

A FILOSOFIA EM PORTUGAL NO TEMPO DE CAMÕES

Organização de António Braz Teixeira, Celeste Natário, João Rebalde e Renato Epifânio

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência,
Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

Movimento Internacional Lusófono
Palácio da Independência,
Largo de S. Domingos, 11, 1150-320 Lisboa

Composição e maquetagem: DG edições

Capa: Pormenor de uma pintura de Luís Vieira-Baptista

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-49165-2-9

Depósito Legal: 572203/26

Primeira edição: Novembro de 2026

DOI: https://doi.org/10.21747/978-989-49165-2-9/fil

Esta publicação é financiada por fundos nacionais, através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UID/00502/2025 (DOI: https://doi.org/10.54499/UID/00502/2025).

© 2026, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, DG Edições, IFLB e MIL.
Reservados todos os direitos, de acordo com a legislação em vigor.

ÍNDICE

A FILOSOFIA PORTUGUESA NO TEMPO DE CAMÕES
António Braz Teixeira 5

O PROGRAMA DIDÁCTICO E MORAL DE JOÃO DE BARROS
Celeste Pedro 20

LUÍS DE MOLINA E A DEFESA DA LIBERDADE HUMANA EM PORTUGAL NO SÉCULO DE CAMÕES
João Rebalde 43

MARTIN DE AZPILCUETA NAVARRO E O PENSAMENTO HUMANISTA EM PORTUGAL NO TEMPO DE CAMÕES
Jorge Teixeira da Cunha 52

ANTÓNIO DE GOUVEIA E A PERSISTÊNCIA DO ARISTOTELISMO
José Carlos Pereira 61

RAZÃO, EXPERIÊNCIA E VERDADE EM GASPAR FRUTUOSO
José Luís Brandão da Luz 71

FREI ANTÓNIO DE BEJA E A OBRA *CONTRA OS JUÍZOS DOS ASTRÓLOGOS*
Maria de Lourdes Sirgado Ganho 82

METAFÍSICA NO TEMPO DE CAMÕES: O CURIOSO CASO DE FERNÃO REBELO SJ
Mário João Correia 90

PEDRO DA FONSECA: HONESTO ESTUDO, LONGA EXPERIÊNCIA E ENGENHO: "COUSAS QUE JUNTAS SE ACHAM RARAMENTE"
Mário Santiago de Carvalho 112

O *TRATADO DA PERFEIÇAOM DA ALMA* ATRIBUÍDO A ÁLVARO GOMES: PISTAS PARA REABRIR UMA QUESTÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA SENSÍVEL
Marisa das Neves Henriques 121

PARA UMA MITOSOFIA DA LUSITÂNIA – ALTERIDADE, HETERODOXIA E ALTERNATIVA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ANDRÉ DE RESENDE
Paulo Borges 130

ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO, ENTRE FREI HEITOR PINTO
E FREI AMADOR DE ARRAIS
Renato Epifânio 166

O INTELECTUALISMO TOMISTA DE PEDRO DE MARGALHO:
PARA UMA HARMONIA ENTRE A FILOSOFIA NATURAL
E A REVELAÇÃO TEOLÓGICA
Samuel Dimas 173

DA IDEIA COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO DA ARTE:
AFINIDADES ESTÉTICAS ENTRE FRANCISCO DE HOLANDA
E SCHOPENHAUER
Susana Costa 182

FRANCISCO DE HOLANDA E O TEMPO DE CAMÕES:
CARTOGRAFIA METAFÍSICA E A MÁQUINA DO MUNDO
Teresa Lousa 188

CAMÕES NO TEMPO DA FILOSOFIA EM PORTUGAL
José Francisco Meirinhos 202

A FILOSOFIA PORTUGUESA NO TEMPO DE CAMÕES

António Braz Teixeira

1. Devo começar por notar que a referência ao tempo de Camões não será aqui entendida num sentido cronológico de rigorosa coincidência com os anos do percurso vital do máximo escritor da nossa língua, pois irei tomar como marcos temporais da minha exposição, por um lado, a publicação, em Salamanca, em 1520, dos *Logices utriusque Scholia*, de Pedro Margalho (1474-1556), e, por outro, a 1.ª edição do *Quod nihil scitur*, de Francisco Sanches (1550-1622), saída dos prelos, em Lyon, em 1581, pelo que ambos representaram no quadro tanto da especulação filosófica portuguesa como do pensamento europeu seu contemporâneo.

2. Os *Escólios em ambas as Lógicas* do mestre salmantino, i.e., aos dois conjuntos que compõem o *Organon* aristotélico — a *Logica antiqua* (*Categorias* e *Sobre a Interpretação*, a *Isagoge* de Porfírio e os comentários de Boécio) e a *Logica nova* (*Primeiros* e *Segundos Analíticos, Tópicos* e *Refutações Sofisticas*) — constituem um marco significativo numa das mais antigas e constantes tradições especulativas portuguesas, decerto pela sua fundamental ligação ao ensino, a dos estudos lógicos, ilustrada, nos tempos medievais, pela figura de Pedro Hispano (1215-1277), cujas *Summulae Logicales* conheceram grande difusão nas universidades europeias até ao séc. XVI.

Diversamente do que acontece com as *Summulae*, de Pedro Hispano, e com as *Instituições Dialécticas* (1564), de Pedro da Fonseca (1528-1599), a obra de Margalho, que, segundo o juízo autorizado de Wilhelm Risse, é "um dos livros mais profundos da sua época, escrito com sóbria objectividade"[1], não se apresenta como um tratado de lógica, completo e sistemático, mas como o estudo de uns quantos problemas lógicos debatidos no período terminal da Escolástica, entre os pensadores de inspiração tomista, os escotistas e os nominalistas.

Superando a querela sobre as relações entre o conceito e a coisa ou a existência, conhecida como *o problema dos universais*, a lógica de Pedro Margalho é, acima de tudo, uma lógica da linguagem, que considera

[1] Introdução à tradução portuguesa dos *Escólios*, realizada por Miguel Pinto de Meneses e publicada, em Lisboa, cm 1965, pelo Instituto para a Alta Cultura, p. XXXI.

como questão nuclear desta ciência filosófica a da definição do significado, da subdivisão e da função dos conceitos, a ponto de entender que a aplicação dos conceitos abrange a teoria do juízo e do raciocínio.

Deste modo, no pensamento de Margalho, que visa uma fundamentação activa do saber, a teoria do conceito e da definição, que é seu centro irradiador, inaugura um caminho inovador no sentido de uma maior formalização da lógica, ao atender à definição dos conceitos na estrita medida em que contêm regras lógicas e não predicações reais, abstraindo, por isso, tanto dos objectos reais a que aqueles se referem como do próprio eu pensante[2].

3. É na via assim aberta por Margalho que, quase meio século depois, vai inscrever-se o grandioso sistema lógico de Pedro da Fonseca, consolidando a autonomia da lógica perante a ontologia e a psicologia, que aquele havia precursoramente anunciado.

Com efeito, nas suas *Instituições Dialécticas*, o grande filósofo jesuíta, ao mesmo tempo que desenvolveu uma profunda reflexão sobre os termos e renovou, substancialmente, a analítica dos conceitos, procedeu a importantes discriminações metodológicas e, ao demonstrar que a verdade e o erro se encontram no conceito, e não no juízo, realizou uma decisiva separação entre a validade lógica e a existência real dos objectos — que fora já a base de toda a teoria do conceito e da definição em que se fundava a lógica de Margalho — logrando, assim, alcançar a "desvinculação ontológica do elemento copulativo do juízo", como pertinentemente observou A. Miranda Barbosa, (1916-1973), mestre nosso contemporâneo que, na linha da lógica intelectualista de Fonseca, procurou construir uma lógica pura como analítica dos pensamentos que fosse a disciplina inicial do seu sistema filosófico[3].

Note-se, a este propósito, que a actualidade e o valor do pensamento lógico de matriz aristotélica, desenvolvido e, nalguns casos, desvirtuado ou distorcido pela escolástica medieval e a sua serventia como base ou fundamento da ciência ou filosofia natural e do saber em geral são um dos temas que atravessam todo o período de que aqui nos ocupamos e durante o qual, ao lado da obra maior de Margalho e Fonseca, há ainda que referir as intervenções de pensadores como António de Gouveia e Francisco Sanches, em sentidos, aliás, diametralmente opostos.

[2] Cfr. Wilhelm Risse, introd. cit., pp. XXX e segts.

[3] Prefácio à tradução portuguesa das *Instituições Dialécticas*, Coimbra, 1964, in *Obras Filosóficas*, Lisboa, 1996, p. 589.

4. Efectivamente, enquanto António de Gouveia (1510-1566), figura de primeira grandeza no humanismo e na cultura filosófica e jurídica portuguesa de Quinhentos, se inscreve entre os máximos representantes do aristotelismo da Renascença, Francisco Sanches é um decidido opositor ao aristotelismo, que não poupou a uma crítica pertinaz, fundada num pensamento declaradamente anti-metafísico, de radicação decididamente empirista.

A obra lógica de António de Gouveia, redigida e publicada em 1543, em Paris, onde leccionava Filosofia no célebre Colégio de Santa Bárbara, está consubstanciada em dois trabalhos de índole e intenção muito diferentes. O primeiro é um breve opúsculo de duas dezenas de páginas, intitulado De *Conclusionibus Comentarius*, em que o pensador lusitano se ocupa das regras do silogismo argumentativo ou retórico, procurando completar a lição aristotélica com as contribuições dos estóicos, de Cícero e de Quintiliano. O segundo, de maior extensão, revela, logo no título*, Pro Aristotele Responsio adversus Petri Rami Calumnias*, o seu carácter polémico: tratava-se, segundo o mestre português, de defender o Estagirita das críticas que lhe dirigira Pierre de la Ramée, o qual, nas suas *Aristotelicae Animadversiones*, velada ou encobertamente parecia visar o recente trabalho de Gouveia sobre o raciocínio retórico, se bem que a crítica do humanista francês se dirigisse muito mais à lógica escolástica, com as suas estéreis subtilezas, do que à verdadeira substância do *Organon* aristotélico[4].

Como é sabido, estas obras dos dois pensadores encontram-se na base do debate que, em 1544, por determinação do rei Francisco I, de França, se realizou entre eles, perante um júri composto por cinco juízes, que, unanimemente, atribuíram a vitória ao defensor de Aristóteles, vindo, em consequência, o livro de Pierre de la Ramée a ser condenado e o seu autor a ser proibido de, sem expressa autorização real, ensinar dialéctica ou filosofia ou publicar quaisquer obras sobre estas matérias[5].

[4] Ambas as obras lógicas de António de Gouveia foram objecto de reedição moderna acompanhadas da respectiva tradução portuguesa de Miguel Pinto de Meneses, ed. Instituto para a Alta Cultura, Lisboa, 1966. *Da Pro Aristotele Responsio* havia já uma tradução anterior, de Aquilino Ribeiro, Lisboa, 1940, de mais vernáculo recorte literário mas de menor rigor filosófico.

[5] Ver Joaquim de Carvalho, *António de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença* (Coimbra, 1916), recolhido na *Obra Completa* (vol. 1, Lisboa, 1978), e Joaquim Veríssimo Serrão, *António de Gouveia e o seu tempo* (Coimbra, 1966).

5. Mas não só a lógica e os debates acerca do valor e da actualidade especulativa do aristotelismo mobilizaram a atenção reflexiva dos portugueses no período de que nos estamos ocupando, que é, note-se, um dos mais ricos em propostas especulativas e um daqueles em que as mais diversas ciências filosóficas encontraram maior número de cultores curiosos e dotados entre os pensadores lusos.

Na verdade, a par dos especulativos de inspiração ou de fidelidade aristotélica, ocupam aqui lugar de relevo os que, como Leão Hebreu (1465-1535), Álvaro Gomes (1510-?) ou frei Heitor Pinto (1528-1584), encontraram no neo-platonismo renascentista o ponto de partida ou o quadro da sua reflexão autónoma, ou os que, como o João de Barros (1496-1570) da *Ropica Pnefina* (1532), revelam inegáveis sinais especulativos de matriz erasmista, ou, ainda, os que, como Francisco Sanches, desenvolvem as suas meditações a partir da nova visão científica do mundo propiciada pelas navegações portugueses, deslocando o ponto de partida do filosofar da lógica e da metafísica para o problema da possibilidade, limites e valor do conhecimento, assim anunciando, ou pré-anunciando, os novos rumos que, de Descartes a Kant, vão ser os da Filosofia Moderna.

Por outro lado, para além da lógica, a actividade especulativa dos portugueses repartiu-se, igualmente, pela *metafísica*, representada por Leão Hebreu e, acima de tudo, por Pedro da Fonseca, o primeiro filósofo português deste período e, com Leonardo Coimbra (1883-1936), um dos cumes do pensamento metafísico português; pela *estética*, através do mesmo Leão Hebreu e de Francisco de Holanda (1517-1574); pela reflexão *ética* e *ético-política*, com frei António de Beja (1493-1517), Jerónimo Osório (1506-1580), Álvaro Gomes ou frei Heitor Pinto; pelas mais decisivas questões *antropológicas*, como o lugar do homem na ordem do mundo ou da criação, a natureza do composto humano, a teoria do amor ou o problema da imortalidade, de que se ocuparam autores como Leão Hebreu, Álvaro Gomes e Francisco Sanches; pelas interrogações centrais da *teodiceia*, desde a existência e atributos divinos, até às relações de Deus com o mundo ou ao problema, enigma ou mistério do mal ou às relações entre a razão e a fé, temas presentes no pensamento de João de Barros, Leão Hebreu, Fonseca ou Sanches, para não falar já na atenção que, bem de acordo com o espírito do tempo, foi dedicada ao debate acerca do valor da *astrologia*, em obras como *Contra o juízo dos Astrólogos* (1523), de frei António de Beja, a *Ropica*, de João de Barros, os *Diálogos* (1535), de Leão Hebreu, ou o *Carmen de Cometa* (1578), de Francisco Sanches.

Dado ser, evidentemente, impossível ocupar-me agora de todos estes autores, correntes e problemas que, muito esquematicamente, acabo de referir, vou procurar apresentar-vos os traços essenciais que definem e caracterizam a atitude especulativa daqueles que reputo os três mais significativos filósofos deste rico período da filosofia portuguesa, Leão Hebreu, Pedro da Fonseca e Francisco Sanches, não só pelo valor especulativo das obras que nos legaram, como, também, pelos caminhos que abriram, aprofundaram ou anunciaram.

6. O judeu lisboeta Judá Abravanel, que ficou conhecido por Leão Hebreu, devido à perseguição religiosa que se abateu sobre a "gente de nação", foi forçado a exilar-se, primeiro em Espanha, depois em Itália e a recorrer a uma língua estrangeira para exprimir o seu pensamento filosófico, nos *Diálogos de Amor*, que terá redigido nos primeiros anos do séc. XVI e acabariam por só ser editados, postumamente, em Roma, no ano da sua morte (1535).

No seu conjunto, a obra deveria ser composta por quatro diálogos, versando, sucessivamente, sobre a *essência do amor*, a sua *universalidade*, a sua *origem* e os seus *efeitos*, deles sendo, contudo, apenas conhecidos os três primeiros, seja porque, como pretendem alguns, o manuscrito do quarto diálogo se perdeu, seja porque, como admitem outros, não passou de uma intenção ou de um projecto nunca concretizado. Idêntica incerteza paira sobre o texto dos três diálogos conhecidos, visto não ter sido possível, até hoje, apurar se esta obra do pensador judeu foi escrita directamente em italiano ou se o que dela chegou ao nosso conhecimento é uma tradução de um texto originariamente redigido noutra língua, quem sabe se o português, língua materna do filósofo[6].

Os *Diálogos*, sendo, antes de mais, uma teoria do amor, pela natureza que o filósofo lhe atribui e pela universalidade de que, no seu pensamento, ele se reveste, acabam por conter, igualmente, uma teodiceia, uma antropologia e uma estética de inegável recorte neo-platónico, que, buscando a conciliação entre o filósofo do *Banquete* e o Estagirita, não deixam de constituir uma obra autónoma de pensamento, maduramente reflectido, rigorosamente deduzido e de forte expressão sistemática, em permanente diálogo com a tradição especulativa e mística judaica.

[6] Dos *Dialoghi d'Amore* há duas traduções portuguesas recentes, uma da responsabilidade de Reis Brasil (Livraria Portugal, 2 vols., Lisboa, 1968 e 1972), e outra de Giacinto Manuppella (INIC, 2 vols., Lisboa, 1983; reeditada em 2001, pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda).

7. Ao pensamento do filósofo, o amor apresenta-se como "um afecto ou impulso voluntário a fruir com união uma coisa tida por boa", afecto ou impulso que não é uma realidade exclusivamente humana, mas, pelo contrário, tem uma dimensão cósmica e universal.

Com efeito, segundo Leão Hebreu, o amor, que provém do conhecimento e da vontade ou apetite, é de três espécies, correspondentes, respectivamente, aos seres não-sensíveis, aos animais irracionais e ao homem.

O dos primeiros é o *amor natural* e resulta do conhecimento natural que os seres não sensíveis têm do seu fim e da sua inclinação para alcançá-lo. Os seres desta espécie, desprovidos de razão, de sentidos e de imaginação, são orientados pela natureza ou *alma do mundo*, que conhece e governa todas as coisas inferiores, num conhecimento infalível das coisas naturais para conservação da sua natureza. Deste modo, é a recta cognição do primeiro Criador, infusa na *alma do mundo* e na sua própria natureza que leva os corpos inferiores a procurar o seu lugar na ordem cósmica e o seu fim.

O amor natural que os seres não-sensíveis têm ao seu lugar próprio e o ódio ao que lhe é contrário são idênticos aos que os animais irracionais têm às coisas que lhes convêm e às que lhes são prejudiciais, espécie de *amor sensitivo* que não é racional nem consiste num apetite voluntário, atributos que só se encontram no amor humano, que, por isso, é denominado *amor racional voluntário*.

8. Para o filósofo judeu, o amor reveste a natureza de essencial e primeira lei ontológica, que abrange todos os seres, dos inferiores aos superiores, a ponto de poder dizer-se que, no mundo, só tem ser quem tem amor.

Na verdade, o amor é causa do ser do mundo e de todas as coisas, pois é com amor que o ser divino produz e governa o mundo e o ajusta em união, de acordo com as ideias ou espécies eternas que existem no seu intelecto e são exemplares de todas as coisas criadas, que preexistem naquele mesmo intelecto.

Sendo Deus uno, em unidade eternamente simples, forçoso será que tudo o que dele procede o seja também em total unidade, na medida em que o que provém do uno é, necessariamente, uno e da pura unidade provém, também, uma perfeita união. E, portanto, o amor que explica todos os movimentos cósmicos e as acções de atracção e repulsão de uns

elementos relativamente aos outros, como partes de um mesmo e único corpo, correspondentes a um ser íntegro e perfeito.

O universo é, pois, um indivíduo e cada um dos entes, tanto corporais como espirituais, é membro e parte desse grande indivíduo, sendo o todo e cada uma das suas partes produzidos ou criados por Deus para um fim comum ao todo, juntamente com o fim próprio de cada uma das partes. Assim, o todo e as partes serão felizes na medida em que, recta e integralmente, cumpram as tarefas que o ser divino lhes destinou, sendo o fim do todo a perfeição não só do conjunto do universo como de cada uma das suas partes, a qual unicamente se alcança se cada uma delas colaborar com o todo em que se integra.

9. Aqui se funda a resposta de Leão Hebreu ao problema do mal, que entende não consistir em qualquer privação nem resultar de uma imperfeita essência potencial da matéria prima, dado que, sendo esta produzida e ordenada pela mente divina, todos os seus efeitos e defeitos são necessários à essência total do mundo inferior e do próprio homem, pelo que a conservação do universo carece tanto do mal e da corrupção como do bem e da geração, porque cada um deles é caminho para o outro e ambos têm princípio numa ideia imaterial.

Como vemos, na filosofia de Leão Hebreu é pelo amor que o mundo corporal se unifica com o espiritual e o corruptível com o eterno e o universo criado se unifica com o seu divino criador, mediante o amor que lhe tem e o desejo de unir-se com ele e santificar-se na sua divindade, vindo, por isso, a felicidade a consistir no conhecimento e na visão divina em que todas as coisas se contemplam.

Eis por que, no pensamento do filósofo luso-hebraico, a Filosofia Primeira era entendida como conhecimento das coisas divinas acessíveis ao intelecto humano ou como doutrina acerca de Deus, i.e., como Teologia.

10. Como é, porém, possível o conhecimento das coisas divinas, sendo Deus o supremo ser espiritual, se, como pensa o especulativo judeu, só podemos conhecer o que é susceptível de ser por nós visto e sentido, e se nada existe no intelecto que não haja estado nos sentidos?

A esta dificuldade responde Leão Hebreu que não só as coisas espirituais são todas entendimento e a luz espiritual está no nosso intelecto como está em si mesma, por união e própria natureza, como, ainda,

que tais coisas podem também ser conhecidas pelos seus efeitos, por nós vistos ou sentidos.

Assim, se é inegável que não nos é dado conhecer o ser divino na sua essência, podemos ter dele conhecimento nas suas obras que vemos na criação. Na verdade, pelo movimento permanente do céu conhece-se que o seu motor não pode ser corpo nem virtude corpórea, pelo que será, necessariamente, uma inteligência espiritual separada da matéria. Por outro lado, a este conhecimento das coisas espirituais, que se deduz dos sentidos, segue-se um outro, mais perfeito, que se forma ao entender o nosso intelecto a ciência intelectual de si próprio, ao tomar consciência da identidade de natureza e pela união sensível que tem com as coisas espirituais.

Ora, como o amor depende do conhecimento, Deus ama-se tanto mais quanto melhor se conhece, mas como não pode ser directa e inteiramente conhecido, não pode ser amado pelos homens no grau que à sua infinita grandeza conviria. Com efeito, é próprio do humano intelecto conhecer de acordo com as suas limitadas possibilidades e não segundo a incomensurável grandeza do conhecido, do mesmo modo que a nossa vontade não ama como Deus é digno de ser amado mas tão só quanto, no acto de amar, n'Ele pode expandir-se.

11. A antropologia de Leão Hebreu vê no homem um microcosmos, que contém em si todo o universo e em que se unem, harmonicamente, os três mundos, o *gerável*, o *celeste* e o *intelectual*, correspondentes às três partes do composto humano: o *corpo*, a *alma* e o *intelecto*.

A *alma* é meio entre o intelecto e o corpo, sendo feita e composta de estabilidade e unidade intelectual e mutação corpórea, tendo no cérebro a sua sede ou o seu órgão. Apesar de ser una e indivisível, a alma estende-se, virtualmente, a todo o corpo e, dilatando-se pelas suas partes exteriores, até à superfície, distribui-se por diversas operações, que dizem respeito aos sentidos, ao movimento e à nutrição.

A sua essência é o seu próprio acto e quando se concentra para contemplar intimamente um objecto transfere-se para ele, passando esse mesmo objecto a ser a sua própria substância, pelo que deixa, então, de ser alma e essência de quem ama, para passar a ser unicamente espécie actual da coisa amada.

Diversamente, o intelecto, apresenta-se sempre uniforme, sem movimento de uma coisa para outra, nem de si próprio para coisas estranhas,

sendo o elemento imortal do homem. A união do intelecto espiritual com o corpo corruptível explicava-o o especulativo português afirmando ser sua razão de ser o amor e o serviço do divino criador do mundo, já que essa união se destinaria a trazer a vida, o conhecimento intelectivo e a luz do mundo superior eterno ao inferior corruptível, para que esta parte mais baixa do mundo não ficasse privada da graça divina e da vida eterna e para que elemento algum do ser humano não fosse vivo e inteligente.

Assim, o humano intelecto fruirá directamente o amor divino e chegará a unir-se com Deus depois da separação do corpo, alcançando a suprema felicidade, se e na medida em que cooperar adequada e rectamente na união de todo o universo, segundo a ordem divina; se, porém, errar nessa cooperação, sofrerá a suma e eterna pena de ser privado desse amor e dessa união divina[7].

12. Se, para Leão Hebreu, a metafísica se identifica com a teologia e se consubstancia numa teoria do amor, pensada a partir do platonismo, mas tendo na devida conta a filosofia natural e a metafísica aristotélicas, para Pedro da Fonseca aquela configura-se como ontologia, construída sem dependência da teologia e referida livremente a Aristóteles.

Assim, enquanto, no que respeita à lógica, o mestre jesuíta avançou com decisão no caminho anteriormente aberto por Pedro Margalho no sentido de lograr a autonomia daquela ciência filosófica relativamente à ontologia e à psicologia, no domínio metafísico, foi dos primeiros a procurar autonomizá-la da teologia e garantir-lhe o estatuto de ciência filosófica independente, a que, do mesmo passo, caberia delimitar ou definir o objecto próprio de cada ciência e esclarecer as questões controversas por ela não resolvidas.

Como se notou já, o essencial do pensamento lógico de Fonseca contém-se nas *Instituições Dialécticas*, obra de extraordinária repercussão e divulgação na sua época, que, em menos de um século, conheceu 34 edições, completada, em 1591, pela publicação de uma *Isagoge Filosófica*, que comenta e completa o conhecido tratado de Porfírio. Por seu turno, o

[7] Joaquim de carvalho, *Leão Hebreu, Filósofo (Para a História do Platonismo no* Renascimento), Coimbra, 1918, recolhido na Obra Completa, vol. 1; José Narciso Rodrigues, "A Filosofia de Leão Hebreu", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XV, fasc. 4, Braga, 1959; José Barata-Moura, "Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu" e "Leão Hebreu e o sentido do amor universal", in *Estudos de Filosofia Portuguesa* (Lisboa, Caminho, 1995); e Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa*, vol. 1 — *A Filosofia Hebraico-Portuguesa* (Lisboa, Guimarães Ed., 1981, pp. 195 e segts.).

seu sistema metafísico encontra-se exposto nos quatro grossos tomos dos *Comentários à Metafísica de Aristóteles (Conunentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis),* cuja publicação se iniciou, em Roma, em 1577, vindo a concluir-se, em Lyon, em 1612, já após a morte do filósofo.

Ao falar no "sistema metafísico" do grande mestre inaciano pretendo vincar um dos aspectos individualizadores do seu pensamento, a sua concepção da Filosofia como um saber sistemático e ordenado, susceptível de ser ensinado e aprendido, bem expressa tanto na substância como na forma dos *Comentários* de Fonseca, compostos de quatro elementos distintos: a rigorosa fixação do texto da *Metafísica*, feita com seguro sentido crítico e filológico e ainda hoje de grande valia, a sua tradução latina, o comentário ao texto aristotélico e as "questões" em que o filósofo jesuíta, com inteira liberdade intelectual e grande profundidade especulativa, aborda os diversos problemas filosóficos suscitados pela obra do Estagirita, "questões" que, se não fora o propósito didáctico que presidiu à sua redacção, poderiam ter constituído uma obra autónoma, como, vinte anos depois, viria a acontecer com as *Disputationes Metaphysicae*, de Francisco Suárez (1548-1617).

13. Procurando delimitar com rigor o objecto da metafísica e estabelecer a sua clara distinção da lógica, o mestre conimbricense adverte que as coisas de que trata a Filosofia Primeira se distinguem pela sua máxima universalidade, definida pela teoria das causas e da predicação, pelo que o problema das *categorias*, que pertence igualmente à lógica, se encontra no centro da reflexão metafísica.

Para o filósofo jesuíta, o objecto da metafísica é o *ente* enquanto comum a Deus e às criaturas, pois só ele apresenta a máxima universalidade que é própria daquela ciência filosófica e só dele se dizem os *transcendentais* (uno, verdadeiro e bom). Daí que, ao passo que a *filosofia natural* considera Deus apenas como causa do mundo e a ética como fim último do agir humano, a *metafísica* é a única das ciências que estudam o ser divino com a luz da razão natural em que ele é considerado absolutamente e em si, já que só ela encara a realidade ou os entes na sua totalidade e absolutamente e não de uma qualquer perspectiva determinada e parcelar.

Além disso, porque, segundo Fonseca, o objecto da metafísica é *o ente real*, o ente subsistente por si, o que tem outra razão de existir além da relação com uni intelecto, os *entes de razão* ficariam dela excluídos, dado só existirem por e enquanto apresentados ao intelecto.

O conceito de ente, porque não diz respeito a nenhuma entidade particular, define-se pela sua *unidade*. Por outro lado, uma vez que o filósofo conimbricense constrói a sua ontologia a partir da tese da *analogia entis*, o ente é, para ele, também princípio de *identidade* e de *diferença*, dando-se, por isso, no seu conceito, a representação dos modos das entidades simples.

14. O sentido originário do ente de que a metafísica se ocupa aparece, no pensamento de Fonseca, na articulação do Ser divino com os géneros supremos e as diferenças. Por outro lado, o facto de o filósofo considerar a *essência* como tema central da metafísica e atribuir prioridade lógica à relação de atribuição, considerando-a razão de ser e elemento constitutivo das coisas ou dos entes singulares e concretos, leva-o a dar à categoria de *relação* o lugar que, até aí e depois, a ontologia ocidental conferiu à categoria de substância.

A este respeito, note-se que o grande especulativo português sustentava que quer a categoria de substância quer as restantes nove categorias se dizem de Deus apenas em sentido analógico, já que elas mais não são do que elementos últimos de todos os entes finitos e de todo o discurso. Deste modo, não é possível incluir Deus em nenhuma categoria, já que o ser divino a todas transcende e todas para ele remetem enquanto princípio e fim de tudo.

Fonseca observava, igualmente, que a classificação das coisas efectuada a partir das categorias ou do pensamento categorial não era a mais radical e originária, já que, lógica e ontologicamente, anterior a ela era a divisão ou a distinção entre o ente incriado e independente e o ente criado e dependente.

Esta distinção fundamental em que assenta a metafísica de Fonseca entre Deus, criador incriado e os entes criados e dele dependentes não poderia deixar de ter importantes consequências no modo como o especulativo português conceituava a existência e a sua distinção da essência.

Assim, enquanto a existência se encontra incluída na própria essência divina, já que Deus existe essencialmente, nos entes criados ela apresenta-se como algo de extrínseco e contingente, o que significará, então, que a distinção entre essência e existência só tem sentido no domínio dos entes criados, ou seja, do que é contingente, pois o único ente necessário é Deus[8]

[8] Cfr. Miguel Baptista Pereira, *Obras* Completas (Lisboa, FCG, 2014, vol. I), e António Manuel Martins, *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca* (Lisboa, FCG, 1994), em que

15. No ano seguinte à edição romana do primeiro tomo dos *Comentários* do mestre jesuíta, o médico bracarense Francisco Sanches dava à estampa, em Lyon, o poema latino *Carmen de Cometa Amai M.D. LXXVII,* em que, contrapondo à necessidade que rege a ordem da natureza a liberdade que define o espírito humano, criticava duramente a astrologia e a crença na influência dos astros no destino individual dos homens[9].

Três anos depois, na mesma cidade francesa, o professor lusitano publicou aquela que é a sua obra filosófica mais importante e mais conhecida, o tratado *Quod nihil scitur*[10].

O intento do filósofo é determinar as possibilidades e limites do conhecimento humano, começando por pôr em dúvida todo o saber e, apoiado pelos sentidos e pela razão, examinar as próprias coisas, por considerar ser este o único e verdadeiro meio de saber.

Marcado por um evidente intuito polémico, o tratado do filósofo português parte de uma posição de crítica frontal tanto do platonismo e da sua doutrina da *reminiscência* como, e acima de tudo, do sistema aristotélico, que não poupa a severas, se bem que nem sempre justas e adequadas críticas, as quais ignoram ou não têm na devida conta a clara separação entre lógica e ontologia levada a cabo por Margalho e Fonseca, nem a refutação de idênticas críticas ao aristotelismo realizada por António de Gouveia.

16. O ponto de partida gnosiológico do pensamento de Francisco Sanches é o empirismo sensista que, por um lado, o leva a sustentar, como Leão Hebreu, que todo o conhecimento vem dos sentidos, mas não admitindo, como ele o fizera, a existência do conhecimento que o espírito tem de si próprio, e, por outro, que só há indivíduos e não espécies, pelo que o *universal* era absolutamente falso. Daí a sua conclusão de que não é dado ao homem conhecer a essência das coisas, pelo que, sendo o verdadeiro saber conhecer primeiro a essência e depois os acidentes, nada é possível saber verdadeiramente.

---

nos apoiámos sobre este autor.

[9] Do *Carmen de Cometa* foi publicada uma tradução portuguesa, de Giacinto Manuppela, com introdução e notas de A. Moreira de Sá, pelo Instituto para a Alta Cultura, Lisboa, 1950.

[10] Desta obra há tradução portuguesa de Basílio de Vasconcelos, incluída no volume dos *Tratados Filosóficos*, de Francisco Sanches (ed. Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1955), reproduzidos, hoje, na edição da Obra Filosófica do pensador português (IN-CM, Lisboa, 1999).

Assim, o único conhecimento perfeito é o divino, já que a ninguém é dado conhecer perfeitamente aquilo que não criou, o que significará, também, que o próprio ser divino não teria podido criar nem governar aquilo que criou se, previamente, não tivesse conhecido a perfeição.

17. Como pode, todavia, o homem conhecer as coisas ocultas da natureza, incluindo as espirituais e a própria divindade e seus atributos, se não logra conhecer a essência daquilo com que contacta através dos sentidos, nem, sequer, a sua própria essência, apesar de esta estar em si e consigo?

Embora afirme a incognoscibilidade divina, já que o conhecimento pressupõe uma relação de igualdade ou semelhança entre o que conhece e a coisa conhecida e, sendo Deus verdadeiramente Absoluto, nenhuma relação é possível entre ele e nós, e declare que a essência das coisas nos é incognoscível, pois só um cognoscente perfeito poderá conhecê-las e o homem, como tudo na natureza, é um ente imperfeito, sendo, por isso, o seu conhecimento da essência meramente conjecturai, o médico-filósofo acredita que, para além deste precário, limitado e imperfeito conhecimento fundado na experiência sensível e no juízo nela alicerçado, há um outro tipo de saber ou conhecimento, que provém da revelação divina.

É, pois apoiado na fé ou crença nessa revelação que o filósofo português não tem dúvida em sustentar que Deus, sendo omnipotente e omnisciente, é a verdadeira sabedoria, o conhecimento e a inteligência perfeitos, pelo que só ele penetra, sabe, conhece e entende todas as coisas, pois é tudo e em tudo e todas as coisas são ele e nele, enquanto autor da admirável construção e beleza do mundo, a qual, segundo Sanches, se manifesta no facto de o universo ser formado de contrários, que o conservam e com ele permanentemente duram. Assim, no entender do filósofo, o universo não se conserva mais com o bem do que com o mal, já que pensa, como Leão Hebreu, que ambos concorrem para a imutável e necessária ordem do mundo e para o equilíbrio perfeito que nele se revela.

18. Cabe notar aqui que estas afirmações do filósofo, sustentadas na autoridade da fé ou da revelação divina, se afiguram dificilmente compagináveis com outras posições suas, defendidas no plano da Filosofia Natural.

Na verdade, como é possível admitir, simultaneamente, que o universo é autónoma criação divina e que a Natureza é eterna? Como é,

igualmente, possível sustentar que uma das causas principais da insuperável ignorância natural do homem se encontra na duração perpétua de algumas coisas, na geração e corrupção continua doutras ou na sua continua mudança e, ao mesmo tempo, pretender que a Natureza é eterna? Por outro lado, se o mal, sendo privação de bem, é o nada, é negação do ente ou não-ser, como pode ele concorrer para a conservação do mundo e para a manutenção da ordem no universo criado? Finalmente, se a ciência não é nem pode ser o conhecer as coisas pelas suas causas, por estas serem inacessíveis, como é possível admitir que Deus é causa de todas as coisas e que se chega à ideia ou à existência do ser divino, subindo até Ele por meio das causas naturais, por degraus?

19. A estas e outras questões deveria o filósofo responder em três obras que repetidas vezes anunciou como já redigidas – o *Modi Sciendi*, o *Examen Rerum* e o *De Anima* – mas que nunca foram editadas, se, acaso, chegaram a ser escritas. No primeiro destes tratados, propunha-se o pensador "fundar uma ciência firme e (...) não cheia de quimeras e de ficções alheias à verdade do assunto" e expor um meio ou método de saber "compatível com a fragilidade humana". Por sua vez, no segundo deveria conter-se o essencial da sua Filosofia da Natureza, enquanto o terceiro deveria ser dedicado à exposição sistemática das suas ideias antropológicas.

Se, quanto ao possível conteúdo do primeiro destes três tratados, nada nos esclarece a restante obra especulativa de Francisco Sanches, já quanto aos outros dois há nela os elementos essenciais que nos permitem reconstituir o quadro de ideias que, presumivelmente, neles viriam a ser expostas.

Porque referi já os traços fundamentais da Filosofia da Natureza do especulativo português, vou limitar-me, agora, a indicar, esquematicamente, o que penso serem as ideias essenciais da sua antropologia filosófica, tal como podem reconstituir-se a partir não só da sua obra fundamental como, também, dos três opúsculos de comentário aos textos aristotélicos, ou pseudo-aristotélicos, *De Divinatione per Somnuni, In Lihrum Physiognomicon* e *De Longitudine et Brevitate Vitae*[11].

20. Reflectindo, simultaneamente, como médico, como filósofo e como cristão, o especulativo lusitano parte de uma visão dualista do composto humano que, no entanto, não deixa de admitir a existência de uma

[11] A tradução portuguesa, de Miguel Pinto de Meneses, destas três obras encontra-se incluída na edição da *Obra Filosófica* citada na nota anterior.

simpatia mútua e de um estreito nexo entre a alma e o corpo. Assim, para Francisco Sanches, os corpos foram feitos para as almas e os membros para as funções da alma, pelo que os corpos apareciam ao seu pensamento como instrumentos congénitos das almas. Se, pois, cada alma pede um corpo certo e uma figura certa, a união e a íntima ligação que há entre ambos faz que as almas sofram com os corpos e estes com aquelas, sendo possível, por isso, julgar, adequadamente, das faculdades e paixões da alma através do corpo e suas afecções.

É esta estreita relação ou unidade entre o corpo e a alma que, segundo o médico-filósofo, explicará a vida, a qual deriva directamente da alma unida ao corpo, tendo início na conjugação de uma com o outro e origem na alma. Deste modo, a alma não pode estar unida ao corpo sem que, imediatamente, haja vida e esta só pode existir se e enquanto a alma e o corpo estiverem juntos. Por conseguinte, para que haja vida não é necessária qualquer acção, pois nem a vida é acção ou movimento mas repouso, nem existe por causa de uma acção, nem por causa de todas que constituem a alma que é sua origem nem do corpo em que a vida se manifesta como presença da alma. Porque a morte é privação da vida, é ausência da alma no corpo que, um dia, animou, tal como a geração é o início da vida e a corrupção o início da morte.

Relativamente à morte, observava o filósofo que, enquanto para os restantes ser animados, a cessação da vida significa o nada, por, para eles, a morte ser privação de vida e a privação ser o nada, para os humanos, a morte terminará no Dia do Juízo Final, com o início de uma nova vida, pois a parte imaterial do seu ser é imortal, sendo os bons premiados com a união com Deus e os réprobos condenados a uma morte sempiterna[12].

[12] Ver Lothar Thomas, *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa,* vol. I, tradução de Antonio José Brandao, Lisboa, 1944, pp. 195 e segts.; A. Moreira de Sá, *Francisco Sanches, Filósofo e Matemático,* Lisboa, 1950; e Joaquim de Carvalho, "Nas Comemorações do Quarto Centenário do Nascimento de Francisco Sanches" e "Os *Opera Philosophica* de Francisco Sanches", ambos na *Obra Filosófica,* vol. II, Lisboa, 1981, pp. 425 e segts., e 505 e segts., respectivamente.

O PROGRAMA DIDÁCTICO E MORAL DE JOÃO DE BARROS: FONTES LITERÁRIAS NAS PUBLICAÇÕES DE 1539/40

Celeste Pedro

Introdução

A primeira obra impressa de João de Barros é a *Prymera parte da cronica do emperador Clarimundo donde os Reys de Portugal desçendem*, em 1522, por Germão Galhardo, em Lisboa. Nesse ano, casa com D. Maria de Almeida e, em pouco tempo, é-lhe confiada a Capitania da Mina, passando, três anos depois, a ser Tesoureiro da Casa da Índia, Mina e Ceuta (1525). João de Barros retira-se para a sua propriedade (a quinta de São Lourenço da Ribeira de Litém, em Pombal) em 1528, dedicando-se à sua gestão[1]. Em 1530, ocorre um surto de peste e, em 1531, um terramoto em Lisboa, eventos que atrasarão o seu regresso à cidade. É durante este período que publica a *Ropicapnefma* (1532), e prepara todo o conjunto de carácter pedagógico (não só os quatro livros tratados aqui, mas também uma gramática latina manuscrita, a *Grammatices rudimenta* (1538?), dedicada à Infanta D. Maria (repleta de diagramas ilustrados, mas infelizmente incompleta), e ainda, diz o próprio, as quatro *Décadas da Ásia*: «[...] ao presente ano de 1539, onde acabámos de cerrar o número de quarenta livros, que compõem quatro Décadas, que quisemos tirar à luz, por mostra de nosso trabalho.»[2]

Foi uma década de intensa produção literária, em que a proximidade ao ambiente familiar poderá ter influenciado a criação das suas obras didácticas e morais. João de Barros teve dez filhos[3]; por volta de 1540, os

[1] [Documentos referentes ao Morgado de Leiria, administrado por Isidro de Almeida Sousa Sá e Lencastre, entre os quais, muitos relativos ao cronista João De Barros e seus descendentes familiares] http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/2220063, http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/2219355 e http://id.bnportugal.gov.pt/bib/catbnp/2219406.

[2] No prefácio de: João de Barros, *Livro Primeiro da Primeira Década*, que sairá só em 1552, mais de dez anos depois de ter sido escrita, por Germão Galhado. João de Barros deixou três Décadas impressas, e um manuscrito que seria editado já postumamente, por Diogo de Couto, em 1602.

[3] João Silva de Sousa: «Casou com D. Maria de Almeida, de Leiria, e teve dela cinco rapazes e cinco raparigas: Jerónimo, António, João, Diogo e Lopo de Barros; e Maria de Almeida e Isabel de Almeida que casou com um homónimo do irmão, Lopo de Barros, e Catarina de Barros, - mulher de Cristóvão de Melo, filho de Diogo de Melo da Silva, vedor da rainha D. Catarina -, e Ana de Barros, além de uma última cujo nome se desconhece.» https://triplov.pt/letras/Joao_Sousa/joao_de_barros/. Para mais informação, ver por exemplo: Borges, A. (1992) *Tudo é Mercadoria*. Lisbon: Editorial Caminho).

interlocutores dos seus diálogos, António e Catarina, seriam já adolescentes. Pensados para diferentes etapas do desenvolvimento infantil[4], estes livros terão passado a prova da sua utilidade pelas mãos da sua prole, e não só:

> Catarina: E aquelas três figuras donde ela nasce, que se chamam *Fides, Spes, Caritas*, não são elas as virtudes teologais? Porque na cartinha que compôs, por onde meus irmãos e eu aprendemos a ler, me lembra estarem estas três virtudes com as quatro que estão abaixo delas, a que chamava cardeais.[5]
>
> [Pai] Por que essas per que ambos estudais ainda são defeituosas e não tão compassadas como convém a coisa que há de ser apresentada ante a infante nossa senhora.[6]
>
> Ao distinto e famoso varão João de Barros envia muitas saudações Aquiles Estaço (…). Vejo-te não apenas como aquele que incentivou a escolha dos estudos literários a que me dedico, mas também como responsável por toda a minha formação no que tange aos bons costumes e ao sentimento do dever. Na verdade, curando tu da educação de teus filhos em casa e sua instrução nas belas letras, vim eu para a tua companhia para ser ensinado — era teu hóspede e uma criança na idade — e bem me recordo que, enquanto vivi no teu lar entregue ao estudo, essa minha educação inicial foi objecto dos teus mais extremosos cuidados.[7]

O valor pedagógico destes quatro livros tem sido atestado por diversos investigadores[8], que os consideram pioneiros no uso de ferramentas

[4] Em: João de Barros. *Hum Dialogo da viçiosa vergonha*. Olyssipone, apud Lodouicum Rotorigiu[m], 1540: «Porque depois que os meninos saem das letras, que é o leite de sua criação, começam a militar em costumes para que lhe convêm armas convenientes aos vícios naturais de sua idade.»

[5] Em: João de Barros, *Dialogo de preceitos moraes co[m] prática delles, em módo de iogo*. Lisboa, per Luis Rodriguez, liureiro delrey nósso senhor, 1540. – [26] f.; 4. (20 cm). Biblioteca Nacional de Portugal: exemplar digitalizado: res-5658-3-p – http://purl.pt/12149. (sublinhado da autora). Ficção, ou não, esta passagem alude à educação dos filhos e filhas de João de Barros, também através de recursos criados pelo pai, desta forma testados antes de irem para impressão.

[6] *Idem.* Mais uma vez, a explicação de João de Barros sobre as peças do jogo, inclui a menção não só a que este livro é mais do que um jogo: é um instrumento de estudo, mas também a que os filhos teriam usado uma versão do jogo imperfeita (chamaríamos hoje de protótipo), cuja versão final, dedicada à Infanta D. Maria, era agora publicada.

[7] Tradução do latim de: Ramalho, Américo da Costa (1980) *Estudos sobre o Século XVI*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, Col. Humanismo Clássico e Humanismo Moderno, nº 1, p. 304. (sublinhado da autora).

[8] Ver por exemplo: Fernandes, G. (2005). João de Barros (1496–1562?), um pedagogo precursor de Iohannis Amos Comenius (1592–1670). *Actas V Congresso SEHL*, pp. 381–

mnemónicas, nomeadamente quando João de Barros usa o jogo e a imagem como artifícios retóricos. Apesar da sua originalidade, estes livros foram delineados com base numa extensa bibliografia que o autor faz questão de enumerar frequentemente e em diferentes circunstâncias. Este artigo centra-se na identificação de autores e obras que poderiam ter pertencido à sua biblioteca privada, com base nestas enumerações.

A impressão dos volumes

A *Cartinha*[9]*,* o primeiro livro deste conjunto a ser impresso, sai com o título de *Gramática portuguesa com os mandamentos da santa madre igreja*, com uma portada[10] que apresenta uma grande gravura original[11] de um mestre sentado a receber os alunos mais velhos, que se alinham à espera da sua vez para mostrar os seus cadernos, enquanto outros, mais novos, estão espalhados pelo espaço, em brincadeiras próprias da sua idade. Toda esta cena se passa dentro de uma estrutura arquitectónica clássica, encimada por um friso com *putis* e uma placa onde se lê: «*Libros lege*». No horizonte, estão filas de alunos esperando a sua vez de entrar no edifício (sala de aula). É na *Cartinha* que aparece o índice geral, indicando claramente que as três obras deviam fazer parte do mesmo volume, como reitera João de Barros no prefácio do *Diálogo da Viciosa Vergonha*:

> No prólogo da Cartinha e Gramática da nossa linguagem, que dirigimos ao príncipe nosso senhor, prometemos um Diálogo da viciosa vergonha, por ser matéria conveniente à idade dos meninos, em cujo proveito as outras partes se ordenaram. Agora que chegamos a ele, parece-me que a necessidade pede darmos aqui razão do seu fundamento: por que o

395.; Friedlein, R. (2007). L'atzar en la Fílosofia moral. Un joc de tauler lul.lista de João de Barros: Diálogo sobre Preceitos Morais (1540). *Studia Lulliana*, (47), pp. 117–139.; Borralho, Maria Luísa (2011). Em modo de jogo. *E-F@bulações*, pp. 41-55.

[9] João de Barros, *Cartinha com os preceitos e mandamentos da santa madre igreja*. Em casa de Luis Rodriguez, 1539/40. Biblioteca Nacional Brasil: Loc. Original C,003,026 – Obras Raras / Objecto digital: or814512 – http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_obrasraras/or814512/or814512.pdf

[10] Que seria a geral, talvez única se tivessem sido impressos e encadernados juntos. O *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, que sucede as regras ortográficas da *Gramátia*, não tem portada.

[11] Apesar da imagem do «*magister*» com os seus «*discipulus*» ser comum na arte pré-moderna, não consegui identificar até ao momento nenhuma imagem/gravura suficientemente semelhante a esta naquelas décadas.

impressor, pelo que lhe tocava, como a Cartinha foi impressa, procurou proveito della sem olhar à nossa ordem.[12]

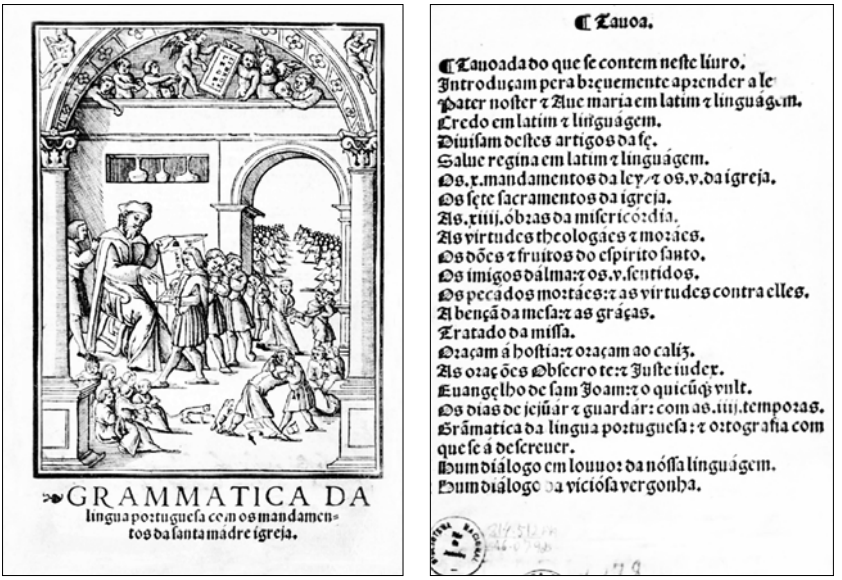


Figura 1. Frontespício (à esquerda) e índice (à direita) da *Cartinha* de João de Barros, 1539 (Lisboa).

Maioritariamente em caracteres góticos (sendo os itálicos reservados ao prefácio e ao cólofon, e as maiúsculas romanas aos títulos), a *Cartinha* é composta por 3 cadernos de oito folhas, assinados A, B e C, Cii, Ciii, Ciiii, mais meio caderno no final (terminando no folio 56v, com a marca do impressor); inclui: 16 capitulares ilustradas, 12 gravuras de carácter religioso de diferentes tamanhos, 26 gravuras para as letras do alfabeto ilustrado, um diagrama circular (rotae) para combinar letras e formar sílabas, e muitas gravuras de apoio diagramático (ramificações; ver imagens a seguir).

[12] Aqui, João de Barros justifica as discrepâncias de impressão (que o leitor notaria ao ler o índice e os paratextos dos livros anteriores), e adianta claramente que se trata de um programa educativo, com uma sequência clara e uma idade própria, e que a educação das crianças e jovens inclui as letras, a fé e moral. (transcrição modernizada e sublinhado da autora).

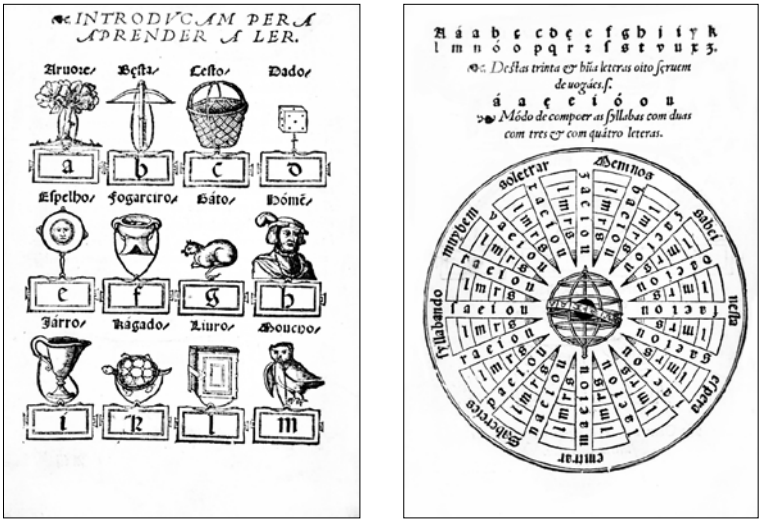


Figura 2. Esquerda: gravuras para ilustrar as letras do alfabeto. Direita: diagrama circular para compor sílabas.

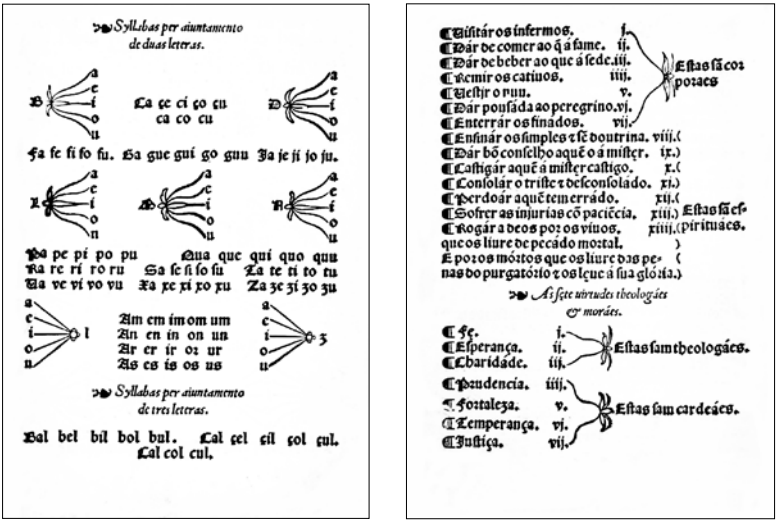


Figura 3. Esquerda: «Syllabas per aiuntamento de duas letras» e de três letras. Direita: As obras da misericórdia e as sete virtudes. De notar, à esquerda, que quando as combinações são numerosas ou o espaço é curto, o impressor opta por não usar uma gravura das ramificações, que ocuparia muito espaço.

Quando sai o segundo livro, a *Gramática*[13] propriamente dita, Luís Rodrigues muda a portada e os tipos usados, que passam a ser maioritariamente itálicos, que se mantêm depois no *Diálogo da Viciosa vergonha*[14].

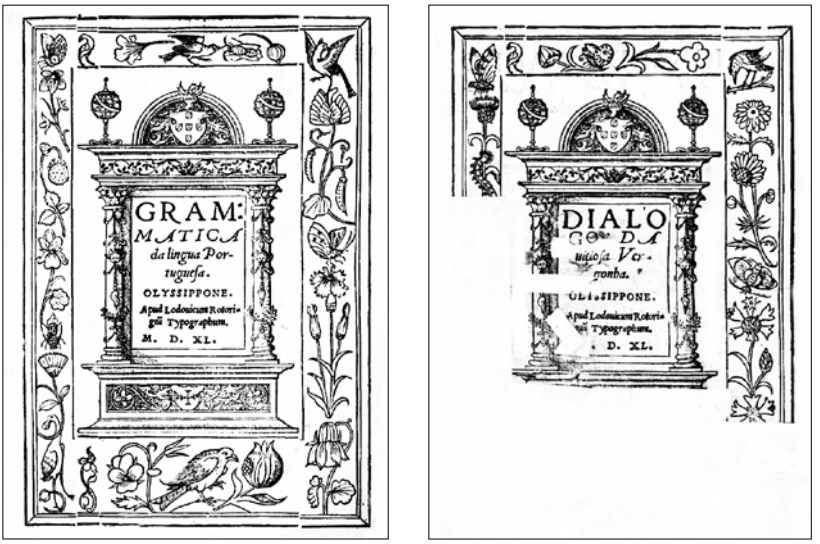


Figura 4. Frontespícios da *Gramática* (à esquerda) e do *Diálogo da Viciosa Vergonha* (à direita), de João de Barros, por Luís Rodrigues, 1540 (Lisboa), com cercaduras provenientes da oficina de Geoffroy Tory.

Já praticamente sem gravuras, a *Gramática* e o *Diálogo* seguem uma grelha igual, de 25 linhas, em itálico, no tamanho mais comum à época, a Pica (12 pt, ≈4.233 mm), em 4º (20 cm): a *Gramática* com as assinaturas a-g//8, h//4 e o *Diálogo*, A-C//8, D//6. No caso do *Diálogo de preceitos morais*, a edição de 1540 é do mesmo formato, com as assinaturas aa--bb//8, cc//10, o mesmo itálico, mas a portada já é outra[15], de um estilo

[13] João de Barros, *Grammatica da lingua portuguesa* (com o *Diálogo em louvor da nossa linguagem*). Olyssipone, apud Lodouicum Rotorigiu[m], Typographum, 1540. – 60 f.; 4. Biblioteca Nacional de Portugal: exemplar digitalizado: res-5658-1-p – http://purl.pt/12148.

[14] João de Barros. *Dialogo da viçiosa vergonha*. Olyssipone, apud Lodouicum Rotorigiu[m], 1540. – 29, [1] f.; 4º. Biblioteca Nacional de Portugal: exemplar digitalizado: res-5658- 2-p – http://purl.pt/12147. Sendo tão diferentes da *Cartinha*, suponho que, estando o mal feito, terá sido tomada a decisão de seguir uma composição gráfica diferente para os livros seguintes (incluíndo o *Diálogo de Preceitos Morais*)

[15] Já usada, por exemplo, para imprimir a *Panagyrica oratio* de António Luís (1539).

diferente, e o autor volta a apostar no uso de gravuras, criando um livro muito diferente do habitual. O *Diálogo de preceitos morais* contém um jogo que inclui um tabuleiro composto por três círculos e um ponteiro, que deve ser recortado do livro e montado, bem como peças para jogar e as respectivas regras. Tal como a *Cartinha*, este último diálogo demonstra uma inovação pedagógica assinalável, recorrendo à retórica visual e ao jogo como instrumentos de aprendizagem[16].



Figura 5. Frontespícios do *Diálogo de Preceitos Morais* de João de Barros, de 1540 (à esquerda) e de 1563 (à direita), por Luís Rodrigues e João de Barreira, respectivamente (Lisboa).

As quatro obras didácticas de João de Barros foram impressas por Luís Rodrigues, editor e livreiro do Rei, referência na história da imprensa em Portugal, de quem subsistem documentos preciosos para a compreensão do ofício naqueles tempos[17]. Nos anos de 1539/40, Luís Rodrigues deu à estampa mais de duas dezenas de obras, entre as quais este conjunto[18]. Antes

[16] Ver: Pedro, C., Marttila, T. & Simões, S. (2023) "Hacking the Good Life. João de Barros and the Game of Moral Virtues". *The Digital Review*, (3). https://doi.org/10.7273/zyyq-xs17.
[17] Como primeira referência, ver: Anselmo, A. (1992). 0 Livreiro Luis Rodrigues. *Cadernos BAD*, (1). https://doi.org/10.48798/cadernosbad.2304.
[18] Dos 10 anos em existem registos de impressos de Luís Rodrigues (de 1539 a 1549), estão 42 exemplares digitalizados, acessíveis no catálogo da BNP. Desses, 6 impressos em 1539

e depois de Luís Rodrigues, foi Germão Galhardo o impressor de João de Barros (*Crónica do Imperador Clarimundo* (1522), *Ropicapnefma* (1532) e as *Décadas I* e *II* (1552 e 1553)) e, depois, João de Barreira (segunda edição da *Crónica do Imperador Clarimundo* (1555), as *Décadas III* e a segunda edição do *Diálogo em modo de jogo*, ambos de 1563).

A portada da *Gramática* (e do *Diálogo da Viciosa Vergonha*) voltará a ser usada em 1552, em Lisboa, na *Grammaticae introductions breviores et lucidiores* de Jerónimo Cardoso, e os tipos do *Diálogo da Viciosa Vergonha* são usados, por exemplo, em André de Resende, *De verborum coniugatione commentarius* (Lisboa: Luís Rodrigues, 1540), e em Jorge Coelho, *De patientia christiana, liber unus. Item nonnulla alia quae in fine videbis* ([Lisboa]: Luís Rodrigues, 1540). Os tipos e outros materiais tipográficos comprados em Paris[19], alguns pertencentes à família de Geoffroy Tory (como as cercaduras da *Gramática* e do *Diálogo*), permitiram que Luís Rodrigues levasse a cabo muitos projectos de impressão logo desde o início do seu estabelecimento em Lisboa, fazendo transparecer uma espécie de imagem de marca[20].

Como já referido, João de Barros não conseguiu controlar a impressão dos seus livros da forma que gostaria. Luís Rodrigues, movido pelo lucro mais certo, tomou a liberdade de imprimir os livros separadamente, em vez de em volume único, como sugeria o índice e era intento do autor, levando-o a informar os leitores desta discrepância de objectivos. Sendo o primeiro de 20 de Dezembro de 1539 e o terceiro de 12 de Janeiro de 1540, supomos que o segundo, a *Gramática*, terá saído nesse intervalo; já para o *Diálogo de preceitos morais*, não podemos adiantar uma data concreta.

e 10 impressos em 1540. Na *Bibliografia das obras Impressas no séc. XVI da BNP*, de 1926, figuram 5 edições de 1539 e 12 de 1540 (há 12 presentes em ambos os catálogos, logo seriam pelo menos 21 obras entre 1539 e 1540).

[19] Para mais informações sobre Luís Rodrigues, por favor consultar: Artur Anselmo, O Livreiro Luís Rodrigues, impressor de textos humanistas. *Actas do Congresso Internacional Humanismo Português na Epoca dos Descobrimentos* (Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1993), pp. 369–372; Albino Forjaz de Sampaio, A Tipografia portuguesa no século XVI (Lisbon: Empresa Nacional de Publicidade, 1932); ou Anselmo, *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*.

[20] Em Francisco Álvares, *Ho Preste Joam das Indias. Verdadera informaçam das terras do preste Joam, agora novamente impressa.* (Luís Rodrigues, 1540, Lisboa): «E como eu senhor sempre des que sam seu foy meu desejo endereçado a seu seruiço pera com elle trazer algum fruto:posto que me faltem has forças nam me falta vontade, com ha qual fui a Paris buscar estampas caratules de letras, officiaes e outras cousas conuenientes a impressam, has quaes nom sam de menos primor e calidade, que has de Itália, França, e Alemanha onde esta arte mais Florece […]».

1º de 3	2º de 3	3º de 3	4º
Grammatica da lingua com os mandamentos da santa mádre igreja	*Grammatica da lingua portuguesa com as regras que se á de escrever* + *Um diálogo em louvor da nóssa linguágem*	*Hum diálogo da viciósa vergonha*	*Diálogo de preceitos moráes com prática delles, em modo de iogo*
A Louvor de Deos e da Virgem Maria, acábasse a Cartinha com os preceitos e mandamentos da santa mádre igreja, e com os mistérios da missa e responsoreos della, empremida em a muy nóbre e sempre leál cidáde de Lizboa / per autoridáde da santa inquisiçam em cása de Luis rodriguez livreiro delrey nósso senhor, com privilegio real aos **.xx. de Dezembro de 1539** annos.	*Frontespício:* Olyssipon. Apud Lodovicum Rotorigium Typographum. **M. D. XL**.	A louvor de deos e da virgem Maria. Acábasse o Diálogo da viçiosa vergonha, Imprimidoem cása de Luys Rodriguez livreiro delRey nósso senhor com privilegio Reál. Aos **.xii. de Ianeiro de M. D. XL**.	*Frontespício:* Em Lisboa. Per Luís Rodriguez, livreiro delrey nósso senhor. **M. D. XL**.

Tabela 1. Os quatro livros (título e colofão), por ordem de impressão.

Este último diálogo voltaria a ser impresso em 1563 por João de Barreira[21], com a mesma portada (com um título ligeiramente diferente) e as mesmas gravuras, mudando o tipo usado no texto, de itálico para romano/redondo. Já noutra ocasião, procurámos avançar algumas considerações sobre a passagem de materiais da oficina de Luís Rodrigues para a posse de João Álvares e de João de Barreira, que terá ocorrido no final da década de 1540[22].

A biblioteca de João de Barros

Não sabemos quantos livros João de Barros possuía, nem quais; mas podemos especular. Este artigo é uma primeira aproximação ao estudo das bibliotecas privadas – a deste autor em particular, e a diferentes formas de investigar colecções que não estão inventariadas. Este conjunto de quatro livros, e particularmente o *Diálogo da viciosa vergonha,* merecem aqui especial atenção, não só porque reflectem um esforço intelectual comum entre vários autores pré-modernos de tradução e colecção de obras clássicas e medievais[23] sobre gramática (com vista à normatividade das línguas vernaculares) e sobre a moral e as virtudes, como também porque no *Diálogo da viciosa vergonha* encontramos muitas citações bibliográficas, fazendo desta obra uma interessante base para especular sobre a biblioteca privada de João de Barros. Que obras preencheriam as estantes deste autor?

Tendo vivido na corte desde criança e sendo companheiro próximo do futuro rei D. João III, João de Barros terá ouvido as lições dos

[21] João de Barros. *Dialogo de Ioam de Barros com dous filhos seus sobre preceptos moraes em modo de jogo*. Em Lisboa, ao Arco de Sam Mamede, por Ioam de Barreira, 20 Agosto 1563. [26]; 4o (21 cm).

[22] Ver: Pedro, C., (2021). A Sixteenth-Century Board Game by João de Barros. In Wilkinson, S. (Ed.) *Illustration and Ornamentation in the Iberian Book World, 1450-1800*, Library of the Written Word. Brill, pp. 284–314. https://doi.org/10.1163/9789004447141_015

[23] O interesse pelo tema da educação (cultural e moral), que inclui a educação dos príncipes e membros da corte, mistura-se com o interesse pela língua vernacular nos círculos humanistas a que João de Barros pertence. Diz-nos Reis que: «[…] Duarte de Resende propõe, "por andar errada e dissimulada", que as relações entre os cortesãos emulem os ensinamentos do *Tratado da Amizade*; ou também que se maravilhem e aprendam com as sentenças estóicas das *Paradoxas* e que abandonem a glória mundana em favor da felicidade celeste preconizada no *Sonho de Cipião*»; na mesma instância, Duarte de Resende diz de Garcia de Resende «[…] que vossa merce he o verdadeyro exame de nossa lingoagẽ Portuguesa segundo per o que falloa e pelas obras que escreue e cõpoẽ se vee». Ver: Reis, Flávio. (2014). A "Carta sua a Garcia de Resende" publicada por Duarte de Resende junto a traduções de textos ciceronianos: autoridade retórica ciceroniana e modelos éticos para a corte. *Floema* - Ano VIII, *10*, 141-142.

preceptores do príncipe, como, entre outros, D. Diogo Ortiz de Villegas, versado em astronomia e navegação, e autor do *Cathecismo Pequeno da doctrina e instruiçam* (…), um tratado de paixões e virtudes impresso em 1504. Terá tido também acesso à livraria real[24], pelo menos até casar e se estabelecer em duas moradas: a familiar (em Santiago de Litém, Pombal) e a profissional (na baixa de Lisboa).

O termo usado na altura era «livraria», e parece-me que no caso de João de Barros, era também o seu espaço íntimo de trabalho, para além de ser o cenário para os seus diálogos. É no *Diálogo da Viciosa Vergonha* que encontramos uma primeira e preciosa pista para imaginar como seria este espaço e a utilidade que dele faziam os seus filhos:

> [Pai] Vem cá, António: Vai à minha livraria, e traz uns cadernos número quinze, que estão na estante segunda na parte número seis. (Filho) São uns cadernos da gramática da língua Portuguesa, que compôs para o príncipe nosso senhor? (Pai) Esses são os que peço. (Filho) Lá ficam outros cadernos número dezasseis, e diz a cota, Tratado de Causas. São também aqueles de matéria da gramática? (Pai) Não, esse é um tratado dirigido a ti, o qual vou compondo pelo discurso dos tempos. (Filho) Que quer o senhor dizer, de causas: porque ainda não ouvi tal título? (Pai) Não ouviste tu já falar nos problemas de Aristóteles? (Filho) Sim. (Pai) Pois esses de causas tratam. (Filho) Logo tratado será de filosofia natural? Porque meu mestre tem uns problemas, e diz ele que são questões de filosofia.[25]

Numa interessante descrição do ambiente físico da sua biblioteca[26], João de Barros refere que esta está dividida em partes (armários?), com prateleiras, onde as obras estão guardadas em cadernos, marcados com cotas e títulos: parte 6, prateleira 2, caderno número 15, sendo que nos diz ainda que o caderno número 16 foi (estava a ser) escrito pelo próprio,

[24] Para mais informações, ver: Buescu, Ana Isabel. (2007). Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. *eHumanista*: Volume 8; e Pereira, B. F. (2008). Livros raros e raras edições de clássicos greco-latinos. *Mediaevalia. Textos e estudos*, *27*, 159-172: «O interesse de D. Leonor pelos livros está bem documentado; pelo inventário dos volumes que legou ao Mosteiro da Madre de Deus, sabe-se que na livraria da rainha velha prevaleciam as obras de devoção e teologia, no entanto, havia aí também duas dezenas de títulos de literatura profana, alguns escritores antigos e meia dúzia de autores dos sécs. XV e XVI. No tempo de D. Manuel, na livraria real, os clássicos e os Padres da Igreja ganharão mais relevo: Tito Lívio, Salústio, Virgílio, Ovídio, Plutarco, Flávio Josefo, Justino, São João Clímaco, São Gregório Magno, São Jerónimo, Santo Agostinho.» Nas obras de João de Barros, como veremos, muitos destes autores são citados explicitamente.

[25] João de Barros, *Hum diálogo da viciósa vergonha*, pág. 3. (sublinhado da autora).

[26] Salvaguardando o facto de que o diálogo entre pai e filho é ficção e poderá não corresponder necessariamente à realidade.

e que é sobre as *causas* ou *problemas* de Aristóteles. Haveria, portanto, pelo menos 6 armários, com várias prateleiras, e nessas prateleiras estão também os projectos literários a que o autor se vai dedicando no «discurso do tempo»: os seus cadernos.

Com esta imagem na memória, apresenta-se agora, em primeiro lugar, um breve levantamento de testemunhos por João de Barros e pelos seus contemporâneos, nomeadamente em cartas pessoais, prefácios e dedicatórias publicadas; e, em seguida, uma lista dos autores citados por João de Barros no *Diálogo da viciosa vergonha* (indício de disponibilidade dos textos/obras, mesmo que não sendo propriedade sua ou que sejam referências em segunda mão). Na conclusão, também serão reunidos testemunhos extraídos de outros livros deste conjunto didáctico.

a) De entre as relações de João de Barros, há um número de nomes que lhe aparecem frequentemente associados: falamos de Duarte de Resende (latinista e geógrafo), Damião de Góis (historiador e diplomata), António Luís (médico e professor) e Aquiles Estaço (filólogo), especialmente, mas entre outros. Não só partilham o mesmo espaço social (a corte régia), como também o intelectual. Legitimando-se mutuamente e publicamente, seguem um modelo humanista de circulação do conhecimento, nomeadamente através do empréstimo e da importação de livros, de traduções e de revisões por pares[27]. Vejamos alguns exemplos: de António Luís, diz Andrade[28] que,

> …o seu primeiro livro (*Enchiridion*, 1537) foi dado à estampa em Antuérpia [por Miguel Hillen], contendo versões latinas de textos gregos de Miguel Pselo, Teles e Sótades, acompanhadas de um ensaio intitulado *De pudore*. A composição desta obra, conforme se retira da carta dedicatória a João de Barros, resultou de um pedido do feitor da Casa da Índia ao autor, para que este reunisse um conjunto de lugares-comuns sobre o tema da vergonha nas literaturas clássicas, que haveriam de servir de inspiração para a redação do *Diálogo da viciosa vergonha* (1540).[29]

[27] Reis (2014, 145): «A amizade de Duarte de Resende com letrados como João de Barros e este com Juan Luis Vives e Damião de Góis permite conceber um círculo de letrados consideravelmente educados na língua latina e conhecedores das diversas obras antigas então divulgadas.»

[28] Andrade, A., (s.d.), *António Luís*. https://doi.org/10.58277/PSLB7742. As obras de António Luís foram impressas em Portugal por Luís Rodrigues «entre 1539 e 1540, destacando-se três livros de temática filosófica e médica (*Problematum libri quinque, De occultis proprietatibus e De re medica opera*), a que acresce a oração panegírica a D. João III (*Panagyrica oratio*). É de notar a publicação da segunda edição do *De pudore*, juntamente com *De occultis proprietatibus*.» Esta informação poderá delimitar o tempo de composição do Diálogo à segunda metade da década de 30.

[29] *De occultis proprietatibus* (Lisboa, 1540): f. 59v, no 1º parágrafo da dedicatória/epístula que

E ainda:

> Os diversos textos prefaciais com que António Luís consagrou as suas principais obras a João de Barros manifestam, de forma inequívoca, o alto apreço e o enorme respeito existentes entre ambos. O próprio João de Barros pôs à disposição de António Luís o códice que possuía dos *Comentários a Isaías* de S. Cirilo de Alexandria, para que o amigo o pudesse verter de grego para latim, tal como se depreende da dedicatória que precede a versão do médico lisboeta, realizada provavelmente após a publicação da primeira Década da Ásia (1552).[30]

De Damião de Góis temos, por exemplo, outro tipo de testemunho: uma dedicatória autografada, sendo possível concluir que também esta obra estaria nas estantes de João de Barros, ou que, pelo menos, seria esse o seu destino final.

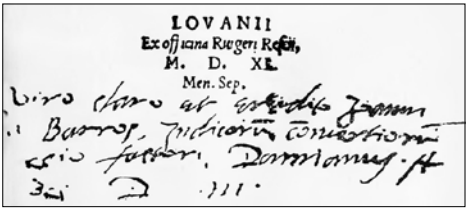

LOVANII
Ex officina Rvvgeri Rescii,
M. D. XL.
Men. Sep.

Figura 4. Dedicatória autógrafa de Damião de Góis a João de Barros, na primeira edição da obra *Fides, religio, moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Joannis* (1540, em Lovaina),[31] exemplar pertencente à Biblioteca Manizola[32] do Visconde da Esperança.

antecede o *De pudore*: «Nos últimos dias, ó Senhor, tu me ordenaste que resumisse para ti, em breve sintaxe, todos os exemplos ou aforismos que encontrei em escritores antigos sobre modéstia, impudência, verdade e mentira. Empreendi esta tarefa de bom grado, tanto porque não podes ordenar nada que me seja lícito recusar, como também porque algo precisava ser dito sobre a moral, assunto no qual, como num prazeroso passatempo, a minha mente se deleitou em mergulhar.» (tradução de latim para português e sublinhado da autora).

[30] Andrade, A., (s.d.), *António Luís*. https://doi.org/10.58277/PSLB7742. (sublinhado da autora). Podemos então, com alguma segurança, acrescentar também esta edição em grego à lista de obras da sua biblioteca.

[31] Exemplar da biblioteca do Visconde da Esperança (Cuba, Portugal), imagem retirada de: https://antt.dglab.gov.pt/exposicoes-virtuais-2/damiao-de-gois-um-humanista-na-torre-do-tombo/

[32] https://purl.sgmf.gov.pt/320083/1/320083_item1/index.html : «Aquisição pelo Estado, aos herdeiros do visconde da Esperança, e cessão, com distribuição das colecções da Biblioteca da Manizola, à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e à Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora. A Biblioteca da Manizola foi legada em testamento por José Bernardo de Barahona Fragoso, visconde da Esperança, erudito bibliófilo falecido a 11 de Março de 1925.»

E, da dedicatória impressa na *Ropicapnefma*, de 1532, podemos extrair também a referência ao *De Officiis* de Cícero (citado no *Diálogo da viciosa vergonha*), e saber um pouco sobre a vida que os livros levavam por estes tempos:

> Joam de Barros: ao senhor Duarte de Resende paz e saude envia.
> Estes dias passados lhe mandey pedir por merçe, que se ao sair do rebate de Lixbõa (onde me eu nã achei pera me prover) viera em sua companhia o meu Tullio de Officiis, ou qualquer outro seu livro, me socorrese com elle em este hermo: onde peste, tremores de terra, e grandes invernadas, me tinham çercado cõ enfadameto. E elle em logar de socorro pos me em mayor neçessidade, pedindo me que lhe ajudasse cõ mais achegas, pera hua obra que tomara de empreitada: que era tirar do meu Tullio Amicicia e Paradoxas em nossa linguagem, por ter em essa çidade de Coimbra Germã imprenssor tam vezinho, que por honrra das letras o queria occupar: E que pois a tomar este trabalho, ja lhe dera azo* com o meu Tullio, que lhe acudisse cõ algua minha linguage: ca de sua casa nã esperava poer mais custo que as mãos.
> A obra eu lhe cõfesso ser bõa, pois ée occupaçam de louvor vosso: mas milhor ée pera Germã que pera mỹ: porque a elle dais lhe proveito em seu offíçio, e a mỹ pedis me o vosso natural, cousa pera eu muito reçear e a ella nam vos obedeçer, dado que digaes quam bem vos pareçeo o meu Clarimudo quando foy ter com vosco em Maluco.[33]

A atenção dada por João de Barros à educação das crianças inclui aquelas de fora do Reino, e inclui a consideração de que a língua portuguesa deve ser aprendida antes do latim[34]. A *Cartinha* foi usada como manual de aprender a ler e a escrever nos primeiros colégios do Brasil, por exemplo, e o facto de ser acoplada aos *Preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja* faz dela um instrumento de evangelização e difusão católica, como outras daquele tempo[35]:

[33] Dedicatória de João de Barros a Duarte de Resende, *Ropicapnefma*, 1532, nos fólios 1r e 1v. (sublinhado da autora).
[34] João de Barros, *Cartinha*. F. 2v.: «Qual será logo a linguagem que, nesta tenra e delicada idade de vossa alteza, a mais natural e obediente vos deve ser, senão a vossa portuguesa [...]».
[35] Ver: Araujo, Gabriel Antunes de. (2008). *Cartinha com os preceitos e mandamentos da santa madre igreja, 1539 ou Gramática da Língua Portuguesa. Edição crítica, Leitura modernizada e Reprodução fac-similar*. São Paulo: Paulista Editora: «No mundo português do século XVI a expansão do império lusitano acarretou também a expansão da língua portuguesa. Por sua vez, a expansão da língua portuguesa escrita não se limitou ao ultramar e teve, como instrumentos pedagógicos, por um lado, as cartilhas para aprender

> (Pai) Certo é que não há aí glória que se possa comparar a quando os meninos Etíopas, Persianos, indos dá quem e dalém do Gange, em suas próprias terras, na força de seus templos e pagodes, onde nunca se ouviu o nome romano: por esta nossa arte aprenderem a nossa linguagem, com que possam ser doutrinados em os preceitos da nossa fé, que nela vão escritos.[36]

Também os dicionários e gramáticas de Jerónimo Cardoso, por exemplo, foram viajantes nas naus portuguesas, e falta um levantamento dos exemplares que cruzaram os mares nos séculos XV e XVI, pelo menos no que a cartinhas, dicionários e gramáticas vernaculares e latinas diz respeito:

> […] por esta altura, a armada da Índia já quase tinha sido construída e tinha começado a ser preparada para a viagem, considerei que ele te devia ter dedicado, em primeiro lugar (…) O livrinho, no entanto, é enviado contra a sua vontade. Realmente, ele treme de pavor com a ideia de ter de passar o mar extenso, agitado e tempestuoso, e um tão grande número de ilhas e o cabo da Boa Esperança treme de pavor, e também por há-de chegar a esta região, onde são bem ouvidos o clamor dos inimigos, o estrépito dos combates, à semelhança de uma trovoada, muitas mais vezes do que os professores das escolas ou os aplausos das assembleias.[37]

b) No *Diálogo da Viciosa Vergonha*, João de Barros recorre a citações marginais para indicar a proveniência dos conceitos e exemplos a que se refere ao longo do texto para sustentar o seu argumento: com 83 entradas, a Bíblia, representada numa grande variedade de livros dos Antigo e Novo Testamentos; depois, de entre um total de 49 citações tiradas de 39 obras diferentes: Aristóteles, Séneca, Ovídio, Cícero e Petrarca são os mais citados.

---

a ler e, por outro, as gramáticas e ortografias, entre elas, as de Fernão de Oliveira (1536) e de João de Barros (1540), a de Gândavo (1574) e a de Nunes de Lião (1576).»

[36] Em: João de Barros, *Diálogoe m defesa da nossa linguagem, (Grammatica da lingua portuguesa),* pag. 58. (transcrição modernizada e sublinhado da autora).

[37] Em: Jerónimo Cardoso, *De monetis* (princeps 1561), in *Dictionarium latino lusitanicum,* (1569), traduzido do latim por Reis, Telmo. (2009). *Obra Literária - Tomo II: poesia latina (Portugaliae Monumenta Neolatina).*

VICIOSA VERGONHA				OBRAS
AMBRÓSIO	Lib.i.deoffi.cap. xvii	p. 9		[De officiis ministro-rum]
AMBRÓSIO	In epistola ad Simplicia	p. 46		[Epistulae ad Simpli-cianum]
APULEIO	De magia lib.i	p. 16		[Apologia sive Pro se de magia liber]
ARISTOTELES	Lib.ii.rethorico-rum	p. 5		[De rheto-rica]
ARISTOTELES	Aris.in.ii.topico. ca.xxi	p.5		[Topica - Organon]
ARISTOTELES	Lib.iiii.Ethico.	p. 8		[Ethica]
ARISTOTELES	Lib.iiii.Ethico.	p. 9		[Ethica]
ARISTOTELES	Arist.i.Ethi.cap.xvi	p. 14		[Ethica]
ARISTOTELES	lib.i.predicamen-torum	p. 15		[Liber Praedica-mentorum - Organon]
ARISTOTELES	Arist.li.i.de gen-eratione.	p. 18		[De gene-ratione]
ARISTOTELES	Aristote.iii.Ethico.	p. 20		[Ethica]
ARISTOTELES	Arist.primo.poste-riorum	p. 46		[Analytica Posteriora ? - Organon]
BERNARDO	super cantica sermone lxxxvii	p. 10		[Sermo-nes super cantica can-ticorum]
BERNARDO	super cantica	p. 53		[Sermo-nes super cantica can-ticorum]
Biblia	Exodi.xii.c	p. 5	AT	Êxodo
Biblia	Gene.iii.ca	p. 6	AT	Genesis
Biblia	Isa.xxxviii	p. 6	AT	Isaías
Biblia	Reg.xxiiii	p. 6	AT	Reis
Biblia	Luc.vii.ca	p. 6	NT	Lucas
Biblia	Luc.xxii.c	p. 6	NT	Lucas
Biblia	Mat.xxvii	p. 6	NT	Mateus
Biblia	Luc.i.capi.	p. 6	NT	Lucas
Biblia	Genesis.ix.cap.	p. 7	AT	Genesis
Biblia	Danie.xiii.cap.	p. 7	AT	Daniel

Biblia	Luce.ix.ca	p. 11	NT	Lucas
Biblia	Ecclesiastes.i.capi.	p. 12	AT	Eclesiastes
Biblia	Mathei.cap.xviii	p. 15	NT	Mateus
Biblia	Epi.lxxvii	p. 16	NT	Epístolas
Biblia	i.ad Corin.capite. xv	p. 17	NT	Coríntios
Biblia	Matth.x.ca.	p. 17	NT	Mateus
Biblia	Psalmus.ciii	p. 22	AT	Salmos
Biblia	Paulus i.ad Corint.cap.xv.	p. 24	NT	Coríntios
Biblia	Ad Titum.i.c	p. 24	NT	Titus
Biblia	Actu.apost.xvii. cap.	p. 24	NT	Actos dos Apóstulos
Biblia	Ad Roma.ix.cap.	p. 25	NT	Romanos
Biblia	Ad Romanos. ii.cap	p. 25	NT	Romanos
Biblia	Math.x.c.	p. 25	NT	Mateus
Biblia	Deutero.vi.&.xi. capi	p. 27	AT	Deuteronómio
Biblia	Mathei.x.c	p. 28	NT	Mateus
Biblia	Mat.xix.c.	p. 28	NT	Mateus
Biblia	Ad Epheseos. vi.cap.	p. 28	NT	Efésios
Biblia	Psal.xvii.	p. 28	AT	Salmos
Biblia	Ioam.xxi.c.	p. 29	NT	João
Biblia	Luc.viii.c.	p. 29	NT	Lucas
Biblia	Luc.xix.c.	p. 29	NT	Lucas
Biblia	Luc.xxi.c.	p. 29	NT	Lucas
Biblia	Exo.xxvi.i.	p. 29	AT	Êxodo
Biblia	i.ad Corint.xiii. cap	p. 36	NT	Coríntios
Biblia	Reg.iii.xx.cap.	p. 36	AT	Reis
Biblia	Reg.iiii.xx.cap.	p. 36	AT	Reis
Biblia	Ioan.xiii.ca.	p. 37	NT	João
Biblia	Ecclesiastes	p. 38	AT	Eclesiastes
Biblia	iii.Reg.xi.Iudi-cum.xv	p. 38	AT	Reis
Biblia	Matth.xiii	p. 38	NT	Mateus
Biblia	Ioan.xix.ca	p. 38	NT	João
Biblia	Gene.iii.ca.	p. 38	AT	Genesis
Biblia	Ad Coll.iii.capi.	p. 40	NT	Colossenses
Biblia	Ad Ephe.vi	p. 41	NT	Efésios
Biblia	Epist.i.ca.i.	p. 41	NT	Epistolas
Biblia	i.ad.Timot.capi.i	p. 41	NT	Timóteo
Biblia	Prover.xix.	p. 41	AT	Provérbios
Biblia	Luc.iii.cap.	p. 42	NT	Lucas

Biblia	Prover.i.cap.	p. 45	AT	Provérbios
Biblia	Math.x.cap.	p. 46	NT	Mateus
Biblia	Mat.vii.ca.	p. 49	NT	Mateus
Biblia	Mat.v.ca.	p. 49	NT	Mateus
Biblia	Ecclesiast.vi	p. 50	AT	Eclesiastes
Biblia	Luc.vi.cap.	p. 50	NT	Lucas
Biblia	Lucc.cap.vi.F	p. 51	NT	Lucas
Biblia	Ioannis.i.cap.iiii.	p. 51	NT	João
Biblia	Math.xxii.cap.	p. 51	NT	Mateus
Biblia	Mat.xii.cap.	p. 52	NT	Mateus
Biblia	Ad Tessalo.iii.capi.	p. 53	NT	Tessalonissences
Biblia	Ad Co.i.c.iii	p. 53	NT	Coríntios
Biblia	Ad Tomoth. ii.cap.ii	p. 53	NT	Timóteo
Biblia	Mar.vi.ca.	p. 54	NT	Marcos
Biblia	Luc.xxiiii.c	p. 54	NT	Lucas
Biblia	Psal.cxv & xiii.ca.	p. 54	AT	Salmos
Biblia	Mat.vi.cap	p. 54	NT	Mateus
Biblia	Luc.x.cap.	p. 55	NT	Lucas
Biblia	Ad Romanos. viii.ca	p. 55	NT	Romanos
Biblia	Esai.vi.cap.	p. 55	AT	Esaías
Biblia	Pro.xviii.c.	p. 56	AT	Provérbios
Biblia	Deu.xvii.c.	p. 56	AT	Deuteronómio
Biblia	Deu.i.c.	p. 56	AT	Deuteronómio
Biblia	Mat.xx.c.	p. 56	NT	Mateus
Biblia	Levi.xix.c.	p. 56	AT	Levítico
Biblia	Deu.vi.c.	p. 56	AT	Deuteronómio
Biblia	Mat.vi.ca.	p. 57	NT	Mateus
Biblia	Prov.xx.c.	p. 57	AT	Provérbios
Biblia	Pro.xxiiii.x.	p. 57	AT	Provérbios
Biblia	Ose.vi.ca.	p. 57	AT	Oseias
Biblia	Esai.i.ca.c.	p. 57	AT	Esaías
Biblia	Ad Ga.vi.c.	p. 57	NT	Galatas
Biblia	Lucc.iiii.c.	p. 57	NT	Lucas
Biblia	Mat.vii.ca.	p. 57	NT	Mateus
Biblia	i.ad Cor.ii.c.	p. 58	NT	Coríntios
CATÃO	Apophthematibus	p. 9		Apoph-tegmata - Plutarco e Erasmo (Dísticos?)

CRISÓSTOMO	super Matth	p. 52		Homilias sobre o Evangelho de São Mateus
EURIPEDES	Medea	p. 9		[Medea]
GREGÓRIO	Greg.super Ezechielem ho.x	p. 10		[Homiliae super Ezechielem]
HIERONIMUS	Pammachium	p. 10		[Ad Pammachium]
HIERONIMUS	Super Esaiam	p. 46		[Commentariorum in Esaiam libri XVIII]
HORÁCIO	Hor.ad Torcatum.	p. 22		Epístola 1.5 - Si potes Archiis...
JUSTINO	Iusti.lib.iii	p. 43		Liber Historiarum Philippicarum
JUSTINO	Iustin.lib.ix.	p. 44		Liber Historiarum Philippicarum
JUVENAL	Satyra.iii	p. 18		[Satyrae]
JUVENAL	Saty.viii	p. 40		[Satyrae]
OVÍDIO	Ovidi.deponto. lib.iii	p. 35		[Epistulae ex Ponto]
OVÍDIO	Ovid.i.Met.	p. 40		[Metamorphoses]
OVÍDIO	Ovidi.ii.de remedio amoris	p. 44		[Remedia amoris]
PLATÃO	Dialogo de temperantia	p. 8		[Charmides]
PLAUTO	Plaut.in.Daechide	p. 9		Bacchides
PLUTARCO	Da Viciosa Vergonha	p. 4		[De vitioso pudore/ De vitiosa verecundia - Moralia]
PLUTARCO	De viciosa verecundia	p. 19	p. 50	[De vitioso pudore/ De vitiosa verecundia - Moralia]

S. AUGUSTINHO	Super psalmum. xciii.de spiriritu&alma	p. 29		[De spiritu et anima]
S. AUGUSTINHO	Nunc.xxv.c.	p. 29		? Enarrationes in Psalmos ?
SANTO THOMÁS	S.Tho.ii.ii.q.c.vi. ar.ii	p. 5		[Summa Theologiae ?]
SÉNECA	Epistola xxv	p. 8		[Epistulae morales ad Lucilium]
SÉNECA	Apophematibus	p. 8		[Apophthegmata]
SÉNECA	Ad Lucilium Epistola.ii.	p. 20		[Epistulae morales ad Lucilium]
PSEUDO-SENECA	Se demorib.	p. 22	p. 23	[De moribus]
SÉNECA	Se.in puerb.	p. 22		[De Ira]
SÉNECA	Idem ad Lucil	p. 22		[Epistulae morales ad Lucilium]
SÉNECA	Tragedia.iii	p. 41		[Tragedia - qual?]
SOCRATES	Diálogo de Platam	p. 8		[Dialogi Socratici ?]
TERENTIUS	Eunucho	p. 13		[Eunuchus]
TULLIO (CICERO)	Lib.i.deoffi	p. 5		[De officiis]
TULLIO	Tusc.i.deof.	p. 12		[De officiis]
VIRGÍLIO	Verg.in.iiii	p. 9		??

Tabela 2. Todas as obras referenciadas no *Diálogo da Viciosa Vergonha*, em ordem alfabética. Na segunda coluna, figuram as formas abreviadas usadas por João de Barros; na quarta, uma possível identificação.

Um dos textos mais citados no *Diálogo da Viciosa Vergonha* são as *Epístolas morais* de Séneca; que foram, por exemplo, editadas também por Erasmo. E, a par do *de Officiis* de Cícero, também encontramos a versão de Santo Ambrósio, o *de Officiis Ministrorum*. Da mesma forma, Aristóteles (o mais citado) é acompanhado por São Tomás na definição da «vergonha»: salta à vista o equilíbrio de citações (e de confronto de perspectivas) entre fontes cristãs e profanas, a Bíblia, os Pais da Igreja e os Filósofos gregos e latinos.

Conclusão

Se tomássemos a lista de citações apresentada aqui como verdadeira representação de tudo o que João de Barros leu (e/ou possuiu), veríamos que uma variedade tão grande de obras e escritores (ainda mais se incluís-

-semos as que encontramos nos outros três livros didáticos) tornaria a biblioteca de João de Barros num exemplar de extraordinário relevo[38]. Infelizmente, estamos longe de o poder afirmar com base apenas na informação recolhida neste pequeno estudo introdutório. Falta, por exemplo, verificar as citações ao pormenor, comparando-as com edições contemporâneas às quais João de Barros poderia ter tido acesso, não só através da corte e dos seus amigos, como também do mercado livreiro.

Plutarco e Aristóteles são, respectivamente, as figuras centrais no *Diálogo da Viciosa Vergonha* e no *Diálogo de preceitos morais*, livros que exploram a moralidade e a reconciliação entre as culturas clássica e medieval[39]. Possivelmente, João de Barros terá tido acesso à ***Ética*** editada por Jacques Lefèvre d'Étaples[40], já que o referencia no *Diálogo em modo de jogo,* e conheceria as obras de Erasmo, como as suas traduções das ***Moralia*** de Plutarco, nomeadamente através de Damião de Góis, que, por essa década, estava em contacto muito próximo com o humanista, ou através de António Luís, quando este fizera uma procura por esses temas para o amigo. Isso vemos na lista de citações bibliográficas, onde aparece o ***De vitiosa verecundia***, e no próprio texto do *Diálogo* de João de Barros:

> (Filho) O outro dia estáua meu mçstre lendo hum tratado de Plutárcho, cuio titulo também era, da uiçiósa uergonha. (Pai) Muitos autores trataram de hua materia, mas o modo e caminho q cada hû leuou, fez a uariaçã de quãtos tratados uemos.[41]

Avançámos também quatro exemplos de obras que terão feito parte da biblioteca de João de Barros através de testemunhos de diferen-

38 Ver: Buescu, A. I. (2007). Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. *eHumanista*: V. 8, 143-170: «No início do século XVI, a livraria da Universidade continha cerca de 120 livros. Constituindo seguramente um caso excepcional à época (e não só para o caso português) é de destacar a livraria de D. Teodósio, duque de Bragança, falecido em 1563, que continha o extraordinário número de 1596 livros».

39 Diz-nos Pina Martins que «Na *Ropica Pnefma* de João de Barros (1532), insinua-se a influência não só do ideário erasmiano, mas ainda de certas correntes culturais italianas, nomeadamente, talvez, do platonismo ficiniano e do aristotelismo averroísta.» Ver: Pina Martins, J. V., (2000). Renascimento. *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. P-V, pp.125-130.

40 J. Lefèvre d'Étaples. *Artificialis introductio per modum epitomatis in decem libros Ethicorum Iacobi Fabri Stapulensis*. Veneza, 1506.

41 In *Diálogo da viciosa vergonha*. Ainda que António refira o «seu mestre», João de Barros claramente conheceria a obra intimamente, ver: Osório, J. A. (2001). Plutarco revisitado por João de Barros. Ágora. Estudos clássicos em debate, (3), pp. 139-155. (sublinhado da autora).

tes natureza: prefácios, dedicatórias, cartas impressas, e autógrafos: um manuscrito dos ***Comentários a Isaías*** de S. Cirilo de Alexandria, o ***Fides, religio, moresque Aethiopum sub Imperio Preciosi Joannis*** de 1540 de Damião de Góis, um ***de Officiis, Amicicia*** e ***Paradoxas*** de Túlio Cícero[42] e, presumivelmente, o ***Enchiridion*** de 1537 de António Luís. Este levantamento serve já de porta de entrada para a importância de reler também os paratextos das obras publicadas pelos contemporâneos de João de Barros, nomeadamente dentro do seu círculo social e pessoal.

De acrescentar ainda, duas obras presentes no *Diálogo de preceitos morais*: uma referida pelo interlocutor António (filho de João de Barros), a ***Tabula Cebetis***, «[…] por que depois que no grego lij aquela fiçã, assi me ficáram na memória as imagees»[43] – teria João de Barros uma cópia da edição da *Táboa de Cebes* impressa por Aldus Manuzio no virar do século, onde o texto figura com a gramática elementar grega de Constantino Láscaris, *Erotemata,* também ela em diálogo?; e, não citada, mas claramente usada no *Diálogo de preceitos morais* e presente na lista de obras do *Diálogo da viciosa vergonha* sob o nome de *Apophthematibus*, uma edição dos ***Dísticos*** de Catão, possivelmente também a de Erasmo[44].

Na *Cartinha* e na *Gramática*, por contraste, praticamente não cita autores ou obras, refere-se aos gramáticos latinos e gregos (mas também arábigos e hebreus), historiadores e etimólogos como fontes genéricas de autoridade. Na parte dedicada à ortografia, menciona um rol de gramáticos, para dizer que o seu trabalho é diferente do deles: Tortélio, Messala, Quintiliano, Gélio, Vitorino, Sérvio e Prisciano[45]. No *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, João de Barros cita Vitrúvio (*Arquitectura*), Horácio (*Arte Poética*), Ovídeo (*Metamorfoses*) e Virgílio (*Eneida*). De resto, refere no texto Heródoto, Justino, Catão, Petrarca, Túlio e Varro, César e até Carlos Magno, mas sem citar obras ou passagens particulares. Já no *Diálogo de Preceitos Morais*, são mencionados, logo na introdução, os autores Esopo, Horácio, Apuleio, Xenofonte, Cebetes, Platão e Galeno, mas não há citações marginais ao longo do texto.

Embora a composição da sua biblioteca permaneça, por agora, por definir, a diversidade e volume de obras citadas por João de Barros,

[42] Nos séculos XV e XVI era frequente encontrar estas três obras juntas, manuscritas ou impressas.

[43] João de Barros, *Dialogo de preceitos moraes*, f. 2.

[44] Desiderio Erasmus. *Catonis Se[n]sa & disticha cu[m] scholiis Erasmicis. & Bad. Mimi Publiani & Carmina Erasmica. Isocratis Parȩnesis & Eucherii Lugdun. Ep.la de philosophia christiana p[er] Erasmu[m] illustrate.* (Paris), 1527.

[45] João de Barros, *Grammatica da língua portuguesa*, p. 40.

especialmente no *Diálogo da viciosa vergonha*, revelam que era um ávido e organizado leitor, que ao longo do programa didáctico descrito neste artigo procurou dialogar com e sobre assuntos e perspectivas que considerava fundamentais para a educação das crianças, criando ferramentas para a alfabetização, a instrução religiosa e a formação moral. Acredito que esta metodologia de levantamento e análise crítica de obras e autores citados por João de Barros, combinada com o exercício de revisitar paratextos e outros documentos de e sobre o autor, pode reverlar-se frutífera e ajudar a reconstruir, ainda que de forma especulativa, a biblioteca privada deste humanista.

LUÍS DE MOLINA E A DEFESA DA LIBERDADE HUMANA EM PORTUGAL NO SÉCULO DE CAMÕES

João Rebalde

1. Introdução: Luís de Molina e a Companhia de Jesus

Quando em 1527, Simão Rodrigues (1510-1579), munido de uma bolsa concedida pela coroa portuguesa ingressou no Colégio de Santa Bárbara em Paris para estudar Artes e Teologia, estava certamente longe de imaginar que pouco tempo depois seria um dos fundadores de um dos movimentos intelectuais e espirituais mais importantes do século XVI: a Companhia de Jesus. Simão Rodrigues conheceu Inácio de Loyola em 1529, e desde então participou abnegadamente no plano de vivência espiritual e no projeto missionário que Inácio tinha em mente[1]. Nos mesmos anos, o movimento reformista desenvolveu-se e alterou decisivamente o panorama religioso, político, económico, cultural e artístico, especialmente no norte e centro da Europa. Inácio de Loyola, Simão Rodrigues e os seus companheiros foram-se adaptando às circunstâncias e aos desafios do seu tempo e, decididos pela fidelidade ao Papa e à Igreja, tornaram-se rapidamente um dos principais veículos da resposta contrarreformista.

Simão Rodrigues beneficiou de uma das bolsas que Diogo de Gouveia (1471-1557) conseguiu junto de D. João III para apoiar a formação de estudantes portugueses no Colégio de Santa Bárbara em Paris. Diogo de Gouveia, que ocupou diversos cargos no Colégio de Paris, desde cedo se interessou pela iniciativa de Inácio de Loyola e seus companheiros. Em 17 de fevereiro de 1538, Diogo de Gouveia recomendou a D. João III que trouxesse a Companhia de Jesus para Portugal, por a considerar um bem inestimável para a tarefa de difusão da doutrina cristã, particularmente na Índia. Os primeiros membros da Companhia em Portugal fizeram progressos céleres em duas direções: Francisco Xavier viajou para a Índia onde ajudou a fundar colégios de grande relevo, como o Colégio de Goa; Simão Rodrigues permaneceu em Lisboa, por onde começou a instalação da Companhia no velho mosteiro de Santo Antão, em 1542[2]. Com a entrega

[1] José Carlos Monteiro Pacheco, Simão Rodrigues: iniciador da Companhia de Jesus em Portugal, Apostolado da Oração, Braga 1987, p. 25 e segs.

[2] Vd. Pinharando Gomes, *Os Conimbrincenses*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, p. 10 e segs.

do Colégio das Artes de Coimbra à Companhia em 1555 e do Colégio de Évora em 1559, os jesuítas adquiriram um enorme relevo na educação e no desenvolvimento científico em Portugal.

Em pouco mais de 30 anos ocorreu um importante desenvolvimento do sistema educativo português, seja pela formação de jovens mestres em colégios franceses que posteriormente assumiram funções no ensino português, seja pelo investimento no ensino secundário e superior, com a dinamização dos colégios de Coimbra e Évora. E os jesuítas não foram apenas um produto como estiveram intimamente ligados a este desenvolvimento.

O projeto de Inácio de Loyola caraterizou-se por ser simultaneamente espiritual, educativo e missionário, e em todos estes domínios assumiu um carácter simultaneamente inovador e contrarreformista. A Companhia procurou enfrentar os desafios da Contrarreforma e ao mesmo tempo procurou fazer uma revisão das velhas questões teológico-filosóficas sem recear a inovação. Para o fazer contou com uma geração de jesuítas bem preparados, a que pertenceram mestres como Manuel Álvares, Cipriano Soares, Pedro Perpinhão, Jorge Serrão, Inácio Martins, Marcos Jorge e Pedro da Fonseca. Estes mestres jesuítas contribuíram laboriosamente para uma renovação intelectual e espiritual que foi continuada pelas gerações seguintes de mestres dos colégios da Companhia em Portugal.

Luís de Molina foi uma figura exemplar da geração de ouro de mestres da Companhia. Nasceu em Cuenca, onde fez os primeiros estudos, estudou no Colégio de Alcalá, e depois de se ter juntado à Companhia de Jesus, foi enviado para Portugal, onde fez o noviciado e estudou Artes em Coimbra e teologia em Évora. Foi na cidade alentejana que se doutorou em 22 de abril de 1571. Pode dizer-se que a formação fundamental de Molina em filosofia e em teologia foi completamente obtida em Portugal. Após o período formativo, tornou-se docente no Colégio das Artes de Coimbra, onde lecionou um curso completo entre 1563 e 1567, quando era reitor deste Colégio o jesuíta Jorge Serrão. Em 1568 mudou-se para Évora para lecionar teologia, tendo exercido a regência da primeira cadeira de teologia entre 1572 e 1584. De acordo com os currículos do ensino nos colégios da Companhia, Molina comentou em Artes as obras de Aristóteles e em Teologia a *Suma de teologia* de Tomás de Aquino.

2. Os primeiros anos de docência no Colégio de Évora

Nos primeiros anos que ensinou em Évora, especialmente entre 1568 e 1573, dedicou-se à análise das controversas questões sobre a presciência, a providência e a predestinação divinas e as questões sobre vontade

e a liberdade humana. Estas questões agitavam de um modo renovado os intelectuais da época (católicos, reformistas, humanistas e outros pensadores). Sabemos que Molina discutiu profundamente estas questões, em aulas e em sessões públicas e privadas, e que as suas posições deixaram uma marca naqueles que o ouviram. O que tinha sido ditado e o que se contava dos seus ditados adquirira fama e aos poucos as posições tornaram-se conhecidas, foram discutidas e geraram polémica, antes mesmo de existir qualquer impressão desses textos[3].

Pode sugerir-se que a renovação do ensino em Portugal (onde Molina esteve inserido enquanto estudante e docente) gerou um ambiente extraordinariamente dinâmico onde fervilhavam novas ideias em diversos campos do saber. Assim, ao frequentar o ensino em Portugal, Molina teria teorizado de forma sistemática as novas ideias que eram discutidas nos colégios[4]. Mas se comparamos os textos subsistentes (manuscritos e impressos) dos mestres dos colégios jesuítas portugueses próximos de Molina, não encontramos indícios de uma renovação efetiva nas questões teológicas e filosóficas acima referidas. Os mestres que antecederam Molina no ensino eborense e conimbricense (por exemplo, Marcos Jorge, Fernando Perez e o próprio Pedro da Fonseca) não introduziram novidades assinaláveis nas questões de que se ocupou Molina nos primeiros anos do ensino de teologia em Évora. O genial Pedro da Fonseca, que apoiado nos textos de Aristóteles propôs um original sistema metafísico, só escreveu sobre estas questões, com toda a inovação que os seus textos aportam, em 1596, muito depois de Molina ter escrito sobre elas[5]. E, de facto, quando estalou a controvérsia em torno dos escritos de Molina, nenhum dos mestres acima referidos foi implicado de forma particular. Temos, pelo contrário, indícios que sugerem que as ideias inovadoras preconizadas por Molina, geraram mal-estar entre alguns mestres dos colégios portugueses e que para com ele havia, como ele mesmo confidencia, «pouco favor»[6].

[3] Friedrich Stegmüller (ed.), *Geschichte des Molinismus, vol. I. Neue Molinaschriften*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1935, p. 551.

[4] Orlando Romano, *O Molinismo. Esboço histórico da génese de conceito filosóficos: I – o livre arbítrio e as virtudes naturais*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1969, p. 42.

[5] Vd. João Rebalde, "Pedro da Fonseca's Doctrine on the Middle Knowledge", in Simone Guidi & Mário Santiago de Carvalho, *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, Turnhout, Brepols, 2023, pp. 63-85.

[6] Carta de Luis de Molina para o Geral Geral Claudio Acquavia, de 29 de Agosto de 1582. Cf. Friedrich Stegmüller (ed.), *Geschichte des Molinismus, vol. I. Neue Molinaschriften*, cit., p. 558.

Não temos aqui ocasião para aprofundar as densas questões teológico-filosóficas que nestes primeiros escritos emergiram, mas fazemos notar que por exemplo a doutrina que mais fama e dificuldades trouxe a Molina – a doutrina da ciência média – ainda não estava plenamente desenvolvida em 1570. Molina ainda não tinha descoberto completamente a solução para compatibilizar a liberdade humana com a presciência divina (e desta forma defender a liberdade humana), pelo menos com os argumentos que utilizou uma década depois e que são um dos pilares do movimento molinista. Não é certo em que momento da década seguinte, Molina encontrou os argumentos inovadores com que afrontou o problema mencionado, mas é certo que entre 1580 e 1582, as ideias que defendia em aulas e em conversas públicas e privadas já eram objeto de uma acesa controvérsia. Em 1582, os teólogos de Salamanca já associavam com "escândalo" o pensamento de Molina às ideias de Alonzo Deza, Miguel Marcos e Luis de León, que tinham sido condenadas pela Inquisição de Espanha[7]. Ainda que estes autores não tenham defendido exatamente as mesmas ideias que Molina, existem algumas semelhanças com parte das doutrinas que este sistematizou mais tarde.

Entre os críticos de Molina contava-se o importante teólogo dominicano de Salamanca, Domingo Báñez. Báñez publicou em 1584 os seus comentários à primeira parte da *Suma de teologia*, nos quais defendeu posições opostas às de Molina. Foi na sequência da publicação destes comentários que Molina recebeu finalmente autorização para publicar os seus próprios comentários. A publicação supunha uma boa ocasião para Molina se defender adequadamente das acusações que lhe eram feitas e para clarificar o que realmente defendia. Algumas informações sobre o pedido de autorização feito por Molina para a impressão dos comentários encontram-se numa carta dirigida por este ao Geral Claudio Acquaviva, de 29 de agosto de 1582: «li a primeira parte, lendo dela tudo o que parecia conveniente ler-se. Saiu tão acertada, que todos julgaram por muito avantajado quanto sobre aquela matéria tinha escrito. E foi muito procurada, e comprada por muitos a cinco, seis, sete ducados, e algumas por menos. E por uma me garantiram ter dado quinze. E muitos religiosos e seculares a levaram, e assim foi levada para diversas partes. (…) O que entre outras coisas me movia a imprimir já o que está feito é, que como anda ditado de

[7] Sobre a história da controvérsia *de auxiliis*: vd. Vicente Béltran de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1968; e David Torrijos Castrillejo, *Pedro de Ledesma y los orígenes de la controversia de auxiliis*, Madrid, Editorial Sindéresis, 2024.

verbo a verbo e é levado para tantas partes, facilmente pode outro imprimir a substância em nome próprio e ficar a Companhia defraudada do crédito dos trabalhos e da doutrina dos seus. E muitos já tentaram imprimir. E outros já imprimiram. E é uma maravilha não terem sido mais. E quanto mais tarde isto sair, lendo-se e vendo-se em diversas partes, sai com menos flor e aplauso, e há de ser menos estimado»[8].

A verdade é que uma parte significativa dos comentários de Molina à primeira parte da *Suma de teologia* não suscitaram qualquer polémica ou rejeição, nem sequer entre os teólogos de Salamanca. Dado que as questões que suscitavam polémica eram em menor número, mas eram de difícil exposição, Molina optou por escrever duas obras: uma com os comentários completos e outra dedicada às questões mais problemáticas. Esta segunda obra recebeu o título *Concordia liberii arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* e foi aquela que Molina optou por publicar primeiro.

3. A publicação da *Concordia* de Molina

O processo de publicação decorreu de acordo com os procedimentos habituais, sendo examinado primeiro por uma comissão interna da Companhia de Jesus e depois pelo Santo Ofício. A comissão interna da Companhia de Jesus foi constituída por quatro mestres jesuítas de renome: Fernando Perez, Jorge Serrão, António Carvalho e Luís de Cerqueira[9]. A comissão demorou aproximadamente dois anos a examinar a obra. Provavelmente o responsável por o exame demorar tanto tempo foi Fernando Perez, precisamente o mestre jesuíta que precedeu Molina na primeira cadeira de teologia no Colégio de Évora. Perez tinha escrito, enquanto docente, também ele comentários às mesmas questões da *Suma de teologia*. Destes comentários, que nunca foram publicados, subsistem duas cópias manuscritas. Estes manuscritos são especialmente relevantes, seja porque revelam o pensamento de Perez, seja porque ilustram a natureza das discussões sobre estas questões no Colégio de Évora, aquando da chegada de Molina. A análise dos dois manuscritos revela que Perez defendeu uma posição tradicional, muita próxima da doutrina de Tomás de Aquino, e com

[8] Carta de Luis de Molina para o Geral Claudio Acquaviva, de 29 de Agosto de 1582. Cf. Friedrich Stegmüller (ed.), *Geschichte des Molinismus, vol. I. Neue Molinaschriften*, cit., pp. 551 e 556 (adaptação nossa).

[9] Cartas de Luis de Molina para o Geral Claudio Acquaviva, 19 de junho de 1587 e 6 de outubro de 1587: Cf. Friedrich Stegmüller (ed.), *Geschichte des Molinismus, vol. I. Neue Molinaschriften*, cit., pp. 639-644; 660-661.

poucos elementos inovadores. Pode dizer-se que Molina não apenas ignorou por completo os comentários de Perez, como rejeitou expressamente os argumentos por ele mobilizados. Por outro lado, parece evidente que Molina não tinha boa relação com Perez, culpando-o pelo atraso no exame da obra e de escrever contra ele: em carta ao Geral Claudio Acquaviva, de 19 de junho de 1587, afirma que «em agosto que vem fará dois anos que se vê esta obra. Em março passado fez um ano que a vê o Padre Fernando Perez, e não acabou nem sei quando acabará. O outubro passado recebi a revisão de cinquenta cadernos. De trinta e seis que lhe faltavam, quando vimos que ao fim de seis meses não os enviava, descobrimos não ter visto coisa nenhuma, desculpando-se que lia, confessava, era consultor, etc.. (…) passar três e seis meses desde que se veem uns cadernos até que se tornem a ver outros, e isto vendo-os em momentos perdidos e pelos corredores e como gato sobre as brasas, como aqui se diz, não entendo que juízo e memória da ordem e coerência das coisas se possa fazer bem»[10]. E em cartas anteriores, Molina revela que Perez não concordava com as suas posições e manifestava publicamente essa posição. Por exemplo em carta de 30 de outubro de 1583, dirigida ao Geral Acquaviva, denuncia «que estava o Padre Fernando Perez escrevendo contra ele com grande fervor em Coimbra»[11].

Apesar das dificuldades, a obra superou o exame da comissão interna. É possível que para a superação do exame tenha contribuído o parecer de Jorge Serrão, que era amigo e confidente de Molina. A comissão queixou-se das caraterísticas da obra: do estilo, do modo como eram tratadas as autoridades teológicas (principalmente Agostinho, Boécio e Tomás de Aquino) e mostrou-se reticente quanto a algumas opiniões. Em princípio, Molina terá procedido a algumas mudanças no texto, de acordo com as recomendações, mantendo, porém, as mesmas caraterísticas. Finalmente, em 1587 a *Concordia* foi submetida ao exame do inquisidor geral de Portugal, o dominicano Bartolomeu Ferreira, o mesmo que anos antes (1572) autorizou a impressão dos *Lusíadas* de Luís de Camões. O juízo de Bartolomeu Ferreira evidencia que ficou satisfeito com a obra, considerando-a digna de ser publicada, muito útil à Igreja, não tendo encontrado nela nada de obscuro nem contra a religião[12]. A *Concordia* de Molina foi aprovada em

[10] Friedrich Stegmüller (ed.), *Geschichte des Molinismus, vol. I. Neue Molinaschriften*, cit., p. 639-640 (adaptação nossa).

[11] Friedrich Stegmüller (ed.), *Geschichte des Molinismus, vol. I. Neue Molinaschriften*, cit., p. 572.

[12] «In quo opere nihil a me est animadversum, quod nostrae religioni adversetur. Imo si quid est in Sanctis Conciliis, quod prima fonte videatur obscurum, et scopulosum, id ipsum dilucidatur, et quamplurimi loci sacrae scripturae, tam veteris quam novi

21 de junho de 1588 e a impressão terminou em dezembro desse ano, em Lisboa. Portanto, a *Concordia* foi publicada antes dos comentários completos à primeira parte da *Suma de teologia*, que só foram impressos em 1592.

4. Molina e a defesa da liberdade humana

Não cabe aqui explicar o quanto os teólogos de Salamanca se esforçaram por condenar a *Concordia* de Molina, tanto durante a impressão, como posteriormente. Apelaram ao Arquiduque Alberto, apresentaram queixas à Inquisição e ao Papa e conseguiram que a obra fosse submetida a vários exames posteriores. Neste percurso, a obra de Molina tornou-se ao mesmo tempo objeto de crítica de católicos e de reformistas, uma tendência que persiste em certo sentido até hoje.

Não obstante, a *Concordia* de Molina é um dos grandes produtos do projeto intelectual da Companhia de Jesus. Enumeramos alguns dos maiores contributos teóricos da obra:

1. definição de livre-arbítrio humano adaptada tanto a fins naturais como a fins sobrenaturais (que inclui até a descrição, ainda que hipotética, de um estado de pura natureza);

2. cooperação entre o ser humano e Deus, pensada de tal forma que o ser humano pode determinar os seus atos livremente e ser responsável pela determinação da ação;

3. a vontade humana pode para frustrar a vontade divina (ou seja, a possibilidade do ser humano agir de modo diferente daquele para o qual a graça divina inclina);

4. desvalorização do pecado, da culpa e da responsabilidade;

5. valorização dos esforços humanos, para que estes tenham um papel mais decisivo no processo de salvação;

6. nova forma de explicar a compatibilidade da liberdade humana com a presciência divina (através da doutrina da ciência média);

7. conceção de providência e predestinação baseada na escolha da ordem de coisas e não na escolha prévia de aprovados e reprovados, independentemente da natureza e qualidade dos seus atos.

---

testamenti, dissertisimum stylo expenduntur, et explanantur. Quapropter valde dignas arbitror has lucubrationes, quae in publicam totius Ecclesiae utilitatem excudantur». Cf. Ludovico Molina, *Concordia Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, as nonnullos primae partis D. Thomae artículos*, Olyssipone, Apud Antonium Riberium typographum regium 1588, p. 2.

5. Últimas considerações: a importância e o legado de Molina

As doutrinas defendidas por Molina sistematizaram da melhor forma aquilo que eram as orientações da Companhia de Jesus, nomeadamente a defesa da liberdade humana e o equilíbrio singular entre a revisão doutrinal no contexto da controvérsia com os reformistas e os humanistas e a construção de uma nova doutrina, capaz de estabelecer ao mesmo tempo uma continuidade e uma rutura entre a Idade Média e a Modernidade.

Molina foi formado nos colégios de Coimbra e Évora, mas soube transcender o que nestes colégios se defendia. De facto, foi profundamente original no conjunto das suas doutrinas e, com base nos documentos que temos, pode dizer-se que não teve um antecessor evidente nestes colégios no âmbito das questões teológico-filosóficas mais originais que defendeu. O grande mestre de Coimbra, Pedro da Fonseca, ainda reclamou essa antecedência, mas fê-lo numa obra escrita e publicada posteriormente. Fonseca tratou de forma genial os temas da liberdade humana no terceiro volume dos seus comentários à *Metafísica* de Aristóteles, redigidos em 1596 e publicados em 1604, já depois da sua morte. Mas não há nenhuma evidência que confirme qualquer antecedência de Fonseca relativamente às doutrinas defendidas por Molina e, particularmente, que valide a sua reivindicação da paternidade da doutrina da ciência média.

Os mestres jesuítas em Portugal foram importantes defensores do livre-arbítrio humano, mas a partir do estudo das obras que deles subsistiram verifica-se que, até 1588, nenhum foi tão longe na defesa da liberdade humana e na adaptação das posições tradicionais da teologia quanto Molina na sua *Concordia*. Tem toda a razão Pedro Calafate, quando afirma que «Molina não foi um mero repetidor ou compilador das opiniões da escola, pois sobressai no panorama cultural ibérico também pela novidade e arrojo das suas teorias»[13]. E nenhuma das obras dos mestres destes colégios sobre os mesmos temas, neste período, alcançou a difusão e a influência duradoura que teve a *Concordia*, nem provocou uma polémica tão profunda. Pode dizer-se que na primeira metade do século XVII a Sorbonne converteu-se ao molinismo[14], e a *Concordia* tornou-se uma obra de referência nas discussões teológicas e filosóficas do meio intelectual europeu (veja-se a importância que assume nas discussões com os jansenistas ou a atenção que lhe dedicou Leibniz). Molina marcou definitivamente o século XVI

[13] Pedro Calafate, "Luis de Molina", Centro Virtual Camões — Filosofia do Renascimento, Lisboa, Instituto Camões.

[14] Orlando Romano, «A difusão do pensamento de Luis de Molina na primeira metade do século XVII», *Revista «Cultura – História e Filosofia»*, Vol. I (1982), p. 280 e segs.

em Portugal e constitui um exemplo maior da defesa da liberdade humana no contexto teológico.

Referências bibliográficas

Béltran de Heredia, Vicente, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1968.

Calafate, Pedro, "Luis de Molina", Centro Virtual Camões — Filosofia do Renascimento, Lisboa, Instituto Camões.

Gomes, Pinharando, *Os Conimbrincenses*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992.

Ludovico Molina, *Concordia Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, as nonnullos primae partis D. Thomae artículos*, Olyssipone, Apud Antonium Riberium typographum regium 1588.

Pacheco, José Carlos Monteiro, *Simão Rodrigues: iniciador da Companhia de Jesus em Portugal*, Apostolado da Oração, Braga 1987.

Rebalde, João, "Pedro da Fonseca's Doctrine on the Middle Knowledge", in Simone Guidi & Santiago de Carvalho, Mário, *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, Turnhout, Brepols, 2023, pp. 63-85.

Romano, Orlando, «A difusão do pensamento de Luis de Molina na primeira metade do século XVII», *Revista «Cultura – História e Filosofia»*, Vol. I (1982), p. 261-287.

Romano, Orlando, *O Molinismo. Esboço histórico da génese de conceito filosóficos: I – o livre arbítrio e as virtudes naturais*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1969.

Stegmüller, Friedrich (ed.),*Geschichte des Molinismus, vol. I. Neue Molinaschriften*, Münster, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1935.

Torrijos Castrillejo, David, *Pedro de Ledesma y los orígenes de la controversia de auxiliis,* Madrid, Editorial Sindéresis, 2024.

MARTIN DE AZPILCUETA NAVARRO E O PENSAMENTO HUMANISTA EM PORTUGAL NO TEMPO DE CAMÕES

Jorge Teixeira da Cunha

O teólogo e canonista Martin de Azpilcueta (1492-1586), conhecido como "Doutor Navarro", chegou a Coimbra nos primeiros tempos da definitiva instalação da universidade portuguesa nessa cidade. Depois de se formar na Academia Complutense e na Universidade de Toulouse, Martin de Azpilcueta exerceu o seu primeiro magistério nesta última universidade bem como na de Cahors. Lembremos que a Universidade Complutense foi fundada pelo Cardeal Cisneiros no fim do século XV, num ambiente humanista que inspirava a Europa de então.

Chegou a Salamanca, já com fama de grandes conhecimentos em cânones e em moral, e foi-lhe imposto submeter-se a novas provas diante das autoridades académicas. Obteve o doutoramento em 10 de Novembro de 1532. Entre os membros do tribunal académico, encontrava-se nada mais nada menos do que o dominicano Frei Francisco de Vitória. Começou imediatamente a sua docência, na Cátedra de Véspera, onde acorriam cerca de oitocentos alunos. No ano seguinte, obteve a Cátedra de Prima, em Cânones.

A fama do seu magistério em Salamanca era notória, quando foi convidado por D. João III, Rei de Portugal, para integrar o novo corpo docente que estava a reunir em Coimbra para renovar o estudo geral. O convite foi certamente mediado pela Imperatriz Isabel, mulher de Carlos V e filha de D. Manuel I. Mas na negociação entrou também o Prior de Roncesvales, colegiada a que pertencia Azpilcueta. O sábio lente resistiu a esse convite até onde pôde, mas foi amavelmente constrangido por tão importantes intercessores a deslocar-se para Portugal. Obteve, em Salamanca, licença para manter os direitos à cátedra por dois anos. Em finais do ano de 1538, inicia a sua docência em Coimbra. Quando acabaram os dois anos de licença que obtivera em Salamanca, não regressou à escola de origem e ficou em Portugal nos cerca de vinte anos seguintes. Houve certamente razões que o levaram a tornar-se um grande amigo de Portugal, quase um compatriota nosso. Sinal disso é ter disposto como lugar para o seu repouso eterno a igreja de Santo António dos Portugueses, em Roma, onde morreu e se encontra o seu túmulo. Não sabemos as circunstâncias

que o levaram a deixar a cidade do Mondego, escola onde foi feliz. Sabemos que, depois de deixar Coimbra, Azpilcueta ainda empreendeu um combate jurídico bem sintomático da lisura do seu carácter: a defesa do Arcebispo de Toledo, Bartolomeu de Carranza, às mãos da Inquisição, por longos anos de vicissitudes e de intrigas. Conseguiu uma trabalhosa sentença de absolvição que, infelizmente, chegou após a morte do seu constituinte.

O seu papel no contexto da cultura humanista em Portugal excede em muito o âmbito deste texto. Porém, faremos algumas observações em ordem a perceber o que sucedeu entre nós, quanto à evolução das ideias, no tempo de Camões.

Azpilcueta e o movimento humanista

Nos começos do séc. XVI, havia um novo ambiente cultural na Europa. O conhecimento dos outros continentes, a Reforma Luterana, o humanismo renascentista, foram causa e consequência de uma situação cultural imprevisível. Quem pensa que as culturas evoluem por um determinismo cego está longe de ter em conta os efeitos do imprevisto. A Europa de quatrocentos não mostrava sinais daquilo que veio a ser depois disso. Vinha de sofrer a peste negra que dizimou uma boa percentagem da população. A divisão religiosa que se consumou no início de quinhentos já fervilhava antes disso. O que parecia natural era o triunfo do pessimismo, da desconfiança da humanidade em si mesma, do medo, da autocomiseração. E não foi isso que aconteceu. Um novo incremento de confiança em si mesmo por parte dos europeus é que está na base do movimento humanista.

Em Portugal, as coisas não foram diferentes. Silva Dias analisou com grande mestria o tempo cultural em que Camões nasceu e viveu. São verificáveis como sempre um grande número de sinais contraditórios. O mesmo Rei D. João III, que desejou uma mudança radical da universidade, foi também quem forçou por todos os meios ao seu alcance o estabelecimento do tribunal da Inquisição no nosso país.

Para se situar na mudança do universo sacral medieval para o novo contexto, os nossos antepassados desse tempo do séc. XVI resolveram empreender diversos novos modos de pensar, mais críticos, mais fundados nas fontes, mais responsáveis e independentes das velhas autoridades. Martin de Azpilcueta é um dos agentes principais desta mudança. Do seu método de ensino, diz o seu biógrafo: "Não se contentando, como até então ocorria naquela universidade, com expor as leis que afectam o foro externo e a disciplina eclesiástica, explicava-as todas, dando a conhecer

os seus fundamentos e desenvolvimentos, baseados nos altos princípios teológicos, com o que lograva relacionar o que parecia separado e formava os discípulos tão profundamente em teologia como em cânones. Este novo método de ensinamento, segundo se diz, causou uma verdadeira revolução nos estudos" (Olóriz, 1916, 47).

Estavam lançadas as bases para aquilo que viria a ser a cultura moderna. Uma vez que já não havia um universo sacral sólido, nem havia uma visão cósmica em que a vida do ser humano se sentia segura num centro simbólico, não houve outro remédio que não fosse colocar o ponto de Arquimedes precisamente no centro do espírito humano, na sua capacidade de habitar o universo de uma forma segura de si, de preferências aos incertos apoios do Transcendente. Esta ideia haverá de ter uma longa história de efeitos nos séculos seguintes.

A ética humanista de Azpilcueta

O estudo da ética, na escolástica tardo medieval e inícios da modernidade, não constituía uma matéria autónoma dentro da teologia, nem era ainda objecto de um trateado independente dela. Isso apenas começou a ser prática no final do séc. XVI e inícios do século seguinte. Porém, já podemos identificar na teologia moral de Martin de Azpilcueta o que podemos chamar um reforço da racionalidade humana, independente da revelação divina para pensar a acção e para estabelecer a sua norma. A matéria moral era tratada ao ritmo do comentário das Sentenças e o ambiente geral em que se movia era nominalista. A autoridade, seja a autoridade dos autores do passado, seja a autoridade da Igreja, tinha um papel predominante no estabelecimento do que era permitido, proibido e aconselhado.

Ora, o novo ambiente humanista foi causa e consequência de uma escolha metodológica de grande importância. Em Salamanca, por influência principal de Francisco de Vitória, os estudos universitários de teologia moral optaram por se programar, tomando como livro de texto obra de Tomás de Aquino, substituindo o comentário das Sentenças de Pedro Lombardo. Esta escolha teve um grande número de consequências.

A primeira delas foi ter preparado o caminho para a fundação de uma ética racional, com certa independência em relação à teologia. É interessante notar como, nos últimos anos do séc. XVI, o Curso Conimbricense já leccionava este curso de ética. Costuma-se atribuir este aparecimento de um estudo da ética "etsi Deus non daretur" à iniciativa de Hugo Grócio, nos Países Baixos. Mas isso não é totalmente verdade, pois já o podemos

identificar em Coimbra um pouco antes disso. Este ponto é bem sintomático do advento do contexto humanista. De facto, após a ruptura da Cristandade, pelo movimento reformista de Martinho Lutero, era necessário fundar a uma ordem moral de base racional, uma vez que a fé religiosa cristã já não fundava uma evidência ética compartilhada por todos.

Martin de Azpilcueta tem um papel insubstituível na cultura portuguesa a este propósito. Ele é muito conhecido pela sua ética política e pelo seu tratado de economia, mas outros aspectos do seu pensamento tiveram enorme influência na evolução da espiritualidade e na vida cristã do povo. O seu Manual de Confessores é um dos poucos que ousou uma inovação cheia de consequência que é a admissão de "parvidade de matéria" nos pecados relativos ao sexto Mandamernto. Isto quer dizer que ele defendeu, contra a quase unanimidade da tradição, a existência de pecados leves em matéria sexual. Isto pode parecer-nos bizarro para a nossa mentalidade. No entanto é um sintoma do desenvolvimento das ideias humanistas em Portugal. Ora isso foi possível precisamente pela escolha metodológica de eleger S. Tomás de Aquino como livro de texto. É que a obra do Doutor Angélico, com o seu ambiente aristotélico, defendia uma teoria das acções, em que estas são naturalmente coroadas pelo prazer, e não apenas pela norma nominalista e pessimista que condenava a vida sexual como algo sempre afectado pela imperfeição e pelo pecado,

Essa valorização da "natureza", na linha da ontologia grega, foi, no que toca a ética humanista, um elemento de enorme importância. Tomás de Aquino, com efeito, teve a grandeza de alma de desenvolver uma visão da natureza humana, criada por Deus, mas dotada de uma racionalidade quase a rondar a ideia de autonomia. Por isso, é natural que, filiando-se na sua tradição, se possa elaborar uma ética de consistência humanista e racional e de investir o sujeito humano de uma responsabilidade moral que o capacita para responder pela sua vida diante de Deus, antes e depois de ter de responder diante das autoridades. Lembremos que Azpilcueta foi sempre, ao menos de maneira velada, contrário à Inquisição.

Esta ideia teve pouco futuro, pois a teologia não permaneceu nesta ordem de ideias, no contexto contra-reformista. Foi o rigorismo, de matriz nominalista, que dominou a cultura europeia e portuguesa, nos seculos seguintes, incluindo nesta linha o pombalismo e mesmo o liberalismo. Foi assim a evolução da ética no âmbito da vida privada. Noutros âmbitos, como é o caso da ética política, o pensamento humanista de Aspilcueta deu melhores frutos e teve mais efeitos benéficos.

Nova ética política: o poder mediado pelo povo

As ideias de Martin de Azpilcueta são especialmente originais no que toca à ética política. Ele confessa que sofreu uma grande evolução nesta matéria, tendo passado do imaginário medieval a um horizonte renascentista. Durante cerca de um milénio, a ética política da cristandade foi pensada na base de um modelo que se costuma chamar "agostinianismo político". Descrito de forma um tanto breve e imprecisa, podemos dizer que a ideia de um poder político concentrado num único imperador para um único império passou do Império Romano para o regime cristão. tudo se passava como se o poder supremo viesse de Deus para um único Imperador que o concentrava, dividia e delegava segundo diferentes formas. O Papa tomou, no Ocidente, o lugar do imperador, pois o Império foi a inspiração da cultura medieval dita "Cristandade". De um modo geral, todos estavam de acordo que o Papa concentrava a soberania, que fora do âmbito do poder papal não havia poder legítimo, nem ordem jurídica válida. Ora, Martin de Azpilcueta vai propor a inversão desta pirâmide feudal, em favor de uma modelo diametralmente oposto. A partir do seu modelo, a soberania vai ser atribuída ao povo, passando do topo para a base da pirâmide.

Esta posição não aparece apenas na famosa releitura de 1548, pronunciada em Coimbra, a que vamos aludir longamente. Podemos encontrar a expressão dela pelo menos duas décadas antes. Um dia de 1528, estando de visita a Salamanca, o Imperador Carlos V sentou-se nos bancos de aluno para ouvir o Doutor Navarro, que foi escolhido pelos pares, para honrar o imperador nessa ocasião. Eis as suas palavras, que conservamos em saboroso latim, facilmente compreensível: "Regnum non est regis, sed communitatis, et ipsa regia potestas jure naturale est ipsius communitatis et non regis: ob idoque non potest communitas ab se penitus illam abdicare" (Olóriz, 1016, 49). O mínimo que se pode dizer é que se trata de uma posição teológica e ética muito corajosa. Isso se tivermos em conta que nos anos anteriores, os Reinos de Espanha, e doutros lugares da Europa, tinham conhecido movimentos populares violentos de contestação ao poder real despótico. Nesse ano de 1528, o sangue de Juan López de Padilla, cabecilha dos Comuneiros de Castela, ainda não tinha secada em Villalar, onde tinha sido executado (em 1521), para reprimir a sublevação popular.

Mas onde o Doutor Navarro expõe com mais precisão e fundamentação o seu pensamento ético-político na famosa "relectio" de 1548. O tema geral da lição são os juízos, juízos morais e jurídicos, ou seja, o direito e a moral. Felizmente, temos uma edição muito rigorosa deste texto, devida aos cuidados de Pedro Calafate.

O texto de Azpilcueta tem duas anotações iniciais, aparentemente sem relevo para o tema da ética política, sobre "Aquele que nada ignora". Qual a intenção do autor ao colocar este início, quando se trata de esclarecer o juízo ético? A nosso ver, trata-se de mostrar que nenhuma autoridade humana pode reivindicar a soberania absoluta, neste mundo, seja quanto ao saber, seja quanto ao poder. Desde logo, trata-se de colocar um limite ao poder, seja ao poder papal, seja ao poder político, uma vez que não existe omnisciência nem omnipotência nos titulares de cargos de governo das sociedades humanas.

O poder político, essencial para a vida em comum, é um bem conferido, por natureza, aos seres humanos, para viverem associados. É um poder que permanece "em hábito" na posse do povo, ainda que, "em acto" seja delegado nos titulares do governo. O poder não vem mesmo da qualidade moral dos seus detentores, como nota Azpilcueta (Calafate, 2015, 85). A tese principal é que "o poder laico se define correctamente como sendo o poder de modo natural dado imediatamente por Deus à comunidade dos mortais para se governarem nas coisas naturais, a fim de viverem bem e venturosamente, de acordo com a razão natural" (Calafate, 2015, 95).

Esta definição muda completamente as concepções do chamado agostinismo político. De facto, reconhece, ao contrário da tradição, que o fundamento do poder de agir em comum, o poder político, está na comunidade e não nos titulares do governo, seja do governo religioso, seja do civil. Reconhece, por outro lado, que todos os povos, independentemente da sua religião, cultura ou geografia, são, por natureza, dotados desta faculdade para se governarem. Este modo de ver inverte a ideia medieval de que não havia soberania nem ordem jurídica legítima, para lá da pertença à "ecclesia", a comunidade dos crentes.

Não se pense que estas ideias inauguram uma era de laicismo e de secularismo. Esse tempo ainda vinha longe. Azpilcueta mantém-se um teólogo e um crente, reconhece a remota origem divina do poder político e da dignidade dos homens e dos povos. Mas é muito corajoso da sua parte, afirmar que nem Imperadores nem Papas detêm o poder político de forma feudal, distribuindo-o pelos seus vassalos, do modo que lhes apraz. Estas ideias foram defendidas advertindo que os monarcas de Portugal e de Espanha tinham obtido aquilo que lhes serviu de legitimidade da conquista do continente americano, pela sua vassalagem ao Papa. Por outro lado, o direito de conquista e de apropriação dos bens dos povos autóctones era igualmente baseado numa legitimidade que vinha injustamente da reivin-

dicação de um direito ilegítimo: seja do não reconhecimento da ordem jurídica originária, seja da exorbitação dos direitos os cristãos a evangelizar.

Estamos, pois, perante um teólogo e um jurista que desempenhou a sua missão de um modo admirável. É justo dizer que o seu trabalho tinha em Francisco de Vitória um precursor por alguns decénios. Porém, Azpilcueta teve condições de ir mais longe em rigor e sistematicidade.

Camões e o movimento humanista

Bem gostávamos de poder anunciar provas de que Luís de Camões tenha escutado alguma das lições de Martin de Azpilcueta, nos anos da sua juventude em Coimbra, se acaso por lá jornadeou! Nada nos permite concluir semelhante coincidência, ainda que isso não seja impossível.

Além disso, temos a posição de Silva Dias, que levamos muito a sério. Ele escreve: "Enganava-se quem supusesse que a problemática política teórica da Renascença europeia ecoou significativamente na obra camoniana" (Silva Dias, 1981, 72). De acordo com o criterioso autor, um clássico da história das ideias, Camões escreve com o olhar ético, político e religioso voltado para o passado. Com o devido respeito para com a autoridade que, não obstante, lhe reconhecemos, gostávamos de dizer que o seu procedimento metodológico, rigorosamente positivo, corre o risco de nos apresentar o poeta Luís de Camões reduzido na sua grandeza. Por isso, correndo o risco de roçar a impertinência, fazemos algumas observações que pretendem chamar a atenção para alguns aspectos que, desde uma diferente perspectiva, possam dar ao nosso poeta uma colocação entre os inovadores na época dos quais decorreu a sua vida.

Para abordar a obra de um poeta, ocorre pensar um caminho metódico que seja apropriado a isso. A poesia é um discurso que escapa, de certo modo, à linguagem comum das ciências históricas, sociológicas e mesmo à ética como ciência da acção. O poeta não se move no registo descritivo nem prescritivo e, por isso, não está sujeito à linguagem denotativa, com as suas virtualidades e os seus limites. A língua do poeta vive de uma adjacência ao seu sujeito, muito mais que à preocupação pela descrição do mundo em que vive. O poeta está mais próximo da invenção do que da descrição. Num passo da sua obra, Sophia de Mello Breyner diz, de Camões: "País que tu chamaste e não responde / País que tu nomeias e não nasce" (Sophia, 1991, 162). Por isso, a obra do poeta tira o seu valor da riqueza subjectiva do seu autor, mais do que dos elementos do saber comum ao qual fazem alusão. Por esta via, podemos reavaliar o pensamento camoniano

de outra forma. E podemos elencar alguns valores que nos parecem bem renascentistas, em Camões.

Desde logo, a invenção de um povo como sujeito do seu destino. A obra épica de Camões contém essa pulsão para fundar, definir, robustecer a subjectividade do povo português, um povo de pequena dimensão numérico, mas de capacidade e até de heroicidade notável. O desenvolvimento da subjectividade comum, baseada da dignidade dada e recebida é um elemento renascentista. À heroicidade irreal dos heróis do passado, sucede a comunidade de destino de um país "que quer o mar que é teu" (Pessoa), quer dizer, que toma nas mãos o seu destino e desenvolve as suas virtualidades interiores e a sua criatividade.

Camões é renascentista igualmente quando se extasia perante os novos conhecimentos científicos que a viagem proporcionou. Ao velho mundo da superstição, do conhecimento confuso do passado, o homem renascentista contrapôs um conhecimento rigoroso do real que a ciência moderna houve de desenvolver com tanta eficácia e proveito para todos. Este optimismo é muito realista, pois convive com a crítica da cobiça, do mundanismo de tantos que se inscreveram na epopeia com falsas ideias de império e dos ganhos que ele pode dar.

Bem renascente é também a ética da virtude que está presente na totalidade da obra de Camões. O elogio do amor erótico que aproxima o diferente, a amizade que realizou a proximidade entre gentes variadas e dilatantes na cultura é um ponto que mostra que o mundo novo ansiado pela renascença está presente na obra camoniana. O Canto IX dos "Lusíadas" e o enigmático encontro dos navegadores com as ninfas é, quanto a nós, o sinal do potencial do espírito humano para a transcendência e o absoluto, que estava em causa quando se empreendeu a desconhecida viagem de navegação.

O mesmo se diga do desenvolvimento da capacidade crítica o homem renascente. Existe em Camões esse discernimento entre o que vale e o que não vale. Poderíamos elencar tantos lagares em que a crítica do propósito mesquinho de tantos é patente. A crítica dos poderosos, a cobiça, a corrupção dos responsáveis políticos aproxima Camões do espírito novo.

Muitos observam como Camões dá corpo ao universo velho da organização política feudal, do espírito da cruzada, do predomínio da religião cristã sobre o maometano e o judeu. Sim, isso é verdade. Mas podemos também observar como existe na obra dele uma crítica do próprio modo cristão de viver, de uma inautenticidade e de uma hipocrisia. A crítica da

religiosidade falsa dos crentes de todas as religiões é algo que emergiu a partir dos alvores da modernidade e que Camões também regista.

Conclusão

O tempo de vida de Luís de Camões conheceu inovações imprevistas em que a humanidade melhorou o seu modo de corresponder à vida que sempre move os viventes. O teólogo e canonista Martin de Azpilcueta teve um papel importantíssimo em Portugal, quanto a esse movimento de renascença, de reforma e de melhoramento. Vale a pena voltar ao seu pensamento, pois ele é protagonista de um contributo que, desde Portugal, foi dado à cultura comum.

Luís de Camões não figura no texto apenas como símbolo de um tempo. A nosso ver, na sua obra está patente também, em concreto e implicitamente, algo que a filosofia e a teologia analisam e assinalam segundo o seu modo abstracto de proceder.

Bibliografia

Silva Dias, J. S. (1981), *Camões no Portugal de Quinhentos*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

Calafate. P. (2015), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (séc. XVI e XVII), II. Escritos sobre a justiça, o poder e a escravatura*, Coimbra, Almedina.

Olóriz, H, (1916), *Nueva Biografía del Doctor Navarro D. Martin de Azpilcueta y Enumeración de sus obras*, Pamplona, Imprenta, Librería y Encadernación de N. Aramburu.

Vereecke, L. (1986), *De Guillaume D'Ockam à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne*, 1300-1787. Roma, Collegium S. Alfonsi de Urbe.

Sophia de Mello Breyner Andresen (1991), *Obra Poética*, III, Lisboa, Caminho.

Cunha, J. (2025), *Experiência poética e experiência religiosa na obra de Luís de Camões*, Porto, Cadernos do Passeio Alegre – O Progresso da Foz.

ANTÓNIO DE GOUVEIA E A PERSISTÊNCIA DO ARISTOTELISMO

José Carlos Pereira

A prova da persistência do aristotelismo no pensamento e na cultura portuguesa pode observar-se na reforma pombalina do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra[1], especificamente no modo como procurou erradicar a influência da obra do Estagirita, constituindo-se facto suficiente para confirmar a sua importância na modelação da mundividência histórico-filosófica do pensar luso.

Com uma formação clássica obtida além fronteiras, sobretudo em França, com a aprendizagem e a frequência dos textos de autores gregos e latinos, António de Gouveia (1510?-1566), membro da ilustre família humanista dos Gouveias, insere-se de pleno direito na configuração do perfil humanista do século XVI, e reivindica a importância da *Analítica* de Aristóteles, que os medievais haveriam de batizar como *Lógica*, como instrumento válido e universal de todo o recto pensar, expurgado da apropriação escolástica a que fora sujeito durante a Idade Média. Com uma obra maioritariamente escrita em latim, língua clássica que juntamente com o grego convinha à consagração do movimento humanista, são ainda escassas as traduções para português dos seus estudos, reflexões e cartas, excepção feita aos textos redigidos no contexto da célebre polémica com Pedro Ramo, um dos quais, e com o abreviado título *Em Prol de Aristóteles*, dá à estampa Aquilino Ribeiro uma primeira e deficiente tradução na década de 1940, vindo os textos *Comentário sobre as Conclusões dedicado a Pedro Luís Roberto* e *Em Defesa de Aristóteles contra a a Calúnias de Pedro Ramo*, redigidos em latim (respectivamente *De conclusionibus commentarius ad Petrum Ludoicum Robertum* e *Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias*, publicados ambos em 1543), a merecer edição conjunta num único volume em 1966, com a tradução de Miguel Pinto de Menezes e a introdução de Artur Moreira de Sá, na qual são apresentados os traços biográficos do filósofo português enviado além-fronteiras por D. João III e assinalados os contornos históricos da referida polémica.

[1] J. J. Lopes Praça, *História da Filosofia em Portugal* (Fixação do texto, introdução, notas e bibliografia de P. Gomes), Lisboa: Guimarães Editores, 1988, p. 41.

Consciente da necessidade de identificar os limites da persistência do aristotelismo no pensamento português, Joaquim de Carvalho elege António de Gouveia e a célebre polémica com Ramo como objecto da sua tese de doutoramento, aproveitando o ensejo para expor e aclarar as subtilezas dos seis livros do *Organon* aristotélico, sobretudo nos aspectos que directamente se não relacionam com o objecto da contenda entre Gouveia e Ramo.

Se por um lado a exposição da Lógica de Aristóteles por Gouveia reclama a pureza da fonte original do Estagirita, não deixa de constituir propósito do humanista a necessidade de mediar a sua exposição com os comentários de Porfírio e de Cícero, manifestando por um lado uma consciência acerca da dimensão histórica do saber filosófico e, por outro, a separação desta dimensão da autêntica filosofia de cada época e de cada autor, sublinhando ao mesmo tempo a diferença entre a lógica do filosofar, enquanto método, e o pensamento filosófico propriamente dito, ou seja, o resultado da aplicação do método lógico, princípio confirmado na recondução operativa que dele faz o Gouveano em relação à retórica no contexto do exercício jurídico e do domínio do Direito em sentido mais amplo.

Se na época de quinhentos Gouveia granjeou prestígio seja na docência seja na sua consagração como defensor culto e informado do legado de Aristóteles, atestado por carta régia de Francisco I na sequência da sua vitória na contenda com Ramo, o facto é que, com raríssimas excepções e frequentemente a propósito da intenção crítica de Ramo, o seu nome e a sua obra foram ocultados pelo tempo vindo a ser resgatados em momento significativo por Lopes Praça (*Ibid*., pp. 140-144), a que seguiram, no que toca à defesa da Lógica de Aristóteles, as já referida tese de doutoramento de Joaquim de Carvalho, a edição de Aquilino Ribeiro com o título abreviado de *Em Prol de Aristóteles*, referente à segunda obra gouveana integrante da contenda, a actual edição conjunta de referência da autoria de Pinto de Menezes e Moreira de Sá, os verbetes sobre o filósofo em duas enciclopédias portuguesas[2], e mais recentemente os estudos de Maria Leonor Xavier na *História do Pensamento Português* e o verbete, seguido de uma sinopse do texto com o abreviado título de *Em Prol de Aristóteles* no *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa,* da autoria de

[2] Amândio Coxito, "António de Gouveia" In *Logos - Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa - S. Paulo, 1990, pp.903-908; A. Costa Ramalho, "António Gouveia" In *Biblos - Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Vol. 2, Lisboa - S. Paulo, 1997, pp. 866-868.

Pinharanda Gomes[3], tradutor do *Organon de Aristóteles e da Isagoge de Porfírio* para a língua portuguesa, discípulo de Álvaro Ribeiro, divulgador activo e renovador da presença do aristotelismo em Portugal[4]. É também da responsabilidade de Pinharanda Gomes a reedição da tradução por Silvestre Pinheiro Ferreira das *Categorias*, avultando a valorização por este último filósofo, conselheiro de D. João VI e antigo aluno da Congregação do Oratório em Lisboa (instituição de ensino onde se procurou conciliar o aristotelismo com a filosofia moderna), das *Categorias* de Aristóteles na configuração eclética da filosofia moderna alemã e francesa que caracteriza o seu pensamento. Pese embora a feição moderna do pensamento silvestrino no quadro já da dissolução da influência do aristotelismo no século XVIII em Portugal, reconhece o filósofo a importância histórica do pensamento do Estagirita, mormente das *Categorias* que, a seu ver, deveriam figurar à cabeça de qualquer Biblioteca de Filosofia digna desse nome, como refere na Advertência da sua tradução da obra[5] introduzida pedagogicamente na nona das suas trinta Prelecções Filosóficas, como consta do exemplar pertencente à Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.

Ora se da polémica entre Gouveia e Ramo há-de ressaltar, no limite, uma expressa defesa da Metafísica como Ciência Primeira, ou a Ciência das ciências, a que o *Organon* aristotélico logicamente conduz ou deve conduzir[6], foi na sequência da publicação pelo filósofo francês das *Aristotelicae anidiversiones* que Gouveia se sentiu instado a defender Aristóteles dos infundados ataques patentes no que considerou serem as

[3] P. Gomes, "António de Gouveia" In Mª. de Lourdes Sirgado Ganho (coord.), *Dicionário Crítico de Filosofia Portuguesa,* Lisboa, Temas e Debates-Círculo de Leitores, 2016, pp. 239-241 e pp. 713-718.

[4] Dando continuidade à persistência do aristotelismo na cultura filosófica portuguesa, várias são as obras de Álvaro Ribeiro referentes às dimensões filosófica, propedêutica e metodológica do legado do Estarigita. Cf. Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1953; *Liceu Aristotélico*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1962; Escola Formal, Lisboa, Guimarães Editores; s./ d.; *Estudos Gerais*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961; *A Razão Animada*: *Sumário de Antropologia*, Lisboa, Livraria Bertrand, s./ d.; *Uma Coisa que Pensa (Ensaios)*, Braga, Editora Pax, 1975; *A Arte de Filosofar,* Lisboa, Portugália Editora, s./ d.; *Filosofia Escolástica e Dedução Cronológica.* Separata dos Números 12 e 13 da revista *Tempo Presente*, Lisboa, 1960.

[5] Aristóteles, *Categorias* (tradução de Silvestre Pinheiro Ferreira e apresentação e notas de P. Gomes), Lisboa, Guimarães Editores, 1974, p. 29.

[6] Embora não tendo sido uma questão desenvolvida com profundidade por Gouveia, a defesa da metafísica subjaz a toda a sua exposição na defesa de Aristóteles, vindo a concordar com Ramo em relação à "suprema Dialéctica" segundo a acepção platónica.

críticas e os pressupostos frequentemente errados do seu contendor, agravados pelo desconhecimento da língua grega por parte de Ramo, facto que fragilizou ainda mais as suas críticas.

Seja como for, é ainda no opúsculo *Comentário sobre as Conclusões* (*De Conclusionibus Commentarius*), dedicado ao jurista Pedro Luís Roberto, que Gouveia apresenta os modos de argumentação da Lógica a partir de exemplos do Direito Civil recorrendo frequentemente à autoridade de Cícero e Quintiliano cujas obras historicamente confirmam, no ver do filósofo e humanista português, a autoridade de Aristóteles. Após o cotejamento dos dois citados textos de Gouveia é possível identificar a exposição e a justificação da Lógica aristotélica em relação directa e articulada com a Retórica, transparecendo, pela citada invocação dos retóricos latinos em favor da obra do Estagirita, que a Gouveia interessa a ciência da Lógica, e em particular a Dialéctica inerente ao silogismo, como auxiliares da técnica de argumentação e por esta razão encontram autores vários na obra do Gouveano uma apropriação da Lógica pela Retórica[7].

Enquanto instrumentos do raciocínio para chegar à verdade, afigura-se a Gouveia a real possibilidade, se não mesmo a obrigatoriedade, de íntima e dependente conciliação de três das artes do *Organon* (Lógica, Retórica e Dialéctica) pois que a Verdade, como objectivo último a que todas devem dirigir-se, as transcende largamente, independentemente da necessária e metodológica delimitação do campo epistemológico de cada uma delas. Esta será porventura a nota distintiva da unidade hierárquica das ciências adentro a aristotélica teoria do conhecimento e a confirmação real da validade da própria Dialéctica.

Sem prejuízo da verdade apodíctica a que as várias ciências devem conduzir, é ainda à realização dos fins últimos do humano que as artes da *Analítica* aristotélica devem subordinar-se, constituindo aqueles o desígnio último visado pelo próprio humanismo, mesmo se involuntária e inconscientemente possa ter este aberto a porta à crise da metafísica e a

[7] Neste sentido, Cf. Maria Leonor Xavier, "Para a história da lógica no século XVI: Pedro de Margalho e António de Gouveia, In Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Vol II, Lisboa, Edital Caminho, 2001, p. 420. Também Aníbal Pinto de Castro atesta e valoriza o esforço filológico do humanista António de Gouveia nos comentários às obras de Cícero mas não lhe reconhece mérito significativo na evolução da Retórica em Portugal no século XVI. Uma das razões, aponta o exegeta, poderá prender-se com a sua dedicação à ciência do Direito e à cultura jurídica. Cf. Aníbal Pinto de Castro, *Retórica e Teorização Literária em Portugal do Humanismo ao Neoclassicismo*, Lisboa, IN-CM, 2008, p. 49.

uma possível desumanização do ser humano por via da técnica[8]. Mesmo que o ideal humanista tenha procurado estudar e apresentar Aristóteles a partir da pureza das fontes, a apropriação pela escolástica da Gramática, da Retórica e da Dialéctica, reunidas no *trivium*, parece manifestar similar entendimento acerca da interdependência destas artes na prossecução do seu fim último no quadro da onto-teologia medieval. Para Gouveia, a demonstração afigura-se como a verdadeira garantia do saber científico, a única que "conclui coisas verdadeiras de coisas verdadeiras, necessárias de necessárias e eternas de eternas", como não acontece na gramática, que apenas concerne a normas da linguagem, à retórica que trata das normas de estilo e na Dialéctica cujo objecto é incerto[9].

Ao fazer incidir a sua exposição sobre o silogismo no âmbito dos limites da teoria do conhecimento que apenas esboçou e na qual expõe, sob a autoridade do *De Instiitutione Oratória* de Quintiliano e dos *Tópicos* de Cícero, as regras do raciocínio ou, como refere, "os modos de concluir um raciocínio"[10], o didáctico opúsculo *Comentário sobre as Conclusões* (*De Conclusionibus Commentarius*) de António de Gouveia parece sobretudo comprovar a autoridade de Aristóteles quanto à possibilidade do raciocínio poder demonstrar a verdade ou a falsidade das proposiçõea (*Ibid*., p. 25).

Dividido o opúsculo de António Gouveia em três partes, concernem as duas primeiras aos raciocínios de conclusão necessária e não necessária (e nestes, particularmente o entimema), subdividindo-se os primeiros no silogismo, no raciocínio inferente a partir de uma condição, disjunção ou conjunção, e refere-se a terceira parte ao processo de indução. Quanto ao silogismo, são apresentados e desenvolvidos os modos e as partes que o compõem, aqui se manifestando a preferência de Gouveia pelo raciocínio silogístico em detrimento da lógica proposicional que considera espúria em relação ao pensamento aristotélico. O propósito da defesa do raciocínio silogístico de Aristóteles, usado também pelos dialéc-

[8] Cf. M. Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, Ernildo Stein (trad.), P. Gomes (revisão) e A. José Brandão (prefácio), Lisboa, Guimarães Editores, 1985, p. 41.

[9] António de Gouveia, *Em Defesa de Aristóteles Contra as Calúnias de Pedro Ramo*, Miguel Pinto de Menezes (estabelecimento do texto e tradução) e A. Moreira de Sá (Intodução), Lisboa, Instituto de Alta Cultura (Centro de estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), Lisboa, 1966, p. 161.

[10] António de Gouveia, *Comentário sobre as Conclusões*, Miguel Pinto de Menezes (estabelecimento do texto e tradução) e A. Moreira de Sá (Introdução), Lisboa, Instituto de Alta Cultura (Centro de estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa), Lisboa, 1966, p. 37.

ticos nos seus três modos de conclusão, e legitimado historicamente pelos autores latinos citados por Gouveia, não passou despercebido a Pedro Ramo, que virá a acusar o filósofo português de não ter sabido distinguir o âmbito epistemológico da Lógica e da Retórica, o que motivou a invectiva gouveana através do segundo texto da polémica, onde defende longamente Aristóteles e a dimensão instrumental e metodológica do *Organon,* destacando agora e mais detidamente a validade da Dialéctica face às críticas do filósofo francês.

Assim, o texto *Em Defesa de Aristóteles contra as calúnias de Pedro Ramo, dedicado a Jacques Spifame, Chanceler da Universidade de Paris*, dado à estampa em 1543 (no original, *Pro Aristotele aduersus Petri Rami calumnias ad Iacobum Spifamium Gymnasii Parisiensis Cancellarium*) inicia-se pela saudação e intenção declarada de homenagear a filosofia na pessoa do dedicatário do texto, sublinhando ao mesmo tempo os méritos do chanceler da Universidade de Paris na recuperação e implementação da obra aristotélica expurgada da autoridade escolástica, apelidada esta última por Gouveia de "velha barbárie"[11].

Para além da estrutura e da precisão terminológica gouveana em prol da utilidade e superioridade da Dialéctica em face da Lógica, e particularmente da Lógica terminista (Gouveia responderá neste domínio a uma das críticas de Ramo seja em relação à utilização por Aristóteles do vocábulo termo no âmbito da Lógica seja no que diz respeito ao seu âmbito gnosiológico; *Ibid*., pp. 77-79) avulta a nosso ver uma das questões centrais deste escrito mesmo se apenas evidenciada brevemente e na sequência de uma das críticas de Ramo. Ao definir a Dialéctica como "(…) aquela parte da arte (isto é, da *razão*) de discorrer, que nos subministra os argumentos com que podemos disputar, com probabilidade, contra ou a favor, numa dada questão" (*Ibid*., p. 65), Gouveia dissocia-se da concepção ramista de que a Dialéctica válida seria a de Platão pois que no filósofo da Academia ela corresponde à Dialéctica Natural. Gouveia distinguira anteriormente o sentido da Dialéctica para Platão como a suprema disciplina onde se congraçam Sabedoria e Teologia (*Ibid*., p. 59), acusando o seu contendor de não ter vislumbrado no seu texto dos *Comentários* a distinta acepção aristotélica de Dialéctica em relação ao seu mestre como a arte de disputar a partir da invenção dos argumentos e das regras do juízo. Porém, se a *Analítica* aristotélica é reivindicada pelo

[11] António de Gouveia, *Em Defesa de Aristóteles Contra as Calúnias de Pedro Ramo*, op. cit., p. 53.

filósofo português para assinalar a diferença entre Razão e Natureza, pois que, como afirma, sem a arte de raciocinar ninguém pode ser chamado de gramático pelo simples facto de se exprimir em latim ou de orador por usar simplesmente a fala, ou dialéctico por disputar sem recurso às regras do raciocínio (*Ibid*., p. 71), já a Natureza não deixa de constituir para o Gouveano o principio de inteligibilidade das coisas pois visto que as regras do raciocínio não deixam de ser preceitos da Natureza constituídos em ideias inatas presentes na mente humana (*Ibid*., na mesma página). A experiência do pensar apresenta-se assim como experiência directa das coisas concretas da natureza, percorrendo Gouveia o inicial caminho aberto à filosofia moderna pelo humanismo. É neste sentido também que o filósofo português concede a Ramo ser a Dialéctica "uma imagem", como refere, da Dialéctica Natural pois as noções lógicas e dialécticas que residem na inteligência humana são filhas da Natureza, distanciando-se aqui voluntariamente do carácter abstracto e formalista da Lógica medieval de que o humanismo da época procurava afastar-se[12]. A defesa deste princípio por Gouveia levou Joaquim de Carvalho a ver na esboçada teoria do conhecimento de especulativo português a não distinção entre sujeito e objecto[13], o que poderá corroborar a forte influência platónica no pensamento de António de Gouveia à semelhança, aliás, do próprio Pedro Ramo, para quem Platão[14] representava a figura do dialético por excelência em contraponto com Aristóteles.

O teor da posição gouveana em face das críticas ramistas ao Estagirita fora analisado exaustivamente por Joaquim de Carvalho e mais recentemente por Maria Leonor Xavier e Pinharanda Gomes, embora a particular dissensão dos dois autores em relação às *Categorias* de Aristóteles, e muito em especial à introdução que delas fizera Porfírio, a quem Ramo apelida do "porteiro de Aristóteles", desempenhe um papel importante entre a exposição sinóptica por Gouveia dos livros do *Organon* aristotélico e a sua posterior análise. Ramo considera confusa a *Isagoge* de Porfírio (c. 233/234 – c. 305 d.C) pelo facto de não só não explicitar a invenção dos argumentos da Lógica como perturbar a sua correcta exer-

[12] *Ibid*., p. 135 e p. 89. Cf. também Joaquim de Carvalho, *Obra Completa (Filosofia e História da Filosofia)*, Vol. I (1916-1934), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 50.

[13] Joaquim de Carvalho, *Obra Completa (Filosofia e História da Filosofia),* Vol. I (1916-1934*)*, op. cit., p. 77.

[14] António de Gouveia, *Em Defesa de Aristóteles Contra as Calúnias de Pedro Ramo*, op. cit., p. 87.

citação, além de não encontrar qualquer utilidade nos cinco predicáveis (o género, a espécie, a diferença específica, o próprio e o acidente), que, segundo uma vez mais o parecer do filósofo francês, vieram obscurecer ainda mais o próprio legado de Aristóteles exposto no Livro I dos *Tópicos,* onde, aliás, a diferença não consta como sendo um predicável.

António de Gouveia começa por defender a intenção pedagógica da *Isagoge* porfiriana e rebate, predicável por predicável, as objecções de Pedro Ramo; porém, é em relação ao predicável de "diferença específica", ou "causa ontológica", apresentado por Porfírio, que os dois autores manifestam a sua diversa posição epistemológica: enquanto que Gouveia encara a causa ontológica porfiriana, isto é, a razão de ser da *forma* da coisa, como sendo mais adequada à Lógica, para Ramo, a causa pela qual a coisa é o que é adequa-se melhor à Física (*Ibid*., p. 85). Joaquim de Carvalho refere que esta questão ganhará posteriormente um alcance maior: saber até que ponto os predicáveis existem na natureza ou são apenas conceitos, o que virá a configurar no pensamento medieval o conhecido debate acerca da existência dos Universais[15].

Seja como for, da defesa de Aristóteles por Gouveia ressalta uma concepção da Dialéctica e da Lógica em estreita ligação com as artes do discurso[16] , muito distinta da concepção de Ramo (como também da concepção posterior de Kant, para quem as categorias são ideias do entendimento a priori), apresentando o filósofo e humanista português as dez *Categorias* como instrumento indispensável do processo de aprendizagem do pensar filosófico (*Ibid*., p. 95); por outro lado, na referida defesa da *Analítica* do mestre do Liceu, não deixa Gouveia de salvaguardar o idealismo metafísico de Platão (autor cuja Dialéctica como Filosofia Primeira Gouveia acusa Ramo de confundir com a Dialéctica de Aristóteles; *Ibid*., p. 203), sobretudo quando, à semelhança do mestre da Academia, admite a impossibilidade de predicar dos géneros supremos qualquer tipo de espécie, pois que aqueles, pelo seu carácter infinito, exorbitam qualquer tipo de ciência.

A acusação frequente a Gouveia quanto à recondução da dialéctica e da lógica e, no limite, do *Organon* artistotélico à Retórica, visa acima de tudo o ensino da artes de pensar correctamente, isto é, a consagração da validade do método aristotélico para condução do recto raciocinar,

[15] Joaquim de Carvalho, *Obra Completa (Filosofia e História da Filosofia),* Vol. I (1916-1934), op. cit., p. 54.

[16] António de Gouveia, *Em Defesa de Aristóteles Contra as Calúnias de Pedro Ramo*, op. cit., p. 85.

visando a distinção entre a verdade e a falsidade, evitando assim cair nas armadilhas da sofística.

Bibliografia complementar

Antonii Goveani *Opera iuridica, philologica, philosophica/ Ex Bibliotheca viri nobilis Gerardi Meerman edidit; vitamque auctoris praemisit Iacobus van Vaassen, iurisconsultus,* RoterdamI, Apud Henricum Beman, MDCCLXVI.

Aristóteles, *Organon: I - Categorias; II - Periérmeneias*. (Trad., pref. e notas de P. Gomes), Lisboa, Guimarães Editores, 1985.

Aristóteles, *Categorias* (Trad., introd. e comentários de Ricardo Santos), Porto, Porto Editora, 1995.

Aristóteles, *Categorias* (Introd., trad., notas e apêndices de Maria José Figueiredo), Lisboa, Instituto Piaget, 2000.

Categorias de Aristoteles traduzidas do grego e ordenadas conforme a hum novo plano por Silvestre Pinheiro Ferreira Para uso das Prelecções Philosophicas do mesmo traductor, Rio de Janeiro, Impressão Regia, 1814.

Carvalho, Joaquim de, *Obra Completa (História da Cultura),* Vol. IV, tomo II (1948-1955), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

Carvalho, Mário Santiago (org. e introdução), *Antologia de Textos de Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606),* traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Campos, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias, Filipa Medeiros, Augusto A. Pascoal, Coimbra, Editio Altera LIF- Linguagem, Interpretação e Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011.

Díaz y Díaz, M. C. M. C. et al., *Hislampa: Hispanarum Index Scriptorum Latinorum Medii Posteriorisque Aeui (Autores Latinos Peninsulares da Época dos Descobrimentos), 1350-1560)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

Henriques, Marisa das Neves (org.), *Antologia de Textos para o Estudo da Filosofia em Portugal: da Patrística à Contrarreforma,* eQVODLIBET 17, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2024.

Martins, Isaltina, *Bibliografia do Humanismo em Portugal no Século XVI,* Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.

Matos, Luís de, Sobre António de Gouveia e a sua Obra, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966 (Separata do Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira, vol. 7, nº 4).

Matos, Luís de, *Les Portugais à L´Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, 1950.

Matos, Luís de, *Les Portugais en France au XVI siècle*, Coimbra, 1952.

Monteiro, Ignatio, *Ars critica rationis dirigendae, seu philosophica humanae mentis institutio Logica communi usu nuncupata secundum Eccleticae Philosophiae Leges adornata*, Editio secunda veneta ab auctore correcta, aucta, et illustrata, Venezia, Typis Antonii Zatta, 1777 (2 tomos).

Porfírio, *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles* (Trad., pref. e notas de P. Gomes), Lisboa, Guimarães Editores,1994.

Ramalho, Américo Costa, *Para a História do Humanismo em Portugal*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1988.

Rebelo, Luís de Sousa, "António de Gouveia" In *Dicionário de Literatura*, Vol. 2, Jacinto do Prado Coelho (Dir.), Porto, Figueirinhas, 1985.

Santos, Maria Luísa Meireles dos, *António de Gouveia: 1505-1566: Epigrammatum libri duo. Crítica e interpretação*. Universidade de Coimbra, 1992 (Tese de Mestrado em Literatura Novilatina, policopiado).

Serrão, Joaquim Veríssimo, *António de Gouveia e o seu tempo: 1510-1566*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966 (Separata do Boletim da Faculdade de Direito, Vol. XLII).

Serrão, Joaquim Veríssimo, *António de Gouveia e a prioridade do Método Cujaciano do Direito*, Coimbra, 1952 (Separata do Boletim da Faculdade de Direito, Vol. XXVIII).

Serrão, Joaquim Veríssimo, *O Humanista António de Gouveia em Tolosa*, Livraria Cruz, Braga, 1952.

Serrão, Joaquim Veríssimo, *António de Gouveia: professor de direito em Grenoble*, Coimbra, Coimbra Editora, 1954 (Separata do Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, V. 22).

Silva, Nuno Gomes da, *Contributos Professorais nas Universidades Francesas no Século XVI*, Coimbra, 1960.

Soares, Teresa Luso, *António de Gouveia. O Autor e a Obra*, Braga, APPACDM, 2005.

RAZÃO, EXPERIÊNCIA E VERDADE EM GASPAR FRUTUOSO

José Luís Brandão da Luz

Duas mentalidades coexistem, em paralelo, na obra de Gaspar Frutuoso[1]. O homem empenhado em conhecer o mundo natural e as dinâmicas sociais das ilhas atlânticas traz também consigo o peso duma mundividência intemporal, que debalde procura resistir à mudança do estilo de vida da sociedade. Possuído pelo desafio de procurar as razões do que acontece e observa no mundo físico e social, Frutuoso, na sua obra, reserva ao estudo das ilhas atlânticas o cuidado e a atenção que marcaram a atitude crítica dos tempos modernos. Por um lado, um olhar analítico, repleto de observações, conjeturas e experimentações, guia a curiosidade do autor a indagar os segredos e caprichos da natureza; por outro lado, a persistente e exaustiva compilação de dados e recolha de testemunhos imprimem credibilidade às descrições que nos deixou da vida social das ilhas e da sua história. A par desta atitude autónoma, de procurar no mundo as razões que lhe são imanentes, o autor envolve-se em reflexões de teor filosófico-teológico que introduzem no discurso uma dimensão transcendente, responsável não só pelo desenho duma conceção de homem, sujeito de limitações face ao Absoluto, mas também por uma normatividade intemporal que a sociedade perdeu de vista. Se a primeira componente pouca ou nenhuma interferência parece exercer na urdidura da obra historiográfica do autor, já a segunda claramente se reflete na apreciação desfavorável que faz da vida social e moral das ilhas, que diz encontrar-se em lastimável estado de degradação.

No confronto entre estes tópicos, iremos procurar na obra de Frutuoso elementos de coabitação de uma mentalidade decididamente fascinada por uma visão naturalista do mundo e pelo alcance de uma razão argumentativa, no combate a preconceitos propalados por narrativas ancestrais, e por um ideal de vida, que cultiva no seu horizonte próximo, mas que não parece causar inibições ao fulgor das suas pesquisas.

[1] Gaspar Frutuoso nasceu em Ponta Delgada em 1522, tendo sido vigário e pregador na Matriz da Ribeira Grande, durante vários anos. Estudou na Universidade de Salamanca e desenvolveu intensa atividade pastoral em Portugal antes de regressar definitivamente à sua ilha, onde se dedicou à recolha de dados e à escrita das *Saudades da Terra* e das *Saudades do Céu*, obras que deixou manuscritas e em que trabalhou até morrer, em 1591.

1. Frutuoso e Camões: partilha de um tempo

Os vários volumes que constituem a obra propriamente historiográfica de Gaspar Frutuoso são servidos por uma razão que, apoiada nas suas próprias forças, procede em consonância com os requisitos do naturalismo humanista que modelou a mentalidade dos autores do Renascimento[2]. Nas *Saudades da Terra* encontramos uma visão das ilhas construída segundo os requisitos prescritos no quadro epistemológico duma causalidade natural, ao mesmo tempo que deparamos com críticas a procedimentos desqualificados, distantes da realidade e sustentados apenas na autoridade dos antigos. São várias e profusas as referências aos animais e plantas que preenchem os diferentes espaços que descreve, e são também curiosas e circunstanciadas a descrição e explicação das ocorrências sísmicas e vulcânicas, bem como as considerações de teor geológico e as alusões a vários fenómenos climáticos. A mesma atitude transparece na abordagem das sociedades insulares que, como salienta Avelino de Meneses, «beneficia muito da exploração de documentos, fontes por excelência da reconstituição do passado, mas ainda de raro uso entre os autores quinhentistas»[3]. Os cartórios civis e eclesiásticos, assim como as obras do «douto e curioso inquiridor das verdades», João de Barros, e do «grave cronista», Damião de Góis, dispensam elementos fundamentais para os relatos do autor, que recorre também a uma "rede de investigação" para obter informações suscetíveis de suprir a insuficiência dos dados de que dispunha.

No *Livro Quinto das Saudades da Terra*, Gaspar Frutuoso conta a história aventurosa de dois amigos, Filomesto e Filidor, que abandonaram a sua terra por desgostos de amor. Entre as proezas protagonizadas pelos dois heróis da sua ficção novelística, refere em jeito de homenagem vários poetas seus contemporâneos, como Bernardim Ribeiro, Cristóvão Falcão, Camões e os espanhóis Juan Boscán e Garcilaso de la Veja, estes últimos que conheceu quando estudou em Salamanca. Mostra, desta forma, acompanhar as tendências do meio cultural, em Portugal e também em Espanha,

[2] Onésimo T. Almeida, na introdução aos estudos que reuniu em *O Século dos Prodígios*, refere o pendor naturalista da obra de Gaspar Frutuoso (cf. p. 26) e, num estudo posterior, fá-lo pertencer ao número daqueles que, como Camões e Garcia de Orta, «se deixaram imbuir do novo espírito empírico e se entregaram à cata de elementos que lhes ajudassem a entender o mundo em que viviam, sobretudo o mundo físico» («Gaspar Frutuoso, um espírito moderno voltado para a experiência. A sua crítica de Platão», p. 69). Como testemunho desse «novo espírito empírico» aponta o lugar que as *Saudades da Terra* concedem ao estudo dos fenómenos geológicos e vulcânicos, assim como a crítica a que submete a ideia avançada por Platão de que os Açores seriam os vestígios da Atlântida.

[3] Avelino de Freitas de Meneses, *Gaspar Frutuoso: O Homem e a Obra*, p. 47.

revelando estar muito atento para o valor dos poetas seus contemporâneos[4]. Luís de Camões é particularmente destacado como «coroa e flor de quantos poetas floresceram», sendo-lhe dedicado um soneto a enaltecer a sua epopeia, de «grave estilo, alto e soberano» (V, XXV, 151 e152)[5]. O *Livro Quarto* da mesma obra alude igualmente à epopeia camoniana, ao tratar da genealogia da família Pacheco, dispersa pelas ilhas de S. Miguel, Terceira e Faial. Diz que entronca em Duarte Pacheco, cantado em várias estrofes do Canto X como «o Aquiles Lusitano» e «o grão Pacheco ousado», de quem, escreveu Frutuoso, «aquele grande poeta Luís de Camões, nas suas *Lusíadas*, tanto trata»[6]. Maria do Céu Fraga, que sublinha a particularidade de Frutuoso ter sabido «reconhecer o valor de *Os Lusíadas*, publicados quando o cronista se instalara já nos Açores» (Maria do Céu Fraga, *ibidem*), tem vindo a sugerir também uma ligação que ultrapassa as meras referências encomiásticas e de admiração. Em intervenções orais, tem chamado a atenção para os versos da primeira quintilha da décima 22 das redondilhas *Babel e Sião*, que publicou recentemente com uma versão inédita do comentário de Faria e Sousa, pertencente à Camoniana de D. Manuel II da Biblioteca do Paço de Vila Viçosa, onde a denominação geral das obras de Frutuoso poderiam ter encontrado inspiração:

> Não é logo a saudade
> Das terras onde nasceu
> A carne, mas é do Céu,
> Daquela santa cidade,
> Donde esta alma descendeu[7].

A oposição entre «a saudade das terras» e as do Céu aparenta o mesmo alcance e significado nos dois autores, o que permite pensar na proximidade do cronista também da lírica do poeta, assim como na eventual origem da denominação da sua obra, *Saudades da Terra*, título geral dos livros de predominante pendor historiográfico, e *Saudades do Céu*, um pequeno livro de teor especulativo.

[4] Cf. Maria do Céu Fraga, «Gaspar Frutuoso: a literatura, o desterro e as saudades», pp. 684-693.

[5] Optamos por referir as *Saudades da Terra* de Gaspar Frutuoso no corpo do texto, indicando o volume, capítulo e página.

[6] Gaspar Frutuoso, *Livro Quarto das Saudades da Terra*, v. I, p. 119, cit. em Maria do Céu Fraga, *ibidem*, p. 694.

[7] Maria do Céu Fraga (ed.), *Babel e Sião. Um Manuscrito da Camoniana de D. Manuel II*, Vila Viçosa: Fundação da Casa de Bragança, 2021, os versos 211 a 215, p. 22.

Além das referências diretas de Frutuoso a Camões, devemos reconhecer uma sintonia de mentalidade muito marcada pela atenção aos fenómenos naturais e particular empenhamento na procura de apoio empírico para a sua explicação. Ressalta em muitos passos das *Saudades da Terra* uma confiança e um otimismo nas conjeturas e planos que a razão estabelece para empreender um conhecimento consistente da natureza, com apoio na experiência. Frutuoso partilha, assim, com Camões uma visão moderna do conhecimento da natureza, em que a experiência responde às interrogações e planos que a razão define, mas também colhemos na sua obra uma visão pessimista da sociedade, com apelo à recuperação da antiga ordem moral do mundo de que os homens se afastaram.

2. O triângulo epistemológico da Verdade

O tema da verdade surge em Gaspar Frutuoso, nos capítulos iniciais do *Livro Primeiro das Saudades da Terra*, no discurso de Dederva, anagrama de uma estranha e melancólica personagem de nome Verdade. De aparência descuidada, os cabelos soltos e desalinhados, despida de ornamentos, enverga um singelo vestido branco que traz no peito três frases gravadas num triângulo e dispostas como bissetrizes a partir de um "Não", inscrito no centro, em direção a cada um dos vértices dos seus três ângulos. As frases são as divisas das três potências da alma, a saber: memória, entendimento e vontade, lembrando, à memória, que não acredite em tudo o que ouve; ao entendimento, que não diga tudo o que sabe; à vontade, que não deseje tudo o que vê. A inscrição forma uma unidade, à semelhança do triângulo, que «é uma só figura e tem três cantos», e que não poderá compreender-se apenas ou pelos três lados que o compõem, ou pelos seus três ângulos. Também o homem se compreende na unidade de todas as suas faculdades, cada uma delas regulada pelo seu fim específico, mas de tal modo que a desorganização de qualquer uma delas tem reflexos no equilíbrio do todo.

O teor epistemológico da mensagem, ao mesmo tempo que enuncia a atitude própria a assumir pelo homem prudente, estabelece também os requisitos a que deve obedecer todo aquele que cultive a ciência, com sensibilidade para se «maravilhar e duvidar das coisas que vê, da qual admiração e dúvida nasce a inquirição delas, e da inquirição a experiência, e da experiência a memória, e das muitas memórias a ciência» (II, V, 36). Esta enunciação, interposta nas primeiras páginas do *Livro Segundo das Saudades da Terra*, dedicado às ilhas da Madeira e Porto Santo, assinala a singularidade da aguçada perspicácia de um «homem do mar e bom piloto,

mui entendido na arte de navegar», de nome João Damores, que mostrou ser «homem esperto nas coisas do mar e sobretudo curioso», pela forma hábil como colheu, junto de um navegador aventureiro, informações úteis que depois o conduziram, com João Gonçalves Zarco, à descoberta da ilha da Madeira, ao serviço de Portugal. As questões que formulou mostravam uma intencionalidade própria de quem pesquisa em assuntos que conhece e revelam, assim, o seu «amor à ciência ou arte que aprendera». Elas prescrevem uma certa exigência de ordem crítica que reclama a ingerência da razão na organização do conhecimento e da ação. Contrasta com a atitude dos ignorantes, incapazes de serem tocados pela curiosidade e pela dúvida, por tomarem por certas e inquestionáveis as primeiras impressões que lhes chegam. Estes, preferem viver na ilusão e no erro, recusando olhar o letreiro do seu vestido, espelho da sua natureza, que «torna feios aos que dele mal-usam», explica a Verdade à sua interlocutora, a Fama que inesperadamente a visitava. Com efeito, quem crê em tudo o que lhe dizem acaba por se aperceber como mentiroso; quem fala tudo o que sabe, por se confrontar com a sua ignorância; quem deseja tudo quanto vê, por se descobrir um simples «cubiçoso e ladrão, ao menos na vontade».

A precipitação em conceber, julgar e querer é causa de grandes erros e falsidades, mas também de pequenos erros, que se tornarão depois em «grande seminário de muitas mentiras». O entendimento, como prescreveram os filósofos, é necessário para aquilatar da autenticidade das informações que nos chegam pelos sentidos, a fim de que cada um possa, com segurança e verdade, «saber ver o que vê, ouvir o que ouve, falar o que diz». Quando é deixado de lado, instala-se a incerteza no que se vê e ouve, e fica o nosso discurso enganoso, «falando o que não é, nossa obra errada, obrando o que primeiro não entende». Enaltece, por isso, a clarividência dos reis de Portugal e Espanha de envolverem experimentados homens de ciência na resolução das questões complexas ligadas ao tratado de Tordesilhas, que dividiu o mundo em duas metades. A dissensão relacionada com a localização das Molucas foi gerida pelo recurso a cosmógrafos, astrónomos, matemáticos e «experimentados marinheiros e sábios pilotos», formados «por ciência e longa experiência» (I, XXII, 186 e XXIV, 213), que, com o seu saber, trouxeram rigor às decisões a tomar.

3. Experiência e verdade

Frutuoso valoriza o papel da experiência, não no sentido que lhe foi atribuído pelo realismo ingénuo e o empirismo, mas pela capacidade de

suscitar dúvidas, sugerir explicações e confirmar conjeturas. Vemo-lo por isso a menorizar o que denomina por «médicos enluvados» (I, XXVI, 229), presos a conceções e procedimentos livrescos e totalmente destituídos de engenho inventivo para que das suas "boticas" se possa esperar alguma coisa de relevante. Da mesma forma, a propósito das descrições do estreito de Magalhães, refere o relato do circum-navegador português e as observações náuticas de pilotos modernos mais arrojados, que fizeram o reconhecimento da vasta zona de mar, estabelecendo o contraste com o que outros antigos afirmaram (cf. I, XXV, 217), sem o terem explorado devidamente ou sequer visitado. Demarca-se igualmente dos que aceitavam sem crítica tudo o que percebiam e opõe-se ao preconceito antigo que valorizava o conhecimento de acordo com o prestígio de quem o ostentava. Aludindo às dificuldades iniciais enfrentadas por Colombo em Castela a favor da sua expedição, denuncia a atitude discriminatória dos que pensavam que «a verdade sem mangas compridas é muito mal recebida em qualquer boda» (I, XXII, 189). Pôs, assim, em evidência o cuidado metodológico de evitar «a precipitação e a prevenção», como depois dirá Descartes, e apresentou uma noção de experiência não no sentido passivo de mera receção cumulativa de dados, mas com a função ativa de estimular a razão e procurar nela resposta às suas inquirições ou às hipóteses que formula. A exigência de adequação ou correspondência com o ser é filtrada pelo entendimento que deverá fazer intervir os seus planos, como mais tarde dirão os filósofos racionalistas, obrigando, assim, a uma leitura ou interpretação da experiência, como começavam a insistir os filósofos e sábios do Renascimento que nela procuravam resposta para as suas questões.

Ao discutir, no final do *Livro Primeiro das Saudades da Terra*, a suposição de que as ilhas dos Açores seriam os vestígios que tinham sobrevivido à convulsão que submergiu a lendária Atlântida, Frutuoso recorre a diversos argumentos para mostrar a inconsistência dessa suposição, pondo em questão o pouco ou nenhum crédito que a história lhe merecia, apesar de ser portadora da chancela de Platão. Alega, assim, que a prosperidade e o vigor militar que os relatos de Platão reconheciam ao fantástico continente tornavam estranho que o mesmo não tivesse sido mencionado nos registos que reportaram as navegações antigas que atravessaram as Colunas de Hércules. Acrescenta ainda que, perante feitos expansionistas tão extraordinários, seria previsível que esses povos tivessem ficado na memória histórica dos Atenienses, que os teriam combatido e impedido de avançar pelo Mediterrâneo. Frutuoso admirava-se também que o afundamento

da Atlântida, um evento de tão relevante magnitude e repercussões, que vitimou o exército ateniense, surpreendido pelo cataclismo, após ter subjugado os Atlantas no seu próprio território, tivesse passado despercebido da memória histórica dos Gregos. O mesmo se dirá dos povos Hispânicos, que lhes eram próximos, senão mesmo ligados por terra, onde o presumível evento também não mereceu qualquer alusão na obra dos seus poetas e historiadores. Frutuoso não se deixa sugestionar pelo prestígio e autoridade que revestia essa memória legendária dos egípcios, reportada por Platão em dois dos seus Diálogos, e opta pelo exame das razões que não somente afastam qualquer tipo de explicação prodigiosa para a origem das ilhas, mas abrem caminho à ponderação da importância do vulcanismo na sua formação e ao estudo geológico do solo das ilhas.

Serrano Pinto procedeu, em diferentes livros das *Saudades da Terra*, ao inventário exaustivo do que reconheceu ser os avanços pioneiros de Frutuoso na explicação das transformações que as ilhas sofreram ao longo dos tempos, em que as erupções vulcânicas lhes foram elevando o relevo e retalhando a costa. Se, para o autor açoriano, as ilhas tinham sido, na sua origem, obra da criação, não deixa de admitir, no entanto, que, antes e depois do Dilúvio, elas sofreram transformações, provocadas por agentes de ordem natural que ele procurou identificar. O ilustre geólogo da Universidade de Aveiro pôs em evidência inúmeras passagens em que Frutuoso explica a formação das rochas pela ação de violentas "explosões" (erupções) que, do interior da terra, faziam sair o "polme" (lava) e outros materiais, como pedra-pomes, terra, cinza e areia que se depositavam em várias camadas rochosas que o cronista descreve com pormenor. A descoberta de vestígios vegetais «esculpidos na rocha», em escavações efetuadas por ocasião da abertura dos alicerces para a construção da Sé de Angra, teria também vindo em reforço da ideia de que o solo das ilhas seria formado por uma sucessão de rochas vulcânicas que se sobrepuseram, por camadas, em tempos diferentes. A erupção do Pico do Sapateiro, em 1563, teria permitido mesmo perceber, de forma direta, como o arrefecimento da lava deu origem à formação do "biscoute" (basalto), o que contribuiu para rejeitar conceções extravagantes sobre a origem das ilhas. O espírito inquiridor e metódico de Frutuoso levou-o a elaborar uma primeira classificação das rochas de S. Miguel e a sondar os materiais geológicos para confirmar as suas intuições sobre a origem das rochas[8]. Podemos acompanhar a descri-

[8] Eugénio Pacheco, que trabalhou em Paris sob a orientação de Fouqué, efetuou estudos das rochas vulcânicas da ilha de S. Miguel e fez também o inventário crítico dos estudos realizados sobre geologia dos Açores, concede o maior destaque às observações e

ção das suas experiências em que, assumindo-se como "alchemista" (IV, LXXXVIII, 61), submeteu pedras a altas temperaturas, onde pode observar a sua mudança de cor, de preta para branca, bem como o aumento de volume e a aquisição duma estrutura esponjosa, que as transformava em pedra-pomes, por ação do arrefecimento.

4. A razão e os seus equívocos

O papel ativo que é requerido ao sujeito intelectual na organização do conhecimento sobressai também nos cuidados a ter com a expressão linguística da captação da experiência e do pensamento. A sintonia da expressão verbal com a realidade requer mesmo uma elaboração interior para assegurar a sua adequada tradução e exata expressão, embora esta acabe por ficar sempre aquém da realidade a que se refere. Os primeiros parágrafos do capítulo segundo das *Saudades do Céu* esforçam-se por apresentar, com passos das Escrituras, Deus como o único ser verdadeiro, conforme dá testemunho a pregação de Cristo, pelo que só Ele «alumeia todo o homem que vem a este mundo». A verdade de Deus diz o «que é certo e certíssimo», embora a forma do homem se apropriar dela e de a transmitir seja geradora de erros e equívocos, fazendo nascer a perversão, que se agrava sem medida quando se instala a dúvida nos preceitos divinos, incondicionalmente certos e irrefragáveis.

As precauções metodológicas que o autor evidenciou ao descodificar a mensagem contida no triângulo inscrito no brial da Verdade farão certamente transparecer o cuidado em conferir à obra um estilo consistente e um andamento discursivo credível, como é próprio de todo o enunciado verdadeiro, o qual se deverá apresentar como «um igual fiel da coisa e do entendimento dela e uma virtude pela qual o ser das coisas é mostrado». Todavia, as especulações metafísicas sobre a verdade, designadamente as que se referem à sua fundamentação teológica, não parecem servir o propósito que o anima, que é dar a conhecer a realidade das ilhas na sua complexa diversidade. Servirão, no entanto, um intuito especulativo e também moralizador, a que a sua condição de sacerdote não seria alheia, apontando para a necessidade de recuperar a ordem intemporal da verdade de que a sociedade de então se tinha afastado, talvez por ter preferido seguir um rumo de índole mais liberal e pragmática, ditado pelo afã das arroteias e dos trabalhos agrícolas que a absorviam.

descrições de Gaspar Frutuoso, a quem atribui a primeira classificação das rochas de S. Miguel com base na sua cor e densidade (cf. José Luís Brandão da Luz, «Eugénio Pacheco: o homem e o animal unidos pela inteligência», pp. 204-206).

O domínio da pesquisa histórica e as incursões naturalistas avançavam ao ritmo do que a recolha de elementos e a sua criteriosa interpretação iam permitindo, obedecendo aos parâmetros que guiavam a construção objetiva da nova visão do mundo. Diferente é a leitura do sentido da história, que seguia o trilho aberto pela Tradição, com a "verdade incriada" a tomar a dianteira, inspirando as sucessivas recriminações que eram dirigidas à forma desfigurada como a sociedade de então se organizava e vivia. Vale, pois, a ideia chave de que o cimento da sociedade derivava de uma ordem moral que foi degenerando, porém, no decurso da obra historiográfica do autor, assistimos, em geral, à saga de uma razão ousada na definição das suas "verdades", muito apoiada em observações e recolhas, empenhada na leitura e decifração dos segredos da natureza. Deste modo, os sucessivos andamentos da obra, pelo menos nas suas aquisições fundamentais, parecem contar apenas com a confiança que a razão deposita nas suas próprias forças, que terão sido visadas na reflexão epistemológica que ocupou o discurso de Dederva. É certo que, na fundamentação metafísica do conhecimento, Frutuoso se empenhou em acentuar o caráter limitado da acumulação do saber, que «não têm de todo cheia sua valia», mas tais reflexões não impuseram constrangimentos à progressão da obra, não assumindo relevância no apuramento das "verdades" quer na descrição da história, quer no estudo da natureza que, com persistência e método, o autor foi empreendendo por meio de recolhas e experiências que realizou. O mesmo não acontecerá na apreciação dos costumes sociais, corroídos por uma crescente deterioração, designadamente a falta de consistência dos acordos firmados entre as partes, onde se poderá perceber uma crítica à administração da justiça, em que a ordem antiga, eterna e imutável, vem ao de cima para avivar as «saudades de tanto bem perdido», quando não havia senão «cousas governadas na obediência do Criador que as criou todas».

*

Gaspar Frutuoso parece assim dar acolhimento a dois tipos de exigências: as que colocam os estudos da história humana e natural sob a orientação de uma razão que segue pelos caminhos da observação dos factos, recolha de informação e sua análise, e as que colocam a orientação e compreensão da vida social e moral das pessoas sob a égide dos padrões intemporais da Escritura, que são princípio ou fonte de onde procede a verdade. O autor, não operando claramente uma distinção entre estes dois níveis, mas referindo-os indistintamente, ao abordar o tema da verdade, mostra-se, assim, na charneira de duas mundividências: a que o projeta

na modernidade abre-o decididamente à pesquisa direta do mundo natural, de que revela uma curiosidade indisfarçável; a que vem do passado e o prende à Tradição liga-o a um quadro de valores que o faz ter uma visão decadentista da história, semelhante à do *Génesis* e à do *Crítias*. As considerações de índole metafísica que desenvolve sobre a verdade pouco interferem na sua investigação historiográfica, que inclui a história natural, a não ser para impor cautelas epistemológicas na análise crítica dos dados empíricos e das hipóteses teóricas que orientam a sua investigação. Todavia, elas não deixam de ser tomadas em linha de conta para apreciar as causas de degradação do estado social das ilhas, «onde não há lugar pera onde subir; pera descer si, e este sempre o houve, porque, como a justiça da terra seja como o vinho dela, que não tem força alguma, onde não há prémio pera bons nem castigo pera maus tudo são descidas».

O juízo depreciativo que lhe merece a sociedade do seu tempo, muito por causa de um certo desenvolvimento económico que trouxe à ribalta social uma «fidalguia postiça», ignorante e insolente, sem nobreza nem cultura, tal como o *Crítias* identificou em Atenas e na Atlântida, traz consigo a lancinante saudade de uma ordem antiga, que segue em paralelo com o seu apurado espírito de naturalista e de historiador.

Referências bibliográficas

Frutuoso, Gaspar, *Saudades do Céu*, Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 2011.

Frutuoso, Gaspar, *Livro Primeiro das Saudades da Terra*, Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1984.

Frutuoso, Gaspar, *Livro Segundo das Saudades da Terra*, Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1979.

Frutuoso, Gaspar, *Livro Quarto das Saudades da Terra*, 3 v., Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1977, 1981 e 1987.

Almeida, Onésimo Teotónio, «Gaspar Frutuoso, um espírito moderno voltado para a experiência. A sua crítica de Platão», em *Diadorim*, Rio de Janeiro, 23 (2021) 2, pp. 68-77.

Almeida, Onésimo Teotónio, *O Século dos Prodígios. A Ciência no Portugal da Expansão* [2018], Lisboa: Quetzal, 3.ª ed., 2025.

Brandão da Luz, José Luís, «O tema da saudade em Gaspar Frutuoso», em *Os Açores na Filosofia e na Cultura. Estudos II*, Ponta Delgada, Letras Lavadas, 2022, pp. 23-40.

Brandão da Luz, José Luís, «Gaspar Frutuoso e a saudade no caminho da redenção do homem», em *Os Açores na Filosofia e na Cultura. Estudos II*, Ponta Delgada, Letras Lavadas, 2022, pp. 41-58.

Brandão da Luz, José Luís, «Eugénio Pacheco: o homem e o animal unidos pela inteligência», em *Os Açores na Filosofia e nas Ciências. Estudos I*, Ponta Delgada: Letras Lavadas Edições, 2018, pp. 201-208.

Fraga, Maria do Céu, «Gaspar Frutuoso: a literatura, o desterro e as saudades», em Isabel Almeida, Maria Isabel Rocheta e Teresa Amado (org.), *Estudos para Maria Idalina Resina Rodrigues, Maria Lucília Pires e Maria Vitalina Leal de Matos*, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 675-703.

Meneses, Avelino de Freitas de, *Gaspar Frutuoso: O Homem e a Obra*, Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições, 2022.

Pinto, Manuel Serrano, «Gaspar Frutuoso, os Açores e a Atlântida de Platão», em *Açoreana. Revista de Estudos Açoreanos*, Sociedade Afonso Chaves, Ponta Delgada, 10 (2003) 1, pp. 193-206.

Pinto, Manuel Serrano, «Gaspar Frutuoso, portuguese volcanologist of the 16.th century», em *Açoreana. Revista de Estudos Açoreanos*, Sociedade Afonso Chaves, Ponta Delgada, 10 (2003) 1, pp. 207-226.

Pinto, Manuel Serrano, «Vulcanismo nos Açores – notas sobre as erupções históricas de São Miguel», em *Açoreana. Revista de Estudos Açoreanos*, Sociedade Afonso Chaves, Ponta Delgada, 10 (2003) 1, pp. 227- 236.

FREI ANTÓNIO DE BEJA E A OBRA *CONTRA OS JUÍZOS DOS ASTRÓLOGOS*

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

Frei António de Beja (1493–s.d.) foi um monge que pertenceu à Ordem de São Jerónimo. Professou no Convento da Penha Longa. Teólogo e filósofo, reconhecido na corte, é um representante do humanismo renascentista. Na verdade, podemos considerá-lo um italianizante, ainda que as suas fontes também revelem um conhecimento dos medievais, sobretudo da patrística, ou seja aqueles que para os homens do Renascimento eram considerados, a nível teológico, os antigos ou clássicos, por oposição aos Escolásticos que criticavam. Contudo, o seu pensamento apresenta certo sincretismo, também ele presente na época, mas o modo como trata as fontes medievais Escolásticas, aponta também para uma atitude medievalizante. O seu pensamento é sincrético, pretendendo, à maneira de Giovanni Pico della Mirandola, dar conta de tudo quanto sabe. A sua obra possui um carácter teológico, revelando grande erudição e atualização.

A Obra

A sua obra é constituída por tês reflexões e uma tradução. A pedido da rainha D. Leonor, mulher de D. João II, traduz a *Epístola de São João Crysostomo – Nemo laeditur a se ipso (Ninguém é prejudicado por si mesmo)* em 1522; dedicada à mesma rainha, redige a sua principal obra *Contra os juízos dos astrólogos*, em 1523; *Breve doutrina e ensinança de príncipes*, dedicada a D. João III, em 1525; e, por fim, *Memorial de pecados*, de 1529. Todas estas obras foram impressas em Lisboa por Germamum Galharde.

Contra os Juízos dos Astrólogos

Será esta obra que iremos interpretar, dado que revela, claramente, o seu endereço filosófico-teológico.

Como o título tão bem indica, trata-se de argumentar contra os astrólogos e a astrologia, considerada, esta última, por Frei António de Beja como uma charlatanice. Esta crítica pretende responder a uma crescente valorização da astrologia nesta época, sabendo-se que na Idade Média tinha sido, praticamente, silenciada. Contudo, esta encontra no Renascimento uma grande aceitação, mesmo em figuras proeminentes da cultura renas-

centista, do século de ouro italiano. É o caso de Marsílio Ficino (1433-1499), mais tarde Girolamo Cardano (1501-1576). O horóscopo era valorizado e havia quem nada fizesse sem o consultar.

A este ascendente da astrologia opunha-se a Igreja (embora no seu interior existisse quem a valorizasse) e alguns filósofos que consideravam que, com o emergir de uma valorização do livre arbítrio, não era possível conceber que seres materiais, como os astros, pudessem influenciar seres espirituais como o homem.

Crítico, relativamente à astrologia e aos astrólogos, é Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), figura cimeira do Renascimento e que redigiu uma obra intitulada *Disputationes adversus Astrologiam Divinatricem*, em 1491.

Frei António de Beja, cuja erudição e atualização de conhecimento é inegável, toma como uma das suas fontes principais esta obra de Giovanni Pico della Mirandola para refutar, também ele, estas opiniões, que para ambos não passavam de charlatanice.

A Obra *Contra os Juízos dos Astrólogos*

Esta obra, redigida a pedido da Rainha D. Leonor, está dividida em duas partes. A primeira diz respeito a um prognóstico relativo a um dilúvio universal, mais forte do que o de Noé. A segunda parte, que considera principal procura dilucidar o que é "astrologia", posicionando-se sempre contra os "juízos dos astrólogos"[1].

Como refere Joaquim de Carvalho, na primeira parte a sua fonte principal é Agostino Nifo e na segunda Giovanni Pico della Mirandola (*Idem*, p. 109).

Agostino Nifo é fundamental para o que diz respeito ao dilúvio, Pico della Mirandola para a crítica à astrologia e aos astrólogos.

Primeira Parte

Esta obra é redigida para criticar e mesmo para desmontar a crença e prognóstico de um dilúvio universal, que inevitavelmente atingiria Portugal

O início da obra, como refere, coloca a questão de se dizer e "pregar" que em certo dia de Fevereiro de 1524 haverá um grande dilúvio na terra, que espantará e aterrorizará muita gente. E isto devido a uma conjugação

[1] Beja, António, Frei, *Contra os juízos dos astrólogos*, pref. e notas de Joaquim de Carvalho, Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1943.

de planetas com o signo de peixes, que como se sabe é o signo da água (*Idem*, p. 26).

Nesse sentido, mostra que sabe que há quem defenda que existem conjugações de astros que provocam, por exemplo, secas; mas também existem conjugações com signos húmidos que provocam abundância de água.

Ora, a intenção deste seu escrito é, como refere: "aproveitar a muitos que com as novas deste falso dilúvio andam desmaiados e fora de si" (*Idem*, p. 26).

A sua tese consiste em afirmar que não se têm de aceitar tais afirmações, pois não provêm de verdadeiros astrólogos.

Pelo contrário, os verdadeiros astrólogos, bem como os santos e "os sábios teólogos" consideram estes prognósticos falsos e que, como menciona: "não será como eles dizem" (*Idem*, p. 27).

Veja-se, já, a contraposição "verdadeiros astrólogos" e "falsos astrólogos", presente no Renascimento e que alimentou muitas polémicas. A distinção entre astrologia e astronomia, como sabemos, ainda não era clara. Giovanni Pico della Mirandola refere uma boa e uma má astrologia.

Menciona Frei António: "quão pouca fé se deva dar às pessoas que usam da ciência e arte de adivinhar e deitam juízos por que dão novas de triste alvoroço ao mundo" (*Idem*, p. 27). Nesse sentido, identifica a origem desta falsa opinião sobre um dilúvio universal, referindo o Almanaque de um doutor, que assinala o dilúvio numa conjugação do sol e da lua com o signo de peixes em 4 de Fevereiro de 1524. Será este o dia do "dilúvio universal", maior do que no tempo de Noé.

Ora, Frei António, embora não refira o nome, mostra que conhece a posição astrológica de João Soffer, fundador do Almanaque que divulgou esta notícia (*Idem*, p. 28).

Este prognóstico é, com efeito, para os portugueses motivo de grande preocupação e por isso, diz: " são postos em grande temor: que não ousam alguns edificar casas: nem fazer outros edifícios: com medo que durem pouco. E outros buscam lugares postos em altos montes" (*Idem*, p. 29).

Por isso, é necessário explicar que tal não acontecerá. Nesse sentido, vai distinguir entre dilúvio universal e particular, considerando que não é possível considerar um dilúvio universal, quando muito aceita o particular.

Recorrendo a Isidoro de Sevilha e referindo a obra "ethimologias", menciona dilúvios particulares: na Grécia e em Alexandria, considerando que estes não afetaram regiões, lugares ou cidades.

No que diz respeito a Portugal considera que não há registo de grandes dilúvios, apenas uma referência a Cascais (*Idem*, p. 34).

Após estes exemplos, interroga-se acerca das razões que estão subjacentes a estes fenómenos, e nesse sentido refere razões naturais, Mas também se pergunta: "se pode vir dilúvio e poder de Deus que algumas vezes obra e governa estas coisas de baixo" (*Idem*, p. 35).

Razões naturais e Deus são fundamento para tais fenómenos, mas atribuir este poder a planetas é errado porque não possuem como nos diz: "força nem poder sobre toda a terra". E mais à frente conclui que os astros não têm poder para fazer um dilúvio universal.

E para criticar e negar as conjunções de planetas, assim como o poder dos ditos astrólogos, toma como autoridade Giovanni Pico della Mirandola e a sua obra de crítica à astrologia judiciária, concluindo que nos "planetas juntos não há maior nem universal poder" (*Idem*, p. 40).

Além disso, acerca desta questão considera que: "Nem o Senhor por sua misericórdia permitiria vir sobre a terra tão danoso dilúvio" (*Idem*, p. 41).

Na sequela desta conclusão, critica quem divulga tais falsidades, produzindo grande "alvoroço". E também critica aqueles que consideram que pode haver um grande dilúvio "nestes reinos" Portugal.

Além disso, critica os astrólogos charlatães, como Giovanni Pico della Mirandola lhes chama, que não podem ter nenhuma certeza acerca destas coisas. E acrescenta que, nem mesmo aqueles que "amam a ciência das estrelas", ou seja, os verdadeiros astrólogos a que hoje chamamos astrónomos, podem alguma vez saber uma coisa destas.

Claro, Frei António nunca se podia referir à astronomia e aos astrónomos, na sua época referiam-se os verdadeiros e os falsos astrónomos.

Se Giovanni Pico della Mirandola é, de facto, a autoridade, o teólogo vai fazer uma outra referência, que também vai tomar como uma autoridade, nesta linha de argumentação. Trata-se de recorrer ao filósofo italiano Agostino Nifo, que escreveu uma obra intitulada *De falso diluvii prognosticatione*[2], obra publicada em 1520.

Frei António considera-o um grande filósofo e matemático do seu tempo. Podemos considerá-lo, efetivamente, um homem do seu tempo. Para este pensador, já claramente renascentista, as duas fontes de autoridade, nestes acontecimentos, eram duas: as razões naturais e Ptolomeu.

Esta tese de um diluvio universal está ligada à crença no iminente fim do mundo. E Frei António vai enunciar doze causas para o fim do mundo, para poder concluir que essas não estão reunidas para que tal possa acontecer. Assim, conclui: "E portanto não é de temer este dilúvio".

[2] Nifo, Agostino, *De falso diluvii prognosticatione*, Firenze, Ed. Eredi Fillippo Giunta, 1520.

Destas "fábulas" deve fugir todo o cristão, procurando sempre "andar em o caminho e lei de Deus: crendo que ele é o criador e fazedor das estrelas"[3]. Termina aqui a primeira parte do escrito.

Segunda Parte

Na segunda parte, procura esclarecer o que é a astrologia e, ao mesmo tempo, criticar aqueles que usam a astrologia como adivinhação. E chama a atenção para que não se admirem alguns pelo facto de "repreender" uma arte tão antiga como a astrologia. E refere: "ca nem eu falo tam universal que negue ou reprove todo o exercício das estrelas" (*Idem*, p. 50).

A ciência da astrologia é uma das sete artes liberais, faz parte do quadrivium e é "arte a que chamam astrologia, que avendo nome de estrelas /…/ (são) pera saber e conhecer o curso e movimento delas" (*Idem*, p. 51).

De facto, este é um saber útil que há que preservar e mesmo acarinhar, pois é importante, pois permite que nos orientemos, sabendo o que são eixos e polos, bem como o caminho de Santiago. Esta é, uma boa e saudável astrologia.

Porém, como menciona: "Ca outra parte: segunda a que alguns por milhor falar chamam astronomia, achou a falsa imaginação dos homens, os quais deixando o virtuosos exercício da primeira, imaginaram aver algum poder em algumas particulares estrelas sobre as cousas de baxo" (*Idem*, p. 52). A partir daí começaram a fazer prognósticos sobre o que há de acontecer, apelando para conjunções de astros, prejudicando a verdade e, por isso mesmo, fazendo mal. São feiticeiros, quiromantes, magos e nigromantes, que propagam superstições. É esta falsa ciência que se propõe criticar, tendo como guia Giovanni Pico della Mirandola, cuja obra mostra conhecer, que cita e resume muitas vezes[4].

Mas, a sua preocupação é mostrar o que há de verdade nesta ciência contemplativa, que permite que se avance no conhecimento verdadeiro, que é sempre como diz: "conhecimento de cousas saudosas e proveitosas para a nossa alma"[5].

Portanto, é esta astrologia que deve ser louvada pois é "proveitosa". Este não é um saber "de piedade", mas é um saber que está apoiado na filosofia natural. Saber assente nas razões naturais, sabendo nós que é nesta época, no Renascimento, que começa a emergir claramente uma razão

[3] Beja, António de, *Op. cit*., p.50.

[4] Mirandola, Giovanni Pico, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem,* 1493.

[5] Beja, António de, *Op. cit*., p. 54.

natural, por via do saber que se adquire com as descobertas dos portugueses, um novo mundo, uma nova natureza, bem como o constituir-se a física como ciência experimental. É o momento dos Lusíadas de Camões: "Vejam agora os sábios na escritura / Que segredos são estes na natura".

Frei António de Beja não tematiza este saber emergente, mas considera-o sem dar grandes explicações, ele acolhe-o em Giovanni Pico della Mirandola, quando este se refere à importância da "ciência natural", cujo conhecimento permite que o marinheiro, ou o agricultor possam predizer se, por exemplo, uma tempestade se avizinha. É, como nos diz Duarte Pacheco Pereira, o "império do ver e do ouvir".

Frei António, filósofo e sobretudo teólogo, mostra bem que é neste sentido que de deve compreender a astrologia, "reproduzida por doutores" Uma verdadeira sabedoria. Considera que se está no domínio do que é seguro, e que se deve valorizar. É uma boa astrologia (*Idem*, p. 55).

Mas, aquela astrologia, como refere: "que ensina lançar juízos das cousas que hão de vir, por aqueles não zelosos da honra de Deus", essa é reprovável, causa dano e alvoroço. Nestes não se deve, em caso algum, acreditar, até porque abrem caminho à maldade. E também "experimentamos cada dia sua falsidade". E conclui que "assi fica manifesto que esta ciência não foi revelada nem dada por Deos dix pico mirandula" (*Idem*, p. 57).

Para o pensador, já no início da sagrada Escritura, esta verdadeira astrologia já está presente em Abraão. Mas, os que não conheciam Deus, encontraram uma "má astrologia", que aceitava a adivinhação. E dá como exemplo o Egipto e que foi passando aos gregos e aos "latinos", etc. Tudo isto é propício à idolatria, que só vê o "proveito temporal" Tudo isto é criticável.

Mas, quem é filósofo ou teólogo tudo explica de outro modo. O filósofo reduz tudo aos naturais princípios das coisas e refere Platão e Aristóteles, que nos abriram e manifestaram os segredos da natureza, que não eram conhecidos.

Os cristãos, por seu lado, consideram que Deus é a causa de tudo quanto existe, porque "o teólogo todas as cousas põe a Deos" (*Idem*, p. 61).

Há, porém, uma outra razão pela qual não podemos aceitar esta má astrologia, assente no acreditar no poder das estrelas. Elas não têm poder sobre as obras humanas. Ora, Giovanni Pico della Mirandola já tinha afirmado que as estrelas, seres materiais não podem determinar nada sobre os seres espirituais, dotados de livre arbítrio, com a possibilidade de se autodeterminarem.

Frei António de Beja não explora este posicionamento do Conde de Concórdia, mas este é o principal argumento que a sua fonte declarada usa para criticar os juízos dos astrólogos, a quem chama charlatães.

Fundamental é, como refere, "a vontade livre do homem" (*Idem*, p. 67). Estamos perante a tese Piquiana do homem fautor do seu destino, ser dependente ontologicamente de Deus, mas que eticamente tem o poder de se autodeterminar, segundo a sua decisão.

Portanto, não é possível compatibilizar livre arbítrio com adivinhação, com prognóstico, pois isso seria admitir o homem como ser determinado por algo que lhe é inferior.

Frei António de Beja tem consciência de que está é a questão fulcral da crítica aos juízos dos astrólogos, mas, embora a refira algumas vezes, não a tematiza.

Percebemos porquê, dado que estando muito preso de uma compreensão de Deus ainda medievalizante, era-lhe difícil equacionar o tema do livre arbítrio com a omnisciência divina.

Além disso, considera que os falsos astrólogos se querem equipara a Deus, quando refere: "ca fingem estar cheos de divindade". Os astrólogos são usurpadores do que é próprio de Deus. São "presuntuosos" (*Idem*, p. 73). Presumem saber coisas cuja certeza é impossível. A incerteza, quanto aos juízos dos astrólogos é a palavra-chave.

Frei António de Beja volta a usar a autoridade de Giovanni pico dela Mirandola: "porque muitos dos atos humanos procedem do livre arbítrio, ou porque a divina providência tem maior poder" (*Idem*, p. 75).

Claro, os astrólogos feiticeiros gostariam de destruir o "libero arbítrio". Mas isso é fantasia.

Conclusão

Frei António de Beja, filósofo e teólogo, relativamente à obra que comentámos, apresenta uma reflexão centrada na crítica aos falsos astrólogos, tendo como acontecimento o propagado dilúvio universal, que aterrorizou a cristandade. Para tal, usa como fontes autores que criticam a astrologia e os seus enganos. Para a primeira parte da obra, onde trata do dilúvio, Agostino Nifo é fundamental, pois é contemporâneo desta falsa profecia, embora também Giovanni Pico della Mirandola seja uma referência.

Para a segunda parte, apresenta-nos a sua crítica aos juízos dos astrólogos tomando como referência o Conde de Concórdia, referindo: "Cuia doutrina em esta parte com muyta razam desfaz Pico em o seu quinto livro".

Aqui sintetiza as suas críticas. Nesse sentido refere que são três as razões pelas quais não devemos acreditar neles: a sua pouca autoridade, a incerteza, algumas autoridades da Sagrada Escritura.

Mas, também reflete sobre o desprezo que os filósofos revelam relativamente a esta "arte". Sobretudo menciona Platão e Aristóteles que, como diz, "lhe tiveram ódio". Tudo isto, porém, é apresentado de um modo sincrético, citando muitos outros pensadores antigos e medievais, mostrando enorme erudição, e afirmando que todos criticam esta má astrologia. Nesse sentido, menciona; "São Crisóstomo diz que é falsa e para rir" (*Idem*, p. 99). Defende, pois, a boa astrologia, que é um saber seguro e útil.

No Epílogo exibe a intenção desta obra: "Movido somente com zelo fructifero e saudável; a saúde dos fieis (sereníssima senhora) fiz este tractado". A intenção foi mostrar a verdade.

Mas, como se está no domínio da desconstrução polémica, como frade jerónimo termina com uma citação do seu Patrono: "Quem nom quiser beber agoa crara: beba a chea de lama".

METAFÍSICA NO TEMPO DE CAMÕES: O CURIOSO CASO DE FERNÃO REBELO SJ

Mário João Correia

Introdução

Nas últimas décadas, a Segunda Escolástica tem sido uma das facetas da história da filosofia que tem vindo a ser mais valorizada. A filosofia do período pós-Contrarreforma contém muitos e diversos contributos ainda por estudar. Não só há muitos mais comentários às obras de Aristóteles do que alguma vez houve nos séculos anteriores, como estão dezenas e dezenas de cursos filosóficos e tratados ainda por explorar. No que diz respeito à metafísica, como afirma Pasnau em *Metaphysical themes 1274-1671* (Pasnau, 2011), são poucos os períodos da história da filosofia em que os assuntos metafísicos tenham sido tão explorados de um modo tão sustentado e duradouro.

Mesmo entre aqueles que se debruçam sobre a segunda metade do século XVI, as *Disputationes Metaphysicae* de Suárez[1] têm concentrado em si grande parte da atenção, o que é natural, mas não nos pode impedir de atentar em outros textos. E mesmo entre aqueles que se debruçam sobre o contexto português, a atenção a Pedro da Fonseca[2] também tem monopolizado os esforços, porque, de facto, a riqueza e complexidade dos quatro tomos da sua metafísica assim o exigem. Porém, até mesmo para melhor situar estes "clássicos" da segunda escolástica nas suas continuidades e nas suas especificidades, seria muito importante perceber o que era a metafísica que se ensinava nos colégios jesuítas, que teses eram defendidas, quais os assuntos mais debatidos e quais as ausências.

É nosso objetivo futuro disponibilizar um estudo exaustivo do comentário à *Metafísica* mais utilizado em Portugal no contexto dos cursos filosóficos em colégios jesuítas no séc. XVI, o qual contém uma série de peculiaridades assinaláveis que nos permitem traçar várias perspetivas sobre o período. Em primeiro lugar, o facto de um mesmo texto ser reutilizado, como ligeiras adaptações, em diversos cursos, e de ser assinado por vários professores como autores: Fernão Rebelo (1547-1608), Francisco Pereira

[1] Para uma bibliografia em atualização permanente, confrontar o sítio mantido por Sidney Penner: https://www.sydneypenner.ca/bib.shtml.

[2] Cf. a bibliografia atualizada anualmente da enciclopédia em linha conimbricenses.org: https://www.conimbricenses.org/bibliographies/pedro-da-fonseca/.

(1552-1619), Pedro Lopes Soares (?), Lourenço Fernandes (1550-1623) e António de Vasconcelos (1554-1622)[3]. Em segundo lugar, o facto de dar particular atenção a um conjunto específico de temas que enumerarei a seu tempo, e que serão o nosso objeto de estudo. Estas duas características vão permitir-nos perceber duas coisas: por um lado, o que era a metafísica em Portugal; por outro, a *práxis* do ensino da metafísica em Portugal.

Quando Friedrich Stegmüller (1959) procurou catalogar os textos filosóficos e teológicos produzidos no contexto das universidades de Coimbra e Évora no século XVI, a informação que é transmitida ao leitor ao catalogar todos os textos de metafísica encontrados é a de que eles são inúmeros. Contudo, e embora Stegmüller já suspeitasse das relações entre alguns deles, um olhar mais atento sobre os manuscritos catalogados permitiu-nos compreender que muitos desses manuscritos contêm, de facto, o mesmo texto. Não se trata apenas de defenderem as mesmas posições. Textualmente, dez desses manuscritos, datáveis entre os anos de 1571 e 1586, são um mesmo texto com pequenas variações, que foi ensinado dezenas de vezes em diversos colégios jesuítas portugueses, em especial em Coimbra e em Évora. Por variações, entenda-se que o texto pouco muda

[3] Francisco Pereira, SJ, nascido em Britiande, Lamego, entrou nos jesuítas em 1567. Ensinou filosofia em Coimbra, primeiro substituindo Manuel de Góis no curso de 1574-1578, depois ministrando o curso completo de 1576-1580. Formou-se em teologia em Évora e doutorou-se em julho de 1586. Foi assistente da Inquisição Portuguesa, Prepósito da Casa de São Roque, Provincial da província portuguesa e procurador numa Congregação em Roma. Acerca de Pedro Lopes Soares, só conseguimos apurar que substituiu Sebastião Barradas e Francisco Fernandes nos cursos de filosofia do Colégio das Artes de Coimbra de 1575-1579 e 1579-1583, respetivamente, tendo ministrado uma parte significativa desses cursos. Lourenço Fernandes, oriundo de Braga, entrou no noviciado em Coimbra, em 1567, frequentou um curso de retórica e o curso de filosofia de 1569-1572. Depois, muda-se para Évora, onde estuda teologia e leciona latim (1574-5) e o curso de filosofia de 1575-1579. Depois de ordenado sacerdote, desempenhou vários cargos no Colégio de Braga, em São Fins (Valença), no Colégio de Jesus em Coimbra, no Colégio de Santo Antão em Lisboa e no Colégio do Porto. Há notícia de que sofria dos olhos e que por isso tinha muitas dificuldades em ensinar. O seu irmão, João Fernandes, foi um dos Quarenta Mártires do Brasil. António de Vasconcelos, nascido em Lisboa, de família nobre, ficou conhecido por duas obras escritas fora do contexto escolástico: *Anacefaleoses,* cujo segundo volume contém a famosa *Descrição de Portugal,* e *Tratado do Anjo da Guarda*. O seu percurso na Companhia de Jesus começou em 1570 em Évora, tendo lá estudado filosofia três anos e um ano em Coimbra. Lecionou o curso de filosofia de Évora de 1583-1587. Ocupou vários cargos no colégio do Porto e na residência de Faro, e foi reitor da Universidade de Évora de 1605 a 1608. É o fundador do colégio de Portalegre em 1605. Estes apontamentos biográficos foram recolhidos de Stegmüller, 1959; Pereira Gomes, 1960; Rodrigues, 1938-9; e Franco, 1714 e 1717. Acerca de Fernão Rebelo, "primeiro" autor do comentário, como veremos, falaremos abaixo.

nos dez a não ser em expressões sem conteúdo filosófico e na parte inicial de algumas das *quaestiones*. Outra variação, mais relevante, prende-se com a extensão dos conteúdos: alguns manuscritos têm comentário literal a mais lemas e têm mais *quaestiones* do que outros. Porém, o texto, seja o mais extenso, seja o mais abreviado, é sempre praticamente o mesmo. Por conseguinte, se se quiser compreender o que era a metafísica em Portugal na segunda metade do século XVI, além de haver necessidade de estudar o enorme projeto de Fonseca, há também estes textos escolares inéditos a explorar, e em particular, aquele que foi claramente o mais utilizado. Neste trabalho, pretendemos dá-lo a conhecer e fazer uma primeira abordagem sintética aos seus conteúdos.

1. Comentários à *Metafísica* em Portugal na segunda metade do século XVI

Comecemos por listar os comentários à *Metafísica* catalogados por Stegmüller, assinalando em *bold* os ditos dez manuscritos, com datas diferentes e autorias diferentes, que contêm o mesmo texto de comentário usado para ensinar nos cursos filosóficos dos colégios jesuítas:

- 1567: Pedro Luis SJ, *In libros Metaphysicae,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal (BNP, doravante), cod. 2535.
- **1571: Fernão Rebelo SJ, *Commentarii in libros Methaphysicorum*, ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 518**.
- **1576-7: Pedro Lopes Soares SJ (l. I-VI) – Francisco Pereira SJ (l. VII-XII), *Commentarii in Metaphysicorum libros*, ms. Lisboa, BNP, cod. 5157**.
- **1578: Lourenço Fernandes SJ, *Annotationes in libros Metaphysices*, ms. Lisboa, BNP, cod. 4841**.
- **1586: António de Vasconcelos SJ, *Annotationes in Aristotelis Metaphysicam*, ms. Lisboa, BNP, cod. 2928**.
- 1590: Pedro Álvares SJ, *Commentarii in Libros Metaphysicorum Aristotelis,* ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 593.
- 1597: Stefano del Bufalo SJ, *In omnes 14 Aristotelis libros qui Metaphysici inscribuntur*, ms. Lisboa, BNP, cod. 1891 (foi pertença do Colégio do Espírito Santo, de Évora, mas na verdade foi escrito em Roma).
- 1600-1: Isidoro de Melo O.Carm., *Annotationes in totam Aristotelis Stagiritae Metaphysicam,* ms. Lisboa, BNP, cod. 7673.

- Anónimos: **ms. Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 954 (1571-2); ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 498 (1573); ms. Lisboa, BNP, cod. 4066 (1583); ms. Lisboa, BNP, cod. 2919 (1583-4); ms. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2696 (F6) (s/d)**; ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-2-54 (s/d); ms. Lisboa, BNP, cod. 2909 (s/d); ms. Lisboa, BNP, cod. 3997 (s/d); ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-2-55 (s/d); ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 612 (s/d)[4].

Como podemos verificar, entre 1571 e 1586, este texto foi reutilizado em vários cursos por vários professores. Só aparecem novos comentários – pelo menos, aqueles que chegaram até nós e que Stegmüller catalogou – em 1590, com Pedro Álvares (ou 1589, se contarmos com o comentário muito incompleto de Marcos de Moura). O número de dez testemunhas manuscritas de um mesmo texto de metafísica torna-se ainda mais relevante se tivermos em conta que são dez de um universo de dezoito. Também podemos verificar que o manuscrito datado mais antigo reproduz a parte do curso de Fernão Rebelo dedicada à metafísica, a qual teria sido lecionada no ano de 1571 em Évora. Dado que não encontrámos nenhum manuscrito com um texto igual a este anterior a esta data, vamos supor que o "primeiro" autor deste comentário é, de facto, Fernão Rebelo. E que, por conseguinte, Pedro Lopes Soares, Francisco Pereira, Lourenço Fernandes e António de Vasconcelos usaram os conteúdos do curso de Fernão Rebelo para lecionarem o seu próprio curso[5].

2. O comentário de Fernão Rebelo

Assim sendo, antes de entrarmos propriamente neste comentário e nos seus conteúdos, vejamos de relance quem foi Fernão Rebelo, o presumível autor. Fernão Rebelo nasceu em Prado (Vila da Rua, Moimenta da Beira, diocese de Lamego) em 1547, entrou nos Jesuítas na casa de São

[4] Acrescem a esta lista alguns comentários incompletos e muito incompletos, os quais não vou contabilizar: Pedro da Fonseca SJ (? – atribuição muito provavelmente errónea), ms. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2399 (F3), ff. 83r-99v, e ms. Oxford, Balliol College 360, ff. 137-166; Marcos de Moura, ms. Lisboa, BNP, cod. 4921, ff. 203-226 (1589); e ms. Londres, Brit. Mus., Arundel 345.

[5] Digo "primeiro" autor, porque de facto, em alguns dos dez manuscritos, acrescem algumas questões e lemas que não estão presentes naquele que é explicitamente atribuído a Fernão Rebelo, pelo que é possível que estes conteúdos (não muitos, mas, ainda assim, assinaláveis) tenham sido acrescentados ao longo da utilização deste comentário em vários cursos.

Roque, em Lisboa, e começou os seus estudos de línguas e de filosofia em Coimbra. O professor do seu curso foi Luis de Molina. Terminado o curso, antes de passar para a teologia, lecionou, ainda em Coimbra, latim, e depois, já em Évora, onde passa grande parte da sua vida, um curso completo de filosofia entre 1568 e 1572. O comentário à *Metafísica* que se encontra nos dez manuscritos provém deste curso. É a única parte do curso que temos em manuscrito, a não ser que o comentário à *Ética* que se segue no manuscrito seja também de Fernão Rebelo, do mesmo curso, o que é possível, mas não é possível provar. Também conclui, entre 1572 e 1573, o curso começado em 1569 (curso ministrado antes por Pedro Simões e por Sebastião Antunes).

Feito o seu percurso filosófico, passou ao estudo da teologia, primeiro em Évora, depois em Coimbra, e ao início das suas lições, as quais se viram interrompidas por uma doença que o incapacitava bastante, que o levava a ter momentos de demência e também à paralisia do rosto e dos membros do lado esquerdo, descrita numa carta de abril de 1585, redigida em Évora, ao provincial Sebastião de Morais, que tinha a intenção de enviar Fernão Rebelo para o Brasil[6].

Como podemos verificar por essa mesma carta, durante uns anos, foi-se mudando para várias casas da Companhia. A partir de 1586, fixa-se finalmente em Évora e exerce várias funções nessa Universidade até 1604. Foi lente de Véspera de Moral, regente de Véspera de Moral e regente de Prima de Moral, o que se reflete nos seus escritos: a esmagadora maioria da sua produção intelectual diz respeito à *IIa IIae*, à teologia moral e ao direito. Foi também Cancelário da Universidade, embora com interrupções. Nos anos finais da sua vida, dedicou-se à organização e publicação dos seus textos manuscritos, e foi procurador da província portuguesa em Roma entre 1606 e 1607. Publicou, julgamos que ainda em vida, o primeiro de três volumes da sua obra monumental acerca do direito, dos contratos, das penas e da teologia moral intitulada *De obligationibus iustitiae, religionis et caritatis* (Rebelo, 1608). Esta obra teve algum sucesso e foi republicada dois anos depois em Veneza (cf. Rebelo, 1610). A obra ficou incompleta e os dois volumes que são prometidos no primeiro nunca viram a luz do dia, porque Fernão Rebelo entretanto morre[7].

[6] Cf. carta ao Provincial Sebastião de Morais, datada 24 de abril de 1585, *Archivum Romanum Societatis Iesu,* Lus. 69, ff. 81r-v.

[7] Esta informação biográfica foi recolhida em Pereira Gomes, 1960, pp. 101-105. Pereira Gomes elenca vasta informação bibliográfica que consultou, todos os documentos manuscritos com obras inéditas de Fernão Rebelo e ainda todos os mansucritos acerca de

É patente que os temas que tomaram a maior parte do esforço intelectual de Fernão Rebelo foram a justiça, os contratos, o direito da guerra, em suma, os assuntos jurídico-morais decorrentes do ensino em Évora[8]. Contudo, curiosamente, o seu comentário à *Metafísica*, do seu curso de juventude, a ser de sua autoria, teve uma certa longevidade e circulou pelos meios jesuíticos portugueses como material de ensino para os cursos de filosofia.

Concentremo-nos, por isso, no comentário em si. Até agora, só pudemos consultar na sua totalidade oito dos dez manuscritos[9] e não entraremos em detalhes sobre quais é que têm mais lemas do texto de Aristóteles comentados, que questões faltam nuns que estão presentes noutros, etc. Vou apenas elencar quais são os assuntos que, claramente, se destacam pela sua extensão e desenvolvimento argumentativo:

a) o conceito de ente e as noções transcendentais uno, verdadeiro e bom;

b) a distinção e o estatuto ontológico das categorias, em especial das várias espécies de quantidades e de relações;

c) a relação entre o intelecto e a vontade;

d) a aquisição, a permanência e a remissão dos hábitos (*habitus*).

Explorando estes conjuntos de assuntos, ficamos com uma ideia aproximada do modo como Fernão Rebelo percorre a tradição e procura, à maneira do que também encontramos noutros jesuítas, uma espécie de síntese do que há de melhor em cada posição passada que discute. Aqui, desenvolveremos os três primeiros. A questão dos hábitos ficará para outra ocasião.

3. O conceito de ente e os transcendentais uno, verdadeiro e bom

Portanto, o primeiro conjunto de assuntos referido acima é desenvolvido no contexto do livro IV, cap. 2, da *Metafísica*, acerca do qual o autor coloca seis questões. Percorramo-las rapidamente, em conjunto com as suas respostas. Na primeira questão, «Se o ente real comum a Deus e à criatura é análogo» (Rebelo, 1571, ff. 45r-60v), o autor faz quatro advertências an-

Fernão Rebelo, nomeadamente cartas dele e sobre ele, presentes no *Archivum Romanum Societatis Iesu*, em Roma.

[8] Sobre o seu pensamento jurídico e a sua influência noutros juristas coetâneos, cf. Cuena Boy, 2019.

[9] Não pudemos consultar na íntegra o ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 498 nem o ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-2-54.

tes de dar uma resposta. Na primeira, desenvolve uma teoria da analogia baseada em três modos: *inaequalitatis*, *attributionis* e *proportionalitatis*, assumindo que a primeira delas não é considerada propriamente uma forma de analogia pelos lógicos, por não dizer respeito à relação entre o nome e a *ratio* do nome, mas sim à ordenação das coisas que estão sob um mesmo nome de acordo com algum tipo de prioridade ou posterioridade, isto é, de acordo com graus de perfeição[10]. Na segunda advertência, distingue os unívocos, os equívocos e os análogos[11]. Na terceira, mostra as várias possibilidades de identidade e diversidade real ou de razão nos conceitos formais e nos conceitos objetivos, elencando as várias formas de univocidade e equivocidade possíveis nos dois[12]. Por fim, na quarta, diferencia o significado próprio e o significado metafórico de um nome análogo[13].

Feitas as advertências, postula as conclusões, usando do aparato conceptual montado. Não caberia aqui discuti-las todas, pelo que me limitarei a apontá-las. Em primeiro lugar, postula que é possível existir um conceito formal que represente desigualmente (*inaequaliter*) uma natureza comum a Deus e à criatura, e que, neste aspeto, tomistas e escotistas concordam[14], discordando depois do tipo de unidade que esse conceito pode ter.

[10] «Haec autem analoga ea tantum ratione dicuntur analoga quoniam considerata perfectione inaequali inferiorum secundum suas naturas proprias per prius et posterius ordine perfectionis de illis dicitur nomen illud commune. Dicuntur etiam analoga non apud logicum, quippe cum apud ipsum et simpliciter uniuoca esse dicuntur, sed apud philosophum. Logicus enim solum considerat unum conceptum per se primo significatum nomine animalis in quo conueniunt homo et brutum, et ideo appellat hominem et brutum uniuocata in nomine animalis.» (Rebelo, 1571, f. 46v).

[11] «Secundo loco aduerte hoc esse discrimen inter omnino aequiuoca, uniuoca et analoga, ut ea quae omnino sunt aequiuoca quatenus talia sunt sint simpliciter ratione diuersa et nullo modo eadem. Ea uero quae sunt uniuoca quasi in altero extremo posita quatenus uniuoca sunt simpliciter eadem et nullo modo diuersa. Analoga uero ueluti quaedam media, magis tamen propinqua priori extremo sunt simpliciter quidem diuersa et tamen aliquo modo eadem...» (Rebelo, 1571, f. 49r).

[12] «Tertio aduerte cum aequiuoca dicuntur habere rationes diuersas et uniuoca ratione eandem non esse summendam diuersitatem aut identitatem pro diuersitate et identitate reali, quia in conceptibus equiuocorum siue obiectiuis, siue formalibus, potest dari identitas realis et in conceptibus uniuocorum obiectiuis diuersitas realis. Probatur quia actio et patio sunt idem re et tamen possunt esse concepto obiectiui nominis equiuoci; ergo in conceptibus obiectiuis equiuocorum potest dari identitas realis. / Quod autem in conceptibus formalibus equiuocorum detur identitas realis probatur: omnia similia quatenus modo aliquo sunt similia possunt imagine eadem representari...» (Rebelo, 1571, f. 50v).

[13] Cf. Rebelo, 1571, f. 51v e ss.

[14] «Iis ita constitutis, sit prima conclusio de ente reali in communi ut comprehendit Deum et creaturas potest haberi unus conceptus formalis inequaliter representans ea quae sub

A partir desta primeira conclusão, vai desdobrá-la nas diversas divisões do ente, isto é, vai perguntar-se em que medida um conceito comum ao ente criado completo e ao incompleto, a Deus e à criatura, à substância e aos acidentes completos e incompletos, pode ter algum grau de unidade. É nestes pares que vai desenvolver e diferenciar as suas respostas no que diz respeito à relação entre o conceito formal e o conceito objetivo. Recordemos que um dos pontos apontados, nomeadamente por Courtine (1990), como elemento distintivo da metafísica de Suárez é um certo primado dado à "objetidade" do ente, pelo que é interessante ver que este comentário, escrito umas décadas antes, insiste tão longamente na compreensão da unidade dos diversos conceitos objetivos discutidos.

Resumindo muito a discussão, Fernão Rebelo defende que é possível formar um conceito formal comum aos entes completos que se dividem nos dez predicamentos, bem como um conceito formal comum aos nove acidentes, bem como um conceito formal comum aos acidentes completos e incompletos, na medida em que podem ser descritos por um único conceito que remete para todas as suas significações[15]. Contudo, em nenhum desses casos é possível um conceito objetivo unívoco, mas apenas análogo. No caso de Deus e das criaturas, nem sequer é possível um conceito formal unívoco: se conviessem num conceito formal unívoco, também conviriam num conceito objetivo unívoco, isso implicaria uma indistinção de essências entre eles, ou, alternativamente, algum tipo de composição que distinguisse a essência divina da criada, ou seja, implicaria negar a simplicidade divina[16]. Por motivo de uma redundância (*nugatio*), também não é possível postular um conceito objetivo comum às substâncias e acidentes completos e incompletos, dado que isso significaria que as diferenças que

ente ita sumpto continentur, in qua conclusione conueniunt omnes, tum Thomistae, tum Scotistae.» (Rebelo, 1571, f. 52v).

[15] «Secunda conclusio: idem dicendum est de ente creato prout comprehendit tum entia completa, tum incompleta, item de ente incompleto quod diuiditur in decem praedicamenta. Rursusque de accidente prout complectitur accidentia completa et incompleta, denique de accidente completo quod diuidi solet in nouem praedicamenta accidentium.» (Rebelo, 1571, f. 53r).

[16] «Si ens reale commune Deo et creaturis esset uniuocum, significaretque immediate unum conceptum obiectiuum communem Deo et creaturis in quo Deus non esset diuersus a creaturis, sed cum eis conueniret, ut si nihil aliud esset in Deo et creaturis, Deus et creaturis non essent res diuersae. Quare cum Deus fit res diuersa realiter a creaturis propter rationem illam formalem realem quam ens immediate significat, et in qua Deus conuenit cum creaturis, dabitur in ipsum quaedam alia ratio formalis per quam essentialiter distinguatur a creaturis. Quod tamen repugnat diuinae simplicitati.» (Rebelo, 1571, ff. 53r-v).

vão especificando os vários géneros não seriam determinantes, isto é, que, sendo unívocas num conceito superior, não contrairiam a extensão desse conceito superior, que careceria de diferenças que o contraíssem, num progresso ao infinito[17]. Por fim, também os dez predicamentos têm de ser análogos, caso contrário, quereria isso dizer que não há dez predicamentos, mas que seriam como dez diferenças de um único predicamento, ou, quando muito, de dois (substância e acidente). As categorias seriam espécies de um género comum[18]. A discussão, depois do postulado destas conclusões, adensa grandemente os vários tipos de analogia presentes em todos estes pares, sendo que a tendência geral da resposta de Fernão Rebelo é, pelo menos numa primeira leitura que pudemos fazer, seguir as doutrinas presentes em *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, tal como comentado por Caetano, e em *De nominum analogia*, obra também de Caetano. Também se vai vislumbrando que esta unidade de sentido mínima que permite os diversos graus de analogia funcionarem acaba por ser o poder ser, ou a não-repugnância a existir realmente, ou aquilo que pode ser produzido pela potência divina, como mínimo denominador comum a tudo aquilo que entra na noção de ente.

A segunda questão que coloca (Rebelo, 1571, ff. 60v-62r) completa a longa resposta da questão anterior, e diz respeito aos graus essenciais que constituem um ente real – se o nome ente se atribui *in quid* a todos os graus essenciais. A sua resposta segue alguns argumentos de Duns Escoto: as diferenças últimas ficam de fora da predicação *in quid* do ente, caso contrário não seriam primariamente diversas umas das outras[19].

[17] «Omnis nam uniuoca contrahitur per differentias ad sua inferiora; igitur si ens esset uniuocum ad entia completa et incompleta, contraheretur per aliquas differentias ad rationale uerbi gratia et irrationale, et quoniam differentiae per quas ens contraheretur ad rationale et irrationale uniuoce conuenirent in ente darentur rursus aliis differentiis per quas ens contraheretur ad has et ita in infinitum daretur; ergo processus in infinitum in differentiis.» (Rebelo, 1571, f. 54r).

[18] «Nam si ens et accidens hoc modo sumptum essent uniuoca, essent duo quaedam genera sub quibus res omnes in praedicamentis contentae continerentur, ac proinde non constituenda decem praedicamenta, sed unum tantum uel duo.» (Rebelo, 1571, f. 54v).

[19] O manuscrito contém um pequeno diagrama na margem onde divide aquilo que é predicado *in quid* em *in quid analogice* e *in quid uniuoce*. O que é predicado *in quid* analogicamente é o conceito de ente relativamente aos seus inferiores, ao passo que o que é predicado *in quid* univocamente são conceitos como substância, corpo, animal e homem, mas não as diferenças últimas das espécies ínfimas, como a diferença "racional" no conceito de homem. Cf. Rebelo, 1571, f. 61v.

Quanto aos transcendentais, ou às paixões do ente, pergunta se significam algo real, isto é, se, cessada a operação intelectual que as identifica como paixões do ente, comuns a todas as realidades a que o ente se aplica, elas continuariam a ser consideradas algo real. Nesta questão, diz logo que *ens, res* e *aliquid* são sinónimos, não diferem em nada. Já o uno, o bom e o verdadeiro exigem outro cuidado, porque podem ser apenas relações de razão ou negações, podem não ter um *quid* real. E de facto, a sua posição é a de que as paixões do ente dependem das operações intelectuais para existirem. Seria absurdo por definição que fossem algum *quid* real que acrescentasse algo à noção de ente: seriam algum tipo de determinação ou informação real fora do conceito que abarca todo o real.

É então que discrimina em três questões esta tese aplicada ao uno, ao bom e ao verdadeiro: uno significa formalmente a negação da divisão em algum grau real, ou a indivisibilidade, que pode ser de dois tipos, a saber, a indivisibilidade por diferenças individuais e a indivisibilidade por diferenças de grau essencial (cf. Rebelo, 1571, ff. 64r-72). O verdadeiro, por sua vez, significa uma relação de conformidade entre a coisa e o intelecto, não no sentido em que a coisa inteligida e o inteligível sejam o mesmo, mas no sentido em que a espécie inteligível, ou o conceito da coisa, é produzido adequadamente, isto é, o conceito é conforme à coisa que afetou o intelecto a produzi-lo. Em suma, essa conformidade é definida como «*adaequatio similitudinis repraesentantis ad rem repraesentatam*» (Rebelo, 1571, f. 78r). A garantia dessa adequação, em última análise, provém das ideias na mente divina. No fundo, a adequação de semelhança do nosso intelecto ao representar uma coisa é dita verdadeira porque a coisa representada está ordenada à mente divina por «denominação extrínseca»[20]. Por fim, quanto ao bem (*bonum*), distingue duas aceções, mostrando que numa aceção, ele é, de facto, real, não se trata de uma relação de razão ou de uma negação, mas noutra é a não-repugnância a ser apetecível, ou qualquer relação de conveniência entre uma coisa e outra. Na sua aceção enquanto algo real, o bem não é uma paixão do ente em sentido próprio, mas é o mesmo que perfeição, especialmente no sentido de atualidade, ou de «ato pelo qual a coisa está em ato» (*actus quo res actuatur*)[21].

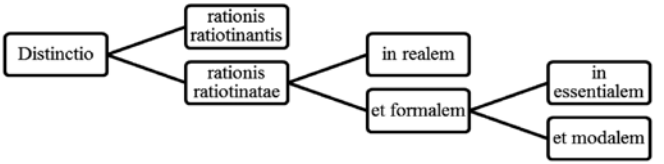
[20] «Res autem creatae in ordine ad mentem diuinam denominatione extrinseca dicuntur uerae ab ea ueritate quae in mente diuina existit. Nam ideo sunt uerae quia conceptus diuinius est uerus, seu, quod in idem recidit, dicuntur uerae quatenus assequuntur similitudinem idaearum existentium in mente diuina...» (Rebelo, 1571, f. 80r).

[21] «Aduerte bonum duobus modis posse usurpari: primo ut formaliter significat relationem quandam rationis nempe relationem conuenientiae, non quidem in ordinem

4. A distinção das categorias e o estatuto ontológico da substância, da quantidade e da relação

Tal como acontece em outros comentários coetâneos, como o de Pedro Luis (cf. Luis, 1567, l. V, ff. 260-287v), ou o de Pedro da Fonseca (cf. Fonseca, 1589), é inevitável que o livro V da *Metafísica* ocupe uma fatia bastante significativa dos comentários, posto que é o lugar onde se colocam as questões atinentes a um conjunto de conceitos-chave, em particular às categorias, mas não só. No caso do comentário de Fernão Rebelo, podemos assinalar que as suas principais preocupações neste livro se prendem com as noções de causa e efeito (cap. 1, q. un., ff. 91r-98v), o princípio de individuação (cap. 6, q. un., ff. 98v-108r), a distinção das categorias (cap. 7, q. un., ff. 108r-112r), a aplicabilidade da categoria da substância a Deus, às diferenças substanciais e às partes integrais da substância (cap. 8, qq. 1-3, ff. 112r-117v), e o problema do estatuto ontológico da quantidade (cap. 13, q. un., ff. 124v-128r) e da relação (cap. 15, qq. 1-5, ff. 129v-142r). Focar-me-ei aqui no conjunto de temas atinentes às categorias, fazendo um breve elenco do que se pode encontrar neste comentário.

Para começar, como se distinguem as categorias? Para responder à questão, Fernão Rebelo estabelece uma taxonomia da distinção, de modo a poder depois aplicá-la às categorias. A sua taxonomia parte, parece-nos, das discussões dos *formalizantes*, isto é, da tradição escotista inaugurada por Francisco de Meyronnes, Pedro de Tomás e pelo *Tractatus formalitatum*[22] (cf. Andersen, 2011), onde se procura compilar coerentemente o conjunto de distinções que vão sendo propostas ao longo das obras de Escoto. No entanto, seria preciso uma análise comparativa mais aturada para perceber se Rebelo colhe a sua posição de algum autor ou se constrói a sua própria síntese. A margem do manuscrito resume a taxonomia através do seguinte diagrama (cf. Rebelo, 1571, f. 108r):



ad appetitum solum, sed etiam respectu cuiuscunque alterius rei. (…) Secundo modo accipitur bonum quod idem ualet atque perfectum, quo accipitur a Diuo Thoma, 1ª parte, quaestione 5ª et 6ª, *Contra gentes*, cap. 31º. Itaque bonum hoc modo formaliter significat perfectionem, quae quidem non est ipsa rei substantia, sed aliquid adiunctum, nempe actus quo res actuatur.» (Rebelo, 1571, ff. 84v-85r).

[22] Este tratado anónimo é, na verdade, parte do terceiro livro da *Metaphysica* de Nicolas Bonet. Cf. Andersen, 2011, p. 34 e ss.

Contudo, no corpo do texto, aquilo que Rebelo propõe é que há uma primeira divisão entre a distinção de razão raciocinante e a distinção *ex natura rei*. A distinção *ex natura rei* pode ser de dois tipos: real e formal. E a formal pode ser de dois tipos também: essencial e modal[23]. Afirma depois que a distinção de razão raciocinada da tradição tomista equivale à distinção formal de Escoto, mas que a terminologia de Escoto é preferível, porque, efetivamente, é possível provar a existência de uma distinção que diz respeito à natureza da coisa, e não às operações intelectuais sobre ela, e que é menor do que a distinção real. Nessa distinção formal, estão incluídas a distinção entre os diversos graus essenciais dentro de uma mesma coisa e a distinção entre diversos modos de ser (*modi essendi*) de uma mesma essência, ou seja, a distinção essencial e a modal.

Posto isto, postula três conclusões: 1) as categorias não se distinguem necessariamente por uma distinção real, porque não há uma distinção real entre a relação e o seu fundamento, ou a quantidade permanente e a sua figura, e, no entanto, os membros destes dois pares pertencem a duas categorias diferentes[24]. 2) As categorias não se distinguem necessariamente por uma distinção essencial, porque a ação e a paixão pertencem a diferentes categorias e, no entanto, são apenas modalmente distintas[25]. 3) Para a distinção das categorias, é suficiente a distinção modal[26]. Na metafísica, trata-se da distinção entre os *modi essendi* da substância primeira; na lógica, entre os *modi praedicandi* da substância primeira.

O conjunto de questões que dizem respeito à aplicação da categoria da substância a certos tipos de entidades é curto, de respostas rápidas, dado que a maioria dos elementos para a resposta já havia sido dada aquando

[23] Aqui estão as definições dadas para cada uma delas: «Pro definitione quaestionis aduerte destinctione duplicem esse: unam rationis ratiotinantis, alteram ex natura rei. Prior sic appellatur quia a sola ratione destinguente dependet. (,,,) Distinctio ex natura rei ea est quae seclusa intellectus opus, cernitur in rebus. Haec uero duplex est, ut Scotus existimat in 2º, dest. 16ª, quaestione unica, et aliis in locis: una realis et altera formalis. Realis cernitur inter ea quae destinguuntur tamquam duae res, ut inter Socratem et lapidem. Formalis etiam duplex: una quae cernitur inter ea quae habent diuersas essentias, qualis reperitur inter albedinem et similitudinem. Altera quae cernitur inter ea quae sunt eiusdem essentiae, destinguuntur tamen per diuersos modos se habendi, qualia sunt actio et passio.» (Rebelo, 1571, ff. 108r-v).

[24] «Iis positis sit prima conclusio praedicamenta non necessario sunt realiter destinguenda.» (Rebelo, 1571, 111r).

[25] «Secunda conclusio: praedicamenta non necessario destinguuntur formaliter secundum diuersas essentias.» (Rebelo, 1571, f. 111v).

[26] «Tertia conclusio: Ad destinguenda praedicamenta sufficit destinctio formalis secundum diversos modos essendi in prima substantia.» (Rebelo, 1571, f. 111v).

da discussão dos graus de unidade dos conceitos objetivos dos vários tipos de ente, no livro IV. Fernão Rebelo julga que Deus não pode pertencer à categoria da substância, porque não é sujeito de acidentes, não pode não conter todas as perfeições que pertencem ao género da substância e também não pode tê-las de acordo com algum tipo de composição essencial. Por fim, se pertencesse à substância, das duas uma: ou Deus teria perfeições finitas, o que vai contra a sua natureza infinita; ou as criaturas teriam alguma perfeição infinita, o que vai contra a sua natureza finita (cf. Rebelo, 1571, ff. 112v-114v).

Quanto às diferenças substanciais, discute três opiniões. A primeira defende que pertencem à categoria da qualidade e é rebatida como falsa, porque não partilham da natureza acidental. A segunda, que pertencem *per se* à categoria da substância, também é falsa pelo que antes fora dito acerca da *nugatio* e de um processo *in infinitum* se a diferença fosse unívoca num conceito superior. A terceira, que seria a de Tomás de Aquino, Alberto Magno e Duns Escoto, e que será aceite por Fernão Rebelo, é a de que fazem parte da categoria da substância, mas não primariamente, ou *per se*. São substâncias incompletas e podem, por redução, ser remetidas às completas. Afirma, por fim, que o mesmo raciocínio pode ser aplicado às diferenças dos acidentes (cf. Rebelo, 1571, ff. 114v-116v).

Por fim, chegamos à forma, à matéria e às partes integrais da substância, mais uma questão curta, resolvida rapidamente. Tomás, Escoto e Alberto Magno defenderiam a posição correta: são substâncias, mas não são postuláveis diretamente, sem mais, na categoria da substância, porque são entes incompletos (cf. Rebelo, 1571, ff. 116v-117v).

Passemos, portanto, às questões mais interessantes, que dizem respeito ao estatuto das quantidades e das relações. No capítulo 13, Fernão Rebelo desenvolve uma longa questão sobre a razão formal da quantidade, dizendo, logo desde o início, que há uma controvérsia acerca do assunto, dado que alguns intérpretes apontam a divisibilidade como razão formal da quantidade. Contudo, a divisibilidade é redutível a uma negação, isto é, à não-repugnância a que uma coisa se divida, e uma categoria deve indicar uma determinação positiva. A razão formal da quantidade deve ser o *ens per se extensum*, ou a extensão. É a extensão que está por trás da divisibilidade e da indivisibilidade, da finitude e da infinitude, da igualdade e da desigualdade[27].

[27] «…ratio formalis quantitatis esse ens per se extensum (…). Nam esse diuisible, esse mensura, esse finitum uel infinitum, equale uel inequale, et si alia sunt posteriora sunt quam esse per se extensum.» (Rebelo, 1571, f. 124v).

Mas há três modos da extensão, um relativo, que significa exceder ou não em quantidade, e dois absolutos, que dizem respeito à característica, não relativa, mas absoluta, um *quid* positivo, de ter partes contíguas (*habere partem extra partem*). Este *quid* positivo absoluto pode ser de dois tipos: *per se* e *per accidens*, isto é, algo pode ser extenso por si próprio, ou em razão de outro. É no segundo modo que a extensão é a razão formal da quantidade[28].

Depois de rebater alguns contra-argumentos, faz uma advertência acerca da dupla função da quantidade. É ela que ordena os corpos nas suas partes e é ela que os ordena no lugar entre si. Mas tem uma segunda função, que não é da sua razão própria, mas que pode ocorrer pela intervenção da potência divina no sacramento: ela pode dar extensão aos corpos e ordená-los sem que haja uma distinção em ordem ao lugar. Serve esta ressalva para os casos sobrenaturais.

Rebelo ainda dedica algumas páginas à discussão da infinitude, da noção de superfície, da noção de número, entre outras. Refira-se, também, que em muitos dos dez manuscritos que contêm este comentário, há outras questões relativas à quantidade e, mesmo nesta, o texto varia bastante. É um dos poucos casos em que é possível encontrar aditamentos importantes, com relevância filosófica, nos vários manuscritos. Só o cotejo aprofundado de todos eles nos permitiria dizer algo mais sobre o assunto.

Por último, no que diz respeito à categoria da relação, dedica-lhe cinco questões, começando por tentar estabelecer quais as condições para que uma relação seja considerada real. E são três: 1) não se pode exercer uma relação real entre dois extremos a não ser que ambos sejam reais[29]; 2) uma relação não pode ser real a não ser que o fundamento da relação seja real e realmente distinto do fundamento de outra relação[30]; 3) para

[28] «Pro huius tamen intelligentia aduerte extensionem summi posse duobus modis: primo relatiue, quo pacto extensum idem est quod excedens aliud in quantitatem, ut in latitudine aut longitudine, et sic extensio non est ratio formalis quantitatis. Secundo modo dicitur aliquid extensum, id est, habens partem extra partem, quod est reuera quid positiuum. (...) Duobus autem modis aliquid potest esse hoc secundo modo extensum, uel per se, uel per accidens. Per se illud est extensum quod ratione sui habet partem extra partem et omnia alia ratione ipsius; per accidens autem illud est extensum quod non ratione sui sed ratione alterius habet partem extra partem. Ratio igitur formalis quantitatis est esse per se extensum hoc secundo modo.» (Rebelo, 1571, f. 125r).

[29] «Primum est non potest relatio realis actu exerceri inter duo extrema nisi ambo sint realia» (Rebelo, 1571, f. 129v).

[30] «Alterum documentum: non potest relatio esse realis nisi eius fundamentum sit reale et re distinctum a fundamento relationis alterius ex altera parte respondentis et uere existens.» (Rebelo, 1571, f. 130r).

que a relação seja real, não é necessário que a *ratio fundandi* seja real, mas apenas que não dependa de uma operação intelectual[31].

Postas as três condições, vai procurar responder a quatro questões (l. V, cap. 15, qq. 2 a 5). A questão 2 diz respeito à distinção entre a relação e o fundamento dessa relação. Como acontece muitas vezes nestes cursos, Rebelo não se vai decidir taxativamente pela indistinção real entre a relação e o seu fundamento, mas, após expor as três posições possíveis, vai considerar que a mais provável é aquela que nega a distinção real entre a relação e o seu fundamento, posição esta atribuída a Herveu de Nédellec, Gregório de Rimini e Crisóstomo Javelli. As outras duas postulam, ou que sim, que se distingue sempre, ou que se distingue no caso em que a relação pode permanecer não permanecendo o fundamento (cf. Rebelo, 1571, ff. 131v-135r).

A questão 3 procura determinar se o termo da relação é relativo ou absoluto. Um dos elementos mais interessantes desta questão é a advertência anterior à resposta do autor, que procura desambiguar a noção de relativo: há relativos transcendentes (*relata transcendentia*) e relativos simples (*relata simplici*), e os simples podem ser relativos *secundum esse* e relativos *secundum dici*. Além disso, em todos os níveis, eles podem ser mútuos ou não mútuos, isto é, pode haver ou não assimetria entre os relacionados (por exemplo, a relação entre matéria e forma é mútua, mas a relação entre criaturas e Deus não é). Assim sendo, dependendo do tipo de relativo, haverá respostas diferentes à questão colocada. Eis as conclusões postuladas por Fernão Rebelo: 1) os relativos transcendentes mútuos são referidos a relativos (*respectiva*), mas os não mútuos são referidos a absolutos, embora todos se tenham de referir de algum modo a um termo absoluto[32]. 2) Todos os relativos *secundum esse* mútuos são referidos a termos tomados numa aceção relativa[33]. 3) Todos os relativos *secundum esse* não mútuos são referidos a termos tomados numa aceção relativa[34].

[31] «Tertium documentum: ut relatio sit realis non opus est ut ratio fundandi seu fundamentum sit reale, nec sit in ea(?) de re in qua est relatio, sed ut non pendeat ab operatione intellectus.» (Rebelo, 1571, f. 130v).

[32] «Sit prima conclusio relata transcendentia mutua referuntur ad respectiua, non mutua uero ad absoluta; omnia tamen transcendentia ad terminos absolutos refferri aliquo modo dici possunt.» (Rebelo, 1571, f. 136v).

[33] «Secunda conclusio: omnia relata secundum esse mutua refferuntur ad terminos acceptos sub ratione respectiui» (Rebelo, 1571, f. 137r).

[34] «Tertia conclusio: relata secundum esse non mutua refferuntur ad términos acceptos sub ratio respectiui.» (Rebelo, 1571, f. 137v).

Na questão seguinte, Rebelo apresenta dialeticamente a posição de Escoto e a posição de Caetano e outros tomistas não nomeados acerca da possibilidade de um relativo se poder referir a várias coisas numa única relação. Apresenta cinco argumentos de Escoto a favor dessa possibilidade e, depois, os contra-argumentos dos tomistas contra essa possibilidade (cf. Rebelo, 1571, 138v-140v).

Termina o conjunto de questões acerca da relação com uma pequena questão acerca da propriedade segundo a qual apenas os relativos são ditos relativamente aos recíprocos, isto é, se apenas os relativos têm essa propriedade e se todos os tipos de relativos a têm. Acabará por demonstrar, com brevidade, que os relativos transcendentes não têm essa propriedade (cf. Rebelo, 1571, ff. 140v-142r).

Em alguns dos dez manuscritos acima apontados, tal como acontece na quantidade, embora, aqui, com bastante menor variação, são ainda acrescentadas algumas outras questões, nomeadamente uma questão acerca da unidade do predicamento da relação e outra acerca de uma outra propriedade frequentemente atribuída aos relativos, a saber, serem simultâneos por natureza (*simul natura*). Naqueles manuscritos em que há uma maior extensão de questões sobre a quantidade, as suas espécies e as relações, acresce ainda uma questão acerca da distinção das seis categorias restantes, os chamados seis princípios[35].

5. A relação entre o intelecto e a vontade

Nos dois capítulos anteriores, ficámos com um vislumbre da espinha dorsal da metafísica de Fernão Rebelo: ente, transcendentais e categorias. Neste, exploraremos um assunto que é particularmente desenvolvido neste comentário e que, por motivos contextuais, pode indicar uma preocupação a montante com o complexo de problemas respeitantes à relação entre a liberdade e a graça. Trata-se, aqui, de desenvolver uma metafísica das potências racionais, intelecto e vontade, de modo a entender onde reside a liberdade humana. No contexto do livro IX, Fernão Rebelo desenvolve quatro questões a respeito do assunto. Centrar-nos-emos na primeira, que diz respeito à liberdade das potências racionais, e apontaremos brevemente as teses principais defendidas nas restantes três.

A questão é colocada quase desde o início nos seguintes termos: «In hac quaestione dissentio est inter Diuum Thomam et Scotum» (Rebelo,

[35] Cf. ms. Lisboa, BNP, cod. 5157, ff. 64v-137r; ms. Lisboa, BNP, cod. 4841, ff. 315v-338r; ms. Lisboa, BNP, cod. 4066, ff. 303r-315r; ms. Lisboa, BNP, cod. 2928, ff. 88r-105r; ms. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2696, ff. 90r-105v.

1571, f. 179v), isto é, o que vai discutir será a posição tomista e a posição escotista. Para resolver este dissenso, faz várias advertências: a primeira advertência diz respeito à distinção entre potências racionais e irracionais, afirmando que as racionais diferem das irracionais pelo facto de serem capazes de realizar atos contrários e de suspender o ato relativamente a um mesmo objeto, desde que não haja um impedimento[36]. A segunda advertência dita que as potências racionais podem exercer atos contrários apenas no que diz respeito aos objetos em que há liberdade na espécie do ato (*libertas quoad speciem actus*). Nos objetos relativamente aos quais não há liberdade na espécie do ato, há, contudo, liberdade de exercício (*libertas quoad exercitium*), no sentido em que a potência racional pode exercer ou suspender o ato[37]. A terceira, que a vontade não é livre quanto à espécie do ato no que diz respeito à beatitude em comum e coisas desse tipo, mas apenas quanto às coisas que ora podem ser concebidas como boas, ora como adversas. Acrescenta ainda que, tal como na vontade, não é necessário que no intelecto haja sempre liberdade quanto à espécie do ato e quanto ao exercício, mas apenas em alguns casos[38]. Feitas as advertências, postula 6 conclusões: 1) não só a vontade, mas também o intelecto é uma potência livre. A vontade só é livre porque o intelecto não está sempre determinado a considerar este ou aquele objeto como bom ou como adverso, dado que as potências apetitivas tendem a seguir as apreensivas[39]. 2) A vontade é

[36] «Pro cuius intelligentia aduerte primo potentias rationales et irrationales hoc commune habere quod singulae habeant determinata obiecta communia ad quae referantur et quod diuerso tempore tendant in uaria obiecta sub illis communibus contenta. Hoc tamen differre quod rationales circa propositum obiectum etiam remoto omni omni impedimento simul possint in eodem instanti circa eadem rem contrarios actus elicere et actum suspendere.» (Rebelo, 1571, f. 179v).

[37] «Secundo aduerte [aduerte] rationales potentias posse exercere contrarios actus respectu eorum obiectorum tantum, respectu quorum habent libertatem quoad speciem actus, at uero respectu eorum ad quae solam libertatem quoad exercitium sibi uendicant non posse contrarios actus elicere, posse tamen actum elicere uel suspendere.» (Rebelo, 1571, ff. 180r-v).

[38] «Tertio aduerte sicut uoluntas non est libera saltem quoad speciem actus circa aliqua obiecta ut circa beatitudinem in communi, scire, uiuere et alia, ut docet Divus Thomas, 1a 2ae, q. 10, art. 1, quod etiam diximus 1º libro. Dicitur tamen libera tum quia saltem circa aliqua obiecta libere se habet tam quoad exercitium quam quoad speciem actus, qualia sunt ambulare, sedere, etc., quae ipsa secundum se concipi possunt nunc ut bona, nunc ut mala nobis, tum etiam quia circa omnia obiecta in hac uita libere se habet saltem quoad exercitium. Ita etiam ut intellectus dicatur liber non est opus quod circa omnia obiecta liber sit sed satis est quod circa aliqua feratur libere quoad exercitium et speciem actus, et circa alia saltem quoad exercitium.» (Rebelo, 1571, f. 180v).

[39] «Prima conclusio: non solum uoluntas sed etiam intellectus est potentia libera. (...)

inteiramente livre enquanto liberdade de exercício. Pode suspender o ato acerca de qualquer objeto que lhe seja apresentado pelo intelecto, embora fique em aberto o caso em que sejam necessários atos voluntários posteriores que digam respeito aos meios necessários para a obtenção de um fim que já foi querido por um ato eficaz da vontade[40]. 3) Há liberdade de exercício da vontade sempre, mas no que diz respeito ao bem em comum, não há liberdade quanto à espécie do ato, apenas quanto à possibilidade de o suspender[41]. 4) O intelecto é livre acerca de qualquer objeto quanto ao exercício do ato depois de um ato da vontade, porque pode suspender a ação de cogitar acerca de qualquer objeto. No entanto, não se pode dizer o mesmo quanto ao ato intelectual antes do ato voluntário, porque nesse caso, proposto um objeto e não havendo impedimentos, exercita-se necessariamente[42]. 5) O intelecto não é livre na espécie do ato quanto aos princípios especulativos e às conclusões necessárias, mas apenas quanto às coisas prováveis e às contingentes[43]. 6) No que diz respeito às coisas práticas, ao intelecto prático, ele não é livre quanto à espécie do ato para aquilo que conhece como sendo determinadamente bom, mas apenas relativamente aos meios, às coisas contingentes e às indiferentes[44].

Appetitiua enim potentia sequitur modum apprehensiuae, ita ut si haec sit ad unum determinata, appetitiua etiam sit et econtra, quare cum uoluntas sit potentia libera intellectus etiam liber erit.» (Rebelo, 1571, f. 180v-181r).

[40] «Secunda conclusio: uoluntas est libera quoad exercitium circa quodcumque suum obiectum. Conclusio haec est Diui Thomae, 1a 2ae, q. 10, art. 2. Et probatur quia potest homo non cogitare de quocumque obiecto ac proinde nullum actum uoluntatis elicere circa illum uno(?) etiam, si intellectus de obiecto cogitet potest uoluntas actum suspendere saltem non praecedente alio actu uoluntatis a quo quodammodo necessitetur ad alterum eliciendum, quo pacto multi putant necessario elicere actum circa media necessaria ad finem supposita uoluntate finis efficaci.» (Rebelo, 1571, f. 181r).

[41] «Tertia conclusio: uoluntas circa obiectum uniuersaliter et secundum omnem considerationem bonum qualis est beatitudo in communi est libera quoad exercitium, non autem quoad speciem actus.» (Rebelo, 1571, f. 181v).

[42] «Quarta conclusio: intellectus post actum uoluntatis quoad exercitium est liber circa quodcumque bonum quae quidem ex eo patet quia potest homo uelle de nullo obiecto cogitare ac proinde actum suspendere circa quodcumque obiectum quod sub intellectum cadere potest. Intelligenda est tamen pro statu huius uitae. Nam circa diuinam essentiam clare uisam nec quoad exercitium est intellectus liber. Diximus post actum uoluntatis. Nam ante actum uoluntatis intellectus non est liber quoad exercitium sed proposito obiecto et ablato impedimento necessario elicit suum actum.» (Rebelo, 1571, ff. 181v-182r).

[43] «Quinta conclusio: intellectus circa principia rerum speculatiuarum et conclusiones necessarias quae ex ipsis euidenter colliguntur non est liber quoad speciem actus, est nihilominus liber circa probabilia et contigentia.» (Rebelo, 1571, f. 182r).

[44] «Sexta conclusio: in rebus practicis intellectus quoad speciem actus non est liber circa obiectum omni ex parte bonum, aut saltem quod cognoscitur determinate ut bonum.

Em quase todas estas conclusões, faz-se uma ressalva no que diz respeito à visão clara da essência divina, estabelecendo-se uma distinção entre o que ocorre *pro statu huius uitae* e *in patria*. Em todo o caso, estas seis conclusões permitem-nos antever até certo ponto os motivos das suas posições nas três questões seguintes. Com efeito, Fernão Rebelo procura encontrar uma espécie de síntese ou de equilíbrio entre uma posição mais voluntarista e uma posição mais intelectualista.

Na segunda questão, mostra de que modo a vontade move o intelecto e vice-versa; na terceira, a pergunta diz respeito à relação entre o conhecimento do objeto e o ato voluntário; e remata com a desambiguação do termo *imperare*. Percorramo-las com brevidade.

De acordo com Fernão Rebelo, a vontade move o intelecto quanto ao exercício do ato[45]. A questão reside não no exercício, mas na especificação do ato, porque, de facto, para que a vontade possa exercer a sua função de mover as potências, só as pode mover para um objeto conhecido. Neste aspeto, Rebelo diferencia dois sentidos em que uma potência é determinada na espécie do ato. Pode, num primeiro sentido, estar determinada no sentido em que a especificação é aquilo que explica porque é que um ato é determinadamente aquele na espécie, ou pode, num segundo sentido, estar determinado na medida em que um ato de uma potência vai tender para um objeto[46]. O intelecto está determinado relativamente ao seu objeto no primeiro sentido. Contudo, quanto aos atos humanos, isto é, quanto aos atos provenientes da escolha, resultado de causas livres, ele só está determinado por eles no segundo sentido, porque se perguntarmos qual a origem da tendência para atentar nesse ato humano, não se pode dizer que seja esse ato enquanto objeto de conhecimento do intelecto, mas sim o ato da vontade que fez o intelecto tender para um objeto e não para outros. Quanto aos atos não humanos, isto é, que têm uma causa natural e não livre, é o objeto que explica a determinação ou a especificação do ato. A vontade, por sua vez, move-se a si própria, não apenas no que diz respeito ao exercício, mas também à especificação do ato (cf. Rebelo, 1571, ff. 184v-185v).

Circa media uero contigentia et indifferentia est liber.» (Rebelo, 1571, f. 182r).

[45] «Sit prima conclusio intellectus quoad exercitium actus a uoluntate effectiue mouetur.» (Rebelo, 1571, f. 184r).

[46] «Uerum de specificatione actus duobus modis loqui possumus. Aut enim loquimur de ipsa specificatione actuum acsi petamus unde nam habeat hic actus quod sit huius determinate speciei, aut loquimur de tendentia actuum in obiecta acsi quaeramus unde proueniat quod potentia eliciat actum ea potius circa hoc obiectum quam circa illud, quapropter inquerendum est hoc loco a quonam hae potentiae determinatur tam quoad exercitium quam quoad speciem actus.» (Rebelo, 1571, ff. 183r-184v).

Porém, se assim é, em que medida o conhecimento do objeto concorre para o ato da vontade? Na questão que dedica ao assunto, não é taxativo, embora diga que há uma opinião mais provável do que outra. A menos provável dita que apenas a vontade é causa eficiente dos seus atos, ao passo que o conhecimento do objeto é apenas condição *sine qua non*. A mais provável faz uso da ideia de concorrência de causas parciais. A causa total do ato da vontade seria o resultado de uma concorrência de duas causas eficientes: o conhecimento do objeto mais o ato voluntário, embora a causa principal ou mais importante (*praecipua*) seja o ato voluntário[47]. Considera-a mais provável por alguns motivos que vão todos, em resumo, na mesma direção: não lhe parece que o conhecimento do objeto seja apenas uma causa formal especificante, mas deverá concorrer de algum modo enquanto agente na diferenciação dos atos na espécie.

A questão relativa ao ato de imperar, que fecha este complexo de questões, na verdade, é resolvida pelo autor tentando mostrar que os defensores de posições diferentes, no fundo, estão simplesmente a falar de atos diferentes e complementares: se imperar for o mesmo que uma *locutio mentis*, uma espécie de intimação racional, então é principalmente do intelecto; porém, visto que essa intimação racional só é eficaz se for a vontade a mover as potências a realizá-la, então também se pode dizer que o *imperium* é, em última análise, o resultado do ato voluntário e não a intimação racional sem ele, que é ineficaz. Por outras palavras, se imperar quiser dizer mover, é um ato da vontade; se quiser dizer prescrever interiormente (*praecipere per modum locutionis interioris*), então é do intelecto (cf. Rebelo, 1571, ff. 187v-188v).

Julgamos que com a apresentação destes três complexos de questões, o leitor ficará com uma ideia aproximada do que foi o texto de metafísica mais utilizado no contexto dos cursos filosóficos jesuíticos em Portugal na segunda metade do século XVI. Reiteramos que é importante atentar nele, bem como noutros, se quisermos ter uma visão mais clara do que é o terreno comum e do que é mais autoral em grandes projetos metafísicos como o de Fonseca ou de Suárez. Além disso, pensamos ter mostrado

[47] «Duae sunt praecipuae sententiae. Prima dicit solam uoluntatem esse principium effectiuum suorum actuum, notitiam uero obiecti esse tantum conditionem sine qua non, aut concurrere ut principium formale seu per modum formae specificationis operationem. (...) / Secunda opinio quae probabilior est asserit notitiam obiecti effectiue concurrere ad actus uoluntatis tanquam causam partialem minus praecipuam, praecipuam uero esse uoluntatem. Ex notitia uero obiecti et uoluntate fieri unam causam totalem actuum uoluntatis.» (Rebelo, 1571, ff. 185v-186r).

suficientemente que há uma ordem sistemática de matérias e uma busca de completude, aliada a uma leitura atenta e, por vezes, aprofundada, de alguns assuntos-chave que fazem deste texto não apenas um exemplar privilegiado do que era o ensino da metafísica em Portugal, mas também uma fonte filosófica interessante em si mesma.

Referências bibliográficas

Andersen, Claus A. (2011), «Introduction» in Tomàs, Pere, *Tractatus brevis de modis distinctionum,* ed. Celia López Alcalde e Josep Batalla, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum.

Anónimo (1571-2), *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis,* ms. Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 954.

Anónimo (1573), *[Etsi metaphysica scientia*], ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 498.

Anónimo (1583), *Commentarii in Metaphysicae Aristotelis,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 4066 (1583).

Anónimo (1583-4), *In libros Metaphysicae Aristotelis,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 2919.

Anónimo (s/d), *Annotationes in libros Metaphysicorum Aristotelis,* ms. Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 2696 (F6).

Anónimo (s/d), *Annotationes in Metaphysicam Aristotelis,* ms. Évora, Biblioteca Pública de Évora, CXVIII-2-54.

Coimbra, João *et al.* (2026), «Pedro da Fonseca: A Bibliography» in Carvalho, Mário Santiago de e Guidi, Simone (eds.), *Conimbricenses.org Encyclopedia,* https://www.conimbricenses.org/bibliographies/pedro-da-fonseca/.

Courtine, Jean-François (1990), *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF.

Cuena Boy, Francisco (2019), «*Verba, mens, ratio:* Fernando Rebello sobre la interpretación del *ius scriptum*», *Interpretatio Prudentium* IV.1, pp. 135-189.

Fernandes, Lourenço (1578), *Annotationes in libros Metaphysices,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 4841.

Fonseca, Pedro da (1589), *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis, tomus secundus,* Roma, Ex Officina Iacobi Tornerii.

Franco, António (1714), *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus do Real Colégio do Espírito Santo de Évora,* Lisboa, Officina Real Deslandesiana.

Franco, António (1717), *Imagem da virtude em o noviciado da Companhia de Jesus na corte de Lisboa*, Coimbra, Real Colégio das Artes de Coimbra.

Lopes Soares, Pedro e Pereira, Francisco (1576-7), *Commentarii in Metaphysicorum libros,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 5157.

Luis, Pedro (1567), *In Aristotelis Metaphysicam,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 2535.
Pasnau, Robert (2011), *Metaphysical themes 1274-1671,* Oxford, Oxford University Press.
Pereira Gomes, João (1960), *Os professores de filosofia da Universidade de Évora. 1559-1759,* Évora, Câmara Municipal de Évora.
Rebelo, Fernão (1571), *Commentarii in libros Methaphysicorum,* ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. 518.
Rebelo, Fernão (1608), *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et caritatis,* Lyon, Horatius Cardon.
Rebelo, Fernão (1610), *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et charitatis,* Veneza, Apud Ioannem Antonium et Iacobum de Franciscis.
Rodrigues, Francisco (1938-9), *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal,* tomo segundo (2 vols.), Porto, Livraria Apostolado da Imprensa.
Schmutz, Jacob e Penner, Sidney (2026), *Bibliography of works on Francisco Suárez, 1850-present*, https://sydneypenner.ca/bib.shtml.
Stegmüller, Friedrich (1959), *Filosofia e teologia nas universidades de Coimbra e Évora no século XVI,* trad. Alexandre Morujão, Coimbra, Universidade de Coimbra.
Vasconcelos, António de (1586), *Annotationes in Aristotelis Metaphysicam,* ms. Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 2928.

PEDRO DA FONSECA: HONESTO ESTUDO, LONGA EXPERIÊNCIA E ENGENHO: "COUSAS QUE JUNTAS SE ACHAM RARAMENTE"

Mário Santiago de Carvalho

Introdução: o (des)encontro de dois homens exemplares

Quando, vindo da Cortiçada (Proença-a-Nova), o jovem Pedro da Fonseca (1527-1599) chega a Coimbra (1548) para continuar os seus estudos, já Luís de Camões (1524-1579) havia deixado a cidade do Mondego, encontrando-se em Lisboa, pontualmente privando com freires dominicanos, ordem cujo saber tanto virá a interessar Fonseca. No ano em que Camões parte para a Índia (1553) Fonseca ingressa na Companhia de Jesus no seio da qual, almejando embora inscrever o seu nome na teologia, encetará uma notável carreira de investigador, professor de filosofia e, depois, curador e administrador. No exato ano em que o poeta regressa a Portugal (1570), o recém doutor jesuíta divide-se entre a Charneca da Caparica e Lisboa, embrenhado no projeto de comentar a *Metafísica* de Aristóteles, atividade nunca concluída, mas que conhecerá o seu apogeu em Roma.

Não sabemos se estes homens alguma vez se cruzaram numa movimentada e cosmopolita Lisboa. Só dois anos após ter vindo de um Oriente em que seguramente conheceu os inacianos é que o nosso vate publica *Os Lusíadas* (1572), momento romanticamente fixado no século XX pelo pintor António Carneiro, no que toca ao papel que os dominicanos terão tido na aprovação do épico poema. Nessa altura, vendo aumentar o seu prestígio como lógico, o autor das *Instituições Dialéticas* dá ao prelo a segunda edição desta obra (1574) e estará prestes a abandonar a sua atividade docente, até então dividida entre Coimbra e Évora, e a partir para Roma (1573).

Dificilmente alguma vez terá Camões tido acesso àquele título de Fonseca. Também não há notícia de que à cidade eterna tivesse chegado o poema de Camões e, por isso, ignoramos, de igual modo, se Fonseca leu *Os Lusíadas*, por exemplo, ou conheceu outra composição poética do seu contemporâneo.

Os poucos anos de vida de Camões em Lisboa apenas têm em comum com os de Fonseca em Roma, a figura do rei D. Sebastião, conquan-

to, e compreensivelmente, se trate de uma presença assimétrica. De facto, quer o exaltante poema, quer o inovador primeiro volume do *Comentário à Metafísica de Aristóteles* (1577), são dedicados ao monarca desejado. É provável que Fonseca tivesse conhecido pessoalmente D. Sebastião, na cerimónia do seu doutoramento em Évora (1570), mas, enquanto Camões exalça a figura do jovem rei, as palavras que ao monarca dedica Fonseca, entre a retórica comum e o sensato comedimento, quedam-se tão-só, mas também, pelo elogio da intervenção na "respublica Christiana" daquele que em breve irá cair tragicamente em Alcácer-Quibir.[1]

O Honesto Estudo

Discute-se, hoje ainda, quer do ponto de vista material (autores e textos), quer formal (grau e nível de ensino), de que "honesto estudo" fala, afinal, Camões, quando, na estância 154 do canto X d'*Os Lusíadas*, alude à sua própria formação. Temos mais dados sobre o "honesto estudo" de Fonseca que seguiu exclusivamente o comum perfil humanista, filosófico e teológico de qualquer jesuíta da Europa, no seu caso nos centros escolares de Sanfins, de Coimbra, de Évora e de Roma. Enquanto os exegetas camonianos privilegiam as presenças do platonismo, do neoplatonismo, do areopagitismo e do augustinismo, sem esquecer a conjugação do inevitável aristotelismo com estes "platonismos" renascimentais, dir-se-ia, à primeira vista, que Fonseca habita o outro lado da barreira. Ele filosofa, de facto, "na escola" de Aristóteles. Vê-lo-emos como o faz, mas quem sistematizou integralmente o *Organon* e sobraçou o programa de comentar a *Metafísica* é deveras um honesto estudioso do Macedónio, decerto por imposição epocal, ideológica e canónica. Seria, porém, injusto descurar-se em que medida ou grau o nosso jesuíta também apreciou o divino Platão, Pseudo-Dionísio Areopagita, Agostinho, as Patrísticas

[1] Cf. Maria Vitalina Leal de Matos, "Biografia de Luis de Camões", in *Dicionário Luis de Camoes*, coord. Vítor Aguiar e Silva, Lisboa: Caminho, 2011, 80-94; Vítor Aguiar e Silva, "Camões e D. Sebastião", in Dicionário Luis de Camoes, 128-134; Egídio Namorado et al., *Camões e o pensamento filosófico do seu tempo*, Lisboa: Prelo Editora, 1979; António Cruz, "'Honesto estudo com longa experiência misturado'", *Revista da Faculdade de Letras* 4 (1974), 31-59; A. B, Teixeira, "A filosofia portuguesa no tempo de Camões", *Philosophica* 14, 1999, 117-131; Carvalho, Mário Santiago de, "Fonseca, Pedro da", *Conimbricenses. org Encyclopedia*, Mário Santiago de Carvalho, Simone Guidi (eds.), doi = "10.5281/zenodo.2563270", URL = "https://www.conimbricenses.org/encyclopedia/fonseca-pedro-da", latest revision: January, 29th, 2020; Carvalho, "Pedro da Fonseca: Between Humanism and Scholasticism", in Mauro Mantovani & Rafael Ramis-Barceló (editores), *Escolástica y Humanismo Renacentista*, Madrid: Editorial Sindéresis, 2025, 215-235.

Grega e Latina, enfim, juntamente com o polifacetado complexo do Renascimento e do Humanismo. Fonseca é um teólogo por vocação, um filósofo por profissão mas um humanista por formação. Genericamente, se neste último patamar, o respeitante ao Humanismo, Fonseca e Camões se podiam encontrar algures, o honesto estudo do jesuíta articulará o denominado "modus parisiensis" com esferas assaz variadas, interpretadas (para não dizer mesmo: vividas) mediante um segmento de reta, no qual, após os *studia humaniora*, competiria à filosofia estar ao serviço da teologia. O modo como o tentou fazer foi absolutamente único ou singular, isto apesar de falarmos de alguém cujo dever escolar e mental seria o de sentir com a Companhia mas que aspirou a organizar o perfil de uma futura filosofia jesuíta (ao menos o de contribuir para essa definição, no esforço de perseguir o "philum doctrinae"). Em parte o terá conseguido, pois é impossível, para não dizer mesmo inglório, estudar-se a metafísica de Francisco Suárez ignorando que este teve no honesto texto de Fonseca uma clara luz de cabeceira.

De uma forma absolutamente inédita e original no seu tempo, embora nem sempre sistemática ou totalmente conseguida, Fonseca articulou a filologia, primeiro praticada em Coimbra, depois reforçada em Roma, com a hermenêutica do passado helénico e a fantasia de um momento egípcio (Trimegisto), sem ignorar o devir da comentarística islâmica (sobretudo Avicena e Averróis, mas não só), do tomismo (do Aquinate ao dos dominicanos, mormente italianos e franceses) e das duas principais correntes franciscanas (o escotismo e o nominalismo). A estas tradições e escolas de pensamento, entregou, Fonseca, o seu honesto estudo; quero dizer: deu-lhes atenção, rigor e espírito de caridade interpretativa, sem nunca dispensar a atitude crítica de quem verdadeiramente pensa pela sua própria cabeça. Submetendo o seu cabedal humanista às epistemologias de São Tomás, Ramo, Caetano, Capréolo, Silvestre e Javelli, Fonseca anuncia e pratica um método, ao mesmo tempo, pedagogicamente fácil ou moderno[2] quanto laboratorialmente trabalhado em intermináveis distinções terminológicas, lexicais e doutrinais, edificadas no intuito de suportar uma posição singular, embora orgânica no seu desígnio final, sobre a novidade da teologia cristã. Esta "novidade" surge lapidarmente anunciada nesse epítome de metafísica que é a *Isagoge*. Publicada em 1591, nela fulgura "a genuína fé ortodoxa" que é a notícia da incarnação

[2] Cf. *Pedro da Fonseca. Isagoge Filosófica*. Introdução, edição do texto latino e tradução de J. F. Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1965, 10/11.

de Jesus Cristo.[3] Ou seja, e cito: "desde que se fale com propriedade nas escolas de filosofia cristã", o nosso filósofo, Aristóteles, salienta não haver "oposição imediata entre a predicação essencial e a acidental (…) uma vez que entre ambas, há uma predicação substancial intermédia…"[4] Não vou esclarecer agora o horizonte desta afirmação, pois a ela voltarei mais para o fim.

Obviamente, não há unanimidade na exegese contemporânea sobre o modo e articulação dessa "predicação substancial intermédia". Se no capítulo da lógica sobressai um honesto estudo da analítica de Aristóteles – denotando a definição da dialética como "modus disserendi" , v.g., preocupações de atualidade humanista –, alguns intérpretes, como Willelm Risse, separam as duas disciplinas; outros, como Cristiano Casalini, sustentam que as *Instituições Dialéticas* e o *Comentário à Metafísica* foram pensadas para dois tipos de público, mas outros, como José Enes ou nós mesmo, admitem falar de uma evolução mental.[5]

A Longa Experiência

Talvez pareça surpreendente, mas o lexema "experiência" não deixa de ser recorrente e motivador, quer em Fonseca, quer no *Curso Jesuíta Conimbricense* a que ele começou por estar associado. Banha de Andrade já havia chamado a atenção para este facto, mas Camões e Fonseca alimentam-se de duas distintas aceções da "experiência". Enquanto o poeta aparece-nos adossado a uma modernidade de cariz mais experiencial, a modernidade de Fonseca dispensa qualquer contacto com aquele tipo de real e realidade que "os rudos marinheiros (…) têm por mestra" (V, 17). Para que "longa" experiência nos remete, então, Fonseca? Apesar de gadameriana, uma primeira resposta é fácil e decorre do que no parágrafo

[3] Cf. Fonseca, *Isagoge*, c. 12. Sobre este passo, vd. Carvalho, "The Coimbra Jesuits' Doctrine on Universals (1577-1606)", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the 'Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino' (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), 535-36.

[4] Fonseca, *Isagoge*,146-147; trad. de J.F. Gomes.

[5] Cf., respetivamente, W. Risse, *Die Logik der Neuzeit Bd. 1 : 1500-1640*, Stuttgart : F. Frommann, 1964; C. Casalini, "Pedro da Fonseca: Humanism and Jesuit Quest for a Philosophical Pedagogy", in in *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, edited by Simone Guidi, Mário S. de Carvalho, Turnhout: Brepols, 2023, 21-37; Carvalho, "Pedro da Fonseca: Between"; J. Enes, *Pedro da Fonseca na génese dos discursos filosóficos da Modernidade*. Edição anotada e indexada por Mário Santiago de Carvalho e Esboço Biobibliográfico por José Luís Brandão da Luz (inédito em preparação).

anterior acabei de lembrar: para uma experiência vivida como fusão de horizontes entre o leitor e o seu texto, Fonseca e Aristóteles, no caso. Chamemos-lhe "hermenêutica" se assim pudermos significar o tempo lento de demora exigida pela experiência de comentar o passado precipitado nos textos mais antigos na expetativa de neles encontrar uma resposta para o desconcerto do mundo, à sua maneira igualmente assinalado por Inácio de Loyola. Uma experiência da verdade, enfim, que se não deixa verificar pelo método da ciência, mesmo que esta ciência se chamasse filologia. Importa, por isso, não escamotear um outro tipo de experiência, mais metafísica e espiritual advinda ou traduzida no modo como o existencialismo tomista se articula de maneira singularíssima com o essencialismo de uma "scientia transcendens" para, à sua maneira, servir o ideal inaciano. Concluirei a minha intervenção retomando esta ideia.

No cumprimento destas duas vertentes – o existencialismo tomista e o essencialismo escotista, digamos assim, para simplificar o que é algo muito mais complexo – Fonseca bebeu, do nominalismo, a necessidade de reduzir o número dos sentidos internos[6] e o dos transcendentais,[7] bem como a centralidade do singular, com a particularidade, embora, do singular deter uma singularidade. Esta subtileza – o singular enquanto singularidade – provém, decerto, do longo contacto de Fonseca com a outra fonte, o escotismo, tão bem patente, quer na adesão ao princípio de individuação pela *haecceitas*,[8] quer na perspetivação da "res" como "possibilitas", especificidade assaz moderna partilhada também pelo *Curso Jesuíta Conimbricense*.[9] Bebendo destas duas fontes, a marca pessoal de Fonseca está também no modo respeitoso como lê o tomismo, atitude reconhecível no cuidado posto numa longa e inédita leitura da mais moderna tradição dominicana sobre a substância primeira enquanto existente real. Assim se apresenta, a meu ver, a primeira mais exaustiva e mais competente restauração do Aristóteles metafísico.[10] O respeito de Fonseca pelo

[6] Cf. D. Heider, "Fonseca's Halfway Reductionism of Internal Senses", in *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, 87-103.

[7] Cf. I. Agostini, "The Transcendental Properties of 'Ens' and the Doctrine of 'Unum' in Pedro da Fonseca", in *Pedro da Fonseca. Humanism*, 173-192.

[8] Cf. S. Guidi, "Fonseca On Substance, Subsistence, and Supposit", in *Pedro da Fonseca. Humanism*, 193-223.

[9] Cf. Carvalho, "Pedro da Fonseca's Presence in the 'Coimbra Jesuit Course, in *Pedro da Fonseca. Humanism and Metaphysics*, 57-59.

[10] Insistindo no tema, vd. os vários estudos de A.M. Martins, "Pedro da Fonseca e a recepção da 'Metafísica' de Aristóteles na segunda metade do séc. XVI", *Philosophica* 14 (1999), 165-178; "A metafísica inacabada de Fonseca", *Revista Portuguesa de Filosofia* 47

tomismo, dizia, devém um verdadeiro exercício filosófico de rigor, um método com o seu quê de pessoal na busca de fundamentação por via sistemática, uma como que "strenge Wissenschaft" que responda ao século XVI dramaticamente dilacerado. Entendendo o regresso ao princípio da filosofia como um gesto não histórico, mas autenticamente filosófico, isto é, finalmente teológico, o jesuíta da Cortiçada propõe uma resposta aos tempos sombrios que a Europa de então também atravessava. Na aparente secura metódica, mas atualizada do comentário a Aristóteles latejava (para não dizer: habitava) um ideal. Quero dizer: num competente uso das ferramentas da dialética e numa prática severa da filologia, lobrigava-se que uma teoria de Platão – a doutrina do Uno, v.g.[11] – podia levar a teologia cristã a um horizonte que urgia reequacionar nos novos tempos. Tenhamos presente o modo como logo no início do seu *Comentário* Fonseca coloca Platão acima de Aristóteles em matéria "de divinis rebus".[12]

O Engenho e a Arte

É suplicando a assistência do engenho e da arte que Camões inscreve e escreve *Os Lusíadas* (I, 2). À luz do que acabei de sugerir, não será atrevimento nem ousadia reclamar uma similar combinação destas duas qualidades na obra de Fonseca. Ainda que com brevidade, gostaria de terminar sublinhando algumas feições deste seu singular engenho e arte filosófica. Melhor ainda: proponho-me identificar o seu núcleo, a "forma mentis" de Fonseca no tempo de Camões, tal qual o estado da arte no-lo permite fazer.

Aludi a uma possível evolução mental de Fonseca, quiçá mais nítida quando se comparam as *Instituições* e o *Comentário* à luz dos dois *Índices* (filosófico e teológico) anexados pelo autor ao segundo tomo da sua própria *Metafísica*, como viu J. Enes, pela primeira vez Depois de ter gizado as *Instituições* como um livro propedêutico à filosofia, Fonseca acaba por conceber o *Comentário* como propedêutico a todas as ciências, teologia incluída. Recordo que nunca Fonseca deixou de se apresentar formalmente com o título de "teólogo". Configurando e aprofundando a solução predicamental da *Isagoge* citada por mim no início, um passo analogante categorial deu ao nosso filósofo a possibilidade de apresentar

(1991), 526-527; *Lógica e Ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, *passim*.

[11] Cf. Agostini, "The Transcendental Properties", 175 sg, designadamente Fonseca, CMA IV c.2, q. 5, ed. Coloniae: rep. Olms, 1964, col. 761-785.

[12] Cf. Fonseca, CMA Prooemium, ed. Coloniae, col. 15-16.

o seu *Comentário* como ponto arquimédico do que urgia pensar. Refiro-me à conceção segundo a qual a análise dos termos, na metafísica, tal como na lógica, visa única e exclusivamente o(s) ser(es) acessíveis, na linguagem humana, numa modalidade de predicação intermédia. Refiro-me, enfim, à edificação de uma nova ontologia resumida no brevíssimo passo da *Isagoge*: o ser predicamental, a lógica, no caso, e o essencial, a metafísica, servem a primazia da substância primeira; no plano do ser (*esse*), mas uma tal primazia cruza o ser de Deus com o ser da criatura (e vice-versa).

Por isso, ao mesmo tempo que se empenhou, quiçá de maneira tão totalmente bem articulada, na determinação da dependência da analogia de proporcionalidade em relação à analogia de atribuição[13], ou ainda na mais exaustiva teoria da causalidade, até então,[14] Fonseca, visa, em última instância, a espessura da verdade, da realidade e da atualidade. Uma herança dominicana salmantina, no tocante à atenção à substância primeira existente? Pode ser, mas, no caso do jesuíta, sem perder de vista o horizonte transcendental da comunidade ontológica (*ens commune*) assimetricamente ou criacionisticamente entendida.[15] Atravessada pela presença escotista do infinito, acrescida da marca pseudo-dionisíaca que estrutura hierarquicamente toda a cadeia do ser, a fulguração e primazia ontológica da substância primeira existencial – no ser divino e no ser da criatura, de maneira ontologicamente distinta embora, mas analogizável num quadro que não desvie a teologia do seu horizonte próprio – não requisita só a presença da henologia na ontologia, mas inaugura uma pessoal interpretação do tomismo estabelecida como resposta ao novo tempo, diria mesmo. às novas exigências da "respublica Christiana", sempre almejando o rigor possível.

O tratamento dado por Fonseca ao tema do "objeto adequado da metafísica", sobretudo no livro IV do *Comentário*, não anuncia apenas, como em Tomás de Aquino, graças à da doutrina da analogia, a comunidade existente entre Deus e as criaturas. [16] Ele anuncia, igualmente, quer a importância da causalidade final, privilégio traduzido nos termos do

[13] Cf. V. Salas, "Pedro da Fonseca and the Scope and Unity of Metaphysics", in *Pedro da Fonseca. Humanism*, 122, remetendo para Fonseca, CMA IV 2 1 7 col 708F: "… analogiam attributionis praecedere analogia proportionis."

[14] G. Capriati, "Fonseca on Causation", in *Pedro da Fonseca. Humanism*, 145-172.

[15] Cf. A. M. Martins, "Fonseca e a ontologia moderna", in *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, ed. A. Cardoso et al. (Lisboa, Colibri, 1998), 361-68, aqui 365-66.

[16] Cf. Salas, "Pedro da Fonseca", 117-122.

possível maximamente entendido,[17] quer, conhecendo a inscrição franciscana no aristotelismo, o duplo relevo da causalidade formal (*ibid.,* 155-157). Assim sendo, e posto que compete à metafísica sustentar as demais ciências, ela não pode eximir-se de fundamentar a teologia, tanto quanto possível.

Por um lado, e conforme o comprova a forma e a matéria do próprio *Comentário*, tal tarefa inicia-se e traduz-se pelo rigor da terminologia, pela seriedade na tradução, pelo recurso às ferramentas da dialética, pelo confronto disciplinado com todas as autoridades ao dispor e honestamente colocadas ao serviço da captação da *intentio Aristotelis*.

Mas o que podia, afinal, a autoridade de Aristóteles frente à doutrina cristã e à novidade da Companhia? Fonseca já havia respondido na *Isagoge* de maneira clara, embora, no caso, em relação a Porfírio. É impossível fundamentar a teologia cristã na metafísica da analogia do ser – repito: do ser real comum a Deus e às criaturas – sem a experiência inaciana, na sua dupla vertente "política", i.e., missionária, e "humana", i.e., espiritual. Eis a outra vertente da fundamentação metafísica da "teologia" enquanto projeto por fazer.

Significativamente, e de uma maneira que longe de trair a intenção que o próprio Jerónimo Nadal apresentou em Coimbra se apresentava como uma interpretação singular da mesma, Fonseca propõe que tal dupla vertente possa radicar num procedimento analogante que, ao acolher o princípio insondável do uno como negativo, compatibilize a singularidade do ser de Deus e do ser das criaturas. Dito de uma maneira mais técnica e adequada: enquanto indivisão interna e distinção externa, o "unum" adiciona uma negação ao "ens reale".[18]

Simbolicamente, o facto apofático de a metafísica de Fonseca ter ficado "inacabada"[19] exprime catafaticamente certa impossibilidade da metafísica. Mesmo enquanto ciência transcendental, ou mesmo, eventualmente, supertranscendental, a metafísica de fundamentação de todos os saberes, todas as ciências e todas as atividades será sempre um exercício humano, i.e., universal, que incarna a experiência radicalmente apofática do singular. Retomando as palavras que, juntamente com o coeditor do volume *Pedro da Fonseca: Humanism and Metaphysics*, tive

[17] Capriati, "Fonseca", 172.

[18] Agostini, "The Transcendental Properties", 188-89.

[19] Cf. Martins, "Pedro da Fonseca's Unfinished Metaphysics: The First Systematic Jesuit Metaphysics before Suárez", in Cristiano Casalini (ed.), *Jesuit Philosophy in the Eve of Modernity*, Leiden-Boston: Brill, 327-346.

oportunidade de escrever: "[a]pesar de a realidade se fundar (…) numa dimensão inteiramente transcendente por nós inatingível, o nosso limitado intelecto pode, contudo, almejar atingi-la negativamente, de modo confuso, analogicamente, de modo a 'tocar' com palavras e conceitos o que não pode ser tocado com os sentidos nem com intuições diretas."[20]

Conclusão: "cousas que juntas se acham raramente"?

Pediram-me que, numa síntese de vinte minutos, apresentasse Pedro da Fonseca, tarefa decerto impossível. Ousei fazê-lo a partir das três notas louvadas pelo autor d'*Os Lusíadas*, em torno de cuja figura este ano todos nos unimos. Duas personalidades diferentes reunidas tão-só pela figura de D. Sebastião? Talvez, mas gostaria de propor que ambos souberam ouvir, de um modo como o nosso dilacerado século XXI ainda não foi capaz de fazer, uma das lições essenciais das *Quaestiones disputatae De Potentia Dei*: "o limite do conhecimento humano sobre Deus é saber que não sabe nada sobre Deus."[21]

Após ter tentado sintetizar como em Fonseca pode ter ecoado aquela lição, resta-me lembrar que, ao falar da "grande máquina do mundo" (Lus. X 80), Luís Vaz de Camões convocou motivo similar ao de Tomás de Aquino, poeticamente: "Deus: mas o que é Deus, ninguém o entende/ Que a tanto o engenho humano não se estende." Se estes dois enormes vultos nacionais partilharem este horizonte a sua genialidade reside no modo raro como em cada um deles juntou uma idêntica convicção.

[20] Guidi & Carvalho, "Introduction", in *Pedro da Fonseca. Humanism*, 17.

[21] T. de Aquino, *De Pot.* 7, 5, ad 14: "…ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere" (apud: https://www.corpusthomisticum.org/qdp7.html); ou ainda, *Su. theol.* I, q. 1, a. 9 ad 3: "Magis enim manifestatur nobis de ipso [sc. de Deo] quid non est, quam quid est…" (https://www.corpusthomisticum.org/sth1001.html#28289).

O *TRATADO DA PERFEIÇAOM DA ALMA* ATRIBUÍDO A ÁLVARO GOMES: PISTAS PARA REABRIR UMA QUESTÃO HISTÓRICO-FILOSÓFICA SENSÍVEL

Marisa das Neves Henriques

Em homenagem ao Professor Aires Augusto Nascimento

O equívoco

Um dos capítulos da história da filosofia em Portugal que continua a enfermar de significativas lacunas é o da receção do platonismo no século XVI em língua vulgar. Sendo difusos e dispersos os vestígios detetados nos textos sobreviventes, a recuperação do *Tratado da Perfeiçoam da Alma* (doravante designado *TPA*) indiciava proporcionar novos elementos para compreender os contornos desse tardio movimento de aculturação filosófica.

Nesse sentido, o entusiasmo materializa-se em 1940, no segundo volume da reedição das *Notícias Cronológicas da Universidade de Coimbra*[1], onde Joaquim de Carvalho, dava conta do inédito, partilhando com os leitores o título da obra, a dedicatória, o texto proemial e o índice dos capítulos[2].

Quando Artur Moreira de Sá resgata o manuscrito do Arquivo da Torre do Tombo e o publica, em 1947, fortalece a ligação de Álvaro Gomes ao *Tratado*, alimentando um equívoco presumivelmente promovido por Roberto Augusto da Costa Campos, Diretor do Arquivo nos primeiros anos do século XX. Na verdade, acreditando ter encontrado a tradução do livro referido por Barbosa Machado no primeiro tomo da *Biblioteca Lusitana*[3], sob o título *De immortalitate animae libellum*[4], o arquivista tinha aposto,

[1] *Noticias chronologicas da Universidade de Coimbra: segunda parte, escriptas pelo beneficiado Francisco Leitão Ferreira*, Coimbra: Universidade de Coimbra, Tip. Alves & Mourão, vol. II, 1940, secção 'Aditamentos e notas', p. 451. Joaquim de Carvalho indica possuir uma cópia do *TPA* facultada pelo Dr. António Baião, guarda-mor da Torre do Tombo que sucedeu a Roberto A. da Costa Campos.

[2] Joaquim de Carvalho volta ao assunto em Pedro Nunes, Obras. *Volume II – De Crepvscvlis*, Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, MCMXLIII, p. 294, assinalando que o *TPA* teria resultado de uma "conversação sábia na corte".

[3] Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana historica, critica e cronológica* (…), Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741-[1759], tomo I, p. 104.

[4] Título, aliás, apresentado pelo próprio A. Gomes no *Tractatus Aluari Gometij Lusitani doctoris theologi sacellani et concionatoris serenissimi Portugallie regis De coniugio regis*

nas folhas de guarda do manuscrito, dados metatextuais, com a indicação autoral e presumível data de elaboração da obra, dados na quais Sá se terá apoiado com confiança.

Infelizmente, a iniciativa de atribuir ao teólogo eborense o breve tratado nunca foi questionada de modo veemente e, com maior dano ainda, foi subscrita por sucessivas gerações de leitores competentes sem um prévio exame minucioso[5], que demandava provas objetivas[6] e investigação miúda.

Salvo melhor juízo, as ténues dúvidas levantadas a esse respeito, pelo próprio Moreira de Sá[7] e por Severiano Tavares[8], não chegaram a ser rebatidas nem fundamentadas até aos dias de hoje. Recorde-se que em 2003[9] Manuel Rodrigues reiterava que o *TPA* era a tradução de uma obra latina (*D. Eduardo insignem de immortalitate animae libellum et alli Maecenates mei*) dedicada a D. Duarte, filho bastardo de D. João III, mencionada por Gomes no *De Coniugio regis Angliae*.

Eu própria, após ter integrado o *TPA* na *Antologia de Textos para o Estudo da Filosofia em Portugal*[10], e disposta a reunir os materiais para me abalançar na preparação de uma nova edição da obra, sucumbi a esta inclinação acrítica que me impediu de enxergar que a obra encerrava muito mais enigmas do que respostas cabais.

Respeitando, como é natural, a craveira intelectual de Joaquim de Carvalho e de Moreira de Sá – daí referirmos no título deste artigo tratar-se de uma questão sensível –, os vários estudiosos que, na sua senda, escreveram a respeito de Álvaro Gomes (Orlando Romano, Silva Dias, Gama Caeiro, Pinharanda Gomes, Pedro Calafate, Maria Luísa Ferreira e Rocha Martins) integraram unanimemente o escrito em linguagem no rol da sua

Anglie, Lisboa: Germão Galharde, 1551, fol.2v.

[5] Assim aconteceu com J. Lopes Praça, *História da Filosofia*, Lisboa: Guimarães editora; P. Gomes, em *O banquete ou Do amor*: (incluindo o estudo "Para uma perspectiva portuguesa de Platão"), prefácio, tradução e notas de Pinharanda Gomes, Atlântida Editora, 1968; Manuel Dias Duarte, *História da Filosofia em Portugal*, Lisboa: Horizonte, 1987.

[6] Por que razão se terá subestimado o testemunho do padre Francisco da Fonseca, de Francisco Leitão Ferreira e de Nicolau Antonio, que nas suas notas sobre Álvaro Gomes não referem o *TPA*?

[7] Veja-se introdução ao *Tratado da Perfeiçaom da Alma,* Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1947, p. XVI.

[8] "Tractado da Perfeiçaom da Alma" de Álvaro Gomes", *Revista Portuguesa de Filosofia*, abril – junho de 1950, t. 6, fasc. 2, pp. 180-184.

[9] *Memoria Professorum vniversitatis conimbrigensis 1290-1772,* Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 2003, p. 27.

[10] Marisa das Neves Henriques, *Antologia de Textos para o Estudo da Filosofia em Portugal. Da Patrística à Contrarreforma*, Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 2024.

produção académica, centrando-se no conteúdo do texto, mormente na análise da orientação filosófica adotada por Gomes. Dada como adquirida a autoria da obra, importava avaliar o lugar do *TPA* na história da filosofia em Portugal e o seu relevo no âmbito da receção lusa do platonismo.

Pelos vistos, a ninguém terá espantado que o nome *immortalitate* fosse traduzido por *perfeição*, vocábulo de ressaibo teológico, que circulava noutras obras da época, mas de natureza ascético-moral[11], nomeadamente através de Teresa de Ávila, permanecendo, quer sob a forma nominal, quer adjetival, popular até ao século XVIII. Se a palavra imortalidade não era corrente na língua portuguesa, podendo atemorizar o autor, na vizinha Espanha havia-se publicado já no início de Quinhentos um *Tratado de la inmortalidad del anima*, além de circularem vários tratados filosóficos latinos sob designação homónima.

Nem tão-pouco se questionou que o ano de redação do tratado fosse 1550[12], ignorando-se que D. João III não esteve em Tomar apenas em 1549. Esta era, aliás, uma cidade que o monarca prezava e onde estanciava com relativa assiduidade. Mais: quem nos garante que a indicação do Proémio[13] é factual e não assenta numa construção retórico-estilística usada em variadíssimos prólogos que forjam a motivação inicial do livro?

E será, porventura, satisfatório dizer que no códice miscelâneo onde se transcreve o *TPA* o ano de 1550 é seguro, apenas porque as missivas que se lhe seguem estão datadas de 1551? A lista de indefinições podia prosseguir, mas atemo-nos a estas, à guisa de exemplo, acreditando serem legítimas para reabrir a questão.

Lastro platónico ou aristotélico?

Em 1947, no prefácio à edição do *TPA,* Joaquim de Carvalho, admite que a "escatologia católica" condiciona Álvaro Gomes, ressalvando

[11] *Ho livro da regra & perfeyção da cõversaçã dos monges*, por Lourenço Justiniano: Coimbra: Moesteyro de Sancta Cruz, per Germã Galharde, 1531; *Espelho de perfeyçam: em lingoa portuguesa* por Frei Henrique Hierp, Coimbra: Moesteyro de Sancta Cruz, 1533; *Tractado do Seraphico Doctor S. Boaventura chamado da Perfeiçã da Vida*, por Frei Marcos de Lisboa, En Lisboa: por Ioanñes Blauio, 1562.
Espelho de perfeição: collegido da doctrina de alguns santos padres antigos e outros varoens contemplativos, Frei Afonso da Cruz, Lisboa Pedro Crasbeeck, 1615.

[12] Veja-se Ana Isabel Buescu, *D. João III*, Lisboa: Temas e Debates, 2008, pp. 246, 283-284, 291-292; e Paulo Drumond Braga, *D. João III*, Lisboa: Hugin. 2002, p. 81.

[13] *TPA*, Prohemio, *op. cit*., p. 4: "estando Vossa Alteza o anno passado em Thomar, a alguns dos seus letrados perguntou se se podia prouar por razões naturaes e dictos dos philosophos a nossa humana alma ser jnmortal e viuer pera sempre."

que isso não obnubila a importância da obra na assimilação dos diálogos platónicos. É possível que, nessa altura, o professor figueirense já tivesse folheado a edição das obras de Platão traduzida por Marsílio Ficino pertencente ao próprio Álvaro Gomes[14] e que repousava na ala dos reservados da BGUC, procurando apontamentos marginais que o fizessem retornar ao século XVI e ao gabinete de estudo do autor quinhentista. Talvez essa consulta lhe tivesse dado força para defender que Gomes procedera mesmo, em alguns pontos, à tradução do *Fédon*.

No seu estudo, Moreira de Sá faz questão de salientar que Álvaro Gomes é não só um leitor competente de Platão, como o "representante português de um platonismo que não está submetido a nenhuma escola"[15]. Ao invés de tentar situar a obra no seu tempo, e nas correntes de pensamento que fervilhavam na época, Sá e os seus sucessores fazem incidir as suas considerações sobre a representatividade do aristotelismo e do platonismo no *TPA*, num ombrear de forças entre escolas que continuaria a adiar o aparecimento de uma abordagem verdadeiramente fecunda da obra.

Em 1950, e com várias reservas na manga, Severiano Tavares, sustentava que era em sede teológica e patrística que Álvaro Gomes apresentava as teses sobre a imortalidade da alma, sublinhando tratar-se de uma mera obra de "vulgarização"[16], desprovida de qualquer veio original. Acrescentava ainda que o *TPA* não podia ser apodado nem de aristotélico nem de platónico, correspondendo antes a um exercício eclético – aspeto em que nos parece cheio de razão.

Anos mais tarde (1965), Frei João Ferreira[17] acomoda o *TPA* na "Psicologia racional", intuição que não veio a ser perseguida por nenhum estudioso e que podia, eventualmente, ter mudado a face do problema de classificação do Tratado e encorajado a compreensão do seu lugar na história da filosofia em vernáculo.

Em 1966, Orlando Romano dá à estampa, em versão desenvolvida[18], um estudo onde, a par de dados biográficos, fornece a edição bilingue

[14] *Opera a Marsilio Ficino traducta: adiectis ad eius vitae & operum enarrationem Axiocho ab Rodulpho Agricola & Alcyone ab Augustino Datho tra[ns]latis*, **Paris:** Aedes Ascensianis, Ioannes Parvus & Ioducus Badius, 1518. O exemplar parece ter marca autógrafa de posse.

[15] Moreira de Sá, introdução a *TPA*, *op. cit*., p. XXXIV-XXXV.

[16] Severiano Tavares, "Tractado da Perfeiçaom da Alma" de Álvaro Gomes", *art. cit*., p. 181.

[17] *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga: Editorial Franciscana, 1965, p. 170. Note-se que também inclui o TPA, a páginas 173, no apartado 'Platonismo'.

[18] A empresa inicial, correspondente à Tese de licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, saiu sob o título

do *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris* de Álvaro Gomes (de ora em diante referido apenas como *Comentário*). Além de corroborar o "alto teor filosófico"[19] do *TPA* sem regatear a tese de Moreira de Sá, seu mestre, Romano tenta proceder a uma leitura sistemática do pensamento gomesino, apresentando aqueles que julga serem os conceitos-chave e as preocupações teológico-filosóficas do autor, ora respigando elementos do texto latino que traduziu, ora concentrando-se apenas na obra em vulgar. Assim, ao expor o tema da imortalidade da alma[20] no *TPA*, depois de ter falado da natureza da alma a partir do *Comentário,* o estudioso não chega a encetar uma análise intertextual que, eventualmente, poderia ajudá-lo a robustecer (ou a deitar por terra) a ideia de que estamos diante de um mesmo autor.

Durante algum tempo, as parcas referências a A. Gomes situavam-no telegráfica e invariavelmente como devedor da filosofia platonizante, com exceção de Silva Dias, que lhe consigna algum espaço[21] e chama a atenção para a hipótese de, sob um mesmo antropónimo, se esconderem várias personagens. O mesmo estudioso aventa mesmo como explicação para o ineditismo do *TPA* a sua "heterodoxia aristotélica" "numa altura (1550-1551) em que a necessidade de uma "ortodoxia" filosófica se começou a fazer sentir seriamente no país" (*ibid*., p. 299).

É detetável, de Pinharanda Gomes[22] e Gama Caeiro[23], passando por Pedro Calafate, que lembrava o "relativo platonismo"[24] do *TPA,* escusando-se por prudência a dar mais detalhes, até Maria Luísa Ribeiro Ferreira[25], que assume retomar as indicações de Moreira de Sá e de Orlando Romano, um foco na sua orientação filosófica. Mais recentemente, Rocha Martins[26]

Subsídios para o estudo da Vida e Obra de Álvaro Gomes, Lisboa: s.n., 1961, 2 vols.

[19] *Comentário ou Censuras ao Registo da Sacrossanta Faculdade de Teologia de Paris*, Lisboa, 1966, p. VII.

[20] Cf. *Comentário ou Censuras ao Registo, op. cit*., p. 48-49, onde arrola talvez, a nosso ver, razões questionáveis para defender a eficácia dos "argumentos pessoais" de Gomes.

[21] *A política cultural da época de D. João III*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969, pp. 297-305.

[22] *O banquete ou Do amor*, *op. cit*., 1968.

[23] No âmbito do Colóquio Luso-Brasileiro de Filosofia, Francisco da Gama Caeiro alude ao "pensamento platonizante" de Leão Hebreu e Álvaro Gomes. Precisamente, nesse mesmo evento, Moreira de Sá anunciava a descoberta de um novo título do autor quinhentista – a *Apologia* – encontrado em Veneza.

[24] Verbete "Gomes, Álvaro", *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. II, Lisboa: Verbo, 1990, cols. 884-885.

[25] *História do Pensamento Filosófico Português* Vol. II, Lisboa: Caminho, 2001, p. 127 e sgs.

[26] *Redenção e escatologia: estudos de filosofia, religião, literatura e arte na cultura*

explorou o candente tema da imortalidade da alma no *TPA*, desviando-se da tentação de dar a palma a Platão ou ao Estagirita e concentrando-se no *modus operandi* do autor para lidar com a tradição filosófica clássica e medieval a respeito da questão tão em voga no período de Quinhentos.

O primeiro tratado de psicologia em língua portuguesa

Quem percorrer o *Leal Conselheiro* ou *O Livro da Virtuosa Benfeitoria* e se detiver pacientemente sobre as ocorrências da palavra alma não encontrará entre as suas páginas uma definição nitidamente filosófica[27]. Ligada à mundividência cristã ou à teologia moral, a noção de alma campeia, em língua portuguesa, no século XV (no *Orto do Esposo* ou no *Bosco Deleitoso*) e na primeira metade do século XVI (no *Auto da Alma* de Gil Vicente) em contexto monástico e espiritual com matizes soteriológicos.

Destarte, pondo de lado as fragilidades estruturais e filosóficas do *TPA* e a sua contestável atribuição a Álvaro Gomes, vale a pena enfatizar que estamos diante de um primeiro esforço de análise especulativa, na nossa língua, do tema da alma, em linha com uma nova conceção antropológica. Falamos, claro está de uma psicologia *avant* la *lettre*, já que o termo teria sido usado com propriedade pela primeira vez em 1575, por Thomas Freigius no *Catalogus locorum communium*[28].

No tratado português, encontramos a expressão "sciencia da alma", decalcada do latim, mas, por outras paragens, na língua do Lácio, Marcantonio Genua usa a feliz designação de "animastica"[29]. Pisa-se, então, epistemologicamente um novo campo, prestes a emancipar-se.

O nosso autor não esconde as dificuldades de se afeiçoar ao vulgar[30] e parece ser sincero ao afirmá-lo, pois, à escassez de modelos filosóficos em

---

portuguesa, coord. de Samuel Dimas, Renato Epifânio e Luís Lóia, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017, pp. 156-168.

[27] Na análise que encetámos, verificámos que no *Leal Conselheiro* apenas 14 ocorrências da palavra têm pertinência teológico-filosófica. No *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, mais pontual e escasso, o aparecimento da palavra 'alma' surge em binómio com corpo e associado ao sistema das virtudes da Ética aristotélica. A aceção mais usada é de timbre moral.

[28] Cf. Mário S. de Carvalho, "Imaginação, pensamento e conhecimento de si no comentário jesuíta conimbricense à Psicologia de Aristóteles, *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 37, 2010, p. 27.

[29] Paul J.J. M. Bakker, "Natural philosophy, metaphysics or something in between?. Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul", in id. and J. Thijssen (eds.), *Mind, Recognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, UK: Ashgate, 2007, pp. 151-177.

[30] Veja-se *TPA*, *op. cit*., I, cap. III, p. 13 e I, cap. VIII, p. 38.

língua portuguesa, aliava-se a responsabilidade de abordar um tópico bem escalpelizado em língua latina por vultos europeus coevos como Girolamo Cardano, Marsilio Ficino, Petri Nicolai Fauentini ou Pico della Mirandola. Tal limitação linguística não deixa, no entanto, de ser desconcertante à entrada da segunda metade do século XVI. Com que ânimo ouviria Luís de Camões, que tanto se batera pela dignidade da língua portuguesa e fizera ecoar as melodias e penas da alma, as queixas persistentes de um tíbio artífice, escudado "nos mal adornados e escuros vocábulos" (*TPA, op. cit.*, Livro II, capítulo I, p. 69) para se furtar a avançar com mais ponderosos argumentos filosóficos sobre a matéria que aborda? Seria, de facto, na época tão abissal o fosso entre a língua filosófica e a língua literária? Ou escondia-se nesta expressiva insegurança o pudor de se comprometer ideologicamente com ideias que ofenderiam o faro do Santo Ofício ou as mentes desconfiadas?

Se acreditarmos que o autor anónimo – assim o passaremos a denominar – quis responder a um repto feito por D. João III na presença de "alguns letrados", com vista a provar por razões naturaes e dictos de philosophos a nossa humana alma ser jnmortal e viuer pera sempre" (*TPA*, Prohemio, *op. cit.*, p. 4), poderá ter desejado demonstrar a sua desenvoltura escolástica ("esta primeira primicia") em meio áulico e, de certo modo, autopromover-se, assumindo o desafio de expor "materia (…) muy difícil e de grão trabalho" (*TPA*, Prohemio, *op. cit.*, p. 4) junto de cultos senhores laicos e poderosos.

Independentemente do tom de modéstia adotado e das insistentes colorações retórico-discursivas de *humilitas*, é crível que se possa traçar um perfil intelectual do autor do *TPA* que o afastaria *a priori* das lides da docência universitária e do cultivo assíduo dos géneros filosóficos usados em ambiente formal de ensino. Tão pouco o poderemos associar sem esforço aos profissionais da *Sacra Pagina*, uma vez que ele insiste constantemente quer em convocá-los como árbitros de querelas sobre as quais não se quer pronunciar, quer em remeter-se ao silêncio, escutando a Igreja. Ao delegar quase sempre nos teólogos a última palavra, o autor parece exclui-se desse círculo por insondáveis razões que não se encaixariam no retrato de Álvaro Gomes, que aspirava a ser lente na Universidade e assumir algum destaque na sociedade portuguesa.

Logo na primeira parte da obra, constituída por dez capítulos (sobre a natureza e a origem da alma), o autor revela possuir cultura bíblica (cita o Eclesiastes, São Lucas, São Paulo, São Mateus) e filosófica de matriz

clássica (evoca os pré-socráticos para relembrar as teorias da origem da alma e está atento à herança órfica e pitagórica[31]), revisitando, porém, mais persistentemente Platão e Aristóteles, autoridades consagradas no domínio da "sciencia da alma", trazendo à colação os seus comentadores (Plotino, São Tomás de Aquino); além dos apologistas e Padres (Firmiano Lactâncio, Santo Agostinho), e de filósofos árabes como Avicena[32], Averróis ou Avempace. Raras vezes, ainda à boa maneira dos compiladores medievais, é preciso ou rigoroso na angariação de autoridades. Tal como são escassas as referências autorais acompanhadas do título do livro ou da secção parafraseada, o que não se compaginaria com a disciplina de um teólogo sorbónico nem tão-pouco com o cartão de visita que um académico de carreira gostaria de apresentar para se lançar em voos insuflados pela ambição de mostrar o seu valor no seu país natal.

Com uma perplexidade semelhante à de Bertil Maler que ao ler o *Orto do Esposo* mal encontrava reflexos na obra do interessante contexto histórico do autor, pode também afirmar-se que, ao invés de trazer as tensões filosóficas do século XVI nos termos expectáveis e com elas a verve dos escritores polémicos[33], quem redige o *TPA* socorre-se de um lastro histórico-cultural clássico e medieval, abdicando de mencionar autores como Pomponazzi ou os hodiernos ventos de contestação, que ora se demarcavam de Platão e de Aristóteles, ora os tentavam harmonizar com o cristianismo.

O único contemporâneo que o anónimo autor cita, já na terceira parte do *TPA*, é Marsilio Ficino, a propósito de uma cruz de quatro ângulos (*TPA*, III, cap. VIII, p. 140). Este aparente anacronismo afigura-se um dos pouquíssimos pontos em que, de facto, se podia pegar com vista à identificação de Álvaro Gomes como autor tanto do *Comentário* como do *TPA*, pois ambos os textos acusam uma assumida subserviência em face de circunstâncias históricas recuadas.

Na segunda parte da obra, aquela que, de facto, deveria responder ao desafio régio, apresentam-se as provas da imortalidade da alma em qua-

[31] Cf. *TPA*, *op. cit*., I, cap. III, pp. 15-16. Sobre este tópico, leia-se M. Villena Ponsoda e A. G. Garcia González, "La creencia pitagórica en la transmigración de las almas", *Florentia Iliberritana*. *Revista de estudios de Antigüedad Clásica*, 3,1992, 561-569, onde se veicula a matriz egípcia da ideia de imortalidade da alma.

[32] A menção a Avicena é inexata. Tratar-se-ia *do Liber de Anima, Seu Sextus de Naturalibus,* que consultámos a partir da edição crítica de S. Van Riet, Louvain-Leiden, E. Peeters / E. J. Brill, 1972.

[33] O autor só se refere genericamente aos autores modernos na parte I, cap. VII, a páginas 31-33.

tro brevíssimos capítulos. São 12 provas, duas delas de foro pessoal que, com dissemos, haviam atraído a atenção de Orlando Romano. Com efeito, o exercício escolástico promete ser mais bem-sucedido, porquanto sóbrio e esquemático, sob o compromisso de se ater por via demonstrativa à "fé católica" (*TPA*, II, cap. II, 59). Paralelamente, nele ressoam palavras que muito agradariam ao monarca se chegasse a ler o texto: os grandes varões têm reservada para si a eternidade (*TPA*, II, cap. III, 71).

Na terceira e última parte, ultrapassa-se o objetivo inicial de satisfazer o requisito do rei e entrega-se o protagonismo da discussão à dimensão moral da recompensa alcançada pela alma depois de se libertar do corpo. Deteta-se em "Do premio que as almas apartadas do corpo hão haver" a recuperação de uma certa fluidez verbal, de um notório colorido sensorial que indiciaria que, por detrás do texto, estivera sempre um monge, munido de uma sensibilidade não muito diferente do que se deteta em obras monásticas quatrocentistas. Culto e bem informado, com acesso a textos patrísticos e filosóficos, e manuseando algum vocabulário técnico, porém rendido a uma premência de transmitir sem se comprometer nem firmar uma posição clara, o anónimo autor dificilmente se poderia identificar pavidamente com Álvaro Gomes que de modo ufano se autodenomina no frontispício dos *Comentários* teólogo e vai evocando a sua matriz sorbónica (*mater mea*) no decurso da análise.

Por ora, não podemos aqui deter-nos sobre outros aspetos de não somenos importância que tentaremos desenvolver em breve; quem era frei Manoel Coelho que autorizou que se encadernasse o livro para uso pessoal de Dom Manoel Mascarenhas, outro nome cujo rasto não encontrámos? Que implicação filosófico-teológica tem a substituição no título da palavra *imortalidade*, implantada em português no século XV, por *perfeição*? O que levou o anónimo autor a tomar em mãos uma questão tão atual no século XVI sob um viés tão ambíguo?

O *TPA* é um enigma que necessita de ser revisitado à luz de novas perguntas. Parece-nos que não pode continuar a ser pavidamente associado à mão de Álvaro Gomes, bolseiro da Sorbonne, escolar sequioso de brilhar na academia, onde se movimentava Ledesma, e de retribuir ao país o investimento que fizera na sua formação. Talvez seja caso para afirmar, glosando uma fórmula de Pirandello, que, volvidos estes séculos, o *Tratado da Perfeiçaom da Alma* ainda não se reencontrou com o seu verdadeiro autor.

PARA UMA MITOSOFIA DA LUSITÂNIA – ALTERIDADE, HETERODOXIA E ALTERNATIVA: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE ANDRÉ DE RESENDE

Paulo Borges

Introdução: o Infinito no espírito do lugar e os nomes-numes das suas metamorfoses

Publicámos recentemente a primeira parte de um livro em preparação[1] (ao qual este texto também se destina), onde apresentamos os prolegómenos a uma teoria geral do mistério a que chamamos realidade como o processo de manifestação do Infinito nas ilimitadas possibilidades da sua experiência pelas metamórficas potências de consciência, vida e existência, humanas e não-humanas, desdobrada numa cosmologia e numa teoria e axiologia do modo de constituição das culturas, povos e civilizações no seu devir histórico e supra-histórico. Esta teoria, de matriz fenomenológica e não metafísica, fundada na experiência contemplativa, articula-se com uma fenomenologia mítico-simbólica e profética da cultura galaico-portuguesa, a partir das sugestões mitopoéticas das mais antigas designações da faixa atlântica do extremo-ocidente ibérico e europeu e dos temas profético-messiânicos emergentes na cultura portuguesa e lusófona: *Oestrímnia*, *Ophyussa*, *Lusitânia*, *Galiza-Portugal* (Galiza-Portugal que assumimos como uma unidade, pela comunidade de língua e cultura e pela comum radicação mítico-simbólica que aqui avançamos e no futuro livro desenvolveremos), *Império do Espírito Santo-Quinto Império* (que consideramos afins pela comum radicação judaico-cristã e pelas ligações entre si reconhecidas por alguns intérpretes).

Pretendemos assim contribuir para o desvelamento do que Eduardo Lourenço designou como o singular "fundo silencioso" ou "silenciado" do que "hoje chamamos "cultura portuguesa"", encoberto pelo seu próprio devir histórico e ecuménico a partir dos Descobrimentos[2] e que consideramos afim à "tradição" que Álvaro Ribeiro vislumbrou como interrompida e que haveria que "recomeçar". Adivinhamos que esta tradição é, todavia, bem

[1] Paulo Borges, "O Infinito no espírito do lugar: para uma fenomenologia mítico-simbólica e profética da cultura galaico-portuguesa", in *Nova Águia*, nº 37 (Sintra, 1º semestre de 2026), pp.212-223. Esta introdução retoma alguns passos deste artigo.

[2] Eduardo Lourenço, "Portugal como cultura", in *A Nau de Ícaro*, seguido de *Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp.37-38.

mais próxima e remota do que a tradição filosófica que Álvaro Ribeiro tem em vista – mesmo incluindo a releitura filosófica "dos documentos teológicos, políticos e literários em que se afirmou espontânea e originalmente o génio português"[3] -, convocando-nos a redescobrir um mais amplo fundo indígena arcaico e pré-nacional, atravessando, numa viagem de recordação e transparência iniciática, os sucessivos véus que o recobrem e nos quais ambivalentemente se *re-vela*, a começar pelos mais antigos nomes que a tradição confere ao espaço galaico-português. Se nesta viagem se processa o *des-velamento* do fundo encoberto e, cremos, simultaneamente "silencioso" e "silenciado", da matriz cultural galaico-portuguesa (frequentemente "silenciado" e esquecido pelas derivas desta mesma cultura e pelos seus agentes-intérpretes), nela está igualmente em jogo o desnudamento do fundo sem fundo de nós mesmos e de tudo. A descida às entranhas do espírito do lugar é, para os buscadores intrépidos, o acesso ao Infinito que neste processo se dá a experienciar como a essência comum de si e de tudo. O mergulho nos abismos do que há de mais singular numa cultura é o encontro com o que há de mais íntimo e universal na experiência humana, acedido não pela inviável via da generalidade conceptual e abstracta, mas pelo praticável caminho da experiência situada e concreta.

Na visão que nos move, os múltiplos e distintos seres-devires, enquanto múltiplas e distintas formas-processos de consciência e experiência do Infinito, bem como as múltiplas e distintas culturas, comunidades e mundos que configuram, manifestam e encobrem o Infinito, ou seja, *re--velam-no*. Com base nessa igualdade de condição, os diferentes seres-devires e correlatas comunidades e culturas, elas mesmas outros seres-devires interconectados e interdependentes, assumem diversos graus de sabedoria, criatividade, virtude e valor em função do modo como manifestam mais ou menos plena, livre e originalmente o Infinito que é o seu comum fundo sem fundo, facilitando ou obstaculizando o seu reconhecimento e experiência no que designamos como o sábio maravilhamento e o amor, num processo com múltiplas formas, jamais lineares e irreversíveis, de progresso, retrocesso e estagnação. Ou seja, os diferentes seres-devires e correlatas comunidades e culturas assumem diversos graus de sabedoria, originalidade, virtude e valor em função do modo como mais ou menos promovem ou impedem o amor e o sábio maravilhamento, promovendo mais ou menos o sonho-ilusão ou o despertar da consciência e assim cooperando ou não na realização do pleno sentido da auto-manifestação do Infinito inerente ao mistério a que chamamos realidade.

[3] Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Inquérito, 1943, p.68.

Se esta visão faculta uma teoria geral (e uma implícita axiologia) da natureza e devir das culturas, povos, nações e civilizações, simultaneamente no seu processo histórico, meta-histórico e nas múltiplas e subtis transições e osmoses entre um e outro, neste ensaio exploramos a sua fecundidade para interpretar, a partir de André de Resende, a configuração de um aspecto apenas, a Lusitânia, da contínua metamorfose da matriz-devir espiritual, cultural, histórico-geográfica e sócio-política da comunidade galaico-portuguesa e lusófona. Cabe esclarecer que consideramos os nomes originais das principais figuras desta metamorfose - *Oestrímnia*, *Ophyussa*, *Lusitânia*, *Galiza-Portugal*, *Império do Espírito Santo-Quinto Império* -, porventura emergentes na tradição popular e anónima antes de serem tematizados por autores da cultura erudita, como *numes*, ou seja, como potências numinosas, divinas, veiculadoras do inominado e inominável e, por essa via, portadoras de uma energia e um sentido mitopoético e profético, ou seja, criador e desvelador de novas e mais plenas possibilidades de ser, vida e consciência[4]. Assumimos como hipótese de trabalho que estes nomes-numes e suas metamorfoses expressam as potências, energias e virtudes da manifestação local e situada, particular e singular, do Infinito na matriz-devir cultural, comunitário e territorial galaico-português, em função do modo como estas suas qualidades diferenciadas e diferenciadoras aí vão sendo experienciadas e intuídas. Explorando as mutações dos nomes conferidos às manifestações originais do mistério a que chamamos realidade neste lugar geográfico-cultural, bem como as narrativas e associações míticas e imagens simbólicas que lhes são inerentes, vemo-los como portais de acesso à compreensão e reactualização dos dinâmicos arquétipos do espírito do lugar (o *genius loci* dos latinos) que hoje habitamos, enquanto singular expressão metamórfica do infinito espírito universal que a tudo impregna, anima e move[5]. A compreensão experiencial e vivencial

[4] Retomamos aqui a intuição mítica tradicional de se "poder ler o ser de cada figura mítica no seu nome. Que o nome e o ser mantenham uma relação interior e necessária, que o nome não designe somente o ser, mas que seja o próprio ser e que a força do ser esteja contida nele, tais são alguns dos pressupostos fundamentais da própria intuição mítica" – Ernst Cassirer, *Langage et Mythe. À propos des noms des dieux*, tradução de Ole Hansen-Love, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p.10 (tradução nossa). Joaquín Caridad Arias sustenta que, se os topónimos derivam, em geral, de nomes de pessoas, tribos e deuses, os nomes das pessoas e das etnias "contêm geralmente os nomes das suas divindades epónimas ou tutelares" – *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, s. l., Fundación Pedro Barrié de La Maza, 1999, p.6 (tradução nossa).

[5] Retomamos aqui, aplicando-a agora aos nomes dos lugares, outra intuição mítica tradicional: "Assim, para a intuição mítica fundamental, a individualidade do homem

da tradicional matriz mítico-simbólica e profética de uma cultura, de um povo e de uma nação, por via dos nomes-numes que designam o lugar que ocupa, é a chave para aceder ao *espírito* – ou seja, ao *sopro* de vida, energia e consciência – e à singular atmosfera psicovital que deles emanam no concerto, dança, jogo e respiração do Sopro universal na interconectada rede de todos os sopros e personas humanos e não-humanos, terrenos e cósmicos[6]. A esta luz, a dos seus divinos arquétipos, se pode desvelar o sentido profundo do devir espiritual, psíquico-energético e físico-material, temporal e histórico, dessa cultura, povo ou nação[7], frequentemente encoberto pelas dimensões mais densas, aparentes e imediatas desse mesmo devir, tidas como factuais e objectivas, quando a nossa visão o não atravessa em transparente profundidade.

Embora incorrendo na artificial abstracção de aparentemente a isolar do contexto global processual e metamórfico do qual é inseparável - *Oestrímnia*, *Ophyussa*, *Lusitânia*, *Galiza-Portugal*, *Império do Espírito Santo-Quinto Império* -, vejamos aqui quais as diferenciadas possibilidades de experiência, consciência, vida e existência sugeridas no nome-nume *Lusitânia* e o que daí advém na transformação do modo como percepcionamos, imaginamos e vivenciamos quem pensamos ser e o que consideramos como o nosso passado, presente e futuro. É nisto que consiste uma *mitosofia* da Lusitânia, que visa um saber-sabor experiencial e vivencial das narrativas míticas que confluem neste nome-nume, e não um mero estudo e compreensão racional das mesmas, o que é a esfera, a nosso ver limitada, de uma mera *mitologia* da Lusitânia. Esta estará, todavia, presente, ao longo do nosso percurso, não como um fim em si mesma e antes como base para se averiguar as propostas mitosóficas que encerra.

---

não é nada de simplesmente estável e invariante, o homem adquirindo pelo contrário um outro ser e um outro eu de cada vez que entra numa nova fase decisiva da sua vida, e esta transformação imprime-se antes de tudo na transformação do seu nome" – *Ibid.,* p.68 (tradução nossa).

[6] Esta visão pode interpretar-se como uma recondução e reformulação fenomenológica das doutrinas teológicas tradicionais acerca do governo de distintas "regiões" do mundo por "Divindades particulares", como acontece em Platão, ou dos anjos que são os diferentes "arcontes" das "nações", no Pseudo-Dionísio, o Aeropagita - Platão, *Le Politique*, 271d e 272e, in *Oeuvres Complètes*, II, nova tradução e notas por Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1981, pp.365 e 367; Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, *La Hiérarchie Céleste*, 260d-261d, in *Oeuvres Complètes*, tradução, comentários e notas por Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1980, pp.219-221.

[7] Walter Otto considera que são as diferenciadas aparições do divino que constituem o ser, a actividade, os mitos e os cultos dos povos e das civilizações – *Dionysos. Le mythe et le culte*, tradução de Patrick Lévy, s. l., Mercure de France, 1992, pp.34-35 e 50.

Na visão que nos inspira, as referidas e diferentes designações do espírito deste lugar – o finisterra ibérico extremo-ocidental – indicam potencialidades em aberto do ser e da consciência-experiência, com uma dinâmica poético-profética e futurante (em termos de tempo futuro e de transcensão do tempo), que não se esgota no passado (pré-)histórico, mas inaugura horizontes de possibilidades por desvendar, explorar e actualizar a cada instante, ou seja, *agora mesmo*. Assumindo que, tal como todos os seres-devires, todas as culturas, povos e nações, em seus inerentes processos de ser-devir, são manifestações e presentificações singulares e interdependentes do Infinito, da totalidade e do mistério de haver realidade – "As nações todas são mysterios. / Cada uma é todo o mundo a sós"[8] -, oferecendo expressões e possibilidades diferenciadas do maravilhamento inerente à sua experiência, vejamos qual a fenomenologia mítico-simbólica e profética disso na configuração lusitana do extremo-ocidente peninsular ibérico e atlântico, a partir dos contributos de André de Resende.

I - A origem do nome Lusitânia

Luso, Lysa, Liber, Ligus e Lusis: André de Resende e outras teses

O humanista André de Resende, averiguando a origem e sentido do nome Lusitânia, cita Plínio quando escreve, na *História Natural*, que "Luso, filho do pai Líber, e Lysa, que com ele celebrava as Bacanais, lhe tinham dado o nome"[9]. Referindo as "diferentes interpretações" destas palavras, sem identificar os seus autores, nota que "enquanto uns pensam que Luso e Lysa foram companheiros de Baco, tendo o nome de Lusitânia derivado do primeiro e o de Lysitânia do segundo, [...] outros vêem em Luso não o nome de um homem mas a palavra *ludus* (jogo) ou *lusio* (brincadeira)"[10] (do verbo "ludere", que pode significar "jogar" e "brincar"[11]). Nota, a respeito destes últimos, não se haverem apercebido do anacronismo, pois, segundo Varrão, citado por Plínio, a Lusitânia é

[8] Fernando Pessoa, *Mensagem. Poemas Esotéricos*, edição crítica coordenada por José Augusto Seabra, Nanterre, Scipione Cultural, 1997, p.20.

[9] André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p.71. Cf. Plínio, *História Natural*, III, 1.8. Para uma útil antologia de referências dos autores clássicos à Lusitânia, cf. Arlindo de Sousa, *Antiqua Lusitana*, Rio de Janeiro, 1958.

[10] André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.71.

[11] Cf. R. M. Rosado Fernandes, in André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.232, nota 2.

assim designada "desde o tempo do próprio Baco", não podendo deste modo ter sido nomeada por uma palavra latina[12]. Refere ainda o humanista português não faltarem aqueles "que substituem Lysa por Lyssa, ou seja, *raiva* e *fúria* das Bacanais", argumentando contra estes, todavia, que as ménades celebravam bacanais em diversas províncias, não havendo razão para que só este território fosse assim designado, "em comemoração do furor báquico" (cf. *Ibid.*).

André de Resende inclina-se para a tradição, a "velha informação", que remete o nome de Lusitânia para Luso e o de Lysitânia para Lysa, acrescentando a leitura pessoal de que Lysa é a mesma personagem que Luso, o que celebra as Bacanais com o "pai Líber", considerando-o "seu filho". Cita o Pseudo-Beroso que identifica Luso com um rei da Ibéria relacionado com Dioniso, "o pai Líber". Ambas as designações viriam da palavra grega *lyo*, que também está na origem do "epíteto *Lysio* do próprio Baco" (cf. *Ibid.*, pp.71-72)[13]. Rosado Fernandes subscreve esta derivação etimológica, notando que o sentido do verbo *lúein*, "desligar, libertar", está intimamente ligado "à acção psicológica do culto dionisíaco", consoante o epíteto *lúsios* e o nome dos sacerdotes *lúsioi*, "ambos ligados à ideia de libertação", acrescentando que *lússa* é um nome corrente de bacante"[14]. Sabemos hoje que Liber foi uma divindade itálica e romana, associada à vinha e ao vinho, à fertilidade masculina e à liberdade, cuja mitologia e culto foram progressivamente assimilados aos de Dioniso/Baco[15]. Segundo Joaquín Arias, Liber é o ""jovem deus" da Natureza, que morre e ressuscita", sendo provavelmente uma divindade pré-indo-europeia e pré-clássica, posteriormente assimilada, "que apresenta muitos paralelos" com divindades celtas como Esus, Lug, Mabon e outros. É um deus relacionado com o "Mais Além", provavelmente cultuado na "Compostela pré-histórica" e possivelmente sintetizado com "*Lugus*" durante a celtização e com Dioniso-Liber, Mercúrio-Hermes e os Lares na romanização[16]. Interpretado popularmente como "o que se *livra* de culpa",

[12] Cf. André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.71.

[13] Rosado Fernandes esclarece que na verdade Liber "é uma antiga divindade itálica, que cedo foi confundida com o Dioniso grego", pela afinidade entre o seu nome, "livre", e o epíteto *lusios* de Dioniso, "o deus que liberta" - R. M. Rosado Fernandes, in André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.232, nota 5.

[14] R. M. Rosado Fernandes, in André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.233, nota 7.

[15] Cf. J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia* [1913], 3º volume, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981, p.242; Joël Schmidt, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Edições 70, 1994, p.171.

[16] Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la*

coerente com o seu carácter de divindade salvadora, Liber é por este autor associado aos Lusitanos: "Dioniso-Liber ou Lusios foi, sem dúvida, o epónimo dos *Lusi* ou *Lusitanos* e dos *Lusones* da Meseta". O mesmo autor, como veremos, assume ainda uma relação implícita entre Liber-Lusios e Lug (*Ibid.,* p.107), o que coliga as duas mais relevantes hipóteses acerca da origem numinosa do nome Lusitânia, que aqui exploraremos.

É esta tradição que também se expressa em Luís de Camões, que considera o nome Lusitânia procedente de Luso ou Lisa, "filhos" ou "companheiros" de Baco e seus primeiros habitantes:

> Esta foi Lusitânia, derivada
> De Luso ou Lisa, que de Baco antigo
> Filhos foram, parece, ou companheiros,
> E nela então os íncolas primeiros[17]

A mesma lição segue Frei Amador Arrais, com a única diferença de referir "Lyso" e não "Lysa", citando Plínio e André de Resende para concordar com a sua interpretação de que Luso e Lyso são a mesma figura[18].

Além da tese que relaciona Lusitânia com o deus Lug, à qual dedicaremos a secção seguinte, há outras teses sobre a origem da palavra Lusitânia. Leite de Vasconcelos, sustentando que "LUSITANIA vem de LUSITANI por meio do sufixo -IA", refere várias hipóteses sobre a origem do nome "Lusitani", desde a que o deriva de "*Lusus* ou *Lysa*", vinda de Varrão e Plínio e acolhida por André de Resende, até à de Martins Sarmento, que a deduz de "*Ligusetani*, por sua vez tirado de *Liguses*, antiga forma de *Ligures*". Considera, todavia, "mais acceitavel [...] a que busca a etymologia de *Lusitani* em *Lusones*, nome de uma tribo celtibérica", referida por Estrabão[19] e Apiano, tese já avançada por Alexandre Herculano na linha de outros autores[20]. Com efeito, Francisco Martins Sarmento,

Toponimia, pp.105-106.

[17] Luís de Camões, *Os Lusíadas*, III, XXI.

[18] Cf. Dom Frei Amador Arrais, "Dialogo Quarto. Da Gloria, e Triumpho dos Lusitanos", *Diálogos*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974, p.226.

[19] Estrabão situa os "Lusões" na "parte oriental" da região ocupada pelos Celtiberos, dizendo que "vivem junto das nascentes do Tejo" – *Geografia*, Livro III, introdução, tradução do grego e notas de Jorge Deserto e Susana da Hora Marques Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, p.75.

[20] J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da

divergindo do celtismo dominante, sustentou que a designação de Lusitânia procedia dos Lígures, um povo pré-romano associado ao sul da França e norte de Itália e provavelmente a antigas populações atlânticas ocidentais, que só posteriormente sofreriam a influência celta e romana[21]. Segundo Mendes Corrêa, Martins Sarmento, como muitos outros, leu equivocadamente a referência de Avieno ao "pernix Lucis", na *editio princeps* da *Ora Marítima* (Veneza, 1488), como "pernix Ligus" ("ágil Lígur", como se encontra na tradução de José Ribeiro Ferreira[22]), o que o levou à "filiação ligúrica dos Lusitanos"[23]. De acordo ainda com Mendes Corrêa, haveria "maior diferença" de *Lucis* para *Ligus* do que de *Lucis* para *Lusis* ou *Lusos*", o que o levou à "hipótese de que naquela passagem de Avieno esteja a mais antiga referência histórica aos Lusitanos", o que faria "recuar cerca de três séculos" a sua aparição na história, quando Títio Lívio, Silio Itálico e Apiano os referem no exército de Aníbal que vai da Espanha para Itália. Reportando a discordância manifestada por Schülten e Leite de Vasconcelos, mantém, todavia, a plausibilidade da sua tese, argumentando, contra Leite de Vasconcelos, que os Lusões (*Lusones*) não têm a importância e renome dos Lusitanos, além de serem posteriores[24]. Francisco José Velozo retoma e reforça os argumentos contra a tese ligúrica[25] e, mais recentemente, Carlos Fabião considera que arqueológica e

Moeda, 1981, pp.XXVIII-XXIX.

[21] Cf. Francisco Martins Sarmento, "Les Lusitaniens", in *Compte-rendu de la 9ème Session du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique*, Lisboa, Académie Royale des Sciences, 1880, pp.393-431; "Etnologia – Os Celtas na Lusitânia (Estudo)", in *Dispersos*, Coimbra, 1883, pp.100-128; *Os Lusitanos: questões de etnologia*, Porto, Edição do Autor, 1889; "Lusitanos, lígures e celtas", *Revista de Guimarães* (Guimarães), vol.7, 1890, pp.101-119 e 161-182; vol.8, 1891, pp.5-28; vol.10, 1893, pp.73-88 e 141-160; vol.11, 1894, pp.187-199.

[22] Avieno, *Ora Marítima*, introdução, versão do latim e notas de José Ribeiro Ferreira, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Clássicos e Humanistas da Universidade de Coimbra, 1985, p.22.

[23] Mendes Corrêa, *Os Povos Primitivos da Lusitânia*, Porto, Casa Editora de A. Figueirinhas, 1924, pp.84-85.

[24] *Ibid.,* pp.86-87 e "A Lusitânia Pré-Romana", in *História de Portugal*, I, edição monumental comemorativa do 8º centenário da fundação da nacionalidade, direcção literária de Damião Peres e artística de Eleutério Pereira, Barcelos, Portucalense Editora, 1928, pp.162-163. A tese foi avançada em obras anteriores do autor: *Raça e Nacionalidade*, Porto, 1919, pp.68 e 71; "Origins of the Portuguese", *American Journal of Physical Anthropology*, Washington, 1919, pp.129 e 131; "Etnologia Ibérica" (conferência na Universidade de Madrid), *Anais da Academia Politécnica do Porto*, 1921, pp.16-17.

[25] Francisco José Velozo, *Oestrymnis (Atlântida – Campo Elíseo)*, Braga, Publicações da Associação Luso-Britânica do Minho, nº3, 1956, pp.101-104.

linguisticamente não se sustenta a "presença lígure na Península Ibérica", o que "torna plausível" "ver nos termos "Lusis" ou "Lysis" a palavra original do périplo" da *Ora Marítima* e "provável" que aí "se conserve a mais antiga menção ao povo lusitano"[26], o que reitera a tese de Mendes Corrêa. Já Jorge de Alarcão considera que "*Lusitani*" – tal como "*Callaeci*" - foi o nome dado pelos romanos a uma unidade geo-política por eles criada, não designando uma "realidade sociocultural", que desconheciam. Conjecturando que o termo pode haver sido criado, antes dos Romanos, pelos Cartagineses, ou até "remontar a uma época mais recuada", afirma que se desconhece a "origem ou explicação do etnónimo"[27].

Lug, Luz e Cailleach: a conexão hierogâmica com a Deusa da terra

Outra perspectiva considera o nome Lusitânia possivelmente derivado de uma antiga raiz indo-europeia -*leuk*, com o sentido de "iluminar" e de "luz", conforme o latino *lux*, *lucis* e o grego *leukós*, "claro", "branco", "luminoso", "brilhante", "reluzente"[28], que estaria na origem do nome do deus celta Lug (outra possibilidade é que a mesma raiz signifique "prestar juramento"[29]). Com efeito, segundo Joaquín Caridad Arias, entre outros autores, o nome dos "Lusi ou Lusitani", associado ao dos "Lusones", o povo "ao qual seguramente pertenceu Viriato", "pode basear-se numa variante de * Lugi, baseada no nome da sua divindade epónima"[30]. Note-se, uma vez mais, que este autor afirma que "Dioniso-Liber ou Lusios foi, sem dúvida, o epónimo dos *Lusi* ou *Lusitanos* e dos *Lusones* da Meseta", assumindo a relação implícita entre Liber-Lusios e Lug (*Ibid.,* p.107)[31].

---

[26] Carlos Fabião, "O Passado Proto-Histórico e Romano", in *História de Portugal*, Primeiro Volume. Antes de Portugal, direcção de José Mattoso, s. l., Círculo de Leitores, 1992, p.155. Não obstante, na página seguinte, refere "o muito discutível nexo entre Lusis, Lysis e Lusitanos" – *Ibid.,* p.156. Cf. também Torquato de Sousa Soares, *Reflexões sobre a Origem e a Formação de Portugal*, Coimbra, 1962, p.176.

[27] Jorge de Alarcão, "O Domínio Romano", in *Nova História de Portugal*, direcção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, coordenação de Jorge de Alarcão, Lisboa, Editorial Presença, 2011, p.354.

[28] Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, p.125.

[29] Morgan Daimler, *Pagan Portals – Lugh. Meeting the Many-skilled God*, Winchester / Washington, Moon Books, 2021, p.4.

[30] Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, p.208.

[31] Páll Thormod Morrisson também estabelece relações entre Lug e Dioniso: *Dionysos in Myth, Drama & Comedy. Bacchic Elements in Greek & Celtic Culture*, Celtica Press, 2017.

Lug é o deus das "muitas artes" (*Samildánach*) – liderança, guerra, comércio, soberania, abundância[32], música, poesia[33], vidência e magia[34] -, considerado o Hermes-Mercúrio celta e associado ao crepúsculo auroral[35], sendo simultaneamente um dos três grandes heróis da tradição irlandesa e estando ainda conotado com a figura arturiana de Lancelot do Lago[36]. Entre Lug e Cernunnos, o deus celta cornudo, também há afinidades, no que respeita à relação com a riqueza, o inframundo e a fertilidade[37]. Se recordarmos as relações mítico-simbólicas entre Cernunnos e Shiva, bem como entre Shiva, Dioniso e Pã (filho bastardo de Dioniso e pai dos sátiros, correspondente ao Fauno latino, avô de Silvano, o antecessor do "homem verde" medieval), configurando figuras divinas ambíguas, associadas aos animais e à natureza selvagem (portadoras de chifres e diabolizadas no imaginário judaico-cristão)[38], confirmam-se as relações atrás apontadas por Joaquín Arias entre Liber-Lusios e Lug.

Embora não pareça haver provas epigráficas directas que liguem Lug aos lusitanos, algumas associações míticas, como ter Cailleach Bhéirre como uma das suas mulheres[39] ou ser associado por comentadores cristãos ao arcanjo São Miguel[40], estabelece vínculos com Portugal/Galiza e com Portugal. A primeira conexão assenta na tese, que exploraremos num livro em preparação, da derivação etimológica dos nomes de Portugal e Galiza, por via de Cale e Callaecia, de Cailleach Bhéirre, designação na tradição irlandesa e escocesa da Grande Deusa protectora do país, na

[32] Cláudio Quintino Crow, *O Livro da Mitologia Celta. Vivenciando os deuses e deusas ancestrais*, prefácio de John Matthews, Sintra, Zéfiro, 2023, pp.113-123.

[33] Jean Markale, *Les Celtes et la Civilisation Celtique. Mythe et histoire*, Paris, Payot, 1979, pp.394-395.

[34] James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1998, p.270.

[35] H. D'Arbois de Jubainville, *El Ciclo Mitologico Irlandes y la Mitologia Celtica*, Barcelona, Vision Libros, 1981, pp.131-133; Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, pp.168-170; Morgan Daimler, *Pagan Portals – Lugh. Meeting the Many-skilled God*, p.45.

[36] Jean Markale, *Les Celtes et la Civilisation Celtique. Mythe et histoire*, pp.396-398.

[37] Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, pp.138-139.

[38] Cf. Grégoire de Visme, *Shiva, Dionysos, Cernunnos. Enquête sur une divinité eurasienne*, Arya-Dharma, 2022, pp.52-63.

[39] Cf. Gearóid Ó Crualaoich, *The Book of the Cailleach. Stories of the Wise-Woman healer*, Cork, Cork University Press, 2003, pp.82 e 114; Morgan Daimler, *Pagan Portals – Lugh. Meeting the Many-skilled God*, pp.14 e 17.

[40] James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, p.271; Morgan Daimler, *Pagan Portals – Lugh. Meeting the Many-skilled God*, p.7.

forma de anciã "velada", "encapuchada" ou "encoberta", associada ao ocaso, ao extremo Ocidente e ao País dos Mortos, bem como aos "montes, colinas, lagos e ilhas" e aos "dólmenes, menires e túmulos de pedra", manifestando-se ainda nas mouras encantadas que impregnam o imaginário popular galaico-português[41]. Cailleach – cujo culto pode ter sido levado da Península Ibérica para a Irlanda e a Escócia, por via das migrações dos Celtas-Q ou Celtiberos, como várias tradições, a par da investigação linguística e genética, sugerem[42] - personifica a terra de que é protectora, representando a "soberania" que dela vem[43], devendo os reis na tradição irlandesa desposá-la em bodas sagradas, numa hierogamia ou união sexual sagrada, para governarem com legitimidade, justiça e sabedoria[44]. É de notar que o deus Lug, que tem Cailleach como uma das mulheres, é "a representação modelo da realeza"[45], como se o mito transmitisse a mensagem de que a realeza solar, luminosa e masculina do deus (que tem como atributo principal a lança, um símbolo fálico) – e, por extensão e analogia, toda a realeza e poder humanos - tem de se fundar, para ser legítima, na conexão com a fonte da verdadeira autoridade e soberania, a potência obscura, cósmica e feminina da deusa velada ou encoberta. A segunda conexão, de Lug com Portugal, reside em ser associado, como vimos, ao arcanjo São Miguel e este ser o anjo custódio de Portugal, representado no topo do portal sul do Mosteiro dos Jerónimos[46]. Nesta linha de associa-

[41] Sorita d'Este e David Rankine, *Visions of the Cailleach. Exploring the Myths, Folklore and Legends of the pre-emiment Celtic Hag Goddess*, London, Avalonia, 2009, pp.15-19; Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, pp.32-40; Luiza Frazão, *A Deusa do Jardim das Hespérides. Desvelando a Dimensão Encoberta do Sagrado Feminino em Portugal*, Sintra, Zéfiro, 2017, p.46; *Id., A Deusa Celta de Portugal. A Anciã do Inverno e a Rainha do Verão*, Sintra, Zéfiro, 2021, pp.43-48; Isabella Garnecho, *Calaicia. O Nome das Pedras*, Edição da Autora, 2025, pp.4-5. Sobre o sentido iniciático das narrativas de encontros com mouras encantadas, cf. Paulo Borges, "O imaginário dos contos populares galaico-portugueses: as mouras encantadas como figuras da iniciação ao despertar da consciência", in Pedro Salvador Mendes, *Criaturas e Seres do imaginário Português. Uma interpretação visual da oralidade popular*, Arruda dos Vinhos, Bambual Editora Portugal, 2024, pp.17-34.

[42] Sorita d'Este e David Rankine, *Visions of the Cailleach. Exploring the Myths, Folklore and Legends of the pre-emiment Celtic Hag Goddess*, pp.17-19.

[43] James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, pp.62-63. Gearóid Ó Crualaoich, *The Book of the Cailleach. Stories of the Wise-Woman healer*, pp.82-89.

[44] Cf. Joaquín Caridad Arias, *Cultos y Divinidades de la Galicia Prerromana através de la Toponimia*, p.39.

[45] Gearóid Ó Crualaoich, *The Book of the Cailleach. Stories of the Wise-Woman healer,* pp.82 e 114.

[46] António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério. A Trilogia*, s. l., Alma dos Livros /

ções míticas, António Quadros sustenta que, na "tradição céltico-lusitana, a Lusitânia poderia significar o país *de Lug*" (*Ibid.,* p.529), embora, na senda de Mendes Corrêa, considere que os lusitanos descendem da mais antiga matriz cultural megalítica (e, para Quadros, atlante) do sudoeste ibérico, sendo parentes dos iberos e influenciados cultural e somaticamente pelos celtas[47].

Se Bosch-Gimpera rejeita a tese ligúrica de Schülten e Sarmento, Pinharanda Gomes, considerando os lusitanos os celtas do Poente ibérico, enquanto os Iberos seriam os celtas do Levante[48], procura conciliar a etimologia da Lusitânia a partir do *-lus* celta, sendo os lusitanos os "*lusis*, gente da terra de *lus*", com a leitura de André de Resende e de Amador Arrais, que continua os autores clássicos ao considerar a Lusitânia "a terra dos filhos de Luso, filho de Bacho e de Lyso", sendo Luso e Lyso o mesmo personagem mítico. A seu ver, todas as etimologias remetem para raízes análogas, com o mesmo fonema inicial "li-lu" (*Ibid*., p.51).

Já Dalila Pereira da Costa, retomando a tese de Schülten e Martins Sarmento acerca da origem ligúrica da Lusitânia, considera que os Lusitanos são, por "herança matronímica", "os filhos da deusa lígure", Lusina, que seria a paredra do deus Lug. Os lígures seriam "proto-indo-europeus, povo indígena", "povo neolítico posteriormente celtizado". Lusina seria a "parelha feminina" de Lug, a manifestação imanente do deus transcendente, agindo visivelmente sobre a terra e entre os homens", com uma função "igualmente mágica e multímoda", sendo a Grande-Deusa com múltiplos avatares posteriores neste território: "Gaia, Diana, Ísis...". Tal como em França seria Melusina, origem dos Lusignans, em Portugal seria Lusina, geradora dos Lusitanos[49].

Em adenda a esta secção, pela sua curiosidade, mas também por estabelecer por outra via uma associação entre a Lusitânia, a luz e o sagrado feminino, reporte-se ainda a singular narrativa concebida ou veiculada por Gil Vicente, na *Farsa da Lusitânia*, que o autor anuncia ter-lhe sido ensinada numa cova da Sibila e segundo a qual Lusitânia é filha da ninfa Lisibeia (por sua vez filha de uma rainha da Berbéria e de um "Príncipe marinho") e do "Sol", quando a ninfa morava perto da serra de Sintra,

Fundação António Quadros, 2020, p.531.

[47] António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério,* I, Lisboa, Guimarães Ed., 1986, p.153.

[48] Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa, 2. A Patrologia Lusitana*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1983, p.50.

[49] Dalila Pereira da Costa, *As Margens Sacralizadas do Douro Através de Vários Cultos*, Porto, Lello Editores, 2006, pp.89-91.

então chamada Solércia. Filha de Lisibeia e do Sol, chamaram-lhe Lusitânia pela sua luz, tendo sido deusa e "senhora desta província". Foi então que Portugal, um caçador particularmente amoroso, natural da Grécia e vindo da Hungria, veio caçar à serra Solércia e, avistando a "fermosura sobrenatural de Lusitânia", se enamorou dela, o que provocou a morte por ciúmes da sua mãe Lisibeia, que foi enterrada na montanha então chamada Felix Deserta e que assim passou a chamar-se Lisboa[50].

A associação entre Lusitânia, lusitanos e luz foi também estabelecida pelo Padre António Vieira: "[…] os portugueses primeiro se chamaram Tubales (de Tubal) que quer dizer mundanos, e depois chamaram-se lusitanos: lusitanos, para que trouxessem no nome a luz; mundanos, para que trouxessem no nome o mundo; porque Deus os havia de escolher para luz do mundo: Vos estis lux mundi"[51].

II – A mitosofia da Lusitânia

Aplicando às hipóteses acerca da origem do nome Lusitânia uma hermenêutica mítico-simbólica, com uma lógica e imaginário próprios, não redutíveis à documentação textual e à factualidade empírica, cabe destacar nele convergirem duas tradições maiores: uma que o conecta com Luso-Liber-Dioniso-Baco, ou seja, com a experiência dionisíaca e a libertação extática, e outra que o associa, por via de Lug, à luz, mas também à misteriosa obscuridade do sagrado feminino, na figura da Deusa-Mãe que é uma das suas mulheres, Cailleach Bhéirre, na forma da anciã "velada" ou "encoberta" que surge, sugestivamente, associada aos nomes de Portugal e Galiza.

O êxtase dionisíaco, a paixão oestrímnia e o jogo *i-lusório* de Cailleach

A conexão com o êxtase dionisíaco estabelece uma significativa relação com Oestrímnia, antiga designação do extremo ocidente atlântico, na *Orla Marítima* de Avieno[52]. Se este nome pode advir da designação dos

[50] Cf. Gil Vicente, *A Farsa da Lusitânia*, in *Copilaçam de todalas obras de Gil Vicente*, II, introdução de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, INCM, 1983, p.561.

[51] Padre António Vieira, *Sermão de Santo António*, in *Sermões*, VII, prefaciados e revistos pelo Padre Gonçalo Alves, Porto, Livraria Chardron de Lello Irmão Editores, 1907-1909, p.60.

[52] Avieno, *Orla Marítima*, introdução, versão do latim e notas de José Ribeiro Ferreira, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1985, pp.19-21.

seus habitantes como Oestrímnios, porventura uma população pré-celta, este etnónimo pode por sua vez derivar do grego *oïstros*[53], procedente de uma raiz proto-indo-europeia usada para formar palavras que denotam *paixão*. A palavra pode também designar um insecto, o moscardo, ou a sua picada, no sentido de algo que enlouquece (Sócrates comparou-se a um "moscardo" a picar e a despertar a consciência dos seus concidadãos[54]). Por isso *oïstros* significa também loucura e frenesim e na Antiguidade surge muito associado a palavras que designam estados alterados e dionisíacos de consciência extática, como *lyssa* (a "*raiva* e *fúria* das Bacanais" ou o "furor báquico" que, segundo André Resende, alguns associam a Lysa na etimologia de Lusitânia[55]) e *mania* (loucura), que podem ser patológicos ou libertadores[56]. Em português originou *estro*, com o significado de cio ou excitação sexual, mas também de entusiasmo criador e artístico e riqueza de imaginação. De notar que num poema atribuído a Orfeu se assume que Dioniso e o transe dionisíaco têm a virtude de provocar um frenesim libertador do próprio frenesim (*oïstros*) patológico[57].

É também de considerar a existência de intérpretes, referidos por André de Resende, que relacionaram Lusitânia com "*ludus* (jogo) ou *lusio* (brincadeira)"[58], pois a objecção de anacronismo, feita pelo humanista, não interfere com um outro nível de leitura e sentido, onde o espírito *lúdico* e *i-lusório* se mostra afim do mascaramento e ambivalência dos jogos e representações teatrais que, como veremos, é próprio das celebrações dionisíacas (*ilusão* vem do latim *illusio, illusionis*, derivada do verbo *illudere*, afim às noções de brincar e jogar; *illusio, illusionis*, antes de assumir o sentido predominante de engano ou aparência falsa, significa brincadeira, jogo ou troça, zombaria). Note-se que o mascaramento teatral e dionisíaco se pode também relacionar com a deusa Cailleach Bhéirre, paredra ou contraparte feminina de Lug e hipoteticamente presente no que seriam os teónimos Portugal e Galiza, enquanto divindade "velada" ou "encoberta" na sua manifestação como anciã (derradeira metamorfose dos três ou quatro aspectos em que ciclicamente se manifesta: donzela-

[53] Cf. José Ribeiro Ferreira, *Ibid*., p.43.

[54] Cf. Platão, *Apologie de Socrate*, in *Oeuvres Complètes*, I, nova tradução e notas de Léon Robin, Paris, Gallimard, 1982, p.167.

[55] André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.71.

[56] Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1991, p.116.

[57] Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, Weidemann,1922; Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, London / New York, Routledge, 2020, p.114.

[58] André de Resende, *Antiguidades da Lusitânia*, p.71.

-mãe-anciã ou donzela-mãe-mulher sábia-anciã[59]), bem como nas formas da terra galaico-portuguesa, fenómenos do seu jogo *re-velador*, dissimulador e, neste sentido, *i-lusório*.

A libertação dionisíaca: auto-esquecimento, loucura, embriaguez, mascaramento, transgressão e metamorfos

Explorando a fenomenologia do dionisismo, recordemos que Nietzsche viu o espírito dionisíaco como afim ao "voluptuoso arrebatamento" que, na falência do princípio de individuação, leva o sujeito ao "pleno esquecimento de si próprio", pelo qual se celebra a "festa de reconciliação" entre natureza e humanidade. No "Evangelho da harmonia dos mundos", cada indivíduo une-se, reconcilia-se e funde-se com o seu próximo, experienciando-se mesmo "como um ser único", como se o "véu de Maya" se rasgasse e dissipasse "perante o misterioso Uno primordial". Tudo se transfigura, "os animais falam", "a terra dá leite e mel" e o ser humano, "cantando e dançando", integra-se numa "comunidade superior", divinizada[60]. Agostinho da Silva viu a experiência dionisíaca, patente nas festas das colheitas e sobretudo na vindima, como o regresso temporário do regime de consciência dualista, assente na "distinção entre um sujeito que pensa e um objecto que é pensado", à "fusão completa com a natureza"[61].

É de notar que Dioniso é o deus *xénos*, estrangeiro ou viajante, que vem "de fora", neste caso do mar[62], com um "carácter enigmático e contraditório", pois é "o deus do êxtase e do terror, da selvajaria e da libertação mais abençoada", "o deus louco cuja aparição provoca o delírio dos humanos"[63]. Manifesta-se como "o deus da embriaguez mais bem-aventurada e do amor mais extático", sendo também "o deus perseguido,

[59] Philip Carr-Gomm, *DruidCraft. The Magic of Wicca and Druidry*, The Oak Tree Press, 2013, p.66-71. Sobre as metamorfoses da Deusa no território português, cf. Manuel J. Gandra, *A Religião Cósmica da Grande Deusa*, Mafra, Manuel J. Gandra & Centro Ernesto Soares de Icnografia e Simbólica, 2025.

[60] Cf. Friedrich Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, tradução, comentário e notas de Teresa R. Cadete, in *O Nascimento da Tragédia. Acerca da Verdade e da Mentira*, introdução geral de António Marques, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, pp.27-28.

[61] Agostinho da Silva, "A Comédia Latina", in *Estudos sobre Cultura Clássica*, introdução e organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2002, p.304.

[62] Cf. Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, traduzido por Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1992, pp.62, 69, 170-172 e 207; Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, 1986, pp.20-21 e 31-33; *Id*., *La muerte de Dionisos*, tradução de Juan José Herrera, Madrid, Taurus, 1982, p.129.

[63] Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, pp.71 e 171.

o deus sofredor e o deus agonizante", que convoca todos os que o amam a partilhar consigo este "destino trágico" (cf. *Ibid*., p.55). É o deus da música e da dança delirante e extática, cuja epifania varre o "mundo familiar" onde os humanos se instalam com segurança e conforto, manifestando em seu lugar o "mundo original", onde se abrem as "profundezas do ser" e tudo o que é criador e destruidor se desencadeia com a alegria e o terror infinitos que lhe são inerentes. A verdade da "torrente furiosa da vida" dissolve o império de leis antigas e transfigura o espaço e o tempo (cf. *Ibid.,* pp.102-103), remontando ao "caos cósmico original onde a vida, circundada e embriagada de morte, se metamorfoseia e se renova eternamente" (*Ibid*., pp.148 e 152). Dioniso, pela própria *mania* que enlouquece[64], é *katharsios*, o "purificador", e *lúsios*, o "libertador"[65], que remove "divisórias". Ele e o delírio báquico estão cheios de "espírito profético", que abre tudo o que está fechado, incluindo "o invisível e o futuro"[66]. É também nesse sentido que tem uma afinidade com o mundo nocturno dos mortos (cf. *Ibid.,* pp.122-123), como já notou Heraclito: "[...] mas é o mesmo, Hades e Dioniso, aquele por quem deliram e realizam o bacanal"[67]. Na verdade Dioniso, enquanto "espírito selvagem da antítese e da contradição: da presença imediata e da absoluta distância, do êxtase e do horror, da vitalidade ilimitada e da destruição mais cruel", personifica a união da morte e da vida inerente a todo o entusiasmo criador[68]. O "mundo dionisíaco" é um "mundo feminino", onde reina "o mistério vital do sangue e das forças da terra", todavia inseparável do "mundo apolíneo" da "claridade" e "amplidão do espírito" (cf. *Ibid*., pp.150-151; cf. também pp.184-189) – Apolo e Dioniso partilham o santuário de Delfos e, na sua oposição, estão eternamente vinculados (cf. *Ibid.,* pp.212 e 216-217). Se "a música, a dança e a adivinhação" são benefícios procedentes da "demência dionisíaca", há uma "planta sagrada" que a incarna, manifestando a divindade no "espírito do vinho", cujo poder é o de "metamorfosear", "inspirar" e "elevar"[69]. É

[64] Sobre a *mania*, cf. Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, London / New York, Routledge, 2020; Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1991, pp.105-156.

[65] Cf. Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, pp.37-41.

[66] Cf. Walter Otto*, Dionysos. Le mythe et le culte*, pp.104 e 153-154.

[67] Cf. Héraclite, *Fragments*, texto estabelecido, traduzido e comentado por Marcel Conche, Paris, PUF, 1987, p.157.

[68] Cf. Walter Otto*, Dionysos. Le mythe et le culte*, pp.144-145, 199, 205 e 209.

[69] Cf. *Ibid*., p.154. Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990, p.236.

esse mesmo poder de metamorfose que caracteriza Dioniso, assemelhando-o a outras "figuras da água viva", como Proteu e Tétis[70].

Dioniso é, essencialmente, o Deus da máscara, que o presentifica de modo imediato e arrebatador, no olhar imóvel que fita e trespassa directamente aquele no qual incide, num encontro face-a-face "sem escapatória possível". Esta "presença mais imediata" é, no entanto, simultaneamente, uma "ausência absoluta", "proximidade" que é "arrancamento": "os últimos enigmas do ser e do não-ser fixam o género humano com olhos prodigiosos" (cf. *Ibid.,* pp.94-98), num face a face que "o fascina para o possuir"[71]. Dioniso é sempre o deus ambivalente e duplo, que desaparece e retorna, que morre e renasce, que neste seu símbolo mais penetrante, a máscara, manifesta "o espírito da presença e da ausência, do agora e do outrora"[72]. Como diz Marcel Detienne: "Ele é sempre um estrangeiro, uma forma a identificar, um rosto a descobrir, uma máscara que o furta tanto quanto o revela"[73]. Dioniso é, neste sentido, o "mestre da ilusão teatral"[74].

A epifania selvagem de Dioniso é radicalmente transgressora das normas do mundo convencional. Se as mulheres não têm de se despojar da sua condição para aceder à estranheza e alteridade do deus – pois são já figuras de alteridade aos olhos gregos -, os homens são chamados a sair das convenções do mundo humano, na cultura helénica, assimilando-se, pelas vestes e pela conduta, às mulheres, aos bárbaros ou ao próprio deus, abandonando o auto-controlo próprio da masculinidade (cf. *Ibid.,* pp.214-215) – embora uma das epifanias de Dioniso seja o falo, ele é mais do que um símbolo masculino e humano, figurando antes a cósmica "força vital" que irriga tudo[75]. Dioniso é o deus que confunde e abole a exclusividade das categorias[76], convertendo-se, na Grécia, no deus que promove a experiência extático-mística de união consigo na possessão, não noutra vida, ou num além da vida, "mas na experiência, no seio da vida, de uma dimensão outra, de uma abertura da condição humana a uma alteridade bem-aventurada" (cf. *Ibid.,* pp.219-223). Por via do transe e possessão induzidos pelo canto e pela dança rituais e comunitários (e

[70] Cf. Cf. Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, p.171.
[71] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.212-213.
[72] Cf. Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, pp.209 e 218-219.
[73] Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, p.21; Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.226-227 e 232.
[74] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.216 e 246.
[75] Cf. Giulia Sissa e Marcel Detienne, *Os Deuses da Grécia*, tradução de Manuela Madureira, Lisboa, Presença, 1991, p.253.
[76] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques,* pp.215 e 225.

que também se expressam em "pulos" e "saltos"; cf. *Ibid*., p.233), sem ascese e renúncia à vida terrestre, o deus dilui as fronteiras "entre o divino e o humano, o humano e o bestial, o aqui e o além", fazendo comungar, ou mostrando a comunhão, do que estava ou parecia estar "isolado, separado". A sua irrupção e presença (*parousia*), num "desconcertante expatriamento do quotidiano", oscila seja para uma confraternização idílica de todos os seres, numa idade de ouro renovada, seja, quando é rejeitado, para a confusão caótica e aterradora (Cf. *Ibid*., pp.224-225 e 227-229). Como o vinho, a epifania de Dioniso é ambivalente: dependendo da abertura ou resistência a ela, pode levar à bem-aventurança da união mística, no seio da natureza, para além dos condicionamentos da vida convencional e de si mesmo, tal como pode gerar a queda no caos de uma "loucura sanguinária" e destrutiva (cf. *Ibid*., pp.236 e 244-245), a *lyssa*, a "raiva frenética" (cf. *Ibid*., p.242)[77]. Em qualquer dos casos, a visão de Dioniso desfaz qualquer percepção da realidade onde os seres aparentam ter essências particulares, formas precisas e lugares definidos "num mundo fixo" que garante identidades próprias nas quais cada um "permanece encerrado sempre semelhante a si mesmo". Para ver Dioniso é necessário aceder a um universo "onde reina o Outro, não o Mesmo"[78], o que se traduz na própria imprevisibilidade do "modo de aparição" da divindade, que nunca se encerra numa forma definitiva, como se estivesse "em todo o lado e em lado algum" (cf. *Ibid.,* pp.230-231). Fazendo irromper no mundo convencional e quotidiano uma experiência do alhures e do além, a epifania dionisíaca "traduz-se por uma magia, uma *maya*, que perturba todas as aparências". Dioniso presentifica-se quando o "mundo estável" do familiar e do tranquilizador "oscila para se tornar um jogo de fantasmagorias onde o ilusório, o impossível, o absurdo se tornam realidade". Como um deus "feiticeiro" e "ilusionista" – precisamente a representação da divindade como susceptível de assumir "múltiplas formas" e metamorfoses que Platão rejeita na tradição mitopoética grega, sustentando em seu lugar a teologia de um "ser sem diversidade"[79] -, ele instala, na "cena do mundo", "no lugar da decoração quotidiana, um teatro do fantástico", no qual, como já vimos, todas as formas, aparências e categorias se transformam,

[77.] Sobre *lyssa*, cf. Yulia Ustinova, *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*, pp.217-224.

[78] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.229-230.

[79] Cf. Platão, *La République*, II, 380 d, in *Oeuvres Complètes*, I, nova tradução e notas estabelecidas por Léon Robin com a colaboração de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1982, p.931.

fundem e confundem umas nas outras: masculino e feminino, jovem e velho, longínquo e próximo, além e aquém, grego e bárbaro, louco e sábio, novo e antigo, selvagem e civilizado[80].

É de notar que, pesem as características disruptivas da experiência dionisíaca, Dioniso não se reivindica como divindade marginal, com um culto sectário, excêntrico em relação à religião comum, exigindo antes o reconhecimento por parte da *polis* de uma experiência religiosa que a excede, instalando no centro da vida pública práticas que à partida lhe são alheias. A tragédia das *Bacantes*, de Eurípedes, mostra precisamente os riscos de um confinamento da vida pública e política nos seus próprios limites, pelo qual o "universo do Mesmo" não aceite acolher em si a alteridade que todo o ser e grupo humano abriga, embora sem o saber. Essa rejeição provoca o colapso do idêntico, que manifesta a feição terrível da alteridade não integrada. A alternativa é o triunfo de Dioniso pela assunção do êxtase, do cómico, da embriaguez, do disfarce, da festa e do teatro na vida pública, permitindo que a alteridade se torne uma das dimensões da vida colectiva e quotidiana (cf. *Ibid*., pp.238-239). Jamais propondo o ascetismo como fuga ao mundo ou acesso a uma imortalidade além-terrena, Dioniso transfigura a "paisagem morna da existência quotidiana" pelo *gános*, "o esplendor alegre e brilhante da arte, da festa, do jogo" (cf. *Ibid.,* pp.245-246).

Shiva e Dioniso. A Lusitânia e os símbolos da tradição shivaíta--dionisíaca: megalitismo, espirais, serpentes - Ophyussa -, círculos concêntricos e labirintos. Hispânia, Dioniso e Pã

Segundo Alain Daniélou, há uma afinidade entre Shiva e Dioniso, que historicamente radica na possibilidade de o povo dravidiano, os antigos povoadores neolíticos e não indo-europeus da Índia, cuja religião seria o proto-shivaísmo, se ter disseminado também em África, no Mediterrâneo e no Ocidente, em migrações culturais "indo da Índia para Portugal", a partir de 5000 AEC, como seria patente nos "santuários megalíticos" que se avistam "desde a Índia ao Extremo-Ocidente"[81]. Os dravidianos eram "um povo de marinheiros", segundo a tradição "vindos de um continente engolido pelo mar", que poderia ser a Lemúria, embora outra teoria os relacione com a Atlântida, tendo nesse caso a sua migração ocorrido no sentido oposto, do Extremo-Ocidente para a Índia[82].

[80] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, pp.234-235.
[81] Cf. Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, Paris, Fayard, 1991, pp.27-30.
[82] Cf. *Id*., *Le Destin du Monde d'après la tradition shivaïte*, Paris, Albin Michel, 1992, pp.46-47.

As línguas dos povos dravidianos são aglutinantes e neles predomina o sangue de tipo O, como acontece em populações da periferia da Europa Ocidental, seja atlântica, mediterrânea ou do Norte de África, bem como nos povos ameríndios, configurando os vestígios de uma antiga cultura não-ariana (cf. *Ibid.,* pp.46-48). A cultura dravidiana pré-ariana deixou vestígios importantes no vale do Indo, nas cidades de Mohenjo-Daro e Harappa - estabelecidas desde 3800 AEC e destruídas por volta do séc. XVIII AEC pelos invasores indo-europeus -, entre os quais se encontram selos que representam o que pode ser um proto-Shiva, como "Senhor dos Animais" (*Pashupati*), "itifálico e cornudo, sentado em postura de Yoga ou dançando triunfalmente como Natarâja [rei da dança]", junto com símbolos como "falos de pedra, suásticas, imagens do touro, da serpente, da deusa das Montanhas"[83] (recordando a famosa imagem do já referido deus celta Cernunnos no Caldeirão de Gundestrup, descoberto na Dinamarca e datado do século I AEC). "Os antigos Dravidianos veneravam as serpentes"[84] e, segundo Daniélou, a tradição shivaíta-dionisíaca tem como símbolos da viagem iniciática e iluminativa "a representação justaposta da espiral-serpente (imagem da deusa) e do labirinto (morada secreta do princípio masculino, do touro ou do falo; *Ibid.,* p.155). Shiva e Dioniso são ambos deuses da embriaguez e das bebidas embriagantes que facilitam a libertação das preocupações mundanas e o êxtase místico (cf. *Ibid*., pp.194-197), bem como da sacralização do erotismo e da sexualidade (cf. *Ibid*., pp.198-206), da dança, do teatro e das mascaradas carnavalescas, que são simultaneamente imagens da actividade divina e modos rituais e extáticos da sua incorporação (cf. *Ibid*., pp.249-262), sobreviventes no folclore e nas danças populares, bem como nas festas cíclicas de transição entre as estações do ano, onde por vezes se ritualiza um mundo às avessas da norma dominante (cf. *Ibid.,* pp.250-251 e 257-262).

Embora o culto formal e particular a Dioniso não pareça ser significativo na esfera lusitana, onde referências e figuras alusivas ao pai Liber e a entidades e temas báquicos assumem uma presença difusa[85], cabe notar, como vimos, ser no seu arquétipo que André de Resende, Amador Arrais e Luís de Camões filiam a Lusitânia e que os símbolos da tradição shivaíta-dionisíaca, segundo Alain Daniélou, têm uma presença destacada na cultura pré-histórica do extremo-ocidente da Península Ibérica. Com

[83] Cf. *Id., Shiva et Dionysos*, pp.30-31; Wendy Doniger, *The Hindus. An Alternative History*, New Delhi, Speaking Tiger Books, 2015, pp.65-84.
[84] Cf. Alain Daniélou, *Shiva et Dionysos*, pp.150-153.
[85] Cf. J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia,* pp.242-248.

efeito, o megalitismo (com um simbolismo hierogâmico, onde os menires fálicos acompanham os dólmens ou antas que simbolizam entradas vaginais para o útero[86], ou onde os menires fálicos surgem a par de menires oróides (ovais) com vulvas em relevo[87]), as espirais, os círculos concêntricos, as linhas serpentiformes e os labirintos (por exemplo nos petróglifos galegos[88] e na arte rupestre portuguesa[89]) abundam no território das futuras províncias romanas da Galécia e da Lusitânia (a cultura megalítica mais antiga da Europa surgiu no território hoje português, irradiando do Alto Alentejo para o Norte da Europa, ao longo da faixa atlântica, bem como para o Mediterrâneo[90]). Há também a referência, na *Orla Marítima* de Avieno, a "um sem-número de serpentes" que expulsou o povo antigo dos Oestrímnios e "deu o seu nome à terra deserta": Ophyussa, a terra das serpentes[91]. Isto levou Mendes Corrêa à tese de que estas "serpentes" seriam povos cultores da serpente como símbolo divino – Avieno refere povos cuja designação incorpora os nomes de serpentes e dragões: Sefes e Dráganos (*Ibid*., p.22) - e que a Serpente seria o totem da Lusitânia[92].

[86] "El menhir consiste em uma sola piedra colocada de manera vertical en el suelo, lo que nos recuerda a los obeliscos, y muestra un inequívoco símbolo fálico. Al igual que el dolmen debía representar el claustro materno de la tierra, el menhir tendría su correspondencia con lo masculino, con el sol que genera, com el poder que viene de los cielos. Por lo que ambos pueden simbolizar la unidad del cielo y la tierra, de lo masculino y lo feminino"; (falando dos dólmens:) Se trata de construcciones trapezoidales con esquema básico de vagina más útero, correspondiendo el útero com la parte más profunda donde se hallan los enterramentos o altares" - José Ruiz Mata, *Megalitismo. Dólmenes y megalitos em el sur de la Península Ibérica*, s. l., Editorial Almuzara, 2018, pp.36 e 58.

[87] João Luís Cardoso, *Pré-História de Portugal*, prefácio de Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa, Editorial Verbo, 2002, pp.231 e 233.

[88] Antonio de la Peña Santos e J. M. Vázquez Varela, *Los Petroglifos Gallegos. Grabados rupestres prehistóricos al aire libre em Galicia*, Sada, Edicios do Castro, 1992; Fernando Alonso Romero, Francisco X. Fernandéz Naval e Maribel Longueira, *O petróglifo do Filladuiro. Enigma na pel da pedra*, Noia, Editorial Toxosoutos, 2008; Mar Llinares García, *Los Lenguajes del Silencio. Arqueologías de la religión*, Madrid, Ediciones Akal, 2012. Cf. as reflexões de António Quadros sobre o simbolismo da espiral em *Portugal, Razão e Mistério*, I, pp.128-136.

[89] João Luís Cardoso, *Pré-História de Portugal*, pp.345-348; M. Farinha dos Santos, *Pré-História de Portugal*, Lisboa, Editorial Verbo, 1972, pp.112-130.

[90] João Luís Cardoso, *Pré-História de Portugal*, pp.185-196; M. Farinha dos Santos, *Pré-História de Portugal*, p.45; José Ruiz Mata, *Megalitismo. Dólmenes y megalitos em el sur de la Península Ibérica*, (este autor destaca as origens andaluzas da cultura megalítica, admitindo ainda a hipótese de que *Andaluzia* possa significar a terra da luz e do deus Lug).

[91] Avieno, *Ora Marítima*, p.21.

[92] A. A. Mendes Corrêa, *Le serpent, totem dans la Lusitanie proto-historique*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1928 (separata dos *Anais da Faculdade de Ciências do Porto*, t. XV).

Cabe neste momento recordar as afinidades atrás referidas entre Lug e Cernunnos, o deus celta cornudo, entre Cernunnos e Shiva e entre Shiva, Dioniso e Pã, o que sustenta as relações apontadas por Joaquín Arias entre Liber-Lusios e Lug. No contexto de uma mitosofia da Lusitânia, é particularmente relevante, no que respeita à relação de Dioniso e Pã, a possível relação da Hispânia com este último. Com efeito, Hispânia, segundo uma tese antiga, hoje renovada, significaria não "Terra dos Coelhos", como na leitura predominante, mas antes "Terra dos filhos do deus Pan"[93], nome divino popularizado como sinónimo de "Todo". Com efeito, o Pseudo-Plutarco diz que Dioniso, após dominar a Índia, teria conquistado a Espanha e deixado aí um Pã como "regente". Daí, segundo Sóstenes, em *Iberica*, o nome "Pania" do qual derivaria "Hispânia"[94]. Também Marco Varrão refere a regência de Pã e de Saturno na Lusitânia[95]. Segundo Plínio, Varrão reporta os povos que povoaram a Hispânia, bem como as figuras divinas que deram o nome à Lusitânia (Luso ou Lysa), acrescentando que "Pã era o governador de tudo isso"[96].

A referência de Varrão à regência de Pã e Saturno na Lusitânia é significativa, confirmando a imagem arcaica do Extremo-Ocidente atlântico como um lugar centrífugo, de alteridade e diferença, em relação à mitologia e religião olímpicas greco-romanas[97] (Avieno refere na *Orla Marítima* a consagração de regiões de Ophyussa a Saturno[98], o deus arcaico da Idade de Ouro). Recordemos que na Idade de Ouro e no reino de Cronos/Saturno "não havia diferença entre os deuses, os homens e

[93] Cf. Enrique Cabrejas Iñesta, *Karuo: El Secreto Íbero*, Almería, Editorial Círculo Rojo, 2013; *Id., ¿Por qué España se llama España?,* 2014.

[94] "[Dioniso] When he had mustered pans and satyrs, he subjugated India to his own scepters, and, having conquered Spain, too, he left a Pan behind as overseer of the regions. From him, he renamed the territory Pania, which the later generations by a slight change named Spain, as Sosthenes record in Iberica XIII" - Pseudo-Plutarco, *About rivers and mountains and things found in them*, traduzido por Thomas M. Banchich, com Sarah Brill, Emilyn Haremza, Dustin Hummel e Ryan Post, Canisius College Translated Texts, nº 4, Buffalo, New York, Canisius College, 2010, pp.14-15.

[95] Cf. Paulo Borges, "Dioniso, Pã, Lusitânia e Portugal", in *Quem é o Meu Próximo? Ensaios e textos de intervenção por uma consciência e uma ética globais e um novo paradigma cultural e civilizacional,* Lisboa, Edições Mahatma, 2014, pp.140-141.

[96] Plínio, citado por Diogo Mendes de Vasconcelos, "Escólios aos quatro livros de Resende", in André de Resende, *As Antiguidades da Lusitânia*, p.211.

[97] Paulo Borges, "Imaginário Mítico-Metafísico do Oceano e do Extremo-Ocidente Atlântico", in *Do Finistérreo Pensar*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp.15-56.

[98] Cf. Avieno, *Orla Marítima*, pp.21 e 23.

os animais", antes do sacrifício sangrento que pôs fim à "comunidade" e "comensalidade" de todos os seres e instaurou o regime de separação que será sancionado por Aristóteles, o qual encerra as espécies dos viventes em si mesmas, sem possibilidade de qualquer hibridação, enquanto na tradição órfica, pitagórica e em Platão ainda há a possibilidade da transmutação e da metamorfose de uns nos outros[99].

Pã tem a sua primeira aparição numa ode de Píndaro, associado a uma deusa-mãe, Reia ou Cíbele[100], e mais tarde o mito apresenta-o como filho de Hermes e de uma ninfa (numa outra versão é filho de um amor adúltero de Penélope, mulher de Ulisses), com forma humana, mas chifres, quartos traseiros e patas de bode, um deus selvagem e itifálico (com o falo erecto) conhecido por emitir sons animais e por rir, bem como pelo ardor sexual com que perseguia as ninfas pelos bosques. Deleitou os deuses olímpicos, particularmente Dioniso, ao ser-lhes apresentado e foram eles que o baptizaram *Pan* porque a "todos" agradou (segundo a etimologia popular *Pan* tornou-se equivalente a *pãn*, que em grego significa "tudo")[101]. Pã multiplicou-se, cada geração de deuses passou a ter o seu Pã e no cortejo de Dioniso, a par de um grande Pã, existiam pequenos Pãs, *Paniskoi*[102]. O seu nome originou a palavra *pânico*, o terror sagrado que se expande na natureza e nos seres sempre que há uma epifania deste deus selvagem, personificação da energia genésica da totalidade cósmica[103]. Pã é um deus rústico e de pastores, cultuado não em templos construídos pelo homem, mas antes em cavernas e grutas no seio da natureza. O seu culto é originário da Arcádia, lugar de povos da montanha desprezados pelos demais gregos.

Pã tornou-se uma figura do Grande Todo, bem como do próprio paganismo ou panteísmo, a partir de um relato de Plutarco, que conta que no reino de Tibério um marinheiro, Thamus, a caminho da Itália foi interpelado por uma voz divina que lhe pediu que ao chegar a Palodes

[99] Cf. Pierre Vidal-Naquet, "Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs", in Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce Ancienne. 3. Rites de Passage et Transgressions*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, pp.20 e 27-28. Cf. Platão, *Timeu*, 91c.

[100] Píndaro, *Odes Píticas*, III, 78.

[101] Cf. Homero, "A Pan", in *Hymnes*, texto estabelecido e traduzido por Jan Humbert, edição bilingue grego-francês, Paris, Les Belles Lettres, 1997, 7ª edição, pp.210-212.

[102] Cf. C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, Londres, Thames and Hudson, 1985, pp.173-175.

[103] Cf. Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, prefácio de Ch. Picard, Paris, 1963, 3ª edição corrigida; Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, p.724; Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genebra, 1979.

proclamasse que "o grande deus Pã está morto". Ao fazê-lo as notícias foram recebidas com gemidos e lamentos vindos da costa[104]. Os apologistas cristãos, como Eusébio de Cesareia[105], acolheram, repetiram e amplificaram esta narrativa como sinal da morte da antiga ordem pagã e advento do novo mundo cristão. A narrativa tornou-se uma referência poética e literária na cultura ocidental, tendo a figura de Pã conhecido um revivalismo de interesse a partir do século XVIII, sobretudo na arte e na literatura e em particular no Romantismo, estando associada ao neopaganismo vitoriano e eduardiano, a partir do qual também houve uma associação de Pã com Satã[106].

Para um psicólogo continuador de Jung, como James Hilmann, Pã permanece vivo nas "alterações psicopatológicas" da consciência, como os pesadelos, nas quais "os deuses reprimidos regressam como núcleo arquetípico dos complexos sintomáticos", seguindo a tradição de vários comentadores do relato de Plutarco que sustentam que Pã na verdade não morreu, tendo o que ele personifica sido antes recalcado no fundo da consciência. E o que ele personifica seria a própria *personificação* das forças naturais e não-humanas, ou seja, o modo de pensar "animista", "primitivo" e pré-lógico" em que deuses, heróis, ninfas, demónios, anjos, potestades, animais, lugares e coisas sagradas surgem como epifanias pessoais, antes da crítica a este suposto antropomorfismo fazer dos humanos as únicas pessoas do universo. A aparente morte e diabolização de Pã não expressaria senão a desconexão da consciência humana com a natureza e o próprio instinto (a natureza interior), a incompreensão da linguagem natural em que todo o mundo sensível – as coisas, os lugares e os animais - está impregnado de presenças sagradas e divinas. Quando Pã morre, ou seja, quando o ser humano e a consciência para ele morrem deixando de o percepcionar vivo e imanente em tudo quanto existe, essas mesmas coisas, lugares e animais convertem-se apenas neles mesmos – a pedra é apenas pedra, a árvore é apenas árvore - ou, quando muito, em meros símbolos ou pertença deste ou daquele deus[107]. É o diabólico processo de coisificação do simbólico e desdivinização dos entes que Eudoro de Sousa denuncia como correlato

[104] Cf. Plutarco, *De Defectu Oraculorum*, *Moralia*, 5, 17.
[105] Cf. Eusébio de Cesareia, *Praeparatio Evangelica*, V.
[106] Cf. Ronald Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft,* Oxford University Press, 1999.
[107] Cf. James Hilmann, *Pan y la Pesadilla* [contém: Wilhelm Heinrich Roscher, *Efialtes. Tratado mítico-patológico sobre la pesadilla en la antigüedad clásica*], tradução de Cristina Serna, Girona, Atalanta, 2007, pp. 31, 40, 44 e 45.

da "invenção do homem" e que considera dar azo ao lamento de "Último Sortilégio" de Fernando Pessoa[108]. Ainda segundo Hillman, a repressão da experiência *pânica* da consciência é uma "causa básica" da degradação ambiental do mundo e a história ocidental, movida pela tecnociência e pelo "cristianismo civilizado", tudo faz para que Pã permaneça morto, a fim de poder continuar o processo de devastação de um mundo dessacralizado. O medo de Pã explicaria a antipatia e a violência contra os ecologistas radicais, que seriam os contemporâneos "acólitos de Pã"[109].

É neste contexto - e já na transição de uma mitosofia da Lusitânia para uma mitosofia de Portugal - que assume particular relevância a proclamação por António Mora de que o "Grande Pan renasceu!", saudando o "Regresso dos Deuses" no projecto neopagão de Alberto Caeiro, Ricardo Reis e dele próprio[110]. Embora o neopaganismo dos heterónimos pessoanos seja bastante diferente da experiência do mundo evocada por Hillman e Eudoro de Sousa, é significativo, à luz do tradicional perfil mitológico da Lusitânia, que António Mora assuma como missão de Portugal "tomar so-

[108] "Uma das portas de acesso ao mundo mítico é a reflexão sobre o *simbólico*. Se há uma realidade simbólica – aquela, cuja expressão mais adequada é o mito – é ela constituída por entes fluidos e translúcidos; de tal maneira fluidos, que indistinto se torna o limite entre o ser humano e o ser divino, entre o ser divino e o ser natural, entre o ser natural e o ser humano; e de tal maneira translúcidos, que através do ser homem transparece o ser animal ou o ser planta, o ser rio, mar ou montanha; ou através do ser deus transparece o ser humano ou o ser natural. Perca o simbólico a sua fluidez e a sua transparência, que sucederá? *Tudo se cousifica!* E a coisa, que nos mostra a sua face de terra, oculta seus veios de sangue ou de seiva, o corpóreo oculta o anímico ou o anímico oculta o corpóreo, o homem esconde o divino ou o divino esconde o humano. Quando o símbolo se cousifica, ou quando por diabólica inspiração ou sugestão, nós cousificamos o simbólico, a metamorfose já não é possível, e o poeta virá então falar-nos de um "Último Sortilégio" e cantar-nos, tangendo a lira da consciência infeliz, estes versos de desânimo e de renúncia: "Outrora meu condão fadava as sarças/ E a minha evocação do solo erguia/ Presenças concentradas das que esparsas/ Dormem nas formas naturais das coisas./ Outrora a minha voz acontecia./ Fadas e Elfos, se eu chamassse, via,/ E as folhas da floresta eram lustrosas" (Eudoro de Sousa, *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, in *Horizonte e Complementaridade. Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*, prefácio de Fernando Bastos, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, pp.190-191).

[109] Cf. James Hilmann, *Pan y la Pesadilla*, pp.102-103.

[110] "Saudo em Caeiro e Ricardo Reis, saúdo em nós-próprios o Regresso dos Deuses!/ Alegrae-vos, todos vós que choraes, sem saber porquê, na maior doença das civilizações!/ Grande Pan renasceu!" – António Mora, *Obras*, Edição crítica de Fernando Pessoa, volume VI, edição e estudo de Luís Filipe B. Teixeira, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p.246. Veja-se uma outra versão, anterior: "Acclamo em Alberto Caeiro o Regresso dos Deuses! Alegrae-vos vos todos, que choraes no Decahir maior da Historia! *O Grande Pan renasceu*!" – *Ibid.,* p.242. Fernando Pessoa também traduziu o "Hino a Pã" de Aleister Crowley: *Obras*, III, pp.1293-1295.

bre si a vanguarda […] do movimento neo-pagão"[111], vendo aliás na obra de Alberto Caeiro o cumprimento de um verso das profecias de Nostradamus que utiliza nas suas considerações proféticas neosebastianistas e que interpreta como vaticínio de que de Portugal sairia a "voz" que daria "à terra" a "maior novidade intelectual" (cf. *Ibid.,* p.226)[112]. Este heterónimo faz seu o "paganismo syncretico de Juliano Apostata"[113], considerando que no "neo-paganismo portuguez […] as pátrias são apenas meios para um fim, que as transcende", o qual é a "Civilização" (*Ibid.,* p.150). Este sincretismo dos momentos civilizacionais anteriores é em Pessoa a essência da visão quinto-imperial do futuro português, a consumar-se na autosuperação da própria identidade nacional num "sermos tudo" ou "Ser tudo, de todas as maneiras" onde perpassa o espírito de Pã e que é aliás assumido como "o Paganismo Superior" ou "Politeísmo Supremo"[114].

Elementos dionisíacos na matriz religiosa e cultural galaico-lusitana: culto das ninfas, danças nocturnas em oferenda a uma divindade sem nome, adivinhação e teofania cósmica – o espírito libertador e libertário da Lusitânia

Não é necessário haver uma referência central e específica a Dioniso para se surpreenderem significativos elementos dionisíacos na ma-

[111] António Mora, *Obras,* p.141. Cf. também p.223.

[112] Transcrevemos uma versão portuguesa da quadra profética, que muitos intérpretes consideram relativa a Portugal: "Do mais profundo do Ocidente da Europa, / De pobres gentes um rapazinho nascerá, / Que por sua língua seduzirá grande grupo, / Sua fama no reino d'Oriente mais crescerá" – Nostradamus, *Profecias*, Centúria III, XXXV, Lisboa, Editorial Vega, 1978, p.87.

[113] Cf. António Mora, *Obras,* p.146.

[114] Cf. a paradigmática resposta a uma entrevista: "- O que calcula que seja o futuro da raça portuguesa? - O Quinto Império. O futuro de Portugal - que não calculo, mas *sei* - está escrito já, para quem saiba lê-lo, nas trovas do Bandarra, e também nas quadras de Nostradamus. Esse futuro é sermos tudo. Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguêsmente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade" – Fernando Pessoa, entrevista dada a António Alves Martins, *Revista Portuguesa*, n.^{os} 23-24 (Lisboa, 13.10.1923), in *Obras*, III, pp.703-704.

triz espiritual, religiosa e cultural galaico-lusitana. Assinale-se que o culto das ninfas, inseparáveis de Pã e de Dioniso, bem como dos deuses *Lares*, se concentra, na Península Ibérica, na Galiza e na Lusitânia central e setentrional[115]. Atente-se, por outro lado, à importante referência de Estrabão às opiniões segundo as quais "os Galaicos não têm deuses e que os Celtiberos e os seus vizinhos a norte <fazem sacrifícios> a um deus sem nome, na lua cheia, à noite, diante das portas, e todos os membros da família dançam e ficam de vigília toda a noite"[116]. Esta alusão ao ateísmo dos galaicos deve ser entendida quer no sentido de que cultuavam deuses distintos dos cultuados pelos gregos[117], quer no sentido da ausência de ídolos[118] ou "representações de deuses"[119], dado que, na verdade, a maior concentração de divindades indígenas ibéricas ocorre no Norte, com destaque para a região acima do rio Douro, onde se nomeiam 75 dos cerca de 100 deuses desta área, quase metade dos cerca de 225 conhecidos em toda a Hispânia (cf. *Ibid.,* p.369). É interessante que esta profusão de nomes de deuses se concilie com o culto a um "deus sem nome", em vigílias e danças nocturnas, ao ar livre, no plenilúnio, o que pode sugerir um apofático fundo divino para além da sua manifestação na multiplicidade de divindades nomeadas, embora não figuradas. Todavia, o que avulta aqui é a presença central e prolongada da dança nocturna ao ar livre no culto a essa divindade inominada (que poderia aliás ser uma deusa, segundo a tese da origem celtibérica do culto a Cailleach[120]), o que indica que, na experiência do divino, a esfera do corpo predomina sobre a da mente conceptual e linguística, numa flagrante afinidade com o dionisismo e o shivaísmo. Que isso aconteça nas noites de lua cheia pode também relacionar-se com a importância do culto da Lua no mundo celta, particularmente marca-

[115] José María Blázquez, *Imagen y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, pp.379-381. Sobre os Lares lusitanos, cf. *Id.*, *Religiones em la España Antigua*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991, pp.113-115.

[116] Estrabão, *Geografia,* Livro III, 4. 16, introdução, tradução do grego e notas de Jorge Deserto e Susana da Hora Marques Pereira, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016, pp.77-78.

[117] J. Bermejo Barrera, *Mitologia y Mitos de la Hispania Prerromana*, I, Madrid, Ediciones Akal, 1994, p.14.

[118] Cf. J. Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, pp.69-71.

[119] Cf. José María Blázquez, *Imagem y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas*, pp.376 e 451-452.

[120] Julio Caro Baroja sustenta que a divindade anónima em questão deveria ser a Lua, cujo nome seria tabu pronunciar, sendo isso que daria lugar à afirmação do suposto ateísmo – *Los Pueblos de España*, Madrid, Ediciones Istmo, 1976, p.197.

do na cultura galega[121]. Estrabão, referindo-se ainda aos Lusitanos ou aos montanheses do Norte peninsular, acrescenta que, "enquanto bebem, dançam em círculo ao som da flauta e da trombeta, mas também saltam e põem-se de cócoras"[122] (o que, note-se, coincide com a descrição dos "pulos" e "saltos" em que, nos cantos e danças rituais comunitários, se expressa o transe e possessão extática dionisíaca[123]). Se a isto acrescentarmos a inclinação de galaicos e lusitanos para práticas divinatórias[124], encontramos reunidos na esfera galaico-lusitana, além das libações e da embriaguez extática, três aspectos centrais da experiência dionisíaca, que Walter Otto indica como "a música, a dança e a adivinhação"[125]. Uma vez que, como vimos, o êxtase dionisíaco dilui as fronteiras aparentes entre os seres – como na esfera de Saturno e Pã - e a epifania da divindade extravasa do mundo humano para a natureza e o cosmos (ou vice-versa), cabe também notar, embora no quadro mais amplo do politeísmo pagão, a persistência das oferendas colocadas em pedras, árvores, fontes e encruzilhadas, ainda vivas no século VI e condenadas por São Martinho de Dume como "culto do diabo"[126] (recorde-se que a imagem de Pã foi progressivamente assimilada à representação do Diabo). Note-se ainda que Prisciliano e os priscilianistas - cujo movimento, julgado como heterodoxo, floresceu abundantemente nas regiões da Galécia e da Lusitânia, tendo perdurado perlo menos até ao século VII - foram acusados, com ou sem fundamento, de promoverem danças e orações nocturnas nas florestas com homens e mulheres em estado de nudez[127].

Poderíamos acrescentar a este perfil singular da Lusitânia, desta vez numa vertente sócio-política, a frase célebre, atribuída a Gaius Julius Caesar, político e general romano (100-44 A.C.): "Há, nos confins da Ibéria, um povo que não se governa nem se deixa governar!". Sendo conhe-

[121] Cf. José María Blázquez, *Imagem y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas,* pp.452-453.

[122] Estrabão, *Geografia,* Livro III, 3, 7, p.65. Cf. também Arlindo de Sousa, *Antiqua Lusitana*, Rio de Janeiro, 1958, p.30.

[123] Cf. Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques,* p.233.

[124] Cf. José María Blázquez, *Imagem y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas*, pp.447 e 456.

[125] Cf. Walter Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, p.154.

[126] Cf. Martinho de Braga, *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares (De Correctione Rusticorum),* edição, tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p.120. Cf. José María Blázquez, *Imagem y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterraneas e Ibericas*, pp.460-461.

[127] Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles,* I, Madrid, BAC, 1986, p.186.

cida a resistência das tribos lusitanas a uma centralização política, a não ser na situação excepcional da guerra contra a invasão romana, em que se agruparam em torno da liderança de Viriato – num comportamento afim ao da maioria dos indígenas da América do Sul, em que a sociedade se opõe ao Estado[128] -, podemos encontrar aqui mais um factor da alteridade dionisíaca, libertadora e libertária da Lusitânia, que a destaca como centrífuga aos padrões hegemónicos da civilização dominante, na época representada pelo Império romano e hoje pelo império da tecnocrática, capitalista e mediática ordem global.

Conclusão – Da Lusitânia a Portugal por via do Priscilianismo: alteridade, heterodoxia e alternativa à policrise da civilização global dominante

No decurso desta viagem mitológica e mitosófica pelos nomes-numes das metamorfoses do Infinito no espírito do lugar lusitano, sondámos as várias hipóteses sobre a origem do nome Lusitânia, destacando a sustentada por André de Resende e pelos autores renascentistas, que o conota com Liber-Luso-Dioniso-Baco, ou seja, com o arquétipo dionisíaco, bem como a que o relaciona com o deus celta Lug e com a luz, notando ainda como por esta via há uma sugestiva relação íntima e hierogâmica com a deusa Cailleach, a deusa-anciã e "velada" ou "encoberta", que significativamente pode estar na origem dos nomes de Galiza e de Portugal, os nomes-numes ou teónimos que assinalam a nova metamorfose do espírito do lugar extremo-ocidental da Península Ibérica. Investigando depois o que a mitologia lusitana oferece em termos de proposta e vivência mitosófica, explorámos a complexa fenomenologia da experiência dionisíaca, que, em significativa relação com a mais antiga designação do extremo-ocidente peninsular, Oestrímnia, tem como centro o êxtase que transcende o princípio de individuação e a distinção sujeito-objecto na comunhão ou fusão com a natureza e o cosmos. Vimos como isto implica a transgressão da racionalidade que preside ao mundo convencional e que, relativamente aos padrões e referências deste – que são, no contexto histórico-cultural da Lusitânia, os do mundo clássico greco-latino - , se traduz em experiências de esquecimento de si, loucura e embriaguez, mas também de mascaramento teatral e metamorfose (também afins ao jogo *re-velador* de Cailleach), pelas quais o mundo do mesmo e do idêntico é transfigurado pela irrupção do outro e do diferente. Seguindo o convite

[128] Cf. Pierre Clastres, *La Société Contre l'État. Recherches d'Anthropologie Politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, pp.25-28.

da instância dionisíaca (Dioniso é o deus *xénos*, "estrangeiro" e estranho, que vem de fora), ampliámos o horizonte da inter-textualidade mitológica e explorámos as reconhecidas afinidades entre Dioniso e Shiva, detectando a profunda convergência entre a experiência dionisíaca e a shivaíta. Ambas desvelam um mundo arcaico, anterior à matriz cultural indo-europeia, em que alguns dos mais destacados símbolos são comuns - megalitismo, espirais, serpentes, círculos concêntricos e labirintos -, sendo de notar que o mais antigo foco da cultura megalítica parece irradiar do sul da faixa atlântica peninsular. A respeito do simbolismo da serpente, recordámos que Ophyussa, a terra das serpentes, passa a designar esta região após as "serpentes" haverem expulsado o povo anterior, os Oestrímnios, segundo a *Orla Marítima* de Avieno e a tradição mais antiga que veicula. Este percurso, passando pelo desvendamento da inserção mítica da Lusitânia numa Hispânia desvelada como teónimo e lugar epifânico de Dioniso e Pã – o que sugere a integração da alteridade lusitana numa mais ampla alteridade hispânica -, confluiu no reconhecimento de significativos elementos dionisíacos na fenomenologia religiosa e cultural galaico-lusitana, nomeadamente o culto das ninfas, as danças nocturnas em oferenda a uma divindade sem nome, as práticas divinatórias e as oferendas às divindades nos espaços naturais, que atestam o sentimento da sua presença aí. Concluímos assinalando que a célebre referência de um general romano à resistência lusitana a governar-se e deixar-se governar contribui para delinear o perfil alternativo, libertador e libertário, da fenomenologia espiritual, cultural e social em que se manifesta o nome-nume Lusitânia.

A particular fenomenologia mítico-simbólica lusitana aponta, em termos mitosóficos, para experiências de sentido universal, acessíveis a todo o ser humano, claramente dissidentes dos e alternativas aos rumos dominantes da civilização hoje globalizada, como a libertação pelo êxtase desidentificador, o descentramento do eu e a superação do antropocentrismo, a outração metamórfica e o mascaramento teatral, a comunhão-fusão com a natureza e o cosmos sentidos como impregnados de presenças divinas, o desvelamento de e regresso a um mundo original onde cessam as distinções conceptuais e linguísticas que o *logos* humano estabelece entre os seres, a união hierogâmica do feminino e do masculino, uma espiritualidade somática e celebrativa, por via da música, do canto e da dança, bem como a experiência divinatória de sondar as propensões dos acontecimentos a partir da observação dos sinais do mundo sensível, experienciado como sagrado.

Tendo em conta que a predominante historiografia nacional – após a excepção de Alexandre Herculano[129] - aponta a continuidade entre Lusitânia e Portugal e que a singularidade do "mundo lusitano", na visão de Julio Caro Baroja, pela existência "de um elemento indígena muito obscuro" que expressa "um desenvolvimento muito particular", "prefigura" a do "mundo português" futuro, no contexto da Península Ibérica[130], cabe concluir referindo a tese de Jaime Cortesão sobre a origem da diferenciação cultural e social que conduziria, no Ocidente peninsular, à futura nacionalidade portuguesa. Dialogando com vários autores, mostra-se concordante com a "filiação" dos portugueses, sustentada pelo Padre Luiz Gonzaga de Azevedo, na sociedade constituída na Galécia e Lusitânia, no século V, pela união dos suevos "com os elementos étnicos aí preexistentes, e sobretudo com os lusitano-celtas romanizados". Sustenta Cortesão, porém, que a génese da diferenciação que conduzirá ao Portugal futuro remonta a um período anterior, apontando precisamente a existência, "desde os começos do último quartel do século IV até ao VII e, segundo alguns, até a invasão dos Árabes", no ocidente peninsular galaico-lusitano, da heresia priscilianista "de que Braga foi a capital religiosa". Apoiado em Menéndez Pelayo, na *Historia de los Heterodoxos Españoles* (obra hoje reconhecida como muito parcial, cabendo rever as suas interpretações à luz dos tratados atribuídos a Prisciliano[131]), destaca o peculiar cristianismo de Prisciliano, no qual se atribui "natureza divina à alma humana", se prega uma "doutrina anti-trinitária, impregnada de panteísmo e fatalismo astrológico", e se pratica o "princípio da igualdade revolucionária", não excluindo nem leigos nem mulheres "do ministério do altar"[132]. Constatando que, embora a heresia tenha atingido os mais altos cargos da hierarquia eclesiástica peninsular, "foi abraçada com veemência pelas massas populares, que algumas vezes se impuseram aos próprios bispos", Cortesão retoma a tese de Menéndez Pelayo de que a doutrina priscilianista, pelo "panteísmo idealista, pela crença na transmigração, a evocação das almas dos mortos, o fatalismo astrológico e o sacerdócio das mulheres, tinha profundas raízes célticas". É este fenómeno, no qual "todo um

[129] Alexandre Herculano, *História de Portugal. I – Introdução*, Lisboa, Ulmeiro, 1980, p.35 e 57.

[130] Julio Caro Baroja, *Los Pueblos de la Península Ibérica. Temas de etnografia española*, Barcelona, Editorial Txertoa/Editorial Crítica, 1991, p.155.

[131] Prisciliano, *Tratados*, estudo e tradução de Ricardo Ventura, Lisboa, INCM, 2005.

[132] Jaime Cortesão, "Quais os avós directos do português?", in *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, *Obras Completas*, I, Lisboa, Portugália Editora, 1964, pp.211-213.

povo" abraça "com fé ardente", na vertente galaico-lusitana, "um credo novo e em luta com a ortodoxia" dominante "na parte restante da Península", que para o autor é "a primeira e evidente manifestação da existência duma comunidade social, diferenciada e a caminho de nação". Uma vez que, em termos sociológicos, "todas as crenças religiosas com culto e ritos próprios são formas superiores de convivência, e, por conseguinte, de solidariedade social e ética", quando se afirmam como "expressão dum grupo em luta com outro", sendo fiéis "até o martírio", isso permite concluir corresponderem "a uma estrutura social, uma sensibilidade e um sentido novos da vida" (*Ibid.,* pp.213-214). Se a administração romana deu ao povo do finisterra ocidental peninsular a "ossatura indispensável", segundo Cortesão "nesse corpo bruxuleava uma alma própria", conservada pelos suevos, mas remontante ao "complexo étnico e cultural dos lusitano-celtas, romanizados", o qual, "animado já por uma consciência própria, [...] antecipa e anuncia, pela primeira vez, a nacionalidade portuguesa" (*Ibid.,* pp.214-215).

Jaime Cortesão retoma o essencial das teses de autores galegos e galeguistas anteriores – como Manuel Murguía, Portela Valladares, Otero Pedrayo, Vicente Risco (numa primeira fase) e Alfonso Castelao - acerca do priscilianismo como manifestação e reconfiguração de uma identidade étnico-cultural profunda, sob o signo de uma síntese pagã-cristã, explicando agora a partir dele a génese da diferenciação sócio-cultural que dará lugar à nação portuguesa. É muito relevante que a seu ver o factor remota, mas decisivamente conducente à formação de Portugal seja o que foi considerado como uma espiritualidade heterodoxa e herética, de natureza sincrética, aglutinando paganismo e cristianismo. Note-se que o anúncio de uma Renascença Portuguesa, em Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa, no início do século XX, terá também como centro a intuição do surgimento de uma nova religião a partir das raízes da cultura nacional [133]. Vislumbramos aqui como o perfil singular, diferenciador e alternativo da potência numinosa designada como Lusitânia, enquanto continuadora das potências nomeadas como Oestrímnia e Ophyussa, é portadora de uma vida própria e eminentemente fecunda, que não se esgota na sua existência histórica e se continua na metamorfoses ulterior a que dá lugar, Portugal, o qual por sua vez é potência seminal do chamado

[133] Cf. Paulo Borges, "A Ideia de Renascença na "Renascença Portuguesa". Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa", in *A Renascença Portuguesa. Tensões e Divergências*, organização de Paulo Borges e Bruno Béu de Carvalho, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2016, pp.11-47.

Império do Espírito Santo-Quinto Império, na filosofia da história (pré e supra-)nacional que apresentaremos num próximo livro.

Apesar de não citar Jaime Cortesão, é muito provável que a sua tese, também pelas relações de proximidade entre ambos, esteja implícita nas considerações de Agostinho da Silva (casado em segundas núpcias com a filha de Jaime Cortesão, Judite) sobre as razões do culto popular do Espírito Santo (que assume como ícone maior da cultura portuguesa e brasileira), embora inspirado pelas ideias novas e dissidentes vindas do calabrês Joaquim de Flora por via dos franciscanos (curiosamente afins ao priscilianismo no que respeita ao sentido de uma revelação divina em aberto e ao dom/busca uma "inteligência espiritual" da Escritura), ter encontrado em Portugal terreno fecundo e propício para a enorme expansão que aqui teve no século XIV, desde a sua fundação em 1321, em Alenquer, pela rainha Santa Isabel. Segundo Agostinho da Silva, "o povo português já tinha consigo tudo o que era necessário" para que um novo fenómeno espiritual aqui florescesse, destacando, como primeiro e mais importante factor, uma particular propensão espiritual assim descrita: "[...] um substrato de inquietação religiosa, tão mal conhecido ainda, que arranca das raízes do priscilianismo e que está, como já tem sido notado, na *Demanda do Graal* ou na poesia dos *Cancioneiros* e em que um anseio de fusão com a natureza, de reconciliação com a planta e o animal, se sobrepõe a critérios religiosos que sancionam afinal um estado de ex-comunhão"[134].

Nesta passagem, tão concisa quanto fecunda, Agostinho entronca a disponibilidade dos portugueses para o que, aos olhos da Igreja Católica, veio a surgir como uma dissidência heterodoxa (ou seja, etimologicamente, uma "opinião outra, diferente"), na "inquietação religiosa" patente nas raízes pré-nacionais da dissidência priscilianista e que considera prolongar-se em dois fenómenos literários e culturais marcantes da cultura portuguesa: a *Demanda do Graal* e a poesia dos *Cancioneiros.* Sem podermos explorar aqui todo o fundamento e alcance desta observação[135], realçamos que a interpretação global que o pensador faz da "inquietação religiosa" subjacente às "raízes do priscilianismo" e às suas epifanias culturais posteriores é a de consistir num "anseio de fusão com a natureza" e de "reconciliação com a planta e o animal", sobrepondo-se a "critérios

[134] *Id.,* "Algumas considerações sobre o culto popular do Espírito Santo" (1967), in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, organização e introdução de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editores, 2000, p.325.

[135] Desenvolvemos algumas considerações sobre a questão em *Tempos de Ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora, 2006, pp.135-138.

religiosos" sancionadores da "ex-comunhão", ou seja, da cisão entre o ser humano e o mundo natural não-humano, nomeadamente nas suas esferas vegetal e animal. Isto pode sugerir que esses "critérios religiosos" são os do (teo)antropocentrismo, que na sua vertente religiosa remonta aos críticos versículos do *Génesis* acerca da criação do ser humano e da sua divina vocação para o domínio da terra e dos seres não-humanos, pelo menos nos termos da sua tradução e leitura dominantes[136]: "Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra: [...] Deus os abençoou e lhes disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra"[137].

Estas palavras, acriticamente retomadas e reinterpretadas na legitimação teológico-religiosa do (frustrado) projecto moderno de emancipação da e de submissão da natureza[138], com expressões lapidares em Francis Bacon e Descartes (*Ibid.,* pp.91-96), estão na origem do processo de "desdivinização" (Schiller), "desencantamento do mundo (Max Weber) e devastação da natureza (convertida na "Waste Land" - "Terra Gasta" -, tematizada desde o ciclo do Graal até T. S. Eliot), que conduz hoje ao Antropoceno, a sexta extinção massiva da biodiversidade, devida a causas humanas, e ao risco de colapso ecológico global. Isto torna sobremodo relevante que Agostinho da Silva veja na "inquietação religiosa" procedente das "raízes do priscilianismo" uma alternativa à própria matriz do rumo disfuncional e letal da civilização globalizada, que aponta para uma reintegração na natureza e uma harmonia com os seres não-humanos, possível por uma radical mutação do estado comum de consciência e percepção da realidade - não normal, mas normalizado -, pelo regresso ao que considera a original experiência dos humanos, uma "completa comunhão" com a "Natureza", sem distinção alguma "entre si próprios e o mundo que os rodeava", vista como a origem das narrativas acerca da Idade de Ouro ou do Paraíso e verificada ainda em vários dos povos ditos

[136] Veja-se uma tradução mais suave dos verbos hebraicos *kavash* e *radah*, habitualmente vertidos como "submeter" e "dominar", em Enzo Bianchi, "La salvezza dele creature", in Enzo Bianchi, Pietro Chiaranz e Anne-Laetitia Michon, *Uomini e Animali*, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2011, p.15.

[137] *A Bíblia de Jerusalém*, *Génesis I*: 26 e 28, São Paulo, Paulus, 1995, p.32.

[138] Cf. Rémi Brague, *Le Régne de l'Homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, 2015, pp.14-18.

"primitivos". Na sua visão, o "progresso futuro" da "vida religiosa", realizando "o sonho místico de um misticismo universal", seria o regresso a essa experiência, pois "só haverá paz para a consciência humana quando não existir distinção alguma entre o 'eu' e o 'outro'"[139].

Notando que esta absorção mística numa experiência de não-separação entre si e o mundo é o cerne da experiência dionisíaco-shivaíta que vimos inerente à mitosofia lusitana, cabe acrescentar que, embora não o tenha explicitado, podemos supor que a razão da interpretação que Agostinho faz da "inquietação religiosa" inerente ao priscilianismo como um "anseio de fusão com a natureza" e de "reconciliação com a planta e o animal" se prende com as acusações feitas aos priscilianistas de práticas de retiro em lugares afastados da natureza, de não comungarem a hóstia nas igrejas, guardando-a para o fazerem no seio da natureza, de vegetarianismo, caminhar descalços, orar e dançar nus, benzer as plantações, cultuar os astros, etc. Note-se como tudo isto é não só afim ao sincretismo pagão-cristão, sob o signo da matriz indígena e celta da cultura galaico-lusitana, assinalado pelos autores galegos e por Jaime Cortesão, como sobretudo ao complexo mítico-simbólico da Lusitânia, no qual Liber-Luso-Dioniso-Shiva-Lug-Cernunnos-Cailleach-Pã configuram, como vimos, uma radical reorientação da consciência humana para a experiência de absorção no divino e no sagrado no seio da Terra, da natureza e do cosmos, no aqui-agora desta mesma vida, numa transcendência-imanência somaticamente vivida e não num longínquo, metafísico e desencarnado estado pós-morte.

As teses de Jaime Cortesão e Agostinho da Silva apontam assim o fenómeno priscilianista, em sua ampla difusão e adesão na esfera galaico-lusitana, como o elo de metamorfose e continuidade entre a fenomenologia mítico-simbólica da cultura lusitana e a emergência do sentimento nacional português. Ficando para outra ocasião explorar e desenvolver a tese da origem dos teónimos Galiza e Portugal na relação com a deusa Cailleach, concluímos apontando a fecundidade desta percepção de que a alteridade, heterodoxia e alternativa da mitologia e mitosofia lusitanas, em relação à civilização romana e urbana então globalizada, se prolonga, por via do priscilianismo, no surgimento de Portugal e do continuado sentido outro, heterodoxo e alternativo de alguns dos ícones mais salientes da sua cultura em relação ao actual e global modelo dominante de civilização, como é o caso do Culto Popular do Espírito Santo e do Quinto

[139] Agostinho da Silva, "A Comédia Latina", in *Estudos sobre Cultura Clássica*, organização e introdução de Paulo Borges, Lisboa, Âncora, 2002, pp.301-302 e 304-306.

Império, entre outros. Explorar, aprofundar e divulgar esta singularidade da cultura lusitana e portuguesa - e, sobretudo, cultivá-la activamente, vivenciando-a e incarnando-a na transformação pessoal e comunitária da consciência e da vida - é hoje tanto mais decisivo e urgente quanto nela se divisam propostas universais, benéficas para toda a humanidade e clara e radicalmente libertadoras e alternativas em relação ao regime dualista, antropocêntrico e egocêntrico de consciência que está na raiz da galopante e letal devastação antropocénica do mundo, nesta dramática policrise da contemporânea civilização globalizada em que fomos chamados a viver, unindo inseparavelmente a contemplação e a acção.

ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO, ENTRE FREI HEITOR PINTO E FREI AMADOR DE ARRAIS

Renato Epifânio

I – A via de Frei Heitor Pinto

A via que Frei Heitor Pinto[1] nos prefigura ao longo da *Imagem da Vida Cristã* – a sua obra aqui em análise[2] –, é uma via filosófico-religiosa. Eis o que procuraremos aqui patentear, atentando sobretudo no primeiro dos seis diálogos que compõem a primeira parte da obra, diálogo dividido em oito capítulos, assim intitulados: «Da excelência da vista sobre os outros sentidos e do descobrimento da verdade»; «Da velocidade e inconstância da vida, e do erro dos que cuidam que estão e que têm anos de vida»; «Da resposta às objecções acerca da vista, e da introdução da verdadeira filosofia»; «Da consideração e conhecimento de si mesmo»; «Da composição humana e do verdadeiro conhecimento dela»; «Em que o ermitão vai prosseguindo a matéria do conhecimento de si, e do amor, e da humildade, e da cobiça»; «Em que o ermitão prossegue a matéria da encarnação de Cristo, e sua morte, e do desprezo do mundo»; «Em que o ermitão prosseguindo a sua prática mostra como haveremos de servir a Cristo, e fazer guerra ao mundo, e ultimamente declara em que consiste a verdadeira filosofia».

Como se depreende do próprio título do primeiro capítulo – «Da excelência da vista sobre os outros sentidos e do descobrimento da verdade» –, parte Frei Heitor Pinto de dois pressupostos: o de que se pode descobrir a «verdade» e o de que é a vista o sentido que melhor cumpre essa descoberta. Em abono desse seu primeiro pressuposto, Frei Heitor Pinto pouco nos acrescenta – diz-nos apenas que a «verdade» não só pode como deseja ser descoberta, que ela, como chegou mesmo a escrever, citando Tertuliano, «tem vergonha de estar escondida» (*I.V.C.*, p. 11). Ao contrário de Heraclito, que, num dos seus célebres fragmentos, escre-

[1] Heitor Pinto nasceu provavelmente na Covilhã, por volta de 1528, tendo ingressado, em 1543, na Ordem de S. Jerónimo. Depois de estudar Direito Civil em Salamanca e Coimbra, onde estudou igualmente Teologia, obteve o grau de Doutor em Teologia pela Universidade de Siguenza. Entre 1571 e 1573 foi provincial da Ordem de S. Jerónimo e, em 1575, foi convidado por D. Sebastião para reger a cadeira de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra. Após vicissitudes várias motivadas pelo seu apoio ao Prior do Crato, morreu no exílio, em Toledo, provavelmente em 1584.

[2] Heitor Pinto, *Imagem da Vida Cristã*, introdução de J.V. de Pina Martins, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1984 [doravante: *I.V.C.*].

veu que «a natureza gosta de se esconder», parte pois Frei Heitor do pressuposto inverso: o de que ela, a «verdade», a «natureza», a «verdadeira natureza das coisas», não gosta de se esconder, antes, pelo contrário, deseja ser descoberta. Fundado ou não, eis o primeiro pressuposto de que parte o autor, o pressuposto que, desde logo, abre boas perspectivas para a concretização da via que ele nos prefigura.

A vista é, de todos os sentidos, aquele que melhor cumpre essa «descoberta da verdade» – eis, como referimos, o segundo pressuposto de que parte Frei Heitor Pinto. Não, contudo, a «vista corporal», mas sim a vista, os «olhos do entendimento», os «olhos da alma». São estes, com efeito, como expressamente nos assegura, aqueles que verdadeiramente vêem, aqueles que «não se enganam» (*ibid.*, p. 10) – os «olhos do corpo», ao invés, como expressamente nos assegura ainda, «enganam-se muitas vezes» (*ibid.*, p. 10). Do mesmo modo, a luz que verdadeiramente nos alumia não é, para Frei Heitor, a «luz do sol» mas sim a «luz de Deus» – é essa, como refere, citando os textos bíblicos, a «verdadeira luz», aquela que verdadeiramente «alumia todo o homem que vem a este mundo» (*ibid.*, p. 30). Daí, aliás, toda a diferença entre os «olhos do corpo» e os «olhos da alma»: aqueles são alumiados pela «luz do Sol» e, por via disso, «enganam-se muitas vezes»; já estes, ao invés, são alumiados pela «luz de Deus», pelos «raios do divino esplendor», e, por via disso, «não se enganam». Daí ainda que a «vista corporal» seja um «impedimento para o filosofar» (*ibid.*, p. 27) e que a «vista da alma» seja precisamente aquela que potencia a «verdadeira filosofia».

Alumiados os «olhos da alma» pela «luz de Deus», a «verdadeira luz», aquela que verdadeiramente «alumia todo o homem que vem a este mundo», iniciemos então, sem mais demora, essa via que Frei Heitor Pinto nos prefigura: a via da «verdadeira filosofia», a via através da qual acederemos, em última instância, à própria «verdade». O nosso propósito é aqui precisamente esse: reconstituir, nos seus traços gerais, essa via que Frei Heitor nos prefigura, essa via que ele próprio procurou cumprir. Iniciemo-la, contudo, devagar, sem a menor pressa. Como lapidarmente escreveu José Marinho, «tudo se perde em filosofia por querer a verdade demasiado depressa». Como lapidarmente escreveu o próprio Frei Heitor, citando Bias, um dos «sete sábios gregos», «nenhuma coisa é mais contrária à deliberação do que a ira e a pressa» (*ibid.*, pp. 3-4) – e isto porque, como lapidarmente escreveu ainda, citando Aristóteles, «um pequeno erro no princípio se faz grande no fim» (*ibid.*, p. 3). Alumiados os «olhos da alma» pela «luz de Deus», a «verdadeira luz», aquela que verdadeira-

mente «alumia todo o homem que vem a este mundo», iniciemos pois, sem mais demora, mas sem a menor pressa, a via da «verdadeira filosofia».

Como expressamente nos assegura Frei Heitor Pinto no início do quarto capítulo do primeiro dos seis diálogos que compõem a primeira parte desta sua obra, «a verdadeira filosofia começa no homem pela consideração de si mesmo» (*ibid.*, p. 35). Nessa medida, importa pois que todos nós, filósofos, iniciemos, de imediato, essa demanda pela nossa própria identidade – só assim se cumprirá a «verdadeira filosofia», só assim nós próprios nos cumpriremos... Tarefa árdua é, contudo, esta: descobrir a nossa própria identidade. Como, em jeito de advertência, observa Frei Heitor, «é tão difícil o conhecimento de nós mesmos [...], que muito mais facilmente entenderemos as naturezas das coisas, por mais escondidas e incógnitas que estejam, que a nós mesmos» (*ibid.*, p. 37). É, aliás, por isso que, ainda segundo o autor, Adão, o «nosso primeiro pai», pôs nomes a todas as coisas mas não a si mesmo – nas suas próprias palavras: «Para saber pôr convenientes nomes às coisas, requer-se conhecer-lhes as essências e naturezas; e como Adão no estado de inocência tinha ciência de todas as coisas que naturalmente se podiam saber, e doutras mais como o afirma S. Tomás seguindo e amplificando a sentença de S. Agostinho, fácil coisa lhe foi pôr nomes convenientes às suas qualidades. Mas não pôs nome a si, porque não se atreveu a dizer que se conhecia a si.» (*ibid.*, pp. 36-37).

Por mais árdua, por mais impossível, que se nos possa eventualmente afigurar, esta tarefa – descobrirmos quem somos, quem verdadeiramente somos, descobrirmos a nossa real identidade – tem, contudo, que ser cumprida, impreterivelmente. Se não a cumprirmos jamais se cumprirá a via da «verdadeira filosofia». E isto porque, como expressamente nos assegura o próprio Frei Heitor Pinto, já quase no fim deste capítulo, se o homem não se conhecer a si mesmo jamais poderá vir ele a conhecer tudo o que está para além de si, todas as «outras coisas» (*ibid.*, p. 41: «se os homens não sabiam a Deus pedir era porque se não sabiam conhecer e não se conhecendo a si não conheciam as outras coisas.»). Eis, com efeito, todo o alcance desta tarefa: não se trata apenas de descobrirmos quem somos, quem verdadeiramente somos, para depois nos retermos, narcisicamente, na contemplação da nossa identidade; trata-se antes, mais profundamente, de descobrirmos quem somos, quem verdadeiramente somos, para depois podermos vir a conhecer todas as «outras coisas», as «essências de todas as outras coisas». Daí, enfim, todo o alcance da «divina sentença»: «Conhece-te a ti mesmo!». Ainda neste capítulo recorda-nos Frei Heitor que, de todas as «sentenças», era precisamente

esta a que os «antigos» tinham por «mais excelente» (*ibid*., p. 40). Ao conhecermo-nos a nós mesmos, tudo, em última instância, conheceremos.

II – A via de Frei Amador de Arrais

A via que Frei Amador de Arrais[3] nos prefigura ao longo dos *Diálogos* – a sua obra aqui em análise[4] – é, igualmente, uma via filosófico-religiosa. Eis o que procuraremos aqui patentear, atentando sobretudo no segundo dos dez diálogos que compõem a obra, assim intitulados: «Das queixas dos enfermos e cura dos médicos»; «Do alívio dos afligidos»; «Da gente judaica»; «Da glória e triunfo dos lusitanos»; «Das condições e partes do bom príncipe»; «Das vias por que Deus nestes tempos nos chama»; «Da paciência e fortaleza cristã»; «Do testamento cristão»; «Consolação para a hora da morte»; «Da Invocação a nossa Senhora». Intitula-se pois «Do alívio dos afligidos» o diálogo que iremos aqui procurar expor, o qual tem como interlocutores «Antíoco», o «Enfermo», e «Pauliniano», o «Pregador», e como tema o que o próprio título do capítulo indica.

Sendo toda a via religiosa uma via de re-ligação, cumpre-se desde logo essa via na re-ligação com nós mesmos, com o que nós mais verdadeiramente somos, o mesmo é dizer, com a nossa «alma». Tal um dos pressupostos de que parte Frei Amador de Arrais, o mesmo pressuposto, aliás, de que partiu Frei Heitor Pinto – nas suas palavras: «O corpo é como a bainha da alma, como o vaso de barro, em que ela se recolhe. Donde Salomão no Eclesiastes lhe chama talha de água quebradiça. E o apóstolo São Paulo na segunda aos Coríntios diz que temos o tesouro em vasos de barro, entendendo por eles os corpos. Nem ia longe disto Anaxarco, o filósofo, que, sendo ferido por Nicocreonte, o tirano do Chipre, como conta Plínio, dizia: Dá e fere, quanto quiseres, o vaso de Anaxarco, que a Anaxarco nunca o ferirás. Tinha para si este filósofo que ele era a sua alma e que o corpo era um vaso desta [...]. Donde se colhe claramente que quem conhece somente o seu corpo, não se conhece a si, mas coisa sua, e que conhecer-se a si é principalmente conhecer a sua alma [...].» (*I.V.C.*, pp. 45-48).

[3] Amador de Arrais nasceu em Beja, por volta de 1530. Tomou o hábito no convento dos Carmelitas Calçados de Lisboa, em 1545. Foi Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, pregador régio do tempo de D. Sebastião, e Bispo de Portalegre, cargo a que viria a renunciar em 1596, vindo a falecer em Coimbra a 1 de Agosto de 1600.

[4] Amador de Arrais, *Diálogos*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1974 [doravante: *D.*].

Tal como Frei Heitor Pinto, parte pois Frei Amador de Arrais de uma visão dualista do homem – o homem é corpo e alma, o homem é essencialmente a sua alma: «Maiores somos, e para maiores coisas gerados [fomos] que para sermos escravos dos nossos corpos. Não foi feita a alma por razão do corpo, mas o corpo por respeito da alma.» (*D.*, pp. 62-63). Daí que, ainda segundo Frei Amador de Arrais, o homem deva sobretudo temer os males que podem afligir a sua alma: «Não há pior guerra do que essa, porque as outras são entre uns homens e outros, e esta é do homem consigo mesmo [...]. Nenhum repouso, nenhuma seguridade pode durar em nossa alma se não lançarmos de nós a diversidade dos afectos e das paixões, que são como cidadãos revoltosos, e os não reduzirmos a uma vontade e a querer uma só coisa [...]. Como os contrários e corruptos humores nos corpos, assim os contrários e corruptos afectos geram nas almas enfermidades. As quais são tanto mais perigosas quanto a alma é mais nobre que o corpo, e quanto a morte eterna é mais terrível que a temporal.» (*ibid.*, p. 63).

Aliás, para Frei Amador de Arrais, nós não temos que temer os «males do corpo», dado que, pelo menos em alguns casos, é pela própria «doença corporal» que se alcança a «saúde espiritual», conforme o exemplo que ele retira da vida de Santo Agostinho: «Santo Agostinho dizia em suas meditações. Tarde te conheci verdade antiga, porque estava cego, e amava minha cegueira, e de umas trevas me passava a outras. Tarde te conheci lume verdadeiro, porque tinha ante os olhos da minha vaidade uma nuvem tenebrosa, que me tolhia ver o lume da verdade. Mas depois que me alumiaste, caindo na conta comecei a dizer, ai de mim em que trevas e escuridades jazia; ai do cego que não podia ver o lume do céu; ai do ignorante que não te conhecia. Isto pois se ganha com a doença corporal, vermos a espiritual. As pragas que mandou Deus sobre o Faraó o fizeram desviar do mau propósito que tinha de pecar com Sara, mulher de Abraão. E as enfermidades com que nos visita atalham as nossas más determinações. Este é o artifício divino quando a nossa alma está resoluta em danados intentos, e quase na garganta do Demónio, castiga e debilita o nosso corpo; no que parece estorvo vem encoberto o presídio e dissimulado o remédio.» (*ibid.*, p. 98)[5].

[5] Daí que, ainda segundo Frei Amador de Arrais, findo o perigo da «doença espiritual», logo «Deus» nos agracia com a saúde do nosso próprio corpo [cf. *ibid.*, p. 99: «Se a carne é inimiga figadal do espírito, e entre ambos há contínua peleja, e ele é o que nos dá mais nobre ser, folguemos de a ver abatida, vencida e rendida, e a ele vitorioso e triunfador dela. Quereis ver quanto aproveita o mal do corpo para o bem da alma, e quanto nos vale em aquele estar enfermo, para este ter saúde? Lembro-vos que o príncipe dos Apóstolos levantado das águas do mar às estrelas do Céu, e feito porteiro dele, dando com a sua

Desta tese, infere Frei Amador de Arrais que o homem deve negar o mais possível tudo o que há em si de material, de mundano, de modo a poder religar-se inteiramente à sua alma e, em última instância, ao próprio ser divino. Eis o que o próprio autor nos assegura – sobretudo no sétimo diálogo desta sua obra, no seu capítulo décimo, precisamente intitulado «Da negação de si mesmo»: «Pela liberdade conhecemos o quanto a natureza do homem excede a dos outros animais, segundo a qual foi criado à imagem de Deus; por isso negar-se o homem a si mesmo tanto monta como sujeitar de todo a sua própria vontade ao arbítrio alheio. É também negar o homem velho não outorgando com os seus desejos e perturbações, nem se regendo pelo seu juízo, senão pelo espírito de Cristo e pela ordem da sua lei; e o que isto faz juntamente toma a sua cruz às costas e nela crucifica a sua carne e todas as desordens da sua concupiscência. Nisto punha São Paulo a sua glória e contentamento dizendo: Deus me guarde de pôr a minha glória senão na Cruz de Jesus Cristo, por amor do qual o mundo está crucificado e morto para mim e eu crucificado e morto para ele.» (*ibid*., p. 423).

Como se infere do trecho acima transcrito, essa negação, essa «morte» de nós mesmos aqui prefigurada não é senão a «morte» de nós mesmos enquanto seres mundanos, isto é, enquanto seres que apenas seguem as «leis do mundo», essas leis, esse mundo que Frei Amador de Arrais renega em múltiplas passagens deste seu diálogo: «É o mundo para os seus filhos mais fácil e liberal em prometer do que foi Chares, o capitão ateniense, e muito mais mentiroso em cumprir o que promete. Com as promessas de Chares que ficaram em provérbio se parecem as do mundo. Muitos cuidaram eternizar nele seu nome, a quem mentiram suas falsas esperanças. É o mundo tão avaro e tenaz das suas coisas e são elas de tão pouco ser e substância que, prometendo-nos tudo e provocando-nos a que o sirvamos e nele nos fiemos, apenas dá a dois de nós o que desejamos, e o pior é que não menos mente quando nos concede o que nos havia prometido que quando no-lo nega; de ambos os modos nos engana. Promete ao nosso ânimo paz, quietação e que ficará contente e satisfeito se alcançar o que pretende, e depois de o ter alcançado, nada nele menos achamos do que o que mais esperávamos. Tal é a natureza e a condição dos bens da terra, que enquanto se não possuem são desejados e depois de possuídos menosprezados.» (*ibid*., p. 86).

---

sombra saúde a todos os enfermos, não a quis dar uma vez à sua filha, dizendo que lhe aproveitava a enfermidade; mas depois que este médico celestial entendeu que, cessando em Petronilha a indisposição e a fraqueza corporal, não corria perigo a sua saúde espiritual, logo a curou das febres e a levantou do leito em que jazia.»].

Eis, com efeito, do que aqui fundamentalmente se trata: não de nos negarmos em absoluto, mas apenas de nos negarmos enquanto seres mundanos. Tanto mais porque ao negarmo-nos enquanto seres mundanos não estaremos propriamente a negarmo-nos – estaremos antes, ao invés, a afirmarmo-nos no nosso mais verdadeiro ser, na nossa mais autêntica condição: «não fixa na terra, mas virada para o céu». Eis, de resto, o que Frei Heitor Pinto nos havia já igualmente assegurado na sua *Imagem da Vida Cristã* – daí, nomeadamente, estas suas palavras: «os brutos animais não nasceram para possuir senão a terra, e por isso a trazem nas mãos; mas nós fomos criados para possuir o céu, não tocamos com as mãos na terra, para a ter e possuir, senão com os pés, para a calcar e desprezar. Esta é a filosofia da nossa natural composição.» (*I.V.C.*, p. 59); «Quis Deus que a nossa estatura e composição significassem que não éramos criados para a terra, mas para o céu, e que para lá havíamos de levar o pensamento [...]. Daqui vieram os Gregos chamar antropos ao homem, que quer dizer coisa que contempla e olha para cima [...]. E porque nós temos a cabeça levantada para cima, disse Platão que o homem era uma árvore transversa, não fixa na terra, mas virada para o céu [...].» (*ibid.*, pp. 57-58).

Trata-se pois aqui, quer para Frei Heitor Pinto quer para Frei Amador de Arrais, de denunciar a subtil, a abissal «diferença ontológica» do ser humano relativamente aos outros seres da natureza, desde logo, relativamente aos «brutos animais»: enquanto que estes são o que são e com isso se satisfazem, na sua estrita e estreita imanência, o ser humano, ao invés, nunca se satisfaz com o que é, com a sua condição, o ser humano, ao invés, excede, infinitamente, o seu ser, o estrito horizonte do seu ser, o ser humano, ao invés, é sobretudo o seu não-ser, mais propriamente, o que é para além de si. E por isso ele a todo o instante se excede, se outra, se transcende. Daí, em suma, a fundamental importância dessa via que Frei Amador de Arrais nos prefigura nesta sua obra. Essa via, a via religiosa, não é senão a via através da qual o ser humano se cumpre – ele só se cumpre, realmente, ele só é, verdadeiramente, na exacta medida em que cumpre essa via. Aliás, quer o queira quer não, o ser humano está sempre já, ainda e sempre, a cumprir essa via, o ser humano está sempre já, ainda e sempre, em via... Importa pois apenas que o ser humano o assuma. Se não o fizer, a sua via será, tão-só, uma eterna deriva, uma sisífica errância, sem fim nem destino, tão-só um caminho sem horizonte. Se não o fizer, a sua via será, tão-só, como lapidarmente escreveu Frei Heitor Pinto na sua *Imagem da Vida Cristã*, uma «carreira para a morte» (*ibid.*, p. 20).

O INTELECTUALISMO TOMISTA DE PEDRO DE MARGALHO: PARA UMA HARMONIA ENTRE A FILOSOFIA NATURAL E A REVELAÇÃO TEOLÓGICA

Samuel Dimas

No contexto paradoxal do ambiente humanista renascentista e do estabelecimento da inquisição

Com o estabelecimento da Inquisição em Portugal, no ano de 1536, a política cultural da Coroa vai preocupar-se com formas diversas de proibição e penalização, que incluem medidas de censura preventiva e repressiva no contexto editorial. De acordo com o registo em privilégios régios de D. João III, o filósofo, cosmógrafo, teólogo e jurista português Pedro Margalho (Elvas, 1474 – Évora, 1556) apresenta-se com autoridade para examinar e certificar obras relacionadas com a fé[1]. Neste contexto, o teólogo é enviado ao concílio de Valladolid (1527), na companhia de Estevão de Almeida e Diogo de Gouveia, o velho, para debater as teses de Erasmo de Roterdão. O veredito conciliar consiste na refutação da obra de Erasmo, preconizando perseguição aos seus livros e seguidores[2].

O teólogo católico via nas propostas de Erasmo uma semente de subversão, sobretudo, na defesa da autonomia da consciência moral frente à autoridade eclesiástica, nas críticas à escolástica e no apelo a um retorno filológico e histórico às fontes bíblicas, o que poderia enfraquecer o controle eclesiástico sobre a doutrina. A ênfase erasmista na interioridade da fé, na liberdade moral e na piedade pessoal foi interpretada como uma ameaça à disciplina e à autoridade externa da Igreja, causando receios de desvios doutrinários e heresias. A postura ambígua de Erasmo em relação a temas centrais como a liberdade da vontade e os sacramentos não era tolerada. Essas objeções traduziram a resistência defensiva das instituições religiosas ibéricas a um humanismo que questionava seus fundamentos e o *status quo* da fé católica[3].

[1] Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes, *Diogo de Sá no Renascimento Português. Estudo Edição Crítica da Inquisição e Segredos da Fé (c.1562)*, Vol. I – Estudo (Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2008), p. 25 – 26.

[2] Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal: desde a fundação da nacionalidade até o fim do regime de Salazar-Caetano* (Lisboa, 1985), p. 164

[3] Manuel Augusto Rodrigues, *Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal*, Coimbra, Centro de História da Sociedade da Cultura da Universidade de Coimbra, 1981, pp. 125-143

Na defesa do catolicismo ortodoxo, frente ao avanço do protestantismo e das ideias reformistas, a atuação de Margalho, como censor e lente régio da Universidade de Coimbra, revela um equilíbrio difícil e contraditório entre a filiação humanista e a necessidade de defesa doutrinária que permeava o ambiente intelectual português e europeu. As leituras aristotélicas de Pedro Margalho tiveram impacto significativo nas decisões inquisitoriais ao fundamentar a manutenção da ortodoxia e a defesa da ordem estabelecida pela Igreja, utilizando a filosofia escolástica como instrumento para controlar e censurar ideias consideradas heterodoxas. Sua adesão rigorosa à tradição aristotélico-tomista fortaleceu a argumentação que sustentava a autoridade e a coerência doutrinária, o que facilitou a rejeição das propostas de Erasmo de Roterdão e de outros reformadores que ameaçavam a unidade da fé católica. Apoiado nos princípios aristotélicos desenvolvidos pela escolástica - especialmente na ideia de uma ordem natural e social hierarquizada - contribuiu para justificar a centralização do poder e a legitimidade da jurisdição estatal e eclesiástica no controlo moral e dogmático da sociedade. Essa base teórica foi essencial para a atuação inquisitorial no sentido de vigiar e punir desvios, garantindo que o ensino e a produção intelectual estivessem dentro dos limites do pensamento oficial da Igreja, assegurando a manutenção da ordem religiosa e política sob a égide do Santo Ofício.

Para uma conciliação entre a tradição teológica escolástica e o movimento humanista

No plano teológico, Pedro Margalho trabalhou na linha da teologia escolástica e humanista, integrando elementos do renascimento intelectual sem abdicar da ortodoxia. O método escolástico aristotélico-tomista fornecia a base para a interpretação dos textos bíblicos e para a defesa das tradições da Igreja. Contudo, Margalho também absorvia do humanismo a valorização das línguas originais da Escritura e a busca por uma moralidade pessoal, aspetos que o aproximam de correntes reformistas, mas sempre dentro de limites impostos pela reação contra o erasmismo e o luteranismo.

Pedro Margalho recebeu e incorporou diversas ideias filosófico-teológicas de São Tomás de Aquino. Adota a conceção de que essência e existência são realidades distintas, sendo a existência uma atualização da essência por via da ação de uma causa superior divina. Essa distinção fundamentava a ideia cristã da criação contingente, que se dá por vontade divina, diferente das visões aristotélicas do cosmos eterno. Partilha com

Tomás de Aquino a ideia de que o ser é análogo, no sentido de uma relação de semelhança e dissemelhança entre Deus e as criaturas, evitando a confusão panteísta das suas naturezas[4]. Defende igualmente a compatibilidade e complementaridade entre razão e fé, visão incorporada por Margalho na sua argumentação filosófico-teológica, que buscava fundamentar racionalmente a doutrina da Igreja sem abdicar da autoridade da revelação. Na mesma linha escolástica, adotava a ideia de que o poder temporal (Estado) e o espiritual (Igreja) são distintos, cada um com sua finalidade, mas subordinados em última instância à autoridade divina e à busca do bem comum, cabendo a orientação espiritual e moral à Igreja.

Diálogo cítico com o intelectualismo tomista, o realismo escotista e o nominalismo

Embora o seu pensamento seja fundamentalmente tomista, dialoga e comenta também as correntes nominalistas, sem adotar integralmente nem rejeitar completamente essa perspetiva. Em sua obra *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de São Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas*, Margalho analisa questões lógicas e filosóficas consideradas centrais para o debate escolástico, como a teoria dos universais, mas evita tomar uma posição radical definitiva, preferindo uma abordagem crítica e equilibrada entre tomismo, escotismo e nominalismo[5].

A sua lógica está mais próxima da lógica terminista característica do século XVI em Paris e Salamanca, que introduz revisões críticas nas definições tradicionais de termos e conceitos. Margalho revisa as divisões clássicas sobre a natureza dos termos significativos e examina propriedades da suposição e da ampliação na linguagem, mas sem se comprometer na rejeição ou aceitação total do nominalismo ou do realismo. Manifesta em seus escritos um interesse pela pluralidade de tendências na escolástica, apreciando os avanços técnicos da lógica nominalista, contudo, sem abandonar o núcleo fundamental do tomismo. O nominalismo aparece no pensamento de Margalho não como uma adesão dogmática, mas como uma

[4] Pedro Margalho, *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomás, do subtil Duns Escoto e dos nominalistas* (*Logices utriusque scholia in diui Thomae subtilisque Duns doctrina ac nominalium*), reprod. facs. da ed. de Salamanca, 1520, trad. de Miguel Pinto de Meneses, introd. de Wilhem Risse, Lisboa, Instituto de Alta Cultura e Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à FLUL, 1965, pp. 227-233.

[5] Maria Leonor Xavier, "Para a história da lógica no século XVI: Pedro Margalho e António de Gouveia", in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Vol.II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, pp. 399-42.

das correntes escolásticas a ser examinada e utilizada criticamente dentro do seu projeto filosófico e lógico.

Na distinção tomista entre *essentia* (essência) e *existentia* (existência), incorpora uma perspetiva mais nominalista ao enfatizar a diferença entre o conceito universal e a realidade concreta dos indivíduos. Na metafísica tomista, a essência é o conjunto de propriedades que constituem a natureza de um ente, enquanto a existência é o ato pelo qual esse ente é efetivamente real. Em Deus, essência e existência coincidem perfeitamente, mas nas criaturas são distintas. Mas poderemos, porventura, concluir que através desse diálogo com o nominalismo, o autor reafirma a distinção essencial-existencial, destacando que os universais (essências) não possuem existência real fora dos indivíduos particulares, aproximando-se da visão nominalista de que os universais são nomes ou conceitos empregues para designar entes concretos semelhantes, e não realidades substanciais independentes?

Essa adaptação permitiria a Margalho conciliar a tradição tomista com as críticas nominalistas à existência objetiva dos universais, reforçando a singularidade e a individualidade dos entes reais sem abandonar completamente a estrutura metafísica tomista. No entanto, como sublinha Leonor Xavier, a lógica terminista adotada por Margalho já tinha sido uma aquisição da lógica medieval consolidada através de autores como Pedro Hispano. Era chamada de *lógica moderna,* em contraste com a *lógica antiga* de Aristóteles, e versava sobre as propriedades dos termos (*logica terminorum*): «Esta lógica terminista define propriedades dos termos comuns, quer em conformidade com diversos modos de compreensão da sua extensão, dentro e fora do contexto discursivo, quer em função da sua aplicação a coisas particulares» (*ibid*., pp. 402-403).

A reflexão sobre a propriedade dos termos insere-se no debate sobre os universais, cujas diferentes abordagens definiam as três grandes propostas visadas no título da obra citada de Margalho: o intelectualismo tomista, o realismo escotista e o nominalismo. Para Leonor Xavier o autor português estabelece um diálogo crítico com as diferentes vias, mas acaba por não definir uma posição clara sobre a natureza dos universais (*ibid*., p. 403). Contudo, embora adote a dialética crítica, comum ao nominalismo, e valorize a noção emergente de experiência da realidade particular[6], toda a sua reflexão fundamenta-se no intelectualismo tomista por divergência

[6] Pedro Margalho, *Phisices Compendium* (Salamanca, 1520), 4r.

com o voluntarismo escotista e o nominalismo de Ockham[7]. O mesmo entendimento é apresentado por Luís Ribeiro Soares, para quem Margalho segue o método científico do nominalismo, património comum da Universidade de Paris, nomeadamente na valorização da observação da natureza, da atenção à experiência e do questionamento perante o argumento da autoridade, mas que em termos epistemológicos e metafísicos não era uma nominalista[8]. Salientando o interesse de Margalho pela experiência das navegações portuguesas, sublinha não conhecer nenhum outro pensador luso que tivesse harmonizado tão bem «(…) espírito científico e zelo cristão, descobrimento e ortodoxia, novidade e perenidade, cristandade e lusitanidade» (*ibid*., p. 127).

Cosmologia e Filosofia Natural

No campo da cosmologia e da filosofia natural, Margalho navegava entre as referências de Aristóteles e os desenvolvimentos seus contemporâneos. Ele defendia a autoridade aristotélica como fundamento da estrutura do cosmos e das leis naturais, mas reconhecia, à semelhança dos renovadores humanistas, a necessidade de revisitar fontes antigas e testá-las pela razão e pela experiência. Em seu diálogo com Tomás de Aquino, defendia a compatibilidade entre fé e razão, filosofia e teologia. Assim, articula teologia e cosmologia em seus textos a partir de uma perspetiva aristotélico-tomista, onde a ordem natural e a estrutura do Universo são vistas como expressão racional da criação divina. A distinção entre aquilo que é natural e aquilo que é de instituição divina não significa oposição, no reconhecimento de que a mente humana não esgota as possibilidades divinas[9].

Para Margalho, a cosmologia fundamenta-se no princípio de que Deus é o criador soberano e transcendente, mas também imanente, conferindo sentido à ordem cósmica e às leis da natureza. Assim, a teologia não se afasta da análise racional do cosmos, mas fortalece-se ao reconhecer na criação uma hierarquia baseada na bondade e no propósito divino. Em seus escritos, Margalho defende que a explicação do Universo precisa considerar tanto a causa primeira (Deus) quanto as causas segundas (fenômenos naturais), em total conformidade com a doutrina escolástica de Tomás de Aquino. Sua cosmologia exclui as visões dualistas, realçando que o cosmos

[7] Joaquim Cerqueira Gonçalves, «A física em Pedro Margalho», in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Vol.II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 394.

[8] Luís Ribeiro Soares, *Pedro Margalho* (Lisboa: INCM, 2000), pp. 125-126.

[9] Joaquim Cerqueira Gonçalves, «A física em Pedro Margalho», in *op. cit*., 390.

não é resultado de conflito entre forças, mas de uma decisão livre e sábia do Criador, assegurando a bondade natural de tudo o que existe. O mundo, para Margalho, tem autonomia relativa, possuindo ordem e finalidade próprias, mas permanece dependente da vontade divina. Dessa maneira, integra o rigor racional da filosofia natural com a revelação teológica, demonstrando que o Universo é inteligível e bom, porque reflete o plano do Criador, tanto na ordem física, quanto na ordem moral. O conhecimento da realidade natural ajuda a compreender a realidade sobrenatural, cuja manifestação não constitui uma anulação do cosmos sensível, porque tudo tem a mesma fonte (*ibid*., p. 392).

Pedro Margalho dialoga com Aristóteles na filosofia natural ao adotar o quadro explicativo das quatro causas (material, formal, eficiente e final) e a ideia de cosmos ordenado segundo princípios racionais, presentes na física aristotélica. Defende que a natureza, enquanto expressão da ordem criada, manifesta a racionalidade inaugurada por Aristóteles, mas enfatiza a teoria tomista da dependência do mundo em relação à criação divina como causa eficiente suprema. A divergência entre a linha aristotélica e tomista aparece quanto à origem e autonomia do Cosmos: para Aristóteles, o Universo é eterno e autossuficiente, por distinção com a criação *ex nihilo* de São Tomás, segundo a qual o mundo teve um início no tempo, dependendo radicalmente da vontade de Deus. Outro ponto de diferença está na aceitação das intervenções miraculosas e na teologia da providência, ausentes no aristotelismo clássico. Assim, Margalho dialoga com Aristóteles no método e na estrutura racional da natureza, mas diverge ao inserir a dependência ontológica do mundo em relação ao Criador e ao interpretar a ordem cósmica sob o horizonte teológico da criação e da providência.

A cosmologia teológica de Pedro Margalho modifica a explicação aristotélica dos elementos ao subordinar a estrutura e os movimentos do cosmos não apenas à natureza intrínseca dos elementos, mas principalmente ao desígnio e vontade criadora de Deus. Enquanto Aristóteles explica os quatro elementos — terra, água, ar e fogo — por sua tendência natural em procurar o "lugar próprio" (com movimentos retilíneos de acordo com peso e leveza) no Universo eterno e autoexistente, Margalho insere o quadro cosmológico numa perspetiva da Criação: todos os elementos, suas propriedades e seus movimentos existem por decisão divina, tendo começo no tempo e finalidade última ordenada pelo Criador. Margalho conserva o raciocínio sobre a ordenação hierárquica dos elementos, tradição

recebida de Aristóteles, mas rejeita tanto a eternidade do cosmos quanto a absoluta autonomia das "leis naturais" aristotélicas: a explicação última é teológica, pois toda ordem natural está sempre sujeita à providência e eventual intervenção miraculosa do Criador. Portanto, na cosmologia de Margalho, a física dos elementos serve para testemunhar a racionalidade e a bondade da criação, transformando uma ciência ordenada por causas naturais numa metafísica teleológica subordinada à teologia. Mas sempre no reconhecimento de que a vontade divina pode exceder, mas não contradizer, a realidade natural (*ibid*., p. 394).

Convergências e divergências com Francisco de Vitória em relação às políticas imperialistas de evangelização e conquista

Pedro Margalho disputou com Francisco Vitória uma cátedra de teologia em Salamanca e manteve com ele aproximações e divergências, sobretudo na reflexão sobre os fundamentos ético-jurídicos do império português e no debate sobre o direito natural e o governo dos povos. Ambos reconheceram a importância da consciência e das normas universais, embora Margalho tivesse uma postura mais defensiva frente às inovações eclesiásticas. Vitória abria espaço para discussões mais amplas sobre a legitimidade do poder e da justiça das conquistas. O humanismo filosófico de Pedro Margalho situa-se no cruzamento entre a ortodoxia católica, a tradição escolástica, o diálogo crítico com o humanismo erasmista e a preocupação com os desafios éticos colocados pela expansão portuguesa. Sua atuação no contexto da Inquisição mostra a tensão entre renovação intelectual e defesa doutrinária, sendo uma das vozes mais representativas do humanismo cristão comprometido com a integridade da fé e com a racionalidade filosófica do seu tempo.

Pedro Margalho e Francisco de Vitória, embora ambos representantes do pensamento escolástico ibérico do século XVI, apresentam distinções filosóficas e teológicas importantes. Francisco de Vitória, pertencente à Escola de Salamanca, é mais conhecido pela sua contribuição à teologia moral e à filosofia política, especialmente no desenvolvimento do direito natural e do *ius gentium*. Ele enfatiza a dignidade humana universal, a legitimidade dos povos indígenas e a autonomia relativa dos poderes civil e eclesiástico, buscando harmonizar lei natural, direitos humanos e evangelização dentro de um quadro jurídico ético. Pedro Margalho, vinculado mais diretamente à Universidade de Coimbra e ao contexto português, é normalmente associado a uma escolástica mais tradicional e cautelosa, com

forte defesa da ortodoxia católica e do papel da Inquisição na manutenção da fé. Sua abordagem é mais conservadora, focada na defesa da teologia escolástica contra o humanismo erasmista e as influências reformistas.

Vitória defende a independência entre o poder civil e o poder eclesiástico, vendo o poder político como natural e fundado na razão, não subordinado diretamente à fé, o que implica uma certa autonomia dos governos mesmo em relação à Igreja. Essa perspetiva é fundamental para a legitimação do Estado moderno e da soberania secular. Margalho mantém uma postura que enfatiza a unidade da fé e a autoridade eclesiástica, participando diretamente da ação inquisitorial para combater heresias e falhas doutrinárias, defendendo uma integração mais rígida entre fé e poder político em nome da ortodoxia. Enquanto Vitória, embora católico fiel, abre caminhos para reconhecer os direitos naturais dos povos e questiona os excessos da conquista, Margalho é mais crítico e repressivo diante das novidades do humanismo e do erasmismo, atuando como censor rigoroso e defensor da ortodoxia inquisitorial. Dá-se o contraste entre um pensamento que dialoga com as transformações da época e outro que busca conter essas mudanças.

Pedro Margalho e Francisco de Vitória divergiam na abordagem da evangelização pacífica dos povos recém-descobertos principalmente na metodologia e na compreensão do papel da força e do diálogo: Vitória é conhecido por defender uma evangelização pacífica e respeitosa, baseada na justiça natural e no direito dos povos indígenas à autodeterminação. Ele argumentava que a conversão deveria acontecer por meio da pregação, do testemunho e da razão, respeitando as culturas locais e evitando o uso da violência, salvo em legítima defesa ou em casos de flagrante injustiça. Para Vitória, a legitimidade da evangelização estava na persuasão moral e na proteção dos direitos dos índios, rejeitando a conquista por meio de agressão injustificada. Margalho, vinculado a uma postura mais ortodoxa, alinhava-se ao contexto inquisitorial e à defesa da autoridade da Igreja e do Estado, sendo mais favorável a uma ação pastoral que pudesse incluir medidas rigorosas para garantir a submissão dos povos recém-descobertos à fé católica. Sua visão era menos tolerante com as práticas locais e mais enfática na necessidade da disciplina espiritual e moral, admitindo maior controlo e eventualmente medidas coercitivas para assegurar a conversão e a manutenção da ordem cristã[10].

[10] Rafael Chambouleyron & Karl-Heinz Arenz (orgs.), *Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial. Dimensões do catolicismo português* (Belém: Editora Açaí), volume 3, 2014.

Apesar de tudo, Pedro Margalho fez críticas pontuais à instrumentalização da religião e da moral como justificativa para projetos imperialistas, questionando o uso do poder eclesiástico para legitimar guerras, domínio territorial e escravidão em nome da fé. Ele apontou que a Mesa da Consciência, órgão régio influenciado por teólogos, muitas vezes servia apenas para absolver o rei de ações moralmente duvidosas, criando um clima de hipocrisia no governo imperial português[11]. Criticou o uso do direito canónico e das bulas papais como fundamento exclusivo da política imperial, alertando que tais práticas transformavam teólogos em "tiranos" do reino e legitimavam atos violentos sob uma suposta missão espiritual. Questionou os mecanismos que permitiam à coroa travar guerras e exercer domínio sobre povos não-cristãos, ressaltando o perigo de sobrecarregar a consciência régia com expedientes legais que favoreciam interesses políticos acima da moral social.

Bibliografia

Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «A física em Pedro Margalho», in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Vol.II: Renascimento e Contra-Reforma*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

Margalho, Pedro. *Physices compendium*, Salamanca, [Joannes de Porras], 1520. (patente na Bib. Nac. sob https://purl.pt/25776)

Margalho, Pedro. *Escólios Em Anbas as Lógicas à Doutrina de S. Tómas, Do Subtil Duns Escoto E Das Nominalistas*. Reprod. Facs. Da Ed. De Salamanca, 1520. Tr. De M. Pinto de Meneses. Intr. Pelo Prof. W. Risse [Tr. By H. Eibner--Ruth]. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965.

Castro, Xavier de (ed.), *Le voyage de Magellan (1519-1522). La relation d'Antonio Pigafetta et autres témoignages*, Paris, Chandeigne, 2010.

Soares, Luís Ribeiro, *Pedro Margalho*, Lisboa, INCM, 2000.

Waldseemüller, *Martin, Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii alioru[m]que lustrationes*, [Strasbourg], s.n., 1507. (patente na Library of Congress: https://www.loc.gov/resource/g3200.ct000725C/?r=-0.041,0,0.772,0.486,0)

Xavier, Maria Leonor. "Para a história da lógica no século XVI: Pedro Margalho e António de Gouveia", in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Vol.II: Renascimento e Contra-Reforma*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

[11] Giuseppe Marcocci, «Consciência e Império: política e teologia moral no mundo português da Idade Moderna», *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, Volume 39.2 (jul./dez. 2019), p. 335.

DA IDEIA COMO FUNDAMENTO METAFÍSICO DA ARTE: AFINIDADES ESTÉTICAS ENTRE FRANCISCO DE HOLANDA E SCHOPENHAUER

Susana Costa

Embora muito distantes não só respetivamente ao contexto do desenvolvimento do seu pensar, mas também da própria leitura que fazem da realidade, os autores a serem discutidos neste ensaio convergem num determinado ponto, importantíssimo para a compreensão daquilo que ambos entendem ser o fundamento da arte, isto é, a sua fonte originária, a sua razão de ser. Entendemos existir na metafísica da luz de Francisco de Holanda uma conceção preliminar à de Schopenhauer, quando este, cerca de três séculos mais tarde, desenvolve a sistematização da sua teoria estética no livro terceiro d'*O Mundo como Vontade e Representação*. Embora se sustente na conceção da Ideia platónica como o objeto da arte, o filósofo alemão afasta-se, justamente, das considerações negativas sobre a arte — que a tratam como uma mera imagem de um mundo que é considerado uma realidade ontológica inferior ao mundo das formas — e determina o seu valor de acordo com a sua capacidade de suspensão temporária da vontade e de transcender o pessimismo que constitui a realidade schopenhaeuriana.

À primeira vista, parecerá inconcebível traçar convergências entre o pensamento neoplatónico de Francisco de Holanda e o irracionalismo pessimista de Schopenhauer. Todavia, ainda que se reconheça, no primeiro, um Deus simples que é o verdadeiro ser e que é luz, e no segundo, um deus informe, obscuro, irracional, que é a vontade cega, ambos confiam à arte uma força potencial de elevação do mundo sensível ontologicamente inferior, ou do mundo da representação condicionado pela subjetividade de cada indivíduo.

As reflexões estéticas europeias do século XVI permanecem fortemente inspiradas pelas doutrinas da Antiguidade Clássica — platónicas, aristotélicas e neoplatónicas —, na medida em que o próprio período do "Renascimento" se destaca pelo revivalismo das teorias fundadoras do pensamento ocidental, bem como das suas criações artísticas e valores estéticos. Ainda que se sustente — como veremos com Holanda — a existência de teorias estéticas verdadeiramente notáveis até ao século XVIII, é durante o período que separa os dois autores que o termo "estética" se terá

emancipado das metafísicas do belo para passar a constituir uma disciplina que se concentra na arte e na natureza como objetos altamente dignos de uma reflexão filosófica adequada.

O tratado da pintura de Holanda destaca-se pela extensa reflexão acerca da prática da pintura como uma técnica, um fazer, mas também por conter uma riquíssima dimensão metafísica, abundante em conceções neoplatónicas. Holanda coloca a Beleza na ordem do verdadeiro e supremo Ser e a arte na ordem do humano, como uma prática, uma *techne*, ao serviço de si próprio. Ao refletir acerca da prática da pintura, Holanda explora a condição ontológica, essencial, do verdadeiro artista (o verdadeiro pintor, neste caso): o artista deve, primeiramente, contemplar, na medida em que "a santa pintura é contemplação ativa".[1] O objeto desta contemplação é a grande obra de Deus — sendo Deus o divino pintor e o mundo a grande pintura divina — e, portanto, é o olhar atento do espírito que contempla também Deus por via da natureza. É na contemplação que nasce o verdadeiro pintor; na contemplação das Ideias puras que são, simplesmente, eternas. A pintura "é imaginação grande que nos põe ante os olhos aquilo que se cuidou tão secretamente da ideia, mostrando o que se ainda não viu, nem foi por ventura, o qual é mais" (*ibid*., p. 20), uma procura incessante por tudo aquilo que é, mas que não se afigura como coisa real por fora.

Considerada por Holanda como a arte mais elevada e mais difícil de todas, esta prática depende de duas competências ou atributos aparentemente distintos, mas verdadeiramente interdependentes: por um lado, é necessário que o pintor mantenha uma prática consistente, um desenvolvimento técnico da cópia, da imitação perfeita da obra de Deus, e um conhecimento aprofundado de todas as áreas do saber. Porém, Holanda sustenta que esta função por si só — que, ainda que não consista num ato estritamente físico, mas também num produto noético — não é suficiente para constituir o verdadeiro pintor. Este é-o, apenas, quando em relação com o Divino, o suprassensível, o invisível. Para Holanda, é necessário conhecer minuciosamente o exterior, tudo aquilo que se dá, como obra do primeiro mestre. Não obstante, é voltando-se para o interior, observando com os olhos do espírito, que o artista concebe a verdadeira substância das coisas, que é a Ideia. No interlaçar desta dialética entre o olhar atento dos particulares e a pura potencialidade que se afigura através da imaginação, o artista, o verdadeiro pintor, torna visível aquilo que por natureza esconde, a mais pura "invenção, ou ordem, ou eleição" (*ibid*., p. 42), "a qual há de estar em o pensamento" (*ibid*.).

[1] Holanda, F., *Da Pintura Antiga*, p. 21.

Holanda considera que a criação de uma obra se dá, verdadeiramente, na faculdade da imaginação, onde o artista compõe a ideia. Ao contrário da noção da linguagem comum, esta ideia nada tem de imprecisão, indefinição, obscuridade ou vagueza: o artista visualiza já a verdadeira obra, "ainda que com nenhuma coisa tenha trabalhado senão com o espírito" (*ibid*., p. 43). Após longa meditação, arranjo e escolha do "mais fermoso e puro" (*ibid*., p. 42), o artista concebe, então, uma imagem digna de "mostrar fora com a obra de suas mãos propriamente, como o concebeu e viu dentro em seu entendimento." (*ibid*., p. 43). Assim, a criação artística é um relato daquele que se eleva aos níveis mais altos e nobres, e que desce, trazendo consigo a missão de dar a ver o invisível, isto é, informar (dar forma) à matéria com a ideia ou forma pura. O artista, na medida em que gera o figurativo partindo do abstrato, age em conformidade com Deus, dando luz à escuridão. Assim, em concordância com a corrente neoplatónica de Plotino, Holanda dá primazia à luz como a fonte última de todo o real.

Deste modo, a arte é concebida como *una cosa mentale*, precedente a qualquer técnica ou execução manual. O artista deverá visualizar a obra na sua totalidade antes de a materializar — sendo este já um ato secundário, rápido, de puro êxtase, mas intrinsecamente subordinado ao primeiro, que é lento, ponderado e cuidadoso. Assim sendo, é fundamental sustentar uma espécie de relação causal entre a ideia e a obra final de um modo imperativo, conforme ressalva Holanda quando considera necessária a destruição da obra caso esta não represente justamente a imagem na sua mente (*ibid.*). O engenho do desenho está, então, predeterminado e ao serviço da invenção ou ideia, de tal modo que o pintor não deva partir do múltiplo para o ideal — através de uma espécie de colagem de características belas —, mas antes imaginando primeiramente o ideal para de seguida o concretizar.

Não obstante, qualquer representação de entidades invisíveis ou divindades é exceção necessária a esta regra, na medida em que estas são desprovidas de forma — conceito que, neste caso, nos remete para a própria figuração e suas propriedades sensíveis. É nas pinturas das imagens invisíveis que reside o ato mais elevado de invenção, proporção e decoro, onde "todo o grande entendimento ficará vencido" (*ibid*., p. 65)na tentativa de "mostrar com arte e pintura a imensidade incircunscrita do imortal Deus" (*ibid*., p. 66).

Uma vez que o pintor é um imitador de Deus no exato ato da pintura, o pintor visa ser também uma espécie de criador, ainda que a dimensão da ideia dificilmente se concretize na finitude da própria mão

humana, distinguindo-o, assim, do primado Pintor que é Deus. A ideia ou invenção imita Deus, o princípio e causa de todas as coisas; o desenho, a pintura, imita a natureza que é em si já uma pintura de Deus, permitindo, assim, a coexistência de diversos modos figurativos de representar o mesmo fundamento. Aceitando a imitação da natureza em virtude da imitação da ideia, o processo da criação dá-se, essencialmente, na imitação daquilo que se dá no interior do artista. Citando Holanda: "Por meu conselho, o engenho excelente e raro não deve contrafazer ou imitar nenhum outro mestre: senão imitar-se antes a si mesmo e fazer por dar ele aos outros antes novo modo e nova maneira que imitar e do que possam aprender." (*ibid*., p. 35). De acordo com Holanda, as ideias são fundamento divino, residentes no espírito de Deus, e é por meio de um processo de inspiração transcendente que o artista tem acesso direto a essas ideias. É sob o dom da graça divina que o verdadeiro pintor se pode definir: em última instância, é uma elevação mística, um furor, que o torna um intermediário entre o humano e o divino.

Três séculos mais tarde, já no livro terceiro d'*O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer dedica-se extensivamente à análise da obra de arte com base na Teoria das Formas de Platão. Herdeiro da tradição moderna do génio original e criador, Schopenhauer entende o génio artístico como alguém com a capacidade de libertação da vontade, de pura contemplação das Ideias platónicas e de as comunicar através da arte. O génio — que é o verdadeiro artista — encontra-se num nível elevadíssimo de consciência, capaz de reconhecer o poder esmagador da vontade e, em concomitância, os limites da condição humana. Elevando-se frequentemente a um estado de puro sujeito de conhecimento, o génio vive consciente do mundo como espelho da vontade. De forma análoga a Holanda, Schopenhauer favorece a conceção plotiniana que defende o reconhecimento da beleza em diferentes graus, de acordo com o nível de beleza em cada alma, e declara que a ideia "só se revela a cada um proporcionalmente ao valor do seu espírito"[2], depositando no génio a maior capacidade de conceber a ideia e a missão de a manifestar em obras de arte.

Para o filósofo alemão, a ideia constitui o objeto da arte, "a fonte verdadeira e única de toda a obra de arte digna deste nome" (*ibid*., p. 296). Ao contrário do conceito, "abstrato e discursivo" (*ibid*., p. 294), a ideia é "absolutamente intuitiva" (*ibid*.) e apenas é acessível ao conhecimento humano segundo a condição da recusa da individualidade e da vontade,

[2] Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 294.

elevando o indivíduo ao estado de puro sujeito de conhecimento. As ideias são a objetivação adequada da vontade, isto é, são unidades que se transformam em pluralidade, manifestando-se no formato de fenómenos variados e em diferentes graus de clareza e perfeição (*ibid*., p. 227); os conceitos, por outro lado, são unidades retiradas da pluralidade. Por conseguinte, se a finalidade da arte é "estimular o ser humano para que reconheça as ideias" (*ibid*., p. 323), o artista que trabalha partindo de conceitos mantém-se entorpecido pelo mundo dos fenómenos, transmitindo através da sua arte uma mensagem ontologicamente inferior.

Considerando-a já num nível elevado de pureza representacional, a arte é um meio capaz de suspender a vontade (ainda que apenas temporariamente), na medida em que se liberta da qualidade utilitária subjetiva que caracteriza as restantes coisas. Também Schopenhauer considera que a condição necessária para experienciar tal sintoma fugaz de liberdade é a capacidade de contemplação: um estado em que o indivíduo se anula enquanto indivíduo, e permanece, somente, puro sujeito de conhecimento. Os arquétipos, as ideias eternas, são o objeto dessa contemplação, por via da arte ou da natureza (em grau menor), funcionando como um repouso para o espírito atormentado pela vontade e, em simultâneo, com um valor cognitivo elevadíssimo: o sujeito que concebe a ideia, concebe o modelo eterno, universal, estável, totalizante. Estando fora do âmbito do racional e do discursivo, a ideia apresenta-se intuitivamente, como uma imagem ou visão que "paira diante" (*ibid*., p. 296) o artista; uma espécie de fantasma. O artista não parte de uma definição clara, conceptual, racional, do que tenciona dizer ou de qual a função final da sua obra; ele deixa-se guiar pela intuição, pela própria experiência da criação, que é o acesso à ideia.

Os diferentes níveis de objetidade da vontade dão-se nas diferentes práticas artísticas do mesmo modo que se dão nas ideias. Ainda que Schopenhauer não admita a pintura como a arte mais elevada — ao contrário de Holanda —, o culminar da reflexão resulta num verdadeiro hino à arte da música: para o filósofo alemão, a música é a objetidade ideal de todas as Ideias, sendo assim, uma cópia da vontade e não de uma Ideia; está para a vontade do mesmo modo que todo o mundo como representação para ela está. Citando Schopenhauer, "ela exprime o que há de metafísico no mundo físico, a coisa em si de cada fenómeno. Consequentemente, o mundo poderia chamar-se tanto uma incarnação da música como uma incarnação da vontade." (*ibid*., p. 330).

Schopenhauer assume a influência da teoria platónica das Ideias de um modo transversal a todo o seu sistema. Porém, se a doutrina platónica

é frequentemente crítica e negativa em relação à natureza e ao estatuto ontológico da arte, Schopenhauer propõe-lhe uma nova estima à luz de semelhantes princípios. Mantém-se, em ambos os sistemas, a importância do modelo ideal. Se para Holanda, a pintura é capaz de nos dar acesso à Ideia Divina, ascendendo "cada vez mais e fazendo-se espírito"[3], mesclando-se "com a fonte e exemplar das primeiras ideias, que é Deus" (*ibid.*), para Schopenhauer, a arte consiste num modo de "conhecimento especial que se aplica àquilo que no mundo subsiste fora de todas as relações e independentemente delas, àquilo que constitui, para falar com rigor, a essência do mundo e o verdadeiro substrato dos fenómenos."[4].

Os dois autores concebem o artista como aquele que vê mais profundamente, que rompe com a aparência enganosa do mundo fenoménico e alcança, ora pela imaginação, ora pela intuição, uma dimensão ontologicamente superior. A imaginação e a fantasia são, para ambos, o universo fecundo para o acesso ao "mundo de espíritos invisível" (*ibid.*, pp. 328-329). Este mundo, acessível apenas ao génio e àquele que se eleva temporariamente ao estado do génio, é a força inspiradora para a criação artística.

Ainda que ambos apresentem uma quididade antagónica da substância primordial — isto é, compreendendo, por um lado, um Deus da luz, formal, inteligível, e por outro, um deus absolutamente informal, obscuro, incognoscível — encontra-se, nos diferentes sistemas, uma mesmidade de considerações sobre o fundamento da arte. Ao conceberem a Ideia como o eixo da estrutura da experiência estética, conferem à arte o estatuto de caminho privilegiado para o conhecimento da verdadeira essência das coisas, uma convergência que evidencia uma surpreendente continuidade entre um humanista português do Renascimento e um filósofo alemão do Romantismo.

Bibliografia

Holanda, F. (1984) *Da Pintura Antiga*. Livros Horizonte.
Holanda, F. (1984) *Diálogos em Roma*. Livros Horizonte.
Schopenhauer, A. (2021) *O Mundo como Vontade e Representação*. Edições 70.

[3] Holanda, F., *Da Pintura Antiga*, p. 44.
[4] Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, p. 231.

FRANCISCO DE HOLANDA E O TEMPO DE CAMÕES: CARTOGRAFIA METAFÍSICA E A MÁQUINA DO MUNDO

Teresa Lousa

O tempo de Francisco de Holanda

Francisco de Holanda é um artista, humanista e visionário do século XVI, com uma produção artística, mas sobretudo teórica notável para a época em Portugal: A sua principal obra teórica é o *Da Pintura Antigua*, que contém os famosos *Diálogos em Roma*. Destaca-se o emblemático *De Aetatibus Mundi Imagines*, prodigioso códice de 154 imagens, obra iniciada em 1545 e que é retomada em 1573.

O episódio mais marcante da vida de Francisco de Holanda foi sem dúvida a viagem a Itália (1538), que exercerá para sempre no seu espírito um fascínio, constituindo de certo modo o exemplo máximo do bom gosto, das boas práticas artísticas e da consideração social pela arte. Holanda foi um homem erudito que entre companhias ilustres e selectas viajou bastante para a sua época. Os locais por onde passou deram forma à sua sensibilidade, para além das antiguidades romanas e das obras italianas do seu tempo que tanto o fascinaram (vale a pena lembrar que Holanda observou o *Juízo Final* de Miguel Ângelo em plena execução), outras coisas despertaram o seu interesse: "objectos ceilandeses, etíopes ou indianos vistos na sua juventude, vestígios etíopes ou indianos vistos em Portugal, a arte medieval visitada em França ou na Catalunha." (Russo, 2020: 39).

O contacto com estes objetos e testemunhos materiais não é dissociável do ambiente português das décadas centrais do século XVI, profundamente marcado pelos movimentos de expansão ultramarina. É o mesmo ambiente que mais tarde daria lugar ao imaginário épico de Os Lusíadas, de Luís de Camões, onde a ideia de "mundo" — geográfico, espiritual e simbólico — se alarga, se tensiona e se legitima como horizonte do reino. Também Holanda, embora por outra via, absorve essa consciência de globalidade, seja pela recolha de exotismos e artefactos provenientes dos territórios contactados, seja pela elaboração teórica de um espaço universal da arte. Assim, o seu pensamento desenvolve-se no mesmo clima intelectual de abertura e perplexidade perante a vastidão recém-revelada do globo.

Este longo intervalo entre 1545 e 1573 será responsável por alterações profundas na história e cultura do nosso país: Longe da auto-consciência dos artistas que conhecera na sua viagem a Itália (1538), a

realidade pós-conciliar em Portugal não dá margem para ousadias artísticas e a sua obra será alvo da atenta censura e vigilância, e talvez por isso a sua obra final adquira um tom quase apologético. Teve o mérito de ter sido o primeiro que em Portugal escreveu sobre *bellas-artes*. A sua biografia é extraordinária e paradoxal: de jovem cortesão entre príncipes e reis, a artista da Renascença que privou com Miguel Ângelo, na estadia em Itália, à sua queda depois da morte do Infante Dom Luís e de D. João III. Holanda, apesar dos apoios que recebeu de D. João III e da amizade que lhe dispensou o Infante D. Luís, nunca chegou a ver a sua obra publicada em vida (tendo sido, por consequência, silenciado por mais de dois séculos). A sua aguda consciência melancólica e visionária vai ao ponto de explicar auto-reflexivamente o triste destino da sua obra, que é também, ainda hoje malogradamente, o de muitos artistas portugueses. Morreu em 1584: "E vós, M. Francisco d'Ollanda, se pola arte da pintura sperais de valer em Spanha ou Portugal, daqui vos digo que viveis em sperança vã e fallace, e que por meu conselho deviaes viver antes em França ou em Itália, onde os engenhos se conhecem e se muito estima a gran pintura" (Holanda, 1985, p. 288).

Na fase final da sua vida viverá retirado da vida social, no seu monte em Sintra numa espécie de exílio dedicado a valores contemplativos de inspiração cristã. (Lousa, 2014, p. 42) Assim este nosso humanista é paradigmático deste País. É um génio que, se tivesse nascido em Itália, França ou mesmo em Espanha, seria certamente mais homenageado e dignamente recordado nestes poucos mais de quinhentos anos que nos separam de tão fulgurante e original pensamento, vida e obra.

O tempo de Francisco de Holanda é um tempo de grandes vicissitudes e reviravoltas políticas, religiosas e culturais. Do seu nascimento à sua morte, o nosso autor será testemunha e protagonista de muitas delas. Nesse sentido, a visão holandiana do Mundo — simultaneamente física, histórica e metafísica — não se afasta, antes dialoga discretamente, com essa mesma pulsão de totalidade celebrada em *Os Lusíadas*: a de mapear, compreender e figurar o Mundo como um todo.

A arte como instrumento de globalização na perspetiva ibérica seiscentista

Para compreender a motivação deste pequeno artigo é importante compreender a relação única entre a Teoria da Arte (Importante categoria do conhecimento e da produção literária: significa basicamente a escrita por artistas para artistas, seja em manuais de carácter mais prático, sejam

obras teórico-filosóficas dirigidas tanto a outros artistas como a um público erudito e intelectual.

Ao estilo da missão renascentista: a pintura entendida como uma coisa mental- como diria Leonardo, cruza-se com uma nova conceção do Mundo à luz dos movimentos de expansão que se desenhavam neste momento histórico e que os artistas testemunhavam e sobre os quais alguns também tiveram o mérito de escrever. Assim, no panorama ibérico pode destacar-se que por volta de 1548, o artista português Francisco de Holanda compôs, em português, sua "Da Pintura Antiga", dedicada a João III, rei de Portugal e governante do vasto império do país nas Américas, na África e na Ásia.

Entre 1560 e 1563 o colecionador e humanista Felipe de Guevara, humanista, defensor do clássico, cavaleiro ao serviço do Imperador Carlos V, completou, em espanhol, os seus "Comentarios de la Pintura", obra publicada pela primeira vez em 1788. Em comum com Holanda teve, entre vários aspectos, o facto de não ter visto a sua obra publicada em vida e de terem ambas estado esquecidas e em parte incerta. "El manuscrito escrito en 1560 no llegó a publicarse y durante mucho tiempo se consideró perdido." (DUEÑAS, 2010: 372) Foi contemporâneo de Francisco de Holanda, morre em 1600. Dedica a sua obra ao recém-nomeado Rei da Espanha, o jovem Filipe II, que logo se tornaria o monarca das "quatro partes do mundo".

Uma análise comparativa desses dois tratados revela, o que Holanda, e Guevara perceberam como os "territórios" do renascimento artístico tinham uma perspectiva globalizante e desenvolvem uma consciência de história da arte universal ainda que à escala eurocêntrica. Os dois autores valorizam a dimensão geográfica do Renascimento - e mais precisamente a sua dimensão geopolítica - situando o locus, ou melhor, os loci do renascimento artístico no contexto dos interesses políticos contemporâneos dos seus monarcas ou grandes senhores do poder, ou seja, João III e Felipe II. Em Holanda, assim como em Guevara,o tratado artístico serve também como ocasião para entrar em relação crítica com a agenda política do respectivo governante, criando um vasto território artístico. Ao longo das páginas do "Da Pintura Antiga" e dos "Comentários de la Pintura" existem várias referências aos projetos de expansão das coroas de Portugal e Espanha e às magníficas obras de arte que se encontram por todo o mundo, apresentando assim um Renascimento artístico de Portugal e Espanha muito diferente do italiano, porque este é permeado por uma grande mistura de vocabulários multiculturais.

Na obra de Francisco de Holanda existe uma dupla visão: por um lado uma historiografia da arte de grande defesa nacional baseada na ideia de excelência do seu país e da sua missão no mundo; e, simultaneamente, um discurso sobre a necessidade de qualquer monarca ou governador promover, proteger e arrecadar objetos e artistas do exterior. Esta tensão entre orgulho nacional e abertura cosmopolita ecoa, aliás, o espírito quinhentista que encontramos na epopeia camoniana Luís de Camões, onde *Os Lusíadas* exaltam as façanhas portuguesas ao mesmo tempo que testemunham a força transformadora da circulação cultural, dos encontros e desencontros entre mundos. Tal como a poesia camoniana articula a glória da nação com a experiência do diverso, também o tratado holandiano integra a dimensão global como elemento constitutivo da identidade artística. A dimensão global que ressoa num tratado, como o de Holanda, incita-nos a repensar a Europa e a abordar questões sempre actuais: a missão universal da arte e suas miscigenações, como testemunham as suas palavras: "Até em África e dentro em Marrocos me afirmaram que estava uma escultura de águias imperiais e de entalhos dos Romanos. Na Índia os seus pagodes (…) e assim as coisas da China. Ora de Levante e Ásia, que direi eu?" (Holanda, 1984: 40)

O capítulo 13º do Da Pintura Antigua: "Como os Preceitos da Pintura foram por todo o mundo" é particularmente esclarecedor e digno da nossa atenção. Parafreseando e resumindo Holanda, num português actual, o nosso autor afirma o seguinte: "Os antigos preceitos da arte da pintura e da escultura foram semeados e espalhados por todo o mundo. Sem qualquer excepção, nem mesmo na nação mais estranha ou mais bárbara" escapou à doutrina da arte ao modo antigo (ao estilo de Roma e Atenas). Mas é mais de maravilhar, que até o novo mundo da gente bárbara do Brasil e do Perú, (…) ainda esses em muitos vasos de ouro que eu vi, e nas suas figuras, tinham a mesma razão e disciplina dos antigos." (Holanda, 1984: 41).

Digno de atenção este comentário que liga a América Pré-Colombiana ao chamado Velho mundo. E conclui dizendo todo o mundo "fumega à Antiguidade".

Com certa dose de exagero dirá, também logo de seguida, que no "nosso Portugal não vereis pedra antiga, se tiver alguma escultura, que não seja nos mesmos termos da cidade de Roma", reconhecendo que pese embora certas províncias não sigam estes preceitos, ele tem esperança que a ela tornem, graças à acção providencial do divino Rei excelente que temos:

o monarca D. João III. É neste capítulo que surge a frase autoafirmativa de valor duvidoso que se tornou famosa, contribuindo para atribuir ao autor um estilo algo fanfarrão: "Mas neste lugar seja-me a mim lícito dizer como eu fui o primeiro que neste Reino louvei e apreguoei ser perfeita a antiguidade, e não haver outro primor nas obras, e isto em tempo que todos quase queriam zombar disso, sendo eu moço e servindo ao Infante Dom Fernando… E conhecer isto me fez desejar ir a Roma, e quando dela tornei, não conhecia esta terra, como quer que não achei pedreiro nem pintor que não dissesse que o antigo que esse levava a tudo, e achei-os tão senhores disso, que não ficou nenhuma lembrança de mim." (Holanda, 1984: 41)

A Pintura: microcosmos em perspetiva global até aos antípodas

É no final deste capítulo 13º, que holanda conclui com a enigmática frase: "Os preceitos da pintura antigua serem já semeados por todo o mundo, até os antípodas." (Holanda, 1984: 41).

Vale a pena reflectir sobre este conceito de antípodas. Matthew Boyd Goldie na obra *The Idea of the Antipodes, Place, People, and Voices,* usa a teoria crítica para investigar a história de como as pessoas pensaram sobre os *antípodas* – os lugares e as pessoas do outro lado do mundo – da antiguidade até a literatura e aos media digital da actualidade. "Os antípodas, na Antiguidade, correspondiam a terras desconhecidas. Eram zonas situadas em extremos opostos do mundo conhecido e habitado, o oikoumene - situadas "no oposto dos seus pés." (Goldie, 2010: 39).

Os antípodas eram imaginados como tendo pés invertidos, como se curiosamente tivessem de andar numa terra de cabeça para baixo. "Os antípodas eram considerados não só desconhecidos como impossíveis de conhecer, uma vez que se situavam para além da chamada zona tórrida (ou perusta, "queimada")." (Russo, 2020: 57)

Acerca do período medieval conta narrativas fantásticas de viagens aos antípodas, incluindo histórias de túneis através da terra e estranhas genealogias e histórias cujos começos e fins são os antípodas, naturalmente. Já no século XVI, quem também fala acerca dos Antípodas é o jesuíta espanhol José de Acosta, que chegou a viver um tempo em Coimbra e passou muito tempo em Lima no Peru. Mais tarde publicou sua volumosa *História Natural e Moral das Índias* em 1590 em Sevilha. O texto de Acosta reflete o legado da cultura europeia sobre o Hemisfério Sul, incluindo os antípodas, mas também é um dos primeiros a indicar que o Sul pode ter um papel que não é apenas o de refletir a Europa. Revela consciência de uma

antiguidade pré-colombiana, descreve a religião e os costumes de astecas e de incas (Acosta: 325- 387), e a sua experiência contemporânea no Peru permite que ele considere a terra de novas maneiras, e nos seus escritos ele observa que a razão e imaginação precisam trabalhar em conjunto para abordar um novo sentido do mundo. A sua história dos indígenas do novo mundo, é contada como a dos povos num sentido global, e é descrita por Acosta, com uma finalidade: a da história natural e moral providenciado pela história divina dentro dum enquadramento universal. A visão de Acosta é mais expansiva do que contrastante, onde ele combina ideias europeias com as experiências do novo Sul.

Holanda refere os Antípodas como o limite do mundo, se a Pintura chegou aos antípodas então ela está mesmo em toda a parte. A imagem universalista da Arte que Holanda nos dá com este recurso ao conceito de Antípodas, surge 38 anos antes de Acosta e de modo mais explícito. *Da Pintura Antigua*, acerca da escultura, no cap. 22º, dirá que das variadas e distintas figuras que se vêm nos diferentes lugares, de uma mesma maneira semearam a arte pelo mundo todo, reforçando sempre a missão universalista e unificadora da arte no mundo. Na perspetiva da investigadora Alessandra Russo, Francisco de Holanda: "Parece encarnar o caso de estudo perfeito para olhar o Renascimento a partir de territórios considerados periféricos da história da arte (Portugal, Américas, Ásia, África). Holanda oferece chaves preciosas para ultrapassar o eurocentrismo de uma disciplina que, apesar de alguns esforços importantes, continua limitada pelos parâmetros geopolíticos e cronológicos e por 'hierarquias de género.'" (Russo, 2020: 37).

Muitos são os artefactos que maravilharam os europeus: os marfins do Ceilão, as colchas e sedas da Índia, os leques, as ourivesarias, as porcelanas da China, tudo isto testemunha um saber fazer inédito que despertou o interesse e se difundiu nas sociedades europeias do século XVI. Daí para a frente serão objeto de desejo de colecionadores por toda a Europa, estando presentes em muitos gabinetes de curiosidades, cuja relação com a descoberta do Novo Mundo, na Ásia e na África e, por consequência, a evolução do comércio global que culminou com a chegada de mercadorias exóticas ao Velho Continente, é inegável. Impulsionada pelas expedições além-mar, o colecionismo teve seu auge nos séculos XVI e XVII, além dos produtos em grande escala, "como açúcar, tabaco, madeiras e especiarias, os navios chegavam aos portos (...) traziam também animais, minerais, plantas, conchas, porcelana e ornamentos dos mais diversos" (Françozo, 2014: 34).

Este universo material e simbólico em circulação — feito de maravilhas, exotismos, híbridos culturais e deslocações constantes — dialoga com o olhar ampliado e cosmopolita que encontramos na epopeia camoniana de Luís de Camões. *Os Lusíadas* constroem uma visão globalizante da aventura portuguesa, celebrando não apenas as façanhas náuticas, mas sobretudo a abertura do mundo à experiência recíproca entre culturas. Assim como Camões enumera reinos, povos, costumes e riquezas numa geografia que se expande poeticamente a cada canto, também o fascínio europeu por estes artefactos orientais e africanos exprime um imaginário quinhentista sedento de conhecimento, colecionador por vocação e profundamente atento à diversidade humana.

Holanda era detentor de uma cultura invulgar, íntimo da vivência erudita da corte, e estava ciente do papel de Portugal na expansão, nomeadamente da viagem circum-navegação ao globo do português Fernão de Magalhães iniciada em agosto de 1519 que termina em setembro de 1522. A familiaridade de Francisco de Holanda com tais eventos é também testemunhada plasticamente na representação de "*A Criação dos Luminários- o Sol e a Lua*", onde a face da Terra que aparece na pintura, ou seja, a sua parte visível do mundo se faz coincidir com as expedições recentes que provaram que o globo é circum-navegável, reforçando assim o interesse que Holanda tinha por esses factos: "Quedaba así demostrada la esfericidad terrestre y la realidade de un inmenso continente entre el occidente euro--africano y el Extremo Oriente (…) Además (…) se pudo plasmar com mayor rigor la enorme estensíon territorial del Oceano Pacífico, corrigiendo la hasta entonces dominante idea de un mar más reducido. Por primera vez el mundo conocido había sido cartografiado por completo en líneas generales." (Gutiérrez, 2021: 41- 45).

A rede do Oceano Atlântico só se estabeleceu, naturalmente, com a expansão do poder europeu no século XVI com uma organização da cultura mundial numa nova estrutura espácio-temporal. A consciência de uma história da arte mundial com um ponto de partida português é compreensível devido ao contexto histórico e cultural da época. Reflectir sobre a posição geo-política da capital do nosso país também pode ser esclarecedor: "Lisboa era, de certa forma, uma miniatura do mundo com um ponto de fuga para fora de si. Cargas preciosas e pessoas em carne e osso chegavam e partiam continuamente das suas margens." (Russo, 2020: 40) Lisboa, como um epicentro económico, é uma verdadeira "Cidade Global de grande importância para um vasto público, incluindo não só historia-

dores da arte e da arquitetura, mas também sociólogos e historiadores da ciência." (Romeiras, 2017: 319).

Nesta articulação entre *empiria*, maravilhamento e visão universal, Holanda inscreve-se no mesmo clima intelectual que moldou a epopeia portuguesa: um tempo em que o mundo se tornava representável na sua totalidade, tanto pela palavra poética de Camões como pela cartografia metafísica e visual do nosso humanista.

Cartografia Metafísica de Mundo no *De Aetatibus Mundi Imagines*

Para melhor compreensão recorre-se sobretudo as imagens do *De Aetatibus Mundi Imagines* e algumas passagens do *Da Pintura Antigua* onde Francisco de Holanda descreve a criação do mundo como acção artística de um deus pintor que cria com a luz sobre as trevas: uma descrição original, bem ao estilo da valorização *chiaroscuro* renascentista: "Para este humanista a pintura é vista como a mais nobre e abrangente actividade humana, validada pelo exemplo divino e é responsável pela criação do cosmos, como uma pintura animante em estilo demiúrgico de um *deus artifex*." (Lousa, 2014: 134).

Essa descrição metafisica e estética da criação do mundo pode ser relacionada com as imagens da criação do mundo, correspondentes ao *génesis* do seu códice ilustrado com 156 imagens e 250 pequenos medalhões complementares (tondi). Álbum único no renascimento peninsular e obra singular no contexto europeu.

Os seus desenhos em *Imagens das Idades do Mundo* revelam a maturidade de um artista pensador que em cada desenho coloca um pouco do enigma da figuração: a inspiração, o furor divino, o êxtase arrebatador inexplicável, e simultaneamente o conhecimento técnico e a habilidade artística que é digna de um verdadeiro pintor. O *De Aetatibus Mundi Imagines*, obra que tem a sua dedicatória dirigida à igreja católica, é uma espécie de bíblia ilustrada bem ao gosto da época, prodigioso códice de 154 imagens, que tendo sido iniciado em 1545, passa por um interregno de mais de 20 anos e é retomada em cerca de 1573. Ora, 1543 curiosamente é também o mesmo ano em que Copérnico publicou seu tratado revolucionário sobre o universo heliocêntrico. Este longo intervalo entre 1545 e 1573 será responsável por alterações profundas na História e na cultura do nosso país e simultaneamente no destino do nosso autor: "Quando retoma a obra em 1573, o contexto já não é o mesmo. Perante uma Inquisição que acaba de prender Damião de Góis e que se torna cada dia mais ameaçadora para

os intelectuais e os antigos estrangeirados, acentua, quando pode, o lado apologético da obra e dá ao seu códice um frontispício à glória da Igreja católica." (Deswartes, 1987: 62).

Obra mística de grande sensibilidade onde Holanda articula a espiritualidade com a histórica bíblica e a sua simbologia. Interpreta de modo inovador a teologia bíblica do seu tempo. Os principais registos artísticos de Francisco de Holanda encontram-se contidos nesta obra, cujo conteúdo semântico e objectivos estéticos são muitíssimo divergentes, mas alguns traços comuns permanecem, remetendo para aquilo a que podemos chamar, o estilo do artista ou a sua autografia, como por exemplo: a presença dominante de espaços vazios, a tendência para a miniatura, o recurso a figuras geométricas de forte influência platónica e o uso contido e selectivo da cor, dimensão mística que atravessa este universo holandiano ressoa, de modo distinto mas complementar, com a espiritualização do mundo que também encontramos na epopeia de Luís de Camões. Em Os Lusíadas, o Mundo não é apenas território físico a ser navegado, mas igualmente espaço simbólico e transcendente, onde a ação humana se inscreve numa ordem maior, permeada pela providência, pela visão do "alto céu" e pela constante mediação entre o terreno e o divino. Tal como Camões eleva a experiência náutica a um plano metafísico — transformando as viagens em itinerários espirituais e cósmicos — também Holanda converte a narrativa bíblica e a cosmografia renascentista numa cartografia espiritual, onde o vazio, a luz e a geometria funcionam como signos do absoluto. Ambos, cada um no seu domínio, trabalham a mesma tensão quinhentista entre razão e imaginação, ciência e teologia, mundo visível e mundo inteligível: Camões pelo verbo poético que espiritualiza a experiência humana no globo; Holanda pela imagem que busca tornar visível o plano metafísico inscrito na própria estrutura da criação. Esta passagem de Camões é reveladora do conhecimento cósmico transmitido a Vasco da Gama, revelando em simultâneo uma visão mística da grandiosidade e da ordem divina do universo, que está além da compreensão humana:

> Vês aqui a grande máquina do Mundo,
> Etérea e elemental, que fabricada
> Assi foi do Saber, alto e profundo,
> Que é sem princípio e meta limitada.
> (Camões, 2013: *Canto X, est. 80)*

A primeira idade do Mundo constituída por 65 imagens, vai do início da criação até ao dilúvio. Para esta secção, Holanda concebeu um ciclo de imagens da criação do mundo extremamente inovador em relação ao imaginário artístico e científico predominante no seu tempo e anterior. As suas pinturas não são apenas imagens de valor cosmográfico e de rigor bíblico, mas constituem um convite a olhar para um mundo empírico das artes: habitado pela criatividade. O seu conhecimento do mundo pode ser reconhecido ainda nos desenhos que o próprio concebeu do globo terrestre, especificamente para este Códice. O globo terrestre tornou-se nas palavras de Peter Sloterdijk um "ícone central da imagem do mundo moderno" (Sloterdijk, 2011: 83) A esfera terrestre desenhada por Holanda, semelhante a um ornamento numa galáxia, participa, do mesmo deslumbramento pela beleza geográfica da Terra que se fazia sentir no seu tempo. As primeiras cartografias do mundo seguem padrões e uma geometria muito particulares que remontam a uma longa tradição. Francisco de Holanda fez algo totalmente artístico, sem desprezar o rigor cartográfico: realiza o seu globo de modo inteligente, socorrendo-se do seu visionarismo e consegue produzir um novo tipo de imagem que pela primeira vez coloca questões críticas como a do próprio infinito. Ao contemplarmos estas imagens somos transportados "para o silêncio de uma terra vazia e vaga, a profundidade dos abismos, o sopro de Deus que agitava superfície da terra" (Genesis, I, 1) Estas palavras das sagradas escrituras, devem ter ecoado no espírito de Holanda antes dele as ter plasmado em imagens místicas, numa cosmografia inovadora.

Veja-se a pintura surpreendente - *A Criação dos Luminários - o Sol e a Lua*, que dão forma ao dia e à noite. Com verdadeiro espírito de humanista, Holanda concebe uma sábia síntese geométrica na representação deste tema do Génesis, o nascer do Sol que veio dar ao mundo a luz do dia e pela luz reflexa do nascer da lua a luz da noite. O sopro de Deus acompanhado pela sua corte celestial inunda o firmamento. Projecta uma impressionante harmonia entre o Sol, a Terra e a Lua na imensidão do espaço cósmico. Nas palavras de Teresa Amado, o observador é obrigado a sair de si mesmo e a olhar de fora, para logo de seguida sermos transportados para o espaço, através de uma imagem pintada de frente, que coloca o artista seu autor como uma espécie de narrador participante da cena. "O resultado é original: comunica com força e limpidez uma realidade inteligível, do domínio do transcendente" (Amado, 2016: 89). A grandeza do universo impõe se à pequenez do planeta terra. Esta capacidade pro-

fundamente desestabilizadora é uma das grandes marcas da genialidade e da modernidade de Francisco de Holanda enquanto artista.



A Criação dos Luminários - o Sol e a Lua, *De aetatibus mundi imagines*. Fonte: Francisco de Holanda. *De aetatibus mundi imagines* - Edição fac-similada / com estudo de Jorge Segurado (1983). Lisboa: Academia Nacional de Belas-Artes.

"Em A Criação das Luzes, o Sol está no zénite desde as Américas às Molucas." O recurso à luz brilhante revelou-se particularmente apropriado para o retrato do mundo - um "retrato intelectual", uma vez que Holanda não o podia pintar por observação "polo natural". Deixando toda a "face" visível e extensa do mundo à luz do sol, Holanda captou com seus "olhos invisíveis" a inteligibilidade da terra." (Russo, 2020: 46).

Holanda pintou o globo terrestre de acordo com uma regra de cores distinta do resto da pintura. O precioso azul ultramarino usado para o céu permeia a terra firme, enquanto os mares são coloridos de um branco-rosa. Estas inversões cromáticas entre ar, água e terra tornam a terra reconhecível através de um irrealismo propositado: "Esta escolha pictórica específica desloca a modalidade geográfica aparente do retrato da Terra para um terreno concetual diferente. (…) Na pintura de Holanda, a lua permanece totalmente visível e projecta uma luz poderosa que enfatiza a nossa posição de observadores de toda a cena. Nós (inclusive o pintor) estamos a olhar para o globo terrestre que habitamos." (Russo, 2020: 47)

Francisco de Holanda destaca-se pela sua qualidade de artista visionário ao expor uma cartografia surpreendente: o mundo na sua globalidade numa narrativa que cruza a dimensão estético-mística e a cosmografia da pintura.

A representação de Holanda prima pelo irrealismo da paleta das cores da terra que contraria ainda mais qualquer interpretação protocientífica e mais encoraja a reconhecer a sua perspectiva visionária e artística. Há, nas palavras de Jorge Segurado "em todo este impressionante e belo quadro um divinal sopro poético como de sonho, surrealista." (Segurado apud Holanda, 1983, p. 280).

Podemos estabelecer cruzamentos teóricos entre a imagem de Holanda de "A Criação das Luzes" em *De Aetatibus Mundi Imagines* e o capítulo XIII de seu *Da Pintura Antigua*: ambos são revolucionários no panorama do século XVI. Assim, pode olhar-se para essas duas obras: artísticas e teóricas entender como essa trans-narratividade que desencadeou em Holanda uma nova reflexão sobre o posicionamento de uma história de arte à escala global.

Conclusão

Seu olhar para as obras de arte produzidas na África, na Ásia e nas Américas redefine a arte em uma perspetiva universal, ainda que sempre presidido pelo estilo à antiga e eurocêntrico, abre a possibilidade mística

de um plano transversal e universal da arte que perpassa o globo na sua vastidão que é entendida apesar de tudo como um espaço de comensurabilidade segundo o modelo renascentista, mas acima de tudo é compreendido por Francisco de Holanda como um espaço artístico, cósmico e místico sob o olhar generoso de um deus pintor que é exemplo máximo da criatividade humana. É precisamente este horizonte de universalidade que acompanha o clima intelectual do tempo de Camões, em que *Os Lusíadas* constroem poeticamente a imagem de um mundo uno e navegável, revelado à experiência humana na sua pluralidade e grandeza. Tal como a epopeia camoniana traduz a expansão portuguesa num gesto de abertura global, também Holanda, pela via da arte e da metafísica, concebe o Mundo como um todo coerente — um "globo espiritualmente legível" onde o diverso se integra numa ordem maior. Assim, ambos participam de um mesmo impulso quinhentista: o de tornar visível a totalidade do Mundo e de reconhecer, na multiplicidade dos seus povos e formas, a marca comum da criatividade humana.

Bibliografia

Acosta, J., *Historia natural y moral de las Indias, Cronicas de America*, 34) Historia 16, Madrid, 1986.

Amado, M. T. *A Criação em "Das Idades do Mundo" de Francisco de Holanda*, Repositório da Universidade de Évora, 2016.

Camões, Luís de. *Os Lusíadas*. Prefácio e notas de Emanuel Paulo Ramos. Porto: Porto Editora, 2013.

Deswarte, S. *As Imagens das Idades do Mundo de Francisco de Holanda*, Lisboa: INCM, 1987.

Dueñas, E. V., *Los Comentarios de la pintura de Felipe de Guevara*, Anales de Historia del Arte, 2010.

Françozo, M. d. C . *De Olinda a Holanda:* o gabinete de curiosidades de Nassau. Campinas: Editora da Unicamp. 2014.

Goldie, M. B., *The Idea of the Antipodes*, *Place, People, and Voices*, Routlegde, 2010.

Gutiérrez, J. M. P. "El objectivo de la especiaria y la imagen del mundo en Castilla y Portugal" in El viaje más largo: proyecciones de la primera vuelta al mundo, *Valladolid*: Universidad de *Valladolid*, D.L., 2021.

Holanda, F., *De aetatibus mundi imagines* (Livro das Idades) (1545–1573). Image at: Francisco d'Ollanda. *De aetatibus mundi imagines* - Edição fac-similada / com estudo de Jorge Segurado (1983). Lisboa: Academia Nacional de Belas-Artes. 1983.

Holanda, F. *Da Pintura Antigua*, Lisboa, Livros Horizonte, 1984.

Lousa, T. *Do Pintor como um génio na obra de Francisco de Holanda*, Lisboa:

Edições ExLibris. 2014.
Romeiras, F. M. *The Global City: On the Streets of Renaissance Lisbon*, edited by Annemarie Jordan Gschwend and Kate J.P. Lowe. *Journal of Jesuit Studies*, *4*(2), 317-319, 2017.
Russo, A., *Lights on the Antipodes: Francisco de Holanda and an Art History of the Universal*. Routledge, 2020.
Sloterdijk, P. *Spheres: Globes: macrospherology*. Semiotext(e). 2011.

CAMÕES NO TEMPO DA FILOSOFIA EM PORTUGAL

José Francisco Meirinhos

Nem me falta na vida honesto estudo,
Com longa experiência misturado
Os Lusíadas, X.154.5-6

Introdução

A pergunta sobre como a filosofia está em Camões nasce ou prolonga-se em outra: onde, quando e como poderia Camões ter tido contacto com a filosofia. São perguntas que raramente se separam, porque quase tudo o que se disse sobre a filosofia de Camões foi dito por quem, do lado da filosofia ou do lado dos estudos literários, procurava descobrir a ligação biográfica a uma instituição, o eco de uma doutrina, a pertença a uma tradição, a formulação única de um pensamento diferenciador. E é esse procurar, mais do que aquilo que se encontrou, que aqui se quer tomar como objeto. Os filósofos do seu tempo nada nos dizem sobre ou de Camões, os posteriores sim e de diferentes maneiras, mas essa complexa questão é evitada por agora.

Pode ser um pouco estéril procurar mais uma escola para a lista das que já foram propostas para decidir a relação de Camões com a filosofia, velha querela entre platonizantes e aristotelizantes, a que se juntaram, ao longo do século XX, preferências agostinizantes, pseudodionisianas, tomasianas, ou até estoicizantes. Essa polémica sobre as leituras e as preferências filosóficas de Camões foi viva e, sob muitos aspetos, sem opções de saída, porque mais dependente de quem interpretava amplificando pequenos pontos, do que de uma filosofia expressa. A filosofia tem em Camões uma presença mais ténue do que noutros grandes poetas épicos e trágicos, e os métodos de leitura já aplicados com proveito a Dante, a Milton ou a Shakespeare dificilmente serão replicáveis no autor de *Os Lusíadas*. José Sebastião da Silva Dias, um dos maiores historiadores da cultura quinhentista portuguesa afirmou-o com linear clareza, sem necessidade de aduzir grandes comparações: «Não estamos, deve reconhecer-se, perante um caso de poeta dobrado de filósofo, perante um Dante ou um Milton português»[1].

[1] José Sebastião da Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Bertrand (Biblioteca Breve, 60), 1981, p. 53.

A hipótese de que aqui se parte é que muitos dos desacertos entre exegetas decorrem da modulação da intensidade do que se procura em Camões, e também da identificação do que exatamente se procura. Quem procura um sistema não o encontra e conclui pela fragilidade; quem procura uma escola encontra várias e prefere acentuar a dependência de uma delas; quem procura uma cultura filosófica, o «ar do tempo», encontra-a por toda a parte e arrisca-se a nada explicar. A filosofia está em Camões de modo disperso, sobretudo em marcadores conceptuais, em alguns afloramentos temáticos, aqui e ali com uma nitidez que não deixa dúvida sobre o conhecimento de causa, mas que brotam como quem se serve de um saber feito, ou de referências partilhadas, e não como quem pensa para lá do já antes dito. O muito que não sabemos da vida de Camões e o pouco que sabemos aconselham prudência: com segurança nada sabemos sobre a formação de Camões, e ele próprio nunca é explícito nas suas reflexões filosofantes, pelo que procuramos sem bússola: nem o contexto nem a doutrina nos guiam, nem sequer o «ar do tempo», que conhecemos apenas parcialmente. Um homem de meados do século XVI que viveu em mundos culturais tão diferentes como Lisboa, Coimbra (?), Norte de África, Goa, Macau ou Moçambique, foi necessariamente plural e transportava consigo a diferença entre esses mundos. Resta-nos a obra[2] (sobre cujos exatos limites também escasseiam as certezas), e essa ainda poderá continuar a dizer-nos algo sobre o contexto que a tornou possível e sobre as conceções de mundo, homem, sociedade, Deus e pequenas ou grandes coisas da vida que faziam o pensamento do seu autor.

O estudo é uma abertura para um projeto mais vasto, começando pelo que então se discutia em filosofia, uma tentativa de refazer o mapa dos saberes tal como o traçavam, em Lisboa e em Coimbra entre 1536 e 1555, os autores das orações de sapiência e, depois, os comentadores jesuítas do Colégio das Artes. Talvez não fosse esse o mundo que Camões partilhava, mas algo das suas querelas e novidades andava nas discussões e, seguramente, na pregação dos clérigos que, formados nas escolas, de-

[2] *Os Lusíadas* citam-se pela edição Luís de Camões, *Os Lusíadas*, leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro, 5.ª ed., Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros – Instituto Camões, 2003, por canto, estância, verso e notas; a lírica pela edição Luís de Camões, *Rimas*, texto estabelecido e prefaciado por Álvaro J. da Costa Pimpão, Coimbra: Por Ordem da Universidade (Acta Universitatis Conimbrigensis), 1953, indicando-se o género, o número da composição nessa edição e a página. Outras edições, nomeadamente a edição crítica de Genebra da lírica (Spaggiari, Barbara (ed.), *La lirica di Camões*, vol. 4: *Ottave*, Genève: Centre International d'Études Portugaises de Genève, 2023).

pois as gentes ouviam por todo o lado. Este caminho, em dois curtos passos, não ousa identificar a filosofia que Camões partilhava, mas tentará, por via indireta, ilustrar algo da incerteza em que o poeta e dramaturgo deixou os seus leitores.

No primeiro interrogam-se indícios internos: o testemunho sobre o *Parnaso* perdido, o léxico, os filósofos nomeados e os lugares da épica e da lírica em que a crítica mais insistentemente procurou filosofia. No segundo traça-se o panorama do ensino da filosofia em Portugal entre 1537 e 1580, dos antecedentes do Colégio das Artes à viragem aristotélica conduzida por Pedro da Fonseca, e vê-se o que se podia alcançar com a filosofia em discursos áulicos sobre as glórias e excelências da filosofia, que a cada ano deveriam deixar um eco prolongado entre as elites cultas do reino. Fica para depois a receção filosófica de Camões em Portugal, de Suttner e Storck a Fernando Gil, para compreender o que nessa receção se deve ao poeta e o que se deve aos intérpretes.

1. Que filosofia? Os indícios internos

1.1. O *Parnaso* perdido e o sentido de «filosofia»

O único testemunho coevo que atribui explicitamente filosofia a Camões é o de Diogo do Couto, e vale a pena começar por ele, porque fixa o sentido em que a palavra era usada quando se falava do poeta. Ao descrever a invernada de 1569 em que se encontrou com Camões na ilha de Moçambique, quando este regressava a Portugal «tão pobre que comia de amigos», Couto informa, no resumo da *Década VIII* redigido depois de lhe ter sido furtado o original, que o poeta

> acabou de aperfeiçoar as suas Lusiadas pera as imprimir, e foi escrevendo muito em hum livro que hia fazendo, que intitulava *Parnaso de Luiz de Camões*, livro de muita erudição, doutrina e filosofia, o qual lhe furtaram[3].

Na versão mais longa da mesma *Década*, transmitida pelos manuscritos do Porto e de Madrid, o livro é descrito como «muito docto

[3] Diogo do Couto, *Década Oitava da Ásia* [resumo, c. 1616], Lisboa: Régia Oficina Tipográfica, 1786, cap. 28, p. 233. Sobre a génese das duas versões da *Década VIII* (o resumo enviado para Portugal em 1616 depois do furto do original, e a redação longa que os herdeiros do cronista retocaram e enviaram em 1626), cf. a introdução de Maria Augusta Lima Cruz a Diogo do Couto, *Diogo do Couto e a Década 8.ª da Ásia*, 2 vols., Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993-1994.

de muita erudição», e o título *Parnaso* (na grafia *Paranosso*) justifica-se «porque continha muita poesia, filosofia e outras ciencias»[4].

O que Couto chama filosofia não é uma doutrina: é uma qualidade do livro, ao lado da erudição, da doutrina e das «outras ciências», e o género literário em que essa qualidade se manifestava era a poesia. O *Parnaso* era, por outras palavras, um livro de poesia douta, do tipo dos que os *poetae docti* compunham desde a Antiguidade, e é nesse sentido fraco, cumulativo, em que «filosofia» é o nome de um saber vário posto em verso, que os contemporâneos reconheciam em Camões um homem de grande cultura[5]. Convém não esquecer este sentido quando os intérpretes modernos procuram no poeta um sentido forte da mesma palavra, como disciplina conceptual ou sistema.

1.2. O léxico e os nomes

A obra conservada confirma o testemunho de Couto no que ele tem de modesto. O levantamento lexical, feito sobre as edições de Costa Pimpão, mostra que a palavra «filosofia» não ocorre n'*Os Lusíadas* nem na lírica; ocorre apenas, uma vez, a sua forma grecizante «Sofia», na Ode X, e o verbo «filosofar», uma vez, nas Oitavas I. O substantivo «filósofo» aparece duas vezes na épica e duas na lírica. N'*Os Lusíadas*, são os «antigos Filósofos, que andaram / Tantas terras, por ver segredos delas» (V.23.1-2), e é «Formião, filósofo elegante» (X.153.1), o peripatético de Éfeso que discorria sobre a arte da guerra diante de Aníbal, na anedota que Cícero conta no *De oratore* e que o poeta usa para ensinar ao jovem rei que «A disciplina militar prestante / Não se aprende, Senhor, na fantasia, / Sonhando, imaginando ou estudando, / Senão vendo, tratando e pelejando» (X.153.5-8)[6]. Na lírica, Museu «foi antiquíssimo escritor, /

[4] Diogo do Couto, *Década 8.ª da Ásia*, livro V, cap. 8, ed. M. A. Lima Cruz, cit., vol. I, pp. 472-473: «Neste Inuerno começou Luis de Camões a compor hum livro muito docto de muita erudição que intitulou *Paranosso de Luis de Camões*, porque continha muita poesia, filosofia e outras ciencias, o qual lhe desapareceo, e nunqua pude em Portugal saber delle». Costa Pimpão, na Introdução às *Rimas*, cit., pp. LXV-LXVI, discute o manuscrito do Porto e cita, da *Década* impressa, o «*Parnaso de Luiz de Camões*, livro de muita erudição, doutrina e philosophia».

[5] Américo da Costa Ramalho, «Os estudos de Camões» [oração de sapiência, 1980], in Delfim F. Leão (coord.), *Instituto de Estudos Clássicos. Um passado com futuro*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 95-114, cit. p. 96: Camões «não fazia mais do que continuar os alexandrinistas romanos, os *poetae docti*», «aos olhos dos contemporâneos, era Camões um homem de grande cultura».

[6] Costa Pimpão, nota a X.153.1-4, ed. cit., p. 509 sobre Formião, «filósofo peripatético do tempo de Aníbal, com escola em Éfeso […]. A anedota é contada por Cícero no *De*

filósofo e poeta conhecido» (Soneto 151), e Aristóteles, nunca nomeado, é «o grão Sábio que ensina, / passeando, os segredos da Sofia», que «à baixa concubina / do vil eunuco Hermia / ergueu aras, que aos deuses só devia», isto é, «o Filósofo insigne namorado» (Ode X, estr. 14-15)[7].

Nos autos, o dito é ainda mais leve: no *Filodemo*, Duriano ironiza sobre «o vosso Petrarca e o vosso Pietro Bembo, atoado a trezentos Platões»[8], e na *Comédia de El-rei Seleuco* uma personagem responde «com um dito de um filósofo que diz: Vós outros estudastes para praguejar, e eu para desprezar praguentos»[9]. As referências a filósofos constituem adereço superlativo em passagens irónicas.

Os filósofos nomeados pertencem quase todos a um único poema, as Oitavas a D. António de Noronha «sobre o desconcerto do mundo», e entram nele como *exempla* morais colhidos nos repertórios antigos, em Plínio e Cícero, e sobretudo, como Joaquim de Carvalho defendeu para Diógenes, Platão e Aristóteles, nas *Vidas* de Diógenes Laércio. A lista merece ser reconstituída: inclui Demócrito, que «dos deuses proferia / que eram sós dous: a Pena e Benefício» («Mas Demócrito o disse, e Paulo não» apressa-se a dizer, para que se não duvide do monoteísmo), também Sócrates, de quem «foi certo / que nenhum grande caso lhe mudasse / o vulto», ainda Diógenes, que «pisava de Platão, / com seus sórdidos pés, o rico estrado», ainda o «Platão divino» que «Por ver o Etna e o Nilo» foi

Oratore, II.18». Pimpão anota a estância anterior, X.152, como o lugar em que «o Poeta faz a apologia da experiência e exemplifica na estância seguinte» (p. 509).

[7] *Rimas*, ed. Pimpão, Soneto 151, «De um tão felice engenho, produzido», p. 208, vv. 5-6; Ode X, «Aquele moço fero», estr. 14-15, p. 301. A fonte da anedota sobre Aristóteles e a concubina de Hérmias de Atarneu é Diógenes Laércio, *Vidas*, V.3-4, como mostrou Joaquim de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas de Camões» [1925], in *Obra completa*, vol. I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 299-335, aqui pp. 320-322. A edição Pimpão da lírica de Camões não contém o soneto dirigido a Diogo do Couto que menciona a «lição dos Estoicos», por vezes aduzido nesta discussão; o texto não pertence ao cânone estabelecido em 1953 e não se usa aqui.

[8] Luís de Camões, *Auto de Filodemo*, in Luís de Camões, *Teatro completo*, ed. Vanda Anastácio, Porto: Caixotim, 2005, p. 106 e n. 4 onde V. Anastácio escreve que esta passagem atesta a voga em que então estava associar certas conceções do sentimento amoroso à obra dos autores citados (para a versão da peça na edição de 1587, que neste passo é a mesma, ver p. 324). Sobre esta passagem do *Filodemo* como prova do conhecimento dos *Asolani* de Bembo, cf. J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., pp. 326-327.

[9] Luís de Camões, *Comédia de El-rei Seleuco*, in Luís de Camões, *Teatro completo*, cit., primeira fala, p. 258. Este dito não está atribuído a nenhum filósofo, embora Diógenes Laércio informe nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (VI, 33, 46, 49, 56, 60, 67) que o cínico Diógenes de Sinope (que menciona duas vezes nas Oitavas citadas a seguir) reagia com indiferença ou ironia a quem o insultava.

«a Sicília, ao Egipto e a outras partes, / só por ver e escrever em alto estilo / da natural ciência em muitas artes», por fim «o Cínico», que de si «os cães e as aves enxotava»[10].

Na Elegia I menciona Pitágoras para recusar a sua teoria da metempsicose («Se noutro corpo ũa alma se traspassa, / não como quis Pitágoras na morte, / mas como manda Amor na vida escassa»). Epicuro e Tales são convocados na Elegia V igualmente para recusar as respetivas falsas cosmogonias face à verdadeira criação pelo «pensamento casto e puro». Na mesma Elegia, «o sábio Dionísio sente e teme» o eclipse da Paixão, onde Egídio Namorado leu uma referência ao Areopagita, tomando-a como chave de leitura de toda a filosofia camoniana[11].

Nas redondilhas «Sôbolos rios que vão», os sofistas são mestres da palavra de «poderosos afeitos / que os corações têm sujeitos; / sofistas que me ensinaram / maus caminhos por direitos»[12].

N'*Os Lusíadas*, Pitágoras é perifrasticamente aquele «que primeiro pôs nome à ciência» (VII.40.4), cujos preceitos os brâmanes observam, e Epicuro está reduzido à «seita Epicureia» para descrever o deleite que o Catual experimenta na nau (VII.75.4). Platão, Aristóteles, Sócrates, os estoicos, Averróis e Ptolomeu enquanto astrónomo (que só aparece como geógrafo, em V.50.3) estão ausentes do texto da epopeia[13].

[10] *Rimas*, ed. Pimpão, Oitavas I, «Quem pode ser no mundo tão quieto», a D. António de Noronha, «sobre o desconcerto do mundo», pp. 309-315, oitavas 4, 5, 8, 11, 13 e 14. Sobre as fontes laercianas, J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., pp. 317-320, que conclui que Camões «admira o filósofo "divino" da Academia e despreza o Cínico» (p. 318). A edição crítica de Barbara Spaggiari (*La lirica di Camões*, vol. 4: *Ottave*, Genève: Centre International d'Études Portugaises, 2023) discute a extensão do poema (29 ou 30 oitavas) e resume assim o tema: «Il tema del "desconcerto do mundo" […] nell'opera di Camões si attua, in senso proprio, come aspettativa o credenza frustrata: nel mondo si verifica l'opposto di ciò che sarebbe giusto e dunque prevedibile» (p. 26).

[11] *Rimas*, ed. Pimpão, Elegia I, «O Poeta Simónides, falando», p. 252; Elegia V, «Se quando contemplamos as secretas», pp. 263-268, aqui p. 264. Note-se que a numeração das elegias varia muito de edição para edição: o poema que Pimpão numera V é a Elegia XI de Joaquim de Carvalho (que cita a edição de 1616), a Elegia VI de Silva Dias (que cita Hernâni Cidade) e a Elegia II de Egídio Namorado, o que por si só recomenda a fixação de uma edição de referência. Cf. E. Namorado, «Camões: poeta-filósofo?», in E. Namorado – L. de Sousa Rebelo – R. M. Walker – J. Mendes, Camões e o pensamento filosófico do seu tempo, introd. Luís de Sousa Rebelo, Lisboa: Prelo, 1979, pp. 19-35, com fragmentos dos *Nomes divinos* em apêndice, pp. 31-35.

[12] *Rimas*, ed. Pimpão, Redondilha 118, «Sôbolos rios que vão», pp. 120-130, vv. 227-230, p. 126.

[13] Nas notas de Pimpão a *Os Lusíadas*, Aristóteles surge apenas na citação da tradução de Sacrobosco por Pedro Nunes («segũdo diz Aristoteles no livro dos metheoros […]

Este inventário é pobre, e é preciso dizê-lo sem rodeios, porque foi sobre ele que se ergueram as hipóteses mais ambiciosas. Como vemos, nenhum filósofo é citado por uma doutrina que o poeta discuta de forma consistente. Todos são convocados por uma anedota, um dito, uma atitude, ou para rejeitar posições a que apenas alude. Platão é «divino», como o era para toda a Renascença, mas o que dele se recorda nas Oitavas é que viajou para «ver e escrever», isto é, exatamente aquilo que Camões reivindica para si em V.23. Aristóteles é «o grão Sábio», mas o que dele se recorda é a fraqueza amorosa divulgada numa anedota medieval. É o material de um leitor de ditos célebres em compiladores antigos, como Wilhelm Storck tinha visto ao concluir que «o Poeta não conheceu nenhum systema completo de philosophia» e que «Os seus conhecimentos philosophicos derivam, quanto a pormenores, na apparencia, da leitura de Diógenes de Laerte, Plutarco, Cicero, Valério Máximo, Aulo Gellio, Plínio sénior e das Anthologias»[14]. Não é o material de um filósofo, nem sequer de um estudante de filosofia que frequentasse as escolas do tempo.

1.3. Os lugares

Se o léxico é avaro, os lugares em que a crítica procurou filosofia são, ao contrário, densos, embora também em reduzido número. Na épica, a fala do Velho do Restelo (IV.94-104), que Pimpão anotava como «episódio […] eloquente, filosófico e também político» (nota a IV.94.1-8), e cujo orador fala «Cum saber só d' experiências feito» (IV.94.7); a tromba marítima e o fogo de Santelmo, com a interpelação aos «sábios na escritura» e aos «antigos Filósofos» (V.17-23); o fecho do canto V, sobre as armas e as letras (V.92-99); a Ilha dos Amores e o «transunto, reduzido em pequeno volume» (X.79.5-6) que lhe mostra o mundo, com a ideia de um Deus para lá da natureza porque «ninguém o entende» (X.80.7-8); a apologia da experiência dirigida a D. Sebastião (X.152-154); e mesmo as intervenções políticas em primeira pessoa do poeta-narrador al longo

chamaranlhe os philosofos Quinta essencia», nota a X.80.1-2, p. 488); Platão não é mencionado em nenhuma nota. Sobre a presença de «Ptolomeu, Pompónio, Estrabo, / Plínio» na fala do Adamastor (V.50.3-4), ver Pimpão, p. 379.

[14] Wilhelm Storck, *Vida e obra de Luís de Camões*, primeira parte, versão do original alemão anotada por Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Lisboa: Academia Real das Ciências, 1898 (reimpr. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980), § 75, pp. 223-225. Storck acrescenta que «as suas poesias dão testemunho claro de como conhecia ditos e feitos de uma longa serie de escriptores illustres: Homero, Aeliano, Xenophonte, Virgilio, Lucano, Ovidio, Horácio, Plauto, Livio, Eutropio, Justino, Ptolemeu, e outros, ficando indecisa a questão se lia as obras gregas no original» (p. 225).

dos cantos. Na lírica, fazem parte do catálogo de lugares filosoficamente significativos as redondilhas «Sôbolos rios que vão», a Elegia V «Se quando contemplamos as secretas / Causas», as Oitavas I «Quem pode ser no mundo tão quieto», e um punhado de sonetos: «Transforma-se o amador na cousa amada», «Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades», «Verdade, Amor, Razão, Merecimento», «Quando a suprema dor muito me aperta»[15].

Em cada um destes lugares há, de facto, um vocabulário e um esquema que remetem para tradições filosóficas. «Transforma-se o amador» descreve a presença da amada na alma «como um acidente em seu sujeito» e «como a matéria simples busca a forma», ao mesmo tempo que ela «está no pensamento como ideia»: aristotelismo escolástico e platonismo na mesma quadra, como Maria Helena Ribeiro da Cunha observou, com o «mas» do primeiro terceto a decidir, se é que decide, pela teoria aristotélica[16]. «Sôbolos rios» diz que a alma «é tábua rasa», fórmula aristotélica, e no mesmo movimento fala de «reminiscência» e da «sombra daquela Ideia / que em Deus está mais perfeita», fórmulas platónicas, conjugação de posições filosóficas opostas que não choca, dada a ausência de discussão e o puro efeito poético visado. E foi sobre esta contradição aparente que se construiu, de Joaquim de Carvalho a António Salgado Júnior, de Costa Pimpão a Vergílio Ferreira e a Seabra Pereira, uma das mais longas polémicas camonianas[17]. A Elegia V afirma a criação do mundo «não do confuso Caos, como cuidou / a falsa teologia e povo escuro, / […] não dos átomos falsos de Epicuro; / não do largo Oceano, como Tales, / mas só do pensamento casto e puro», e Joaquim de Carvalho reconheceu no «povo escuro» uma forma de remeter (por um viés étnico muito presente em *Os Lusíadas*) para a tese averroísta da eternidade da matéria, refutada

[15] *Rimas*, ed. Pimpão, Soneto 20, p. 142; Soneto 92, p. 178; Soneto 166, p. 215; Soneto 138, p. 201.

[16] Maria Helena Ribeiro da Cunha, «Neoplatonismo de Camões», in Vítor Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa: Caminho, 2011, pp. 634-641, aqui p. 640: «as leituras de Platão ou de Plotino, (talvez), dos neoplatónicos (com certeza), e de Aristóteles (sem dúvida) foram fecundas à sua consciência crítica e permitiram-lhe confrontá-los num único e pequeno poema».

[17] J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., pp. 328-333 («tábua rasa» é aristotélico-escolástica, mas a «ossatura» é platónica); A. J. da Costa Pimpão, «Camões leu Platão?», *Biblos*, 15 (1939) 378-390, e «Teria Camões lido Platão? (Nótula a um artigo crítico)», *Biblos*, 18 (1942) 178-182; Vergílio A. Ferreira, «Teria Camões lido Platão? Notas sobre alguns elementos platónicos da lírica camoniana», *Biblos*, 18 (1942) 225-247; José Carlos Seabra Pereira, «Augustinianismo em Camões», in *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 45-52.

uniformemente nos cursos de Artes então lecionados em Coimbra[18]. O transunto mostra-lhe que o mundo é «Uniforme, perfeito, em si sustido, / Qual, enfim, o Arquetipo que o criou» (X.79.1-2), a esfera «Etérea e elemental» de Sacrobosco tal como Pedro Nunes a traduzira em 1537, e nela «o Sumo Deus, que por segundas / Causas obra no Mundo, tudo manda» (X.85.1-2)[19].

Mas, em todos estes lugares, o vocabulário de escola serve uma intenção que não é a de expor uma doutrina. Na Elegia V o que importa é a Paixão de Cristo; nas Oitavas, o desconcerto do mundo e a impossibilidade de o entender «por mais que filosofe»; em «Sôbolos rios», a palinódia do amor profano; a explicação do mundo, nos *Lusíadas* X, é parte do prémio oferecido aos navegantes e da profecia do império.

Quando o poeta se lembra de que existe filosofia, é quase sempre para lhe assinalar um limite. Os «antigos Filósofos» deixaram «grandes escrituras», mas do que viram e não do que leram (V.23); os «sábios na escritura» são interpelados a ver «Que segredos são estes de Natura!» (V.22.7-8); a Fortuna «a nenhũa pessoa desengana. / Não há ninguém que assente nem que creia / este discurso vão da vida humana, / por mais que filosofe, nem que entenda, / que algum pouco do mundo não pretenda»; e os «Doctos varões darão razões subidas, / mas são experiências mais provadas, / e por isso é melhor ter muito visto»[20]. A filosofia, em Camões, é o nome de um saber que se conhece, se respeita, se cita quando convém, e cujos limites se apontam com a autoridade de quem «passou» por experiência aquilo que os filósofos apenas escreveram. É por isso que a pergunta que dá título a esta primeira parte não tem uma resposta simples, e é também por isso que os intérpretes lhe deram tantas e tão diferentes soluções, assunto a ser tratado em outro estudo.

[18] J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., pp. 301-315; conclusão a p. 311: Camões, «invocando o povo escuro, tinha, assim, em vista a interpretação de Averroes, e classificando-a de erro […] seguia, afinal, a tradição escolástica, que uniformemente capitulou de erros as principais teses averroístas».

[19] Costa Pimpão, notas a X.78-80, ed. cit., pp. 487-488, que transcreve por Luciano Pereira da Silva a tradução de Sacrobosco por Pedro Nunes (*Tratado da Sphera*, Lisboa, 1537) e, para o «Arquetipo», a glosa de Élie Vinet: «chama-se aqui mundo arquétipo àquela forma do mundo que Deus concebeu na sua mente para fazer este mundo: a qual cogitação de Deus é eterna, como ele próprio» (p. 503). Sobre a máquina do Mundo como «revelação em verso duma ciência astronómico-astrológica comum e bem conhecida nos manuais de então», Hélio J. S. Alves, «Máquina do Mundo n'Os Lusíadas (A)», in *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 555-559, aqui p. 556.

[20] *Rimas*, ed. Pimpão, Oitavas I, oit. 7, p. 310; Soneto 166, «Verdade, Amor, Razão, Merecimento», p. 215, vv. 9-11.

Importa, porém, não tirar daqui a conclusão errada. Que a filosofia seja em Camões nomeada quase sempre para lhe assinalar um limite não significa que esteja ausente onde não é nomeada. Procurei mostrá-lo noutro lugar a propósito do que *Os Lusíadas* têm de poema político[21]. Camões não escreve um tratado da «polícia», mas pensa com os instrumentos que a tradição lhe dá. O próprio género em que escreve é um género teorizado, cujas regras Aristóteles fixara na *Poética* a partir dos poemas homéricos, de tal modo que, quanto ao género, todos os épicos posteriores, Camões incluído, «serão mais imitadores da teorização do que criadores»[22]. A dupla leitura do poema, como elogio das artes e como crítica do poder, apoia-se em categorias correntes da filosofia prática colhida em espelhos de príncipes. E o termo «polícia», que o poeta usa quatro vezes para a boa ordem civil e militar dos portugueses e da «Europa Cristã» («E folgarás de veres a polícia / Portuguesa, na paz e na milícia», VII.72.7-8), é o decalque do *politia* com que os tradutores latinos da *Política* tinham vertido a *politeia* aristotélica, trazendo consigo, sem o dizer, a ideia de um regime ordenado ao bem comum[23]. Mais nítido ainda é o caso da interrogação sobre a relação entre poesia e pintura. A «muda poesia» que, nas bandeiras da nau, mostra ao Catual os «Feitos dos homens que, em retrato breve, / A muda poesia ali descreve» (VII.76.7-8), e a «pintura que fala» a que «querem mal», como «a seu contrairo natural», os que não querem ver pintados os seus antepassados (VIII.41.7-8), têm sido lidas à luz do *ut pictura poesis* de Horácio. Não é Horácio que Camões tem presente, nem a breve observação de Aristóteles sobre a pintura como forma de imitação, é sim a citação literal do dito de Simónides transmitido por Plutarco no *De gloria Atheniensium*, onde define «a pintura como poesia sem palavras e a poesia como pintura com palavras», e com ele vem a tese do opúsculo, de que a narração dos feitos de guerra deve fazer do ouvinte um espectador, e a outra, que Camões alarga à Grécia inteira, de que os atenienses não foram menos ilustres pelas armas do que pelas letras: «Com quem tu, clara Grécia, o Céu penetras, / E não menos por armas,

[21] José Francisco Meirinhos, «Artes e crítica do poder em *Os Lusíadas* de Luís de Camões», in Maria de Lurdes Correia Fernandes (coord.), *Filosofia em vernáculo na Idade Média e na Alta Idade Moderna*, Vila Nova de Famalicão: Húmus – Gabinete de Filosofia Medieval da FLUP (Textos e Estudos de Filosofia Medieval, 13), 2024, pp. 119-140, aqui pp. 119-121.
[22] Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 121-122.
[23] Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 130-132, com as quatro ocorrências (VI.2.2; VII.12.7-8; VII.72.7-8; X.92.1-2), a história do termo em português e a discussão das versões latinas da *Política* (Moerbeke, *Pol.* III, 7, 1279a37-39: «vocatur communi nomine omnium politiarum politia»). Ver adiante, § 2.5.

que por letras» (III.13.7-8)[24]. Esta é uma leitura que, tanto quanto sei, não tem paralelo entre os poetas do tempo, e é uma leitura filosófica no sentido mais próprio: um opúsculo moral de Plutarco, e não uma antologia de sentenças, fornece ao poeta a teoria da sua própria arte e o princípio de composição de um episódio inteiro.

A filosofia em Camões não está, pois, apenas onde a palavra ocorre. Vem pela alusão ou pelo pensamento implícito, cuja origem não é fácil de identificar. Terá Camões frequentado escolas onde estudou artes liberais e os saberes que depois lhe ocorriam quando escrevia? Ou o seu saber virá sobretudo de leituras poéticas, como decorre do parentesco identificado entre os seus versos e os de outros poetas, como desde Faria e Sousa e por tantos outros estudiosos tem sido continuamente assinalado? Ou o seu saber é o de um cortesão e aventureiro também interessado por livros e ditos espirituosos[25]? Reconstituir um mapa da circulação do saber no Portugal de meados de Quinhentos pode ter alguma utilidade para responder a estas questões.

2. Filosofia e saber no tempo de Camões

2.1. Antecedentes e viragem: o ensino da filosofia em Portugal entre 1537 e 1580

Quando Camões nasceu, por volta de 1524, a Universidade estava ainda em Lisboa, e como escreveu Silva Dias, «no âmbito da filosofia e das ciências, o seu ensino continuava estritamente medieval». É muito pouco o que sabemos desta universidade mas o mesmo autor afirma que a Filosofia se estudava em dois anos, «[enquadrada] nas molduras da lógica, da filosofia moral, da filosofia natural e da metafísica», e «pelo método dialéctico, tomando-se contacto com as doutrinas "erróneas" e refutando-as. Assim se entrou no conhecimento das teses dos filósofos e naturalistas judeus e árabes e no das doutrinas dos antigos e dos medievais»[26]. Era o

[24] Plutarco, *De gloria Atheniensium*, 3; Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 135-138. A inspiração de Camões é Plutarco. Mas, como terá tido Camões acesso a esse breve opúsculo? Os *Moralia* só foram integralmente traduzidos para latim por Xylander em 1570, pelo que a fonte de Camões terá sido outra edição ou um intermediário. O mesmo Simónides abre a Elegia I, «O Poeta Simónides, falando» (*Rimas*, ed. Pimpão, p. 252), mas aí a história sobre «o inventor da arte da memória» vem de Quintiliano, *Institutio oratoria*, XI, 2, 11-17, e não de Plutarco (Meirinhos, ibidem, p. 138, n. 51).

[25] Cf. *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista: istórias e ditos galantes que sucederão e se disserão no paço*, introdução e notas de Christopher C. Lund, Coimbra: Almedina, 1980, sobre Camões cf. anedotas CIII-CX, pp. 167-178.

[26] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 28-29.

aristotelismo a que Pinharanda Gomes chamou «medieval, parcial e inseguro, quase só atento à Lógica», e que com a mudança para Coimbra vive os primeiros sinais da transição nas obras que «exorbitavam da Lógica e já tentavam a Física», como no compêndio de física de Pedro Margalho, impresso em Salamanca no início da década de 1520, ou na *Logica Aristotelica* de Nicolau de Grouchy (1549)[27]. A transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra, em 1537, foi menos uma mudança de lugar do que uma refundação, que Silva Dias resume numa palavra, «europeização»[28].

Entre a Universidade que chega de Lisboa e o Colégio Real que o rei vai fundar há, em Coimbra, uma terceira escola, que importa a Camões mais do que as outras duas, porque é a única a que a tradição crítica o liga: a do Mosteiro de Santa Cruz[29]. A reforma dos cónegos regrantes, ordenada por D. João III depois da sua passagem por Coimbra em 1526-1527 e confiada por alvará de 8 de outubro de 1527 ao jerónimo frei Brás de Barros, que regressara em 1525 de oito anos de estudos de teologia em Lovaina e em Paris, foi também uma reforma dos estudos. Logo no segundo ano o reformador «mandou [...] vir mestres da Universidade de Paris», diz o cronista D. Nicolau de Santa Maria, e o afluxo de estudantes leigos levou os cónegos a criar, para o ensino elementar e preparatório, dois colégios, o de S. Miguel, para os filhos de fidalgos, e o de Todos os Santos, para «estudantes honrados pobres», e, em 1537, dois colégios de estudos superiores, o de S. Agostinho e o de S. João Baptista, com estatutos próprios e com a bula de Paulo III, de 23 de março de 1537, que confirma a criação de «collegia ac universitatem studii generalis in dicto monasterio» e pela qual o papa autoriza a atribuição de graus. Universidade lhe chamam o papa, o próprio rei e as Constituições dos colégios,

[27] J. Pinharanda Gomes, *Os Conimbricenses*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa (Biblioteca Breve, 128), 1992, pp. 69-70: «No entanto, em Coimbra, começaram a surgir novas experiências no âmbito universitário, que exorbitavam da Lógica e já tentavam a Física» (p. 70), com a menção de Margalho, Grouchy e da *Dialectica* de Jorge de Trebizonda editada por Contreiras (1551).

[28] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 29 e 32.

[29] Para o que se segue sobre estas escolas cf. José Francisco Meirinhos, «Os colégios e a universidade de Santa Cruz de Coimbra, 1528-1547», in *Santa Cruz de Coimbra. A cultura portuguesa aberta à Europa na Idade Média / The Portuguese Culture Opened to Europe in the Middle Ages*, Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 2001, pp. 307-315, donde se citam D. Nicolau de Santa Maria, a *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes*, II, pp. 294 e 300, a bula de 23 de março de 1537, as *Constituições* dos colégios (ms. Lisboa, ANTT, Livraria 183; const. 3, 4, 13-15, 19), o *Livro de matrícula* de 1534-1540 (ANTT, Núcleo Antigo 885) e Frei Francisco de Mendanha, *Descripçam e debuxo do moesteyro de S. Cruz de Coimbra*, Coimbra, 1541, ff. Aiiii e Dii.

decalcadas, por confissão expressa, do modelo parisiense: «nesta universidade que a ymagem e semelhança da escola parisiense he constituida». O livro de matrícula regista 786 estudantes entre 1534 e 1540. O curso de Artes para bacharel lia a *Isagoge* de Porfírio, as *Categorias*, a *Interpretação* e os *Primeiros Analíticos*, e depois a *Física* até ao livro VIII; a licença exigia os restantes livros da *Física*, a *Metafísica* e a doutrina moral; o grau de mestre, a resposta a «uma questão política»; e a terceira constituição proibia a «sofistaria» em todos os colégios e cursos, não uma doutrina, mas o método de discussão por sofismas que os humanistas tinham por vazio. Frei Francisco de Mendanha, por volta de 1540, descreve o «grande concurso de estudantes que continuamente conferem entre si, uns em Gramática, outros em Lógica, outros em Retórica e em as outras Artes Liberais, outros em a Santa Teologia, outros em a Medicina», a quem «é opróbrio falar salvo em a língua romana ou grega», e, sobre o Claustro da Manga, os cónegos que «sob um presidente» arguem «em lógica, filosofia e em outras artes». Durante os primeiros anos após a transferência de 1537, os colégios de Santa Cruz foram, de facto, a universidade portuguesa, e o Prior-mor foi feito chanceler da Universidade.

A ligação entre S. Cruz e a Universidade em Coimbra não durou[30]. Os conflitos de jurisdição e de rendas entre o Mosteiro e a Universidade, que só na cúria romana e já no século XVII se resolveriam, levaram o rei a separá-los: em 1544 os colégios de S. João e de S. Agostinho foram transferidos para o Paço da Alta, e a Universidade, que desde 1543 tinha por reitor frei Diogo de Murça, confrade e amigo de Brás de Barros, ficou autónoma; em 1547 o rei ordenou ao Prior que entregasse ao enviado de André de Gouveia os colégios de S. Miguel e de Todos os Santos, na Rua da Sofia, para neles se instalarem as escolas menores da Universidade. Terminavam assim os colégios universitários de Santa Cruz, e nas suas instalações nascia o Colégio das Artes. É este encadeamento que dá sentido às hipóteses sobre os estudos de Camões: se os fez em Coimbra entre 1537 e 1547, como Costa Ramalho e Seabra Pereira supõem[31], fê-los numa escola de modelo parisiense, aristotélica no curso de Artes, huma-

[30] Sobre a dependência da Universidade face ao Mosteiro, J. S. da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, 2 vols., Coimbra: Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, 1969, pp. 489-538; Meirinhos, «Os colégios e a universidade de Santa Cruz», cit., pp. 314-315; Nicolau de Santa Maria, *Chronica*, II, pp. 294b e 301b; Silva Dias, *A política cultural*, cit., pp. 537-538.

[31] Cfr. Costa Ramalho, «Os estudos de Camões», cit. infra n. 71 e Seabra Pereira, «Augustinianismo em Camões», cit. infra n. 72.

nista na obrigação das línguas clássicas e na proibição da sofistaria, com tipografia própria desde 1530[32], e que, no ano em que ele teria vinte e três anos, foi absorvida pelo Colégio Real. Entre Santa Cruz e o Colégio das Artes não há rutura de conteúdo; há continuidade de lugar, de método e de livros, e por isso a discussão sobre a escola de Camões, a existir, muda pouco com a escolha de uma ou de outra.

O acontecimento central deste quadro é a fundação do Colégio Real das Artes, decidida por volta de 1543 e inaugurada a 21 de fevereiro de 1548 com a oração de Arnaldo Fabrício[33]. O Colégio não nasceu do nada: nasceu de Paris e de Bordéus, do Colégio de Santa Bárbara, que Diogo de Gouveia, o Velho, dirigia desde os anos de 1520 e por onde passara a elite dos letrados portugueses, e do Colégio de Guyenne, que o sobrinho, André de Gouveia, dirigia desde 1534 e de que Montaigne deixou testemunho. Cristiano Casalini mostrou que entre tio e sobrinho se defrontavam «duas diferentes sensibilidades: tradicional e escolástica a de Diogo, aberta às sugestões do humanismo nórdico (Erasmo, Budé, Ramus) a de André», e que o indício principal da diferença era justamente a duração do curso de filosofia: em Guyenne, dois anos, «e nada mais que Aristóteles», com exceção da *Isagoge* de Porfírio e dos preceitos da dialética de Grouchy[34]. «Certo é que, entre as duas culturas, D. João III optou pela de André para a instituição do Colégio das Artes de Coimbra, que o rei concebeu, evidentemente espicaçado pela experiência do Collège Royal que Francisco I fundou sob o impulso de Guillaume Budé, para dinamizar a recente reforma da Universidade»[35]. Vieram de Bordéus e

[32] Sobre a tipografia de Santa Cruz (1530-c. 1563, cerca de trinta obras impressas), cf. Meirinhos, «A tipografia de Santa Cruz, 1530-1563», in *Santa Cruz de Coimbra*, cit., pp. 316-327.

[33] Friedrich Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad. Alexandre Morujão, Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1959, p. 85: «No ano de 1547 fundou em Coimbra o rei D. João III, à semelhança do Collège de France, um Colégio Real de Humanidades. As lições inauguram-se em 2 de Fevereiro de 1548»; a data correta da inauguração é 21 de fevereiro de 1548 («IX Cal. Martii»), como resulta do título da oração de Fabrício e como Tavares de Pinho confirma (*Orações de Sapiência*, cit., p. 5, obra citada infra, na n. 73). Sobre o Colégio das Artes a obra de referência continua a ser Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924-1933.

[34] Cristiano Casalini, *Aristóteles em Coimbra. Cursus Conimbricensis e a educação no Collegium Artium*, pref. John O'Malley, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015 (ed. original: *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Roma: Anicia, 2012), pp. 52-57, cit. p. 57. Sobre Santa Bárbara e os Gouveia continua a ser fundamental Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, cit.

[35] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., p. 59; ibidem: «D. João III começou a alimentar

de Paris, em 1547, André de Gouveia, Diogo de Teive, João da Costa, Arnaldo Fabrício, George Buchanan, Nicolau de Grouchy, Guilherme Guerente, Élie Vinet; em abril de 1548 os matriculados «já passam de mil»; os *Estatutos* de 1548 (de André de Gouveia) mantiveram, porém, os três anos e meio do curso de Artes, sem o reduzir aos dois de Guyenne[36]. Esta europeização é feita principalmente sob direção de mestres portugueses formados e experimentados em colégios franceses. O Colégio trazia as novas tendências do método escolástico-aristotélico, e a abertura aos estudos clássicos[37]. Este «aristotelismo humanista» era ainda ensinado pelo *modus parisiensis* da lição, da repetição e da disputa. É o que Silva Dias chamava «aristotelismo antiescolástico», e convém não o confundir com uma abertura das escolas ao platonismo.

O Colégio durou nessa forma sete anos, e os últimos cinco foram de crise. André de Gouveia morreu em junho de 1548[38], poucos meses depois da inauguração. Os mestres dividiram-se entre «bordaleses» e «parisienses». Em outubro de 1549 a Inquisição abriu inquérito a João da Costa, e nesse mesmo ano partiram Fabrício, Vinet, Grouchy e Guerente. A 15 de agosto de 1550 Costa, Teive e Buchanan foram presos, para abjurar a 29 de julho de 1551[39]. Casalini, que reexaminou o processo, não lhe encontra mandantes demonstráveis entre os jesuítas, a quem a tradição liberal, de Teófilo Braga em diante, os atribuía, e vê na crise o choque entre o «reformismo» pedagógico bordalês e «uma realidade, a conimbricense, menos disponível a questionar o sistema educativo tradicional (sempre de matriz parisiense)»[40]. O Regimento de 20 de maio de 1552, dado ao Colé-

a ideia de fundar um novo colégio de Humanidades por volta de 1543, evidentemente insatisfeito com o ensino ministrado na Universidade e no Mosteiro de Santa Cruz».

[36] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 61 e 64: «André de Gouveia publicou os Estatutos do Colégio em 1548, que, entre outras coisas, respeitavam a duração de três anos e meio do curso de Artes, sem procurar — como André fizera em Guyenne — limitá-lo a dois anos»; Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 13-15.

[37] Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 14-15.

[38] Casalini escreve uma vez que André morreu «no mesmo ano da inauguração» (p. 61) e outra «a 9 de Junho de 1549» (p. 66); a data correta é 9 de junho de 1548.

[39] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 61-63 e 66-67; Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 15-17; Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 33 («fizeram debandar os estrangeiros»). Sobre o processo, Mário Brandão, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra: Universidade de Coimbra, 1948-1969.

[40] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 62-63; sobre os «mandantes», p. 62: «não foi possível determinar os "mandantes" do processo, que Braga e outros identificam sem dúvidas com Simão Rodrigues e com os jesuítas. Todavia estes foram inocentados (pelo menos aparentemente) pelos autos do processo», e a responsabilidade é antes atribuída ao

gio já incorporado na Universidade, «não apresenta particulares novidades no âmbito do ensino filosófico de Aristóteles nos colégios europeus»: fixa de novo os três anos e meio, manda que os lentes «na declaração do texto seguirão principalmente as interpretações dos intérpretes gregos», e deixa ao Principal a escolha da tradução, o que, na abundância das edições e versões de meados do século, «significava de facto decidir qual dos vários Aristóteles ensinar»[41]. Sabemos por ele, com precisão, o que se ensinava: três anos e meio, repartidos por quatro anos letivos, inteiramente aristotélicos, do *Organon* e da *Ética* nos dois primeiros, à *Física*, iniciada no fim do segundo, ao *De caelo*, ao *De generatione*, aos *Meteoros* e ao início da *Metafísica* e do *De anima* no terceiro, e ao fim do *De anima*, aos *Parva naturalia* e ao fim da *Metafísica* no quarto[42]. A 10 de setembro de 1555 D. João III entregou o Colégio à Companhia de Jesus, que desde 1542 tinha em Coimbra o seu Colégio de Jesus, casa modesta e sem escola pública, cujos residentes frequentavam as aulas da Universidade e, a partir de 1554, por ordem de Jerónimo Nadal, as do próprio Colégio Real[43]. As razões da entrega foram em boa parte económicas, os mestres leigos custavam caro e os jesuítas ensinavam de graça, embora Mário Santiago de Carvalho acentue antes o propósito de resolver a crise de «erasmismo» do corpo docente[44]. O que os jesuítas receberam, com os Estatutos de 1552 em vigor e quatro cursos de filosofia a abrir no início de outubro de 1555, um deles regido por Pedro da Fonseca, foi, nas palavras de Casalini, «um Colégio prestigioso, fundado numa tradição barbista que conheciam muito bem, mas com uma cultura pedagógica progressiva, a de André

dominicano João Pinheiro e, sobretudo, a Diogo de Gouveia, o Velho.

[41] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 68-69, com o texto do Regimento de 20 de maio de 1552 e o seu programa (n. 92).

[42] Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., pp. 85-86. Os estatutos de 20 de fevereiro de 1565 comprimiram o plano: «1.º ano: Dialéctica. 2.º ano: Lógica; Physica; Ethica. 3.º ano: Metaphysica; Parva naturalia. 4.º ano (apenas 6 meses): I-III De anima» (p. 86).

[43] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 73-74 e 82, onde cita o seguinte das *Litterae Quadrimestres* (16 de maio de 1554): «Los filósofos y humanistas van a oir al Colegio Real, despues que se ha empezado la filosofía, por ansí lo ordenar el P. Hierónimo Nadal». Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 10-11: a Companhia «não dispôs de qualquer escola pública até ao ano de 1555».

[44] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 70 e 82: «Entre as razões que levaram D. João III a entregar aos jesuítas o Colégio das Artes, não deve ser menosprezado o aspeto económico»; Mário Santiago de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2018, pp. 10-11: «Na outorga real havia decerto o propósito de resolver uma crise, entretanto surgida entre o corpo docente, acusado de maior ou menor erasmismo».

de Gouveia e de Guyenne, que deixara certamente vestígios indeléveis no curso de Artes»[45]. A Universidade de Évora, fundada em 1559 pelo cardeal-infante e entregue aos jesuítas, completou o quadro[46].

Os dois historiadores que, em 1980-1981, mais diretamente pensaram este quadro em relação a Camões avaliaram-no de modo oposto, e a oposição é instrutiva. Para Silva Dias, 1555 encerra «o ciclo do humanismo cristão, do aristotelismo antiescolástico e do cientismo renascentista, a nível escolar, em Portugal». O aristotelismo humanista «Formalmente […] sobreviveu nas elucubrações dos nossos jesuítas […]. Materialmente, porém, morreu», e a Universidade «tornara-se uma coluna inabalável da ideologia tridentina na terra portuguesa»[47]. Já para Gama Caeiro a mesma data é de «autêntica viragem no panorama filosófico português», marca «o trânsito de uma directriz humanística vigente na Filosofia […] para um ensino que a orientação pós-tridentina preceituava, num retorno inteligente à lição de São Tomás de Aquino», onde o Curso Conimbricense «representa a mais ampla sistematização da disciplina filosófica realizada em Portugal, com repercussão invulgar na Europa», concluindo que «Fonseca foi, sem dúvida, no tempo de Camões, o maior filósofo português»[48]. Caeiro censura, sem o nomear, «um investigador de indiscutível merecimento científico» que critica os Conimbricenses por «neles se não registarem os reflexos da Expansão e das Ciências Experimentais», e responde-lhe com uma comparação que vale a pena reter: «Creio que ninguém lamenta Martin Heidegger por não ter versado em *Sein und Zeit* a teoria da Experiência, da Física atómica ou a do Nazismo alemão»[49].

[45] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., p. 70; Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 18-19 (aceitação dos Estatutos de 1552; abertura das aulas a 2 de outubro de 1555 com quatro cursos de filosofia, regidos por Jorge Serrão e Pedro Gómez, Maximiliano Capela, Pedro da Fonseca e Inácio Martins).

[46] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 33; Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., pp. 37-38 e 85.

[47] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 22 e 33.

[48] Francisco da Gama Caeiro, «Para um quadro das ideias filosóficas em Portugal no tempo de Camões (1520-1580)» [1980], in *Dispersos*, vol. I, org. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, pref. Pedro Calafate, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, pp. 223--251, aqui pp. 246 e 248.

[49] Caeiro, «Para um quadro», cit., p. 247. O alvo é, quase de certeza, J. S. da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, cuja tese o autor reitera em *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 23: os Conimbricenses assimilaram «os produtos líquidos do saber carreado pela navegação», mas «Pelo que respeita porém aos métodos, à problemática e perspectiva culturais, ao sistema das ciências, ao horizonte epistemológico, muito pouco disso foi integrado no

O que para um é decadência é para o outro sistematização, e a diferença está, de novo, na modulação: Silva Dias mede a filosofia coimbrã pelo que ela não integrou, o «horizonte epistemológico» dos Descobrimentos; Caeiro mede-a «*more philosophico*», pelo mérito intrínseco das teses. Ambos, porém, concordam num ponto que aqui importa: o ensino da filosofia, antes e depois de 1555, foi aristotélico, e a «vaga de fundo neoplatónica» de que fala Seabra Pereira não chegou às escolas.

A historiografia mais recente, de Pinharanda Gomes a Mário Santiago de Carvalho e a Casalini, desloca a questão. Nem Silva Dias nem Caeiro erravam quanto à data, mas 1555 não mudou o que se ensinava, mudou quem ensinava e para quê. O que se ensinava continuou a ser Aristóteles, pelo método parisiense, no texto dos intérpretes gregos: Aristóteles, «apesar de já não ser, desde o século XV, o Filósofo, continuava a ser a Filosofia», e, no *Cursus* que daí sairia, «não é de Aristóteles que se fala […], mas com Aristóteles»[50]. Carvalho lembra que, no âmbito universitário do século XVI, «"filosofia" era pura e simplesmente sinónimo de "aristotelismo"», em Coimbra como em toda a Europa[51]. O que mudou foi o lugar da filosofia no edifício dos estudos. O Colégio das Artes, propedêutico das faculdades maiores, «inverteu de facto as relações entre o colégio e a universidade, tornando o primeiro no verdadeiro pilar do poder educativo em Coimbra», e a Companhia limitou-se a «tirar proveito das leis para confirmar a centralidade que André de Gouveia garantira aos cursos menores»[52]. Sob os jesuítas, o ensino do Colégio discriminava dois níveis: «um primeiro, de teor humanista, e um segundo, de caráter filosófico, preparatório dos estudos teológicos»[53]. A filosofia, que as orações de sapiência de 1548-1555 celebravam ainda como fim e coroa das artes liberais, torna-se um curso a percorrer: «a filosofia é propedêutica, deve ser mais fácil», escreve Casalini[54], e «toda a filosofia torna-se então didática»[55]. A viragem de 1555 é, nesse sentido, menos doutrinal do que

património intelectual dos portugueses».

[50] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., p. 113; cf. ibidem: «Aristóteles é o curso de filosofia, é disciplina, antes de ser ciência».

[51] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., p. 9; cf. p. 10: «os universitários lusitanos encontravam-se no mesmo cumprimento de onda da maioria dos seus congéneres europeus».

[52] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 65-66.

[53] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., p. 11.

[54] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 114 e 154: «o "modus parisiensis" de lectio, repetitio, exercícios e disputa, de eficiência didática e prática pedagógica, chega a Coimbra de vento ramista em popa: a filosofia é propedêutica, deve ser mais fácil».

[55] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., p. 154; cf. n. 49: «Toda a filosofia torna-se então didática, e é assim que surge o conceito moderno de escola secundária».

institucional e funcional, mas uma mudança de função é, para quem a atravessa, uma mudança de panorama e não deve ter deixado de ter repercussões na sociedade culta portuguesa.

A mudança consumou-se na década seguinte, e os seus protagonistas são contemporâneos exatos de Camões. Pedro da Fonseca (1528-1599), possivelmente aluno do Colégio Real, ensinava filosofia em Coimbra desde outubro de 1555, e um manuscrito das suas (possíveis) lições sobre o *De anima* vai de novembro de 1559 a fevereiro de 1560[56]. A 9 de fevereiro de 1560 o provincial Miguel de Torres escrevia a Roma que um professor do Colégio tinha já preparado boa parte dos seus ditados para publicação, e em 1561 Nadal ordenava: «Para se evitar o trabalho de escrever-se tanto como se escreve, se procure que um curso de escritos se imprima, e nisto se ocupe o Padre Afonseca principalmente»[57]. O primeiro fruto foram as *Institutiones dialecticae* de Pedro da Fonseca, com primeira edição em 1564, cujo prefácio é o manifesto da viragem: «De tal modo foi pobre de literatura brilhante a época anterior que, ainda que todos os que frequentavam os estudos de Filosofia quisessem ser tidos como aristotélicos, pouquíssimos eram os que estudavam Aristóteles», afirmando depois que «a nossa Academia Conimbricense […] seguiu este método de ensinar, por assim dizer, como que um regresso às fontes, julgando que todo o empenho devia ser colocado na explanação dos livros de Aristóteles»[58]. Mário Santiago de Carvalho fala, a propósito, de um «Aristotelian turn», e de um programa pelo qual a Companhia, «da sua sede em Roma», confiava a Coimbra «a magna responsabilidade de definir uma filosofia que viesse a identificar a ordem dos novos

[56] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 23-24; Mário Santiago de Carvalho, «A receção da psicologia aristotélica (séc. XVI) em Roma e em Coimbra», *Revista Filosófica de Coimbra*, 45 (2013) 89-112, aqui pp. 90-91 (ms. BGUC 2399, atribuído a Fonseca, embora a atribuição também seja contestada, por boas razões). O mesmo estudo documenta o ensino do *De anima* por Pedro Luís em Évora (concluído a 5 de janeiro de 1568), e lembra que nenhum destes cursos manuscritos foi publicado.

[57] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 115-116; Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 31-32 (instruções de Nadal, 1561, donde se cita). A carta de Fonseca a Nadal, de Sanfins, 14 de janeiro de 1562, com a divisão do trabalho entre Fonseca, Marcos Jorge, Cipriano Soares e Pedro Gómez, está transcrita em Gomes, pp. 33-37.

[58] Pedro da Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, Lisboa, 1564, prefácio, na tradução de Joaquim Ferreira Gomes (*Instituições dialécticas*, Coimbra: Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, 1964, vol. I, p. 9), devidamente realçado por Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 24-25 («Aristotelici haberi»; «Aristotelem evolverent»; «veluti in cunabulis»; «in explicandi libris Aristotelis»).

apóstolos»[59]. Assinale-se também a ordem de Francisco de Borja (1563) de seguir Aristóteles levando o seu próprio texto para a aula. Os estatutos de 1565 comprimiram o curso em sete semestres[60]. Em 1567 a visita de Torres, que, segundo a *Synopsis* de António Franco, «plurimum desudavit quoad coercendam libertatem opinionum in re philosophica (esforçou-se ao máximo para coartar a liberdade de opiniões em matéria filosófica)», fixou as posições a ensinar por todos os mestres, completado pela lista de Ledesma com sessenta e três teses a não ensinar[61]. Em 1574 o mesmo Torres lastimava que os estudantes saíssem «buenos dialéticos, pero muy flacos en la philosophia que es lo principal»[62]. E em 1577, na introdução à sua *Metaphysica*, Fonseca dava a Aristóteles um sentido já profilático e «político»: expurgado do que se opusesse à *respublica Christiana*, o Estagirita seria o antídoto contra a *gentilitas et atheismus* e contra o ceticismo do *quod nihil scitur*[63]. Os *Commentarii* impressos entre 1592 e 1606 são posteriores à morte de Camões, mas têm, como Carvalho mostrou, «uma fatura deveras anterior»: «algures entre os finais dos anos 70 e o princípio dos anos 80 […] os CACJC encontravam-se já em estaleiro»[64]. No ano em que *Os Lusíadas* se imprimem, o curso de Artes de Coimbra era já, no essencial, aquilo que o *Cursus* viria a fixar . Oque Camões podia ouvir em «filosofia universitária», nos seus últimos dez anos, era o que mais tarde faria a fama e utilidade dos comentários do curso jesuíta conimbricense.

Três traços desta filosofia em viragem importam diretamente ao que se segue. O primeiro é que, ao iniciar a preparação do *Cursus*, Fonseca reconhecia como «particularidade nacional» do ensino português a

[59] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 23-24.

[60] Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., p. 86 (estatutos de 20 de fevereiro de 1565: «1.º ano: Dialéctica. 2.º ano: Lógica; Physica; Ethica. 3.º ano: Metaphysica; Parva naturalia. 4.º ano (apenas 6 meses): I-III De anima»).

[61] Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 72-73 (Borja, 1563; queixas eborenses de 1567; lista de Ledesma); Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., p. 88 (Torres, citando a *Synopsis* de António Franco); Caeiro, «Para um quadro», cit., pp. 246-247.

[62] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., p. 54.

[63] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 25-26 e 44: «Confrontados com o lema "quod nihil scitur", os jesuítas de Coimbra não hesitam em dar antes uma resposta otimista, afirmativa e combativa à pergunta, para eles dileta, "utrum sit vera scientia"». O *Quod nihil scitur* de Francisco Sanches é de 1581, mas não é referido nos comentários conimbricenses.

[64] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 16-17; cf. p. 32 sobre a diferença entre «o ensino real ou efetivo e o ensino ideal almejado», que os manuscritos das lições dos anos de 1560 e 1570 (Pedro Gómez, 1562; Inácio Tolosa e Luís de Molina, 1563-1564; Lourenço Fernandes, 1578) deixam ver. Sobre a génese e a estrutura do Curso, ainda Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., pp. 95-99, e Caeiro, «Para um quadro», cit., pp. 246-248.

leitura do *De sphaera* de Sacrobosco, que em Évora, em 1563, antecedia o estudo dos *Meteoros* de Aristóteles: a especificidade lusitana «não passaria, assim, tanto por Aristóteles (autoridade em todas as Universidades da Europa), mas mais pela atenção dada à obra de João de Sacrobosco», consagrada pela tradução de Pedro Nunes em 1537[65]. O segundo é que o próprio Fonseca ensinava desde as *Institutiones* que «a experiência gera as artes e as ciências; […] a experiência é a mãe da filosofia e, por isso, as coisas que caem debaixo dos sentidos não devem ser estudadas por meios matemáticos e metafísicos, mas sim por recurso à experiência, com o auxílio dos sentidos»[66], uma consequência da afirmação aristotélica de que cada ciência usa o método adequado ao seu objeto (*Metaph.*, E 1; *Phys.* II 2; *Eth. Nic.* I 3). O terceiro é o lugar de Platão: presente, com «os platónicos antigos e modernos», mas todos «ancilares da lição aristotélica, porque o eixo que move o carro se chama Aristóteles», um eixo que, diz ainda Gomes, «não é a grade da prisão»[67]. Santiago de Carvalho mostra Góis a recomendar a leitura de Ficino, de Bessarion e de Pico «juntamente com Tomás», descreve Góis e Baltasar Álvares como comentadores de Aristóteles «impossibilitados de o fazerem sem uma abertura ao neoplatonismo», e vê no aristotelismo jesuíta a conjugação de «um motivo — aristotélico — ascendente, com aqueloutro — neoplatónico —, descendente»[68]. A esfera de Sacrobosco, a experiência como mãe do saber, Platão ao serviço de Aristóteles, são três referências neste quadro escolar e voltaremos a encontrá-las em Camões.

Onde estudou Camões, se estudou em algum lugar ou instituição, não se sabe. Esta é uma antiga questão, tratada com mais conjeturas do que certezas. Silva Dias é categórico: «Não há o menor indício de que Luís de Camões tivesse frequentado o Colégio das Artes»; se estudou em Santa Cruz de Coimbra, «não poderia pegar-se-lhe mais do que o gosto e o saber de raiz classicista»[69]. Joaquim de Carvalho tinha a escolaridade coimbrã como «a hipótese mais provável»[70]; Costa Ramalho, sem documentos, estava «convencido de que Camões fez estudos regulares […]

[65] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 87-88.
[66] Fonseca, *Institutiones dialecticae*, I, 7, apud Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., p. 84. Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., p. 89, aproxima a fórmula da de Duarte Pacheco Pereira «a experiência é a madre de todalas as cousas».
[67] Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 74 e 76.
[68] Carvalho, «A receção da psicologia aristotélica», cit., pp. 93 e 110; Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 157-158.
[69] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 33 e 38.
[70] J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., p. 314.

provavelmente os dos cursos de Artes do Mosteiro de Santa Cruz», porque «a solidez e segurança da sua cultura denunciam estudos regulares, feitos cedo»[71]; Seabra Pereira julga-o formado «em ambiente próximo da cultura e da espiritualidade dos cónegos regrantes de Santo Agostinho»[72].

Faltam-nos indícios certos para rejeitar ou confirmar estas hipóteses. Mesmo assim, podemos indagar como se organizava, nesses anos e nesses lugares, o conjunto dos saberes que um estudante de Artes atravessava, e que um poeta douto tinha por horizonte. Dispomos agora de uma fonte que Gama Caeiro considerava «basilar para o estudo do conceito de Filosofia no Renascimento» e cuja edição em *corpus* então reclamava: as orações de sapiência[73].

2.2. As orações de sapiência: um género e um corpus

As orações *de laudibus omnium disciplinarum* (em louvor de todas as ciências), pronunciadas em latim na abertura do ano letivo, a 18 de outubro, dia de S. Lucas, e depois a 1 de outubro, dia de S. Remígio, ou em atos inaugurais de colégios e faculdades, são um género académico de tradição já secular quando Camões era estudante. A mais antiga que se conhece em Portugal é a de D. Pedro de Meneses, no Estudo de Lisboa, em 1504, mas o modelo vinha de Cataldo Sículo e, atrás dele, do *Pro Archia* de Cícero, «modelo obrigado desta espécie de discursos»[74]. Os próprios oradores dizem falar «de more Academiae», «a maioribus instituta», «ut mos est Academiae»: nenhum dos editores modernos remonta a institui-

[71] Costa Ramalho, «Os estudos de Camões», cit., pp. 104, 106 e 109.

[72] Seabra Pereira, «Augustinianismo em Camões», cit., p. 45. Ver ainda Ribeiro da Cunha, «Neoplatonismo de Camões», cit., p. 634: «todas as dúvidas giram em torno de suas prováveis ou improváveis leituras filosóficas durante determinado período universitário».

[73] Caeiro, «Para um quadro», cit., pp. 234-235, n. 12, onde se lê: «as orações académicas, por estas constituírem fonte basilar para o estudo do conceito de Filosofia no Renascimento e, sobretudo, subsídio valiosíssimo para uma história da educação em Portugal, que continua por escrever»; «Seria do maior alcance que fossem coligidas, num *corpus* cientificamente editado, as orações que deste período se conhecem» (p. 235).

[74] António Guimarães Pinto, introdução a António Pinto, in Arnaldo Fabrício, Belchior Beleago, Pedro Fernandes, Hilário Moreira, Jerónimo de Brito, António Pinto, *Orações de Sapiência (1548-1555)*, estabelecimento do texto latino, introdução, tradução e notas de Maria José Pacheco, Maria Helena da Rocha Pereira, Maria Manuela P. P. D. Alvelos, Albino de Almeida Matos e António Guimarães Pinto, prefácio e organização de Sebastião Tavares de Pinho, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra (Portugaliae Monumenta Neolatina, XI), 2011, p. 368; Maria José Pacheco, ibidem, p. 19 e p. 435, n. 1. A lista de todas as orações de sapiência portuguesas conhecidas até 1555 está em Guimarães Pinto, ibidem, pp. 254-257.

ção a um fundador, e a tradição que faz remontar o costume ao tempo em que o Infante D. Henrique foi protetor do Estudo Geral, na primeira metade do século XV, não encontra apoio nos textos, ainda que a tradição das orações académicas em louvor da filosofia tenha, na corte de Avis, um antecedente na lição atribuída ao Infante D. Duarte[75]. Eram proferidas, em regra, não por mestres mas por «ex-alunos recém-chegados ao grau», escolhidos pelo cancelário, o que lhes dá um interesse particular: são o retrato do que um estudante, ao terminar as Artes, tinha aprendido a dizer sobre o conjunto do saber[76].

O género tem um esquema quase obrigatório. Depois da *captatio benevolentiae*, o orador celebra a Sabedoria e a Filosofia, percorre uma a uma as sete artes do *trivium* e do *quadrivium*, passa às faculdades maiores, direito civil e canónico, medicina, teologia, e termina com o elogio do rei e a exortação à mocidade[77]. A ordem, a divisão e as autoridades variam, e é nessa variação, mais do que no esquema, que se lê a organização dos saberes de uma época. O *corpus* português é hoje acessível em edições impressas: às orações de Jerónimo Cardoso (Lisboa, 1536), de Juan Fernández (Santa Cruz de Coimbra, 1538 e 1548), de André de Resende (1534 e 1551), publicadas isoladamente, juntou-se em 2011 a notável edição, sob os cuidados do Professor Sebastião Tavares de Pinho, de seis orações conimbricenses de 1548 a 1555, as de Arnaldo Fabrício, Belchior Beleago, Pedro Fernandes, Hilário Moreira, Jerónimo de Brito e António Pinto[78]. Estes são precisamente os anos em que Camões, nascido

[75] *Orações de Sapiência*, cit., pp. 74-75 (Beleago: «de more huius Academiae»), 132-133 (Pedro Fernandes: «a maioribus est instituta»), 196 (Moreira: «de more Academiae habita»), 294-295 (Brito: «ut mos est Academiae»). Sobre a oração atribuída ao Infante D. Duarte, ver Infante D. Duarte, *Oração em louvor da Filosofia*, prefácio e notas Pinharanda Gomes, *Boletim de Trabalhos Históricos do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta,* Guimarães (1965) separata.

[76] Albino de Almeida Matos, introdução a Hilário Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 182: «quem fazia estas orações de sapiência não eram mestres experimentados, mas ex-alunos recém-chegados ao grau. Belchior Beleago, por exemplo, proferiu a sua oração em 1548, vindo a doutorar-se só em 1556. António Pinto era apenas bacharel em artes. Pedro Fernandes ainda não era bacharel em direito canónico».

[77] Guimarães Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 368.

[78] Jerónimo Cardoso, *Oração de sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas*, trad. Miguel Pinto de Menezes, introd. Justino Mendes de Almeida, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965 (com reprodução fac-similada da edição de Coimbra, 1550); João Fernandes, *A Oração sobre a Fama da Universidade (1548)*, prefácio, introdução, tradução e notas de Jorge Alves Osório, Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, 1967; Belchior Beleago, *Oração sobre o estudo de todas as disciplinas*, trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1959 (fac-símile da edição de

por 1524, teria estado em Coimbra, se lá esteve, ou em Lisboa e em Ceuta, e são os anos que precedem imediatamente a sua partida para a Índia, em 1553. Vejamos o que dizem, seguindo a ordem cronológica e detendo-nos nos passos em que dividem ou hierarquizam a filosofia.

Jerónimo Cardoso (Lisboa, 1536)

No último ano antes da transferência definitiva da Universidade para Coimbra, o latinista e lexicógrafo Jerónimo Cardoso proferiu em Lisboa a *Oratio pro rostris de laudibus omnium disciplinarum*, impressa só em 1550[79]. É uma exortação *ad iuvenes* para que se mantenham aplicados no estudo da Filosofia, ilustrada com o exemplo dos clássicos, em que todas as partes da filosofia são apresentadas como servas e escravas da Teologia, «sua senhora e guia sapientíssima»[80]. O quadro dos saberes que dela se extrai é ainda o mais tradicional de todos: a Filosofia abrange as artes da linguagem (gramática, retórica, dialética), a matemática nas suas quatro partes (geometria, aritmética, música, astrologia), a física e a ética, esta com a económica e a política. Acima da Filosofia, e fora dela, a medicina, o direito civil, o direito divino e a teologia. É a *divisio philosophiae* das escolas medievais, com o *trivium* absorvido na filosofia racional e a teologia no vértice.

Arnaldo Fabrício (Coimbra, 21 de fevereiro de 1548)

A oração de abertura do Colégio das Artes, proferida diante de D. João III pelo humanista aquitano Arnaldo Fabrício, é a única das seis do *corpus* de 2011 que não trata da teologia como disciplina, e a sua editora sublinha-o: «De notar que não há referência à Teologia como acontece noutras orações da época»[81]. O princípio organizador é ciceroniano e estoico: «Entre as artes, ocupa o primeiro lugar a Sabedoria à qual os antigos chamaram, justamente, a arte da vida» (o latim traz *Prudentia*,

1548); Albino de Almeida Matos, *A oração de sapiência de Hilário Moreira*, 2.ª ed., Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica (Textos Humanísticos Portugueses, 7), 1990; e o corpus de 2011 citado supra, que reúne Fabrício, Beleago, Pedro Fernandes, Moreira, Brito e Pinto. A estas seguiu-se ainda, no próprio dia da entrega do Colégio das Artes à Companhia, a 1 de outubro de 1555, a oração de Pedro João Perpinhão, *De Societatis Iesu gymnasiis*, que abre outro ciclo.

[79] Cardoso, *Oração de sapiência*, cit. A oração foi proferida a 1 de outubro de 1536 em Lisboa e impressa em Coimbra em 1550.

[80] Cardoso, *Oração de sapiência*, cit., p. 142.

[81] Maria José Pacheco, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 19-20.

que a tradutora verte por Sabedoria)[82], e dela «brotaram as artes que, por isso, se chamaram nobres e liberais […] tais como a Gramática, a Dialéctica, a Retórica e ainda as Ciências Matemáticas, a Música, a Geometria e a Astronomia». A Sabedoria, «qual Princesa», é acompanhada por esse «formoso cortejo de tais satélites», e a Filosofia, «que é o estudo da Sabedoria», foi considerada por Platão «um puro bem e uma criação dos deuses». Fabrício expõe as artes pela sua utilidade, começando pelas matemáticas, e é a propósito da astronomia que introduz o tema que os oradores seguintes retomarão:

> na navegação, sem o auxílio da Astronomia, que segurança poderia haver no seio de tal vastidão do mar […]? Sem ela, quem alguma vez ousaria expor-se a tantos perigos quantos os Varões Lusitanos, os vossos antepassados, enfrentaram na descoberta de terras desconhecidas e até então ignoradas pelos próprios Geógrafos?[83].

Aprecie-se a coincidência com elogios vários nos *Lusíadas*. O eco mais direto da primeira ideia está no canto V, na chegada à angra de Santa Helena. Gama desembarca «pera que mais certas se conheçam / As partes tão remotas onde estamos, / Pelo novo instrumento do Astrolábio, / Invenção de sutil juízo e sábio» (V.25.5-8), e detém-se «em tomar do Sol a altura / E compassar a universal pintura» (V.26.7-8). É a única passagem do poema em que a astronomia aparece como técnica de bordo e não como cosmologia, e Pimpão anota que a novidade não era o instrumento mas o seu uso náutico; «compassar a universal pintura» é pôr o ponto na carta. A ela ligam-se as duas estâncias da observação do céu austral: «Já descoberto tínhamos diante, / Lá no novo Hemispério, nova estrela, / Não vista de outra gente, que, ignorante, / Alguns tempos esteve incerta dela» (V.14.1-4), com o polo antártico «por falta de estrelas, menos belo» e, contra Virgílio e Ovídio, «Vimos as Ursas, a pesar de Juno, / Banharem-se nas águas de Neptuno» (V.15.7-8). A fonte comum de Fabrício, de Beleago («novos céus, estrelas ignotas») e de Camões é quase de certeza o Pedro Nunes de 1537, no *Tratado em defensam da carta de marear*: os portugueses «descobriram novas ilhas, novas terras, novos mares, novos povos; e o que mais é, novo céu e novas estrelas». Em 1548 Fabrício está

[82] Arnaldo Fabrício, *Oração sobre o estudo das artes liberais*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 35 (lat. p. 34: «In iis Prudentia, quae recte a ueteribus ars uitae nuncupata est, primum locum obtinet»).
[83] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 45.

a repetir um lugar já formado, Camões está a pô-lo em verso. A terceira ideia, a das terras ignoradas pelos geógrafos, tem no poema uma formulação literal, posta na boca do Adamastor: «Eu sou aquele oculto e grande Cabo / A quem chamais vós outros Tormentório, / Que nunca a Ptolomeu, Pompónio, Estrabo, / Plínio e quantos passaram fui notório» (V.50.1-4). São exatamente os «próprios Geógrafos» de Fabrício, agora nomeados, e o Adamastor acrescenta a segunda ideia, a da ousadia: «A quem vossa ousadia tanto ofende» (V.50.8), depois de ter saudado «Ó gente ousada, mais que quantas / No mundo cometeram grandes cousas» (V.41.1-2). O mesmo motivo abre o poema («Por mares nunca de antes navegados», I.1.3; «Em perigos e guerras esforçados / Mais do que prometia a força humana», I.1.5-6) e reaparece no fecho da descrição da Europa («E, se mais mundo houvera, lá chegara», VII.14.8).

Depois da Astronomia, Fabrício passa à gramática, «ciência das letras», à dialética, cuja excelência se mede «pelo simples facto de todas as restantes artes serem construídas a partir dos conhecimentos técnicos da Dialéctica», à retórica e à eloquência, «sabedoria eloquente», à jurisprudência e à medicina[84].

Para além do já mencionado sobre a Astronomia, dois outros passos merecem atenção especial. O primeiro é sobre a génese do saber: as artes «primeiramente chegaram até nós criadas pela experiência, depois foram confiadas às letras»[85]. O segundo é sobre as armas e as letras:

> como apenas há duas coisas que podem elevar os homens até ao mais alto grau da honra e da fortuna, uma, a ciência militar, a outra, o conhecimento das artes e das ciências […] todavia deve preferir-se o estudo das humanidades e da poesia delicada à ferocidade das armas e de Marte, (...) [porque] os maiores generais, na glória da guerra, foram ao mesmo tempo os mais versados nas letras[86].

A oração fecha apontando a «barbárie que com a sua tirania teve, durante muitos séculos, esmagada toda a delicadeza da cultura humanística», até que os reis chamaram os doutos, e concluindo com o elogio do

[84] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 45-51 (lat. p. 48: «copiose loquens sapientia»).
[85] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 53 (lat. p. 52: «artes primum experientia inuentae, deinde litterae mandatae»).
[86] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 51 (lat. p. 50: «humanitatis, ac mansuetiorum musarum disciplina, armorum Martisque ferocitati magis est anteponenda»). De novo, este tópico é desenvolvido por Camões, na tradição do topos da conjugação das letras e das armas, que os poetas militares muito glosaram.

rei sob o signo de Platão: «Feliz de ti, ó Lusitânia, com tão grande Rei! — Se é verdade que Platão disse que seriam felizes as Repúblicas em que os governantes fossem doutos e sábios»[87].

Belchior Beleago (Coimbra, 1 de outubro de 1548)

Belchior Beleago, portuense, formado em Paris, mestre do Colégio das Artes, autor em 1549 de uma *Logica Aristotelis* para uso do Colégio, proferiu na abertura do ano académico de 1548 a *De disciplinarum omnium studiis oratio*, que Maria Helena da Rocha Pereira caracterizou como «um tecido de citações» e cujo elogio da filosofia é «Todo informado pelas doutrinas estóicas, através do ciceronianismo»[88]. O programa é o da enciclopédia: «tenho de tocar em tudo aquilo que os Gregos chamam τὰς ἐγκυκλοπαιδείας», mostrando «as fontes das disciplinas, o seu uso, utilidade, amplitude e excelência».

A sabedoria é definida à maneira estoica, «como foi definida pelos antigos, a ciência das coisas humanas e divinas e das causas em que essas coisas estão contidas», e a Filosofia «é o amor e ardente desejo da sabedoria»[89]. Beleago é, com Jerónimo de Brito, o único dos oradores de 1548-1555 a enunciar explicitamente a *divisio philosophiae* escolar por partes, e fá-lo para a afastar:

> Autores de grande vulto dividiram a Filosofia em três partes: a moral, que abrange a alma, a natural, que investiga a natureza, e a racional, que compreende a razão discursiva; e novamente separam cada uma destas partes em outras. Contudo, de momento, não há motivo por que nos preocupemos muito com tão subtil divisão. Do que eu queria que todos estivessem advertidos é que nada há de mais ilustre do que a Filosofia[90].

[87] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 57 e 59.

[88] Maria Helena da Rocha Pereira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 66-68; sobre a *Logica Aristotelis ab eruditissimis hominibus conversa* (Coimbra, 1549), ver Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 22.

[89] Belchior Beleago, *Oração sobre o estudo de todas as disciplinas*, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 79-81 (lat. p. 78: «Sapientia uero perfectum bonum est mentis humanae; est enim, ut a ueteribus definitum est, rerum humanarum et diuinarum, causarumque quibus hae res continentur, scientia. Philosophia sapientiae amor atque ardens appetitus»).

[90] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 81 (lat. p. 80: «Grauissimi auctores tres philosophiae fecerunt partes, moralem quae animum componit; naturalem, quae naturam scrutatur; et rationalem, quae disserendi rationem complectitur»); na edição de 1959, p. 24.

Beleago refere-se à tripartição estoica, moral, natural, racional, que Cícero transmitira e que os Conimbricenses ainda invocariam em 1593 como «vulgata illa divisio»[91]. Reconhecida a divisão, Beleago passa ao elogio das ciências «para fazermos ponto de partida daquelas que se denominam Matemáticas, seguindo a cada passo Platão», e é a propósito da astronomia que, de novo, a oração abre espaço à experiência dos portugueses (*os nossos homens*):

> Costumo admirar muitas vezes os feitos dos nossos homens […], mas nada vejo neles de mais glorioso do que, atravessando terras ignoradas, terem percorrido com armas invictas novos céus, estrelas ignotas, regiões incógnitas, ou seja, outros mundos da terra, que Alexandre Magno se doía de escaparem às suas vitórias — coisa que sem dúvida nunca teriam podido fazer, se não estivessem instruídos na observação do céu[92].

Seguem-se a gramática, «base das restantes», a dialética, «este instrumento das artes», a eloquência, e a definição das artes liberais como humanidades:

> Estas são as artes a que chamamos liberais e dignas do homem livre, ilustres pela sua virtude e servidoras da sabedoria […]. A estudos deste teor chamaram os antigos Humanidades, pensando certamente que pelo estudo destas disciplinas não só se polia a língua, como também se depunha a selvajaria e barbárie das inteligências[93].

[91] É o que lemos no *incipit* do comentário à *Ética* de Manuel de Góis (Lisboa: Simão Lopes, 1593), agora reeditada e traduzida em O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricenses [Manuel de Góis], *Ethica*, tradução e introdução M. Santiago de Carvalho, fixação do texto latino S. Tavares de Pinho – M. Santiago de Carvalho, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra (Portugaliae Monumenta Neolatina, XXII), 2020, p. 65-66: «Perfectum philosophum neminem posse euadere, qui Moralis scientiae praeceptis imbutus non fuerit, plane indicat tum vulgata illa diuisio, qua veteres Philosophiam in Dialecticam, Naturalem, et Moralem distribuebant (Ninguém pode tornar-se um perfeito filósofo se não estiver imbuído dos preceitos da ciência moral, tal como o indica sem ambiguidades, quer aquela tão divulgada divisão em que os Antigos dispunham a Filosofia – em Dialética, Natural e Moral)», Note-se que o editor indica que esta classificação remete para Aristóteles, *Tópicos* I.12; Agostinho, *Cidade de Deus*, VIII.4; Alcino, *Livro da doutrina de Platão*; Eusébio de Cesareia, *Preparação evangélica*, XI.

[92] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 81 e 89 (lat. p. 88: «noua sidera, ignotas stellas, incognitas regiones, hoc est, alios terrarum orbes […] id magna ex parte astrorum cognitioni debemus»).

[93] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 89-93.

Em passagem importante, Beleago valoriza a ordem de aprendizagem censurando os que, «ao deixarem o estudo das Humanidades, com pressa de géneros de disciplinas mais importantes, como eles dizem, aumentarem o trabalho da aprendizagem», e sublinha que as artes «só então serão louváveis, se prepararem a inteligência, e não a detiverem», e conclui: «voltemo-nos, portanto, para as faculdades mais altas e de mais importância, quer seja a de Direito Civil, Canónico, Medicina, ou a da sacrossanta Teologia»[94]. As artes liberais são propedêuticas, as *altiores facultates* são o termo final, sendo a teologia a última e a suprema: «Uma única e última coisa resta, ouvintes, o ramo da Sabedoria Cristã. Para a explicar, não desejaria já a eloquência tuliana, que […] emudecerá completamente […]; pois quanta é a diferença entre a sabedoria de Cristo e a dos homens, tanta é forçoso que exista entre a eloquência cristã e a humana». Dela se diz que «É esta aquela sabedoria que Pitágoras entendeu não se poder possuir pelo engenho humano […]. Esta é aquela à qual com tanto trabalho se aplicaram os antigos filósofos […]; mas não alcançaram o que queriam»[95]. Fecha com a fórmula que dá o sentido a este género literário: «mostrámos todos os caminhos das ciências», e denuncia a barbárie da ignorância: «não sei se por entorpecimento dos homens, se pela paixão das armas, todos estes géneros de artes estiveram jacentes nas trevas durante muito tempo, sob a forte opressão da barbárie, até que os reis chamaram a si esta causa»[96].

Pedro Fernandes (Coimbra, 1 de outubro de 1550)

O canonista lisboeta Pedro Fernandes, formado em Paris e que não foi Mestre da Universidade, organizou a sua *In doctrinarum scientiarumque omnium commendationem oratio* segundo um fio original: o corpo humano. Dos olhos nasce a astronomia, dos ouvidos a música, do número a aritmética e a geometria, da boca a gramática, com a poesia e a história, a eloquência e a dialética, e é neste ponto que se fecha o ciclo das artes liberais:

[94] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 93 (lat. p. 92: «Ad altiorem igitur grauioremque uel Iuris Ciuilis, Pontificumque Sanctionum, uel Medicinae ac sacrosanctae Theologiae facultatem nos conferamus»); na edição de 1959, pp. 50-51.

[95] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 99 e 101.

[96] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 101 (lat. p. 100: «nescio an hominum torpore, an uero armorum furore, haec omnia artium genera diu multumque barbarie opprimente in tenebris iacuisse»); na edição de 1959, p. 66.

> Havemos falado […] acerca de todas aquelas artes que, porque são altamente dignas de um homem livre, se chamam liberais. Ignorá-las é tão degradante, quanto é pouco glorioso envelhecer nessas circunstâncias. É já tempo de nos voltarmos para aquelas que, como as primeiras de todas as restantes, exigem um estudo mais alto e mais profundo[97].

A medicina cuida do corpo, mas, por ser mais justo «que admiremos e honremos aquelas ciências que estudam e aprofundam o conhecimento não do corpo, mas da própria alma!», prefere a jurisprudência, que «facilmente supera toda e qualquer filosofia, por mais gloriosa que seja», e acima de todas as ciências coloca a teologia[98].

Dois passos desta oração tocam de perto Camões. O primeiro é o elogio dos poetas: «uma espécie de homens particularmente divina. A Antiguidade proclamava-os sábios e vates e venerava-os como sagrados […]. Sócrates, segundo Platão, ao chamar aos poetas intérpretes dos deuses, considera os próprios poemas obras antes divinas que humanas»[99]. O segundo é a teologia como limite do saber humano: «Quando falo em Teologia, ninguém julgue que me refiro à dos filósofos […]. Os maiores filósofos, envoltos em densa bruma, tentavam estudar esta divina sabedoria, mas jamais puderam compreender o que fosse verdadeiro. Daí que o grande e sublime Platão tenha afirmado: θεὸν μὲν εὑρεῖν οὐ ῥάδιον, γνῶναι δὲ ἀδύνατον», encontrar Deus não é fácil, conhecê-lo é impossível; e a apóstrofe: «Ó divina Teologia, só tu, qual velhinha idosa e instruída, podes superar a sabedoria de todos os filósofos! Esta é a primeira filosofia; esta é o ponto supremo da filosofia; esta, a perfeição da verdade!»[100]. A editora da oração de sapiência notou, aliás, que a humildade com que Pedro Fernandes se dirige ao rei ecoa a estância X.154 d'*Os Lusíadas*, e a comparação, embora anacrónica, não é gratuita: o orador de 1550 e o poeta de 1572 dirigem-se à mesma coroa com a mesma retórica da modéstia e do «honesto estudo»[101].

[97] Pedro Fernandes, *Oração em louvor de todas as doutrinas e ciências*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 159 (lat. p. 158: «quae uelut ceterarum omnium principes altiorem ac profundiorem cognitionem desiderant»). Sobre o orador, Maria Manuela Alvelos, ibidem, pp. 111-115.

[98] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 161-163 e 165-169 para as duas formas de teologia, a dos filósofos e a divina teologia que ensina Cristo, ver a seguir.

[99] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 155 (lat. p. 154: «Poëtas cum dico, absit omnis uerbo inuidia, hominum genus maxime diuinum dico»).

[100] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 165-167 (lat. p. 166: «Haec prima philosophia est, haec philosophiae summa, haec ueritatis perfectio»).

[101] Alvelos, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 122 e p. 462, n. 12.

Hilário Moreira (Coimbra, 1 de outubro de 1552)

A oração de Hilário Moreira, conimbricense, mestre em artes em 1549 e futuro doutor em teologia, é a única que traz no título a expressão «partes da filosofia»: *De omnium philosophiae partium laudibus et studiis oratio*, proferida «apud inclitum Conimbricense Lycaeum uniuersi terrarum orbis florentissimum»[102]. O «Liceu» conimbricense é, como o orador mais adiante explicita, a escola de Aristóteles, mas é sob a autoridade de Platão e de Cícero que coloca o louvor da Filosofia, e a sua compreensão da palavra é a mais abrangente de todo o *corpus*: «durante muito tempo, só os gregos é que estudaram, aperfeiçoaram e abrilhantaram a totalidade da filosofia, ou seja, todas as artes liberais». A filosofia «não se circunscreve em horizontes estreitos, mas se expande por um terreno muito vasto e, na companhia das suas aias, abarca todo esse anel de matérias que se chama enciclopédia»[103]. Albino de Almeida Matos, seu editor, adverte que a palavra não deve ser entendida «ao nosso modo actual», mas no sentido greco-romano de «um conjunto de conhecimentos enciclopédicos, unidos entre si pelas suas causas mais remotas», e classifica o esquema como «aristotélico-tomista, em que tanto se notabilizou a Sorbonne»[104]. A divisão de fundo entre contemplativa e ativa: «O seu múnus é conhecer as coisas divinas, dirigir as humanas. Num caso temos a filosofia contemplativa, noutro, a activa»[105]. A gramática é «esta parte da filosofia a que chamamos gramática», na qual «a criança se deve deter demoradamente». A dialética, «o mais apto instrumento para encontrar a verdade», «acomodando o seu processo às outras disciplinas». A eloquência deve «juntá-la às outras partes da filosofia», porque «o filósofo não se separa do orador»[106]. O *quadrivium* é «[d]uma parte da filosofia contemplativa, ou seja, [d]o quadrívio da matemática, onde se verifica que a especulação

[102] Hilário Moreira, *Oração sobre o estudo e louvor de todas as partes da filosofia*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 196 (título latino). Sobre o orador, Almeida Matos, ibidem, pp. 175-179.

[103] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 205 e 207 (lat. p. 204: «philosophia omnis, id est, omnes liberales disciplinae»; p. 206: «orbem illum doctrinarum complectatur qui encyclopaedia dicitur»). A identificação do Liceu com a escola de Aristóteles em pp. 205 e 231 («príncipe dos peripatéticos, pesquisador dos fenómenos naturais»).

[104] Almeida Matos, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 180-181.

[105] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 207 (lat. p. 206: «Quorum officium est diuina nosse, gubernare humana. In illo contemplatiua philosophia, in hoc actiua deprehenditur»). A passagem do *Timeu* sobre a filosofia como dádiva dos deuses está nas pp. 205-207.

[106] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 209-215.

da verdade sobe ao máximo, mas como que por degraus. E ninguém pense que será bom filósofo sem ele, porque as disciplinas matemáticas são como que degraus e elementos, por meio dos quais se sobe para mais alto, e ensaios para o exame atento das coisas divinas»[107]. «A outra parte da filosofia contemplativa prescruta fisicamente […] os segredos da natureza e as causas invisíveis das coisas visíveis», e investiga «a posição, a forma, o contorno da terra, o aspecto e a grandeza do mar que cerca toda a terra […] a origem dos meteoros e dos cometas […]. Indaga o movimento da esfera, as posições fixas das estrelas, as mudanças da Lua»; da física brota a medicina, «do meio das suas entranhas»[108]. «Resta a filosofia activa, que deu origem, em primeiro lugar, à ética», e desta «a sua irmã, a economia política ou ciência do direito civil, donde provêm, como de fonte viva, as leis e o direito régio»; «De que as leis entravam no âmbito da filosofia, tanto disso estavam persuadidos os homens cultos, que o facto passou a ter o lugar de axioma»[109]. E, «em último lugar, aquela que excede as coisas criadas, os céus, as virtudes, as disciplinas, — aquele mesmo sublime conhecimento de Deus revelado aos homens, quanto é possível, […] aquela que os nossos chamam teologia, a primeira de todas as ciências, a mais divina e divinamente inspirada no testemunho de S. Paulo. Para ela se dirige o estudo aturado das artes liberais»[110].

Mais do que qualquer outro orador, Moreira insiste no que a filosofia não alcança («Isto desconheceu-o a ciência de Platão, isto ignorou-o a eloquência de Demóstenes») e, ao mesmo tempo, no que só ela permite: «Ouvimos, juventude estudiosa, o que devemos conhecer e desejar, trabalho que eu elaborei somente para apresentar as divisões da filosofia»[111].

O tema das armas e das letras regressa com Alexandre, que «não punha menos interesse no conhecimento das artes liberais da filosofia, do que no seu império, que ocupava a maior parte da terra»[112]. D. João III,

[107] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 215 (lat. p. 214: «mathematicae disciplinae subsellia quaedam sunt et elementa quibus altiora conscenduntur, et quaedam praeludia ad diuinorum perpensionem»).

[108] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 215-217.

[109] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 217-219 (lat. p. 218: «Pertinere autem leges ad philosophiam tam sibi persuadere docti homines, ut iam axiomatis loco habeatur»).

[110] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 223 (lat. p. 222: «omnium scientiarum prima, diuinissima et diuinitus, teste Paulo, inspirata, ad quam tersissima liberalium artium studia contendunt»).

[111] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 227 e 229 (lat. p. 228: «Id hactenus elaboraui ut philosophiae partes ederem»).

[112] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 233 (lat. 232: «Alexander ille Magnus momenti

invictíssimo rei de Portugal, é elogiado por ser inimigo da ignorância, porque «fez sair das profundezas, onde estava quase sepultado, o estudo da filosofia, expulsou e destruiu a ignorância e abriu as portas a toda a cultura, (…) quando cuidou de instruir a inculta Lusitânia em todas as disciplinas das artes liberais»[113]. Elogios e paralelos similares entre a antiguidade e a história de Portugal também os encontramos amiúde nos *Lusíadas*.

Jerónimo de Brito (1554) e António Pinto (1555)

As duas últimas orações do *corpus*, editadas e traduzidas por António Guimarães Pinto, encerram o ciclo do Colégio das Artes humanista.

Jerónimo de Brito, de Santarém, filho do poeta do *Cancioneiro Geral* Fernão Cardoso, futuro dominicano, pregador em Trento e arcebispo de Goa, inverte a ordem expositiva: «ao propor-me falar acerca das ciências e expor os louvores das mesmas, quis começar antes de mais por aquela que assaz se avantaja às restantes e de longe as supera, da qual como de uma nascente límpida emanaram todas as demais artes», imitando Noé, que «ensinou aos filhos em primeiro lugar os preceitos da Teologia e depois as Matemáticas e a Filosofia»[114]. A teologia é «a principal das restantes artes» pela «certeza e nobreza da sua matéria, consoante o parecer de Aristóteles», e dela descem, por ordem de proximidade, o direito pontifício, o direito cesáreo, a medicina, e só depois «a Filosofia e as suas partes, as quais, embora tenham a ver com o espírito, todavia são definidas pelos sábios como uma espécie de servas das outras artes, e propõem sempre que os jovens as aprendam no princípio como uma espécie de ajudas para os restantes estudos»[115]. A *divisio* é aqui quadripartida: «Aqueles que pensaram de forma correcta acerca dela dividem-na naquela que observa os mistérios das coisas, a que chamam Física, e naquela que trata dos costumes, que designam por Ética, e na Matemática e [Filosofia] Ra-

non minus ponebat in bonarum philosophiae artium cognitione, quam in tanto eius imperio, quo maximam orbis terrarum partem occupauerat.»).

[113] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 233 (lat. p. 232: «philosophiae iam paene sepultam cognitionem ab inferis quodammodo excitauit, barbariem expulit et profligauit (...) quando Lusitaniam, bonarurn artium rudem, omnibus disciplinis instruendam curauit»).

[114] Jerónimo de Brito, *Oração acerca dos louvores de todas as ciências e saberes*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 301. Sobre a identificação do orador com D. frei Henrique de Távora, Guimarães Pinto, ibidem, pp. 241-254.

[115] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 303 e 309 (lat. p. 308: «quasi aliarum artium ancillae constituuntur iuuenibusque perdiscendas primo in limine»).

cional». A política e a económica submetem-se à ética «como a sua fonte e origem», e «sob» a matemática e a racional «se incluem aquelas sete artes que se chamam liberais, como se tornassem livre o próprio homem»[116]. A física de Brito «não se satisfaz apenas com estas coisas, mas, passando para a natureza celeste, contempla aqueles heróis e divinos entendimentos, que governam os orbes e astros, e as essências das cousas que não caem sob a alçada dos sentidos», isto é, absorve a metafísica, e a dialética tem em Aristóteles o «verdadeiro mestre»[117]. A peroração é sobremaneira fideísta: as ciências foram dadas por Deus «primeiro a Adão e ao povo hebreu, e depois aos homens gregos», reviveram «primeiro na França, depois na Espanha e, por derradeiro, em Portugal», e o estudante deve receber a sabedoria «escravizando a inteligência em obséquio à fé»[118].

António Pinto, de Viana de Caminha, bacharel em artes e condiscípulo do futuro Prior do Crato, proferiu a 1 de outubro de 1555, três semanas depois da entrega do Colégio aos jesuítas, a última oração do ciclo humanista do Colégio, organizada em torno de uma metáfora que Boécio autorizava: a Sabedoria é como «uma espécie de viveiro de todas as ciências», figurada na «oliveira de Minerva […] por forma a colhermos dos seus belíssimos e ornadíssimos ramos todas as ciências»[119]. O *trivium*, a gramática com a poesia e a história, a retórica e a dialética, e o *quadrivium* são nomeados como tais, seguem-se a medicina e as ciências jurídicas, estas «alunas» da «filosofia socrática […] moral». E a teologia é «aquele ramo de ouro que está no meio da árvore, ao qual os restantes colocados em torno e por baixo reverenciam como a próprio amo e senhor», a «primeira e suprema filosofia» a quem as outras artes «servem como escravas»[120].

Duas notas desta oração interessam a Camões. A primeira é a tomada de posição, rara neste género, na querela das escolas: contra Platão,

[116] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 311 (lat. p. 310: «diuidunt in eam quae rerum obscuritates obseruat, quam Physicam uocant, et in eam quae mores instruit, quam Ethicam appellant, et in Mathematicam et Rationalem […] sub quibus septem illae artes quae liberales dicuntur, quasi hominem ipsum liberum efficiant, continentur»).

[117] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 311 e 317.

[118] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 321-323 (lat. p. 320: «captiuantes intellectum in obsequium fidei»).

[119] António Pinto, *Oração em louvor de todas as ciências e das grandes artes*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 397. Sobre a identificação do orador, Guimarães Pinto, ibidem, pp. 327-348.

[120] Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 423, 427 e 429 (lat. p. 426: «in medio illo arboris aureo ramo, cui ceteri circumpositi ac demissi tamquam proprio imperatori obsequuntur»; p. 428: «O primam ac summam philosophiam»).

que no *Ménon* atribui às almas «um conhecimento ingénito», defende que «devemos dar muito mais crédito à opinião de Aristóteles, o varão de maior autoridade em todas as ciências», para quem o espírito «deve ser comparado com uma tábua rasa e tosca em que nada se pintou ou gravou»[121]. A segunda é refere-se ao estatuto da poesia:

> os antigos sábios […] pensaram que a poesia deveria ser muito mais cultivada do que as restantes artes, dado que as demais pareciam encerrar-se dentro dela como numa espécie de receptáculo comum e, por isso, designavam-na não já como poesia, mas como uma espécie de primeira filosofia e teologia. E é certo que Aristóteles escreveu que entre os antigos e mais primitivos se chamava aos poetas filósofos e teólogos[122].

Há, finalmente, um pequeno facto que liga este orador a Camões: as *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista* referem que um António Pinto, «homem de notável habilidade», «só na poesia reconhecia Luís de Camões ũa certa excelência, de maneira que em sua presença não ousava muitas vezes fazer versos». O editor não lhe dá grande crédito, e não se sabe se é o mesmo António Pinto, mas a notícia diz alguma coisa sobre o meio em que um bacharel em artes de Coimbra e o poeta d'*Os Lusíadas* eram, aos olhos de um cortesão, comparáveis[123].

2.3. O que as orações mostram

As sete orações proferidas entre 1536 e 1555 permitem algumas observações sobre o tempo da Filosofia em que Camões viveu.

A primeira observação é a da oscilação. Não há, nestes vinte anos, uma classificação dos saberes, mas várias, em concorrência: o modelo ciceroniano-humanista de Fabrício, em que a Sabedoria, como prudência, gera as artes e a teologia nem sequer é nomeada. O modelo escolar da *divisio philosophiae*, tripartida em Beleago, quadripartida em Brito, em que as sete artes se inscrevem na filosofia; o modelo escolástico-hierárquico, comum a Cardoso, Pedro Fernandes, Moreira, Brito e Pinto, em que a

[121] Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 391.

[122] Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 397-399 (lat. p. 398: «non iam poeticen illam, sed primam quamdam philosophiam ac theologiam nominabant»).

[123] *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista*, ed. Christopher C. Lund, Coimbra: Almedina, 1980, pp. 171-172, sobre a anedota, cf. Guimarães Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 330, n. 6, que remete para Costa Ramalho, *Camões no seu tempo e no nosso*, Coimbra: Almedina, 1992, pp. 21-23 e 199.

teologia é «prima philosophia» e as artes suas servas, e que leva Brito a inverter a ordem expositiva, descendo da teologia às artes. A oscilação entre começar pelo *trivium* ou pelo *quadrivium*, e a hesitação sobre o lugar da física, ora parte da filosofia contemplativa (Moreira), ora absorvendo a metafísica (Brito), ora reduzida ao que Pedro Nunes ensinava na *Esfera*, mostram que a completude e a articulação das ciências eram mais um saber herdado do que objeto de inovação ou de reflexão diferenciadora.

A segunda observação é a da invariância. Um aspeto comum e invariável, com a exceção significativa de Fabrício, é a separação entre as artes liberais, que se aprendem primeiro e preparam a inteligência, e as faculdades superiores, e a colocação da teologia como a máxima das ciências, a que os antigos filósofos, «envoltos em densa bruma», não chegaram. Igualmente invariável é o tópico da barbárie e da sua expulsão pelo rei, que todos os oradores repetem com as mesmas palavras, e o das armas e das letras, em que quase todos sustentam que os grandes capitães foram doutos e que as letras não efeminam, um sentimento omnipresente em Camões.

A terceira observação é sobre as autoridades. Nestes discursos o modelo oratório é Cícero, mais abundantemente citado, a par de Platão, que fornece o elogio da filosofia como «dádiva dos deuses», da geometria e da aritmética, e da república governada por sábios. Aristóteles recebe menos atenção e é convocado sobretudo para a dialética, de que é «verdadeiro mestre», e, em Brito, para a certeza e nobreza do objeto que fazem da teologia a primeira das ciências. Só António Pinto, em 1555, toma partido entre os dois, e toma-o por Aristóteles, contra a reminiscência do *Ménon*. É este o dado mais relevante para a polémica camoniana: nas escolas de Coimbra em que Camões pode ter estudado, e nos discursos que celebravam o conjunto do saber, Platão e Aristóteles não eram alternativas, mas autoridades complementares, Platão para o louvor e a dignidade da filosofia, Aristóteles para o seu conteúdo e o seu método. A mesma coexistência de um «Platão divino» e de um «grão Sábio» peripatético que encontrámos na lírica de Camões é a que estes oradores praticavam sem embaraço.

A quarta observação é sobre o género. As orações de sapiência seguem um modelo em que o mimetismo e a busca de histórias curiosas sobre as origens e os cultores das ciências, para captar a benevolência dos jovens estudantes a quem indiretamente se dirigiam, se sobrepõem a qualquer intenção epistemológica. A retórica e a apresentação de curio-

sidades edificantes dão-lhes erudição, mas retiram-lhes interesse teórico. A descrição das ciências e a sua divisão mais ou menos cuidada têm um efeito de ritual celebratório e pouco de heurístico. Contudo, mostram o interesse por uma educação que abarca o conjunto dos saberes, tradicionalmente repartidos em disciplinas com afinidades temáticas, e mostram, sobretudo, o que um estudante de Artes ouvia dizer, cada ano, sobre a arquitetura do saber em que se estava a formar.

Este mapa, variado e complexo, permite-nos compreender o que seria a «filosofia no tempo de Camões» e quem são os seus cultores, também fora da academia. O conteúdo didascálico destas lições de sapiência é adequado para trazer à comunidade do saber um grupo mais alargado de interessados pelas letras (mas não pelas agruras da escolástica ou por uma doutrina desenraizada), dando-lhes múltipla matéria e histórias da antiguidade já prontas a usar no que fosse necessário escrever.

2.4. Ponto de chegada e mudança de panorama

De natureza diferente e com outra articulação é a discussão sobre o conjunto das ciências ou partes da filosofia que encontramos nos comentários dos jesuítas de Coimbra às obras de Aristóteles, e que só foram publicados, em Coimbra, depois da morte do poeta. O primeiro volume, publicado em 1592, contém os comentários sobre a *Física* cujo proémio é uma verdadeira introdução a todo o curso, discutindo a questão das partes da Filosofia[124]. Podemos considerá-lo um ponto de chegada do processo descrito em § 2.1, e, por isso, nos interessa aqui, não tanto pelo seu conteúdo, que é o de uma escola já formada, mas mais pelo contraste com as orações.

Desde a Antiguidade, num procedimento que a Idade Média consolidou, é tradicional começar os comentários com a discussão da natureza do conhecimento (*scientia*) obtido nessa obra, do seu método e do seu grau de certeza relativamente às outras ciências. É nessa tradição que se insere o Proémio da *Física*[125]. Discutem-se aí quatro definições de filoso-

[124] *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: António de Mariz, 1592, Proémio nas pp. 1-4, que inclui duas secções: «De nomine definitioneque Philosophiae» e «De duplice Philosophiae distributione», a segunda destas divisões, a que mais interessa à *Física*, é discutida detalhadamente nas três questões seguintes. Sobre a génese e a estrutura do Curso ver atrás § 2.1 e notas 50-58, Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., pp. 95-99; Caeiro, «Para um quadro», cit., pp. 246-248, e, para a leitura atual, Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 113-162, e Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 7-22.

[125] A tradução deste proémio foi publicada com texto latino defronte em Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: *Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa: Instituto

fia, e prefere-se «muito mais» (*maxime*) a que se atribui a Aristóteles, «Filosofia é o conhecimento das coisas como são» (*Philosophia est cognitio rerum, ut sunt*)[126]. Constata o comentador que «nesta questão quase não houve discrepância entre os Peripatéticos antigos. Modernamente, porém, o assunto voltou a ser debatido e os filósofos dividiram-se em partes contrárias»[127]. E decide-se, seguindo expressamente Tomás de Aquino no comentário ao *De Trinitate* de Boécio[128], que «Rectamente se distinguem as partes da filosofia Especulativa segundo a variedade das abstracções da matéria e do movimento», e que, sendo três as abstrações, da matéria sensível singular, da matéria sensível comum e de toda a matéria, três são as ciências contemplativas, a física ou *physiologia*, a matemática e a metafísica[129]. Já no artigo 4º da questão 5 do Livro I, inclui-se a breve secção «sobre a Filosofia de Aristóteles» que fecha com um elogio de Aristóteles, porque, ao contrário de Sócrates e de Platão, «abordou não só a Lógica e a Física, como também a Ética e qualquer outra faculdade. Tendo orientado o encadeamento da doutrina desde os primórdios das coisas até ao seu fim, com uma ordem de admirável elegância, preparou perfeitamente cada ouvinte no seu género; pelo que é designado, de pleno direito, pai das artes liberais e pedra lídia dos Filósofos»[130]. Como vimos, o comentário à *Ética*, de 1593, abre lembrando que «os antigos dispunham a Filosofia em Dialética, Natural e Moral», que é, afinal, a mesma tripartição que Beleago mencionara em 1548 para a pôr de lado (ver supra, § 2.2)[131].

de Alta Cultura: 1957, pp. 4-seg; o proémio e as questões iniciais do Livro I, foram também publicados com tradução de Filipa Medeiros em Mário Santiago de Carvalho (ed.), *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606), Antologia de Textos*, introdução de Mário Santiago de Carvalho, traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias e Filipa Medeiros, Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras, 2011 (2ª ed.), pp. 68-72: «Sobre a designação e a definição da filosofia» e «Sobre a dupla organização da Filosofia», as primeira três questões do Livro I, ainda relacionadas com este problema, estão traduzidas nas pp. 72-105.

[126] *Commentarii [...] in octo libros Physicorum*, Proémio, cit., trad. de Filipa Medeiros, cit. p. 70.

[127] *Commentarii [...] in octo libros Physicorum*, Proémio, cit., trad. de Filipa Medeiros, cit., p. 75.

[128] Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 1, onde as ciências especulativas se distinguem pelos graus de abstração da matéria e do movimento.

[129] *Commentarii [...] in octo libros Physicorum*, Proémio, cit., trad. cit., pp. 77-78.

[130] *Commentarii [...] in octo libros Physicorum*, Proémio, «De divisione philosophiae apud Aristotelem», trad. cit., p. 124.

[131] [Manuel de Góis], *Ethica*, cit., p. 67.

Comparado com as orações, o que o Proémio à Física mostra é a mudança do panorama. As orações celebravam a enciclopédia das artes liberais e punham no seu cume a filosofia, com uma intenção laudatória e motivadora, ciceroniana na forma e na intenção; o *Cursus* encontra a filosofia já feita e completa em Aristóteles, «pai das boas artes», e organiza-a como um curso que os jovens têm de percorrer, com a permanente preocupação didática que a *Ratio studiorum* viria a consagrar. Casalini situa-o, por isso, «no fim de uma história: a história do comentário medieval», e observa que nele «a especulação filosófica adquire valor empírico, justamente por perder a exigência de dizer a verdade, tornando-se num exercício. Tornando-se didática, e escola»[132]. Não é uma decadência nem uma sistematização, como queriam Silva Dias e Caeiro: é uma mudança de função. Entre 1548 e 1592 passou-se, em Coimbra, da enciclopédia das artes ao *corpus* de Aristóteles como forma de organizar o saber, e a passagem fez-se, como se viu, nos anos de 1560 e 1570. É nesse intervalo, exatamente, que se situa a obra de Camões. Na sua obra ecoam também essas passagens e esses dois mundos intelectuais.

2.5. O que Camões colheu e partilhou

Que ideias filosóficas e científicas constituíam o «ar do tempo» na época de Camões, e eram veiculadas pela poesia e pelas conversas de corte? A resposta será dececionante se esperamos encontrar uma doutrina. Mas, se o que a filosofia do tempo oferecia a um leigo culto era, antes de qualquer doutrina, um mapa dos saberes e uma hierarquia, então é possível perguntar, com alguma precisão, o que desse mapa Camões partilhou. Sete pontos de contacto podem ser identificados, e em cada um deles a comparação com os oradores de Coimbra ilumina o poeta melhor do que qualquer escola.

O primeiro é a cosmografia. O transunto do cosmo (X.77-90) que Tétis mostra ao Gama é a esfera de Sacrobosco tal como Pedro Nunes a traduzira e comentara em 1537 para os pilotos e os estudantes[133]: as duas regiões, elemental e etérea, os quatro elementos, a quinta essência cuja

[132] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 149 e 154; cf. p. 114, sobre a aliança entre o reforço do exercício escolar e «uma preocupação plenamente humanista com a restituição do "verdadeiro" texto de Aristóteles».

[133] Para uma outra hipótese de relação com a cosmologia, ver José Francisco Meirinhos, «Celestial bodies and dimension of the universe in Bartolomeu Velho's *Cosmographia*», in J. Higuera Rubio – A. Romele – D. Rodighiero – C. Pedro (eds.), *From Wisdom to Data: Philosophical Atlas of Visual Representations of Knowledge*, U.Porto Press, Porto 2022, pp. 133–141 e 75–77 (imagens 28–30), aqui pp. 138-140.

matéria «não se enxerga», os orbes concêntricos, o Primeiro Móbil, o Empíreo[134]. É a *physica* das escolas, a que Fonseca, ao preparar o *Cursus*, reconhecia como «particularidade nacional» do ensino português (ver supra, § 2.1), aquela que Hilário Moreira descrevia em 1552 como a parte da filosofia contemplativa que «indaga o movimento da esfera, as posições fixas das estrelas, as mudanças da Lua», e que Beleago distinguia da astronomia porque a esta compete observar «não tanto a natureza dos corpos celestes (pois isso é pertença da Filosofia), como contemplar as suas revoluções»[135]. Camões não a discute: usa-a, com a segurança de quem a aprendeu. E a «vã ciência / Dos errados e míseros mortais» (X.76.3-4) que a Sapiência Suprema supera não é a ciência da esfera, mas a ignorância de quem não a aprendeu. Hélio Alves tem razão: «Quis-se ver aqui algum atraso na cultura científica de Camões. Sem razão», e esta aproximação é descritiva, «abstém-se de especulação metafísica»[136]. O que o poeta acrescenta é o «Arquetipo que o criou» (X.79.2), e aqui, como Pimpão anotou por Vinet, trata-se do «mundo arquétipo», «aquela forma do mundo que Deus concebeu na sua mente para fazer este mundo»: a ideia divina, na versão agostiniano-tomista que Joaquim de Carvalho reconhecera também no «pensamento casto e puro» da Elegia V, e que nenhum estudante de Artes desconhecia[137].

O segundo é a hierarquia dos saberes e o seu vértice. Os oradores são unânimes em colocar a teologia acima de todas as ciências e em recordar que os filósofos não chegaram a Deus: Pedro Fernandes cita Platão, «encontrar Deus não é fácil, conhecê-lo é impossível»; Beleago fala da sabedoria «que Pitágoras entendeu não se poder possuir pelo engenho humano»; Brito ensina que de Deus se sabe «talvez apenas aquilo que não é»[138]. Camões, na estância mais citada do poema, diz o mesmo em

[134] Costa Pimpão, notas a X.78.1-5 e X.80.1-2, ed. cit., pp. 487 e 488; Luciano Pereira da Silva, *A astronomia dos Lusíadas*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1915 (reed. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972); Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 91-92: «A astronomia d'*Os Lusíadas* é, na generalidade, a de Ptolomeu no *Almagesto* e a de Alfragano […], tal como John of Holywood (Sacrobosco) a condensou no século XIII na sua *Sphaera Mundi* e Pedro Nunes a traduziu e comentou n'*O tratado da sphera* […], Lisboa, 1537».

[135] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 217; Beleago, ibidem, p. 87 (lat. p. 86: «non tam naturas caelestium corporum (id enim Philosophiae munus est) intueri, quam illorum conuersiones […] contemplari»).

[136] H. J. S. Alves, «Máquina do Mundo», cit., p. 556.

[137] Costa Pimpão, nota a X.79.1-6, ed. cit., p. 487; J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., p. 304.

[138] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 167; Beleago, ibidem, p. 101; Brito,

dois versos: «É Deus: mas o que é Deus, ninguém o entende, / Que a tanto o engenho humano não se estende» (X.80.7-8). Silva Dias leu aqui uma «óptica teológica — e, mais do que teológica, aristotélico-escolástica», que «exclui o seu conhecimento intelectualístico, à escala da simples razão natural»; Helder Macedo leu o uso das «concepções filosóficas aceites pela ortodoxia» para colocar Deus fora do espaço do poema; Fernando Gil recusou ver aqui «uma teologia negativa»[139]. As três leituras são compatíveis com o que os oradores diziam: o limite do «engenho humano» perante Deus era, em Coimbra, um lugar-comum de abertura do ano letivo. O que Camões faz com ele, deixar Deus fora do que se pode ver «cos olhos corporais» (X.76.2) e entregar o governo do mundo às «segundas / Causas» (X.85.1-2), é a solução aristotélico-tomista que Hélio Alves identifica nas «alegorias teológicas» dos deuses, e que os comentários ao *De fato* e ao *De fortuna* dos mestres de Coimbra e de Évora, Inácio Tolosa em 1563, Pedro Luís em 1567, Lourenço Fernandes em 1577, ensinavam aos estudantes de Física[140]. Se neste quadro lermos os versos onde se explica a providência divina

> Ocultos os juízos de Deus são;
> As gentes vãs, que não nos entenderam,
> Chamam-lhe fado mau, fortuna escura,
> Sendo só providência de Deus pura.
> (*Lusíadas*, X.38.5-8)

vemos que respondem, ponto por ponto, à questão debatida na escola.

O terceiro é a experiência. Os oradores humanistas tinham feito da navegação portuguesa o argumento da utilidade da astronomia, e Fa-

ibidem, p. 303.

[139] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 57; Helder Macedo, «A poética da verdade d'Os Lusíadas», in Fernando Gil – Helder Macedo, *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português*, Porto: Campo das Letras, 1998, pp. 121-141, aqui p. 124; Fernando Gil, «O efeito-Lusíadas», *ibidem*, pp. 13-75, aqui p. 64.

[140] H. J. S. Alves, «Máquina do Mundo», cit., pp. 556-557; Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 59 e 105-106, n. 59, que inventaria os comentários manuscritos à *Física* com capítulos *De fortuna* e *De fato* de Inácio Tolosa S.J. (1563, BGUC Ms. 2318), Pedro Luís S.J. (1567, BNL Ms. 2535), Lourenço Fernandes S.J. (1577, BNL Ms. 4841) e outros, até aos *Commentarii Collegii Conimbricensis in octo libros Physicorum* (1592); cf. Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., n.os 70 e 97 e códice Coimbra F 7. Sobre fado e fortuna, ver também Luís de Oliveira e Silva, «Fado e Fortuna n'*Os Lusíadas*», in *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 365-368.

brício tinha enunciado a génese das artes: «primeiramente chegaram até nós criadas pela experiência, depois foram confiadas às letras». Beleago celebrava «novos céus, estrelas ignotas, regiões incógnitas, ou seja, outros mundos da terra»[141]. Camões, como os filósofos da Antiguidade, correu mundos:

> Vejam agora os sábios na escritura
> Que segredos são estes de Natura!
> Se os antigos Filósofos, que andaram
> Tantas terras, por ver segredos delas,
> As maravilhas que eu passei, passaram,
> A tão diversos ventos dando as velas,
> Que grandes escrituras que deixaram!
> Que influïção de sinos e de estrelas!
> Que estranhezas, que grandes qualidades!
> E tudo, sem mentir, puras verdades.
> (*Lusíadas*, V.22.7-23.8)

mas não aprendeu os segredos da natureza por livros, mas por experiência. E não hesita em recomendá-la ao rei:

> Tomai conselho só d' exprimentados,
> Que viram largos anos, largos meses,
> Que, posto que em cientes muito cabe,
> Mais em particular o experto sabe
> (*Lusíadas*, X.152.5-8)

A experiência não é, aqui, uma epistemologia, como Silva Dias tinha razão em notar ao negar a Camões a consciência do «salto epistemológico», e como Gil precisou ao dizer que o experiencialismo d'*Os Lusíadas* «é menos um empirismo do que a surpresa constantemente provocada por um absolutamente novo»[142]. A fórmula não era, de resto, estranha às escolas: Fonseca ensinava nas *Institutiones* que «a experiência é a mãe da filosofia» (ver supra, § 2.1).

O poeta não hesita numa reivindicação de autoridade conjugando em si estudo e experiência:

---

[141] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 45 e 53; Beleago, ibidem, p. 89.

[142] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 86; F. Gil, «O efeito-Lusíadas», cit., p. 37. Ver também Segismundo Spina, «Camões: o elogio da experiência», in Da Idade Média e outras idades, São Paulo, 1964, citado por Silva Dias na bibliografia, p. 111.

Nem me falta na vida honesto estudo,
Com longa experiência misturado,
Nem engenho, que aqui vereis presente,
Cousas que juntas se acham raramente
(*Lusíadas*, X.154.5-8)

Estudo, experiência, engenho: é, com o estudo no lugar da *ars* e a experiência no da *exercitatio* (da tríade retórica *ingenium*, *ars*, *exercitatio* que os humanistas exigiam ao orador e que Nair de Castro Soares reconheceu formulada nesta estância) que o poeta reclama para si diante do rei, tal como Pedro Fernandes reclamara diante de D. João III[143].

O quarto é a poesia. Pedro Fernandes chamava aos poetas «uma espécie de homens particularmente divina», «intérpretes dos deuses»; António Pinto lembrava que os antigos chamavam à poesia «uma espécie de primeira filosofia e teologia» e que Aristóteles «escreveu que entre os antigos e mais primitivos se chamava aos poetas filósofos e teólogos»[144]. É o estatuto que Camões reivindica quando faz de Museu «filósofo e poeta conhecido» (Soneto 151), quando faz do poeta-narrador o verdadeiro herói da epopeia, e quando, no fecho do canto V, se queixa de que na pátria «quem não sabe arte, não na estima» (V.97.8)[145]. O contraste é instrutivo: os oradores celebravam, ano após ano, a expulsão da barbárie pelo rei, que cuidara «de instruir a inculta Lusitânia em todos as disciplinas das artes liberais»[146]. O poeta, vinte anos depois, canta «a gente surda e endurecida», uma pátria «metida / No gosto da cobiça e na rudeza» (X.145), e capitães «Tão rudos e de engenho tão remisso, / Que a muitos lhe dá pouco ou nada disso» (V.98.7-8). Gama Caeiro leu nestas estâncias «um testemunho eloquente de como a gesta do Ultramar definiu prioridades de acção que não favoreciam a promoção desinteressada da Cultura»[147], e contra as quais o poeta clamava.

[143] Nair de Nazaré Castro Soares, «*Os Lusíadas* de Camões e o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório», in J. C. Seabra Pereira – M. Ferro (coord.), *Actas da VI Reunião Internacional de Camonistas*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 2012, pp. 459-469, aqui p. 461: a conceção da arte poética como «engenho, arte, exercício» «surge, de forma acabada, da pena auto-reflexiva de Camões, n'*Os Lusíadas* (X, 154, v. 5-8)»; Alvelos, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 122.

[144] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 155; Pinto, ibidem, pp. 397-399.

[145] Sobre o poeta-narrador como herói da epopeia e sobre o elogio das artes e a crítica do Gama no fecho do canto V, permito-me remeter para Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 124-128, com a bibliografia aí indicada (Sena, Berardinelli, Leal de Matos).

[146] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 233.

[147] Caeiro, «Para um quadro», cit., p. 228.

O quinto são as armas e as letras. Fabrício preferia «o estudo das humanidades e da poesia delicada à ferocidade das armas e de Marte», Moreira lembrava que Alexandre levava consigo «não só ilustres filósofos, mas também os códices de autores de grande nome», Pinto afirmava que César e Augusto venceram «não menos graças à eloquência do que pelas armas», e também que D. João III fundara a Universidade «a fim de também munir com as santíssimas letras as brilhantes inteligências dos seus portugueses, que encontrara muito bem preparadas para a ciência da guerra»[148]. É um topos que Camões explora e repete, sobre a Grécia («E não menos por armas, que por letras», III.13.8), sobre César («as armas não lhe impedem a ciência; / Mas, nũa mão a pena e noutra a lança», V.96.2-3), sobre si mesmo («Nũa mão *sempre* a espada e noutra a pena», VII.79.8, e «Pera servir-vos, braço às armas feito, / Pera cantar-vos, mente às Musas dada», X.155.1-2). A fonte é comum, é o *topos* humanista que Luís de Sousa Rebelo estudou, mas a insistência de Camões no «sempre», quando Garcilaso apenas alternava, é a reivindicação de quem viveu em permanência o que os oradores apenas louvavam[149].

O sexto é a política como parte da filosofia. Moreira ensinava que «as leis entravam no âmbito da filosofia» e que a ciência do direito civil é «a economia política», irmã da ética; Pinto, que as ciências jurídicas nasceram da «filosofia moral»[150]. É no mesmo horizonte, o de uma filosofia prática cujo vocabulário é o da *politia* aristotélica latinizada, que se compreende o uso camoniano do termo «polícia», «a polícia / Portuguesa, na paz e na milícia» (VII.72.7-8), «Vês Europa Cristã, mais alta e clara / Que as outras em polícia e fortaleza» (X.92.1-2), decalque do *politia* com que Guilherme de Moerbeke vertera a *politeia* de Aristóteles, e que no tempo de Camões designava a boa ordem civil e militar[151]. Silva Dias tem razão quando diz que «o pensamento do Vate, pelo lado das teorias, mal sai do trivial de um absolutismo mesclado com o senhorialismo», e que a sua

[148] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 51; Moreira, ibidem, p. 233; Pinto, ibidem, pp. 403 e 429 (lat. p. 428: «ut praeclara Lusitanorum suorum ingenia sanctissimis etiam litteris exornaret, quae paratissima ad militandi scientiam habuisset»).

[149] Luís de Sousa Rebelo, «Armas e letras. Um topos do humanismo cívico», in *A tradição clássica na literatura portuguesa*, Lisboa: Horizonte, 1982, pp. 195-240; Maria do Céu Fraga, «Armas e letras», in *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 42-45; sobre o «sempre» de VII.79.8 face à Écloga III de Garcilaso («tomando ora la espada, ora la pluma»), Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., p. 127, n. 30.

[150] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 219; Pinto, ibidem, p. 423.

[151] Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 130-132, com as ocorrências (VI.2.2; VII.12.7-8; VII.72.7-8; X.92.1-2) e a discussão das versões latinas da *Política*.

ideologia é «pouco especulativa — e fundada, essencialmente, na moral e no bom-senso»[152]. Mas, a moral e o bom senso eram, precisamente, a filosofia ativa das orações de sapiência. António Sérgio, que leu as ideias políticas de Camões como corolário das suas «puras ideias morais-sociais», e que situou «acima do plano da acção gloriosa […] o plano da Sabedoria (ou da Caridade, ou da Justiça, como diz Pascal), que é o plano, precisamente, donde fala o Velho do Restelo», dizia, com outro vocabulário, a mesma subordinação da política à ética que Moreira ensinava: a sua tradução moderna do programa camoniano, uma «federação europeia pela cultura e pela justiça», é anacrónica, mas a estrutura que traduz, a política como ramo da filosofia moral, é a do tempo[153].

O sétimo, e último, é a coexistência de Platão e de Aristóteles. Viu-se que os oradores usam Platão para o louvor e Aristóteles para o conteúdo, e que só Pinto, em 1555, escolhe entre a reminiscência e a tábua rasa. Camões, em «Sôbolos rios», usa as duas na mesma composição, e em «Transforma-se o amador» faz o mesmo. Não é incoerência nem sincretismo: é o modo como o saber lhe foi ensinado, ou o modo como o saber andava no ar que respirou. É também, *mutatis mutandis*, a relação que os mestres oradores de Coimbra praticavam: Platão presente, mas «ancilar» de Aristóteles (ver supra, § 2.1). A Península produzia, em 1556, o *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensu* de Sebastián Fox Morcillo, e a concórdia dos dois mestres era um programa filosófico com adeptos, como Silva Dias recordou[154].

Se se quiser uma escola para Camões, é esta, que não é uma escola: a de um saber onde a divisão das partes da filosofia oscilava mas era sempre abrangente, a ciência da natureza era um saber de experiência

[152] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 72 e 74.

[153] António Sérgio, «Em torno das ideias políticas de Camões», in *Obras completas. Ensaios*, tomo IV, cit., pp. 69-89, cit. pp. 78, 82 e 76; cf., no mesmo tomo, «Camões panfletário (Camões e Dom Sebastião)» [1925], pp. 93-119, que lê as estâncias X.145-153 como «severa admoestação» a D. Sebastião e aos seus conselheiros (p. 104). Sobre a receção das leituras políticas de Sérgio, cf. Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 72-74, e Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 120-121.

[154] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 55-56, sobre a «importante corrente de aristotelismo platonizante» medieval e sobre Fox Morcillo, *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensu libri V*, Antuérpia, 1556. Cf. Jorge de Sena, apud Carlos Ascenso André, «O poeta e a Filosofia. Importância de Joaquim de Carvalho na indagação do espírito filosófico de Camões», in *O poeta no miradouro do mundo. Leituras camonianas*, Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2008, pp. 105-122, aqui p. 120: «o neoplatonismo procurava, pela síntese, a superação da falsa dicotomia representada pelo platonismo e pelo aristotelismo», dicotomia que, acrescenta Sena segundo André, não tem sentido no tempo de Camões.

feito e parte íntegra do saber, a política se submetia à ética, as autoridades se somavam e valiam mais do que a crítica, e a teologia fechava, por cima, um edifício que estava também ao alcance da poesia que tudo pode dizer, em tom baixo mas sonoro, como uma filosofia primeira e autorizada.

Conclusão: o mapa e o método

Camões seguramente não procurava passar a verso sistemas ou teorias filosóficas, nem se socorria dos livros dos filósofos para encontrar a formulação do que a inspiração ditava. Não tinha Platão numa mão e Aristóteles na outra, à espera de que a Musa o levasse ao poema. É isso mesmo que diz Storck quando pergunta como escreveria Camões na Índia, onde havia livros, mas onde lhe faltavam muitos outros: «a sua memoria era a sua livraria!»[155]. Este estudo procurou evocar o que a sua memória poderia conter, fruto do que as escolas então discutiam e publicavam. A resposta é menos dececionante do que a longa polémica das escolas deixaria supor, se aceitarmos que Camões não procurava inscrever-se numa escola, mas dizia poeticamente o mesmo que as escolas discutiam: o mundo, o homem, a sociedade, Deus.

O estudante de Artes dos anos de 1540, ou o leigo culto que frequentava quem o tinha sido, ouvia dizer todos os anos, em latim ciceroniano, que o saber se organizava em artes liberais e faculdades maiores, que as artes se dividiam em *trivium* e *quadrivium*, que a filosofia era enciclopédica, o conjunto do saber, e se repartia em natural, moral e racional, ou em especulativa e prática, que a física estudava a esfera e os elementos e a política tinha íntima ligação à ética, que a teologia coroava tudo e que o engenho humano não era suficiente para chegar a Deus. Ouvia dizer que Platão era divino e Aristóteles o mestre, que os poetas eram intérpretes dos deuses e a poesia a primeira filosofia, que as letras valiam mais do que as armas e que os grandes capitães tinham sido doutos, que a experiência gerara as artes e que os navegantes portugueses tinham visto «novos céus, estrelas ignotas». Tudo isto está em Camões, e está com a naturalidade de quem o aprendeu em livros, ou numa escola, ou em conversas, e o guardou como se guardam as coisas que não se discutem. Aquilo a que se chamou o «ar do tempo», e a que Costa Pimpão preferia chamar «cultura», tem, afinal, uma forma histórica precisa: é a organização dos saberes que as orações de sapiência celebravam e que os Conimbricenses, a partir de 1560, começaram a reduzir ao *corpus* de Aristóteles. Esse é o tempo da filosofia que Camões partilhou.

[155] Storck, *Vida e obra*, cit., p. 227.

Camões não partilhou o método. A filosofia das escolas era um exercício de definição, divisão e demonstração, «dividir, definir e demonstrar, que é o que a Dialéctica ensina», como dizia Jerónimo de Brito. Nada disso interessou ao poeta, pois quando nomeia a filosofia o faz para lhe assinalar um limite, «por mais que filosofe», ou para lhe opor a experiência, porque «mais em particular o experto sabe»[156]. É por isso que a busca de uma escola filosófica em Camões pode ser uma tarefa sem saída: procurar um método (um caminho) onde só há vaguear, onde cada intérprete prepara o mapa da região que a sua própria formação lhe ensinou a reconhecer. A filosofia em Camões é fina, nem opaca nem transparente, e os desacertos entre exegetas estão na modulação da intensidade do que se procura. Quem procurar doutrinas ou escolas, encontrará vestígios, e fará bem em não os inflacionar. Quem procurar a arquitetura do saber em que o poeta se moveu, encontrará, nos oradores de Coimbra e nos comentadores do Colégio das Artes, a moldura que Gama Caeiro pedia e que «insere Camões na sua concreta circunstância e confere à obra deste a sua mais funda inteligibilidade»[157].

Resta a poesia, que os oradores diziam ser a «primeira filosofia e teologia», coisa que o poeta não precisava que lhe dissessem. A chamada «Máquina do Mundo», que Hélio Alves lê na tradição das «aulas de filosofia» das epopeias, de Anquises a Landino, é o lugar em que, para uma extensa linhagem de intérpretes, Camões mais se aproxima de expor um saber. E é também o lugar em que, ao dizer de Deus que «ninguém o entende», o poeta se retira da filosofia com a mesma frase com que os oradores retiravam a filosofia da teologia[158]. A diferença é que, nas orações de sapiência, a frase abria caminho à faculdade superior, em Camões, abre caminho ao poema, à possibilidade do dizer. «Só pera fazer versos deleitosos / Servimos» (X.82.5-6), diz Tétis dos deuses. Fernando Gil observou que basta suprimir o «só» para que a frase diga a verdade do poema[159]. Talvez se possa dizer o mesmo da filosofia em Camões: serviu só para fazer versos, e é nos versos que ela se deixa ver, fina, intermitente e, para quem a souber ler sem lhe pedir o que ela não tem, inconfundivelmente do seu tempo.

[156] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 317; *Rimas*, ed. Pimpão, Oitavas I, oit. 7, p. 310; *Os Lusíadas*, X.152.8.
[157] Caeiro, «Para um quadro», cit., p. 251.
[158] H. J. S. Alves, «Máquina do Mundo», cit., p. 558.
[159] F. Gil, «O efeito-Lusíadas», cit., p. 52.

Reúnem-se aqui os textos apresentados no Colóquio "A Filosofia em Portugal no tempo de Camões", promovido pelo Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e pelo Instituto de Filosofia Luso-Brasileira.

INSTITUTO DE FILOSOFIA UNIVERSIDADE DO PORTO
U.PORTO FLUP FACULDADE DE LETRAS UNIVERSIDADE DO PORTO
fct Fundação para a Ciência e a Tecnologia
INSTITUTO DE FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA PORTO
MIL MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO