

## A DOCTRINA ESTOICO-CRISTÃ NA *CONSTANTE FLORINDA*

### THE STOIC-CHRISTIAN DOCTRINE IN *CONSTANTE FLORINDA*

Marcelo Lachat\*

**Resumo:** Os *Infortúnios trágicos da constante Florinda*, de Gaspar Pires de Rebelo, foram publicados em 1625. Devido ao sucesso alcançado pelo texto, veio a público, em 1633, uma continuação intitulada *Segunda parte da Constante Florinda, em que se trata dos infortúnios que teve Arnaldo buscando-a pelo mundo*. A *Constante Florinda* (esse é o título pelo qual as duas partes da obra, em conjunto, ficaram conhecidas), muito lida nos séculos XVII e XVIII, foi praticamente esquecida nos séculos seguintes. Este artigo busca demonstrar que o proveito da narração dos infortúnios de Florinda e Arnaldo ecoa os ensinamentos da doutrina estoico-cristã dos séculos XVI e XVII, difundida por autores como Justo Lípsio e Francisco de Quevedo. Assim, analisando-se trechos da *Constante Florinda*, espera-se evidenciar que sua narração já é doutrina, pois mostra aos leitores, com *exempla* estoicos, os caminhos (trágicos) do viver cristão.

**Palavras-chave:** Literatura Portuguesa; Séculos XVI e XVII; *Constante Florinda*; Filosofia Estoica.

**Abstract:** Gaspar Pires de Rebelo's *Infortúnios trágicos da constante Florinda* was published in 1625. Given its conspicuous success, a sequel, *Segunda parte da Constante Florinda, em que se trata dos infortúnios que teve Arnaldo buscando-a pelo mundo*, came out in 1633. *Constante Florinda* (this is the title both parts became known as), largely disseminated in the 17th and 18th centuries, was nonetheless virtually forgotten in the subsequent centuries. The purpose of this article is to demonstrate that the profit from the narration of Florinda's and Arnaldo's misfortunes reflects 16th and 17th-century stoic-christian doctrine, profoundly advertised by authors such as Justus Lipsius and Francisco de Quevedo. Thus, by analyzing *Constante Florinda's* passages, this paper seeks to highlight that the narration is also doctrine, and conveys the (tragic) paths, with stoic *exempla*, of christian life.

**Keywords:** Portuguese Literature; 16th and 17th Centuries; *Constante Florinda*; Stoic Philosophy.

*Los ojos humanos se ocupan en mirar enigmas.*  
(Francisco de Quevedo. *Providencia de Dios.*)

---

\* Graduado em Letras pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), mestre em Literatura Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP) e doutor em Literatura Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP). É professor temporário do Departamento de Letras da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Este artigo está vinculado à dissertação do autor, intitulada "Narração e doutrina na *Constante Florinda: exempla* estoicos para a vida cristã" e cuja defesa ocorreu em dezembro de 2008 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Essa pesquisa de mestrado foi orientada pela Profa. Dra. Adma Fadul Muhana, do Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH – USP, e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP.

Composta por duas partes publicadas separadamente, a *Constante Florinda* é uma obra de ficção em prosa que foi muito lida em Portugal nos séculos XVII e XVIII e praticamente esquecida nos séculos seguintes, sendo revitalizada apenas recentemente como objeto de estudo de alguns pesquisadores. A primeira parte, intitulada *Infortúnios trágicos da constante Florinda*, teve sua *editio princeps* em 1625, da qual não se conhecem exemplares, sendo a impressão de 1633 a mais antiga de cujos exemplares se tem notícia. Já a *editio princeps* da continuação, *Segunda parte da Constante Florinda, em que se trata dos infortúnios que teve Arnaldo buscando-a pelo mundo*, é de 1633, porém os primeiros exemplares conhecidos do texto são os da impressão de 1635. Do autor da *Constante Florinda* (título sob o qual foram reunidas ambas as partes), Gaspar Pires de Rebelo, chegaram até nós mais duas obras: uma doutrinária, intitulada *Tesouro de pensamentos concionativos* (1635), e outra ficcional, editada postumamente, chamada *Novelas Exemplares* (1650), seguindo o modelo das *Novelas Ejemplares* de Cervantes.

Pouco se sabe sobre a vida de Gaspar Pires de Rebelo, desconhecendo-se mesmo o ano de seu nascimento. As fontes biográficas mais confiáveis são as folhas de rosto das obras que publicou. Ele teria nascido na vila do Aljustrel, na região do Alentejo, antes de 21 de julho de 1585. Foi freire professo da Ordem de Santiago, cujo hábito recebeu em 1610. Em 1625, tornou-se prior da Igreja Matriz de Castro Verde, na comarca de Campo de Ourique. Sabe-se também que foi licenciado, mas não há informações seguras sobre quais foram seus estudos. Ele teria morrido antes de 20 de novembro de 1642, pois nessa data, conforme um documento referido por Adma Muhana, “dom João IV transmite a Gaspar Alonso de Medeiros o priorado da Igreja Matriz da Vila de Castro Verde, que está vago ‘por falecimento de Gaspar Pires de Rebelo, freire professo dela e do dito priorado último e imediato possuidor...’” (“Posfácio”. In REBELO, 2006, p.325).

Este nosso trabalho busca ler a *Constante Florinda* ressaltando sua doutrina, cujos ensinamentos ecoam - e também ajudam a constituir - uma filosofia moral estoico-cristã disseminada nos séculos XVI e XVII, especialmente na Península Ibérica. Assim, nossa análise se foca nas duas partes que compõem a *Constante Florinda*. A primeira trata da peregrinação de Florinda que, acreditando estar morto seu amado, perambula sozinha pelo mundo, travestida de homem (autodenominando-se Leandro), para não se casar com nenhum outro e, assim, manter a palavra dada a Arnaldo. Já a andança deste em busca de Florinda é relatada apenas na segunda parte, escrita devido ao sucesso da

primeira<sup>1</sup> e publicada oito anos depois. Em comum, os dois protagonistas viajam por diferentes partes do mundo e encontram os mais diversos personagens, que sempre têm uma história de vida, viciosa e desafortunada, para contar. Em contraposição aos viciosos, Florinda e Arnaldo são exemplos da mais perfeita virtude. Por isso, como recompensa, reencontram-se e casam-se no final dos *Infortúnios trágicos da constante Florinda*. Porém, a *Segunda Parte da Constante Florinda* vai um pouco mais além e dá conta, com detalhes, do que aconteceu com os dois amantes depois do reencontro: viveram juntos até que a morte, derradeiro infortúnio, encerrou suas vidas peregrinas.

Em linhas gerais, são tais viagens dos protagonistas e as diversas histórias dos personagens que se encontram com Florinda e Arnaldo durante suas longas peregrinações que constituem a narração da *Constante Florinda*; narração essa que visa mover seus leitores, deleitando-os e ensinando-os, para que fujam dos vícios e sigam as virtudes. Para examinar essa narração e, conseqüentemente, sua doutrina, é fundamental o papel central do narrador, cujas “falas”, nas quais focaremos nossas análises, conduzem e julgam as histórias relatadas.

Assim, para mover virtudes, é preciso deleitar e ensinar. Por isso, é importante recordar que, no fim do século XVI, muito se discutiu acerca dos ofícios do discurso, em particular, sobre as relações entre o *delectare* e o *docere*. É o que mostra, por exemplo, Guido Morpurgo Tagliabue em seu texto *Aristotelismo e Barocco*. Para o autor, desde o século XV, a retórica foi sendo reduzida à *elocutio*, ao ornato, ao deleite, excluindo-se da *techne rhetorike* a *inventio* e, conseqüentemente, o *ensinamento*. Essa tendência de

---

<sup>1</sup> É o autor que nos informa sobre tal sucesso, em seu “Prólogo ao leitor” da *Segunda Parte da Constante Florinda*: “Quanto ao que tive em fazer a primeira parte, foi somente por curiosidade e por dar alívio ao entendimento, que o molesta muito a lição contínua de uma ciência. Não pôde ser com tanta cautela, que não viesse à notícia de alguns amigos, e os mais deles letrados. Viram a obra honesta, e que assim de toda ela, como das histórias particulares que continha, se tiravam moralidades proveitosas, e de seus enredos pasto para os entendimentos curiosos, quase por força a fizeram pública. E foi tão bem recebida, que em dous anos se gastou a impressão toda, e ao terceiro se tornara a imprimir, se não fora a falta que havia de papel”. Assim, afirma que “esta segunda me foi pedida com muita instância” (REBELO, 2000, p.130). Para as citações da *Constante Florinda* parte II, sempre utilizaremos a edição de Artur Henrique Ribeiro Gonçalves apresentada em sua tese de doutorado (*Infortúnios Trágicos da Constante Florinda de Gaspar Pires de Rebelo: Uma Novela de Amor e Aventuras Peregrinas*, 2000, pp.129-312). Isso porque, essa edição está baseada naquela cujos exemplares são os mais antigos que se conhecem: *Segunda Parte da Constante Florinda: Em que se trata dos infortúnios que teve Arnaldo buscando pelo mundo*. Lisboa: António Álvares, 1635. Mas também cotejamos o texto apresentado por Artur Gonçalves com aquele da edição de 1761 (*Constante Florinda, em a qual se dá conta dos infortúnios, que teve Arnaldo, buscando-a pelo mundo. Author o Licenciado Gaspar Pires de Rebelo, Prior de Castro Verde, e natural de Aljustrel do Campo de Ourique. E agora nesta impressão correcta, e emendada. Parte II*. Lisboa: Na Officina de Francisco Borges de Sousa, 1761) e com aquele da edição recente de Nuno Júdice (2005). Para o texto da *Segunda Parte da Constante Florinda*, Júdice seguiu a impressão de 1721: Lisboa Ocidental, na Oficina Ferreiriana.

restringir a “arte” ao ornato teria levado, no século XVI, a uma *crisi del Rinascimento*, que caberia ao século XVII tentar resolver, conciliando o *delectare* e o *docere*.<sup>2</sup>

Nesse mesmo sentido, mas com outros termos, João Adolfo Hansen destaca o lugar central do “prazer do ornamento” na poesia seiscentista:

Este funcionamento retórico da poesia antiga (...) muda quanto à clareza e à congruência em fins do século XVI e no século XVII, na poesia que hoje se conhece por “barroca”: o prazer do ornamento torna-se então central, o episódico passa a ser proposto como fundamental, a incongruência e a obscuridade se fazem programáticas. Em outros termos, a elocução e seus ornamentos passam a preencher os lugares tradicionais da invenção poética: a poesia passa a ser produzida como desenvolvimento ornamental de ornamentos de base. Tornando “elocução engenhosa” ou “ornato dialético”, na base do procedimento encontra-se o *conceito*, termo de grande polissemia e várias aplicações, muitas vezes equivalentes a *agudeza*, *argúcia*, *entimema*, *silogismo retórico*, também nomes do efeito de maravilha (HANSEN, 2004, p.304).

Porém, quando se trata da prosa seiscentista, e, em particular, da epopeia em prosa,<sup>3</sup> há que se ter cautela ao se referir a uma sobrevalorização do deleite.<sup>4</sup> Não se

<sup>2</sup> “Il Barocco non è una riduzione dell’oratoria e della poesia e dell’arte al semplice e al superficiale. Anche gli aspetti più frivoli e lucenti del barocco non sono mai semplici. Ciò che appare futile e parziale, del Barocco, tende a recuperare la propria integralità mercè una dialettica interna, che lo fa complesso e sofisticato. Quella intrinseca dialettica era imposta dalla problematica della cultura di fine secolo, che abbiamo conosciuta. Della antinomie, alle quali il tardo Rinascimento era pervenuto in ogni campo. E qualcuna ne abbiamo veduta: l’antinomia tra il trionfo e la condanna della retorica, e cioè tra una concezione autonoma e una eteronoma della oratoria; e l’antinomia tra una estrema elaborazione stilistica dell’arte figurativa e l’istanza che essa suscitava, presso i manieristi, di un rinnovato appello all’universale, all’idea; infine l’antinomia tra una concezione hedonística e una concezione pedagogica della letteratura. Tutti aspetti che possiamo esprimere con l’antitesi tra il *delectare* e il *prodesse*, portata a maturazione dal clima della controriforma; e la cui origine è da cercare in quel declino dell’*inventio*, in quella crisi degli *endoxa*, di cui abbiamo parlato. Gli «endoxa» sfuggono all’*inventio*, e non sono più per il letterato un patrimonio convenuto, ma un compito, una scelta, un problema, talvolta una questione di conformismo o di eterodossia o di libertinismo. Questa la natura della crisi che porta un dislocarsi dell’espressione oratoria e poetica.” (TAGLIABUE, 1955, p.136).

<sup>3</sup> Não podemos esquecer que a *Constante Florinda* insere-se num gênero, a chamada “epopéia em prosa”, que não tem sequer uma única preceptiva seiscentista a seu respeito, a não ser num manuscrito incompleto intitulado *Argumento de Heliodoro* (1633), de Manuel Pires de Almeida. Tal gênero remonta a textos gregos e bizantinos, tais como *As etiópicas*, de Heliodoro, e *Leucipe e Clitofonte*, de Aquiles Tácio (só para citar dois importantes modelos para os autores seiscentistas), e afirma-se no século XVII ibérico (agregando a esses modelos antigos elementos das novelas de cavalaria), com obras como *El peregrino en su patria*, de Lope de Vega, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, de Cervantes, e o próprio texto de Gaspar Pires de Rebelo, que é o foco das reflexões deste trabalho. Enfim, a epopeia em prosa seiscentista é definida por Adma Muhana como uma “imitação comum de ação grave, una e extensa, narrada sem metro e com pensamento ornado, tendo por officio mover os ouvintes pelo deleite e pelo ensinamento” (MUHANA, 1997, p.26). Preferimos considerar a *Constante Florinda* como uma “epopeia em prosa seiscentista” a denominá-la uma “novela de amor e aventuras peregrinas grego-bizantinas modernas”, como faz Artur Henrique Ribeiro Gonçalves em sua tese de doutorado (GONÇALVES, 2000, pp.cdlv-cdlviii).

<sup>4</sup> Como se diz na primeira parte do *Don Quijote*, tais “escritos” têm a finalidade de “enseñar, y deleitar juntaméte (...). Porque la escritura desatada de estos libros, da lugar a que el autor pueda mostrarse Epico, Lírico, Tragico, Comico, con todas aquellas partes ñ encierrã en sí las dulcissimas y agradables ciencias de

pode negar que há um predomínio do *delectare*; no entanto, não são esquecidos o *docere* e o *mouere*. Tal prosa, ou melhor, épica em prosa, deleita ensinando, ensina deleitando, e move pelo deleite e pelo ensinamento. Os três ofícios se articulam e se misturam de maneira que só há prazer no ornamento se houver também escarmento e moção. Isolar qualquer um deles é desarticular o gênero e diminuir a sua posição retórico-poética *elevada*. É o que podemos depreender das palavras de Adma Muhana:

Embora seja certo que na epopéia e em prosa predomina o *delectare* (...) ela nunca exclui *mouere* e *docere* das suas atribuições porque trata altamente das coisas (...). Somente deleitar não convém a gêneros elevados, mas sim a gêneros medíocres, “pintados e floridos” como o lírico e o pastoril, onde o poeta fabula e razoza como sobre o uso comum (...). Desde que apagada uma sinonímia estreita de *iucunditas* a deleite, *iucunda* é a *narratio* da fábula épica, onde *docere* e *delectare* se alternam, como costuma numa narração de estilo médio (...), mas onde a gravidade também exige *mouere* para se fazer elevada, seja nos episódios patéticos, seja na peripécia com agnósis da ação principal (MUHANA, 1997, p. 250).

Enfim, se naquilo que o narrador da *Constante Florinda* diz, em particular, ensina-se algo, e assim determina o gênero do texto narrado, tem que haver *algo* para ser ensinado, algo que, tecnicamente, mova os leitores deleitando-os; e para movê-los, são necessários argumentos adequados. Diante de tal necessidade, do decoro da *persona* que narra ante seus leitores, é que um uso de argumentos estoicos é retórica e poeticamente apropriado. Portanto, para tentar entender melhor o que é dito pelo narrador, a “fonte estoico-cristã” nos parece de suma importância, não só para essa narração específica, mas para muito do que nos restou da *res literaria*<sup>5</sup> seiscentista.

Sobre a história da filosofia estoica,<sup>6</sup> já se escreveu muita coisa, e foge aos intuitos deste trabalho querer recontá-la minuciosamente ou acrescentar algo ao que já foi feito.

---

la Poesía, y de la Oratoria: que la Epica tambien puede escriuirse en prosa, como en verso” (CERVANTES, 1605, cap. XLVII, p. 290-291).

<sup>5</sup> Ao utilizarmos esse termo, remetemo-nos às discussões de Marc Fumaroli sobre as noções de “Retórica”, “*Res Literaria*” e “Literatura”, em seu livro *L’âge de l’éloquence: rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l’époque classique*. Podemos citar, em especial, os seguintes trechos: “Il s’agit en somme de voir la culture rhétorique du XVII<sup>e</sup> siècle non plus à travers un concept de ‘littérature’ élaboré tardivement, mais à l’aide de ses propres critères, et des débats dont ils étaient l’objet en leur temps” (FUMAROLI, 1996, p.20) ; e “Âge de l’Éloquence, âge de la rhétorique, le XVII<sup>e</sup> siècle voit naître les Belles-Lettres : il n’est pas encore l’âge de la littérature” (Idem, p.31).

<sup>6</sup> Robert Müller problematiza, com acerto, a noção de “estoicismo”. A “filosofia estoica” apenas artificialmente pode ser considerada como um “sistema”, pois sua “história” é muito mais aquela de seus filósofos (ou melhor, dos fragmentos que nos restaram deles), isoladamente, do que a sistematização de um pensamento em comum (Cf. MÜLLER, 2006, pp.11-16). Além disso, evitaremos usar o termo “estoicismo” no nosso trabalho, porque não encontramos ocorrências dessa palavra nos escritos dos autores quinhentistas e seiscentistas, sendo muito mais comum eles se referirem aos “estoicos” ou à “filosofia”, “doutrina” ou “seita estoica”. Quanto ao termo “neoestoicismo”, que a maior parte dos

Entretanto, cabe lembrar que, desde Diógenes Laércio, repetiu-se muitas vezes a suposta origem do termo “estoico”:

Zênon costumava dar as suas lições passeando de um lado para outro na Colunata Pintada (*Poikile Stodá*), também chamada de Colunata de Peisiânax, mas que recebeu o seu nome por causa das pinturas de Polígnotos (o objetivo de Zênon era evitar a presença de profanos). Naquele local foram mortos mil e quatrocentos cidadãos atenienses na época dos Trinta. Lá, então, os cidadãos vinham ouvir Zênon, e por isso passaram a ser chamados estóicos; assim também foram chamados seus seguidores, que a princípio tinham o nome de zenonianos, como afirma Epícuro nas *Epístolas*. De acordo com Eratóstenes no oitavo livro de sua obra *Sobre a Comédia Antiga*, a designação de estóicos tinha sido aplicada anteriormente aos poetas que passavam o tempo naquele local, tornando ainda mais famoso o nome (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 5).

Os estoicos, assim como outros filósofos antigos, dividiram a filosofia em três partes: lógica, ética e física. Nenhuma dessas partes pode ser separada da outra, pois estão unidas estreitamente entre si. Na repisada comparação da filosofia com um ovo, a casca seria a lógica, a clara a ética, e a gema a física; cada uma com sua função, mas formando um composto único e articulado (Cf. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, VII, 40). Embora as três partes da filosofia devessem compor um conjunto, a doutrina estoica foi sendo reduzida à ética (principalmente nos séculos XVI e XVII). A figura do sábio estoico, imperturbável ante as paixões, impassível frente às desgraças, é a primeira imagem que surge em grande parte dos textos que mencionam a doutrina da *Stoa*.

As discussões quinhentistas e seiscentistas acerca da doutrina estoica dialogam abertamente com os preceitos dos autores antigos, em especial Sêneca e Epicteto, buscando delineá-los com contornos cristãos. A importância da filosofia estoica para o século XVI começou a ser pensada e discutida a partir, principalmente, do trabalho pioneiro de Léontine Zanta: *La Renaissance du Stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle* (1914). Posteriores a esse estudo, muitos outros textos sobre o tema foram sendo publicados,<sup>7</sup>

---

estudiosos do assunto costuma utilizar para nomear a retomada da filosofia estoica, se já não bastasse depender de *estoicismo*, parece-nos ainda mais anacrônico e inadequado, pois ele não explica nem significa nada do que pudemos verificar nas obras dos séculos XVI ou XVII. Os autores desse período não demonstram jamais se considerarem “novos estoicos”, mas *cristãos* que têm algum interesse na doutrina estoica, e ainda menos parecem querer criar uma *escola* “neoestoica”. Aliás, não se encontra nos textos da época nenhum rastro de *neoqualquer*.

<sup>7</sup> Citemos, apenas para ilustrar, algumas obras: Saunders, J.L. *Justus Lipsius: The Philosophy of Renaissance Stoicism*. New York: The Liberal Arts Press, 1955; Spanneut, M. *Permanence du stoïcisme de Zenon à Malraux*. Bruxelles-Paris: Duculot, 1973; Oestreiche, G. *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Morford, M. *Stoics and Neostoics. Rubens and the Circle of*

mas pouquíssimos referentes ao “mundo português” (ao fazer tal afirmação, queremos dizer que são muito raros os trabalhos dedicados ao assunto escritos em língua portuguesa ou, ao menos, que tratem de autores portugueses).<sup>8</sup>

Relendo as *auctoritates* antigas, os autores quinhentistas e seiscentistas foram fundamentais na divulgação dos preceitos estoicos e tiveram como um de seus principais objetivos conciliar esses preceitos com a doutrina cristã. É necessário ressaltar, no entanto, que a referida tentativa de conciliação entre a doutrina estoica e a cristã já existia nos escritos dos Padres da Igreja. Nas palavras de Émile Bréhier, “il serait aisé de montrer par exemple que les écrivains chrétiens du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle empruntèrent au Stoïcisme tous les préceptes moraux qu’ils ne trouvaient pas dans les livres canoniques” (BRÉHIER, 1997, p.LX).

Nos séculos XVI e XVII, entre os autores que tentaram coadunar os ensinamentos estoicos com os cristãos, destacam-se Justo Lúpsio, Guillaume du Vair, Francisco de Quevedo e D. Francisco Manuel de Melo. Nos escritos desses autores,<sup>9</sup> uma constante

*Lipsius*. Princeton: Princeton University Press, 1991; Lagrée, J. *Juste Lipse et la Restauration du Stoïcisme. Suivi de textes de Juste Lipse*. Paris: J. Vrin, 1994; *Le stoïcisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle: Le retour des philosophies antiques à l’âge classique. Tome I*. Sous la direction de Pierre-François Moreau. Paris: Albin Michel, 1999; Carabin, D. *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles (1575-1642)*. Paris: Champion, 2004; e *Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance, Cahiers V.L. Saulnier 23*. Responsable Catherine Magnien. Paris: Rue d’Ulm/Presses de l’École normale supérieure, 2006.

<sup>8</sup> Podemos citar, por exemplo, quatro textos que tocam, bastante superficialmente, no “estoicismo” de D. Francisco Manuel de Melo: Manupella, G. “Acerca do Cosmopolitismo Intelectual de D. Francisco Manuel de Melo” (In: *Brasília*, volume XI, Coimbra, 1961, pp.59-76); Carvalho, J. A. de. “A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo” (In: *Arquivos do Centro Cultural Português*, volume VIII. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, pp. 295-404); Spina, S. “Introdução” d’ *A tuba de Calíope* (São Paulo: Brasiliense; Edusp, 1988, pp. 15-21); e Pires, M. L. G. “O tema da «guerra interior» nas *Obras Métricas* de D. Francisco Manuel de Melo” (In: *Xadrez de Palavras: Estudos de Literatura Barroca*. Lisboa: Cosmos, 1996, pp.53-74). Além disso, há o “Posfácio” de Adma Muhana, em sua edição dos *Infortúnios trágicos da constante Florinda* (2006, pp.327-375), no qual é feita uma abordagem muito mais completa da doutrina estoico-cristã, não só de D. Francisco Manuel de Melo, mas dos séculos XVI e XVII em geral.

<sup>9</sup> Infelizmente, não é possível que nos detenhamos, neste momento, na análise desses textos. Entretanto, vale a pena citar aqueles em que o diálogo com a doutrina estoica é mais explícito. De Justo Lúpsio, lembremos seu *De Constantia*, um diálogo de caráter consolatório que foi publicado em 1584 em Antuérpia e teve grande repercussão nos séculos XVI e XVII. Além do *De Constantia*, outros dois escritos de Lúpsio que têm uma relação direta com a doutrina estoica são a *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* e a *Physiologia Stoicorum*, ambos publicados em 1604, em Antuérpia. Esses dois últimos tratados, mais a sua edição das “obras completas” de Sêneca (1605), contribuíram para que a filosofia estoica fosse divulgada e debatida entre os autores seiscentistas: o *Manual* como um resumo da ética e a *Physiologia* como uma síntese da física. Já de Guillaume du Vair, são dois os principais escritos que expuseram e divulgaram ensinamentos da doutrina da *Stoa*, buscando conciliá-los com os dogmas cristãos: *Philosophie morale des stoïques* (a datação da primeira edição do tratado é incerta: possivelmente, por volta de 1585) e *De la constance et consolation és calamitez publiques* (Paris, 1594). No século XVII, a discussão sobre a doutrina estoica também se fez bastante presente, especialmente nos escritos de Francisco de Quevedo. Em vários de seus textos (tanto em sua prosa como em sua poesia) os ecos estoicos são evidentes, mas, para este trabalho, nos restringiremos à menção de duas obras: *De los remedios de cualquier fortuna* (terminada em

parece se impor: a “filosofia estoica” do período é uma doutrina estoico-cristã. Em termos cristãos, não se pode defender a *apatheia*, o suicídio, o *Fatum*, o sábio igual aos deuses (ou a Deus) etc. Entretanto, isso não implica uma doutrina, filosofia ou seita antiestoica; antes, é uma clara demonstração de apropriação de ensinamentos dos antigos, inseridos num mundo cristão. É como cristãos que esses autores escrevem, mas nem por isso não escrevem como estoicos.

Do mesmo modo, na narração da *Constante Florinda*, os ensinamentos legados encaminham os leitores para um viver virtuoso, ou seja, para uma vida cristã; e muitos desses ensinamentos dependem da filosofia moral estoica, fonte constante em textos dos séculos XVI e XVII. Nessa narração, no entanto, não há referências explícitas nem aos “estoicos” (Sêneca é citado como *auctoritas* antiga e não como filósofo estóico) nem à sua “doutrina”, “filosofia” ou “seita”,<sup>10</sup> diferentemente do que se pode observar, por exemplo, nos escritos de Quevedo. Dessa forma, nossa análise é que evidenciará a importância da doutrina estoica na narração da *Constante Florinda*, mais especificamente, nos argumentos da *persona* que narra. Naquela narração é que se constitui este narrador. Portanto, ele é um personagem, ou melhor, *persona* que tem como incumbência narrar; em suas “falas”, principalmente, é que buscaremos os preceitos estoico-cristãos. Enfim, mostraremos que na narração dos infortúnios trágicos de Florinda e Arnaldo configuram-se *exempla* estoicos que ensinam aos leitores um viver cristão.

---

1633, não foi publicada antes de 1638) e *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica* (1634). Finalmente, outro autor do século XVII que também discute, em alguns de seus escritos, preceitos da doutrina estoica é D. Francisco Manuel de Melo, cuja ascendência de Quevedo é bastante conhecida. Segismundo Spina e Maria Lucília Gonçalves Pires já indicaram a presença marcante da filosofia dos estóicos (em particular, de Sêneca) nas obras de D. Francisco Manuel e, mais do que isso, a necessidade de estudos, ainda inexistentes, que tratem detidamente da questão. Porém, está fora das pretensões e possibilidades deste nosso trabalho fazer uma análise exaustiva. O que podemos fazer é apenas referir dois tratados do autor que dialogam com a “seita estoica”: *El Fenis de Africa: Agustino Aurelio, Obispo Hypponense* (1648-1649) e *Vitoria del Hombre sobre el Combate de Virtudes y Vicios: Triunfo de la Filosofia Cristiana contra la Doctrina Estoyca* (publicada, possivelmente, depois de março de 1650).

<sup>10</sup> Vale ressaltar, porém, que na “Dedicatória” (ou seja, não na narração propriamente dita) da primeira parte da *Constante Florinda*, o autor (não se trata do narrador nesse caso) menciona a “opinião dos Estoicos”: “E como pela definição da cousa se alcança mais o conhecimento dela, na opinião dos Estoicos muito mais esta verdade se declara. *Nobilitas*, dizem eles, *et splendor quidam, non aliunde veniens quam ex ipsa virtute*. E é tão grande bem ao nobre ser acompanhado de virtude que não só a si mas a todos os antepassados acrescenta nobreza” (REBELO, 2006, p. 27). Para citar os trechos da primeira parte da obra de Gaspar Pires de Rebelo, utilizaremos a edição de Adma Muhana. Mas consultamos também o texto da impressão de 1633 (Lisboa: António Álvares) e aquele da edição de 1761 (Lisboa: Na Officina de Francisco Borges de Sousa), além das edições contemporâneas, já referidas, de Artur Gonçalves e Nuno Júdice.



Isso posto, destacaremos, na narração, aqueles trechos que nos parecem ecoar elementos da doutrina estoica e, sempre que possível, relacionando-os com a história narrada. Começamos, pois, pela primeira parte da *Constante Florinda*. No fim do trágico capítulo IV, no qual se dá a suposta morte de Arnaldo, pouco antes de dom Luís e seus comparsas atacarem o rapaz, o narrador anuncia a tragédia que está por vir: “Mas, ai dor, que não há contentamento nem alegrias que não sejam vigílias de males; porque estando Arnaldo na maior bonança de seus gostos lhe sobreveio a tempestade dos maiores trabalhos” (REBELO, 2006, 64). Nessas palavras ficam evidentes *topoi*<sup>11</sup> antigos muito explorados nos séculos XVI e XVII: a efemeridade dos bens da vida e a eterna mudança das coisas do mundo. Segundo José Antonio Maravall, acentuar a inconstância das coisas é uma característica marcante do século XVII: “Movilidad, cambio, inconstancia: todas las cosas son móviles y pasajeras; todo escapa y cambia; todo se mueve, sube o baja, se traslada, se arremolina” (MARAVALL, 1990, p. 371); o que acaba suscitando, conseqüentemente, a noção de *fortuna*: “La fortuna, en el siglo XVII, es una imagen retórica de la idea de mutabilidad del mundo: se la concibe como motor de los cambios y causa del movimiento que agita la esfera de los humanos”(Idem, p.388). Em termos mais precisos e que dizem muito mais respeito à *Constante Florinda*, assinala Adma Muhana:

No século XVII, “Fortuna” é identificada a uma entidade divina, a quem os Antigos atribuíam a causa de todos os acontecimentos, prósperos ou adversos: a **Τύχη** dos gregos, o Acaso imprevisível, que governa tudo, e que, nas epopéias em prosa gregas dos séculos II a IV, imitadas pelas do XVII, é o principal fator a mover os acontecimentos, equivalente a um Destino malévolo, sem justiça nem razão de ser. A causa absoluta é ela mesma desprovida de causa (“Posfácio”. In REBELO, 2006, p. 329).

Porém, contra o sábio estoico nada pode a Fortuna, pois, invencível, ele vence-a, como afirma Sêneca para concluir seu *De Constantia Sapientis*: “esse aliquid inuictum, esse aliquem in quem nihil fortuna possit, e re publica est generis humani [est]” (XIX, 4). Portanto, se os inimigos humanos golpearam Arnaldo, a Fortuna golpeou Florinda, tomando dela o que mais amava, mas a donzela, como um sábio estoico, reagiu lutando contra a “deusa cega” e, jurando manter a palavra dada a seu amado (que, para ela,

---

<sup>11</sup> Acerca da “tópica” em geral, lembremos o que diz Curtius: “No antigo sistema da retórica, a tópica é o celeiro de provisões. Contém os mais variados pensamentos: os que podem empregar-se em quaisquer discursos e escritos em geral” (CURTIUS, 1996, p. 121).

estava morto), mostrou-se um exemplo de constância diante de um infortúnio tão trágico: “E como ela fosse tão firme e constante que antes esperaria a morte que quebrar sua palavra, não dando conta a pessoa alguma determinou de se partir com ânimo de se vingar” (REBELO, 2006, p. 67). Atribuindo a Florinda esse “ânimo de se vingar”, o narrador modera a *apatheia* e torna a personagem mais humana e, conseqüentemente, menos igual a Deus, como um estoico-cristão, e não como um sábio estoico antigo, vizinho e próximo dos deuses, na verdade, um ser divino, exceto por sua mortalidade.<sup>12</sup>

Assim, como um sábio estoico-cristão, Florinda, travestindo-se de homem, teve que peregrinar e enfrentar diversos infortúnios para manter sua fidelidade a Arnaldo. Entre as inúmeras desventuras arrostadas por Leandro (que, como já mencionado, era o disfarce de Florinda), vale destacar que ele foi raptado por mouros, vendido a uma turca viúva, mas depois resgatado por cristãos e levado para Nápoles. Nesta cidade, tornou-se pajem da princesa Boemunda. Ela acabou se apaixonando por Leandro e, rejeitada, vingou-se do rapaz acusando-o de “traidor”, ou seja, de tê-la violentado. O príncipe Aquilante, ouvindo os gritos da esposa e vendo o fingido desespero da mulher, atacou Leandro com um punhal e, quando ia matá-lo, Leandro, na verdade, Florinda “descobriu seus cristalinos peitos” e, assim, salvou sua vida. Com essa revelação e tendo em vista a beleza e a virtude de Florinda, o príncipe Aquilante apaixonou-se por ela e, para refrear essa paixão, sofreu a donzela mais um infortúnio: foi “posta por mandado del-Rei em uma torre com guardas”. Mesmo estando ela encarcerada na torre, o príncipe Aquilante insistia em tentar conquistá-la e enviava-lhe cartas, porém ele sempre recebia respostas contrárias aos seus desejos. Em tal situação, e depois de já ter tanto sofrido pelo difícil curso de sua vida, Florinda é alçada ao lugar de *exemplum* da história pelas seguintes palavras do narrador:

Assim esteve Florinda quatro meses sustendo tantos combates, que só o menor deles bastava para derrubar a mais forte e bem murada torre, que se podia achar em um bem fortalecido peito juvenil. Mas como a sua constância e firmeza havia de ser exemplo a todas as que comumente têm pouca, era necessário padecer tantos extremos e perseguições, para que mais se apurasse a fineza dela (REBELO, 2006, p. 258).

---

<sup>12</sup> “Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quoniam diuina nec iuari desiderant nec laedi possunt, sapiens autem uicinus proximusque dis consistit, excepta mortalitate similis deo” (Sêneca. *De Constantia Sapientis*, VIII, 2). Todas as citações de excertos em latim neste artigo, embora não sejam traduzidas literalmente, são parafraaseadas no nosso texto de modo a esclarecer, em linhas gerais, o sentido do trecho latino citado.

Conforme Curtius,

*Exemplum (paradeigma)* é um termo da retórica antiga, a partir de Aristóteles, e significa “história em conserva para exemplo”. A isso se juntou (desde cerca de 100 a.C.) uma nova forma de *exemplum* retórico, que depois se tornou a importante figura de exemplo ou “imagem” (*eikon, imago*), isto é, “a incorporação de certa qualidade numa figura: *Cato ille virtutum viva imago*”. Cícero (*De or.*, I, § 18) e Quintiliano (XII, 4) recomendam ao orador que tenha à mão exemplos não só da história, como também da mitologia e das lendas heróicas. (...) Na poesia platônica do século XII encontramos um cânon definitivo dessas figuras. Lá elas aparecem como arquétipos, que a sabedoria divina, providente, agregou ao processo histórico (CURTIUS, 1996, p. 97).

Para os estoicos, os maiores “exemplos” apenas surgem nos infortúnios: “magnum exemplum nisi mala fortuna non inuenit” (Sêneca. *De Prouidentia*, III, 4). Talvez por isso tenha sido necessário que Florinda sofresse “tantos extremos e perseguições”, pois é somente com tamanhos trabalhos que o *sustine et abstine* de Epicteto se concretiza e a constância se torna modelo. Como diz Sêneca, o *spectaculum* de infortúnios, em que um homem valoroso contrapõe-se à má fortuna, é digno de merecer a atenção de um deus: “Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, uir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et prouocauit” (*De Prouidentia*, II, 9). Florinda, protagonista desse espetáculo, é tão exemplar que por vezes se assemelha a um sábio estoico divino, inacessível aos “estultos”, às pobres gentes do “vulgo”. Se até mesmo Marco Aurélio, num diálogo *patético* com sua *psyché*, acha-se ainda muito distante das qualidades que deveria possuir um perfeito sábio estoico (*Meditações*, X, 1), os néscios, ante a perfeição de Florinda, é como se olhassem para uma torre de diamante refletindo a luz divina. E é ofício do narrador levantar a torre e torná-la tão atraente de modo que todos desejem nela se encerrar, protegidos contra as investidas das paixões, inimigas versadas na arte de forçar a *recta ratio*.

Depois que se descobriu que Aquilante continuava com seus amores por Florinda, mesmo estando a donzela presa na torre, o Rei mandou que ela fosse colocada num convento distante de Nápoles. Nesse convento, Florinda reencontrou Gracinda.<sup>13</sup> Assim,

---

<sup>13</sup> No capítulo XVI da primeira parte da *Constante Florinda*, Leandro (que, como sabemos, é o disfarce de Florinda), depois de fugir de Bolonha, acaba sendo preso por um desconhecido, mas é salvo por duas mulheres, que o levam a um castelo. Neste, conhece quatro irmãs (Gracinda, Leonora, Cassandra e Gerarda) que, devido ao seu comportamento vicioso, foram ali encarceradas pelo pai. Uma das donzelas, Gracinda, desde o primeiro instante se apaixonou por Leandro. Após cada uma contar sua história desafortunada para o suposto rapaz, elas decidem mostrar-lhe todo o castelo. Logo em seguida, Gracinda

esta percebeu o engano que aquela tinha lhe causado quando fingia ser o belo Leandro e, para se vingar, fez com que Florinda fosse expulsa do convento e mandada para a casa de uma “certa dona” amiga da Priora. Porém, vendo-se Florinda

posta na boca do mundo, só e desamparada, quis mais tornar-se aos trabalhos dele, do que, esperando seus bens, vivesse arriscada a tantos males; e deixando tudo o que se lhe devia se partiu uma noite sem ser sentida de pessoa de casa, não determinada ir-se a parte alguma certa, senão donde a ventura a guiasse, exposta já de todo aos perigos e contrastes da fortuna, representando a seu entendimento todos os trabalhos e desditas que ao diante lhe podia causar, para que, como costumada, não sentisse tanto, quando chegassem, a molestar seu pensamento, porque é bem que um desditoso pondere as desditas antes que venham, porque quando cheguem nenhuma seja nova ao sofrimento (REBELO, 2006, p. 267).

São várias as lições estoicas que se podem extrair dessas palavras do narrador. Primeiro, é como se nelas ecoassem os versos de Virgílio tão caros a Sêneca (*Ep. ad Luc.*, LXXXII, 18): “Tu ne cede malis, sed contra audentior ito / quam tua te fortuna sinet” (*Eneida*, VI, 95-96). Florinda não cede aos males, mas, corajosa e constantemente, enfrenta-os, como um sábio deve fazê-lo. Além disso, como explica Lísio no seu *De Constantia* (III, 7-8),<sup>14</sup> todas as misérias sempre têm uma utilidade: conduzir a algum bem. Portanto, todos os infortúnios são bons pela sua finalidade; porém, por sermos limitados, não podemos conhecer esse fim verdadeiro e só enxergamos o lado ruim das desgraças. Os males que atingem as pessoas virtuosas, como Florinda, têm como causa o amor de Deus, e não Seu ódio, pois tais aflições visam ao bem: elas “provam” os homens bons e ensinam-lhes uma das mais importantes virtudes, a paciência. Na sentença do narrador que encerra o trecho citado (“porque é bem que um desditoso pondere as desditas antes que venham, porque quando cheguem nenhuma seja nova ao sofrimento”), os ecos estoicos estão bastante evidentes. Epicteto, por exemplo, diz que é justamente para isso que serve a filosofia, para nos preparar, com antecedência, contra

---

se declara a Leandro, mas este partiu do castelo no dia seguinte, para não provocar maiores confusões e sofrimentos.

<sup>14</sup> Foram duas as edições do tratado de Lísio que mais consultamos e que utilizamos como referências no nosso trabalho. A primeira, em ordem cronológica de publicação, é uma tradução francesa anônima de 1592: *Les Deux Livres de la Constance: Esquels en forme de devis familier est discours des afflictions, et principalement des publiques, et comme il se faut résoudre à les supporter*. Traduction anonyme du latin. Edition de Tours (1592). Paris : Noxia, 2000. A segunda serviu como nossa principal fonte do texto latino: *Iusti Lipsi De Constantia Libri Duo, Qui alloquium præcipuè continent in Publicis malis*. Antuerpiæ: Ex Officina Plantiniana, Apud Ioannem Moretum, 1599. São essas, portanto, as versões integrais do texto utilizadas, cotejando-se, sempre que possível, com a edição bilíngue (latim-francês) e parcial de Jacqueline Lagrée (1994, p. 123-160), que traduziu grandes trechos do *De Constantia*, além das diversas citações desse tratado de Lísio em muitos outros estudos.

os infortúnios que recairão sobre nós; trata-se de um verdadeiro “treinamento” (*Diatribes*, III, 10 e 12; *Encheiridion*, 29); e quando nos deparamos com uma “impressão externa” (*phantasia*), não devemos nos deixar levar de imediato por ela, mas temos que dar tempo à reflexão: só assim nos tornaremos mestres de nós mesmos (*Encheiridion*, 20). Afinal, como afirma Sêneca, “imperare sibi maximum imperium est” (*Ep. ad Luc.*, CXIII, 30).

Por governar a si mesma, com constância, é que Florinda mereceu o prêmio final: reencontrar Arnaldo e, casada e feliz, tornar-se duquesa de Florença. Ela não cedeu às paixões do mundo, como o fizeram os diversos outros personagens que surgiram e narraram suas histórias durante a peregrinação da protagonista. Para ilustrar, lembremos o episódio pastoril, em que Leandro (ainda era “ele”) ouviu a história, narrada pelos outros pastores em meio a um *locus amoenus*, do pastor Arsênio: este morrera de ciúmes da bela Luísa; portanto, morreu devido a uma “paixão”. Mais exemplar ainda é o caso de Gemilícia, uma peregrina com quem Florinda (já era “ela”) se deparou após ter sido expulsa do convento e ter fugido da casa da “certa dona” amiga da Priora. Gemilícia é quem conta que, *apaixonada* (“foi tanta a paixão e tantos os ciúmes”; “foi tão grande a paixão que tomei”) por um “mancebo estrangeiro mercador”, matou sua própria aia, “porque me não queria deixar efetuar meu desordenado apetite”. Assim, teve que fugir de sua casa e levar uma desafortunada vida peregrina, “pera dar alívio a minhas penas e paixões”.

Florinda, ao contrário, é o *exemplum* da virtude desapaixonada, do amor constante. Peregrinou, não para sanar as paixões, mas para não se apaixonar jamais. É o que se depreende das palavras do narrador que concluem os *Infortúnios trágicos da constante Florinda*:

E esta é a história da firme e constante Florinda, e de seus trágicos infortúnios, os quais não foram bastantes para que lhe fizessem quebrar a palavra e fé que a seu querido Arnaldo dera, antes permanecendo firme e constante veio no fim alcançar o doce fruto deles, acompanhado de tantos bens e alevantada com tanta honra como havemos dito. Donde se pode tirar exemplo que, assim como nossa Florinda, por ser constante e firme em sua palavra e fé, e pela guardar passou tantos trabalhos e infortúnios, no fim dos quais alcançou tão grandes bens desta vida; assim também o que permanecer firme e certo em guardar o que prometeu a Deus e passar trabalhos por satisfazer com a obrigação de sua promessa; esteja certo alcançará os bens da outra, que são a bem-aventurança, na qual permita ele nos vejamos todos pera sempre. Amém (REBELO, 2006, p. 307).

Como Jó, Florinda padeceu para afirmar a providência divina. A donzela foi estoicamente constante e pacientemente cristã. Foi provada e suportou a provação: os trabalhos pelos quais passou comprovaram a firmeza de sua “palavra” (estoica) e de sua “fé” (cristã). Por isso, foi recompensada com os bens da vida, pois, como disse Lípsio, todos os males visam ao bem. Porém, não é neste teatro do mundo<sup>15</sup> que se encontra o bem verdadeiro. O narrador, *auctor* da peça, ensina, enfim, que devemos suportar os infortúnios com uma constância estoica, para que alcancemos a bem-aventurança, isto é, a tranquilidade cristã que não está neste mundo às avessas,<sup>16</sup> enganoso mundo feito de pó, mas sim na cidade onde a outra vida<sup>17</sup> é sempre cristalina.

O *desengaño* e o desprezo pelos bens desta vida se intensificam na segunda parte da *Constante Florinda*, na qual, como sabemos, são narrados os infortúnios de Arnaldo em busca de sua amada Florinda. No capítulo V da obra, já se vê uma metáfora marítima representando a falsidade e inconstância da fortuna:

Assim como os que navegam sobre as ondas do mar, que enjoando em um navio, nem por passarem a outro perdem a náusea que os atormenta, porque não nasce do lugar, senão dos ruins humores que em si trazem levantados, assim os tristes e afligidos, ainda que mudem o lugar, nem por isso deixa a fortuna de os perseguir, porque não lhes nascem os males do lugar que deixam, senão da fortuna que contra eles anda levantada. E como é tão falsa e inconstante, nunca costuma dar bem, senão a troco de muitos males, nem um contentamento, senão a peso de muitos desgostos. E se permite algum descanso, é porque, como suas cousas duram pouco, na falta dele seja maior o sentimento de o haver perdido (REBELO, 2000, p. 146).

Quanto à representação da fortuna através de imagens marítimas, podemos lembrar que no *Vocabulário Português e Latino*, Bluteau descreve a seguinte figura da *Fortuna Pacífica*: “Numa medalha de Antonino Pio, cunhada no seu quarto Consulado vemos a figura da *Fortuna Pacífica*, numa mulher, que está em pé sobre o leme de hum navio, com huma cornucopia nas mãos, & com este letreiro, *Fortuna objequens*, S.C.” (BLUTEAU, 1712-1728, verbete “Fortuna”). Além disso, no *De Constantia* de Lípsio, as metáforas mais comumente utilizadas talvez sejam as marítimas. Apenas para exemplificar, vejamos duas delas (são muitas outras ao longo de todo o tratado). Na primeira, a “Necessidade” (*Necessitas*) das coisas humanas é comparada aos rios que

<sup>15</sup> Sobre a metáfora do mundo como teatro, veja-se Curtius (1996, p. 190-196). Maravall considera o “mundo como teatro” a principal tópica do século XVII (1990, p. 320).

<sup>16</sup> V. Curtius (1996, p. 139-144) e Maravall (1990, p. 315 e ss.).

<sup>17</sup> Recordemos as palavras de Guillaume du Vair: “Mort, non mort, puis que c’est le commencement de la vraye vie” (DU VAIR, 1594, p. 167); ou, ainda, as de Quevedo: “Si no hay otra vida y alma inmortal y Dios, el pecado se queda sin pena y sin juez” (QUEVEDO, 1992, p. 1560).

desembocam, obrigatoriamente, no mar: “Atque ut flumina ad mare feruntur, perpeti et prono cursu: sic res omnes humanae per hunc (ut sic dicam) cladium canalem labuntur ad suam metam” (*De Constantia*, I, 15).<sup>18</sup> Na segunda, fala-se do livre-arbítrio, que permite ao homem lutar contra as disposições divinas, sem, no entanto, jamais vencê-las ou impedi-las. Assim, a liberdade humana é como o tripulante que pode se movimentar à vontade no navio, mas que não tem o poder de alterar seu curso:

Ut in navi ambulare mihi fas, et per foros discurrere aut transtra sed nihil minutus hic motus valet ut impediat ejus cursum: sic in fatali haec navi qua omnes vehimur, currant licet voluntates nostrae et transcurrant, non via eam ejicient aut sistent. Temperabit et habenas moderabitur semper suprema illa voluntas: et quo visum erit cumque, currum hunc diriget leni quodam fraeno (*De Constantia*, I, 20).<sup>19</sup>

Vale ressaltar também que há uma semelhança de ideias entre o mencionado trecho da segunda parte da *Constante Florinda* e o intento último do *De Constantia* de Lúpsio, que é exposto logo nos primeiros capítulos do tratado. O narrador da *Constante Florinda* afirma que não adianta que os “tristes e afligidos” mudem de lugar, porque seus males não nascem dos lugares e sim da sua “fortuna”. De modo semelhante, no início do *De Constantia*, Langius explica a Lúpsio que não se deve fugir dos países e sim das “paixões”, já que estas não são sanadas pelas viagens: não há como fugir de si mesmo. Em suma, viajar não cura as “doenças da alma”, antes, renova-as e intensifica-as; o único e verdadeiro remédio é a constância, que se adquire pela sapiência (*De Constantia*, I, 1-3). Seja contra a fortuna ou contra as paixões, mudar simplesmente de lugar jamais será o remédio: Sêneca já dizia que as “peregrinações” são inúteis, ou melhor, são obstáculos à sabedoria, pois, como aconselha, “animum debes mutare, non caelum” (*Ep. ad Luc.*, XXVIII, 1).

Como afirmamos anteriormente, na narração da segunda parte da *Constante Florinda* fica bastante evidente o tom desolador ou desenganado, mais do que na primeira parte. A história dos infortúnios de Arnaldo começa com uma cena de caça, cujo

---

<sup>18</sup> Citamos o texto latino a partir da edição de Jacqueline Lagrée (1994, p. 132).

<sup>19</sup> Idem, p.152. “Assim como num navio posso andar e percorrer, em todos os sentidos, seus conveses e seus corredores estreitos sem que esse pequeno movimento impeça em nada seu curso, do mesmo modo, no navio do destino que carrega a todos nós, embora nossas vontades corram e transcorram, não conseguirão parar ou desviar a rota. A vontade suprema temperará sempre e controlará as rédeas, e ela dirigirá essa carruagem na direção prevista, sem usar o freio” (tradução minha).

protagonista, um misterioso caçador,<sup>20</sup> é o foco central da narração nos primeiros capítulos. Depois de se envolver na contenda da torre e matar um dos homens que tinham invadido o local (capítulo IV), o caçador acaba sendo preso. Na prisão, conhece um rapaz que também estava ali encarcerado. Antes que esse preso dê conta de sua desafortunada vida,<sup>21</sup> o narrador faz um preâmbulo, refletindo sobre os enganos não só daquela vida que será relatada, mas da condição humana em geral:

Sempre a esperança de viver *fez parecer* a vida larga, sendo assim que é breve a quem passa entre gostos e contentamentos, porque a este todo o passado *lhe parece* breve, e só o que está por vir *lhe dá* pena, porque *imagina* que tarda. Porém, o que passa a vida com trabalhos, os que vai deixando *lhe parecem* largos, e os que espera *lhe parecem* grandes, porque quem tem os males por certos, antes que cheguem já os padece. E daqui vem que muitos se satisfazem mais com a morte, porque quem vive vida desesperada, só com a morte se contenta (REBELO, 2000, p. 148-149).

Alguns aspectos desse trecho podem ser destacados. O narrador, como *persona* que demonstra um *ethos* estoico, tende a atribuir a origem dos males à “opinião” (*doxa*, *opinio*): “fez parecer”, “*lhe parece*”, “*imagina*”, “*lhe parecem*”, “*lhe parecem*”. Como explica Du Vair, na *Philosophie morale des stoïques*, os sentidos, enganados pela “aparência” (*apparence*), perturbam ou tumultuam nossa alma, não permitindo que a razão seja ouvida nem o entendimento obedecido (cf. DU VAIR, 1945, p.70). E é justamente dessa *fausse opinion* que nascem as paixões. Na doutrina estoica antiga, são quatro as principais paixões, sendo o medo uma delas. Este tem por objeto um mal futuro, ou seja, aquele mal que nem mesmo sabemos se irá realmente nos atingir. Somente a “falsa opinião” (que atormenta mais do que a própria coisa) pode tornar esses males futuros certos, ignorando a razão e causando um sofrimento antecipado. Para quem leva uma vida assim desesperada, satisfazer-se com a morte é também uma paixão, já que a morte, em termos estoico-cristãos, não deve ser desejada (nem temida), embora ponha fim à *miseria hominis*. Ao contrário, o sábio estoico-cristão deve demonstrar firmeza no sofrer, pois a *esperança* (e não a “opinião”) *lhe ensina* a confiar na providência divina.

Retomemos algumas peripécias da história para que se compreenda melhor a narração e, conseqüentemente, os procedimentos da *persona* que narra. Da prisão, o

<sup>20</sup> Embora tenha começado a contar os detalhes de sua vida no capítulo III, o caçador, cujo nome é Flamiano, só conseguirá retomar seu relato no capítulo XVIII e terminar sua história no capítulo XIX.

<sup>21</sup> Vale destacar que o preso é um dos homens que invadiram a torre e com os quais o caçador havia lutado.



caçador foi mandado para um degredo de três anos em Mallorca. Porém, o navio que o conduzia ao degredo foi saqueado e o caçador (“a quem a fortuna perseguia”) acabou se tornando cativo dos mouros. Assim, foi levado para a cidade de Tagda, onde passou a ser empregado de um mouro (cujo nome era Hamete). Em Tagda, foi que, ao conversar com um cativo, o caçador percebeu que se tratava daquele mesmo mancebo que encontrara na torre, onde se originaram os males do “triste caçador” que o levaram àquela primeira prisão e o tinham trazido a Tagda. Mais ainda: só então é que se revela quem era o mancebo, o constante Arnaldo em busca de sua amada Florinda. Porém, antes que o “cativo” (que só depois saberemos ser Arnaldo) comece seu relato, sentencia o narrador: “Sempre o ânimo generoso, criado em a frágua do trabalho, pôs em a casa de sua esperança os penhores do prémio que promete a quem com firmeza o sofrer” (REBELO, 2000, p. 170).

Em seu tratado *Providencia de Dios*, Quevedo parece tentar restringir sua argumentação à doutrina cristã. Mas, mesmo assim, Sêneca não deixa de ser uma de suas principais fontes, ainda que seja para provar que Deus existe e é providente, e que a alma é imortal. Por isso, tal escrito de Quevedo, predominantemente cristão, pode nos ajudar a entender aquela sentença do narrador, na qual também preponderam noções cristãs, em particular, a de “esperança”. Observemos, então, um trecho de Quevedo:

Con esta respuesta satisfizo Dios en Habuc a todos: “Lo que se ha de ver está lejos; mas veráse al fin y no mentirá. Si se tardare, esperálo, porque vendrá a toda prisa y no se detendrá”. En estas cosas no es lo que se ve lo que se admira en las felicidades, sino lo que se ve lo que se manifesta al fin. Esto lejos está a nuestra impaciencia, tárdase a nuestro deseo; y no se detiene, y camina a toda prisa las jornadas que le destina la tolerancia de la divina Providencia (QUEVEDO, 1992, p. 1599).

Só têm paciência aqueles que acreditam na Providência e que, portanto, são firmes. Esses podem *esperar*, pois seu prêmio está guardado por Deus. Os infortúnios pelos quais passam fortalecem o ânimo, “porque las calamidades dan mejor cuenta del seso humano que la prosperidad” (Idem, p. 1597). É preciso crer, sempre, na promessa divina, mesmo que na vida apenas se veja a miséria. Tudo que o homem possui é sua esperança numa melhor vida, que decorrerá da imortalidade da alma. Por isso, há de se ter firmeza e paciência, para que, no final, possam ser resgatados os penhores tão *esperados*. Enfim, assevera Quevedo: “Nada posee quien no posee su alma. Todos tienen alma y sólo la poseen los que tienen paciencia”. E continua: “Solos aquellos que saben

padecer lo que tienen, poseen sus almas en su paciencia, y con ella poseen todo” (Idem, p.1600). Para se possuir a própria alma, é necessário ter paciência; para ter-se paciência, é preciso sofrer.

E é de constância, infortúnios e impaciência que se constituem as histórias de Florinda e Arnaldo e dos demais personagens; todos, em certa medida, julgados pelas palavras do narrador. E, considerado a maior firmeza dos protagonistas, é o seu amor. Diante da proposta que a moura Fátima fez a Arnaldo, caso este cedesse aos desejos daquela, de dar liberdade a ele, ao caçador (Flamiano) e à cativa, antes mesmo da resposta do rapaz, julga o narrador a firmeza do amor de Arnaldo por Florinda:

Ao lanço deste oferecimento se lançou a Cativa, porque tinha aplicado o sentido ao que Fátima passava com Arnaldo, e como desejosa de sua liberdade, aprovou o que a Moura dizia, persuadindo a Arnaldo que aceitasse aquela palavra, pois lhe trazia o remédio que os podia livrar de seu cativeiro, a quem Flamiano ajudava com outras razões tão eficazes que podiam render a qualquer peito, quando não estivera fortalecido de tão firme amor, qual era o que tinha à sua ausente Florinda, cuja vista era nesta ocasião tão desejada, como a de Penélope de Ulisses quando estava em sua ausência, para que visse os combates que sofria sua firmeza, pois era conquistada de tão fortes inimigos, como são lágrimas de mulher afeiçoada, certeza de liberdade, e rogos de amigos interessados, que fazem força aos corações mais duros; e na verdade, esta foi uma das ocasiões em que Arnaldo mostrou a fineza do amor que tinha a sua amada Florinda, e tanto era maior, quanto mais incerteza tinha de sua vida e mais desterrado estava de sua presença; porque amar à vista não é muito, porque o objecto da cousa amada sempre move a potência de quem ama; porém guardar fé em ausência é cousa mais dificultosa, e frágua aonde o amor descobre os quilates de sua firmeza (REBELO, 2000, p. 188-189).

É o próprio Arnaldo que responde à proposta da moura: “não é bem que me obrigue, oferecendo o amor a troco de liberdade”. Nada está acima do amor que o rapaz devota a Florinda, nem mesmo a liberdade ou a amizade. Mas amor tão forte já não seria paixão? A essa questão o narrador responderá no final da obra. Por enquanto, ressaltamos que os estoico-cristãos, embora critiquem a *apatheia*, não defendem as paixões. A ação do sábio estoico ou do bom cristão é avaliada, em última instância, com base nas virtudes.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Para o amor de Arnaldo e Florinda, lembremos, especialmente, da definição que Pierre Charron dá à temperança: “La temperance a donc pour son sujet et objet general toute prosperité, chose plaisante et plausible, mais specialement et proprement la volupté, de laquelle elle est retranchement et reglement, retranchement de la superflue estrangere, vitieuse; Reglement de la naturelle et necessaire (...). C’est l’authorité et puissance de la raison sur les cupidités et violentes affections, qui portent nos volontés aux plaisirs et voluptés. Cest le frein de nostre ame, et l’instrument propre à escumer les bouillons, qui s’eslevent par la chaleur et intemperance du sang, afin de contenir l’ame une, et égale à la raison, afin qu’elle ne s’accommode point aux objects sensibles: mais plustot qu’elle les accommode et face servir à soy” (CHARRON, 1986, p. 779-780).

Arnaldo parece usar o “freio da alma” para todas as coisas, com exceção de seu próprio amor, cujo limite é a sua plena satisfação. Ele ama como quem serve e não como quem se governa pela razão. Acima de todas as coisas, deveria estar somente o amor a Deus; no entanto, Florinda é a Prudência no reino amoroso do rapaz.<sup>23</sup> Este age prudentemente, mas seu escudo<sup>24</sup> é sua amada Florinda, que, embora ausente, é objeto sempre presente na firmeza e constância de Arnaldo.

No entanto, isso ficará mais evidente apenas no último capítulo da obra, no qual se faz um julgamento final dos protagonistas e de seu amor. Durante a maior parte da narração, o que se percebe mesmo é um elogio à virtude estoico-cristã de Arnaldo. Por recusar os oferecimentos de Fátima, Arnaldo e seus amigos continuaram cativos na casa do mouro Hamete. Na ausência de seu pai, Fátima “enterrou em a prisão ao nosso perseguido Arnaldo” e se entregou aos amores de seu primo Rodante. Quando Hamete voltou de viagem, descobriu o “delito” de Rodante, mas este imputou toda a culpa a Arnaldo, que acabou sendo condenado ao fogo. Ainda que inocente, o amado de Florinda, como um verdadeiro herói estoico-cristão, se oferece bravamente ao suplício do fogo com as seguintes palavras (que sintetizam o *caráter* do rapaz):

Já agora, fortuna inimiga, estarás contente, pois tuas perseguições puderam tanto, que obraram o que quiseste, e a mim chegaram a tão infelice estado, que cedo porão fim a meus dias os rigores de um tormento; porém erraste em ordenar que fosse de fogo, que quem com o mal se cria, vem a não sentir em ele alguma pena; e como sempre me sustentei com o fogo de amor, nunca seria perfeita tua vingança, quanto mais que não receo a morte, pois dou a vida por guardar a firmeza, e sem haver cometido culpa contra o bem que adoro em ausência, em cujo alcance determinava de gastar a vida. E pois é forçado que a perca, necessário é que sinta a falta que fez a meus olhos, quem eles já viram, pera me pedir, e agora não vem para me despedir. E se na força de meus males o cuidar por quem os padecia me servia de glória, forçado é que leve saudades deles, e já com a lembrança de os perder, sinto dobrado mal. Esta fé e o amor verdadeiro que em mim tendes experimentado, quero, amigos meus, que me presenteis ao refúgio de meu cuidado, se acaso o encontrardes em algum tempo; e ainda que esta diligência não aproveite para me dar vida, ao menos servirá de sentir menos a morte. E pois à nossa amizade, sendo como era tão verdadeira, se não pode dar o galardão que merece, peço-vos que aceiteis em satisfação o desejo que de mim conheceis, que tinha para a satisfazer. E com isto ficai-vos, a Deus, que ele vos livre, para que não venhais a ser arguidos de outra falsidade, que eu me parto desta vida, deixando nela a melhor prenda que guardava na alma (REBELO, 2000, p. 197).

<sup>23</sup> Não nos esqueçamos que Charron considera a Prudência como a Rainha de todas as outras virtudes (Idem, p.545).

<sup>24</sup> É Du Vair que compara a Prudência ao escudo de Aquiles (Cf. DU VAIR, 1945, p.69).

Se não bastasse esse amor estar acima da liberdade e da amizade, está também muito acima da própria vida. Diante de tal atitude e, principalmente, em virtude de tais palavras de Arnaldo, prenuncia o narrador: “o alto Deus nunca falta a quem nele confia, e em o maior trabalho costuma acudir ao afligido”. Assim, moveu-se o coração de Rodante e confessou sua culpa, inocentando o afligido amado de Florinda. E, conseqüentemente, veio o prêmio divino:

Ficou Hamete admirado com esta confissão do Mouro, considerando por uma parte a traição que lhe fizera, por outra a paciência com que Arnaldo se oferecia ao tormento sem estar culpado, ao qual mandou logo tirar da prisão com grande contentamento dos dous cativos. (Idem, p.198).

Arnaldo é um típico sábio estoico-cristão, que com sua *paciência* enfrenta todos os males, mesmo que seja inocente, porque confia na Providência divina. Aproxima-se da figura de um mártir cristão, que, mais do que um ser “mágico”, é um *exemplum*, um modelo de vida a ser seguido.<sup>25</sup> Mas, como ficou claro nas próprias palavras do herói, o motor de sua santidade é o amor que devota a Florinda. Esse exagero ou excesso amoroso, comum entre os amantes, é também denunciado, talvez já justificando o que ocorrerá no fim da história: “Ainda que não haja tempo mais perdido que aquele que se gasta com os cuidados do mundo, contudo é próprio de um amante parecer-lhe que é tempo mal gastado aquele em que seu cuidado amoroso comete algum descuido” (REBELO, 2000, p.208).

Em suas andanças pelo mundo à procura de Florinda, Arnaldo foi para a França “e antes que chegasse à cidade de Avinhão, (...) viu um monte alto, cheio de muito arvoredo, ao qual subiu para que passasse aquele dia em as negras sombras contemplando suas tristezas”. Nesse monte, viu uma fonte e, seguindo “um cano de pedra natural”, foi descendo uns degraus de pedraria até entrar “em umas casas debaixo do chão fundadas, a quem servia de tecto a terra sustentada em grossas colunas, e a compasso certas aberturas que lhes comunicavam a claridade necessária”. Ao perscrutar os cômodos dessas casas, Arnaldo ouviu as lamentações de um “triste queixoso” (cujo nome era Laureano), que acabou lhe mostrando algumas “pinturas exemplares” que ali havia. Vale

---

<sup>25</sup> É o que afirma Jean-Yves Tilliet sobre a função dos santos: “Il est bien évident que la sainteté chrétienne (...) ne se réduit pas à cette dimension magique. Le saint n’est pas (pas seulement) un médium, une force indifférenciée, un passeur entre les deux rivages du monde. Il est d’abord un individu”; “Il faudrait parler ici de la fonction des saints comme modèles, cette fois au sens d’exemples à suivre, moteurs de conversions individuelles” (TILLIETE, 1991, pp.5-6).

destacar uma das sentenças que adornava a pintura da Virtude: “Não é Virtude não poder cometer pecado, senão saber-se abster do vício” (REBELO, 2000, p.224). Como sabemos, uma conduta virtuosa, para Epicteto, resume-se ao *sustine et abstine*. A sentença da pintura coloca em primeiro plano a importância da “abstenção”: como diz Epicteto, é preciso negligenciar as coisas externas para que se mantenha o “propósito moral” (*Encheiridion*, 13); esse é o caminho que conduz à virtude e pelo qual se afasta o vício.

Outra pintura exemplar merece ser destacada é aquela em que se representa o “Amor”:

Em uma das frontarias da sala estava pintado o AMOR, desta maneira: posto em um carro, pelo qual tiravam quatro cavalos a toda pressa. E entre eles duas letras, que deziam desta maneira: *O Amor não se sujeita a conselho, nem se refreia com a vergonha, nem se aplaca com a razão*. Tinha o rosto corado, à vista de uma mulher que tinha diante de si, com esta letra: *Envergonha-se o Amor com a dificuldade*. Vinha despojado do vestido, com uma letra que dizia: *De liberal não tem que vestir*. Em uma mão tinha um arco e na outra uma chama de fogo, e entre elas umas letras nesta maneira: *O que escapa da seta vai morrer em a chama*. Cingia espada e tinha asas em os pés, com esta letra: *Para os fortes, armas, para os ligeiros asas*. Estava posto entre Hércules, que foi de muitas obras, e o Deus Mercúrio, que era Deus da Eloquência, e em roda estas letras: *Para ser verdadeiro, há-de ter mais de Hércules que de Mercúrio* (REBELO, 2000, p. 225).

O que sobressai nessa pintura é o poder absoluto do amor: ele não se aplaca nem mesmo com a razão, diz a primeira sentença. Em vários textos da filosofia estoica (especialmente de Sêneca), e também da doutrina estoico-cristã (em particular de Justo Lúpsio), a *uirtus* é identificada com a *recta ratio*. Aquele que não se guia pela razão não é um *sapiens*, mas um *stultus*; é alguém que, por exemplo, de tão liberal fica sem ter o que vestir. E a pintura, descrita pelo narrador, parece querer mostrar justamente que o Amor, irrefreável, torna os homens “estultos”; se ele ignora a razão e perturba o “ânimo”, ou melhor, a “alma”, trata-se, portanto, de uma típica paixão. Para não restar dúvida, vejamos como nascem as paixões, seguindo a explicação de Sêneca em seu tratado que é uma das principais fontes antigas sobre o tema, o *De Ira*:

Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. (*De Ira*, II, IV, 1).

No nascimento do *adfectus*, há primeiro um movimento involuntário, uma espécie de preparação da “paixão”; depois, um segundo movimento que, embora voluntário, não é contumaz; por fim, surge o terceiro movimento que, totalmente desordenado, vence a razão. A razão vencida, não cabe mais o discurso: talvez por isso o amor, ainda que verdadeiro, não possa contar com Mercúrio, pois, como Hércules, é pura força. É, enfim, como a ira, um *impetus* que ultrapassa a razão e a carrega consigo (“illa est ira quae rationem transsilit, quae secum rapit”).

Após deixar aquele lugar onde Laureano morava, Arnaldo envolveu-se numa briga para socorrer uma donzela e acabou sendo preso pela “justiça”. Na prisão, ocorreram engenhosos “reconhecimentos” (Fabrício era o irmão de Flamiano e Altíbia, a moça a quem Arnaldo tinha socorrido, era, na verdade, Polidora) e, depois de esclarecidos os fatos, a justiça decidiu libertar o amado de Florinda. Pouco antes de o rapaz ser libertado, sentencia o narrador: “Muitos são condenados no juízo humano que estão sem culpa em o Juízo Divino”. Em liberdade, “logo Arnaldo se partiu deste lugar, considerando como esta vida era um bosque de espinhos, e como seus bens eram falsos, e seus males verdadeiros, suas esperanças vãs, suas alegrias fingidas e suas tristezas certas” (REBELO, 2000, pp.231-232). Em tais palavras, ressaltam-se a ignorância humana ante a presciência divina e o *desengaño* do mundo. Por este bosque de espinhos também passou Jó, que foi condenado por seus “amigos”, embora fosse inocente perante Deus. Não só Arnaldo e Jó passaram por isso; Deus, feito homem, também padeceu, sem culpa, os infortúnios deste mundo, como afirma Quevedo: “Pobreza, persecución, afrentas, traición, calumnias, falsos testimonios, tormentos, prisión, por si sabe Dios (que las padeció hecho hombre, con muerte afrentosa) que no sólo caben en el inocente y santo, sino en el tres veces santo, que ni pecó ni pudo pecar” (QUEVEDO, 1992, p.1512).

Por isso, resta a esperança para aqueles que se mantêm firmes, constantes e pacientes; como Arnaldo, que depois de tanto peregrinar e suportar recebeu seu devido galardão, “porque se vinha já chegando o tempo em que a firmeza de seu amor havia de ser apremeada com a que merecia” (REBELO, 2000, p. 263), reencontrando, assim, sua amada Florinda e tornando-se duque em Florença. Como sabemos, aqui se encerrou a primeira parte da obra; a segunda vai além e dá conta do que aconteceu aos amantes em Florença. Lá, Arnaldo e Florinda viviam felizes como duque e duquesa, até que Aquilante,

então rei de Nápoles, atacou o território florentino apenas para se vingar de Florinda, que tinha rejeitado seus amores. Assim, conquistando Florença, Aquilante condena os dois amantes à morte. Arnaldo é degolado publicamente e Florinda nem chega a sofrer o suplício, pois, não suportando a dor da perda de seu amado, morre, subitamente, logo em seguida. Vejamos, portanto, as palavras do narrador que encerram o texto e que julgam, em última instância, os pensamentos e as ações de Arnaldo e Florinda:

E este é o fim que tiveram estes dous amantes tão firmes. Estes foram seus trágicos infortúnios. Nisto vieram a parar tantos dons da natureza. Este foi o prêmio que teve o desordenado amor da mocidade. E se eles foram firmes às glórias da vida, não tiveram firmeza. Esta verdade nos está ensinando, que tragamos sempre em a memória escritas estas palavras:  
*Para que são glórias, nem honras da vida, se mais perde quem mais alcança*  
 (Idem, p. 269).

Como vimos, para os estoicos, as paixões são doenças ou afecções da *psyché* ou do *animus*; para os estoico-cristãos, são doenças da alma. O verdadeiro sábio é aquele que não é tomado por tais paixões; é aquele que vive na constância da razão e não na turbulência dos afetos. Um sábio jamais deve agir guiado pela dor, pelo medo, pela concupiscência ou pelo prazer; seu único piloto é a razão (*logos, ratio*). E é racionalmente que ele deve amar. Este amor virtuoso lembra a *ágape* de que fala Paulo<sup>26</sup> na primeira epístola aos Coríntios: paciente e que tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta (I Coríntios, 13, 1-7).<sup>27</sup> A paixão, ao contrário, é impaciente e viciosa, como o pecado.

Na primeira parte da *Constante Florinda*, a heroína viajou para defender o amor contra as paixões do mundo. Por isso, teve sua recompensa (o reencontro e o casamento com seu amado). Na segunda parte, foi a vez de Arnaldo peregrinar, e também se mostrou um exemplo de virtude. Entretanto, por que afirma o narrador que se aqueles amantes “foram firmes às glórias da vida, não tiveram firmeza”? Segundo a doutrina

---

<sup>26</sup> Vale ressaltar, a propósito, que o mito da amizade e da troca de correspondência entre Sêneca e São Paulo era ainda bastante divulgado no século XVII, como explica Blüher: “Es cierto que el Humanismo y, en particular, Erasmo habían terminado con el mito de la amistad de Séneca con San Pablo, mito que había documentado la posición de Séneca ante el cristianismo en el Medievo. Como hemos visto, durante el siglo XVI España siguió, en la mayoría de las obras, la opinión de Erasmo. Abundan las indicaciones de que esa invención estaba a punto de disiparse. Es, pues, tanto más asombroso que vuelva a surgir en el siglo XVII, renovada y con más vitalidad que antes” (BLÜHER, 1983, p. 362). Assim, acreditar nessa suposta amizade é aceitar que há uma afinidade entre estoicos e cristãos e, conseqüentemente, entre as suas doutrinas.

<sup>27</sup> Edição consultada: *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista. São Paulo: Paulus, 1995.

cristã, o homem, desde o pecado original, está condenado.<sup>28</sup> Sua punição é ser sempre apenas um reflexo da perfeição divina, sem jamais alcançá-la; sempre dividido, o ser humano só vê por espelho e apenas conhece em parte (I Coríntios, 13, 12). Daí ser seu amor mero reflexo do amor divino ou, estoicizando a doutrina, da virtude de um sábio perfeito (que também se assemelha a uma divindade inatingível). O amor humano é imperfeito, é apenas paixão, porque ao homem ainda não é permitido ver face a face nem conhecer totalmente as coisas como ele mesmo é conhecido por Deus (I Coríntios, 13, 12). O “desordenado amor da mocidade” (de que fala o narrador) é o máximo que Florinda e Arnaldo, dois grandes exemplos de virtude, poderiam oferecer, mas não é o bastante. A história desses amantes, ou melhor, desses apaixonados é, em termos retórico-poéticos, deleite, mas também é ensinamento, e está a nos ensinar, numa perspectiva estoico-cristã, que devemos recusar os bens da vida para receber o único e verdadeiro Bem: aquele que nos aguarda após a morte.

Nesse sentido, afirma Du Vair em seu tratado *De la sainte philosophie*:

Mais puisque cette dernière et plus parfaite félicité consiste au regard de la face du Père des lumières, en laquelle nous verrons la source et origine de toute bonté et beauté, et qu'il ne veut pas que, tant que nous serons enveloppés ès ténèbres du monde, nous le voyons face à face mais seulement par derrière et comme en passant, nous nous taisons, et admirerons en silence ce que nous savons être, mais ne savons pas comment, ce dont nous ne pouvons parler, sinon accusant notre ignorance, ce dont nous ne pouvons rien affermer, sinon que ce n'est rien de ce que nous connaissons par les sens, mais chose qui surpasse sans mesure toute autre perfection : nos sens ne peuvent percer jusque-là, et notre esprit rebouche, plus il s'efforce d'y pénétrer (DU VAIR, 1945, p. 57).

Florinda e Arnaldo não poderiam se amar *perfeitamente*, pois estavam envolvidos pelas “trevas do mundo”. Como todos os seres do gênero humano, eles se apaixonaram e viveram seguindo sua paixão. E o narrador, como *persona* que imita um sábio estoico-cristão, não haveria de fazer outra coisa senão condená-los. Abster-se dos bens da vida é a única forma de alcançar o bem da morte. Se aqueles amantes alcançaram ou não este bem, nem o narrador pode nos dizer, pois a ignorância humana jamais conhecerá plenamente a Providência divina. Com suas palavras, o narrador pode nos conduzir apenas até os limites da vida, e mesmo nesta só é possível admirar em silêncio o que, embora saibamos ser, não sabemos como é, aquilo de que não podemos falar a não ser para expor a nossa própria ignorância.

---

<sup>28</sup> Lembremos a condenação de Adão e Eva em *Gênesis*, 3, 14-24. Vale a pena recordar também as palavras de Quevedo em *De los remedios de cualquier fortuna*: “Después que el pecado enfermó la naturaleza, mi propia es enferma, y yo soy una enfermedad viva” (QUEVEDO, 1992, p. 1074).



Nesta vida, tudo é engano ou sonho,<sup>29</sup> sombra da outra vida, somente ela segura e verdadeira. A doutrina estoico-cristã restringe-se à conduta dos vivos; Deus, e apenas Ele, saberá o que fazer com as almas dos mortos. E conduzir-se bem, segundo tal doutrina, é suportar os infortúnios recusando as glórias e as honras, falsos remédios que parecem curar a enfermidade da vida, mas que incitam a doença da alma, cujos sintomas indicam um sofrimento eterno. Por isso, avisa o narrador da *Constante Florinda* que o amor humano é, enfim, sempre paixão que, perturbando o corpo, condena a alma. A absolvição ou a condenação final, porém, Deus é quem proferirá.

## Referências

*A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista. São Paulo: Paulus, 1995.

AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Tradução de William Li. São Paulo: Iluminuras, 1995.

BLÜHER, Karl Alfred. *Séneca en España: investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*. Versión española de Juan Conde. Edición corregida y aumentada. Madrid: Gredos, 1983.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez, e Latino (1712-1728)*. 10v. Facsimile reprint. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2002.

BRÉHIER, Émile. *Les Stoïciens*. Textes traduits par Émile Bréhier; édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl. Paris : Gallimard, 1997.

CERVANTES, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha*. Madrid: Juan de la Cuesta, 1605.

CHARRON, Pierre. *De la sagesse*. Texte revu par Bárbara de Negroni. Paris: Fayard, 1986.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Européica e Idade Média Latina*. Tradução Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec; Edusp, 1996.

DU VAIR, Guillaume. *De la constance et consolation és calamitez publiques*. Paris: par Mamert Parisson, Impremeur du Roy. Chez Rob. Estienne, 1594.

\_\_\_\_\_. *De la Sainte Philosophie ; Philosophie Morale des Stoïques*. Édition annotée par G. Michaut. Paris : J. Vrin, 1945.

---

<sup>29</sup> Não nos esqueçamos, a propósito, dos *Sueños* de Quevedo ou de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca.

EPICETETO. *The Discourses as reported by Arrain, the Manual, and Fragments*. With an english translation by R.D. Hicks. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1998. 2v.

FUMAROLI, Marc. *L'âge de l'éloquence: rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Paris: Albin Michel, 1996.

GONÇALVES, Artur Henrique Ribeiro. *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda de Gaspar Pires de Rebelo: Uma novela de Amor e Aventuras Peregrinas*. Tese para a obtenção do grau de doutor. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2000.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria – construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. 2ª ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1997.

LAGRÉE, Jacqueline. *Juste Lipse et la Restauration du Stoïcisme. Suivi de textes de Juste Lipse*. Paris: J. Vrin, 1994.

LÍPSIO, Justo. *De Constantia libri duo*. Antuerpiae : Ex Officina Plantiniana : Apud Joannem Moretum, 1599.

MARAVALL, José Antonio. *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona : Editorial Ariel, 1990.

MUHANA, Adma. *A epopeia em prosa seiscentista: uma definição de gênero*. São Paulo: Unesp; Fapesp, 1997.

MÜLLER, Robert. *Les stoïciens : la liberté et l'ordre du monde*. Paris : J. Vrin, 2006.

QUEVEDO, Franciso de. *Obras completas*. Tomo I: Obras en prosa. 6ªed. Madrid: Aguilar, 1992.

REBELO, Gaspar Pires de. *Infortúnios trágicos da constante Florinda*. Organização, notas e posfácio de Adma Muhana. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Infortúnios trágicos da Constante Florinda*. Edição de Nuno Júdice. Lisboa: Teorema, 2005.

\_\_\_\_\_. *Infortúnios Trágicos da Constante Florinda*. Edição de Artur Henrique Ribeiro Gonçalves. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2000.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

\_\_\_\_\_. *De Constantia sapientis*. Commentaires par Pierre Grimal. Paris : Les Belles Lettres, 1953.

\_\_\_\_\_. *De ira. Dialogues*, t.1. Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris : Les Belles Lettres, 1951.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Divina Providência e Sobre a Firmeza do Homem Sábio*. Tradução, introdução e notas de Ricardo da Cunha Lima. Edição bilíngüe. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

TAGLIABUE, Guido Morpurgo. "Aristotelismo e Barocco". In: *Retorica e Barocco. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici*. A cura di Enrico Castelli. Roma: Fratelli Bocca, 1955, pp.119-195.

TILIETTE, Jean-Yves. "Introduction". In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza ». Roma : École Française de Rome, 1991.

ZANTA, Léontine. *La Renaissance du Stoïcisme au XVI<sup>e</sup> siècle. Thèse pour le Doctorat ès Lettres, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*. Paris: Honoré Champion, 1914.

Recebido em setembro de 2013.

Aceito em dezembro de 2013.