



Acta Scientiarum. Education

ISSN: 2178-5198

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Carrasco Botto Gonçalves dos Santos, Maria Tereza
O estoicismo no pensamento de Luísa Sigea: a dicotomia entre vida pública e vida
privada
Acta Scientiarum. Education, vol. 39, núm. 3, julio-septiembre, 2017, pp. 231-242
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=303351030001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



O estoicismo no pensamento de Luísa Sigea: a dicotomia entre vida pública e vida privada

Maria Tereza Carrasco Botto Gonçalves dos Santos

Departamento de Filosofia, Universidade de Évora, Rua Romão Ramalho, 59, 7000-671 Évora, Portugal. E-mail: msantos@uevora.pt

RESUMO. O presente texto pretende analisar o modo como Sigea se posiciona em face da questão prática de viver na corte, tópico central do *Colloquium* (*Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite*), publicado em Lisboa no ano de 1552. O texto desenvolve-se através da explicitação de alguns aspectos como os do humanismo renascentista português, para depois analisar o modo como Sigea interpreta a formação necessária para se alcançar a vida feliz (beata uita).

Palavras-chave: Sigea, estoicismo, espelhos de príncipes, beata uita.

Stoicism in Luísa Sigea's thinking: the dichotomy between public life and private life

ABSTRACT. This paper aims to examine Sigea's position to the question of life at court, the central topic of the *Colloquium* (*Dialogue between two young women on courtly and private life*), published in 1552 in Lisbon. The development of the text starts with the explanation of some aspects such as the princes' mirror (*specula principum*) and the palace circle of the Princess D. Maria, during the Portuguese Renaissance Humanism. Further on the text, it is analyzed how Sigea interprets the training needed to achieve happy life (*beata uita*).

Keywords: Luisa Sigea, stoicism, prince's mirror, 'beata uita'.

El estoicismo en el pensamiento de Luísa Sigea: la dicotomía entre vida pública y vida privada

RESUMEN. El presente texto pretende analizar el modo como Sigea se posiciona frente la cuestión práctica de vivir en la corte, tópico central del Diálogo entre dos chicas jóvenes sobre la vida en la corte y la vida retirada, publicado en Lisboa en 1552. El texto se desarrolla através de la aclaración de algunos aspectos como los espejos de príncipes (*specula principum*) y el círculo palaciano de la Infanta D. Maria, en el período del humanismo renacentista portugués, para luego analizar el modo como Sigea interpreta la formación necesaria para lograr la vida feliz (*beata uita*).

Palabras clave: igea, estoicismo, espejos de príncipes, beata uita.

Introdução

O nível erudito do *Colloquium* de Luisa Sigea não deixa indiferente quem o lê. Para além da erudição que as duas personagens do diálogo exibem subjaz um pensamento crítico por explorar na sua vertente ético-política dentro do contexto cultural do humanismo português, devedor da presença de Cataldo Sículo. De momento e a este respeito apenas se faz uma apresentação geral sublinhando a afinidade com o estoicismo e com a prática educativa das mulheres vinculadas à corte.

Dois modos de existência humana: a vida na corte e a vida fora dela

Os espelhos de príncipes (*specula principum*) são textos pedagógicos e políticos comuns na Idade

Média e no Renascimento (Quagliani, 1987). Visam criar e visibilizar uma imagem normativa idealizada de príncipe por via da instrução, imitação e moralização (Buescu, 1997)¹. Menos comuns e mais esquecidos são os espelhos de princesas. Em Portugal, um dos textos dedicados à elaboração dum

¹ Os espelhos, género literário que conheceu o apogeu na segunda metade do século xv, não estavam apenas reservados a príncipes e alguns foram destinados ao uso de cortesãos, instruindo-os sobre a função do príncipe e sobre o comportamento a ter em relação a ele. O mais célebre dos livros de aconselhamento dirigido ao primeiro grupo foi *O Príncipe* de Nicolau Maquiavel, publicado em 1513, e um dos mais conhecidos destinados ao segundo grupo foi *Il Libro del Cortegiano* (1528), de Baldesar Castiglione. Raros são destinados a mulheres, destacando-se o livro de Cristina de Pisano, que foi traduzido para português em 1518. Numa amostra ampla pode-se incluir neste género *De Civilitate morum puerillum* (Erasmus, 1530), de Erasmus. No quadro da História da Cultura na Península Ibérica e com interesse para a História da Educação são esclarecedores as seguintes leituras complementares: Fernandes, Maria de Lurdes, *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700* (Fernandes, 1995); Maria Dolores Gomez Molleda, "La cultura femenina en la época de Isabel la Católica" (Molleda, 1955); Cristina Segura, "Las sabias mujeres de la corte de Isabel la Católica" (Segura, 1994).

modelo de donzela virtuosa que se movimenta no espaço palaciano foi escrito em formato dialógico por Luisa Sigea, moça de câmara na corte da rainha D. Catarina que mais tarde integrou o afamado grupo de mulheres intelectuais ao serviço da infanta D. Maria de Portugal (Ramalho, 1983; Ramalho, 1986). Intitulado *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata, que Odette Sauvage traduziu por Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite* (em português poderá ser traduzido por *Diálogo de duas jovens sobre a vida pública e privada*), o livro foi publicado em latim na cidade de Lisboa no ano de 1552. A ênfase na vida virtuosa feminina é evidente: “As que realmente são jovens, quando destinadas ao casamento, devem considerar que o seu dote não é o que se chama dote, mas consiste em reserva, pudor, reserva e sedenta curiosidade temente de Deus [...]” (Sigea, 1970, p. 169, tradução nossa)². Todavia neste espelho de virtude há um pensamento ético-político de fundo que retoma o problema platónico da governação: quem deve governar?; o político ou o filósofo? Para Platão a disjunção é falsa, pois o filósofo tem o dever de aplicar o discernimento noético na governação ou, noutra perspectiva, o político tem de ser filósofo para garantir o exercício da justiça no Estado. Política e filosofia convergem no final do percurso da formação (*paideia*) do ser humano e devêm idealmente constitutivas do modo justo de viver em sociedade. A solução platónica, só possível de concretizar quando alcançado o patamar da excelência humana (*arete*), é substituída no *Colloquium* de Sigea por um modo (arte) de vida (*ars vivere*) de cunho estóico. Saber governar e saber viver entre quem governa exigem visão ponderada e remetem o sujeito para o interior de si mesmo. É nessa instância que cada sujeito confronta as solicitações da vida política com o zelo necessário à preservação da virtude e da razão. Uma vida política (comunidade de governantes e governados) pautada pela prudência obriga, prioritária e permanentemente, a um movimento de recolhimento em si e a exercícios de transformação de si mesmo, buscando a apatia. Mas se os abalos da vida política ameaçarem a impassibilidade necessária ao acerto virtuoso entre o pensar, sentir e agir, então impõe-se o afastamento da sociedade. No *Colloquium* questiona-se este afastamento político através duma estratégia literária bifrontal: duas posições distintas inconciliáveis. Uma das posições defende o

afastamento e outra reprova-o no pressuposto de que todo o ser humano é por natureza convocado a viver em comunidade política. A tensão literária nunca se anula ao longo do *Colloquium*, pois os argumentos aduzidos para cada posição são incapazes de superar a posição contrária. O impasse admite o afastamento da corte (*vita privata*) e a resistência dentro da corte (*vita aulica*) como modos de viver possíveis. O impasse não tem significado negativo; pelo contrário. No quadro da filosofia estóica o impasse permite mostrar como duas divergentes posições convergem na valoração quer do domínio do ser humano sobre si mesmo quer do domínio do universo em relação ao ser humano.

Há no colóquio muitos elementos caracterizadores da escola do Pórtico, fundada por Zenão de Cício, Cleanto e Crisipo. Não se estranha tal devido à presença do estoicismo na literatura portuguesa de quinhentos³ e no pensamento ético-político português por via do humanismo⁴. Encontra-se a opção pela vida interior, a correlação entre a busca do Bem e o conceito de apatia, a noção de exercício espiritual como domínio de si e a compreensão da presença do trágico na vida humana (Hadot, 2002). De facto a vida portuguesa no tempo de Sigea tinha o seu quê de trágico. Basta lembrar o agravamento do problema da sucessão por via da morte dos herdeiros em linha directa, conducente à perda da independência – interpretável como expressão da catástrofe senequiana – e o aumento da pressão contra-reformista. A própria vida da Infanta D. Maria estava carregada de sofrimento imposto por razões de Estado. Pode então o *Colloquium* ser simultaneamente uma crítica velada ao ambiente político da corte de D. João III e uma denúncia da violência psicológica exercida por ele sobre a Infanta? É uma possibilidade que o texto de Sigea deixa admitir a quem o lê e em articulação com o estoicismo cujo cenário existencial se compõe de acontecimentos trágicos.

Razões da escolha do livro

Há livros emparedados, abandonados em estantes, escondidos dentro de outros livros, raspados para dar

³ Na *História crítica da literatura portuguesa* afirma-se a existência de “[...] claras alusões ao estoicismo” (Reis & Lourenço, 1999, p. 213) na poesia. Consultar ainda *A tradição clássica na literatura portuguesa*, onde se lê: “Os humanistas portugueses herdaram dos estóicos certos conceitos éticos e uma atitude que tinha flagrante actualidade” (Rebello, 1982, p. 112).

⁴ O assunto está pouco estudado e mais ainda a relação entre estoicismo e antimachiavelismo ou, então, a relação entre a directiva da prudência e a pactuação com fraudes como a dissimulação, corrupção e quebra da Lei. Nos finais de seiscentos, fora do período em que viveram a Infanta D. Maria e Luisa Sigea, foi forte a influência do estoicismo cristão de Justo Lipsio (1547-1606), autor de *De constancia* (1584) e *Politiorum sive civilis...* (1589). A concepção lipsiana duma razão de Estado regulada pela providência divina, mediante a conjugação das ideias de virtude de Séneca e de prudência de Tácito, foi estudada por Martim Albuquerque (2002) no livro *Um percurso da construção ideológica do Estado: a recepção lipsiana em Portugal: estoicismo e prudência política*.

² “Quae enim uirgines sunt, quando uiris sunt nupturae, debent non illam esse dotem ducere quae dos dicitur, sed pudicitiam et pudorem et sedatam cupidinem ac Dei metum, parentum amorem et cognatorum concordiam [...]”. Note-se que as citações do texto de Sigea serão referidas pela sigla *DVC*, correspondente às primeiras letras das três palavras iniciais do título: *Duarum Virginum Colloquium*.

lugar a novos livros (palimpsesto), maltratados; há livros que foram submersos no fundo dum rio (como o segundo volume do tratado *Da educação* de Almeida Garrett, 1829), deitados fora, queimados; há livros confundidos com outros, desencontrados dos seus autores; há livros cuja aventura começa antes de serem publicados, como escreve Posteguillo: “Porque um livro, desde que nasce na mente do seu autor ou autora até chegar às mãos do público, passa por dezenas de momentos carregados de causalidade [...]” (Posteguillo, 2012, p. 11). A aventura dos livros dá-lhes uma dimensão extra-sígnica que os autonomiza como personagens de ficção e lhes reforça o interesse. O *Colloquium (Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite)*, publicado em Lisboa no século XVI, também tem algo de aventureiro. Foi um dos livros esquecidos depois dum sucesso circunscrito. Três séculos depois surgiu mencionado na biografia sobre Luísa Sigea⁵, escrita por Silvestre Ribeiro, que lhe atribuiu o título de *Diálogos de differentia vitae rustica et urbanae* (Ribeiro, 1880).

Erro grosseiro que evidencia o desconhecimento directo da obra. Ainda assim, através de José Silvestre Ribeiro, político e historiador português, teve-se notícia do abuso cometido, por volta de 1680, com o nome da autora, indevidamente apropriado para figurar no título dum livro alusivo ao erotismo feminino e escrito por Nicolas Chorier (1885): *Aloisiae Sigeae Toletanea satyra sotadica de arcanis amoris et veneris: Aloysia hispanice scripsit: latinitate donavit J. Meursius*. Um abuso nada abonatório e só esclarecido por M. P. Allut, em 1862. O estudo que mais chamou a atenção para o desconhecimento do *Diálogo* pertence a Carolina Michaelis de Vasconcelos. Ao biografar a Infanta D. Maria, filha do Rei D. Manuel I e herdeira ao trono, acrescentou notas sobre as suas damas, referindo o seguinte a respeito de Luísa Sigea: “[...] havia composto, fora o poema *Sintra* e muitas cartas, um *Diálogo* entre duas jovens sobre a vida rústica e a palaciana, nunca impresso. Infelizmente, por ora ninguém se lembrou de colecionar e editar os restos da actividade literária desta simpática precursora” (Vasconcelos, 1994, p. 42). Coube a Serrano y Sanz (1905) a transcrição parcial do *Diálogo* para o verbete biobibliográfico dedicado a Luísa de Sigea, nas páginas 391 a 471 do 2º volume de *Apuntes para una*

*biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*⁶, publicado em 1905. Meio século depois, em 1967, o *Diálogo* foi traduzido do latim para uma língua moderna, o francês, por Odette Sauvage. Uma tradução crítica sugerida por Eduardo Lourenço: “A ideia de apresentar e traduzir o *Colloquium* de Luísa Sigea foi-me sugerido por um dos meus colegas e amigos, Eduardo Lourenço de Faria, assistente de Português na Faculdade de Letras de Nice”⁷ (Sauvage & Bourdon, 1970, p. 7). Todavia o livro permanece sem tradução portuguesa, prosseguindo numa aventura de navegação à bolina com rumo incerto. Merece pois a oportunidade de ser dado a conhecer no Brasil. Quem sabe se ganhará novos leitores.

A segunda razão para a escolha do livro decorre da decisão de o converter em recurso pedagógico dado não estar ainda saturado com análises e, por isso, proporcionando um encontro menos condicionado entre os/as estudantes e o livro de Sigea. Este permite colocar em retrospectiva vários temas como o existir enquanto questão que procura de modo essencial o sentido para o estar aqui e estar com os outros. Nas personagens Bresila e Flamina e Blesila encontram-se os comportamentos constitutivos do procurar, tais como o dirigir a atenção para certas questões, apreender conceitos e ideias, fazer escolhas teóricas, compreender outras perspectivas e tomar decisões para sair das tensões criadas. No *Colloquium* a tensão é muito forte, estruturando todo o diálogo. Dois modos de viver são confrontados: o isolamento no campo, para cuidado e resguardado da alma, e a presença no espaço político, expositiva da alma a todos os perigos. Dois modos de viver argumentados e contra-argumentados por Bresila e Flamina, as duas personagens do diálogo, ambas preocupadas com a virtude e a racionalidade do agir segundo uma razão universal cristã, com vista à vida feliz (*beata uita*). Com Bresila o cuidado surge associado a uma poética da solidão e da rusticidade, aproximando-se quer do individualismo e do naturalismo renascentista, quer do racionalismo ético do estoicismo. Ao contrário e sem mitigar repúdio pela injustiça, dissimulação e corrupção, Flamina não distancia o aprimoramento da alma do aprimoramento político nem dissocia o colectivo da

⁵ Luísa Sigea, natural de Taracón (1522-1560), veio para Portugal em 1530, quando o pai foi contratado como professor dos filhos de D. Jaime, duque de Bragança. Poliglota e erudita reconhecida, foi uma das damas da Infanta D. Maria, tendo estado ao seu serviço entre 1542 e 1555. Dessa relação há referências no poema *Syntra* (Sigea, 1903). Aos trinta anos de idade escreveu o *Colloquium*, tendo-o dedicado à Infanta, a quem agradece a generosidade das condições de trabalho: “[...] conceder tempo livre para o estudo das letras e destinar um lugar para tal” “[...] litterarum otium et destinatum ad id locum mihi ultro concesseras” (Sigea, 1970, p. 69).

⁶ A Biblioteca Nacional de Lisboa possui um exemplar cujas cotas dos dois tomos se deixam aqui: 015(46)1401/1833; 013(46) 1401/1833.

⁷ Deve-se a Odette Sauvage e a Léon Bourdon a publicação bilingue (latim-francês) de 22 cartas redigidas entre 1542 e 1560 (Sauvage & Bourdon, 1970). A partir das traduções de Odette Sauvage têm surgido algumas referências que na opinião de Edward George são insuficientes para tirar Sigea dum estatuto autoral periférico: “Os estudos recentes sobre Luísa é esparsa. Um sintoma do seu estatuto periférico é a ausência de referência ao seu nome por parte de Bleiberg ou de Donahue” (George, 2002, p. 69).

consciência reflexiva ao sentido metafísico do Bem⁸. Em qualquer das posições a política naturaliza e delimita o espaço da habitabilidade humano – em isolamento ou em socialidade. Dois modos de instalação prática na realidade com ressonância em questões urgentes da contemporaneidade como o dualismo entre espaço público e privacidade e entre cidadania interactiva cosmopolita e retorno enraizante na natureza. O *Colloquium* de Sigea constitui uma boa oportunidade de se rever historicamente o acolhimento cultural dado à analítica ontológico-existencial da questão sobre a escolha entre viver longe dos outros ou no meio dos outros.

O labor da escrita de Sigea

Sigea retoma o compromisso entre literatura e filosofia. Não só recorre à forma literária de diálogo para diferenciar e dinamizar a apresentação de argumentos e contra-argumentos, como também se serve da panóplia textual disponível pela literatura clássica a fim de reforçar e legitimar convicções. A sua escrita exemplifica o labor humanista de abertura dialógica e de elevada erudição.

A inventividade de Sigea

A marca de autoria de Sigea esteve sujeita às tendências cultural, mental e existencial da época em que viveu. No *Colloquium* retoma temas, referenciais, estrutura e imaginário do classicismo, toma-os como recursos de construção e coloca-os ao serviço da sua intencionalidade e inventividade discursiva. Mas para ser reconhecida como autora teve de mostrar domínio sobre os textos da tradição clássica, mobilizando para tal toda a sua habilidade em os transladar adequadamente, concordando-os entre si para efeitos de argumentação ou contra argumentação, e acomodando-os aos assuntos a tratar. O vigor autoral e a coesão discursiva em nada diminuem, como reconhece Odette Sauvage, pelo facto de usar algumas frases pesadas, ou de contorcer a estrutura frásica, ou de cometer certas negligências formais (Sauvage & Bourdon, 1970). No ponto seguinte do presente texto tentarei mostrar, dentro dos limites impostos, a competência discursiva de Sigea para confrontar dois modos de vida que numa perspectiva se excluem mutuamente e noutra são conciliáveis.

O *Colloquium* tem uma estrutura dual que se mostra diversamente. São duas as personagens: Blesila e Flamina⁹. Representam duas consciências reflexivas autónomas que participam do mesmo gosto pelo estudo, da mesma sensibilidade cívica, condenando a corrupção, a simulação e a injustiça política, e da mesma pauta ética. Ambas procuram reger as suas vidas pela harmonia das quatro virtudes ético-políticas: prudência, justiça, austeridade e firmeza. A redução do número de intervenientes no diálogo acentua estilisticamente a divergência das respectivas posições a partir duma ideia comum de teor estóico: a felicidade do ser humano pressupõe a cultura do espírito e uma vida virtuosa, tendo Deus no horizonte de transcendência.

São duas as condições sociais, dois os espaços vinculados e dois os modos de vida em questão. As duas personagens provêm de dois estratos sociais distintos (o do que são servidos e o do que servem) e têm relação dialógica diferenciada (mestra/discípula), embora esta condição assimétrica se anule intelectualmente pela capacidade argumentativa de Flamina. Também são dois os espaços em questão: a corte na cidade e a casa de campo. Blesila pertence à aristocracia nuclear que determina a existência dos vários âmbitos da corte, preferindo o campo, a solidão e a austeridade, enquanto Flamina, que foi educada para servir a aristocracia, prefere a cidade, a corte e a agitação. A marcação de posição é segura e franca: “Realmente, a bem dizer, não louvo nem opto pela tua filosofia ou gosto pela vida monástica”¹⁰ (Sigea, 1970, p. 75, tradução nossa). A oposição entre as duas intervenientes no *Colloquium* é insuperável devido ao lugar social que cada uma ocupa na corte. Um lugar que é um destino. Todavia Blesila concede a si mesma autorização de se afastar da corte, renunciando-a e reagindo a um destino de adversidades, enquanto a segunda quer permanecer nela, pois a vulnerabilidade da sua condição social torna-a dependente dos favores aí outorgados. Flamina faz parte do grupo dependente da instituição e por certo conhece a complexidade da dependência e as consequências de agravos a quem a enfrente e dela se afaste. A diferença da condição social das personagens vai reflectir-se na diferença interpretativa da questão fundante do *Diálogo*: discutir sobre qual é o mais feliz dos dois modos de viver: “[...] a vida da corte ou a vida privada, a

⁸Em alinhamento com o platonismo, de onde deriva o estoicismo, está a correlação orgânica entre o Estado e a parte racional da alma que coloca o ser humano na vida política. Pode-se dizer que o Estado é racional e que a razão humana expressa na arquitectónica do Estado o absoluto da realidade a que tem acesso. Werner Jaeger afirma: “[...] a essência do Estado de Platão não está na estrutura externa – dado que possui uma – mas no seu núcleo metafísico, na ideia de realidade absoluta e de valor sobre o qual é construído. Não é possível realizar a república de Platão imitando a sua organização externa, mas somente cumprindo a lei do bem absoluto que constitui a sua alma” (Jaeger, 1994, p. 621).

⁹A precisão do recorte cultural e social das personagens tem levado a identificar Blesila com a Infanta D. Maria e Flamina com a própria autora. Nada no *Colloquium* confirma tratar-se de uma narrativa autobiográfica fiel a um diálogo tido com a Infanta e cristalizado na memória, porém esta identificação sem fundamento está sempre a vir ao de cima como se fosse intencionalmente provocada.

¹⁰“Philosophiam enim aut monarchophiliam istam tuam nec laudo nec, ut uerum fatear, opto”.

solitária em relação à agitação da cidade”¹¹ (Sigee, 1970, p. 61, tradução nossa). Mas mais do que dois destinos, dois gostos e duas posições, ganha visibilidade o elitismo estóico de quinhentos associado às *humaniores litterae*. Tudo se passa num elevado círculo intelectual¹².

Sigee é uma erudita e prova-o ao escrever o poema Cintra, o epistolário e o *Colloquium*. Mas como classificar o *Colloquium*? Diálogo colector de citações com duas intervenientes ou um conjunto de comentários pessoastrazidos à memória a partir de textos lidos, servindo de guia de conduta e de posterior reflexão? Esta última possibilidade faz do *Colloquium* um ‘hypomnema’ (gr. ὑπόμνημα, ὑπομνήματα), apresentando argumentos e contra-argumentos a respeito do modo de viver virtuosamente e ser feliz. É através da elaboração do diálogo que Sigee reactualiza a memória do que lêu, ouviu ou pensou (Foucault, 1977)¹³.

O jardim: cenário, de movimento e acção, onde se cuida da alma

Para contextualizar, estruturar e elaborar o *Colloquium* Sigee dispunha duma tradiçãoliterária que estudara durante anos e lhe dera uma “[...] cultura de rara extensão” (Sauvage & Bourdon, 1970, p. 57), permitindo-lhe citar vários textos de 41 autores. Não se estranha pois a aproximação, entre outras possíveis, ao *De beata vita* de Agostinho de Hipona (1988)¹⁴, diálogo que decorreu durante três dias (13-15 de Novembro de 386) numa casa de campo disponibilizada por Verecundo sob o pretexto de festejar um aniversário. Assim, o *Colloquium* retoma o assunto na sua ressonância ontológica, mantém a sequência temporal e adopta esse cenário. Todavia há diferenças. Falta ao estilo fluidez interventiva. Sigee alonga-se em monólogos saturados de citações. Há uma artificiosa organização do tempo narrativo em seis momentos de conversação repartidos pela manhã, tarde e noite, de modo a provocar um crescendo de intensidade. É difusa a localização da casa de campo e do jardim (horto)¹⁵, por certo numa quinta pertencente à

princesa. A descrição limita-se a indicações relativas a um lugar charmoso por onde se pode descansar ou deambular, com árvores de copas sombrosas, pássaros chilreantes e fontes de águas límpidas (Sigee, 1970). Elementos mínimos que definem o jardim e ainda assim suficientes para o associar, no imaginário espacial (Bachelard, 1959), a dois significados: um, que é lugar natural de emergência, concentração e ordenação fenoménica sendo, por analogia, propício à emergência, concentração e ordenação de ideias; outro, que é lugar para acolhimento da solidão, da inquietação existencial, da interpelação e do cuidado da alma. Significados extensivos ao jardim (horto) da casa de Verecundo, nome do amigo de Agostinho. Todavia o jardim de Sigee não é augustineano, onde só por excepção as mulheres participavam nos diálogos, como o caso de sua mãe Mónica. Será uma adaptação do jardim (*képos*) ateniense de Epicuro? Aí admitiam-se as mulheres nas discussões filosóficas e comungava-se o ideal atarácico libertador de paixões incómodas, vícios indesejados e medos. Mesmo assim o jardim de Sigee não é epicurista, dado que a ética subjectivista do estoicismo carece de fundamento cosmológico e metafísicoe falta a subtil tonalidade afectivo-emotiva da serenidade e da beleza da natureza. No jardim de Sigee nada é neutro ou indiferente. Pelo contrário, nele se agudizam os sentidos com cheiros, cores, formas, paladares, sons e texturas, desperta a atenção e gera uma estabilidade de fundo transreferencial e revelador capaz de mobilizar e inflamar amor para o que é grande e eterno (Sigee, 1970). Não deixo de referir o factorlumiosidade, componente que enfatiza o cenário. Sigee aproveita as cambiantes de luz e sombra, distribuindo os momentos do diálogo pela manhã, tarde e noite. Esta estratégia de alternância que lembra o efeito ‘chiaroscuro’ da escrita de Séneca (Ker, 2009), numa intencional adequação da luz do cenário ao tema necessidadepicturizar a imaginação do leitor.

Sem diminuir o valor da experiência cinética, estimulante, apaziguadorae capaz de predispor à inteligibilidade, o jardim é apreciado por oferecer o isolamento necessário à vida virtuosa. Na análise causal de Blesila feita no Preâmbulo, o temor de perder os privilégios usufruídos ou o desespero para

¹¹ “aulicane an privata et extra urbanos tumultos, uellet solitaria”.

¹² Vanda Anastácio lembra que o misogenismo cultural não actua nas camadas sociais elevadas: “Quando se trata de rainhas, princesas e senhoras das camadas mais elevadas da sociedade, a familiaridade com a leitura e com a escrita, o conhecimento do latim e até a aprendizagem de outros idiomas são apresentados como dados adquiridos e vistos como ocupações moralmente intocáveis” (Anastácio, 2013, p. 30).

¹³ O fazer da escrita um exercício interior de revisão reflexiva leva-me a discordar de Odette Sauvage que interpreta a escrita de Sigee como “[...] um simples exercício de erudição” (Sauvage & Bourdon, 1970, p. 49).

¹⁴ Luísa Sigee refere-se a Agostinho com uma apropriação intelectual autorizada por certa sintonia de pensamento, referindo-se-lhe numa carta em sentido possessivo: “[...] a ser como diz o meu Agostinho” (Sigee, 2007, p. 130).

¹⁵ No século XVI, os hortos não são menosprezados embora pouco se conheça sobre a sua concepção. Aurora Carapinha informa que nesse século alguns dos paços reais (Évora, Alcaçova de Lisboa, Ribeira, Santos-o-Velho, Sintra,

Santarém, Almeirim e Salvaterra) foram sujeitos a obras significativas que transformou cada um em “uma mansão agradável e cheia de luz, de fontes e de laranjas” (Carapinha, 1999, p. 98). Também as casas de campo (Quinta da Água de Peixes, da Mata, de Ribafria, da Bacalhoa, da Sempre Noiva e das Torres) foram melhoradas e passaram a integrar um horto com árvores de grande porte, árvores frutíferas, ervas simples, flores e caniçado (Carapinha, 1999). Para além da dimensão material, a concepção dos jardins os jardins está animada pela ideologia dos arquitectos, proprietários e usuários.

alcançar uma situação mais favorável na corte (Sigea, 1970), consoante a condição social, são altamente perturbadores da alma e provocam todo o tipo de infirmezinha ética. O remédio a prescrever é o isolamento introspectivo e ascético. Também no final do diálogo, sem inflectir na posição tomada e seguindo Agostinho (Agostinho, *Confissões*, X, 28, 39), Blesila insiste no isolamento como terapia existencial radical em face da incessante solicitação das diversas tentações (Sigea, 1970). O isolamento e a filosofia aproximam-se como meios terapêuticos cuidadosos da alma. Ao exercício filosófico cabe o discernimento das causas provocadoras da inquietação pessoal, a compreensão da dinâmica do prazer e da dor, a decisão por seguir a via virtuosa e o reconhecimento do fim último da vida¹⁶.

Jardim, isolamento e filosofia são elementos que acentuam o heroísmo da virtude próprio do estoicismo, explorados literariamente por Sigea para singularizar Blesila que a este respeito parece encarnar a Infanta D. Maria. Sigea ao provocar o equívoco entre a personagem Blesila e a pessoa D. Maria transforma o *Colloquium* num *speculum principum*, livro de carácter pedagógico e ético-político comum na Idade Média e no Renascimento (Quagliani, 1987, Skinner, 1996)¹⁷. Raros eram os espelhos de princesas que reflectem pensamento ético-político, destacando-se o *Espelho de Cristina* ou *Livro das três virtudes*, da autoria de Cristina de Pisano¹⁸, onde se concentra uma imagem normativa

idealizada para mostrar como se deve ser segundo as idades e nos diversos estados sociais e como se deve agir na governança privada e na função servil. Metáfora do espelho, o *speculum* de Cristina concentra, reduzindo e unificando, a ideia total de governo da sociedade e, neste sentido transmite a ideia de ordenação da realidade. Também o *Colloquium* de Sigea vai mostrar o 'como se' deve ser, estar e agir, criando uma complexa relação analógica entre identidade, representação e diferença.

Nos *specula* a intencionalidade representativa gira em torno das virtudes e com elas se moldam as imagens a reflectir, retocando-as como convém a imagens que servem para ter impacto e permanecer. A mostraçãoreflectida é uma representação espelhada diferenciada da imagem natural captada, ou seja, é uma pictorização literária que mostra o real da realidade construída ficcionalmente. Ora o que é que corresponde à realidade, natural ou moldada, ou o que é ficção no *speculum* da toledana? A esta questão sucedem-se outras: porque razão elabora ela o diálogo com base na indução de correspondências?; a personagem Blesila representa a Infanta D. Maria?; Flamina é Sigea, a dama ao serviço da Infanta?; o diálogo aconteceu?; as intervenções monologadas correspondem ao pensamento de ambas?; a corte é a portuguesa?; o príncipe criticado é o meio-irmão da Infanta, o rei D. João III?; tem a autora consciência da situação perigosa em que se coloca e coloca D. Maria?; afinal, qual a intenção representativa deste *speculum*?; pretende mostrar que a Infanta tinha um pensamento ético-político próprio?; não é para espelhar maximamente a Infanta que alonga e alonga as intervenções de Blesila, com efectiva perda da dinâmica dialogal? Apesar dos seus trinta anos de idade não creio na ingenuidade imaginativa da erudita Sigea. Isso seria diminuir-lhe a capacidade autoral e considerá-la mera acrítica recolectora de ideias classicistas. Certo é que Sigea se serve do *speculum* para induzir uma valorização ambivalente, permitindo representar o que a corte é e o que deveria ser. Daí que a primeira parte do *Colloquium* se intitule 'sobre o que devem ser os principes e o que são agora'. Ao mesmo tempo Sigea parece antever uma perigosa correspondência entre a imagem da corte que se faz reflectir no espelho literário através da personagem Blesila e a realidade da corte portuguesa, e por isso colocou a personagem Flamina a reagir defensivamente. Os monarcas portugueses não são despreocupados,

¹⁶Uma certa concepção terapêutica actualizou-se na sociedade contemporânea por via da Filosofia Aplicada que trabalha os problemas do dia-a-dia das pessoas e organizações, em sessões individualizadas ou em grupo. A Filosofia é perspectivada como sucedâneo, ou substitutivo, da toma abusiva de fármacos químicos, da linha do Prozac, anódino das ansiedades e outros distúrbios do foro psico-racional. Lou Marinoff é um dos mais conhecidos promotores do 'consumo terapêutico' da literatura filosófica (Marinoff, 2006).

¹⁷Uma nota prévia: tal como o jardim, o espelho serve de metáfora e símbolo, o que justifica a ligação que fiz. Se o jardim transforma a natura selvática e hostil ao ser humano em natureza ordenada e inspiradora da ordenação emocional e racional, então o espelho transforma a realidade caótica numa realidade ordenada por virtudes. Jardim e espelho são metáforas que privilegiam a experiência estética da ordenação e de gestação de algo melhor.

¹⁸É provável que o *Espelho de Cristina* tivesse sido lido pela Infanta e pela sua Dama pois pertencia à livreria de mulheres da realeza. Sabe-se que foi traduzido para português por ordem de D. Isabel, mulher de D. Afonso V, por volta de 1450, e foi impresso nas oficinas de Germão de Campos, em Lisboa, no ano de 1518 por ordem de D. Leonor, casada com D. João II. As ordens reais para tradução e impressão expressam o valor dado ao livro em mais que um reinado e devem ser enquadradas no paradigma humanista que repensa o lugar dos seres humanos no mundo e investe na educação literária. Contudo não se pode afirmar que o *Espelho de Cristina* tenha pertencido à livreria pessoal da Infanta pois é desconhecida (Braga, 2012). Para compreender o ambiente e o nível cultural das mulheres da aristocracia portuguesa do período do humanismo renascentista importa ter em consideração a presença de Cataldo Paricio Siculo e fazer uma correcção ao senso comum: "A educação feminina de raiz italiana, a que Luis de Vives deu grande impulso, como teorizador pedagógico e como mestre de princesas, é uma realidade entre nós muito antes da já designada 'Academia feminina portuguesa' de D. Maria, a filha de D. Manuel" (Soares, 1994, p. 20, nota 29, grifo do autor). Cataldo e Vives foram dois grandes modeladores da educação das mulheres da família real portuguesa, que estiveram sempre ligadas à corte castelhana por linhagem directa e, desse modo, estiveram sujeitas à forte influência de *De Institutione foeminae christianae* de Luis Vives (1995), dedicado a D. Catarina filha de Isabel de Castela. *De Institutione* funcionou para muitas delas como um *speculum*: "[...] neste livro verás a imagem da tua alma, a saber: o que foste em donzela, em casada novamente [...], e como te conduziste em todos esses estados, a fim de que sejas modelo e espelho de vida exemplar em cada um deles. [...] Assim, as mulheres todas, na medida em que pela tua vida e tuas obras tenham exemplo,

assim mesmo, por essa obra que eu te dediquei, preceitos e normas de vida" (Vives, 1995, p. 29).

negligentes ou abusadores do poder: “Mas não pertencem a esse número os príncipes que eu sirvo desde a minha infância e que eu conheço” (Sigea, 1970, p. 89)¹⁹. Com efeito, para minimizar o perigo decorrente de introduzir o espelhamento da corte na abertura do diálogo a toledana carrega literariamente nos tons rosa da corte. Algo que está em contradição com certa visão da época²⁰.

Em suma, espelhos e jardins são simbolicamente intermediários espaciais. O jardim interpõe-se entre a *natura* selvática e a selva urbana da corte, espelhando imaginativamente o paraíso onde têm lugar as veras lactâncias do sentir. O espelho interpõe-se entre realidade e virtualidade, metamorfoseando e ajardinando o que mostra. Outra é a vida na corte.

A irreconciliável

No Preâmbulo do *Colloquium* é anunciado quem quer e o que se quer refutar. Blesila está inscrita numa filosofia que toma por verdadeira – estoicismo cristão – e a partir dela assume a posição contra-argumentativa. Escolho duas passagens ilustrativas. Uma: “Tu dás-me a máxima satisfação ao forneceres pelas tuas falsas opiniões amplos argumentos a discutir”²¹ (Sigea, 1970, p. 78, tradução nossa). Outra mais adiante na mesma página: “Sendo assim tenho em mente refutar perante ti os teus argumentos com argumentos mais válidos e apesar da tua veemência em fazeres ver o teu ponto de vista [...]”²² (Sigea, 1970, p. 78).

As duas passagens transcritas antecipam a estrutura expositiva e argumentativa que dinamiza e circunscreve o *Colloquium*. São grandes os recortes expositivos, mais próprios de quem doutrina do que de quem quer examinar ideias em diálogo, escutando e autocorrigindo o próprio pensamento. Sem imprimir flexibilidade dialógica, Sigea parece transcrever um debate e encerra o livro sem que nenhuma das intervenientes tenha alterado a posição inicialmente tomada. Qual a razão? Uma deliberação estilística para fixar bem dois modos de viver ou um forte sublinhado da irreconciliação

¹⁹ “Non tamen de eorum sunt numero hi quibus iam a pueritia inseruio quosque longo temporum curriculo ac rerum ualitate experta sum”.

²⁰ Lembrando que a Infanta D. Maria (1521-1577) era tia do rei D. Sebastião (1554-1578), introduzimos uma curta passagem da carta do jesuíta Padre Luís Gonçalves da Câmara, mestre do então Infante D. Sebastião, sobre o estado do reino: “Este reino está totalmente estragado de costumes e, a juízo dos que entendem, disposto a se arruinar por muitas vias. Não tem nenhum outro remédio senão com um rei que possua muito valor e santidade. [...] do valor aparecerem já muitos sinais no menino; a santidade esperamos que lhe pegue Deus por meio da Companhia” (Rodrigues, 1931, p. 260-261).

²¹ “Laetor maxime, mea tu, quod tam amplum argumentum mihi falsis opinionibus praebeas”.

²² “In animo est igitur de iis omnibus agere quae tu toti nixi approbas. Et quamuis admodum difficile uideatur, uel ualidissimis rationibus ista apud te improbare stat sententia [...]”.

filosófica entre os dois? Seja como for, o carácter expositivo do *Colloquium* é mais narratizável que problematizável, mais meditativo que questionante, permitindo acompanhar o desenrolar dum programa regulador da vida pessoal e da vida política. Nesta perspectiva o *Colloquium* pode servir de normativo racional e prático para o bem do Estado: a justiça, a prudência, a constância, o discernimento.

Para dar a conhecer o *Colloquium* optei por uma visão de conjunto, mais consentânea com o que acabei de referir a respeito da sua estrutura. Da leitura do livro algumas ideias se foram configurando como subjacentes e que antecipo para enquadrar a sequência da apresentação. Refiro-me à necessidade de preencher a carência de sustentabilidade ética da vida pessoal e política por duas vias: a solução do isolamento e a solução presencial. Fora ou dentro da corte, Sigea defende um programa regulado pela moral estoica. Em qualquer das soluções a virtude impõe austeridade a nível dos desejos, da acção e do juízo, de modo a compatibilizar o viver de acordo com a lei natural divina. Considerei, pois, dois pontos para acompanhar a leitura dos diversos momentos dos três dias de diálogo: um, a ‘tensão normativa’ entre o que é e o que deveria ser; outro, a ‘apresentação do que é a vida feliz’. Segue-se o esquema do próprio livro para se obter uma visão geral da estrutura.

Quadro 1. Estrutura de *Colloquium*.

Estrutura		
Pag.	<i>Duarum Virginum Colloquium de vita aulica et privata:1552</i>	
69	<i>Ad serenissima Mariam, infantem diui Emanuelis, potentissimi Portugalliae, regis filiam</i>	À sereníssima Infanta Maria, filha do divino Manuel, rei todopoderoso de Portugal [Dedicatória]
75	<i>Prooemium</i>	Preâmbulo
86	<i>PRIMUS DIES Id est colloquii pars prima de principibus quales esse debeant qualesque nunc sint</i>	Primeiro dia – Isto é, primeira parte do diálogo sobre o que devem ser os príncipes e o que são agora
129	<i>SECUNDUS DIES Id est colloquii pars secunda de corporis cura nimioque cultu atque aliis</i>	Segundo dia – Isto é, segunda parte do diálogo sobre os cuidados e a atenção excessiva ao corpo e outros assuntos
151	<i>SECUNDUS DIES A prandio quo se quisque pacto gerere debeat in uocatione seu conditione sua</i>	Segundo dia – Depois do almoço. De que maneira cada um se deve conduzir segundo a sua vocação e condição
173	<i>TERTIUS DIES Id est colloquii, in qua agit de beata vita qualis sit et qualiter sequenda</i>	Terceiro dia – Terceira parte do diálogo em que se trata da vida feliz, o que é e como alcançá-la.
205	<i>TERTIUS DIES A prandio eodem tertio die, hoc est ultima colloquii pars in qua agitur de fuga saeculi</i>	Terceiro dia – Depois do almoço. Última parte do diálogo, em que se trata da fuga da sociedade
241	<i>TERTIUS DIES A cena ultima colloquii pars sub dio lunae splendorem</i>	Terceiro dia – Depois do jantar sob o esplendor do luar

Fonte: Sigea (1970) (Elaboração de Odette Sauvage e tradução nossa).

O primeiro dia: teoria da legitimidade do poder do príncipe e teoria da submissão e ordenação da vontade do súbdito à vontade do príncipe e do príncipe à vontade de Deus

A razão que justifica o afastamento da corte é a falta da acção justa, carência perniciosa e funesta para a governação. O poder político está viciado pela incúria, indigência, vingança, prazer e licenciosidade. A crítica que Blesila aponta ao poder e ao ambiente instalado dirige-se dura e directamente à corte portuguesa. À cautela Flamina desvia a crítica. É ainda Flamina quem introduz a pertinente questão da condição de possibilidade de afastamento da corte. Quem, dentro da corte, usufrui da possibilidade de não servir ao príncipe e quem tem condições para garantir o afastamento? Só quem possui autonomia económica, poder de decisão e execução. Uma elite, portanto. Depois da observação de Flamina, Blesila generaliza e concentra-se na questão de saber como é que o príncipe se torna justo e prudente, virtudes cardeais da governação pensada como felicidade comum, a que se acrescenta a constância e o discernimento.

Isto significa que a legitimidade do poder do governante está no uso de justiça, prudência, constância e discernimento? Dito de modo provocador e ousado: quem comete injustiça perde impunidade? Mas pactuar com a injustiça e a corrupção não equivale a ser injusto e corrupto por cumplicidade? Esta pergunta contém a razão suficiente para sustentar a decisão de afastamento da corte. Qualquer das perguntas é tão perturbadora que Sigea responde por tripla perspectiva. E neste caso, nada melhor que recorrer ao inflexível Tertuliano. Seja o rei corrupto e duro, seja a corte fomentadora de calúnia e inveja, tudo deve ser suportado pois, e citando Tertuliano “[...] não há fogo mais puro para pôr as almas na prova da salvação que a prova da servidão”²³ (Sigea, 1970, p. 95, tradução nossa). Em termos mais racionais e menos trágicos, ou de acordo com a esperança cristã, tudo deve ser suportado, inclusive a tirania, pois há uma verdade invisível que protege o súbdito e que, no fim de contas, o conduz à salvação (Sigea, 1970). Não só a origem divina do poder é doutrina assente, como se chega a uma teoria da submissão e ordenação do súbdito à vontade real. Através de Flamina surge o argumento da resistência. A coragem moral dos súbditos confirma-se quando se põe-se à prova o solo de enraizamento do dever de servir ao príncipe: se solo é arenoso e movediço, se o terreno é firme (Sigea, 1970).

Por outro lado, numa perspectiva como que oposta, há a considerar que o príncipe pode ser

vítima de falsa acusação, tanto de injustiça como de corrupção, ou ser alvo de lisonja e mentiras provocando mau juízo e decisões desacertadas, ardis conjecturados uma vez que todos os seres humanos aspiram à liberdade. Logo o súbdito tem de ser contido em matéria de juízo a respeito do príncipe, evitando precipitar a censura. O indeclinável conservadorismo teórico de Flamina conduz à formulação duma outra questão: quais os limites éticos do poder do príncipe? A resposta aponta para o incumprimento das virtudes e a inconcretização do bem comum, que coincide com o bem individual. Perante esta resposta e tendo em consideração os anteriores argumentos, o incumprimento e a inconcretização não têm como efeito na destituição do príncipe. Ora Flamina e Blesila deixam passar em branco esta inconsistência discursiva. É um bom exemplo do que convém calar.

A terceira perspectiva encontrada no *Colloquium* é a mais rebuscada pois implica um desvio. A necessidade de encontrar um argumento consensuado, ou não rebatível, para justificar o afastamento da vida pública força a um desvio que não toque na demonstrada delicadeza do assunto nem ponha em causa o fundamento do poder. A estratégia está em descentrar o diálogo da figura do príncipe e a focá-lo na corte, mole difusa e por isso não pessoalizada. Assim e uma vez que a corte representa um campo de inconstância, rapinagem e corrupção, provocando inquietação e insegurança na alma, impõe-se o afastamento para não ser contaminado pelo vício nem ser arrastado com os demais. À partida este desertar é sensato e louvável. Nem Tertuliano nem a lei natural divina se lhe opõem. Mas Sigea apela à instância máxima do poder, firmando-se no raciocínio do absoluto axiológico: só Deus é o verdadeiro rei. E Deus não é afectado pela injustiça ou corrupção. Pelo contrário, é Ele quem aplica a justiça. Ora Deus recomenda a subordinação ao rei, mesmo que quem o representa no governo das coisas humanas seja injusto. O afastamento é agora visto como desobediência a Deus.

Posto isto, passa-se ao segundo dia de discussão. Antes de avançar não quero deixar de registar uma possível chave de leitura para esta ronda crítica sobre o exercício e a legitimidade do poder real. Será a vontade de afastamento da corte uma denúncia da prepotência de D. João III, meio irmão da Infanta por parte de D. Manuel, que não só separou a Infanta da mãe, como contratou nove casamentos sem nenhum se concretizar, daí o cognome de ‘sempre noiva’ (Vasconcelos, 1994; Braga, 2012)²⁴.

²³ “[...] quod nullus si purior ignis ad probandos mortalium quam seruitus”.

²⁴ Pode-se perguntar se as circunstâncias adversas convocaram a Infanta para a filosofia estoica. Paulo Braga termina a biografia com um breve retrato psicológico, intelectual e social: “Frustrada, desiludida, magoada, procurou ser

Tal possibilidade vem à consideração pelo fusionismo realidade e ficção literária provocado por Sigea.

O segundo dia: cuidado, vocação e condição como elementos do 'ethos' sigeano

O segundo dia reparte-se em dois momentos de debate: a manhã (Sobre os cuidados e a atenção excessiva ao corpo e outros assuntos) e a tarde (De que maneira cada um se deve conduzir segundo a sua vocação e condição). Tudo o que é debatido pauta-se por um idealimo moral de elevada perfeição, que projecta uma imagem superlativa do ser humano e optimista da natureza humana. O individualismo renascentista está associado a uma heroicidade virtuosa e aristocrática divulgada pelo estoicismo (Spanneur, 1973) que consiste num conquistado equilíbrio entre paixões, pulsões, vontade e razão. O 'ethos' – carácter e costumes – forma-se cuidando de si, vivendo de acordo com a vocação ou ofício e condição social como se cada vida fosse prototípica. Ora para Blesila existe um conflito entre a conduta individual, a prática das virtudes e a actividade pública. O cumprimento das obrigações inerentes à sua condição social não é compatível com as exigências de fidelidade à sua vocação, pelo que lhe resta o isolamento para preservar quer a sua identidade pessoal, quer o sentido da sua actuação no mundo. A par desta ideia geral do diálogo ocorrido no segundo dia destaco uma questão vincadamente estóica: de que importa cuidar para que a alma tome conta de si mesma?

O tema do domínio de si é introduzido pela tagarelice, o que mostra a importância da comunicação verbal e a prioridade do cuidado para com a palavra. Se há situações e acontecimentos independentes do ser humano, também há o que só dele depende, como juízos, tendências e desejos. Ora o primeiro exercício de ordenação interior consiste em evitar o perigo da conversação. Apela-se à contenção na língua e à prudência nos juízos de valor veiculados pelas palavras. O recurso aos termos 'balança', 'peso' e 'freios' é indicativo da recomendação de ponderação nas palavras. Este assunto leva Flamina a perguntar a Blesila sobre o modo das mulheres se comportarem na corte, segundo a condição social de cada uma. O que se segue tem fundamentado a ideia do *Colloquium* ser um espelho dirigido às mulheres, onde se destaca um plano de educação dirigido a quem vive na corte ou nas suas margens, mas esta secção não pode subsumir o resto.

Blesila exige disciplina e prescreve um conjunto de exercícios para contrariar certas tendências e desejos que dependem de cada pessoa, a fim de fortalecer a vontade. Para além da tagarelice que se precipita em juízos de valor e perturba as relações interpessoais, há a evitar a moleza, a ociosidade, o sono e o engordar. Daí a recomendação do exercício físico. Não a prática das modalidades olímpicas como Licurgo sugerira (corrida, lançamento, arco, esgrima, disco), mas algo adaptado e admissível pelos costumes portugueses, sempre pautado pela moderação. Acrescente-se o exercício introspectivo de aperfeiçoamento que cultiva a reserva, humildade, submissão aos príncipes e amor à virtude.

O terceiro dia: a tese estóica da coincidência entre

O terceiro dia reparte-se em três momentos de debate (manhã, tarde, noite) e propõe investigar o que é a vida feliz e como alcançá-la. Valendo-se de Cícero e de Sócrates, Blesila faz coincidir vida feliz e vida virtuosa, não a confundindo com posse de riqueza e poder nem com abstracção dos cuidados próprios da existência humana ou com estudo contínuo da natureza: “[...] ut omne tempus insumerent in quaerenda ac dicenda naturae cogitatione” (Sigea, 1970, p. 175). Se, como se viu no dia anterior, os juízos, as tendências e os desejos dependem de nós e sobre eles se pode actuar por via introspectiva, todavia o corpo, a riqueza, a celebridade e o poder são dadas ou dependem também de outros, pelo que têm de ser abordadas diferentemente.

Depois de considerar a transformação de si ao nível dos juízos, das tendências e dos desejos, segue-se a disciplina da acção. Na linha augustineana Blesila começa por admitir que a estrutura antropológica do ser humano é constituída por dois princípios – corpo e alma [est hominem animo corporeque constare] (Sigea, 1970, p. 175 – o homem é composto por alma e corpo, subordinando-se o corpo à alma por esta ser eterna e aquele perecível, o primeiro papel pertence à alma e o segundo ao corpo [cum primae sint animi partes, secundum corporis] (Sigea, 1970, p. 175). Isto significa que importa primeiramente que a alma seja feliz, sendo necessária coragem para medir com exactidão o que a prejudica pelo excesso e pela redução da sua plenitude. Este exercício de alcançar a medida equilibrante evita que a alma desmedida se lance nos prazeres, na ambição e no orgulho esperando encontrar aí alegria e força compensatórias (Sigea, 1970). A primeira medida que dá equilíbrio à alma é a vontade boa. A razão regida pela boa vontade a nada deseja mal ou se deixa

senhora onde lhe nascera e sempre vivera. Centrou os seus interesses no mecenato literário e artístico, em obras de beneficência e na fundação de conventos e igrejas” (Braga, 2012, p. 131).

atrair pelo mal, resistindo à adulação, dissimulação, ingratidão, ambição, cólera, intemperança, injustiça, arrogância, orgulho, ou seja a todas as pulsões irracionais (Sigea, 1970). A segunda medida diz respeito ao discernimento racional, distinguindo as ilusões geradas pelo êxito pessoal e riqueza ou o temor decorrente da brevidade e fragilidade da vida humana. (Sigea, 1970). A terceira medida consiste na justiça que traz serenidade à alma, dando o exemplo do final da vida de Sócrates (Sigea, 1970). Qualquer das três medidas expressa-se no saber agir razoavelmente, concordante com o que convém para o bem do próprio sujeito e o bem dos outros. Segue-se então o reconhecimento de Deus como horizonte da vida feliz (Sigea, 1970) que só se alcança pela morte ou pelo desprezo pela morte [Ad illum autem non uenitur nisi aut morte, aut mortis despectu] traduzir (Sigea, 1970, p. 193). Ambos as possibilidades exigem preparação, quer dizer discernimento das representações que perturbam a alma ou que permitem contemplar o mundo tal como é na sua beneficência. Para tal o isolamento social impõe-se como condição. A chegada a este ponto permite a Blesila argumentar a favor da sua intenção em se retirar da vida da corte, assunto a debater ao longo do terceiro dia de diálogo, que se prolonga pelo serão.

O terceiro dia é dedicado à análise da capacidade humana para a acção não virtuosa. A corte é a instância de manifestação da injustiça, inadequada à fruição duma vida boa. São muitas as ideias reiteradas mas neste dia as posições de Blesila e Flamina são mais demarcadas e a equidade interventiva está mais assegurada. Em resumo, Blesila apresenta como argumento a favor duma vida refugiada no campo a forte contaminação dos vícios. Não há pudor, integridade ou abstinência resistente à variedade dos vícios que seduzem pelo prazer (Sigea, 1970). Logo Blesila deduz a necessidade de fugir para longe da corte, beneficiando da ausência de iniquidades e paixões. Flamina aceita que recusar os vícios representa o primeiro passo na preparação da alma para o itinerário da virtude mas sublinha que é preciso coragem para imergir no mundo e enfrentar os problemas e os desafios da existência, como os derivados dos vícios. De natureza social, o ser humano não deve isolar-se neá condição singular-se, desprezando os costumes dos demais e mostrando-se diferente, nem ignorar o valor do exemplo (Sigea, 1970). As virtudes cristãs são sempre espelho. Blesila objecta repetindo que a riqueza, a vaidade e os tormentos são fortes obstáculos colocados à vida virtuosa e que a prudência é necessária, o que conduz a justificar a pureza da vida isolada. Por sua vez Flamina lembra

que o isolamento em nada diminui os defeitos da alma. Para onde quer que o ser humano vá arrasta consigo os defeitos que nele tem inscritos e desenvolve o orgulho ao ostentar o desejo duma conduta distinta da conduta dos demais. E Flamina evoca outra razão: Deus não fixou uma só via para a salvação. Uma razão imbatível que fere a o argumento de via única. Blesila devolve a crítica acusando de presunçoso quem pensa que pode escapar com imunidade aos perigos do mundo estando e actuando no mundo. Repete, como mote, a necessidade de isolamento para fugir aos vícios e tentações, cumprindo o primeiro dever do ser humano que é aproximar-se de Deus. A dificuldade do itinerário ascético de aproximação de Deus é que impõe o afastamento e não o capricho humano. Aliás este itinerário de errância é solitário pelo que o isolamento se lhe compatibiliza. A última intervenção de Flamina lembra que o isolamento não é salutar, voltando a referir que fugir das inquietações do espírito é o mesmo que querer fugir da sombra do próprio corpo (Sigea, 1970) e pergunta por que razão o ser humano casto, prudente e sábio tem de se retirar da sociedade. O diálogo termina com a desistência de Blesila em convencer Flamina e com o sublinhado da sua fidelidade ao desprezo dos bens do mundo. Enfim, terceiro dia parece um elegante combate de esgrima com sequenciados momentos de ‘ataque’ e ‘parada’, que Blesila não quer perder por isso deixa que o avanço da hora lhe ponha fim.

Considerações finais

À questão sobre qual das possibilidades escolher para viver feliz – fora da corte ou dentro na corte – Sigea responde com abertura, fundamentando cada possibilidade nas autoridades clássicas e sem ocultar o que em cada uma delas é refutável. Esta abertura reforça o estoicismo, pois os exercícios espirituais de domínio de si não condicionam a elite culta a determinado espaço. Por outro lado, a escolha do tema da vida feliz (*beata uita*), abordado pela via do diálogo e apoiado na excepcional erudição de Sigea, dá ao estoicismo uma dimensão universal. Afinal quem não deseja ser feliz? Reconhecem-se no temadois tópicos fortes da tradição estoica. O verdadeiro bem ou felicidade consiste em a alma tomar posse de si mesma, tornando-se imune ao sofrimento. Por um lado, a preocupação pela procura de sentido para o existir e a existência e, por outro, a identificação entre acto filosófico e modo de viver ético. Qual a razão que levou Sigea a proferir espelho sobre o modo de viver estoicamente no reinado de D. João III? Não há no texto elementos

para assegurar uma resposta mas no contorno da reflexão fica-se com a impressão que a princesa D. Maria sabe bem qual o ambiente ético-político conveniente à governação. Pode-se ler o *Colloquium* como o espelho ético-político duma princesa herdeira do trono português? Creio que tal também é admissível mas isso não diminui o valor do *Colloquium* como contributo para o debate contemporâneo sobre a necessidade da filosofia como retorno à experiência reflexiva de si, de nós, de si e nós no mundo, e à valorização das Humanidades como instância ‘que instala’ o ser humano na realidade, lembrando-lhe as raízes ancestrais da busca por um melhor viver em comum. Em todo caso, e situando-nos no plano educativo, o *Colloquium* é revelador da intencionalidade, das necessidades e da excepcionalidade da formação dada às mulheres da elite portuguesa no século XVI.

Referencias

- Agostinho, Santo, Bispo de Hipona. (1988). *Diálogo sobre a felicidade = De beata uita* (Mário A. Santiago de Carvalho, trad.). Lisboa, PT: Edições 70.
- Agostinho, Santo, Bispo de Hipona. (2004). *Confissões = Confessiones* (Edição bilingue, Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, trad. e notas, Manuel Barbosa de Costa Freitas, introd., Manuel Barbosa de Costa Freitas e José Maria Silva Ros, notas de âmbito filosófico). Lisboa, PT: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Albuquerque, M. (2002). *Um percurso da construção ideológica do Estado: a recepção lipsiana em Portugal: estoicismo e prudência política*. Lisboa, PT: Quetzal.
- Allut, P. (1862). *Aloysia Sygea et Nicolas Chorier*. Lyon, FR: N. Scheuring.
- Anastácio, V. (2013). *Uma antologia improvável: a escrita das mulheres (séculos XVI a XVIII)*. Lisboa, PT: Relógio d'Água.
- Bachelard, G. (1959). *La poétique de l'Espace*. Paris, FR: PUF.
- Braga, P. (2012). *D. Maria, 1521-1577: uma infanta no Portugal de Quinhentos*. Lisboa, PT: Edições Colibri.
- Buescu, A. I. (1997). *Imagens do príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)*. Lisboa, PT: Cosmo.
- Carapinha, A. (1999). *Paradigma do jardim português, sentimento e realidade* (Tese de doutoramento). Universidade de Évora, Évora.
- Castiglione, B. *Il Libro del Cortegiano*. Venezia, IT: Presso Giolito, 1528.
- Chorier, N. (1885). *Aloisiae Sigéae Toletanae Satyra Sotadica de arcanis Amoris et Veneris: Aloisa Hispanice scripsit, latinitate donavit Joannes Meursius* (8 Vols.). Paris, FR: L. Liscux.
- Erasmus. (1530). *De civilitate morum puerilium*. Paris, FR: Chrestien Wechel.
- Fernandes, M. L. (1995). *Espelhos, cartas e guias: casamento e espiritualidade na Península Ibérica: 1450-1700*. Porto, PT: Instituto de Cultura Portuguesa.
- Foucault, M. (1977). *Ethic: subjectivity and truth*. New York, NY: The New Press.
- Garrett, A. (1829). *Da educação*. Londres, UK: Sustenace and Stretch.
- George, E. (2002). Luísa Sigéa (1522-1560): iberian scholar – poet. In L. Churchill (Ed.), *Women writing in latin: from Roman Antiquity to Early Modern Europe* (Vol. 3, p. 167-187). New York: Routledge.
- Hadot, P. (2002). *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris, FR: Albin Michel.
- Jaeger, W. (1994). *Paideia: a formação do homem grego* (3a ed.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Ker, J. (2009). *The deaths of Seneca*. Oxford, UK: Oxford Press University.
- Lípsio, J. (1584). *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*. Antwerp, BE: Plantijn.
- Lípsio, J. (1589). *Politiorum sive civilis doctrinae libri sex*. Leiden, HO: Plantijn.
- Maquiavel, N. (2007). *O príncipe* (José Antônio Martins, trad.). São Paulo, SP: Hedra.
- Marinoff, L. (2006). *Mais Platão, Menos Prozac!* Lisboa, PT: Presença.
- Molleda, M. (1955). “La cultura femenina en la época de Isabel la Católica”. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 61 (1), 145-147.
- Pisano, C. (1518). *Aqui come[n]ça o liuro chamado espelho de Cristina o qual falla de tres estados de molheres. E he partydo em tres partes*. Lisboa: Herman de Campos.
- Posteguillo, S. (2012). *A vida secreta dos livros: os segredos por trás da criação dos grandes clássicos da literatura*. Lisboa, PT: Clube do autor.
- Quaglioni, D. (1987). Il modello del principe cristiano: gli “specula principum” fra Medio Evo e prima Eta Moderna. In V. I. Comparato. *Modelle nella storia del pensiero politico* (p. 103-122). Firenze, IT: Leo S. Olschki.
- Ramalho, A. C. (1983). *Estudos sobre o século XVI*. Lisboa, PT: INCM.
- Ramalho, A. C. (1986). A Infanta D. Maria e o seu tempo. *Humanitas*, 37-38, 173-189.
- Rebelo, L. (1982). *A tradição clássica na literatura portuguesa*. Lisboa, PT: Livros Horizonte.
- Reis, C. & Lourenço, A. (1999-2015). *História crítica da literatura portuguesa* (9 vols.) Lisboa: Verbo.
- Ribeiro, J. S. (1880). *Luíza Sigéa: breves apontamentos histórico-literários*. Lisboa, PT: Academia Real das Ciências de Lisboa.
- Rodrigues, F. (1931). *História da Companhia de Jesus na assistência de Portugal* (2 Vols.) Porto, PT: Apostolado da Imprensa.
- Sauvage, O., & Bourdon, L. (1970). Recherches sur Luísa Sigéa. *Bulletin des Études Portugaises*, 31, 33-176.
- Segura, C. (1994). “Las sabias mujeres de la corte de Isabel

- la Católica". In M. M. Graña Cid (Ed.), *Las sabias mujeres* (p. 175-187). Madrid, ES: Asociacion Cultural Al-Mudayna.
- Serrano y Sanz, M. (1905). *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas, desde el año 1401 al 1833* (2 Tomos). Madrid, ES: Sucesores de Rivadeneyra.
- Sigea, L. (1970). *Dialogue de deux jeunes filles sur la vie de cour et la vie de retraite [Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata, 1552]* (Ed. e commentaire par Odette Sauvage). Paris: Presses Universitaires de France.
- Sigea, L. (1903). Syntra. In *O Paço de Cintra. Desenhos de Sua Magestade A Rainha, A Senhora Dona Amelia. Apontamentos Historicos e Archeologicos de Conde de Sabugosa*. Lisboa, PT: Imprensa Nacional de Lisboa.
- Sigea, L. (2007). *Epistolário latino*. Madrid, ES: AKAL.
- Skinner, Q. (1996). *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Soares, N. (1994). *O príncipe ideal no séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra, PT: Instituto Nacional de Investigação Científica. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- Spanneur, M. (1973). *Permanence du stoicisme, de Zenon a Malraux*. Gembloux, BE: J. Duculot.
- Vasconcelos, C. M. (1994). *A Infanta D. Maria de Portugal (1521-1577) e as suas Damas* (2a ed.). Lisboa, PT: Biblioteca Nacional.
- Vives, J. L. (1995). *Instrucción de la Mujer Cristiana [De institutione feminae christianae, ad Sereniss]*. Madrid, ES: Fundación Universitaria Española y Universidad Pontificia de Salamanca.

Received on September 20, 2016.

Accepted on March 3, 2017.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.