

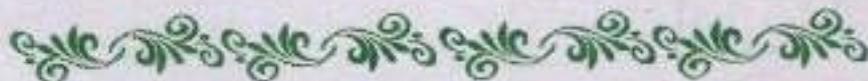


**D. Jerónimo Osório**  
**criticou Maquiavel sem o ler ?**

**Martim de Albuquerque**

Estudos Políticos e Sociais  
Vol.VII, nº4, 1969

Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina  
1969



# MARGINALIA

À ilustre Historiador Rev.<sup>o</sup>  
Padre António Brásco, com o  
mais vivo apreço intelectual

af.



Martim de Albuquerque

INSTITUTO SUPERIOR DE CIÊNCIAS  
SOCIAIS E POLÍTICA ULTRAMARINA

Av. A. A. Aguiar - 126-4.º



## D. JERÓNIMO OSÓRIO CRITICOU MAQUIAVEL SEM O LER?

Na vasta galeria dos contraditores de Maquiavel ocupa lugar proeminente o Bispo de Silves D. Jerónimo Osório, não apenas pela projecção europeia que o seu nome alcançou no século de quinhentos, como pelo vigor da crítica (1). Contra esta crítica, todavia, já se arguiu – à semelhança do que Bayle fizera em relação a Possevino (2) – que Osório nunca lera Maquiavel. «Quand le prélat portugais Osorio, qui mourut en 1580, avoit attaqué Machiavel dans son livre *De Nobilitate Christiana*, il y avoit été porté par l'exemple et peut-être par les instigations d'Ambroise Chaterin Politi, et l'avoit fait sur parole, sans avoir lu notre auter», assim se exprime o redactor anónimo do *Appendice Historique sur les détracteurs de Machiavel* que acompanha a arbitrária (3) edição do *Principe* comentado por Buonaparte (4). Segundo o anónimo – na realidade o abade Guillon (5) –, a prova de semelhante facto está em Osório ter reprovado a Maquiavel o haver dito

(1) Sobre esta v. Aubrey F. G. Bell, *O humanista Dom Jerónimo Osório*, trad. port. de António Álvaro Dória, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934, p. 23-32; Vergílio Taborda, *Maquiavel e Antimaquiavel*, Coimbra, Atlântida, 1939, p. 124-126; Francisco Elias de Tejada, *Las Doctrinas políticas de Jerónimo Osório*, Madrid, Edição especial do A. H. D. E., t. XVI, 1954, p. 42-44; Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, ed. do I. S. C. S. P. U., 1968, p. 161-163.

(2) Cfr. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, «sub voce» Machiavel [=ed. de Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, t. 3, p. 247].

(3) Assim a qualificou Jean-Jacques Chevalier, *Los Grandes textos políticos desde Maquiavelo a nuestros días*, trad. esp. de Antonio Rodriguez Huescar, Madrid, Aguilar, 1962, p. 35.

(4) «Appendice Historique sur les détracteurs de Machiavel» in *Machiavel commenté par N<sup>o</sup> Buonaparte. Manuscrit trouvé dans la carrosse de Buonaparte, après la bataille de Mont-Saint-Jean, le 18 Juin 1815*, Paris, ed. H. Nicolle, 1816, p. lxxvj-lxxvij.

(5) Identificação em Jean-Jacques Chevalier, *ob. cit.*, p. 35.



que a religião cristã extingue toda a grandeza de alma e toda a virtude civil e militar<sup>(1)</sup>, quando o Florentino afirmaria precisamente o inverso<sup>(2)</sup>.

Em benefício de Maquiavel argumenta Guillon com vários passos dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Assim, com o 1. 1, c. 11 e 12, 1. 2, c. 2 e 1. 3, c. 1. Estes passos mostrariam que ele defendia a necessidade da religião e, nomeadamente, havia elogiado e admirado as ordens de S. Francisco e de S. Domingos e reconhecido a excelência dos primeiros soldados cristãos<sup>(3)</sup>.

Uma observação inicial suscitada pela tese exposta é de natureza cronológica. Ao contrário do que nela se pretende, Osório no seu ataque a Maquiavel não pode ter sido influenciado por Politi, visto o *De Nobilitate Christiana* haver surgido alguns anos antes do escrito em que este ataca o Florentino. Com efeito, o *De Nobilitate* apareceu em 1542<sup>(4)</sup> e o *De Libris a Christiano Detestandis et ex Christianismo penitus removendis* onde Politi inseriu o escrito *Quam execrandi Machiavelli discursus et institutio sui Principis* apenas viu a letra de fôrma dez anos depois<sup>(5)</sup>.

Cumpra ainda, embora segundo outra ordem de ideias, atentar na probabilidade de Osório haver lido as principais obras de Maquiavel durante a sua permanência em Itália. De facto, os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* foram impressos em 1531<sup>(6)</sup>, *Il Principe* em 1532<sup>(7)</sup>, e Osório estudou Teologia em Bolonha, regressando à pátria numa data que se pode seguramente fixar entre 1538 e 1542<sup>(8)</sup>. Dada a retumbância destas obras de Maquiavel, por um lado, e, por outro, a proximidade cronológica entre o seu aparecimento e a estadia de Osório no país dos humanistas, não será ousadia excessiva admitir que ele as tivesse aí conhecido. Aliás, é preciso

(1) «Appendice...», p. lxxvij.

(2) Idem. *ibidem*.

(3) Idem. *ibidem* e p. lxiv e lxv.

(4) Foi impresso neste ano por Luís Rodrigues. Cfr., por todos, António Joaquim Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1962, n.º 1035, p. 301.

(5) Cfr. Jacobus Quetif e Jacobus Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, «sub voce» *Ambrosius Catharinus* [=ed. de Paris, 1721, II, p. 150]; Georges Mounin, *Machiavel*, Paris, Éditions du Sueil, 1958, p. 163, todavia, refere o ano de 1553; trata-se de lapso manifesto.

(6) Neste ano viram a luz duas edições dos *Discorsi*. Uma em Roma por Antonio Blado; outra em Florença por Bernardo Giunta.

(7) Impresso por Blado, conjuntamente com a *Vita di Castruccio Castracani* e a *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli*, e por Giunta, conjuntamente com estas obras e ainda com o *Ritratto delle cose di Francia* e o *Ritratto delle cose della Magna*.

(8) Cfr. Joaquim Veríssimo Serrão, *Portugueses no Estudo de Salamanca, 1 (1250-1550)*, Lisboa, 1962, p. 180.

não esquecer que foi no período italiano da sua vida que Osório escreveu o *De Nobilitate Christiana* (1).

Assente que o escrito de Politi não influenciou Osório e que este esteve em situação de conhecer os livros do Florentino, fica, contudo, ainda por decidir a questão de saber se um desconhecimento directo da obra de Maquiavel levou o Bispo de Silves a criticar nela o que de forma alguma comporta. Para tanto, temos que examinar os passos onde Maquiavel tratou da Religião e, tarefa bem mais delicada, procurar descobrir se a crítica de Osório está de acordo com a interpretação que um homem da sua mentalidade e nas suas circunstâncias eventualmente daria a esses passos. Como é evidente, o significado de um escrito depende da formação mental de quem o lê e da época em que é lido. Por isso mesmo, frequentemente, as obras ultrapassam os autores. Aí reside, o drama ou a glória de muitos deles.

Há, pois, que procurar fixar não apenas o que Maquiavel quis efectivamente dizer, mas também o que Osório seria por natureza levado a descobrir nas suas palavras. Convém não olvidar que Maquiavel por falta de uma visão metafísica, de uma preocupação sistemática ou até por puro oportunismo político, como tem sido notado, nem sempre apresentou um pensamento com unidade lógica, não isento de ambiguidade, dando, assim, mais do que a maioria dos autores, origem a interpretações muito divergentes. Recorde-se, a propósito, a multiplicidade de opiniões que lhe foram já imputadas relativamente à forma de regime preferível – desde aquelas que vêem em *Il Principe* um evangelho da tirania até às que consideram Maquiavel um democrata que fingindo dar lições aos príncipes as deu aos povos (Rousseau chamou mesmo à *Il Principe* o «livro dos republicanos» e Edgar Quinet classificou-o de «Marselhesa do século XVI») (2). Recorde-se ainda que não faltou até quem entendesse haver uma diferença substancial entre o Maquiavel de *Il Principe* e o Maquiavel dos *Discorsi* e das *Istorie Fiorentine*. Com efeito, Galanti e mais tarde Alfieri defenderam a tese de que apenas em *Il Principe* Maquiavel exprimiu máximas imorais e tirânicas; nos *Discorsi* e nas *Istorie*

(1) Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, «sub voce» *D. Ieronimo Osorio* [Coimbra, ed. Atlântida, 1966, II, p. 510]. Um exame da biblioteca de que Essex se assenhoreou em Faro no ano 1596 e que ofereceu quatro anos depois à *Bodleian Library* poderia, acaso, contribuir para a resolução do problema. Na verdade, dessa biblioteca fazem parte livros que pertenceram a Osório. Não nos foi possível, todavia, consultar *The Bodleian Quaterly Record*, vol. III, n.º 34 (1922), p. 239, donde consta a relação dos livros que a compõem.

(2) Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, p. 187.

*Florentine*, pelo contrário, ele estaria impregnado de ideias de justiça, de liberdade, de virtude política (1).

Ora, como já notou Mario Bonfantini as ideias de Maquiavel em matéria religiosa constituem, precisamente, um dos aspectos da sua obra que mais problemas levantam (2).

Maquiavel, por um lado, outorga à Religião o papel de *fundamentum reipublicae*, de tal modo que sem ela toda a vida da comunidade perecerá (3), mas, por outro lado, chega a reduzi-la a simples *instrumentum regni*, não hesitando em afirmar que não interessa seja falsa ou verdadeira desde que útil (4). Ele elogia a obra das ordens franciscana e dominicana (5), mas está longe do espírito delas (6). censura desapiedadamente a Igreja por impedir

(1) *O Tratado do Príncipe e das Letras de Alfieri*, traduzido em português, Paris, Théophile Barrois, Libraire, 1832, p. 107; «E à cerca deste autor [Maquiavel] cumpre-me aqui notar de passagem uma estranha extravagancia de juizo humano, e he, que so do seu livro do Príncipe se poderião aqui e alli tirar algumas maximas immorales e tyrannicas; e estas mesmas (para quem bem reflecte) são pelo autor divulgadas mais para revelar aos povos as ambiciosas e astutas crueldades dos Principes, que para lhas ensinar a praticar; visto que sempre as tem usado e usarão mais ou menos segundo a sua necessidade, indole, e destreza. Nas historias ao contrário e nos discursos sobre Tito Livio cada palavra e pensamento seu respira liberdade, justiça, e summa alteza de animo: assim que todo o que o ler com attenção e entrar bem no espirito do autor, por força hade vir a ser um fogoso entusiasta da liberdade, e um illuminado amator de toda a virtude politica».

(2) «Introduzione» às *Opere* de Maquiavel, Milão - Nápoles, ed. Riccardo Riccardi, 1954, p. xxvi-xxvii.

(3) *Discorsi...*, 1.1, c. 12 [=ed. cit. das *Opere*, p. 125]: «Quelli principi o quelle republiche le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione. Perché nessuno maggiore indizio si puote avere delle rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino».

(4) *Discorsi...*, 1.1, c. 12 [=ed. cit. das *Opere*, p. 126]: «Debbono adunque i principi d'una republica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono mantenergli: e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e per consequente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascano in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali».

(5) Cfr. *Discorsi*, 1.3, c. 1 [=ed. cit. das *Opere*, p. 313].

(6) Notou-o já Renaudet num livro, aliás, nem sempre muito feliz: *Machiavel*, Paris (?), ed. Gallimard, 1956, p. 86. Para as restrições a fazer a esta obra de Renaudet, v. José Vitorino de Pina Martins, *Sobre o conceito de humanismo e alguns aspectos histórico-doutrinários da cultura renascentista*, Sep. do vol. II dos *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, ed. da Fundação Gulbenkian, 1970, p. 42 e 54.

a unificação de Itália<sup>(1)</sup>, mas reclama a sua reforma de acordo com espírito da doutrina de Cristo, chegando a ser apontado como um possível pré-tridentino e um precursor de Leão XIII<sup>(2)</sup>.

Quanto ao ponto concreto que nos interessa não há dúvida que Maquiavel, no 1.º, c. 2 dos *Discorsi*, acusou a Religião Cristã de ter aviltado o amor da liberdade, a que a religião antiga dos gentios embebida de glória mundana e de espírito heróico fora largamente propícia: «*Pensando adunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fussero più amatori della libertà che in questi, credo nasca (...) nella diversità della religione nostre dalla antica. Perché avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i Gentili stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de'sacrifici loro alla umiltà de'nostri, dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiugneva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità, ammazzandovisi moltitudine d'animali: il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mundana gloria, come erano capitani di eserciti e principe di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte»<sup>(3)</sup>. Maquiavel logo acrescentou, porém, que esta Religião Cristã que tornou débil o mundo era produto de uma errada interpretação da doutrina de Cristo: «*E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù. Perché se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere»<sup>(4)</sup>.**

(1) *Discorsi...*, 1.1, c. 12 [=ed. cit. das *Opere*, p. 127].

(2) *Discorsi...*, 1.3, c. 1 [=ed. cit. das *Opere*, p. 313]. Para a eventual coincidência entre Maquiavel e Trento, bem como para o seu paralelismo com Leão XIII, v. Émile Namer, *Machiavel*, Paris, P. U. F., 1961, p. 124.

(3) *Discorsi...*, 1.2, c. 2 [=ed. cit., p. 227].

(4) *Discorsi...*, 1.2, c. 2 [=ed. cit., p. 227-228].

Traduzem estas últimas afirmações o verdadeiro sentir de Maquiavel? Constituem, pelo contrário, um expediente destinado a disfarçar o veneno das palavras precedentes? Foram apenas uma hábil manobra para melhor cravar o punhal no Cristianismo? Estas interrogações são de difícil resposta, mas – notou-o Friedrich Meinecke –, acha-se já «desgarrado de todo o autêntico sentimento religioso» quem como Maquiavel viu na religião um meio de domínio político pelo que não interessava a sua falsidade desde que fosse eficaz (1). Com justiça Meinecke interroga-se sobre o lugar do sentimento religioso, do «mais íntimo suporte da vida, se também a religião falsa, aquela em que se não crê, há-de obter vigência como meio para um fim» (2). Muitos autores, aliás, rotularam Maquiavel de ateu, de hereje, de homem sem temor da eternidade. Assim o fizeram, por exemplo, Reginald Pole, Paulo Jovio, Suárez, Campanella, para citar apenas alguns grandes nomes (3).

Seja como for, torna-se óbvio que a um espírito estruturalmente religioso, cristão, católico como o do Bispo Osório não era de aceitar a distinção com laivos reformistas feita por Maquiavel entre um cristianismo primitivo e o cristianismo católico da Igreja, nem talvez mesmo a entendesse. Nada permite, conseqüentemente, acusar D. Jerónimo Osório de ter criticado Maquiavel sem ler o que Maquiavel escrevera.

Para mais, a interpretação que o Bispo de Silves deu ao *Florentino* – acolhida e aplaudida por um contemporâneo, Roger Ascham, o qual julgava, por isso, de recomendar o *De Nobilitate* ao Cardeal Pole e a Sir William Petre (4) – foi vulgar, pelo que nem sequer se apresenta com carácter de singularidade. Autores diversos, em épocas diversas e com mentalidades bem diferentes viram nele o mesmo que D. Jerónimo, e isto para criticar Maquiavel como para o seguir.

(1) Friedrich Meinecke, *La Idea de la Razon de Estado en la Edad Moderna*, trad. esp. de Filipe Gonzalez Vicen, Madrid, Instituto de Estudios Politicos, 1959, p. 38.

(2) Idem, *ibidem*.

(3) Cfr. Vergilio Taborda, *Maquiavel e Antimaquiavel...*, p. 36 e 146 (nota 55); Cornelio Fabro, «Campanella e Machiavelli», in *Umanesimo e Scienza Politica*, Milão, Carlo Marzorati – Editore, 1951, p. 153-161; Carlo Giacon, «Machiavelli, Suarez e la ragion di Stato» in *Umanesimo*, cit., p. 185-199.

(4) Cartas de Roger Ascham ao Cardeal Reginald Pole e a Sir William Petre, datadas de Londres a 7 de Abril de 1555. Estas cartas podem ver-se, por exemplo, em L. Bourdon, «Jerónimo Osório et Roger Ascham» in *Miscelânea de Estudos em honra do Prof. Hernâni Cidade*, Lisboa, ed. da Faculdade de Letras de Lisboa, 1957, p. 38-40.

Assim, por exemplo, Pedro de Rivadeneyra acusou frontalmente Maquiavel de ter dito que o cristianismo, ensinando a renúncia e a humildade, debilitou os homens e ajudou a morrer o espírito heróico. Ele foi mesmo a ponto de transcrever dois passos do 1. 2, c. 2. dos *Discorsi*, para documentar tal acusação e rebateu longamente esses passos, com recurso aos textos bíblicos, aos escritores clássicos e aos padres da Igreja <sup>(1)</sup>. Por seu turno, Pedro Barbosa Homem ao tratar da «Ruina del Romano Império, y de sus causas» recorda os que a atribuíam ao Cristianismo «por aver (...) enfrenado la ferocidad, y brio militar de los combatientes», logo acrescentando: «Y es de notar, que en efeto este tan pernicioso error es el mismo que cerca de nuestros tiempos, Machiavelo puso por basa, y fundamento de sus venenosas proposiciones de Estado, atreviendose a dezir no menos, sino que la Ley Christiana, avia metido el mundo como a saco, entregandolo en las manos de gentes barbaras, y desalmadas, para que del hiziessen a su voluntad» <sup>(2)</sup>. E Saavedra Fajardo, na empresa XXVI, que representa a bandeira de Cristo – uma cruz, com o *alfa e omega* – sobre os despojos de um campo de batalha, tudo coroado pela legenda *In hoc signo*, insurgiu-se também violentamente, embora sem o nomear, contra a doutrina de Maquiavel sobre a Religião de Jesus – «*Impia opinion aquella, que intentò probar, que era mayor la fortaleza, y valor de los Gentiles, que el de los Christianos: porque su Religion afirmava el animo, y le encruelecia con la vista horrible de las victimas sangrientas, ofrecidas en los sacrificios, y solamente estimava por fuertes, y magnanimos a los que con la fuerza, mas que con la razon, dominavam a las demas Naciones, acusando el instituto de nuestra Religion, que nos propone la humildad, y mansedumbre, virtudes, que crian animos abatidos. O impia, y ignorante opinion!*» <sup>(3)</sup>

Se Rivadeneyra, Barbosa Homem e Saavedra Fajardo condenaram Maquiavel pelo que disse do Cristianismo, Vittorio Alfieri adoptou e desenvolveu a sua lição nesta matéria. Como Saavedra, também Alfieri não cita Maquiavel ao falar da Religião Cristã, mas não pode aí deixar de reconhecer-se

---

(1) Pedro de Rivadeneyra, *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan*, 1.2, c. 34 e 35 [=ed. de Barcelona, Imprenta de la viuda e hijos de J. Subirana, 1881, p. 329-338].

(2) Pedro Barbosa Homem, *Discursos de la luridica, y Verdadera Razon de Estado, formados sobre la vida, y acciones del Rey don Iuan el II. de buena memoria, Rey de Portugal, llamado vulgarmente el Principe Perfecto*, t. 1, disc. 12 [=ed. Coimbra 1626, fol. 319 e 320].

(3) Saavedra Fajardo, *Idea de um principe politico christiano, Representada en cien empresas*, empresa 26 [=ed. de Amberes 1655, p. 186-187].

o espírito daquele a quem noutra lugar da sua obra chamou *divino* (1) e em quem se inspirou ao exortar à libertação da Itália das mãos dos bárbaros (2). «A religião Christã, que he a de quasi toda a Europa, em si mesma não he favorável ao viver livre, mas a religião Catholica torna-se quasi incompativel com o viver livre. Para provar a primeira destas asserções creio, bastará demonstrar, que ella de nenhum modo induz nem persuade nem exhorta os homens a viver livres. E o primeiro e principal incitamento a hum tal effeito deverião os homens recebe-lo da sua religião; pois que não ha cousa qua mais o senhoreie, que mais imprima nelles esta ou aquella opinião, e que mormente os enflamme a executar altas emprezas. E de facto na antiguidade pagã os Joves, os Apollos, as Sibyllas, os Oraculos todos á porfia impunhão aos povos o amor da patria e da liberdade. Mas a religião Christã nascida n'um povo não livre, não guerreiro, não illuminado, e inteiramente já subjugado pelos sacerdotes, não impõe senão a cega obediencia, nem sequer uma vez nomeia a liberdade; e o tiranno (ou seja sacerdote ou secular) inteiramente se assimelha a Deus» (3).

Se deixarmos de lado os escritores políticos para recorrermos aos historiadores é igualmente fácil documentar o aspecto em exame. Bastaria, para tanto, lembrar o nome de Jacob Burkhardt e o seu livro clássico – concorde-se ou discorde-se dele, não interessa... – *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Ao estudar a crise geral da fé no Renascimento, referindo-se a certos espíritos da época escreve Burkhardt: «O cristianismo passivo e contemplativo, com a sua referência constante a um mundo ultraterrenal e superior, não predominava já na consciência de estes homens. Maquiavel avança um passo mais na consequência assentando o critério de que tão pouco para o Estado e a defesa da sua liberdade ele pode ser útil» (4). E o grande historiador, documenta a sua afirmação remetendo precisamente para o 1. 2, c. 2 dos *Discorsi*.

Seja-nos ainda lícito recortar o depoimento de um autor do nosso século, entre tantos que seria possível chamar a depor: Arangio Ruiz. Reconhecendo embora que Maquiavel ao acusar o cristianismo de haver tornado *il mondo debile* tinha esclarecido que isso vinha sobretudo de uma má interpretação

(1) *O Tratado do Principe e das Letras do Alfieri...*, p. 221.

(2) *Idem, ibidem*.

(3) *O Tratado da Tirania de Alfieri, traduzido do italiano em portuguez por um amigo da liberdade*, Paris, Théophile Barrois Fils, Libraire, 1832, p. 63, 64.

(4) Jacob Burkhardt, *La Cultura del Renacimiento en Italia*, trad. espanhola de Ramón de la Serna y Espina, Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, p. 453-454.

dele, Arangio Ruiz conclui: «Ma in definitiva siamo sempre lì: c'è una religione che è falsa, ma buona; ed un' altra, che è vera, indubbiamente vera ma meno buona affatto ai fini mondani» (1).

É tempo de perguntar o que resta da acusação de Guillon. O veredicto, segundo julgamos, não pode deixar de ser favorável a Jerónimo Osório.

---

(1) Vladimiro Arangio Ruiz, «La posizione di Machiavelli» in *Umanesimo e Scienza Politica...*, p. 430.

## CONTRIBUTO PORTUGUÊS PARA A OBRA DE ALTHUSIUS

O nome de Althusius (Diedenshausen 1577 – Emden 1638) é um daqueles que nenhum historiador das ideias políticas ignora. Sobretudo depois da célebre monografia que Gierke dedicou a este escritor – *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1860 –, liga-se-lhe, com referência à sua obra *Politica Methodicae digesta* <sup>(1)</sup>, a prioridade na exposição sistemática da ciência política dentro dos quadros da moderna teoria do Estado. Esta forma de encarar e valorizar a obra de Althusius tem sido, porém, justamente criticada. Assim, por exemplo, Reibstein (*Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe 1955) chamou a atenção para a influência que os pensadores da escola espanhola do século de ouro como Covarrubias e Menchaca tiveram no próprio Althusius. Mais recentemente ainda, Sánchez Agesta, que, aliás, recorda o livro de Reibstein, se reconhece que o juízo de Gierke sobre o significado da obra althusiana pode ser aceite ainda hoje de um prisma *estricamente metodológico de ordenação sistemática de problemas*, não deixa de fazer algumas objecções noutros planos. Recorda, deste modo, que, em matéria fundamental, Althusius opõe a Bodin as doutrinas de Covarrubias e Vásquez de Menchaca, a quem cita com frequência, sendo por influência deles que não concebe a *maiestas* «como absoluta o desvinculada de la ley ni ilimitada, sino como una potestad preeminente y universal para disponer cuanto conduzca a la conservación y salud del alma y el cuerpo de los miembros del reino o de la república» <sup>(2)</sup>. Recorda também a *marcada predilecção* de Althusius «por aquel pensamiento de Vásquez de Menchaca según el cual la razón y la naturaleza condicionan la potestad al servicio de la comunidad».

<sup>(1)</sup> Esta obra apareceu pela primeira vez em Herbona Nassoviorum no ano de 1603 e sob a forma definitiva aí mesmo no ano de 1614.

<sup>(2)</sup> Sánchez Agesta. *El Concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*. Madrid, ed. do Instituto de Estudios Políticos, 1959, p. 89.

E transcrevendo em nota textos comprovativos destas asserções <sup>(1)</sup>, Sánchez Agesta observa ainda: «llama, sin embargo, la atención que Gierke olvidara las fuentes reiteradamente recordadas por el propio Althusio de su doctrina, que no eran otras que estos textos de los juristas españoles, que responden, desde el punto de vista sistemático a un estudio de cuestiones diversas, pero en los que pueden agruparse los que corresponden a temas políticos, como la primera teoría del Estado como institución jurídica de Occidente. Esta ceguera de Gierke es sorprendente en algunos pasajes esenciales; así, por ejemplo, cuando afirma que el concepto de soberanía o «ius maistatis» no había tenido antes de Bodino ninguna formulación científica (...), siendo así que éste es uno de los pasajes en que Althusio hace una referencia directa a Covarrubias, cuyas palabras reproduce literalmente». <sup>(2)</sup>

A crítica de Sánchez Agesta corresponde à verdade, mas não enuncia toda a verdade. No que respeita à limitação do poder é visível em Althusius não apenas a influência dos teólogos-juristas espanhóis, mas também dos escritores portugueses do século XVI. Althusius conheceu a literatura teológica-jurídica portuguesa de quinhentos, havendo citado com frequência na *Politica Methodicae digesta* os nossos autores em sede de limitação do poder. São aí invocadas, a propósito, obras de Gaspar Vaz – *In Leg. Impe-rium 70 ff. de Jurisdict. Omnium Iudicum in Leg. Admonendi ff. de Jur. Jur.* – <sup>(3)</sup>, Aires Pinhel – *Ad Rubricam et Leg. II Cod. de Rescindend. Venditione Comentarium* e *Ad constitutiones Cod. de bonis maternis* – <sup>(4)</sup>, Soares Ribeiro – *Thesaurus Receptorum Sententiarum* – <sup>(5)</sup> e Jerónimo

<sup>(1)</sup> «Qua nulla potestas est ad malum sed tantum ad bonum, non ad nocendum, sed ad consulendum, juvandum, et ad meram subditorum utilitatem, non ad imperantium libidinem vel commodum, ut dicit Vazquius... (IX, 25) monarchae potestas summa erit, quae iure legibus, et recta ratione circumscribitur, non quae indomita et effraenis contra naturam et rationem fertur; late Vazquius... Covarrubias... (cap. XXXIX, 8)».

<sup>(2)</sup> Sánchez Agesta, *El Concepto del Estado...*, p. 118-119.

<sup>(3)</sup> *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, c. 18, n.º 67; c. 33, n.º 20 [=ed. Herbonae Nassoviorum 1614, p. 298 e 710]. Esta obra de G. Vaz foi publicada no ano de 1570 em Lião integrada nos *Varia Jurisconsultorum Responsa*.

<sup>(4)</sup> *Politica Methodice digesta*, c. 9, n.º 21; c. 18, n.º 39; c. 18, n.º 41; c. 18, n.º 46; c. 19, n.º 9; c. 19, n.º 35; c. 23, n.º 37; c. 24, n.º 49; c. 37, n.º 46; c. 37, n.º 115; c. 38, n.º 9; c. 38, n.º 32; c. 38, n.º 123; c. 38, n.º 125; c. 38, n.º 129; c. 39, n.º 8 [=ed. cit., p. 177, 288, 289, 291, 330, 342, 489, 501, 855, 877, 887, 895, 933, 934, 936, 946].

<sup>(5)</sup> *Politica Methodice digesta*, c. 13, n.º 3; c. 25, n.º 29 [=ed. cit., p. 221 e 519].

<sup>(6)</sup> *Politica Methodice digesta*, c. 1, n.º 13; c. 18, n.º 7; c. 18, n.º 65; c. 18, n.º 91; c. 21, n.º 3; c. 21, n.º 12; c. 23, n.º 60; idem; c. 27, n.º 3; c. 39, n.º 28 [=ed. cit., p. 5-6, 278, 298, 308, 396, 401, 467, 468, 541 e 952].

Osório — *De Regis institutione et disciplina* (6). Pelo que respeita a Aires Pinhel cumpre observar não apenas que o seu nome acompanha com significativa frequência os de Covarrubias e Menchaca, como ainda que ele está presente num dos dois textos recortados por Sánchez Agesta em abono das suas afirmações (1).

Não se pretende com isto fazer qualquer reivindicação frente à escola teológica-jurídica espanhola do século XVI, antes mais uma vez se procura focar a unidade essencial de pensamento na Península durante esse século em matéria política. Bastará recordar, a propósito, o facto significativo de Aires Pinhel, Soares da Ribeira e Jerónimo Osório terem frequentado a universidade de Salamanca, onde os dois primeiros igualmente leccionaram (2), bem como o facto de às nossas universidades e à nossa cultura estarem indissolúvelmente ligados três expoentes do pensamento teológico-

(1) Trata-se da *Politica Methodice digesta*, c. 39, n.º 8 [=ed. cit., p. 946]: «Sic Deus non potest mentirri, ut dicit Apostolus, neque facere, ut duo contraria eodem loco et simul sint, uti lux et tenebrae. Nec tamen ideo minus omnipotens dicitur. Nec rex ideo impotens dicitur, quod non possit in caelum ascendere, vel digito caelum attingere, montes transportare et oceanum exhaurire. Sic igitur monarchae potestas summa erit, quae jure, legibus et recta ratione circumscribitur, non quae indomita et effrenis contra naturam et rationem fertur: late Vasquius lib. 1, c. 15. et c. 45. illust. controv. et c. 26 num. 22 d. lib. 1. Covarruv. lib. 3. var. resol. c. 6. num. 8. Pinell. in part. 1. c. 2. rub. C. de resc. vendit. n.º 25. 26. per alleg. ibid. Bart. in 1. Aemil. de minor (ait) Magnus est Caesar, sed major ratio et veritas. Cravett. de antiq. temp. part. 1. §. 1. Pruckmann d. §. soluta potestas. c. 3. et sup. c. 18. n.º 64 et c. 38. n.º 130».

(2) Para a estadia de Aires Pinhel em Salamanca, v. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, «sub voce» Aires Pinhel [=Coimbra, ed. Atlântida, 1965, I, p. 29]: Joaquim Veríssimo Serrão, *Portugueses no Estudo de Salamanca*, Lisboa 1962, I, p. 102, 104, 129, 293, 300-301, 358. Quanto à fase salmanticense de Soares da Ribeira, *Bibliotheca Lusitana*, «sub voce» Manuel Soares da Ribeira [=ed. cit., 1966, III, p. 379] e do próprio Soares de Ribeira, por exemplo, *Thesaurus Receptarum Sententiarum, quas vulgus interpretum communes opiniones vocat, In Alphabeti seriem digestarum post omnes omnium ea de re lucubrationes*, letra A, n.ºs 2 e 182; letra C, n.º 203 [=ed. de Veneza 1569, fol. 1 v. 13 e 36], onde se vê ter sido aluno de António Gomes, o qual leccionou em Salamanca. Note-se, aliás, que já o erudito investigador Prof. Doutor Nuno Espinosa Gomes da Silva invocou (*Humanismo e Direito em Portugal no século XVI*, Lisboa, 1964, p. 284) passagens do *Thesaurus* para documentar a permanência de Soares da Ribeira em Salamanca, mas citou na bibliografia uma ed. daquela obra de Veneza 1568, desconhecida de Barbosa Machado, e no texto referiu a edição de Veneza de 1569 que o Abade de Sever menciona e à qual não correspondem os passos transcritos pelo dr. Nuno Espinosa. Finalmente, para Jerónimo Osório v. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana* «sub voce» Ieronimo Osorio [=ed. cit., 1966, II, p. 510] e, sobretudo, Joaquim Veríssimo Serrão, *Portugueses no Estudo de Salamanca*, I, p. 166, 178-181.

-jurídico espanhol: Martinho de Azpilcueta Navarro, Luís de Molina e Francisco Suárez. Á escola espanhola do Século de Ouro melhor quadraria a designação de escola Peninsular, a qual teria, além de mais verdadeira, a virtude de pôr em realce a coesão ideológica hispânica na época de quinhentos, quando para me servir de palavras de Oliveira Martins «a Europa inteira curvava a cabeça e aplaudia o génio da civilização ibérica» (1).

(1) *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Guimarães e C.ª Editores, 1954, p. 248.

## O TACITISMO POLÍTICO EM PORTUGAL

Denunciado por Reginald Pole na *Apologia ad Carolum V super quatuor libris a se scriptis De unitate ecclesiae* (1534), por Jerónimo Osório no *De nobilitate christiana* (1542), por Ambrósio Politi no *Quam execrandi Machiavelli discursus et institutio sui Principis* (1552), o Florentino entrou no *Index* em 1559. Posteriormente outras acusações se somaram a estas ainda no próprio século XVI: em 1576 apareceu o livro de Gentillet *Le Discours sur la façon de bien régner et de conserver en paix un royaume ou une autre principauté contre Nicolas Machiavel*; em 1594 coube a Thomas Bozio da Gubbio publicar o *De antiquo et novo statu Italiae. Libri quatuor adversus Machiavellus*; em 1595 deu-se à estampa a obra de Pedro de Rivedeneyra, *Tratado de la religion y virtudes que debe tener el principe cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Machiavelo y los politicos deste tiempo enseñan...*

E a lista está infinitamente longe de ser completa.

A onda de desconfiança e execração avolumada em torno de Maquiavel *le* levou os partidários deste a lançarem mão de uma forma encoberta de disseminação da sua doutrina. Fizeram-no, a partir da edição de Tácito que Justo Lipsio levou a cabo em 1574 <sup>(1)</sup>, pelo recurso ao velho historiador romano. O autor dos *Anais* serviu aos sequazes de Maquiavel para encapotadamente realizarem o seu jogo. A vida dos dissolutos imperadores romanos descrita por Tácito prestava-se às mil maravilhas para a afirmação e actuação subreptícia do utilitarismo em política. O Tibério de Tácito era o irmão mais velho do Príncipe de Maquiavel. Não foi por acaso que Amelot nas suas

(1) Friedrich Meinecke, *La Idea de la razon de Estado en la Edad Moderna*, trad. esp. de Filipe Gonzalez Vicen, Madrid, ed. do Instituto de Estudios Politicos, 1956, p. 28.

notas a *Il Principe* disse ser Maquiavel apenas discípulo e intérprete de Tácito (1).

Com esta corrente que assim procurou pôr em acção a doutrina de Maquiavel, já largamente estudada por Giuseppe Toffanin (2), Friedrich Meinecke (3) e E. Thuau (4), coexistiu uma corrente anti-maquiavélica que no combate aos seguidores do autor de *Il Principe* e aos políticos da Reforma recorreu a Tácito pela necessidade de resolver em moldes eficazes o problema das relações entre a política e a moral. Desta corrente salientada nos estudos de Alois Dempf (5), J. A. Maravall (6), Tierno Galván (7), Francisco Sanmarti Boncompte (8), Francisco Murillo Ferrol (9), e que teve em Espanha seguidores tão conhecidos como Gracián e Alamos de Barrientos, escreve com razão Giacinto Manuppella, ser uma «literatura teórica e didáctica que asseverava peremptoriamente a superioridade da lei moral identificada com a moral cristã mas que se via ao mesmo tempo obrigada a reconhecer – à boca pequena e dentro de limites prudenciais – que imperiosos motivos de realismo político aconselhavam, como coisa de toda a vantagem, que se

(1) Cfr. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, «sub voce» Machiavel [= ed. Amsterdam, Leyden, La Haye, Utrecht, 1740, t. 3, p. 246].

(2) *Machiavelli e il Tacitismo. La «politica storica» al tempo della Controriforma*, Pádua, Casa Editrice Draghi, 1921.

(3) *La Idea de la razon de Estado en la Edad Moderna*, cit.

(4) *Raison d'État et Pensée Politique à l'époque de Richelieu*, Paris, ed. Armand Colin, 1966, p. 32 a 102.

(5) *La Filosofia cristiana del Estado en España*, Madrid, ed. Rialp, 1961, p. 190 e s.

(6) *La Philosophie Politique Espagnole au XVII<sup>e</sup> Siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre Réforme*, trad. fr. de Louis Cazes e Pierre Mesnard, Paris, ed. Vrin, 1955, *passim*.

(7) *El Tacitismo en los escritores políticos españoles del Siglo de Oro*, Murcia 1949 (não foi possível consultar esta obra). Deste autor pode ver-se ainda a «Introducción» a *El Politico* de Baltasar Gracian, Salamanca-Madrid, ed. Anaya, p. 11-13.

(8) *Tacito en España*, Barcelona, ed. do Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Antonio Nebrija», 1951.

(9) *Saavedra Fajardo y la Política del barroco*, Madrid, ed. do Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 143 a 162. Além de todas as obras já citadas contém ainda alguns elementos úteis para o estudo do tacitismo os ensaios de Ramon Ceñal. «Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI-XVII», in *Umanesimo e Scienza Política*, Milão, Carlo Marzorati-Editore, 1951, p. 62; de Jean Dagens, «Le machiavélisme de Charron», in *Umanesimo*, cit., p. 101-102; Antonio Corsano, «Umanesimo e Machiavellismo nel pensiero del tardo Rinascimento», in *Umanesimo*, cit., p. 491-492.

*pussem em prática com outro rótulo certos preceitos que o próprio Demo enunciara pela pena empeçonhada de Nicolau Maquiavel» (1).*

No fundo, um como outro tacitismo vieram a encontrar-se na mesma encruzilhada histórica quanto aos resultados. Se em Inglaterra, por exemplo, como nota Tierno Galván, a Maquiavel e a Tácito se ligava a ideia de uma «política 'mercurial' ou política obscura, misteriosa e arcana, que se opunha à política da claridade ou política 'solar'» e se no campo da Contra-Reforma o Tacitismo é enfrentado com o maquiavelismo, a verdade é que aquele era ainda aqui sucedâneo deste (2). «Pese a todos os esforços, o 'tacitismo' caía inexoravelmente em um certo maquiavelismo» (3). Por isso mesmo, não faltou quem denunciasse indiscriminadamente o tacitismo. Assim, lado a lado com o tacitismo-maquiavelista e com o tacitismo cristão ou moralizante conviveu uma corrente anti-tacitista (4).

Em Portugal, onde a doutrina de Maquiavel conheceu geral contestação (5), o *tacitismo político* não logrou grande fortuna nos séculos XVI e XVII. É certo que D. Francisco Manuel de Melo dirigindo-se a Francisco de Sousa Coutinho dizia: «*A malícia corre tal (segundo ouço), que a nossa Corte não sendo antigua, pode ler, e ensinar artes, e tretas aos Tácitos, e Machiavelos*» (6).

(1) Giacinto Manuppella, em comentário a D. Francisco Manuel de Melo, *A Visita das Fontes. Apólogo Dialogal Terceiro*, Coimbra, ed. Acta Universitatis Conimbricensis, 1962, p. 544.

(2) Tierno Galván, *Introducción*, cit., p. 12.

(3) *Idem-ibidem*.

(4) Com razão distingue Maravall claramente três correntes (no que é seguido por Boncompagni): *tacitismo puro, tacitismo cristianizado e antitacitismo*. Cfr. Maravall, *ob. cit.*, p. 299; Sanmarti Boncompagni, *ob. cit.*, p. 149. Outra é a classificação feita por Toffanin. Este distingue entre um «tacitismo vermelho» (*tacitismo rosso*) e um «tacitismo negro» (*tacitismo nero*), o primeiro de cariz republicano, de cariz maquiavélico o segundo. As classificações referidas não se opõem necessariamente.

(5) Cfr. Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, ed. do I. S. C. S. P. U., 1968, p. 193-203.

(6) *Primeira Parte das Cartas Familiares de D. Francisco Manuel Escritas a Varias Pessoas Sobre Assuntos Diversos. Recolhidas, e publicadas em Cinco Centurias. Por António Luiz de Azevedo Professor de Humanidades e Por elle Offerecidas a Illustriss. Doutiss. e sempre Insigne Academia dos Generosos de Lisboa*, cent. III, n.º 21 [=ed. de Roma 1664, p. 346]. Para este texto já chamara a atenção Edgar Prestage, *D. Francisco Manuel de Melo. Esboço Biographico*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1914, p. 224.

Mas esta afirmação não significa necessariamente larga influência de Tácito ou de Maquiavel, antes documenta um tipo de conduta, e talvez não sem exagero. A verdade é que o tacitismo deixou escassos vestígios na nossa literatura política. Se alguns reflexos dele se podem apontar, tais reflexos correspondem «latu modo» ao Tácito cristianizado. Bartolomeu Filipe, por exemplo, invoca a autoridade do historiador dos *Anais*?<sup>(1)</sup>. Sem dúvida, mas como escreveu na sua linguagem pomposa o grave Abade de Sever, regulou-se «mais pelos ditames do Evangelho, que pelos Aforismos de Tácito»<sup>(2)</sup>. Incontestavelmente, este foi citado, com frequência, pelos nossos autores. Foi-o, contudo, via de regra, por forma moralizante, da mesma maneira que muitas outras autoridades do Mundo Antigo.

Se pusermos de lado Pietro Andrea Canonhiero, recente mas erradamente dado por português<sup>(3)</sup>; Manuel Soeiro, a quem se ficou devendo uma tradução das obras de Tácito aparecida em Antuérpia no ano de 1613 e depois em 1614 e 1619, respectivamente naquela cidade e na de Madrid, o qual sendo de origem portuguesa nasceu, todavia, na Flandres<sup>(4)</sup>; a notícia de um curso que na Academia dos Generosos sobre a matéria de Estado deu o P.<sup>e</sup> João de Albuquerque, comentando o autor dos *Anais*<sup>(5)</sup>; e o eco de algumas obras manuscritas

(1) *Tractado del Consejo y de los consejeros de los Principes*, Coimbra 1584.

(2) *Bibliotheca Lusitana*, «sub voce» *Bartholomeu Filipe* [= Coimbra, ed. Atlântida, 1965, I, p. 461].

(3) Neste equívoco caiu P. Burke, «Tacitism», in *Tacitus*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 150. Canonhiero foi autor de um tratado *Dell'Introduzione alla Politica alla Ragion di Stato et alla pratica del buon governo libri diece* que viu a luz em Antuérpia em 1614. Sobre o significado da obra de Canonhiero v. F. Meinecke, *La Idea de la razon de Estado*, p. 122, 124 e 129; Rodolfo de Mattei, «Il problema della deroga e la'ragion di Stato» in *Cristianesimo e Ragion di Stato. Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di Enrico Castelli*, Roma-Milão, ed. Fratelli Bocca, 1953, p. 50-60.

(4) Sanmarti Boncompte, *ob. cit.*, p. 63. Note-se, todavia, que a tradução de Soeiro foi conhecida entre nós. A ela se refere D. Francisco Manuel de Melo, no *Hospital das Letras*. Cfr. Jean Colomès, *Le Dialogue «Hospital das Letras» de D. Francisco Manuel de Melo. Texte établi d'après l'édition princeps et les manuscrits, variantes et notes*, Paris, ed. da Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, p. 106. Por outro lado, existem manuscritos na Biblioteca da Univ. de Coimbra (ms. 315, fol. 224 e ms. 315, fol. 231) dois escritos de Soeiro relativos a Tácito. Cfr. Sanmarti Boncompte, *ob. cit.*, p. 208.

(5) Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, «sub voce» *João de Albuquerque* [= ed. cit., II, p. 579], que remete para D. Francisco Manuel de Melo, *Viol. de Talia*, p. 260.

sobre este (1), pouco há a dizer quanto ao tacitismo em Portugal no século XVII (2). Apenas dois autores merecem uma referência mais desenvolvida. É um deles D. Fernando Alvia de Castro; o outro D. Francisco Manuel de Melo.

O primeiro, não obstante espanhol (3), viveu largos anos em Portugal, onde ocupou altos cargos e aqui editou as suas obras. Escreveu, além de uma *Verdadera Razon de Estado*, publicada em Lisboa por Pedro Craesbeeck no ano de 1616, em que é visível a influência de Tácito, uns *Aforismos politicos y militares, sacados de la primera Decada de Juan de Barros*, que viram a luz nesta mesma cidade cinco anos depois e em que tal influência está igualmente presente (4).

(1) Além de uma tradução de Tácito devida a Manuel Correia, de umas notas de Faria e Sousa feitas na tradução de Manuel Soeiro e dos *Commentaria in Cornelium Tacitum* de Miguel da Silva Pereira, manuscritos estes já lembrados por Sanmarti Boncompte (*ob. cit.*, p. 209), mencione-se o *Cornélio Tácito traduzido em Portuguez* por Francisco de Fontes. Cfr. Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, «sub voce» Francisco de Fontes [=ed. cit., 1966, II, p. 149] A Francisco de Fontes se ficou, também, devendo um *Libellus apologeticus pro Justo Lipsio, et Ericio Puteano viris clarissimis*, impresso em Lisboa por Pedro Craesbeeck no ano de 1618, a propósito do qual escreve Barbosa Machado que ele «aparou a pena em obsêquio de seus grandes amigos Justo Lipsio, e Ericio Puteano famosos cultores das letras humanas defendendo-os nervosamente da injusta critica com que a maledicencia dos seus emulos se oppoz aos escritos de tão celebres varoens gloriando-se de alcançar tal Apologista como em seu applauso escreveo D. António de Attaide primeiro Conde de Castro Dayro...». A este Francisco de Fontes alude ainda D. Francisco Manuel de Melo, no *Hospital das Letras*, fazendo o seu elogio pela boca de Justo Lipsio que diz: «que na língua latina foi só o homem a quem na Europa tive inveja». Cfr. *Hospital das Letras*, in *Apólogos Dialogais*, Lisboa, ed. Sá da Costa, 1959, II, p. 97, texto que neste ponto nos parece superior ao de Colomès.

(2) Para a posterior influência de Tácito em Portugal, v. Sanmarti-Boncompte, *ob. cit.*, p. 208-209.

(3) A nacionalidade de Alvia de Castro não pode sofrer contestação, apesar de Miguel Herrero Garcia, no «Estudio Preliminar» à ed. da *Politica Española* de Fr. Juan de Salazar, Madrid, ed. do Instituto de Estudios Politicos, 1945, p. XVIII, o ter dado como português. Alvia de Castro era natural de Logroño, como se vê da aprovação de Frei Aires Correia dada em Lisboa a 26 de Outubro de 1632 ao seu *Memorial y discurso politico por la muy noble, y muy leal ciudad de Logroño*, que saiu em Lisboa editado por Lourenço Craesbeeck em 1633. O mesmo declara o próprio Alvia de Castro na dedicatória deste livro à cidade de Logroño. Cfr. ed. cit., fols. 1, 2 e 3.

(4) Bastará lembrar que, como escreve Sanmarti Boncompte, *ob. cit.*, p. 118, o «espírito aforístico político» está ligado ao nome de Ammirato e por ele a Tácito. Deste livro de Alvia de Castro escreve, aliás, Barbosa Machado, *Bibliotheca*

Quanto a D. Francisco Manuel de Melo<sup>(1)</sup>, é incontestável que sofreu forte embate de Tácito. Tal embate é visível não apenas no estilo da *Historia de los movimientos, separación y guerra de Cataluña* (2), como no título que deu a uma das suas obras – *Tácito Portuguez* (3) – e ainda em vários passos delas. Refiram-se as *Epanáforas de Vária História Portuguesa*, o *D. Teodosio, Duque de Bragança*, *A Visita das Fontes*,

*Lusitana*, «sub voce» «João de Barros» [=ed. cit., II, p. 605.], referindo-se às obras de João de Barros: «dellas extrahio Fernando Alvia de Castro huns Aforismos que competem com os de Tacito». A influência de Ammirato na obra de Alvia de Castro foi também notada por Ramon Ceñal, «Antimaquiavelismo de los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII» in *Umanesimo e Scienza Politica...*, p. 63, nota 6.

(1) Para as ideias políticas de D. Francisco Manuel de Melo *in genere*, v. B. N. Teensma, *Don Francisco Manuel de Melo. 1608-1666. Inventario general de sus ideas*, Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1966, p. 158-198. Quanto à crítica política em D. Francisco Manuel v. Jean Colomès, *La critique et la satire de D. Francisco Manuel de Melo*, Bordeaux, ed. de Faculté de Lettres et Sciences Humaines (Sorbonne), 1969, p. 17-272.

(2) Cfr. Sanmarti Boncompte, *Tacito en España...*, p. 180-198; P. Burke, «Tacitism», in *Tacitus...*, p. 153.

(3) *Tácito Portuguez. Vida e morte, dittos e feytos de El-Rei Dom João IV. Segundo o apógrafo inédito da Biblioteca Nacional, com introdução, informação, notas de Afrânio Peixoto, Rodolfo Garcia e Pedro Calmon*, Rio de Janeiro, ed. da Ac. Brasileira de Letras, 1940. P. Burke, «Tacitism», in *Tacitus*, p. 165-6 anota a atribuição num passo desta obra de Francisco Manuel de Melo de ideias de Maquiavel a Tácito. É o seguinte, esse passo: «Tiberio, mestre da arte de reynar, e alguns Monarchas, que teve por discipulos, rezervou para sy a comunicação das mercês, deixou aos Menistros a notificação do castigo; porque os subditos o amassem como a unico Author de seus bens, e aos Menistros aborrecessem, como instrumentos dos seus males...». *Tácito Portuguez*, 1.6 [=ed. cit., p. 123]. Sobre o significado do título da obra escreveu Afrânio Peixoto: «Antes do Brasil teria, porém, Dom Francisco Manoel escrito o 'Tácito Português' ou 'Vida e Morte, Ditos e Feytos de ElRey D. João IV'. Escrevera-o em 1650, confessa ele, aí mesmo. Estava preso no Castelo de S. Jorge, em Lisboa, e foi o ano de intensa actividade espiritual. Basta citar a 'Carta de guia de casados' obra prima desse tempo. 'Tácito Português', diz logo de livro de história que não pode ser publicado, na ocasião. Tácito, com efeito, falou para o futuro. Vingou o presente. Vem de Tibério a Domiciano para apenas publicar sob Nerva e Trajano... Por prudente, tácito... Chateaubriand pôde, entretanto, escrever aquela vingadora frase simbólica, de todos os escritores, a quem a discrição é imposta pelo perigo: 'É em vão que Nero prospera – Tácito nasceu no Império'... Não que Dom Francisco se vingasse de Dom João IV. Não há disso aí. Aí a lenda se desmentiria. Mas a história, com ser verdadeira, por isso mesmo, não pode logo ser publicada, se não for vã apologia...». Cfr. Afrânio Peixoto, «Nota Preliminar» à cit. ed. do *Tácito Portuguez*, p. XIII.

o *Hospital das Letras*, as *Cartas Familiares*, a *Viola de Talia* (1). Em algumas destas obras e, nomeadamente, nos dois *Apólogos Dialogais*, sente-se um retraimento na admiração que D. Francisco nutria por Tácito. N' *A visita das Fontes*, ao debater as qualidades que deve ter um embaixador, D. Francisco traça o seguinte diálogo, em que já se pretendeu ver uma influência tacitista (2), mas em que se verifica uma viva reacção das duas fontes contra o princípio enunciado por Apolo:

«Apolo – (...). Porque, primeiro que tudo, necessita este ofício de hũa agradável presença e saúde corporal, boa graça e arte na conversação, noticias vivíssimas dos sucessos do mundo, desinteresse invencível, ânimo temperado, razões modestas, coração forte, prudente liberalidade, diligência activa, arte, despejo, e talvez dizem que não perderá nada na mentira, fingimento e simulação, tudo adubado da malícia quanto baste a não ser enganado.

Fonte Nova – Pois como?! Entre Príncipes pode haver engano, ou entre Ministros tão superiores?

Apolo – Fonte Nova, bem parece que sois nova! Nunca ouvistes o que disse Tibério, que quem não quisesse fingir, não quisesse reinar? E o que afirmava Solimão Segundo, que a verdade se fizera para os mercadores e a mentira para os Príncipes?

Fonte Nova – Por certo, esse dito era de solimão e de rosalgar, e não de homem, e menos de homem de bem.

Soldado – Eu cuido que essa foi a maior verdade que disse em sua vida esse canzarrão, porque acaso então lhe esqueceu que era Príncipe, pois falou verdade.

Fonte Velha – Não, que a verdade do mentiroso sói ser como o dado do escasso. Hũa vez que se servem dela, atropelam por cima dos decoros, e tudo deixam pisado, como moço peão um dia que sobe a cavalo, que dos adros faz carreiras» (3).

Se ainda neste diálogo pode existir uma certa ambiguidade – é preciso não esquecer que «*Tacitists may not always say what they mean or mean what they say*» para usar palavras de Burke (4) –, ela parece fundir-se

(1) Sanmarti Boncompate, *ob. cit.*, p. 211 não referiu o eco de Tácito relativamente às *Cartas Familiares* e à *Viola de Talia*. Sobre a presença de Tácito nestas obras de D. Francisco cfr. *supra*.

(2) Giacinto Manuppella nota 330, p. 543 da ed. cit. d' *A Visita das Fontes*. V. também outro vestígio da influência de Tácito a pag. 45 (a que corresponde a nota 81, p. 425) desta edição.

(3) *A Visita das Fontes...*, p. 227-229.

(4) Burke, *ob. cit.*, p. 163.

no *Hospital de Letras* onde através de um dos interlocutores – Bocalino – D. Francisco Manuel de Melo disse haver sido o historiador romano «um chapado velhacão, lisongeiro e adulator» (1). O próprio D. Francisco intervém neste ponto do *Hospital das Letras* para observar «que, por castigar a república com os efeitos de máximas rigorosas e insuportáveis alvîtres, permitiu Deus ressuscitasse a escola de Tácito e visse a gente suas obras, para ser castigada na observância de seus escritos» (2). E outro dos intervenientes deste apólogo, nem mais nem menos que o grande Quevedo, declara que as obras de Tacito foram «uma tinha universal, pegada na cabeça dos monarcas» (3). Mas, como concluiria o quarto personagem, Justo Lípsio: «Vá-se Tácito com Deus, que para Tácito nos tem feito falar muito» (4).

---

(1) *Hospital das Letras*, ed. Colomès, cit., p. 106.

(2) *Idem*, p. 107.

(3) *Hospital das Letras in Apólogos Dialogais*, ed. Sá da Costa, cit., II, p. 211. Seguimos aqui a leitura de José Pereira Tavares, que se afigura neste ponto mais exacta que a de Colomès.

(4) *Hospital das Letras*, ed. Colomès, cit., p. 108.