



Biblioteca Breve

SÉRIE LITERATURA

CAMÕES NO PORTUGAL DE QUINHENTOS

COMISSÃO CONSULTIVA

JACINTO DO PRADO COELHO
Prof. da Universidade de Lisboa

JOÃO DE FREITAS BRANCO
Historiador e crítico musical

JOSÉ-AUGUSTO FRANÇA
Prof. da Universidade Nova de Lisboa

JOSÉ BLANC DE PORTUGAL
Escritor e Cientista

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO
ÁLVARO SALEMA

J. S. DA SILVA DIAS

CAMÕES
no Portugal de Quinhentos



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

Título

Camões no Portugal de Quinhentos

Biblioteca Breve / Volume 60

1.^a edição — 1981

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação e Ciência

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*
Divisão de Publicações

Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,
reservados para todos os países

Tiragem

5000 exemplares

Distribuição Comercial

Livraria Bertrand, SARL
Apartado 37, Amadora — Portugal

Composto e impresso

nas Oficinas Gráficas da Livraria Bertrand
Venda Nova - Amadora — Portugal

Julho 1981

ÍNDICE

I / O TEMPO PORTUGUÊS DE CAMÕES	6
Os fumos da Índia	7
As hegemonias culturais	10
A cultura subalterna	18
A Universidade na época camoniana	28
O tribunal do Santo Ofício	34
II / CAMÕES E O TEMPO PORTUGUÊS EM QUE VIVEU	36
III / CAMÕES E A FILOSOFIA COEVA	53
IV / A PROBLEMÁTICA POLÍTICA DE CAMÕES	72
V / CAMÕES E O SABER DO SEU TEMPO	86
A geografia d' <i>Os Lusíadas</i>	88
A astronomia camoniana	91
A flora do poema	94
A fauna camoniana	97
NOTAS	100
BIBLIOGRAFIA	109

I / O TEMPO PORTUGUÊS DE CAMÕES

1. Quando o poeta abriu os olhos para a vida (c. 1525), o feito da expansão portuguesa no mundo estava no zénite da fama e atingira o máximo o deslumbramento nacional em face dele. Na sua adolescência e verde mocidade, Gil Vicente, João de Barros, André de Resende, Damião de Góis, Diogo de Teive e toda a fina flor do Humanismo, tratavam-no como epopeia e como cruzada. Essa visão era tanto uma doutrina oficial, como uma sensibilidade nacional ¹. Mas ouviam-se já então vozes (raras) dissonantes, sendo a mais autorizada de todas — se bem que por uma óptica passadista — a de Sá de Miranda. É com a voz dissonante do moralista do Neiva (passadismo à parte) que se encontra, dezenas de anos depois, a voz já menos dissonante, mas potentíssima, de Diogo do Couto. Entre o nascimento e a experiência asiática de Camões, deu-se a primeira descolonização portuguesa, com o abandono das praças de África, nos anos 40; e deu-se o crescimento da actividade dos corsários ingleses e franceses contra a frota portuguesa que rumava da Índia para Portugal ou da costa lusitana para os portos da Europa. Deu-se, igualmente, o colapso financeiro do

Estado e a perda do controle nacional sobre a comercialização dos produtos orientais ².

OS FUMOS DA ÍNDIA

2. Ao fecharem os anos 20, a opinião pública nacional poderia dizer-se ainda unanimemente triunfalista em relação à empresa ultramarina da nossa Pátria. Pouco a pouco, porém, vieram à luz do dia sintomas, cada vez mais alarmantes, de quebras dos sentimentos de unanimidade e de triunfalismo. Nos anos 30, a divisão dos espíritos, em termos de classe política e de *élites* económicas, teve as primeiras extroversões e as primeiras lutas, ainda que circunscritas, umas e outras, ao foro sectorial da política africana — por causa entretanto (o que não quer dizer só) das suas coordenadas indianas.

Admitiu-se já nesses anos, e admitiu-se mais afoitamente nos anos 40, que se impunha um repensar da política oriental dos portugueses. Este repensar — agudizado e, em termos de público e de conflitos políticos, alargado desde os meados do século XVI — colocava-se dentro dos parâmetros da concepção de Portugal como nação pluricontinental, e nem por sombras punha em dúvida a continuidade da nossa presença na Índia. O problema consistia unicamente na busca de fórmulas de moralização e de eficácia da gestão ultramarina, incluindo nesta a segurança espacial na Ásia e a segurança policial nos mares. É neste contexto que ele se nos oferece ainda em Diogo do Couto. Como é a sua existência e o anseio dessa dupla segurança (sem esquecer a comercialização dos géneros industânicos),

que explica, em boa parte, a esperança com que muitos dos nossos compatriotas olharam para a união das coroas de Portugal e de Castela, num esquema de monarquia dualista, em 1580.

Constituiu tudo isto um complexo de acontecimentos de grande ressonância no País. Os burocratas, os homens de negócio, os intelectuais e os políticos, sentiram-se abalados por eles e dividiram-se em dois partidos, que se distinguiam, não por oposições irreconciliáveis sobre o ser do Império, mas por diferenças no caminho adequado para ajustar o seu modo de ser às realidades supervenientes à sua descoberta ou conquista. Um desses partidos, na fase de 30-40, favorito de personalidades como Gil Vicente (cfr. a *Exortação da guerra* e a farsa chamada *Auto da Índia*) e Sá de Miranda (cfr. a *Écloga Célia* e a *Carta ao Senhor de Basto*), privilegiava a expansão no Norte de África. Era o partido da alta nobreza, do alto clero, dos ideólogos da cruzada, dos saudosistas de vários matizes, e das mentalidades arcaicas. O outro partido era o triunfalista; tinha por si toda a casta de aventureiros, a nobreza pobre ou cobiçosa de maior poder e maior fortuna, a burguesia comercial em massa, o clero missionário, o funcionalismo civil e militar ao serviço das coisas asiáticas, os intelectuais profissionalmente identificados com os fumos da Índia, como Barros e Góis, ou com uma perspectiva histórica classicista, em que a gesta ou o feito heróico têm o primeiro plano, como Resende e Teive. Um terceiro partido havia ainda, menos poderoso e com menor implantação: era o dos que, sem retirarem uma letra à proeza ultramarina como factor básico da identidade nacional, sem deixarem de analisar a Expansão em termos de cruzada, pugnavam pela

reforma moral e administrativa das coisas da Índia. Tais se nos apresentam um D. João de Castro ou um Diogo do Couto.

A agudização da crise do expansionismo português no Norte de África coincide de perto com o auge deste no Oriente. Mas quando em 1542, após alguns anos de perplexidade da Coroa e de controvérsias partidárias, venceu a falange da descolonização norte-africana, desencadeou-se um movimento de repulsa por essa política, com eco para lá da corte e das camadas dirigentes. E essa repulsa aprofundou-se e ganhou adeptos à medida que se manifestaram e agravaram as dificuldades do nosso domínio asiático. Pelos anos 60, quando Camões se encontrava no Oriente, esboça-se a ameaça de um colapso desse domínio. Não há ainda a sensação de que também ali teríamos de descolonizar, mas começa a aparecer o espectro dos custos elevadíssimos da contenção do mouro e do indú, lá, dos corsários e comercializadores das drogas e especiarias, cá. E avulta de maneira extraordinária a corrupção dos colonos, dos militares e dos funcionários civis, em acção nas paragens orientais. De momento, considerou-se esse inimigo interior muito mais responsável pelos indícios de decadência do que o inimigo do exterior. Foi para lhe fazer face que se colocaram nas chefias políticas e administrativas figuras enérgicas e incorruptíveis (de que nos ficou o protótipo em D. João de Castro), e apóstolos infatigáveis e intransigentes, como os jesuítas. A moral, porém, não produziu a moralização e acabou por revelar que esta — no mínimo, esta por si só — não detinha o progresso da decadência. Daí, nos fins do terceiro quartel do século XVI, a reprimordialização do político.

A reprimordialização do político, nas suas tangências imperiais, não resultou, entretanto, disso apenas. Resultou também — não quero dizer que resultasse sobretudo — do sentimento generalizado da impotência de Portugal, por si mesmo, isolado e com as suas próprias forças, para enfrentar vitoriosamente as pressões desagregadoras vindas do inimigo exterior. Estava em causa a preservação do império descoberto ou conquistado, e já não havia ilusões de que a simples moral não o salvaria. A salvação mostrava-se um conato da moral, sim, mas da moral associada à política. Se inteligências, como a de Couto, teimavam em privilegiar a moral, o grande número, na proximidade dos anos 80, privilegiava a política. Simplesmente, para estes, depois de Alcácer Kibir, a política era a aliança peninsular ou, dito de outro modo, a monarquia dualista, e não aventuras no Norte de África. No africanismo, só a arraia-miúda, e pouco mais, então acreditava. O projecto de D. Constantino de Bragança, na Índia, anos atrás, ainda consistiu, fundamentalmente, em actos de força militar — actos, porém, que se mostraram ineficazes, que não tínhamos capacidade para cometer contra os corsários e que não resultariam contra a finança e o comércio de além-Pirenéus.

AS HEGEMONIAS CULTURAIS

3. Ensaíram-se entre nós, pelo fim dos anos 20, os primeiros voos de uma política cultural que, superando as dominâncias castelhanistas, acertasse a marcha da nação lusitana pela da Europa evoluída, na esfera dos saberes e dos pensares.

O humanismo — não digo o classicismo ³— está ausente dos produtos culturais que por esse tempo circulavam no país. De um modo geral, ao nível da inteligência vulgar e, mesmo, até, da alta inteligência, vivia-se ainda em Idade Média. São os signos do classicismo medieval, em simbiose com as inovações literárias dos retóricos marginais à corrente humanista, que afloram no *Cancioneiro Geral*, compilado por Garcia de Resende e por este publicado em 1516. São esses mesmos signos, embora já retocados com influências estéticas e temáticas de origem italiana, que, no essencial, se deparam em Cataldo Sículo e seus discípulos na época do rei D. Manuel.

Só arrancou nos anos 30 do século XVI a renovação da cultura portuguesa. Situam-se nessa década as grandes reformas escolares de D. João III e a obra italianizante de Sá de Miranda no campo da literatura. Situa-se também na década de 30-40 a chegada das primeiras levas de intelectuais pátrios formados em França a expensas do Estado. Cite-se, por todos, o nome de André de Resende, poeta latino, antiquário e hagiógrafo, de altos voos ⁴.

No século XVI camoniano, podem distinguir-se duas hegemonias culturais: a escolástica e a humanística. A segunda teve maior projecção no reinado de D. João III; a outra ficou, só, em campo depois dos meados do século. A corrente escolástica caminhava pelos trilhos rasgados na Idade Média e reajustados na polémica com o humanismo cristão e com o luteranismo *lato sensu*. A cultura dessa corrente alimentava-se do ensinamento das Faculdades de Teologia de Paris e de Lovaina, assim como do magistério emanado do Concílio de Trento. E alimentava-se, igualmente, da literatura doutrinal com

que o integrismo cristão se opunha à doutrina do evangelismo fabro-erasmiano ^{4 bis} e dos porta-vozes da Reforma. Entre os seus intelectuais de maior envergadura (que os tinha e em número apreciável) destacam-se, de maneira particular, Jerónimo de Azambuja — o inquisitorial que proibiu a circulação de um arranjo, moderador, dos *Colóquios* de Erasmo ⁵ — e Simão Rodrigues, o denunciante de Damião de Góis no Santo Ofício e introdutor da Companhia de Jesus em Portugal. Mas não podem esquecer-se teólogos ou exegetas como Francisco Foreiro — consultor, por excelência, do Santo Ofício em matérias de censura — Gaspar dos Reis, Luís de Soto Maior, Heitor Pinto, Amador de Arrais, entre outros.

A corrente progressista foi a da inteligência que procurou, descobriu e defendeu novos rumos culturais para a Pátria. Inspirava-se no pensamento de Erasmo e Lefèvre d'Étaples e respectivas escolas. Queria um catolicismo aberto, despojado da ganga medieval, que assumisse os novos rumos da cultura e as directrizes de uma prática religiosa interiorista e liberta, ao menos, dos excessos do formalismo cultural. Sem cortar sempre com Aristóteles, cortava frontalmente com a peripatética escolástica. Era uma réplica, à portuguesa, do humanismo cristão ⁶ e do saber renascentista.

O humanismo era a latinidade e, em menor grau, a helenidade clássicas, a emancipação das letras profanas, a recusa da escolástica, da arte de pensar, da metodologia e problematização do saber legados pela Idade Média; era, numa palavra, a busca de uma cultura laica para uma sociedade em vias de laicização. Na sua vertente de humanismo cristão, estava também empenhado a fundo no repensamento da mensagem

cristã, das suas pastoral e moldura institucional, das suas conotações ou consociações políticas.

As primeiras escaramuças entre as duas correntes travaram-se por cerca de 1542. É duvidoso que faça parte delas a proibição do *Fides religio moresque Aethiopum*, de Damião de Góis, em 1541⁷. Integra-as, todavia, a colheita de elementos para a instrução dos processos instaurados mais tarde, pelo Tribunal da Fé, contra o polígrafo e autor da *Arte da guerra no mar*, Fernando de Oliveira, em 1547, e contra o guarda-mor da Torre do Tombo, Fernão de Pina, em 1548.

Na década que vai de 1545 a 1555, a falange escolástico-tridentinista empenhou-se a fundo por ganhar posições no governo, na Inquisição e no ensino. No último daqueles anos, com a militância estimulada pela segunda fase do Concílio de Trento (1551-1552), estava solidamente vencedora em qualquer desses campos. A repressão da ala progressista, vinda dos anos 40, intensificou-se enormemente desde essa hora. A aplicação de penas e uma censura literária bastante rígida deram as mãos a um magistério adverso às orientações do humanismo cristãos e a equipas de governantes apostados em vedar a carreira na função pública aos suspeitos de não-afectos ao imobilismo ideológico e político. Em pouco tempo, a linha progressista desapareceu, como tal, e quase sem deixar vestígios da sua existência.

A Contra-Reforma (que não a simples Reforma Católica) detém o poder, tanto na sociedade política como na sociedade civil, a partir de 1560-1565. Chefiam o Estado, coetaneamente, na menoridade de D. Sebastião, primeiro a rainha D. Catarina e logo seu cunhado, inquisidor-geral, arcebispo de Évora, cabeça

do partido integrista e mais tarde rei, o cardeal-infante D. Henrique. Com a subida de D. Sebastião ao trono, em 1568, a Contra-Reforma consolidou duradouramente a sua implantação vertical e horizontal em todo o país. À medida dessa implantação, produziu-se na terra lusa uma ambiência cultural e política hostil às expressões mentais de raiz progressista, sem margem sequer para uma tolerância estreita e precária.

Tinha chegado o tempo em que um primeiro-ministro do Rei Desejado advertia assim o reitor da Universidade: «Os Padres da Companhia [de Jesus] se encarregaram do Colégio Real [das Artes] em tempo em que alguns dos principais mestres dele foram presos pela Inquisição e se arreceava que também nós o viéssemos a ser, como discípulos que éramos seus. Agora o sustentam em tempos muito mais perigosos, em que o demónio parece já tem descoberta toda a sua artilharia. E tanto, que os que atentam bem o que vai pelo mundo e por nós, com muita razão arreceiam que depressa chegue a nós este tão geral incêndio, se não tem já chegado, e se contentam com sermos cristão e católicos, ainda que menos latinos [=cultos]»⁸. O medo à cultura era o medo à mudança por parte dos estratos eclesiásticos e civis hegemónicos. A religião tradicional e a sociedade tradicional descobriram que eram solidárias. E tornar os portugueses cultos, isto é, encaminhá-los no sentido do humanismo cristão, era orientá-los no sentido da desfundamentação da sociedade civil vinda do passado. Era, por outras palavras, impeli-los para uma subversão do *status quo ante* social e político.

4. Com a política cultural incorporada no programa de governo de D. João III,

institucionalizaram-se no ensino e ganharam corpo na militância dos intelectuais as directrizes do humanismo. O humanismo firmou-se no século XV em Itália e divulgou-se no século XVI aquém dos Alpes como uma contracultura laica e centrada nos valores e nos conhecimentos adequados a uma sociedade civil e, enquanto tal, emancipada das perspectivas e tutelas eclesiásticas. Foi a essa contra-cultura, amalgamada com as suscitações do Evangelho e da Patrística, que na Europa cisalpina se chamou humanismo cristão. É ela que André de Gouveia tem em mira, quando, em referência à traça do Colégio das Artes, escreve ao Rei Piedoso: «Todos eles [=arquitectos da corte] entendem tão pouco em fazer colégio como o eu quero e deve de ser, como aqueles que nunca fizeram outro senão para frades»⁹. Ao ideal específico de escolas para a formação de homens de igreja, contrapõe Gouveia o ideal de uma escola para a formação de leigos.

O humanismo cristão e a sua polémica com a escolástica, com o legado cultural da Idade Média, com a visão mundana e política da mensagem evangélica, com as estruturas da igreja hierárquica e pastoral, correram largamente entre a inteligência portuguesa, de 1535 a 1550. Nos anos 60 e 70, já até um pouco antes, viram-se, porém, alvo de uma verdadeira montaria, a qual expeliu do interior e exterior da cultura lusitana a presença daquilo que no humanismo europeu excedia as dimensões do classicismo católico. Denomino classicismo ou humanismo católico a cerebração mais ou menos eruditizada, que recebe de fora, isto é, do aparelho eclesiástico e político do Estado, a problemática e as directrizes culturais, e que pede às letras antigas ou renascentistas a forma, alguns

conteúdos científicos e, em escala mais restrita, alguns subsídios metodológicos. Foi assim que a Companhia de Jesus o consagrou na rede de colégios com que monopolizava no país o ensino preparatório não-conventual das humanidades, das ciências e da filosofia — ensino cujo cânone se encontra no *De arte rethorica* (1562), de Cipriano Soares, no *De institutione grammatica* (1572), de Manuel Álvares, e nos *Commentarii Collegii Conimbricensis* (1592-1606). Assim o temos também na *Imagem da vida cristã* (1572), de Fr. Heitor Pinto, nos *Diálogos* de Fr. Amador de Arrais (1589) e de Pedro de Mariz (1594), na poética de Andrade Caminha, no teatro novilatino ¹⁰.

O humanismo frustrou-se rapidamente em Portugal depois da morte de D. João III (1556). Não só deixou de ser uma cultura de vanguarda, mas deixou, mesmo, de ser uma cultura. Do seu preceptorado, ficou o classicismo e pouco mais. A acção judiciária e censória do Santo Ofício, a acção pedagógica da Universidade e da Companhia de Jesus, foram decisivas para esse efeito. Decerto que a sua eficácia foi secundada pelos condicionalismos sociológicos da nossa terra — mas não resultou singelamente destes. Resultou também de condicionalismos políticos específicos.

Portugal chegou aos meados do século XVI sem conflitividades sociais que apontassem para uma cultura cristã repensada, isto é, não-escolástica e não-eclesial. Agitações e contradições sócio-económicas como as que coetaneamente se verificavam na Inglaterra e na Alemanha, de certo modo na própria França, ou transformações estruturais como as que se haviam consumado na Itália, tinham aqui uma projecção pouco mais do que vestigiária. A burguesia comercial, nesse

tempo, mal excedia o perímetro de Lisboa, e os seus interesses, maximamente o comércio asiático, estavam amarrados ao catolicismo, como aparelho ideológico de contenção do seu concorrente no mundo dos negócios — o judeu. E as tensões em processo no mundo agrário sofreram uma queda vertical com o fenómeno maciço da emigração.

Não tinha tradições entre nós, por outro lado, o debate cultural, sobretudo na sua instância teológica, que pudessem comparar-se com as da Itália, da Alemanha, da França ou da Inglaterra. Quem estuda a literatura e o ensino teológicos portugueses, dos meados do século XV ao limiar do segundo quartel do século XVI, depara com o espectáculo de uma produção paupérrima e de mera assimilação de concepções agonizantes, pelo menos em decadência, de além-Pirenéus. Até o nominalismo, pelo ângulo científico ainda em prestígio lá fora, careceu aqui de relevância na esfera das ciências sagradas.

A ressonância do humanismo cristão além dos Pirenéus não se encontrava, pois, na nossa terra, na linha das tensões sociais ou culturais. Ia, pelo contrário, ao seu revés. Constituiu por isso um fenómeno de *élites* intelectuais e, até certo ponto, políticas. Daí a facilidade e rapidez com que o Estado, com o recurso aos seus meios específicos, o liquidou e fez desaparecer da face nacional nos anos cinquenta e sessenta do século XVI.

Não foi em vão que se envolveram professores e estudantes em processos inquisitoriais em 1552; que se queimou Fr. Valentim da Luz, na Ribeira de Lisboa, em 1562; que se julgou Damião de Góis em 1574. Esses e muitos outros actos similares valorizaram as proibições, cada vez mais vastas, de leitura, posse, circulação ou

publicação de livros em desacordo com a ortodoxia tridentinista ¹¹. Os dois factores juntos deram uma pauta à produção cultural lusíada. Intimidaram ou desmobilizaram, simultaneamente, a generalidade dos intelectuais, levando o maior número a acomodar-se com a ordem ideológica contra-reformista, quer fosse silenciando-se ou refugiando-se na arte pura, quer fosse adaptando-se e deixando-se ir ao sabor da corrente.

A cultura do humanismo desenvolveu-se em Portugal, numa boa parte, em simbiose com a gesta dos Descobrimentos. Tal o que se passa com João de Barros, André de Resende, Diogo de Teive, Damião de Góis, entre muitos outros. É sob o estímulo dos Descobrimentos e ao revés da escolástica, que cientistas ou filósofos, como Duarte Pacheco Pereira, Pedro Nunes, Garcia da Orta, Gomes Pereira, Tomé Pires, Francisco Sanches, escrevem as suas obras. A sua aproximação da metodologia experimentalista ou cartesiana não foi, contudo, retida pelos compêndios e textos de apoio em voga nas instituições de ensino. Uma grande parte do que produziram ficou, mesmo, inédito durante séculos.

A CULTURA SUBALTERNA

5. Coexistiram com as expressões culturais hegemónicas expressões culturais subalternas — o que não quer dizer, necessariamente, expressões menores e, sobretudo, sem importância ou sem futuro.

Há provas de reverberações, quer do platonismo cristão, quer do platonismo da Renascença, no pensamento dos portugueses da era quinhentista. São

porém insuficientes para se falar de uma linha platónica ou neoplatónica, mesmo menor, na filosofia lusíada.

Desconhece-se em que medida os *Dialoghi d'amore*, de Leão Hebreu, publicados em Itália (1535) e aí escritos (c. 1502), no exílio do autor, circularam entre nós nesse tempo ou nas décadas mais próximas. Nos inúmeros códices filosóficos que tenho compulsado nunca se me deparou o nome de Leão Hebreu ou o título da sua obra. No entanto, o facto de haver traduções latina e espanhola desta, editadas em Veneza, respectivamente em 1564 e 1568, cria uma forte presunção de que tivesse corrido entre nós, embora tardia e expurgadamente.

Hebreu era um fiel da lei de Moisés. Assim viveu e assim morreu ¹². Mas a crença mosaica não excluía, no seu espírito, os direitos do saber filosófico e científico. Apoia no amor, na sua ciência, o princípio da harmonia das esferas celestes e da concordância dos quatro elementos da natureza; e na sua filosofia tem por principais mentores Platão, Aristóteles e Maimónides. O mestre da Academia é, contudo, o seu preferido, ressaltando dos *Dialoghi* o platonismo como uma prelibação do hebraísmo e, por isso mesmo, uma filosofia harmónica com esta teologia. Harmónica, entenda-se, no essencial; porque Abravanel, ao contrário do que, um século após, se verificou no último Uriel da Costa, não aferia a verdade do hebraísmo (teologia) pela verdade do platonismo (filosofia). Aceitando embora o acordo da razão e da fé — aliás, como toda a escolástica —, era na primeira e não na segunda que colocava o acento tónico do pensamento. Leão está longe, contudo, de considerar irreduzível a divergência entre Platão e Aristóteles, designadamente na teoria das ideias. Considera-a principalmente um fruto da linguagem que

cada qual usa. Com teses que a mais recente historiografia filosófica não sufraga, mas que tinham curso antes dele e se deparam dentro da própria escolástica, Leão Hebreu, sem quebra da preferência por Platão, procura uma concordância deste com Aristóteles, à semelhança de alguns medievais, de Giovanni Pico della Mirandola e, numa das fases, até de Marsilio Ficino.

O que deu a Abravanel a reputação não foram as doutrinas cosmológicas e outras, tendentes à leitura hebraísta de Platão e à leitura platónica de Aristóteles. Foi a sua filosofia do amor, pela convergência com gostos que o Renascimento herdara de Petrarca e a que Ficino pusera a abóbada. A preocupação dessa filosofia atravessa os *Dialoghi* de lés a lés, mas tem, por assim dizer, o apogeu no Diálogo III. É aí que mais ampla e profundamente se explicam a origem, a essência e a tipologia do amor. É também aí que o rasto do platonismo está mais à vista no discurso do autor. Não foge ao tratamento das coordenadas do amor com o prazer sexual, mas assenta a sua análise noutras esferas, estudando não só o amor de Deus por si mesmo e ao universo, mas a universalidade do amor e a sua correlação com o bem e a beleza. Para Abravanel, todo o amor é deleite e fruição do objecto amado, mas não apenas deleite carnal. Os *Dialoghi* oferecem-nos uma metafísica do amor e não uma psicologia ou topografia do amor.

O texto de Hebreu conquistou a maior reputação¹³. Reputação justa, não tanto pela novidade das concepções, mas por se encontrar na linha da gnoseologia subjectivística do Renascimento e equacionar a teoria do amor na base de uma doutrina,

immanentista do divino, fazendo ao mesmo tempo dessa teoria o fundamento de uma nova moral.

Não estamos habilitados a registar se ou em que medida os *Dialoghi* de Hebreu circularam entre nós durante a vida de Camões. Pode dizer-se, entretanto, que houve nesse tempo outros textos veiculadores do platonismo em Portugal. O platonismo de Fr. Heitor Pinto, como o de tantos espirituais peninsulares, anteriores e subsequentes, constitui um momento accidental da sua «forma mentis» e coexiste com a peripatética nos seus escritos. E o platonismo aristotelizante de Álvaro Gomes, aliás confessor de D. João III e escritor contra-reformista, corporizou-se no *Tratado da Perfeição da Alma*, que entretanto ficou inédito quase até aos nossos dias. Quanto a Camões, o platonismo, além de duvidoso como atitude filosófica consciencializada e consequente, tem uma presença meramente circunstancial e secundária.

As aflorações do platonismo na cultura portuguesa do século XVI (que não se limitam ao enunciado) justificavam esta referência. Correspondem de facto a uma expressão cultural menor, quase poderia dizer-se mínima, da era de Quinhentos, se abstrairmos da tradicional presença da versão platónica agostiniana na literatura. São, todavia, mais importantes do que elas e tiveram repercussão no ensino inovador da época as manifestações do aristotelismo renascental.

O aristotelismo da Renascença veio da Itália para aquém dos Alpes e constitui, lá como cá, uma reacção deliberada contra a peripatética arábigo-escolástica. Pode chamar-se-lhe uma nova filosofia, pois sustentava como máxima inatacável que a chamada filosofia perene, elaborada na Idade Média, pouco ou nada tinha

de comum com o pensamento do Aristóteles helénico. As suas formulação e reivindicação inserem-se na polémica geral dos humanismos italiano e cristão com as estruturas culturais medievais e substituem, no sector filosófico, o método dialéctico e silogístico de análise e tematização pelo método histórico-filológico. Estão voltadas, ao mesmo tempo, para emancipar a filosofia em face da teologia, arrancando-a assim ao estatuto de menoridade em que tinha vivido nos últimos séculos.

Em cenário lusitanizante, pelos actores e pelos espectadores, o aristotelismo humanista teve uma primeira prova de força com a peripatética escolástica — ela própria uma trave-mestra da teologia escolástica e de toda a cultura eclesial dos séculos XIII a XV — na disputa famosa de António de Gouveia com Pierre de la Ramée, na Universidade de Paris. Gouveia, professor de jovens lusitanos nos Colégios de Santa Bárbara e da Guiena, esquematizou o seu pensamento na *Pro Aristotele responsio*¹⁴.

O aristotelismo humanista foi a filosofia dominante no Colégio das Artes, antes da sua entrega aos jesuítas em 1555. Os mestres mais representativos desta escola-piloto do sistema pedagógico secundário, ideado para Portugal nos anos quarenta, compartilhavam as teses de António Gouveia. Fizeram-se, mesmo, publicações para uso didáctico, segundo esse modelo. A mais importante é a de Belchior Beleago: *Logica Aristotelis ab eruditissimis hominibus conversa*, Coimbra, 1549.

Formalmente, o aristotelismo humanista sobreviveu nas elucubrações dos nossos jesuítas, dentro e fora do ensino. Materialmente, porém, morreu. Não há em Pedro da Fonseca, nem nos lentes do Colégio das Artes e da Universidade de Évora, nem nos autores do Curso

Filosófico Conimbricense, vestígios da polémica anti-escolástica do aristotelismo humanista e da sua luta pela autonomia e maioridade da filosofia. Pelo contrário, os novos conhecimentos históricos e filológicos são recuperados e instrumentalizados ao serviço da restauração da escolástica e da subalternização da filosofia à teologia, isto é, às dominâncias culturais de inspiração tridentina. A sua reflexão filosófica, longe de estar aberta para a cultura profana, só o está para a cultura eclesial.

6. A chegada dos portugueses ao golfo da Guiné e, mais tarde, à Índia e ao Brasil lançou em crises invencíveis a ciência legada pela Idade Média ou depurada pela Renascença, bem como os métodos tradicionais de conhecimento e de pesquisa e a consciência secular dos limites do mundo. Adquiriu-se, em poucas décadas, a consciência do poder ilimitado do homem e do espaço ilimitado do orbe terráqueo ¹⁵. Teve-se a percepção do aceleração do saber e da urgência de outras metodologias (que não as dialécticas e de autoridade) para o progresso das ciências.

As hegemonias culturais do século XVI, sobretudo a da primeira metade, foram sensíveis a certos destes aspectos, designadamente ao colapso da consciência dos limites do poder humano. Assimilaram também — o facto é sensível no próprio Curso Filosófico Conimbricense — os produtos líquidos do saber carreado pela navegação, senhorio e comércio de Portugal com o ultramar. Pelo que respeita porém aos métodos, à problemática e perspectiva culturais, ao sistema das ciências, ao horizonte epistemológico, muito pouco disso foi integrado no património intelectual dos

portugueses, na época de D. João III, e quase tudo isso foi ignorado pela inteligência dominante, no período sebástico e filipino. Foi além dos Pirenéus que a riqueza destes elementos deu o máximo dos seus frutos. Entre nós, manifestou-se apenas — mas manifestou-se, em todo o caso — como expressão cultural subalterna ¹⁶. E é essa subalternidade que, em larga medida, explica a rarefacção ou o ineditismo de textos fundamentalíssimos, como o *Esmeraldo de situ orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, os roteiros e outras obras geográficas de D. João de Castro, a *Suma Oriental*, de Tomé Pires, os *Colóquios dos simples e das drogas*, de Garcia da Orta ¹⁶.

Que traziam de novo estes e outros livros similares? Muitos e variados conhecimentos materiais no campo da náutica, da geografia, da medicina, da farmacopeia, da história natural, das civilizações, das crenças religiosas, etc. Mas traziam, sobretudo, o cepticismo em face da ciência feita e do saber livresco. Contra as autoridades gregas ou latinas, arábicas ou escolásticas, medievais ou renascentistas, erguiam a voz da observação e da experiência — uma observação ainda não sistematizada, uma experiência não elevada a experimentação. Mas que, no entanto, estavam no caminho da revolução metodológica que os cientistas do século XVII iam operar e pela qual o libertinismo erudito do mesmo século se bateu.

Paralelamente a este esforço dos ultramarinos com interesses no âmbito das ciências naturais e antropológicas, verifica-se um labor de filósofos expatriados, no sentido de romper com o horizonte da escolástica, sobretudo no plano do método. Nem Gomes Pereira na *Antoniana Margarita*, nem Francisco

Sanches no *Quod Nihil Scitur* e outros estudos, são precursores de Descartes, como por vezes se diz. Mas estão no caminho que vai dar a Descartes. Para eles, é um axioma que o método escolástico e o progresso científico são incompatíveis. É na batalha metodológica que, Sanches sobretudo, põem o máximo do seu empenhamento de filósofos. Um empenhamento, todavia, com escassa ressonância no Portugal da segunda metade do século XVI, e com nenhuma no Curso Filosófico Conimbricense.

7. Desta cultura subalterna fazem parte, ainda, obras como a *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, e a *Consolação às tribulações de Israel*, de Samuel Usque¹⁷. Estes livros, na sua disparidade de temas e de objectivos específicos, têm de comum o chamamento das atenções para os aspectos censuráveis da sociedade e da acção dos portugueses, em núcleos fundamentais do nosso ser como País.

Liga-os um denominador comum: a denúncia da moral prática anti-cristã dos estratos e políticos hegemónicos da comunidade lusíada. Irmanam-se também pelo balanço negativo dos ganhos e perdas da expansão portuguesa no Oriente. Aproxima-os ainda a ideia de uma coexistência pacífica de crenças religiosas diversificadas. Deve notar-se, porém, que essa coexistência se concretiza, para Pinto, na Ásia portuguesa, onde aliás constituía uma certa realidade histórica, ao passo que, para Usque, o seu campo de operações se situava na metrópole europeia.

A *Consolação às tribulações de Israel* foi escrita em ano incerto, mas que julgo situar-se entre 1540 e 1550, período dentro do qual deve localizar-se a emigração do

autor. Sem dúvida que emigrações importantes de judeus se deram no reinado de D. Manuel. Há, contudo, um máximo de probabilidades de que, apesar dos motins sangrentos da época manuelina, o irremediável da tragédia hebraica, a perda de toda a esperança de existência da «nação» em Portugal, só teve razões para se consumir como sentimento generalizado quando a Inquisição se estabeleceu (1536) e pelos seus actos se definiu sem margem para ilusões. De qualquer modo, a obra referida só veio a lume em Ferrara em 1553; e, pela escolha deliberada do português, como se verifica pelo prefácio, é óbvio que o seu público não seriam apenas os marranos dispersos pela Europa e Norte de África, mas os próprios residentes em Portugal.

Em 1552, as malhas da polícia literária ainda não eram tão apertadas que obras vitandas não passassem por elas. E essas malhas eram mais largas ainda no Oriente, onde Camões por então se encontrava. Usque dominava bem o Talmud; é com o Talmud na mão que ele procura temas e motivos de consolação para os filhos de Abraão, mesmo os que, como o próprio autor, segundo julgo, viviam (ou viveram) exteriormente sob a aparência cristã. Assim ou de outra maneira, o escrito veiculava aos cristãos-novos lusíadas a mensagem de Israel e tinha o carácter de um protesto contra os processos inquisitoriais e a política de não reconhecimento do direito de uma etnia nacional subalterna à sua identidade religiosa.

É outra a temática, direi mesmo a problemática, de Fernão Mendes Pinto. Estou longe de admitir a tese que vê na *Peregrinação* apenas uma sátira político-social¹⁸. Mas afigura-se-me também sujeita a forte caução a sua leitura como libelo contra a análise da expansão

portuguesa no espaço asiático como uma cruzada ¹⁹. Vejo a obra como um gesto de censura moral da prática colonial portuguesa e não, propriamente, como uma reprovação ou grito de alarme contra a ideologia que nos levou à Índia.

Fernão Mendes Pinto estagiou durante cerca de vinte e dois anos nas paragens do Índico. Não há a menor prova, porém, directa ou indirecta, de que pertencesse à linhagem dos cristãos-novos, ou de que, no mínimo, a sua fé cristã fosse menos sincera e pura. Afigura-se, até, que a permanência na Ásia, como desde o regresso em 1558 a permanência em Portugal, não lhe abalaram nem as crenças, nem o idealismo ético. Não voltou rico e fez-lhe boa conta a tença concedida por Filipe II em 15 de Fevereiro de 1583, poucos meses antes da morte.

São vários os passos da *Peregrinação* de onde se colige a sua conformidade com a leitura da empresa portuguesa do Oriente (em termos de dever ser) como um esforço pela dilatação do Império para aplanar o caminho à missionação da Fé. Tendo contactado com sistemas religiosos diferentes do católico, nem sequer o roçou a tentação do evemerismo. Em contrapartida, fez da prática da dilatação da Fé e do Império uma crítica contundente, na ordem da praxe moral e processual, muito para além da de Camões n'*Os Lusíadas* e de Diogo do Couto no *Soldado Prático*. É essa acutilância crítica, coroada com o distanciamento em face da visão épica da expansão portuguesa, que o afasta da generalidade dos intelectuais do seu tempo, desde Fernão Lopes de Castanheda a Luís de Camões. À perspectiva humanista-classicista da inteligência só no terreno europeu experimentada e à perspectiva pragmática dos

indianistas de vários matizes, contrapõe a perspectiva do idealismo evangélico.

A UNIVERSIDADE NA ÉPOCA CAMONIANA

8. Quando Luís de Camões veio ao mundo, a universidade portuguesa estava ainda em Lisboa, para onde viera no reinado de D. Fernando, em 1377. Havia falhado o projecto do Infante D. Pedro, nos meados do século XV, de estabelecer uma escola paralela em Coimbra, organizada à maneira das de Paris e Oxford²⁰. As instalações de que o Infante D. Henrique a dotara, em 1431, e os estatutos outorgados por D. Manuel em 1503, não tiraram, pedagógica e cientificamente, a instituição lisboeta da modéstia em que nascera. No âmbito da filosofia e das ciências, o seu ensino continuava estritamente medieval; e na esfera das humanidades, só desde 1501 se verifica um leve acenar para fora do legado da Idade Média. É então que — à revelia da autoridade universitária — se condimenta o medievalíssimo texto gramatical de João Pastrana com alguns elementos extraídos do renascentista Élio António Nebrija. Em 1525 — já no reinado de D. João III — a Universidade permitiu que os mestres, quando o desejassem, poderiam optar, pura e simplesmente, pela obra de Nebrija, isto é, pela latinidade renascentista. No ano seguinte, possibilitou-se que Martim de Figueiredo, um jurista formado na Itália, regesse um curso de retórica — precariamente, com um vencimento irrisório e com a relutância da Universidade²¹.

O ensino da filosofia e das ciências continuou enquadrado nas molduras da lógica, da filosofia moral,

da filosofia natural e da metafísica, durante dois anos. O estudo era feito 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. Bem o sabe quem alguma vez se gastou com as manualizações e comentários dos mestres de Paris, Alcalá e Salamanca.

Mau grado os esforços de D. João III, a instituição universitária mostrou-se impermeável à ideia de reforma — salvo em matéria de vencimentos e privilégios. Para fazer dela um estabelecimento de ensino superior de perspectiva e nível europeus, concluiu-se que só havia um caminho: fundá-la de novo e em condições de excluir das suas cátedras o corpo docente que tinha. Foi a esses dois princípios que obedeceu a transferência para Coimbra em 1536, deixando em Lisboa a quase totalidade do professorado, amarrada aos antigos interesses e aos que expressamente o rei de novo lhes concedeu. Para satisfazer as necessidades do ensino, recrutaram-se os valores, perdidos, existentes no país e trouxeram-se de fora, pagos a peso de ouro, nacionais e estrangeiros de alta envergadura intelectual.

Pelo lado do corpo docente, pelo seu plano de estudos, pela orientação e conteúdo do saber, a mudança da Universidade para a cidade do Mondego constitui um corte pedagógico e cultural com a escola portuguesa encanecida e desacreditada de Lisboa. Esse corte pode definir-se por uma palavra: europeização, ela própria correspondente a outra: humanismo. E o humanismo, na Europa, nos anos trinta do século XVI, era, primacialmente, na Cultura o humanismo cristão, no Direito os estudos que prepararam a escola de

Cujácio, e na Medicina a restauração dos ensinamentos dos Gregos. Neste último campo, porém, já com prenúncios de promoção dos estudos anatómicos, isto é, da medicina científica moderna.

No Renascimento, com André Vesálio ²² e outros, compreendeu-se e não se esqueceu mais que sem bases anatómicas não haveria formação médica válida. Essa compreensão começou a fazer-se sentir entre nós nos anos 40, como resulta do facto de alvarás de 16 de Outubro de 1546 mandarem entregar ao lente de Prima os cadáveres dos justicados e dos estrangeiros falecidos no hospital de Coimbra, «para em seus corpos [se] fazer anatomia» ²³. No ano lectivo de 1553-1554, deu-se já aos estudos anatómicos um carácter permanente, no comentário de Avicena, ora na cadeira de Terça, ora na de Noa. Em 1556, conquistaram porém a autonomia, vendo-se erigidos em 1557 em cadeira específica, com Alonso Roiz de Guevara no seu magistério. Este espanhol publicou em 1559 uma apologia de Galeno contra Vesálio ²⁴, e há provas bastantes da sua pouca assiduidade docente, retido em Lisboa por actividades políticas. Com a sua partida, o anatomismo esmoreceu.

As incidências da crise religiosa de além-Pirenéus e do endurecimento teológico e pastoral triunfante nas primeiras fases do Concílio de Trento geraram entorses e soluções de continuidade na linha de rumo da política universitária. No fim dos anos quarenta e nos primeiros da década seguinte, o pluralismo escolástico e a óptica escolástica ocuparam, em força, a praça da Faculdade de Teologia, em cujos lentes a Inquisição, num gesto excepcional de confiança doutrinária, delegou a responsabilidade da censura das dissertações dos candidatos aos graus posteriores ao bacharelato.

Nos Cânones como na Teologia, instalaram-se, ao longo dos anos cinquenta e sessenta, os quadros científicos e mentais da Contra-Reforma, o que não quer dizer que não subsistissem nessas Faculdades mestres ilustres pelo grau do seu saber, mas impermeáveis aos métodos, às inquietações intelectuais, aos horizontes gnoseológicos, ao espírito de busca e de crítica, instilados pelo humanismo na mente humana do século XVI. Era a escolástica — expurgada, cognitivamente enriquecida, tonificada pela polémica antiluterana, já senhora dos processos histórico-filológicos — que ali reinava, como absoluta e única corrente de saber, de problemática, de sensibilidade. É por esse ângulo que um Heitor Pinto, um Luís de Sotomaior, um Cristóvão João, um Luís Correia, são nomes ilustres do magistério teológico-canónico de Coimbra. A inquietação e a sensibilidade da Renascença, com reflexos em Francisco de Monzon, Martinho de Ledesma e Azpilcueta Navarro, cedem por completo o lugar à ideologia e às preocupações em triunfo com a Contra-Reforma.

A Medicina, a Filosofia e as Ciências seguiram um trajecto análogo. A base anatómica extinguiu-se, pelos anos 70-80, do plano dos estudos de Medicina, retomando o secular prestígio o ensino livresco e retardatário. As novidades nesta área do saber eram vistas, pelas autoridades, de sobrolho carregado — não porque, de si, brigassem com os horizontes saídos do Concílio de Trento, mas porque eram portadoras de reflexos metodológicos explosivos.

Para erguer o ensino da Filosofia, das Ciências e das Humanidades à altura dos padrões formais e materiais da Europa evoluída, desenvolveram-se esforços

aturados nos anos trinta, com a afectação ao respectivo ensino, sob o controle dos próceres universitários, de um conjunto de mestres nacionais e estrangeiros, vários deles muito categorizados e todos de bom nível científico e pedagógico. A experiência, devido ao condicionalismo institucional, falhou porém. Persistindo todavia no mesmo propósito, fundou D. João III em Coimbra, em 1547, o famoso Colégio das Artes, dando-lhe no entanto um estatuto de independência em face da Universidade, bem como o de estabelecimento padronizador de toda a escolaridade voltada para o ingresso nas escolas maiores. Não levou contudo a sua avante sem que as forças integristas não tivessem procurado barrar-lhe esse caminho.

Pôs à frente do Colégio, como director e como braço direito deste, uma notável equipa de educadores e professores, formada e exercitada em França por espaço de anos. Destacavam-se nela, pelo saber e pelos ideais, André de Gouveia, director do Colégio, Diogo de Teive, João da Costa, Arnault Fabrice, Georges Buchanan, Nicolas Grouchy, Elie Vinet, Marcial de Gouveia, Diogo de Contreiras.

O objectivo próprio do Colégio das Artes — contrariamente ao dos tradicionais colégios universitários — não era a formação de frades ou de clérigos, mas sim a de leigos oriundos da nobreza ou da burguesia e destinados à vida secular. Inseria-se nesse contexto o estudo das línguas e literaturas clássicas, o da Filosofia e o das Ciências. Tudo à luz dos métodos, dos conhecimentos e dos ideais culturais postos em voga pelo humanismo em geral e pelo humanismo cristão em especial.

Robustecia-se já, porém, a força política e institucional da Contra-Reforma no nosso país. E os processos inquisitoriais instaurados em 1552, que envolveram Diogo de Teive, João da Costa, Buchanan, Marcial de Gouveia, fizeram debandar os estrangeiros, intimidaram os nacionais e desembocaram na entrega do Colégio à Companhia de Jesus em 1555. Encerrou-se, assim, o ciclo do humanismo cristão, do aristotelismo antiescolástico e do cientismo renascentista, a nível escolar, em Portugal.

Pelos anos 70-80 do século XVI, a Universidade de Coimbra, quanto aos ideais culturais e aos seus suportes filosóficos, científicos e metodológicos, já só muito pouco tinha de comum com o que fora, em facto ou em aspiração, trinta para quarenta anos atrás. Era, consumadamente e com mestres ainda de envergadura intelectual, a universidade da Contra-Reforma. Partilhava esse estatuto com a Universidade de Évora, fundada em 1559 pelo cardeal-inquisidor D. Henrique e por ele entregue aos jesuítas.

Não há o menor indício de que Luís de Camões tivesse frequentado o Colégio das Artes. E não tem a menor consistência a tese, recentemente sustentada por um académico, de que aprendeu no Colégio de S. Miguel. Na sua idade madura, a instituição universitária tinha deixado de ser em Portugal um veículo dos novos saberes e das novas rotas da cultura europeia; tornara-se uma coluna inabalável da ideologia tridentina na terra portuguesa.

O TRIBUNAL DO SANTO OFÍCIO

9. Coincidem com a infância e a adolescência do autor d'Os *Lusíadas* as negociações para o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal e a ampliação dos seus poderes jurisdicionais. Criada em 1536, confirmada e ampliada dez anos após, a Inquisição nasceu do desejo de condicionamento da existência dos judeus em Portugal e não da preocupação de luta contra o luteranismo. Quando as negociações começaram (1525) o luteranismo não ecoava ainda entre nós. E os documentos régios e pontifícios ou dos seus representantes, compilados nos tomos 2.º a 6.º do *Corpo Diplomático Português*, é de judeus, e não de luteranos ou outros «hereges» cristãos, que nos falam.

A fundação do Tribunal da Fé constituiu uma onda de terror lançada sobre a gente de «nação». O judeu, como tal, deixou de existir no País. Os que não emigraram, receberam o baptismo ou foram considerados no número dos conversos em massa no reinado de D. Manuel. De 1540 a 1576, saíram nos autos públicos de Lisboa (havia-os também privados) para cima de 362 pessoas, na sua esmagadora maioria por crença na lei de Moisés, sendo 43 relaxadas em carne ou em estátua ²⁵. Os anos de 1563, 1567 e 1574 foram particularmente alarmantes: o primeiro com 133 penitenciados, o segundo com 90, e o terceiro com 57. Não dispomos de cifras para as inquisições efémeras, mas não inertes, do Porto e de Tomar. As de Évora revelam, para o período de 1542 a 1581 ²⁶, embora com omissões, 946 relaxados, com os máximos de 141 em 1548, 82 em 1567, 79 em 1572 e 69 em 1575. Ignora-se a grandeza dos simples penitenciados. Quanto a

Coimbra ²⁷, na fase de 1543 a 1578, temos 924 condenados, incluindo 107 relaxados.

Faltam-nos elementos que permitam quantificar o volume da emigração judaica. Cálculos que não devem andar longe da realidade, computam-na em milhares de almas ²⁸.

Nos anos cinquenta e sessenta, o aparelho inquisitório apanhou também nas suas malhas largas dezenas de cristãos dissidentes do catolicismo ou, simplesmente, de certa prática do catolicismo ²⁹.

A Inquisição organizou e concentrou na suas mãos uma máquina complexa para a supressão da leitura ou posse de livros com doutrina heterodoxa ou saídos da pena de autores teologicamente mal reputados. A margem de possibilidade para a leitura de textos não evidentemente ortodoxos tornou-se cada vez mais estreita e é quase inexistente nos finais do século XVI ³⁰.

Depois de ter havido inquisições no Porto e em Tomar, o Tribunal restringiu-se às circunscrições do norte, com sede em Coimbra; do centro, com sede em Lisboa; do sul, com sede em Évora; e do Oriente, com sede em Goa. O estabelecimento da última, pedida por S. Francisco Xavier em 1546 ³¹, data de 1554 e a sua activação verificou-se em 1560. Não possuímos dados estatísticos da sua actividade. Anote-se, entretanto, o julgamento póstumo de Garcia da Orta, em 1580, seguido do auto-de-fé das suas ossadas e do seu livro ³². Orta partira para a Índia em 1534 e lá morreu em 1568, atravessando com extremos de prudência as procelas anti-judaicas que ameaçavam no Oriente os cristãos-novos e neles faziam inúmeras vítimas.

II / CAMÕES E O TEMPO PORTUGUÊS EM QUE VIVEU

10. Perante o Portugal do seu tempo, heróico e dramático, progressista e repressivo, com esperanças, projectos e frustrações, como reagiu o autor de *Os Lusíadas*? O eclipse cultural do humanismo cristão, os dramas de consciência ideológica, a dureza da repressão, a recusa sistemática do direito à dissidência, o recurso ao obscurantismo como instrumento de contenção política, o lançamento de um ensino de conteúdo monolítico — nada disso tem o lugar para uma referência ou encontra sequer o eco de um protesto na sua epopeia, na sua lírica ou no seu teatro.

11. A obra literária camoniana nasceu num tempo histórico com definições políticas (pelo menos aparentes) e sérias indefinições ideológicas. A essas definições, subjaz um quotidiano português, reflectido na especificidade do ser português, de que o Épico se não alheou inteiramente. Fazem parte dele o naturalismo ingénuo, a sentimentalidade recorrente, a miscigenação da esperança e do desalento, o estatuto económico débil de boa parte dos estratos dominantes,

a miséria de amplas camadas populares, o arcaísmo das estruturas agrícolas, a fuga do trabalho rural para o trabalho urbano. E é o reflexo de uma parte deste quotidiano na inteligência do Vate — que foi estouvado e cortesão, inadaptado na Europa e aventureiro na Ásia, homem de largos gastos e escassos rendimentos — que retira ao seu petrarquismo, por exemplo, o carácter de uma simples cultura adaptativa de padrões estrangeiros, para o tornar uma cultura existencialmente inserida na realidade lusa e portadora de um real lusíada.

Camões viveu, literariamente falando, fora da problemática e da curva evolutiva do País, no longo período de 1525 a 1580, reagindo ao nível do seu quotidiano e à escala da proeza oriental da nossa Pátria. Foi, de certo modo, um exilado da realidade cultural e política da nação a que pertencia. Por esse ângulo, a sua personalidade contrasta com a de um Sá de Miranda, um Damião de Góis, um António Ferreira. Possuía um génio estético que a estes faltava, mas faltava-lhe a comunhão que estes possuíam com as contradições, os avanços ou recuos, a grandeza e as misérias, a liberdade e as algemas do Portugal coevo.

Tem interesse notar-se que um acontecimento maior da expansão portuguesa, o descobrimento do Brasil, quase não encontrou eco na obra camoniana. O Génio não se apercebeu de que esse facto (juntamente com as descobertas dos espanhóis e a viagem de Magalhães) deram o último empurrão para o túmulo a toda uma ciência, uma cultura, uma epistemologia milenárias. Não era só um Novo Mundo que acrescia ao Velho Mundo — era, verdadeiramente, um mundo novo que nascia.

12. Foi no transcurso da infância, adolescência e juventude de Camões, que o humanismo, com a variedade de linhas e de gamas nele existentes, penetrou em Portugal e enformou a mentalidade de muitos dos nossos compatriotas. Em Santa Cruz de Coimbra (mas não no Colégio de S. Miguel, como já se tem escrito), se acaso lá estudou, não poderia pegar-se-lhe mais do que o gosto e o saber de raiz classicista e a concomitante afeição pelo maravilhoso pagão. O humanismo formal, politicamente triunfante na nossa terra, com a Contra-Reforma, desde o limiar dos anos 60 do século XVI, quadrava bem ao sumo-sacerdote do verso maneirista português. A dialéctica e a polémica do humanismo italiano dessacralizado e do humanismo cristão não ressoam, em contrapartida, mesmo em simples surdina, na vida ou na obra do Poeta. Como não ressoa a revolução filosófica e científica em fermentação além dos Pirenéus e com ilustres representantes na Península Ibérica e até, mesmo, em Portugal. Ressoa, porém, a hostilidade a Lutero e a identidade com a escolástica (*Elegia VI* — ed. Cidade, II, 223-29).

A última demão do Épico n'Os *Lusíadas* verificou-se quando a Contra-Reforma e a sua inspiração tridentinista iam em maré alta de força e prestígio entre nós. Estávamos longe do espírito de abertura ao irenismo, que caracterizara os anos 30 e, em grande parte, ainda os anos 40. No entretanto, o pessoal do integrismo apoderara-se de todo o aparelho político e cultural do Estado e impusera, através de uma repressão metódica e de uma doutrinação intensa, os signos mentais reformulados no Concílio de Trento. Ora o Génio, ao cotejar a realidade ideológica e política de Portugal com a das nações europeias não-hispânicas,

salienta o contraste da infidelidade destas com a fidelidade lusitana à ortodoxia religiosa e à «cruzada» contra o islamismo — ortodoxia e «cruzada» que são (como se verá) o *leit-motiv* do poema, na linha, aliás quase unânime, da inteligência pátria na era quinhentista.

Na verdade, ao começar o canto VII do livro imortal, o autor celebra orgulhosamente a «geração de Luso..., / a quem não somente algum perigo / estorva conquistar o povo imundo [=muçulmano], / mas nem cobiça [=alemães] ou pouca obediência [=ingleses] / da madre [=igreja] que no Céu está em essência» (VII, 2). E comparando Portugal com o Sacro Romano Império (cujo supremo imperante pertencia à Casa de Áustria), aponta o escândalo da conduta deste: sob a bandeira de Lutero, «do sucessor de Pedro rebelado, / novo pastor e nova seita inventa» e «em feias guerras ocupado, / (que inda co'o cego error se não contenta!), / não contra o superbíssimo otomano, / mas por sair do jugo soberano [=católico]» (VII, 4). Quanto ao povo inglês, «nova maneira faz de cristandade: / para os de Cristo tem a espada nua, / não por tomar a Terra [Santa], que era sua» (VII, 5). Do «galo indino», afirma «que o nome de cristianíssimo quiseste, / não por defendê-lo nem guardá-lo, / mas por ser contra ele e derribá-lo» (VII, 6). Os próprios italianos não são poupados, perdidos nas delícias e divícias mundanais (VII, 8).

13. Contrasta com este cenário o de Portugal, por vivência e observação imediata e directamente conhecido de Camões. O Vate passou pelo Norte de África, como soldado, no final dos anos quarenta, aí perdendo uma das vistas (cfr. a esparsa *A uma dama que*

lbe chamou cara sem olhos e a elegia *Aquela que de amor descomedido* — ed. Cidade, I, 135; II, 208), e depois (1553) começou a experiência de uma vida amarga no Oriente. Não lhe faltaram os encarceramentos, os degredos e a miséria (*Os Lusíadas*, VII, 79-81). O que os seus olhos viram nas paragens do Índico não chegou para o persuadir de que o império português sofria, simultaneamente, de moléstia política, moléstia moral e moléstia administrativa. A corrupção trabalhava em comum com a ofensiva otomana (se bem terçando armas militares e comerciais entre si) contra a presença estável e pacífica de Portugal na Ásia. Contudo, embora a primeira não escapasse à sua atenção, foi principalmente a segunda que o sensibilizou e motivou como artista.

O Velho do Restelo³³ não é um porta-voz do Épico. Nas suas palavras repercute, entretanto, o juízo (negativo) que o Escritor fazia, quer do norte-africanismo puro, quer da nobreza e do clero parasitários e sedentários da metrópole (VIII, 39-42), quer ainda dos costumes (corrupção) em voga no Portugal de aquém e de além-mar. Repercute, igualmente, a crítica à recusa da aventura e das mudanças sociais por muitos portugueses, assim como aos sentimentos de inveja e ao culto do passado, de tantos outros. Repercute, enfim, a percepção camoniana, expressa noutras ocasiões, do passivo dos Descobrimentos.

O episódio do Velho do Restelo tem conexão com a disputa de Baco (o passado) e Vénus (o porvir), noutros lugares do Poema, sobre o projecto ultramarino de Portugal. Reflecte uma daquelas ambiguidades em que incorre com frequência. A linha de força d'*Os Lusíadas*

não reside porém nesse conflito; está, a bem dizer, na História política e religiosamente imaculada de Portugal e na grandeza ímpar do nosso feito («mais do que prometia a força humana — I, 1). A leitura épica do feito lusitano emparceira com a sua visão como acto superador («cesse tudo o que a musa antiga canta» — I, 3) de quanto até então a humanidade realizara, admitira como possível, ou sequer sonhara (I, 3 e 11). E toda a História Pátria, dos primórdios da monarquia ao reinado de D. Sebastião, tem na sua pena as cores de uma cruzada interminável, na fidelidade ao catolicismo, contra o «torpe ismaelita cavaleiro» (I, 8; *Elegia X*, ed. Cidade, II, 229), o «povo imundo» (VII, 2), o «povo bruto» (VII, 13), o «mouro imigo» (VIII, 11), a «maura tímida vaidade» (VIII, 37), o «maométrico ódio» (VIII, 63), o «soberbo gládio mauritano» e os «revéis à madre igreja» (*Oitava III*, ed. Cidade, II, 187 e 188).

O fenómeno da corrupção, no Portugal de Aquém e de Além, não escapou à perspicácia de Camões. Embora sem ruído de maior, perpassa nalgumas clareiras da sua obra. Denuncia, de facto, a injustiça com que a realeza premiava mais correntemente os intriguistas e oportunistas do que os sinceros e verdadeiros servidores (X, 23-24; *Canção IX*, ed. Cidade, II, 289-93; *Oitavas a D. António de Noronha sobre o desconcerto do mundo*, ed. Cidade, II, 168-78). A sua sensibilidade à perspectiva moral exprime-se, de maneira particular, n'Os *Lusíadas*. Equipara o rico e o pobre no «vil interesse e sede imiga / do dinheiro, que a tudo nos obriga» (VIII, 96). E acrescenta:

«Este [=dinheiro] rende munidas fortalezas;
Faz treedores e falsos os amigos;
Este a mais nobres faz fazer vilezas,

E entrega capitães aos inimigos;
Este corrompe virginais purezas,
Sem temer de honra ou fama alguns perigos;
Este depravava às vezes as ciências,
Os juízos cegando e as consciências.

Este interpreta mais que sotilmente
Os textos; este faz e desfaz leis;
Este causa os perjúrios entre a gente,
E mil vezes tiranos torna os reis;
Até os que só a Deus onipotente
Se dedicam, mil vezes ouvireis
Que corrompe este encantador, e ilude,
Mas não sem cor, contudo, de virtude.»

(VII, 98-99)

O flagicídio da corrupção entra aqui como uma casuística ou ganga de marginalidade. Não entra — e nisso se distancia da óptica de D. João de Castro ou Diogo do Couto — como uma análise explicativa da decadência do império português do Oriente. Entra como uma marginalidade, não como uma normalidade que corrói as bases da nossa presença na Índia, bem como o equilíbrio das finanças públicas e da economia nacional ³⁴.

O tema da decadência do império português do Oriente não tem presença n'Os *Lusíadas*. E nisso o poema contrasta com o espírito da *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto, e d'O *Soldado Prático*, de Diogo do Couto.

14. Num livrinho de fortuna ³⁵, o Prof. Mendes dos Remédios procurou mostrar a conexão do texto e contexto ideológicos camonianos com a fé católica. A prova dessa conexão não pode ser aqui aprofundada (e várias pistas, nem sempre das menos importantes,

foram apenas a floradas pelo mestre conimbricense), mas as conclusões da nossa análise confluem, em geral, com as daquele estudioso. Um dos exemplos mais acabados da identidade católica do Poeta é a *Elegia VI* (ed. Cidade, II, 223-29), verdadeira suma da sua teologia, até com a invocação final: «Jesus, Maria». Faz aí uma ardente profissão de fé no «altíssimo ser, puro e divino, / que tudo pode, manda, move e cria», logo seguida de uma clara exegese católica da origem do mundo:

«Não, que aquele [é] Deus alto, incriado,
Senhor das cousas todas, que fundou
O céu, a terra, o fogo e o mar irado [=água] ³⁶
Não do confuso caos, como cuidou
A falsa teologia e o povo escuro [=islâmico]
Que nesta só verdade tanto errou ³⁷;
Não dos átomos falsos de Epicuro;
Não do largo oceano, como Tales;
Mas só do pensamento casto e puro.»

Chora depois, comovidamente, a paixão de Cristo ³⁸
de acordo com a glorificação da fé católica na *Elegia VI*:

«Assi, Senhora, toda criatura
Que vive e viverá não conhece
A Lei do vosso Filho, santa e pura;
O falsíssimo herege [=«duteranos»] que carece
Da graça, e com danado e falso espírito
Perturba a Santa Igreja que florece;
O povo pertinaz [=judeus] no antigo rito,
Que só o desterro seu, que tanto dura,
Lhe diz que é pena igual ao seu delito;
O torpe ismaelita, que mistura
As leis e com preceitos viciosos
Na terra estende a seita falsa, impura;
Os idólatras maus, supersticiosos,
Vários de opiniões e de costumes,
Levados de conceitos fabulosos;

As mais remotas gentes, onde o lume
Da nossa Fé não chega, nem que tenham
Religião alguma se presume;
Assi todos, enfim, Senhora, venham
Confessar um só Deus crucificado,
E por nenhum respeito se detenham.»³⁹

Não desmente esta identidade católica do grande Vate o recurso ao maravilhoso pagão (que encontramos em poetas do *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resende, e em muitos dos novilatinos arquivados pelo P.^e António dos Reis no *Corpus illustrium Poetarum Lusitanorum*) e nem, mesmo, o episódio da Ilha dos Amores. Foi o próprio Épico que cortou toda a dúvida pelo pé ao classificar de fabulosos os deuses pagãos, úteis só «para fazer versos deleitosos» (X, 82-85).

Assim como não poupa a nação maometana, não poupa também a nação judaica. Para lá das numerosas referências-aderência a Jesus e a Cristo, considera o Salvador como o verbo divino encarnado («Deus-Homem» — I, 66):

«A lei tenho daquele a cujo império
Obedece o visível e invisível,
Aquele que criou todo o Hemisfério,
Tudo o que sente e todo o insensível,
Que padeceu desonra e vitupério,
Sofrendo morte injusta e insofrível,
E que do céu à terra enfim deceu,
Por subir os mortais da terra ao céu.»

(I, 65)

O tópico da Encarnação («Deus foi em carne ao mundo dado» — IV, 87) vem à tona do poema várias vezes. Um dos passos mais expressivos desta visão (anti-talmúdica) de Cristo como o Messias vindo, é o

que se refere à batalha de Ourique («Quando na cruz o Filho de Maria, / amostrando-se a Afonso, o animava» — III, 45). Outro, não menos expressivo, é a raiva do mouro de Moçambique aos «sequazes da Verdade / Que o filho de David nos ensinou» (I, 79). E se o dogma da Encarnação figura frequentemente voltado contra os muçulmanos, não deixa de se reflectir na acção de Tito contra Jerusalém, evocada pelo Gama:

«E se tu tantas almas só pudeste
Mandar ao reino escuro de Cocito [=inferno],
Quando a santa Cidade desfizeste
Do povo pertinaz no antigo rito [=judeus],
Permissão e vingança foi celeste,
E não força de braço, ó nobre Tito,
Que assi dos vates [=profetas] foi profetizado
E depois por Jesus [=Messias] certificado.»

(III, 117)

Os mistérios da encarnação e da redenção andam, aliás, frequentemente associados. O Lírico destaca, com efeito, por mais de uma vez, esses dois mistérios:

«Esta causa das causas, revestida
Foi desta nossa carne miseranda.
Do amor e da justiça compelida,
Pelos erros da gente, em mãos da gente
(Como se Deus não fosse) perde a vida.»⁴⁰

O Poeta, clarificando e reforçando a sua identidade teológica com o catolicismo, acentua ainda não só que Cristo «morreu pelo mundo» (*Elegia XI*, ed. Cidade, II, 228) e que n'Ele se cumpriram «as profecias [=vinda do Messias] / pelos profetas santos declaradas» (*Elegia X*,

ed. Cidade, II, 257), mas também que é o «Deus, na cruz subido» (*Idem*, 258).

A genealogia de Camões não nos é ainda bastante conhecida ⁴¹ para excluirmos que nas suas veias corresse algum sangue judaico. Tudo quanto até agora se tem escrito no sentido afirmativo possui escasso, para não dizer nulo, valor científico. Certo, porém, é que a sua família pertencia à pequena nobreza da corte, cuja causa, como se verá, o Poeta desposa n'Os *Lusíadas*.

Se Camões acaso poderia ser reputado de cristão-novo, sê-lo-ia só por algumas gotas do seu sangue. Cultural e religiosamente era um integrado na comunhão cristã, como Pedro Nunes, Tomás Rodrigues da Veiga e vários outros seus contemporâneos em destaque na Universidade e na corte durante os reinados de D. João III e D. Sebastião. Um judaizante, enquanto escritor, não escapava à perspicácia dos padres mestres da Inquisição, alguns, como Jerónimo de Azambuja, Francisco Foreiro, Gaspar dos Reis, profundos conhecedores da Tora e da ciência da Cabala. As interpretações cabalísticas da Bíblia eram familiares aos exegetas mais empenhados na repressão do judaísmo. E era-lhes igualmente familiar a correspondente cosmologia. Só o ignora quem nunca lhes estudou as obras.

Quando se diz Cabala, quer-se dizer não apenas Cabala judaica, mas também Cabala cristã ⁴². Esta última obteve um largo interesse por parte de intelectuais e de um certo público na época do Renascimento. Dois desses intelectuais foram Joahnes Reuchlin (1455-1522) e Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535). O primeiro é autor de um livro intitulado *De arte cabalística* (Spira, 1494), e do segundo foram

proibidos pelos índices inquisitoriais portugueses, desde 1547, o *De occulta philosophia* (1510) e o *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1527) ⁴³. Agrippa, além de cabalizar, navega nas águas da «docta ignorantia» de Nicolau de Cusa. Reuchlin aposta na concordância da cabalística com o cristianismo.

A Cabala cristã retém todo o essencial da Cabala judaica. O que as distingue são fundamentalmente duas coisas. A primeira é que a Cabala cristã põe a Cabala judaica, enquanto corpo de métodos e conhecimentos, ao serviço da interpretação cristã da Sagrada Escritura. A segunda é que procura uma integração do misticismo cabalístico com o misticismo de raiz evangélica. O seu desígnio remonta aos fins da Idade Média, mas o seu grande impulsionador foi, já no Renascimento, Pico della Mirandola. Nada, pois, de espantoso, que, às ocultas (porque o Santo Ofício, preocupado com a morte cultural do judaísmo, não o consentia às claras), Camões tivesse contactado com ela e dela tivesse tirado elementos desorbitados da crença talmúdica.

Não é contudo, mental e religiosamente, um marrano ⁴⁴ quem, por mais de uma vez, à semelhança dos inquisitoriais chama pertinaz à «nação» em matéria de crença, e considera justo o «castigo» de que tem sido vítima por parte de pagãos, árabes e cristãos ao longo dos tempos. Seria também, pelo menos, extraordinária a insensibilidade do Poeta à tragédia do povo de Israel desde o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, se de crença e de cultura não se mantivesse interiormente cristão.

Impressiona ainda, se excluirmos a sua integração na ordem estabelecida pela Contra-Reforma, o silêncio

perante a luta de morte travada pelo tridentinismo com o humanismo cristão e a cultura portuguesa subalterna.

15. É sintomático da ideologia e dos sentimentos do Génio em face das tensões conexas com os dissídios religiosos em processo na Europa do seu tempo e com a presença de Portugal no Ultramar a exortação que, numa hora crítica e de controvérsia, faz ao Rei Desejado. Não contém essa exortação uma escolha entre a prioridade da expansão norte-africana e a prioridade da expansão asiática. Mas contém a ideia nítida de que a expansão perigará sem um golpe bélico mortal no «torpe ismaelita cavaleiro» (I, 8), ou seja, no mouro do Norte de África, e outro, não menos mortífero, no «turco oriental», aquele que, associado ao gentio, batalha contra nós para os lados do Ganges (*Idem*). É a esse duplo golpe militar que Camões incita o jovem rei, vendo neste o «jugo e vitupério» desses inimigos do nosso domínio índico. E, depois de uma larga fundamentação histórica da tese, conclui: «Comecem a sentir o peso grosso / (que pelo mundo todo faça espanto) / de exércitos e feitos singulares, / de África as terras e do Oriente os mares» (I, 15). Em 1575, já em Lisboa, saúda D. Sebastião como a «esperança clara / que sereis braço forte e soberano / contra o soberbo gládio mauritano» (*Oitavas a D. Sebastião*, ed. Cidade, II, 186-89).

A complexa e aguda problemática extra-militar da expansão portuguesa só aflora na obra camoniana ao nível do divórcio existente entre a expansão e o português médio. É um afloramento que se projecta no pessimismo de certos passos d'*Os Lusíadas* (cp. I, 8-9, com VII, 80-81, e X, 145) e da própria lírica (*Canção IX*,

ed. Cidade, II, 289-93), mas que não foi assumido política e ideologicamente. Parafraseando o que Hegel escreveu da filosofia, quase pode dizer-se que o poético quinhentista atingiu os mais altos voos nos textos de um Génio que já mal cantava o presente e, em grande parte, se abstraía do drama já visível do futuro.

Um crítico perspicaz ^{44 bis} chamou a atenção para a ausência da burguesia e a quase ausência do comércio n'Os *Lusíadas*. O facto confirma a identidade do autor com a tese oficial dos Descobrimentos, aliás mencionada no poema: a dilatação da fé e do império (I, 2). O vigor dessa tese está na origem da não correspondência de D. João III à dedicatória, por Erasmo, das *Chrysostomi lucubrationes*, em 1527. A displicência ou silêncio camoniano sobre um grupo social e uma actividade de tanta relevância na empresa ultramarina dos portugueses avultam mais quando se põem em confronto com o destaque em que o Génio põe os cavaleiros e as acções militares.

16. Quando se percorre a obra épica, lírica ou teatral de Camões, não se depara com a menor permeabilidade às inquietações metodológicas e científicas em avanço além dos Pirenéus. E não se depara, por outro lado, com vivências ou anseios redutíveis aos denominadores do progressismo ideológico, seja nas suas formas de irenismo religioso, seja nas de humanismo cristão. Do irenismo, segundo todas as aparências, nada se lhe pegou; e do humanismo, só calaram fundo no seu espírito a latinidade e a helenidade ou, por outras palavras, aquilo que constituiu o classicismo católico, assumido pela Companhia de Jesus em Portugal e pela Contra-Reforma em toda a

Europa. A própria lição da cultura portuguesa subalterna, tanto quanto nos é dado compreender, não o sensibilizou mentalmente. E o drama dos mestres do Colégio das Artes, de Frei Valentim da Luz, de Damião de Góis, tal como a opressão dos judeus e dos dissidentes católicos, não se projectou no édito ou inédito da sua escrita.

As conflitividades pessoais e políticas de Camões têm, assim, aos meus olhos, o carácter de processos subjectivos, contaminados por assomos éticos. Não retira isso um ápice sequer à genialidade do Poeta ou à imortalidade da Obra. Coloca-as, sim, numa perspectiva cultural diferente da que serpeia na literatura ocasionada pelas comemorações do III Centenário da sua morte e que, com outra linguagem e outras roupagens intelectuais, se afigura persistir na literatura ocasionada pelas comemorações do IV Centenário. Trata-se, nestas literaturas, de esforços instrumentalizadores e recuperativos, com finalidades partidárias ou grupusculares. Pela minha parte, quero situar o artista no lugar que julgo ter sido o próprio, restituindo a sua produção e o seu pensamento, para lá das leituras de hoje, à leitura que, segundo a minha análise (e talvez me engane), foi objectivamente a sua e a do seu tempo.

Em pleno ultra-romantismo e quando a «inteligência» republicana procurava um fundamento para a identidade portuguesa, Teófilo Braga lançou no *Sistema de Sociologia* (1884) a tese da existência de valores que transcendiam o indivíduo, mas que este captava pelo sentimento e pelo sentimento incorporava na sua personalidade. «A síntese activa do sentimento — continuava Teófilo — está sendo realizada pelas Exposições, formadas pelos produtos dos esforços

pacíficos; a síntese afectiva, correspondendo às novas noções morais da solidariedade humana, manifesta-se pelos Centenários dos Grandes Homens ou dos grandes sucessos; a síntese especulativa, como reconhecimento geral do poder espiritual da ciência, efectua-se por meio dos Congressos, em que a Pátria se alarga na Humanidade»⁴⁵. É à luz desta doutrina que devem ler-se as comemorações das mortes de Camões e Pombal, da descoberta do caminho marítimo para a Índia, etc.

No prólogo de *Camões e o sentimento nacional* (1891), o filósofo precisa ainda melhor a sua ideia, sustentando que o Vate «deu expressão a este sentimento [oriundo de um ideal colectivo] que transformou uma Pátria em Nacionalidade histórica». O pensamento tinha sido já aflorado no volume *Os centenários como síntese afectiva nas sociedades modernas* (1881). No capítulo dedicado a Camões, acentua que «os Centenários dos grandes homens são as festas das consagrações nacionais. Cada povo escolhe o génio que é a síntese do seu carácter nacional»⁴⁶.

Ao mesmo tempo que identifica o génio camoniano com o sentimento nacional, contrapõe-no ao decadente Portugal brigantino: «Esta pobre nação portuguesa, esgotada nas suas forças vivas sob a dinastia medíocre e nefasta dos Braganças, sentiu-se rejuvenescer na contemplação das suas passadas grandezas, perpetuadas na epopeia d'*Os Lusíadas*. Nesse coro unânime da mais esplêndida apoteose ao génio de Camões, somente o Governo revelou a mais triste ininteligência, abandonando à iniciativa individual as manifestações que eram o sintoma da vida da nacionalidade. É porque esse governo monárquico é uma coisa morta, insensível

à opinião, incapaz de coordenar e dirigir as forças deste organismo»⁴⁷.

As comemorações camonianas estavam instrumentalizadas pelo Partido Republicano. Manuel Pinheiro Chagas, Tomás Ribeiro e outros ainda tentaram despolitizá-las (monarquizá-las). A dinâmica dos acontecimentos mostrou-se, contudo, irreversível. Um republicano de Coimbra, Manuel Emídio Garcia, lente de Direito e também positivista, fez eco em sessão solene às ideias de Teófilo⁴⁸. O Governo, porém, desconfiado politicamente das comemorações, nem sequer deu andamento à proposta da Universidade para se sublinhar o centenário da morte do Poeta com a criação de uma Faculdade de Letras⁴⁹.

III / CAMÕES E A FILOSOFIA COEVA

Eram frágeis a densidade e a coerência interna do pensamento filosófico de Camões. Não estamos, deve reconhecer-se, perante um caso de poeta dobrado de filósofo, perante um Dante ou um Milton português. E, contudo, há na sua obra elementos ou momentos filosóficos merecedores da maior atenção, enquanto reveladores de uma mentalidade que não lhe pertencia em exclusivo. A estrutura do seu intelecto, ao nível da filosofia, é essencialmente peripatética com infiltrações de platonismo e neoplatonismo, coadas pelo crivo da literatura. Platão e Plotino foram bastante conhecidos durante a Idade Média e doutrinas que dependiam deles foram incorporadas nas manualizações escolásticas, ainda nas mais tardias, sob a forma de adesão ou, com maior frequência, sob a forma de discussão. Por outro lado, Petrarca absorveu, nalguns aspectos, sobretudo na análise da natureza e do amor, subsídios platónicos de importância.

Como aluno aproveitado dos cursos de «artes», em Coimbra ou em Lisboa, e leitor assíduo do poeta italiano, assim como de Bembo, nada de extraordinário que algo do platonismo se lhe tivesse pegado⁵⁰. É aliás, minha convicção que ázimos platónicos se colaram de

facto, consciente ou inconscientemente, ao seu espírito. Ázimos — acrescentarei — com que deparou também na literatura espiritual, sobretudo na da escola germano-flamenga, muito lida entre nós na sua época ⁵¹. Esses ázimos coincidiam ou, no mínimo, aparentavam-se com conceitos dos poetas e retóricos clássicos. O problema, portanto, não é o de saber se em Camões — como em Fr. Luís de Granada, Francisco de Sousa Tavares, Fr. Tomás de Jesus, Fr. Heitor Pinto, Fr. Gaspar de Leão, e tantos outros espirituais ibéricos, de Fr. Garcia de Cisneros a S. João da Cruz e Santa Teresa de Ávila — há ou não lances de platonismo. O problema é, antes, o de saber se esse seu platonismo postulatório deriva do platonismo filosófico da Renascença, tal como o cardeal Bessarion, Gemisto Pleton, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Girolano Benivieni, Mercurio Da Corregio, Gil de Viterbo, o ressurgiram, e se, como este, encerra uma polémica com a peripatética escolástica ou se, ao menos, como nalguns autores se verifica, procura uma concordância dos mestres da Academia e do Liceu. Por outras palavras, trata-se de esclarecer se, no âmbito da reflexão filosófica, a obra do autor d'*Os Lusíadas* se compagina com (por exemplo) a de um Antero de Quental, séculos mais tarde.

Não me parece que, para ter notícias do platonismo *lato sensu* e das correntes filosóficas antigas ou judeo-arábicas, o Poeta tivesse de se entregar a vastas e árduas leituras. Quem se debruçou sobre os «cursos» e comentários saídos das Universidades de Paris, Salamanca e Alcalá, não ignora que as teses de Averróis, Avicena, Avincebron, Ptolomeu, Tales de Mileto, Diógenes Laércio, Siger de Brabant, de muitos filósofos clássicos ou judeo-arábicos, dos mais variados

dissidentes escolásticos, aparecem com grande frequência, ainda que para logo serem refutadas ou rejeitadas, nesses textos. A prática passou para o próprio *Curso Filosófico Conimbricense*. Por outro lado, o platonismo estava literariamente assimilado e aceite por escritores frequentados pelo nosso Vate, como Petrarca e Benivieni, Bembo e Garcilaso. Mas o platonismo de Petrarca tem pouco a ver com o dos italianos e emigrados gregos do século XV e princípios do século XVI. Vergílio Ferreira ⁵² mostrou, contra Costa Pimpão ⁵³, que passos aparentemente platónicos da lírica camoniana são, com maior verosimilhança, eco de poetas antigos, que não influência do mestre da Academia. Além disso, passos há, como as estrofes 40 e 44 da canção *Babel e Sião*, que longe de revelarem aderências platónicas, como já se tem pretendido, reflectem a peripatética escolástica.

Contra o que superficialmente por vezes se parece julgar, o platonismo não foi uma corrente filosófica desconhecida na Idade Média e redescoberta na época da Renascença. Dos Padres da Igreja ao nominalismo, teve uma existência de relativa monta, com ressonância em S. Boaventura e no próprio S. Tomás de Aquino ⁵⁴. Na segunda metade do século XV, o condestável D. Pedro dá mostras de conhecer o *Fedon* de Platão. Há que notar, além disso, a vigência na Idade Média, sem excluir a sua fase mais tardia, de uma importante corrente de aristotelismo platonizante. Assim devemos considerar, entre outros, o nosso Pedro Hispano, no século XIII, e uma forte linha franciscana nos séculos XIV e XV. A ela pertencem, na própria Península Ibérica, contemporâneos do Poeta, como Fox Morcillo, nos seus *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis*

consensu libri V, Antuérpia, 1556. O aristotelismo platonizante abrangia ainda outros campos, não porém — deve sublinhar-se — o da teoria das ideias ⁵⁵.

Uma coisa, como dissemos, é porém ter notícias do platonismo, inclusive do platonismo da Renascença, e outra, assás diferente, é projectar essas notícias em sistemática filosófica alternativa aos aristotelismos coevos ou, no mínimo, combiná-las ecléctica mas organicamente com estes. E diferente ainda é que tais notícias derivassem da leitura directa de Platão, dos neoplatónicos antigos ou dos neoplatónicos do Renascimento, em especial de Marsílio Ficino. Ora a minha conclusão é muito negativa sobre os dois pontos.

Afigura-se pouco crível — ainda que não impossível — que, tendo lido Ficino ou, mesmo, Pico della Mirandola, se não tivesse apercebido das suas tomadas de posição num dos grandes problemas filosóficos em cujo debate entraram — o da imortalidade da alma —, nem da guerra em que, na base do platonismo relido, se envolveram com a escolástica, a sua teologia e a sua cosmologia, nem do esforço de Ficino para fazer do platonismo *lato sensu* um instrumento de fundamentação da *christiana religio*. Andando, todavia, os ares saturados de platonismo, sobretudo no campo da poética, e muito em especial no da poética italiana e castelhana, compreende-se que o Génio lusitano se tivesse deixado enamorar, como efectivamente deixou, pelo canto desse cisne estético, sob o magistério de Petrarca, Benivieni ⁵⁶, Bembo e Garcilaso.

Se o Poeta pousou os olhos no *Banquete* ou no *Fédon*, de Platão, nas *Conclusiones nongentae* ou na *Apologia propositionum suarum*, de Pico della Mirandola, na *Theologia Platonica* ou no *Comento sopra il Convito di Platone*, de

Ficino, nos *Dialoghi d'amore*, de Leão Hebreu, é uma incógnita para já insolúvel. O que se apresenta fora de dúvida é, por um lado, que, literariamente, o neoplatonismo se sobrepôs ao aristotelismo na estética da sua lírica, e por outro, que cultural e doutrinamente a escolástica católica conservou o primado na sua inteligência ou mentalidade. A sua ideia de Deus, a sua dogmática da criação, da encarnação e da redenção, a sua *vita Christi*, são da mais pura ortodoxia. Se podemos restabelecer, com a obra camoniana na mão, as linhas teóricas essenciais da escolástica, impossível se nos torna reconstituir as grandes teses do platonismo clássico, medieval ou, sobretudo, da Renascença. Da própria teoria ficiniana do amor ⁵⁷ pouco mais passou para a cultura do Artista do que fragmentos e uma noção geral.

Na mente do Poeta, avaliando pelo seus escritos, não existem a sistematização, a coerência ou a fundamentação de qualquer platonismo. E mesmo que se tome este na sua linha cristã (que não é unânime na Renascença), não constituiu de maneira alguma a sua estrutura filosófica. Essa estrutura deriva e move-se à luz da escolástica, com um número maior ou menor de contaminações acidentais dos platonismos. Nem isso admira num escritor cujos textos têm por centro mais a literariedade do que a culturalidade.

É por uma óptica teológica — e, mais do que teológica, aristotélico-escolástica — que o Autor encara o problema de Deus. Exclui o seu conhecimento intelectualístico, à escala da simples razão natural, para só o admitir à luz da razão iluminada pela graça e pela mediação da analogia:

«Vês aqui a grande máquina do Mundo,
Etérea e elemental, que fabricada
Assim foi do Saber, alto e profundo,
Que é sem princípio e meta limitada
Quem cerca em derredor este rotundo
E sua superfície tão limada,
É Deus: mas o que é Deus ninguém o entende,
Que a tanto o engenho humano não se estende,»

(X, 80)

Temos aqui recusada a tese da eternidade do mundo e, por conseguinte, a da eternidade da matéria, ao mesmo tempo que se enuncia a doutrina da sua criação divina (cfr. I, 65). E temos, por outro lado, a teoria da inapreensão do ser de Deus pelo discurso intelectual. Essa apreensão só pela «profética ciência» (X, 83), pela «fé formada» (X, 112), pela razão iluminada pela revelação, e pelos caminhos da analogia se alcança, ainda que mesmo assim apenas em enigma. A onipotência divina não se exerce senão pelas causas segundas («... o Sumo Deus, que por segundas / Causas obra no Mundo, tudo manda» — (X, 85). Deus é a «sapiência suprema»; em confronto com ela, toda a sabedoria humana, como ensina S. Paulo, não passa de estultícia:

«Faz-te mercê, barão, a Sapiência
Suprema de, co'os olhos corporais,
Veres o que não pode a vã ciência
Dos errados e míseros mortais.»

(X, 76)

Tem-se pretendido ver, ultimamente, no pensamento de Camões, afinidades com o racionalismo da Renascença. Mesmo que se adira ao conceito desse racionalismo elaborado por Lucien Febvre (*Le problème*

de l'incroyance au XVI^e siècle — la religion de Rabelais, Paris, 1947), deixando de parte o conceito actualístico de Henri Busson (*Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601*, Paris, 1922), carece de base textual esse alegado racionalismo.

É frequente, sem dúvida, na poesia camoniana, o recurso à fortuna, ao destino (caso) e ao fado como categorias explicativas da contradição entre o mandamento religioso ou o anseio do arbítrio pessoal e a facticidade da existência colectiva ou do trajecto de cada indivíduo. Vem, no entanto, da Idade Média a contaminação da cultura cristã pelas ciências «ilícitas» (por isso mesmo combatidas pela Igreja e proibidas, quanto ao respectivo ensino, nas escolas)^{57 bis}. O tema da fortuna foi, aliás, favorito de Petrarca — imune ao racionalismo —, tanto nas *Rime* como no *De remediis utriusque fortunae*, e tem uma presença significativa na *Sátira de infelice e felice vida* e nas *Coplas de menosprecio e contempto de las cosas formosas del mundo* (estas últimas incluídas, em 1516, por Garcia de Resende, no *Cancioneiro Geral*), do condestável D. Pedro de Portugal⁵⁸. Foi também objecto da inspiração-reflexão do marquês de Santillana em *Bias contra fortuna*. Na Faculdade de Medicina da nossa Universidade comentava-se, por outro lado, o *De diebus criticis et decretoriis*, um texto de Galeno que coordenava a terapêutica com a astrologia. Por outro lado, vinha de longe o esforço dos tratadistas para fazer concordar o fado e a fortuna com as exigências do cristianismo. Esse esforço ainda se faz sentir em Portugal nas últimas décadas do século XVI⁵⁹.

Não nos encontramos aqui, porém, perante qualquer conflito do cristianismo e do racionalismo, mas perante o conflito do livre arbítrio com o determinismo. E, neste segundo conflito, a Igreja estava acompanhada pelos humanistas, com o cimo polémico em Pico della Mirandola, mas com um momento muito importante na resposta de Lourenço Valla aos averroístas paduanos (com os quais o lírico português, no meu juízo, nada tinha de comum) no *De libero arbitrio*. Entre nós, fez-lhes eco Fr. António de Beja no seu opúsculo *Contra os juízos dos astrólogos* (Lisboa, 1523). É, aliás, em termos de conflito entre o arbítrio e o determinismo — fora, porém, insiste-se, do quadro averroísta e sem envolvimento da polémica de Erasmo com Lutero —, que o Vate põe o problema na *Canção X* (ed. Cidade, II, 294-302):

«As *sem-rações* digamos que, vivendo,
Me faz o inexorável e o contrário
Destino, surdo a lágrimas e a rogo....
Quando vim da materna sepultura
De novo ao mundo, logo me fizeram
Estrelas infelizes obrigado;
Com ter *livre alvedrio*, não mo deram;
Que eu conheci mil vezes na ventura
O melhor, e o pior segui, forçado....
Desta arte a vida noutra fui trocando;
Eu não, mas o destino fero, irado;
Que, inda assi, por outra a não trocara....
A tí, fortuna injusta, que consumes
As idades, levando-lhes diante
Uma esperança em vista de diamante....
Que inda agora a *fortuna flutuosa*
A tamanhas misérias me compele,
Que de dar um só passo tenho medo.
Já de mal que me venha não me arredo,
Nem bem que faleça já pretendo,

Que para mim não vale astúcia humana;
Da força soberana
Da Providência, enfim, divina pendo.»⁶⁰

Contra a aparência de certos passos, não se afigura certo que o Génio tenha a compulsão que vem do fado, da fortuna ou do destino (*De fato, fortuna et casu*, como no livro de Coluccio Salutati) na conta de uma força irreconciliável com a liberdade do arbítrio. (Determinismo é uma coisa, involuntariedade é outra). Tem-na, sim — o catolicíssimo Salutati também —, como um problema insolúvel para a razão humana, isto é, como um mistério teológico. Não esquece, contudo, o luso Poeta que do mal pode nascer o bem e que não é do lado da fortuna que deve colocar-se a esperança humana:

«Em quem, pois, virdes, *falsas esperanças*
De amor ou de fortuna, cujos danos
Alguns terão por bem-aventuranças,
Dizei-lhe que os servistes muitos anos,
E que *em fortuna tudo são mudanças*,
E que *em amor não há senão enganos.*»

(*Soneto 70*, ed. Cidade, I, 227).

«De [não] haver nele [=amor] mudança estou seguro,
Sem temer nenhum caso ou duro fado,
Nem o supremo bem ou baixo estado,
Nem o tempo presente, nem futuro»

(*Soneto 138*, idem, 268).

«Quando a suprema dor muito me aperta
Se digo que desejo esquecimento,
É força que se faz no pensamento
De que a *vontade livre* desconcerta.
Assi, de erro tão grave me desperta

*A luz do bem regido entendimento,
Que mostra ser engano ou fingimento
Dizer que em tal descanso mais se acerta.
Porque essa própria imagem que na mente
Me representa o bem de que careço,
Faz-mo de um certo modo ser presente.
Ditosa é, logo, a pena que padeço,
Pois que da causa dela em mim se sente
Um bem que, inda sem ver-vos, reconheço»*

(*Soneto 154*, idem, 278)

«Tanto pode o benefício
Da Graça [divina], que dá saúde [espiritual]:
Que ordena que a vida mude:
E o que tomei por vício
Me faz grau para a virtude...
E aquele poder tão duro
Dos afectos com que venho,
Que encendem alma e engenho,
Que já me entraram o muro
Do livre alvídrio que tenho;
Estes que tão furiosos
Gritando vêm a escalar-me
Maus espíritos danosos,
Que querem como forçosos
Do alicerce derrubar-me;
Derrubai-os, fiquem sós,
De forças fracos, imbeles;
Porque *não podemos nós*
Nem com eles ir a Vós,
Nem sem Vós tirar-nos deles»

(*Babel e Sião*, idem, 113, 115-16)

Possui a mesma feição o tema camoniano dos desconcertos do mundo, com variadas aflorações na lírica e com o supremo enunciado nas *Oitavas I a D. António de Noronha*. O tema é abordado à luz da simples discursiva (o «humano entendimento»), fora do «bem

regido entendimento» (razão discursiva iluminada pela fé) e fora da perspectiva mística, a única sede da verdade cultural. Porque, focados com o «bem regido entendimento» e numa perspectiva mística, a sua irracionalidade desaparece ou, se se preferir, é transcendida:

«Verdade, amor, razão, merecimento
Qualquer alma farão segura e forte;
Porém fortuna, caso, tempo e sorte
Têm do *confuso mundo* o regimento.
Efeitos mil revolve o pensamento,
E não sabe a que causa se reporte;
Mas sabe que o que é mais que vida e morte
Que não o alcança *humano entendimento*.
Doutos varões darão razões subidas,
Mas são experiências mais provadas
E por isso é melhor ter muito visto.
Cousas há i que passam sem ser cridas,
E cousas cridas há sem ser passadas.
Mas o melhor de tudo é *crer em Cristo*»

(*Soneto 96*, idem, 242)

«A grande experiência é grão perigo;
Mas o que *a Deus é justo e evidente*
Parece injusto aos homens e profundo»

(*Soneto 119*, idem, 256)

«Que a alma é tábua rasa
Que com a escrita doutrina
Celeste tanto imagina,
Que voa da própria casa [=carne]
E sobe à pátria divina...
E tu, ó carne que encantas,
Filha de Babel tão feia,
Toda de misérias cheia,
Que mil vezes te levantas
Contra quem te senhoreia,

Beato só pode ser
Quem com *a ajuda celeste*
Contra ti prevalecer
E te vier a fazer
O mal que lhe tu fizeste;
Quem com disciplina crua
Se fere mais que uma vez,
Cuja alma, de vícios nua,
Faz nódoas na carne sua,
Que já a carne na alma fez.
E beato quem tomar
Seus pensamentos recentes
E em nascendo os afogar,
Por não virem a parar
Em vícios graves e urgentes;
Quem com eles logo der
Na pedra do furor santo
E, batendo, os desfizer
Na Pedra [=S. Pedro] que veio a ser
Enfim, cabeça do Canto [=Igreja];
Quem logo, quando imagina
Nos vícios da carne má,
Os pensamentos declina
Àquela carne divina
Que na Cruz esteve já»

(*Babel e São*, idem, II, 116-17)

Pode um desejo imenso
Arder no peito tanto,
Que à branda e à viva alma o fogo imenso
Lhe gaste as nódoas do terreno manto,
E purifique em tanta alteza o espírito
Com olhos imortais,
Que faz que leia mais do que vê escrito.
Que a flama que se acende
Alto tanto alumia
Que, se o nobre desejo ao bem se estende
Que nunca viu, a sente claro dia;
E lá vê do que busca o natural,
A graça, a viva cor,

Noutra espécie melhor que a corporal»

(*Ode VI*, idem, I, 137)

«Se quando, enfim, revolve sutilmente
Tantas cousas a leve fantasia [do homem],
Sagaz, escrutadora e diligente;
Vê bem, *se da razão se não desvia*,
O altíssimo ser, puro e divino,
Que tudo pode, manda, move, e cria;
Sem fim e sem princípio: um ser contínuo;
Um Padre grande, a quem tudo é possível,
Por mais árduo que seja ao humano indino;
Um saber incompreensível;
Uma verdade que nas cousas anda,
Que mora no visível e invisível»

(*Elegia VI*, idem, 223)

Ao revérbero do «bem regido entendimento», está, como se vê, longe de qualquer forma de racionalismo o «desconcerto do mundo». O «bem regido entendimento» não excluía — da escrita do Poeta assim resulta — um certo fideísmo teológico («Ó segredos daquela Eternidade / A quem juízo algum não alcançou» — I, 71), a que a escolástica nominalista não era estranha, mas sufragava os dogmas da encarnação e da redenção, incompatíveis com o determinismo absoluto do fado, da fortuna ou do destino. Não riscava, portanto, o livre arbítrio e os princípios da Fé. O mesmo é dizer que o Poeta se situava, filosoficamente, à distância regulamentar de toda a espécie de racionalismo antigo, medieval ou renascentista.

Quando se lêem os «racionalistas» ou livre-pensadores da Renascença ou, mesmo, dos princípios do século XVII ⁶¹, encontramos-nos perante uma dialéctica mental sem denominador comum com as tensões do livre-arbítrio e do determinismo, de que o

Poeta se faz eco literariamente, como coisa que o feriu no próprio ser. O tema da mudança e dos desconcertos do mundo tinha história, aliás, na cultura portuguesa e sem conexão com qualquer espécie de racionalismo. Encontramo-lo, por exemplo, na *Miscelânea*, de Garcia de Resende. A mudança e o desconcerto são já a medula do prólogo, com a referência a

«Tantos começos e cabos ⁶²,
Tanto andar e desandar ⁶³,
Tanto subir e descer,
Tantas voltas ⁶⁴ más e boas,
Tanto fazer, desfazer,
Tanto dar, tanto tomar,
Tão poucas vidas e pazes,
Tanto ter, tanto não ter,
Tantos descontentamentos,
Tantas e vãs esperanças,
Tanto mal, tão pouco bem,
Tanto favor, desfavor,
Tanto valer, desvaler,
Tanto prazer, tantos nojos...
Tantos bons sem galardão
E tantos maus sem castigo.» ⁶⁵

O tema da mudança e do desconcerto, expresso na linguagem de um simples memorialista, reaparece mais longe, com recorte mais directo, na *Miscelânea*:

«Vimos rir, vimos folgar,
Vimos cousas de prazer,
Vimos zombar, apodar,
Motejar, vimos trovar
Trovas que eram para ler.
Vimos homens estimados
Por manhas avantajados,
Vimos damas mui formosas,
Mui discretas e manhosas

E galantes afamadas.
E depois vimos cuidados,
Paixões, descontentamentos,
Muitos melancolizados,
Muitos sem causa agravados,
Sobejos requerimentos.
Vimos desagradecidos,
Vimos outros esquecidos
Que deviam de lembrar,
Vimos mui pouco dar
Pelos desfavorecidos»⁶⁶.

O tema do desconcerto não se eleva na *Miscelânea* às alturas filosóficas, em que a reflexão sobre o problema do livre-arbítrio a tinha colocado, desde os fins da Idade Média, nos círculos da escolástica nominalista e, a seguir, nos círculos do humanismo. Mas Camões não nos situa ainda, nem se situa, nos horizontes do livre-pensamento. O seu horizonte é o do fideísmo teológico. Pode aventar-se a hipótese de uma projecção do averroísmo latino, com a sua tese da dupla verdade — uma filosófica, outra teológica — na mente camoniana. Entretanto, o Vate não projecta a discussão no plano metafísico da verdade, mas no plano psicológico da liberdade efectiva do arbítrio. E, por outro lado, a despeito das aparências, não se mostra seguro da existência de um determinismo natural. De facto, admite que a fraqueza humana pode levar de vencida, com os auxílios da divina graça, as forças do mal:

«Quem poderá do mal aparelhado
Livrar-se sem perigo, sabiamente,
Se lá em cima a guarda soberana
Não acudir à fraca força humana?»

(II, 30)

Admite, ainda, que a fortuna não detém um poder invencível:

«Vê que já teve o Indo subjugado
E nunca lhe tirou Fortuna ou Caso
Por vencedor da Índia ser cantado».

(I, 32)

«Depois, obedecendo ao duro ensejo
A deixa, e ocasião espera boa
Com que a torne a tomar, que esforço e arte
Vencerão a Fortuna e o próprio Marte».

(X, 42)

«Por mais que da Fortuna andem as rodas
(Numa cónsona voz todas [as ninfas] soavam)
Não vos hão-de faltar, gente famosa,
Honra, valor e fama gloriosa».

(X, 74)

O poder da Fortuna, do Destino e do Fado constituiu, para Camões, uma realidade poderosa e um mistério em que só com o «bem regido entendimento» se penetra. Não constitui, porém, uma força irresistível ao «esforço e arte» do homem, quando assistido pela graça divina. O fideísmo camoniano apresenta-se, assim, no quadro de uma teologia católica (não-averoísta), e não no quadro de uma antiteologia (o livre pensamento renascental).

Penso que o fideísmo de Camões é um legado do nominalismo do século XV e da opção mística a que a «devotio moderna» (não confundir com a «via modernorum») e outras correntes espirituais se viram conduzidas ante as contradições de sistema que, desde os fins do século XIII, vinham a processar-se no interior

da escolástica. Faltam, na verdade, elementos para o aproximarmos da «docta ignorantia» do cardeal de Cusa. Segundo este, há uma contradição invencível, em esquemas formalistas, entre a análise «intelectual» e a análise «racional», quando aplicadas, em simultâneo, quer seja ao «finito», quer seja ao «infinito». A «docta ignorantia», quer dizer, a noção dos limites e relatividade da «ratio» («melhor que tudo é crer em Cristo» — dirá Camões), aparece como a única saída para esse conflito.

Já se tem aventado ⁶⁷ a dependência do Poeta, nalguns dos seus enunciados, do Pseudo-Dionísio, o Areopagita. Não é impossível, tanto mais que Jacques Lefèvre d'Étaples trouxera a lume textos fundamentais do teólogo (teólogos) anónimo, no livro *Theologia vivificans. Cibus solidus. Dionysii Coelestis Hierarchia, Divina Nomina, Mystica Theologia, undecim epistolae...*, Paris, 1498. Lefèvre editou também o Cusano: *Haec accurata recognitio trium voluminum operum clarissimi Patris Nicolai Cusae cardinalis*, Paris, 1514. Antes, porém, de se formular a hipótese de uma leitura directa do Pseudo-Denis pelo nosso Épico, é preciso excluir que o eventual conhecimento desse(s) autor(es) não lhe veio de algumas das selectas, manuais, ou postilas, que então corriam pela imprensa e de que são modelos a *Margarita Philosophica* e a *Margarita Theologica*. É preciso excluir ainda, por outro lado, que não contactou com as obras de Nicolau de Cusa ou com as de Mestre Eckhart, Suso, Ruysbroek, o Pseudo-Taulero ⁶⁸, Gerson, Nicolau Ésquio ⁶⁹, Henrique Háfio ⁷⁰, e outros espirituais platonizantes. Ora, para já, tudo isto se encontra por estudar — o que torna mais do que problemática a filiação de alguns dos pensamentos filosóficos camonianos no Pseudo-Areopagita.

Os temas da fortuna e do desconcerto do mundo têm raízes directas no petrarquismo. O segundo, sob essa inspiração, alcançou momentos de alta literariedade, aqui na Península Ibérica, antes de Boscán, na obra poética de Ausias March ⁷¹. E o primeiro, presente em várias «rime», designadamente naquela que começa *Amor, fortuna e la mia mente schiva*, tem larga explanação — como já disse — no *De remediis*, posto e publicado em castelhano por Francisco de Madrid, em 1505.

Com as notícias que até ele chegaram sobre as coisas do Novo Mundo e da Oceania, e acima de tudo com o que pessoalmente pôde observar na África e na Ásia, não poderia escapar-lhe a evidência de que o cristianismo era uma religião minoritária no orbe terráqueo — e mais do que minoritária, desconhecida até pela maior parte dos seus habitantes. O facto, por ele conhecido, não se projectar em evemerismo ⁷² na sua reflexão. Em vão procuraremos o evemerismo nas suas obras. As próprias estâncias 80-82 do canto X d'*Os Lusíadas*, em que já se quis vê-lo (assim como o enunciado de uma divinização do homem), estão bem longe disso. Não passam de uma desmistificação da mitologia pagã, de um atestado tardio do seu óbito havia mais de um milénio. O que tinha foros de problema na cultura europeia não era a mitologia pagã — era a variedade de crenças e organizações religiosas implantadas na superfície do nosso planeta, cada uma julgando-se a única verdadeira.

A impermeabilidade de Camões ao evemerismo contrasta com a sensibilidade da sua observação às diferenças de crença religiosa nas terras por onde jornadaeu. Não tinha, porém, a mente preparada para a

dúvida religiosa, pelo menos a partir de registos geográficos. Não lhe escapa, na verdade, que nas várias partes do mundo «se aposentam / várias nações que mandam vários reis, / vários costumes seus e várias Leis [=crenças religiosas]» (X, 91). Considera a população da África Austral «gente sem Lei» (X, 92). Em Meliapor, o povo «os ídolos antigos adorava, / como ainda agora faz a gente inica» (X, 109), e não se contentou com menos do que com o martírio do apóstolo S. Tomé (X, 110-118). Essas crenças têm, aos seus olhos, tons diabólicos: «um reino Maometa, outro Gentio, / a quem tem o demónio Leis escritas» (X, 108). É pelo prisma da cultura tradicional, e não por outro qualquer, sobretudo pelo de um racionalismo mesmo incipiente, que pousa a vista do intelecto nessas «várias gentes, / em ritos e costumes diferentes» (X, 139).

IV / A PROBLEMÁTICA POLÍTICA DE CAMÕES

Enganava-se quem supusesse que a problemática política teórica da Renascença europeia ecoou significativamente na obra camoniana. Nem Maquiavel e Guicciardini, nem Francisco de Vitória ou Bartolomeu de las Casas, nem Girolamo Vida e Hotmann, tiveram qualquer ressonância, positiva ou negativa, no seu pensamento. O pensamento do Vate, pelo lado das teorias, mal sai do trivial de um absolutismo mesclado com o senhorialismo — trivialidade em que o segundo elemento tem uma situação subalterna em relação ao primeiro. Estamos longe, portanto, da concepção medieva da soberania policêntrica. Quer *Os Lusíadas*, quer a lírica, quer o teatro, vêem o rei como o sujeito único da soberania política, não a havendo, seja em que grau for, apesar dele ou fora dele. A soberania de que Camões nos fala é a soberania, una e indivisível — é a soberania real ou, por extensão, a dos funcionários régios.

Na sua visão interna, dá-se o senhorialismo por ultrapassado e lançam-se os preliminares da ideia e da praxe estatais características da Contra-Reforma. Exclui

essa doutrina o medieval direito de revolta (*Os Lusíadas*, X, 140). Pressupõe, em contrapartida, a vigência (alternativa) de regras morais e políticas, unilateralmente estabelecidas pela realeza e incontestáveis (sem prejuízo da faculdade de representação ou exposição) pelos súbditos. O poder das patentes da administração, ainda as mais altas, deriva da autoridade régia, na sua origem e no modo do seu exercício, sendo por isso amovíveis e estando sujeitas ao foro real essas autoridades. A iniquidade do monarca pode ser objecto de apreciação ética, mas não de oposição política (X, 22-25). E a razão é muito simples: promana da aceitação (contestada pelo senhorialismo e pelo teocratismo) de que o poder real vem de Deus, directa e imediatamente, e não «per papam» ou «per populum» («...ó rei, que por divino / conselho estais no régio sólio posto» — X, 146). O que significa, por outras palavras, que o rei não reconhece superior de qualquer espécie, sobre a terra («o reino, de altivo e acostumado / a senhores em tudo soberanos» — III, 93).

As regras morais e políticas por que o príncipe se rege, e que os vassallos não podem infringir sem se tornarem desleais e rebeldes, não são o produto de qualquer contrato social, mas um conjunto de normas, livre e graciosamente outorgadas pela realeza. Essas normas obrigam tanto o monarca como a colectividade — mas ao passo que só obrigam o primeiro no foro interno, isto é, no foro da consciência, obrigam a segunda, antes de mais nada, no foro externo (judicial e político). Estas notas constituem momentos definidores do absolutismo português, desde a época do mestre de Avis até aos meados do século XVII. É com o seu nexó teórico, e não com qualquer suposto maquiavelismo,

que se coordena a reflexão camoniana. O maquiavelismo imputado ao Vate por Pedro Calmon, Celso Láfer, Giuseppe Carlo Rossi, e outros historiadores, não possui a menor consistência, para quem, na posse de conhecimentos aprofundados no âmbito da história das ideias políticas, de perto o analisa. E tão-pouco a tem a atitude utópica que Láfer, principalmente, lhe imputa. Já o mesmo, porém, se não pode dizer, tão sumariamente, (de acordo com Jorge de Sena), da existência de um pensamento político antitético de Camões em relação a Maquiavel (coisa diferente — note-se — de atitude polémica no Épico português em face do teórico italiano). As contradições postas em relevo por Sena são reais; falta, contudo, a demonstração de que pensamentos análogos às enunciações camonianas não vinham já nos regimentos de príncipes e noutra literatura política em circulação entre nós, dos séculos XIII a XVI (cfr. v. g. Jerónimo Osório, *De Regis institutione*, lib. 1 § 44, e lib. 2, § 30). É que, de facto, a mente politológica de Camões mal excede o horizonte desses regimentos.

O autor d'*Os Lusíadas* apresenta-se aos nossos olhos como portador de uma ideologia pouco especulativa — e fundada, essencialmente, na moral e no bom-senso. Entende que deve pôr-se «na cobiça um freio duro / e na ambição também..., / e no torpe e escuro / vício da tirania [administrativa]» (IX, 93). Convicto do primado do bem-comum e do rei, recusa-se a cantar os ambiciosos (VII, 83-86). O bom-senso, baseado no estudo e na experiência da vida, tem no seu pensamento político um lugar de não menor relevo que a exigência moral. Camões não é um dissidente da ordem política que tínhamos, mas apenas um descontente com

aspectos determinados da sua prática. E é nesse descontentamento que a moral e o senso-comum cerram as mãos, quando o artista define ou aplica (literariamente) o seu ideário político.

Camões é adverso ao favoritismo no governo da república («ou dai na paz as leis iguais, contantes, / que aos grandes não dêem o dos pequenos» — X, 94; cfr. VIII, 41 e X, 23-24). Glosa o tema em vários tons ao longo das páginas que deixou. Considera-o uma conduta política inconciliável com duas virtudes cardiais: a fortaleza e a justiça (VI, 99). O favoritismo ressalta dos seus textos com a imagem da fraqueza de espírito e da ausência do sentido da justiça, por parte de quem o segue. O Poder está, quanto a si, obrigado à justiça nos actos e, maximamente, à justiça da lei. Mas — convém acentuá-lo, pelo que já em contrário se tem escrito — não é dessa justiça, e sim da origem divina, que tira a sua legitimidade. A injustiça da lei pode ser objecto de exposição ou de representação; no entanto, tal como a injustiça no exercício do governo (pelo rei ou pelos seus representantes), não legitima a desobediência da lei ou a revolta contra o príncipe. Um exemplo muito nítido da recusa tanto do medievo e moderno direito de revolta, como da tirania dos política ou administrativamente poderosos, contém-se nesta oitava relativa a D. Pedro de Mascarenhas:

«Mas na Índia, cobiça e ambição,
Que claramente põem aberto o rosto
Contra Deus e Justiça, te farão
Vitupério nenhum, mas só desgosto,
Quem faz injúria vil e sem razão,
Com forças e poder em que está posto,
Não vence — que a vitória verdadeira
É saber ter justiça nua e inteira».

Entre os factores estruturais do civismo português, Camões põe em destaque, repetidamente, a lealdade à realza e a obediência impertérrita às suas determinações (cfr., por exemplo, II, 84; V, 72; X, 148; *Oitava I*, ed. Cidade, II, 171). Ora este dado (que envolve a negativa do direito de revolta) espelha uma concepção absolutista do Estado. E no Estado, longe de realçar qualquer papel da burguesia (dos cavaleiros e letrados, enquanto intelectuais orgânicos, sim), é a dominância da aristocracia que ele advoga, censurando os desprezos ou pouquidade da influência e recompensa de que a julga vítima. Não retrata, contudo, a aristocracia ou nobreza pelo prisma tradicional. Reconhece o valor do sangue, em mais de um passo, mas prefere-lhe o valor do mérito. O sangue e o mérito devem andar associados, contudo a falta do primeiro não deve constituir, segundo o seu modo de ver, obstáculo ao galardão e ao ingresso na nobreza. Lastima a subalternização desta aos burocratas e cortesãos: «cá neste labirinto [=Índia], onde a nobreza / com esforço e saber pedindo vão / às portas da cobiça e da vileza» (*Soneto 120*, ed. Cidade, I, 257). Não se furta ao elogio dos pais ilustres e que o ser deles descendente tem uma valia que deve ser socialmente reconhecida («Aqueles pais ilustres que já deram / princípio à geração que deles pende, / pela virtude muito então fizeram / e por deixar a casa que descende» — VII, 40; cfr. VII, 39; *Écloga I*, ed. Cidade, II, 11; *Elegia VIII*, Idem, 234). Não tem, pois, o Vate em mira contraditar ou despromover a nobreza hereditária, enquanto instituição, mas sim aliançar o merecimento familiar e o merecimento pessoal. Aquele sem este é por

si desvalorizado — o que não quer dizer negado ou repudiado, mas tão-só descido na escala da axiologia social:

«Por meio destes hórridos perigos,
Destes trabalhos graves e temores,
Alcançam os que são de fama amigos
As honras ímortais e graus maiores;
Não encostados sempre nos antigos
Troncos nobres de seus antecessores...».

(VI, 95)

«Mas como buscar, co' o seu forçoso braço,
As honras que ele chame próprias suas...».

(VI, 97)

«Culpa dos viciosos sucessores,
Que degeneram, certo, e se desviam
Do lustre e do valor dos seus antepassados,
Em gostos e vaidades atolados».

(VIII, 39)

«Não nego que há contudo descendentes
De generoso tronco e casa rica,
Que com costumes altos e excelentes,
Sustentam a nobreza que lhe fica».

(VIII, 42)

Relaciona-se intimamente com este tópico a promoção política da experiência e da sua seqüela, a gerontocracia. Vê com maus olhos o peso da gente moça e sem experiência do Ultramar, no Governo e no Conselho:

«Os mais experimentados levantai-os,
Se com a experiência têm bondade ⁷³,

Pera vosso conselho, pois que sabem
O como, o quando, e onde as cousas cabem».

(X, 149)

«Tomai conselho só de experimentados,
Que viram largos anos, largos meses,
Que, posto que em ciência muito cabe,
Mais em particular o experto sabe».

(X, 152)

«A disciplina militar prestante
Não se aprende, Senhor, na fantasia,
Sonhando, imaginando, ou estudando,
Senão vendo, tratando e pelejando».

(X, 153)

A promoção política da experiência não constitui um discurso abstracto. Subentende, pelo contrário, duas coisas muito concretas: que a arte de governar Portugal não se adquire no ócio e nas intrigas da corte (VI, 96; VII, 8), e nem mesmo com algumas leituras, nos anos verdes da vida; que o fundo da realidade portuguesa tão-pouco o conhece quem, demoradamente, não pisou os caminhos da Ásia. A visão camoniana tem, assim, um cariz polémico declarado contra o norte-africanismo e o forte apoio de que este gozava entre as novas gerações, e contra o escasso lugar dos homens maduros, pelo estudo e pela acção, nas responsabilidades políticas. Entretanto, está longe o Vate de erigir a experiência em única via de acesso ao conhecimento da arte de governar, ou de ter os expertos por única base de recrutamento do pessoal político e administrativo pela coroa. Antes de mais — como António Sérgio já o sublinhou em estudo com algumas pistas interessantes, mas altamente lamentável pelo método — a experiência

não se nos apresenta n'Os *Lusíadas* como a pessoalização do simples actuar, e sim como o produto mental e prudencial sazonado do longo e largo envolvimento do indivíduo na acção (VI, 99). Por outro lado, a experiência deve coexistir e amadurecer-se com o estudo («honesto estudo / com longa experiência misturado» — X, 154). E não deve perder-se de vista que o seu tratamento se insere, alegoricamente, num quadro partidário determinado: a oposição à falange dos Câmaras. Mas insere-se também no combate ao poder que os retóricos, juristas ou não, fruíam no Estado e, mais particularmente, no seu aparelho central. É um tópico que aflora com grande frequência no poema e que tem expressões como estas:

«Doutos varões darão claras razões subidas,
Mas são experiências mais provadas,
E por isto é melhor ter muito visto».

(I, 243)

«A verdade que eu canto, nua e pura,
Vence toda grandíloca escritura».

(V, 89)

«Nem quem sempre, com pouco experto peito,
Razões aprende — e cuida que é prudente —
Pera taxar, com mão rapace e escassa,
Os trabalhos alheios que não passa».

(VII, 86)

Que o Génio estava consciente das dimensões negativas do guerreiro, o modelo de herói do seu poema, sobretudo no que tange à venalidade (vid. supra, p. 20) e à incultura, prova-se por trechos como estes:

«Dá a terra lusitana Cipiões,
Césares, Alexandres e dá Augustos;
Mas não lhe dá contudo aqueles dões
Cuja falta os faz duros e robustos.
Octávio, entre as maiores opressões,
Compunha versos doutos e venustos».

(V, 95)

«Vai César sojugando toda a França,
E as armas não lhe impedem toda a ciência;
Mas, numa mão a pena e noutra a lança,
Igualava de Cícero a eloquência.
O que de Cipião se sabe e alcança
É nas comédias grande experiência.
Lia Alexandre a Homero de maneira
Que sempre se lhe sabe à cabeceira».

(V, 96)

«Enfim, não houve forte capitão
Que não fosse também douto e ciente,
De lácia, grega ou bárbara nação,
Senão da portuguesa tão somente».

(V, 97)

«Por isso, e não por falta de natura,
Não há também Vergílios nem Homeros;
Nem haverá, se este costume dura,
Pios Encias nem Aquiles feros.
Mas o pior de tudo é que a ventura
Tão ásperos os fez e tão austeros,
Tão rudes e de engenhos tão remisso,
Que a muitos lhe dá pouco ou nada disso».

(V, 98)

Camões tem uma visão predominantemente ética e política da nossa soberania na Índia. Mal fala de

organizar, de gerir, até de evangelizar o Oriente, bem como dos que se empregam nessas tarefas. As referências ao poder judicial e às estruturas administrativas são escassíssimas. Reserva a facúndia para a ideia de dominar na Ásia pela força das armas e pela incorruptibilidade das hierarquias. Os seus heróis são quase só os guerreiros ou personagens que, detentores da força armada, conseguiram manter os aborígenes submissos. A virtude cardeal de fortaleza deve andar associada, no herói camoniano, às virtudes de justiça e temperança, nas relações com os subalternos e de prudência nas lutas e empreendimentos bélicos:

«O grande capitão que o fado ordena
Que com trabalhos glória eterna merque,
Mais há-de ser um brando companheiro
Pera os seus, que juiz cruel e inteiro».

(X, 45)

Camões pertencia, pessoalmente, à média nobreza. Por essa afinidade de classe, mas sobretudo pelo que viveu e observou no Oriente, punha no feito (que não na genealogia ou na cortesania) a tónica da nobreza. Coordena-se com essa ideia mestra a apologia dos cavaleiros no Poema, entre todos os outros grupos sociais («Os cavaleiros tende em muita estima, / pois com seu sangue intrépido e fervente / estendem não somente a lei de cima [=cristianismo], / mas inda vosso império preminente» (X, 151).

O Épico, como quase todos os intelectuais portugueses do seu tempo, não só considera legítima a cruzada (em contradição com a escola erasmiana), mas incita a realeza a prosseguir-la. A cruzada (repressão militar do Infel) surge aos seus olhos como uma guerra

justa (VII, 2). O tema da guerra justa (VII, 8; VIII, 17; *Oitavas III*, ed. Cidade, II, 187) não foi inventado em Portugal e nem mesmo no Renascimento. Vem da Idade Média, tendo encontrado expressão em Fr. Álvaro Pais, na *Virtuosa Benfeitoria*, nas Ordenações Afonsinas, em Diogo Lopes Rebelo e nalguns tratadistas da época de D. João III. Foi reassumido pela segunda escolástica, tanto em Portugal, como na Espanha e na Itália, desde os meados do século XVI. Nada contém, por conseguinte, de inovador ou, sequer, de renascentista, a sua figuração n’*Os Lusíadas*. As confrontações de partido que dividiam a opinião pública — «política tradicional» (norte-africanismo) *versus* política nova (orientalismo) — está bem patente no espírito do Poeta. Chama sem rodeios à colação a segunda, pela voz do Velho do Restelo (IV, 100-104). E em nome pessoal, não deixa de exortar à expedição guerreira em Marrocos, embora acaso (ver, contudo, X, 155-156) sem a participação do rei em pessoa. Em certas estrofes integradas no episódio da Ilha dos Amores, há censuras a D. Sebastião, mais apontadas aos seus ministros e conselheiros do que ao jovem rei (X, 25-29). Nessas estrofes, escritas ainda na terra asiática, o autor põe em causa o partido norte-africanista, capitaneado pelas Câmaras e por boa parte da alta nobreza. Anos depois, porém, quando escreveu a dedicatória do poema, suavizou a opinião, sem dúvida por se ter convencido, com a presença em Lisboa, que um feito norte-africanista (bem sucedido) era menos insensato do que os orientalistas o pintavam. Continuava a repudiar o dilema africanismo ou orientalismo, mas admitia a instrumentalização do primeiro ao serviço do segundo (I, 8 e 15). A hostilidade à Companhia de Jesus (VII, 84; IX, 28; X, 119, 150)

relacionava-se, verosimilmente, com o apoio dos Câmaras à «política tradicional» em desfavor da política nova. E é curioso notar que três figuras de proa do orientalismo — Martim Afonso de Sousa, D. João de Mascarenhas e D. Constantino de Bragança — mereceram palavras de sumo louvor ao Poeta (X, 67 e 69; *Oitavas II*, ed. Cidade, II, 178-86), sem que palavras de demérito lhe inspirasse D. Luís de Ataíde.

A política externa (e suas conexões com a política interna) assenta n'Os *Lusíadas*, como aliás na própria chancelaria real ⁷⁴, em dois pilares fundamentais: o pacifismo na Europa, a guerra (cruzada) no espaço afro-asiático. O Escritor louva D. João III pela «paz angélica dourada» (I, 17), enquanto pela quebra dessa paz condena severamente os grandes dignitários europeus — uns «em feias guerras ocupados», outros «para os de Cristo [com] a espada nua», indignamente aliados aos inimigos da cristandade certos ainda, «uns aos outros se [dando] à morte dura, / sendo todos de um ventre [=igreja católica] produzidos» (VII, 4-9). A aderência de Camões à tese da cruzada («ou vos vesti nas armas rutilantes, / contra a lei dos imigos sarracenos» — X, 94), não se presta também a dúvidas. A cruzada não é, porém, no seu juízo (como aliás no de Góis, no de Resende, no de Teive), apenas a guerra ao mouro no Norte de África; é-o, igualmente, a guerra contra ele no Oriente, nisso se apartando da «política tradicional»:

«Vós, que esperamos jugo e vitupério
Do torpe ismaelita cavaleiro,
Do turco oriental e do gentio
Que inda bebe o licor do santo rio».

(I, 8)

«Comecem a sentir o peso grosso
(Que pelo mundo todo faça espanto)
De exércitos e feitos singulares,
De África as terras e do Oriente os mares».

(I, 15)

Por qualquer lado que o encaremos, o pensamento político de Camões não se aparta das linhas tradicionais, nem contrasta com as concepções dominantes no País, nem tão-pouco com a estratégia e a argumentação oficial. Não encerra, por outro lado, elementos de afinidade com o humanismo cristão ou com as novas doutrinas da Renascença.

O Vate parece sem ilusões, ao terminar o poema (1570-1572). Pensando nos figurantes da corte e na pouca aceitação da sua mensagem, tem este desabafo de quebra de fé no porvir da moral e da doutrina que inculcou, através do livro, sob a forma de louvor, de exemplo ou de censura:

«Não mais, musa, não mais, que a lira tenho
Destemperada e a voz enrouquecida.
E não do canto, mas de ver que venho
Cantar a gente surda e endurecida.
O favor com que mais se acende o engenho,
Não no dá a Pátria, não, que está metida
No gosto da cobiça e na rudeza
Duma austera, apagada e vil tristeza».

(X, 145)

Contra todo o desespero, espera ainda que o rei tome a iniciativa de acções em Marrocos, que ele com alegria cantará (X, 155-156). O seu estado de espírito é, portanto, de perplexidade. Mas como um sebastianista

anterior ao sebastianismo, confia num milagre político
— num milagre de que o Desejado seria o medianeiro.

V / CAMÕES E O SABER DO SEU TEMPO

1. Nem na épica, nem na lírica, nem no teatro de Camões, se nos depara uma consciência clara e distinta do salto epistemológico que os Descobrimentos desencadearam na cultura europeia. Possui inegavelmente consciência, de que tínhamos ultrapassado os feitos dos Antigos (I, 3) e alargado, em escala nunca prevista, as dimensões do orbe terrestre (I, 8). Tudo isso, no entanto, sem lhe ocorrerem os saltos epistemológicos constituídos pela invalidação da geografia e da astronomia greco-romanas, pela desvalorização do método escolástico de conhecimento, pela reconversão da ideia do nosso planeta como um espaço chão à sua ideia como um globo, e, enfim, pela descrença da dogmática científica medieval. Aquilo que torna rica a obra de um Duarte Pacheco Pereira, de um D. João de Castro, de um Garcia da Orta, de um Gomes Pereira, de um Francisco Sanches, não ecoa sequer na do Poeta. É em termos de império, por exemplo, e não em termos de metamorfose epistemológica, alicerçados na dúvida irreversível sobre a ciência e os métodos tradicionais, que analisa a quebra dos limites milenários da «Oecumene»:

«Vós, poderoso rei, cujo alto Império
O Sol, logo em nascendo, vê primeiro;
Vê-o também no meio do Hemisfério,
E quando desce o deixa derradeiro».

(I, 8)

Não há aqui o mais leve aceno, já não direi à teoria do movimento da Terra (o *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico, em todo o caso, é de 1543), mas à falência do saber tradicional e à doutrina da unidade do género humano, emergente do desembarque dos portugueses e espanhóis nas Américas e na Oceania ⁷⁵. E não a há tão-pouco aos progressos tecnológicos, no âmbito da náutica, realizados pelos portugueses para responderem aos apelos do seu empreendimento marítimo.

O Vate, julgando pela sua obra, foi pouco menos do que insensível à descoberta do Novo Mundo e ao abalo que essa descoberta produziu na cultura e na própria mentalidade da Europa. Como não se deu conta do borbulhar científico da Renascença, de Girolamo Cardano a Bernardino Telesio. Com Nicolò Tartaglia assiste-se aos primeiros passos em frente das matemáticas. Conrad Gesner, Leonard Fuchs e Cesare Cisalpino impelem a botânica; Gabriel Paré e Guillaume Rondelet a biologia; Pierre Belon, Wiliam Turner e Ippolito Salviani a zoologia; Telesio e Francesco Patrizi a física. Por toda a parte, com as vacilações dos pioneiros e sem resultados finais, procura-se uma ciência «iuxta propria pincipia», como escreve Telesio. Portugal, no âmbito das matemáticas, da farmacopeia e da astronomia, não ficou alheio a este movimento.

Não significa isto, porém — e julgo importante sublinhá-lo — que a obra camoniana não ateste uma

apreciável sensibilidade do Autor aos contributos da nossa gente nalguns planos da história natural e não encerre notícias seguras da velha astronomia. Significa, sim, que passou de largo pelo requisitório epistemológico do novo saber europeu, conquistado ou procurado.

A GEOGRAFIA D'«OS LUSÍADAS»

2. Contêm *Os Lusíadas* uma enorme riqueza geográfica — uma riqueza maior do que outras grandes epopeias antigas ou modernas. A geografia clássica e a geografia recente amalgamam-se, com frequência, nas suas descrições. O facto tem especial relevância no que respeita à Europa, ao Norte de África e ao Próximo Oriente. Dir-se-ia que o Poeta tem dificuldade em romper com a ciência greco-romana no âmbito desta disciplina. A sua escola não parece, manifestamente, a do seu amigo Garcia da Orta...

A contaminação do clássico pelo moderno e, mais ainda, a sua sobreposição, nota-se, de maneira especial, no que tange à Europa ⁷⁶. Enquanto, por um lado, a descreve à luz do que ensinam os geógrafos vetustos, descreve-a, por outro lado, segundo o seu ser político na época da Renascença. A contaminação é, porém, mais saliente do que a sobreposição quando se trata do Norte de África e do Próximo Oriente. O mesmo se diga — mas com vantagem para o moderno — em relação ao Médio Oriente. No que se refere à África Equatorial, ao Extremo Oriental da Ásia e à Oceania, falho do guião clássico, o seu conhecimento mostra-se pobre, quando

comparado com o que pelas viagens dos portugueses e dos espanhóis da sua época se sabia já.

As referências geográficas estão dispersas um pouco por todo o poema. Mas têm duas aglutinações, uma no canto III, estrofes 6 a 20, relativamente à Europa, e outra no canto X, estrofes 93 a 140, dedicada ao resto do mundo. A descrição do nosso continente é não só exacta, mas pode dizer-se minuciosa. Não menos segura é a do Médio Oriente. A da África é, em geral, vaga e confusa. Não distingue, suficientemente, o Norte de África, na posse de uma religião, de uma cultura e de uma civilização, em muitos aspectos, superiores, dos seus núcleos centrais e meridionais. Obcecado com os padrões europeus, tende a valorizar negativamente, até ao excesso e quase ao complexo racial, as culturas e civilizações das últimas paragens africanas. O habitante desta região sai da sua pena como sinónimo de selvagem, de homem em estágio pré-social:

«Vês África, dos bens do mundo avara,
Inculca e toda cheia de bruteza;
Co'o Cabo que até'qui se nos negara,
Que assentou para o Austro a Natureza,
Olha essa terra toda, que se habita
Dessa gente sem Lei, quase infinita»

(X, 92)

«Vê do Bonomotapa o grande império,
De selvática gente, negra e nua»

(X, 93)

«Olha deles a bruta multidão,
Qual bando espesso e negro de estorninhos»

(X, 94)

Não tendo consciencializado a revelação da unidade do género humano, pelos Descobrimentos de portugueses e espanhóis, o épico crê ainda na existência de monstros, não apenas como fenómenos excepcionais da natureza, mas como famílias de seres nascidos do cruzamento de racionais com irracionais:

«Olha o reino Arracão; olha o assento
De Pegu, que já monstros povoaram,
Monstros filhos do feio ajuntamento
Duma mulher e dum cão, que sós se acharam»

(X, 22)

Mas se o conhecimento da África expresso n'Os *Lusíadas* pouco excede o que o autor viu com os próprios olhos ⁷⁷, misturado com as lições da geografia clássica, já a situação difere muito quando se trata do Médio Oriente. Fosse de vista, fosse de outiva, o seu conhecimento é extenso e seguro. Volta contudo a ser minguado quando a atenção do autor se debruça sobre o extremo da Ásia e a Oceania. E é praticamente nulo quanto à América, sem excluir o Brasil (X, 140). O feito de Magalhães (X, 138 e 140) aparece no poema, tal como o achamento do Novo Mundo, sob as espécies do heroísmo e da traição, não sob as espécies do saber tradicional e da epistemologia em que se apoiava. Nenhum parentesco tem, por esse lado, com um Duarte Pacheco Pereira, um Pedro Nunes, um D. João de Castro, um Garcia da Orta, um Tomé Pires, para só citar «ultramarinos». A sua insensibilidade à existência dos antípodas, por assim dizer completa, é de si altamente significativa. E no entanto, a prova da existência dos antípodas, sublinhada na cultura subalterna portuguesa ⁷⁸, era um golpe fatídico no saber

e na epistemologia seculares da Europa. O espantoso da verificação sublinhou-o já o cronista João de Barros, ao escrever que a realidade dos antípodas era «coisa tão nova e maravilhosa na opinião das gentes, que até doutos e mui graves varões nas suas escrituras puseram em dúvida de os haver»⁷⁹.

Em contrapartida, o Vate mostra-se perfeitamente em dia no problema da intrinsecidade da terra ao mar (VI, 27), da nascente e cheias do Nilo (X, 95), da cor do Mar Vermelho (X, 97), etc. Já o mesmo se não diz do conhecimento das zonas, em que deixa transparecer débil informação das zonas ártica e antártica, assim como da zona temperada meridional, desajudado, como se encontrava nestes pontos, pelos geógrafos antigos. Influenciado por eles, não sublinha também o desmentido que a chegada dos portugueses, primeiro ao golfo da Guiné e depois ao cabo da Boa Esperança, trouxe à lição desses geógrafos e à epistemologia que os inspirava. O conhecimento que deles tinha permitiu-lhe, em contrapartida, referências bastante exactas ao Norte de África e ao Próximo Oriente.

A ASTRONOMIA CAMONIANA

3. A astronomia d'Os *Lusíadas* é, na generalidade, a de Ptolomeu no *Almagesto* e a de Alfragano nos *Chronologica et astronomica elementa*, 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 sphaera com a theorica do sol e da lua, e o primeiro livro da Geografia de Claudio Ptolomeo Alexandrino*, Lisboa, 1537. O Poeta manteve-se, portanto, alheio às

especulações, mais ou menos matematizadas, que desde o século XV vinham a ser feitas e que tiveram o auge do *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), de Nicolau Copérnico, aliás conhecido em Portugal no seu tempo⁸⁰.

O Poema dá conta das dez esferas celestiais (não contando o céu empíreo) e dos orbes concêntricos e excêntricos dos planetas (II, 33; X, 78 e 85-90). Dos céus deferentes dos planetas, uns são graves ou de revolução morosa, tal o caso do deferente de Saturno, outros são leves, como a Lua.

De harmonia com o saber astronómico compendiado por Sacrobosco, Camões tem conhecimento preciso de que as dez esferas eram concêntricas e se contavam do Primeiro Móvel, o círculo mais periférico, que girava em torno da linha dos pólos do equador, à Terra, o círculo central. Entre os deferentes das esferas, refere especialmente os do sol: a Lua, Mercúrio e Vénus. Mas além destes três deferentes do sol, há dois deferentes do auge do sol.

Nas dez esferas que constituem a parte etérea do mundo, o Épico não inclui o «círculo onde as mundas / Almas divinas gozam» (X, 85), devido à sua fixidez («que não anda»). A décima esfera ou primeiro móvel dá uma volta completa em cada vinte e quatro horas, arrastando no seu movimento os restantes nove círculos. À nona esfera ou segundo móvel cabe o movimento diurno, em virtude de produzir a presseção dos equinócios. À oitava pertence o movimento de trepidação ou de acesso e recesso.

Seguindo sempre Sacrobosco, Camões cita os movimentos das esferas (X, 85-87). Sabe que eles se processam em torno de um eixo principal e de eixos

secundários. Fala também das estrelas, abrangendo na palavra não só o que mais tarde assim se considerou, mas os próprios planetas (I, 58; II, 33; V, 24; VI, 85). As estrelas não tinham luz própria: reflectiam a do sol (II, 60); o centro do mundo é a terra, um planeta imóvel e fixo (X, 77,78):

«Em todos estes orbes, diferente
Curso verás, nuns grave e noutros leve;
Ora fogem do Centro longamente,
Ora da terra estão caminho breve,
Bem como o quis o Padre Omnipotente,
Que o fogo fez e o ar, o vento e neve,
Os quais verás que jazem mais adentro
E têm co' o Mar a Terra por Centro»

(X, 90)

Embora o globo pareça erguer-se e baixar-se diuturnamente em relação ao horizonte, de facto não se ergue nem se baixa, conservando-se sempre igual a distância entre a Terra e os pontos da superfície esférica:

«Volvendo ora se abaxe, agora se erga,
Nunca s'ergue ou se abaxa, e um mesmo rosto
Por toda a parte tem, e em toda a parte
Começa e acaba, enfim, por divina arte»

(X, 78)

Nestes quatro versos, o Épico congloba os ensinamentos de Euclides e Teodósio, reproduzidos por Sacrobosco.

A terra está dividida em climas ou espaços de incidência solar compreendidos entre paralelos (II, 109; V, 38).

A astronomia camoniana está fora das inquietações científicas da Renascença, mesmo das dos nominalistas do século XV e dos paduanos do século XVI. Mas não está fora das revelações que o navegar dos portugueses e espanhóis trouxe consigo. Refere-se ao «novo céu» que descobrimos (I, 65; VIII, 71), ao Cruzeiro do Sul (V, 14), aos ardores equatoriais e aos frios antárticos (VIII, 67), etc.

A FLORA DO POEMA

4. Os *Lusíadas* não são uma obra de poesia narrativa, ainda que a narração histórica tenha um lugar relevante nos cantos. Não se poderia esperar de Camões qualquer coisa que se aparentasse com a poética de Delle — mas algo, sem dúvida, se poderia esperar que se aparentasse com o naturalismo de Petrarca. A natureza, com a sua exuberância e o seu particular, da África Equatorial e Austral ou do Médio e Extremo Oriente, quase não têm espaço no poema — excluídos, evidentemente, os produtos e as plantas úteis. Tão largo na descrição das especiarias e das drogas (IX, 14; X, 133, 137; etc.), é pouco menos que indigente sobre os paisagens das novas terras, as suas floras, os seus frutos, as suas faunas, as suas gentes, os seus costumes. Não, evidentemente, que lá se não contenham, dispersas, referências genéricas e vagas à natureza, às criações vegetais, animais ou humanas do complexo afro-asiático. O que se pretende significar é que a natureza, na sua individualidade própria de paisagem e de seres, de *habitat* e de «cultura», está pouco menos que ausente.

Trata-se, evidentemente, de um reflexo do classicismo da Renascença. O que sucede com Camões, sucede com um Ariosto — com a diferença, entretanto, que o italiano não discorreu por essas terras onde o português gastou vinte anos da sua vida. Não se trata, porém, só de influência dos clássicos: trata-se, igualmente, de uma mentalidade com características épocais.

Como mostrei noutro estudo ⁸², ao percorrerem os novos mundos, os nossos ultramarinos levavam na cabeça uma certa ideia de natureza, no que esta tem de paisagem, de fauna, de flora, de orografia. Por todo o lado por onde andaram, possuíram mais olhos para detectar semelhanças do que para aprender diferenças. Levaram a Europa consigo, colada à própria mente. E é assim, por exemplo, que a flora da ilha dos Amores, no canto IX, é tipicamente portuguesa, como unanimemente o reconhecem os historiadores naturalistas ⁸³. É assim também que são em grande parte portuguesas, por vezes europeias, no mínimo clássicas, as flores e as ervas não utilitárias que se evocam no Poema. Como amostra da perspectiva europeia ⁸⁴ do Vate, na flora da ilha dos Amores, citarei estas três estrofes:

«As árvores agrestes que os outeiros
Têm com frondente como enobrecidos,
Àlemos são de Alcides, e os loureiros
Do louro Deus amados e queridos,
Mirtos de Citeraia, co'os pinheiros
De Cibele, por outro amor vencidos;
Está apontando o agudo Cipariso
Pera onde é posto o etéreo Paraíso.

Os dões que dá Pomona, ali Natura
Produze, diferentes nos sabores,
Sem ter necessidade de cultura,
Que sem ela se dão muito milhores:
As cerejas purpúreas na pintura;
As amoras que o nome têm de amores;
O pomo que da pátria Pérsia veiu
Melhor tornado no terreno alheio.

Abre a romã, mostrando a rubicunda
Cor, com que tu, rubi, teu preço perdes;
Entre os braços do ulmeiro está a jocunda
Vide, c'uns cachos roxos e outros verdes;
E vós, se na vossa árvore fecunda,
Pêras piramidais viver quiserdes,
Entregai-vos ao dano que co'os bicos,
Em vós fazem os pássaros inicos»

(IX, 57-59)

Toda a fruta é, como se acaba de ver, fruta portuguesa e de cultura à portuguesa. A vinha de uva branca e a de uva preta, enforcadas nos ulmeiros; as cerejas vermelhas; os pêssegos, as romãs, as pêras, as cidras, limões e laranjas (cfr. IX, 56); tudo se cultivava em Portugal e estava presente na ilha dos Amores em vez das frutas exóticas.

Muitas das plantas e frutos com referência n'Os *Lusíadas* tocam à instância farmacopáica. O contingente exótico não é, neste ponto, mais rico do que nos outros pertencentes ao reino vegetal. A influência de Garcia da Orta é, contudo, verosímil nalguns tópicos ⁸⁵.

Passando em claro as algas ou limos marítimos (V, 70), contam-se perto de quarenta famílias medicinais, pertencentes umas às gimnospérmicas, outras às monocotiledóneas, e outras ainda às dicotiledóneas ⁸⁶. De muitas dessas plantas, sobretudo as tropicais e

indianas, indicam-se com bastante rigor as propriedades medicamentosas. Menciona a importância do coco como antídoto contra o envenenamento (I, 136), embora o suponha, erroneamente, de origem aquática. Refere, também, o «cravo negro» (IX, 14), purificador do hálito; a cânfora (X, 133), anafrodisíaca, e o sândalo anti-séptico (X, 134); o benjoim aromático (X, 135) e o aloés (X, 137), purgativo e estimulante do apetite, etc.

Na farmacopeia, como na história natural, Camões permaneceu europeu e clássico. Não se deixou aliciar pela ânsia de ir além desses limites, que no seu tempo borbulhava na Europa, ainda que em luta com o saber oficial.

A FAUNA CAMONIANA

5. Tal como a flora, é também fundamentalmente clássica ou europeia, quando não até só portuguesa, a fauna d'*Os Lusíadas*. Dos mamíferos, peixes, aves, insectos ou répteis que não fossem nacionais, nem europeus, nem andassem descritos ou referidos pelos tratadistas ou poetas da Antiguidade ou pelos geógrafos e naturalistas em voga nos fins da Idade Média, só tem conhecimento genérico, quase diria desatento. É assim, numa globalidade, sem caracterização nem pormenorização, que evoca as aves da Oceania e, mesmo, as da própria Índia (IV, 70; X, 133). Não há no poema um único passo com ressonâncias, no campo da zoologia, das curiosidades que, nos meados do século XVI, se reflectem nos livros de Pierre Belon ⁸⁷, Guillaume Rondelet ⁸⁸, Conrad Gesner ⁸⁹, William Turner ⁹⁰, Ippolito Salviani ⁹¹, André Thévet ⁹², etc.

Escaparam-lhe, por outro lado, os novos elementos de morfologia ou *habitat*, que sobre as espécies já conhecidas ou ainda desconhecidas trouxeram os nossos cronistas e roteiristas, de Gomes Eanes de Zurara, Cadamosto, Diogo Gomes, a Valentim Fernandes, Duarte Pacheco Pereira, Fr. Álvaro Velho ⁹³. Fiado nos créditos de uma ciência retardatária, por vezes puramente mítica, tomou como reais o dragão e o basilisco, alimárias puramente fantásticas.

Não lhe escapou a existência de abelhas na África Austral («Vejo um estranho vir de pele preta, / Que tomaram por força, enquanto apanha / De mel os doces favos na montanha» — V, 27). Mas, sobre não as descrever, escapou-lhe que não são as mesmas de Portugal.

Menciona as manciútiatas ou aves do paraíso («Aqui há as áureas aves, que não decem / Nunca à terra e só mortas aparecem» — X, 132), mas nada nos indica que se tivesse apercebido de que elas, ao contrário do que professava a ciência feita, tinham efectivamente pés e desciam à terra e às árvores.

Quanto às alcíones (VI, 78) — o pica-peixe, segundo parece — a ciência vem-lhe do fabulário e de Opiano, cuja versão preferiu à de Ovídio nas *Metamorfoses*.

Mas o que mais dá nas vistas do leitor é o portuguesismo da fauna camoniana. Eduardo Sequeira ⁹⁴, mostrou que a da ilha dos Amores é lusa sem mistura, como Ficalho o documentara já relativamente à flora:

«Ao longo da água o níveo cisne canta,
Responde-lhe do ramo Filomena [=rouxinol];
Da sombra de seus cornos não se espanta
Ácteon [=veado] na água cristalina e bela;

Aqui a fugace lebre se levanta
Da espessa mata, ou tímida gazela;
Ali no bico traz ao caro ninho
O mantimento o leve passarinho»

(IX, 63)

«Alguns, que nas espingardas e nas bestas
Para ferir os cervos se ficavam,
Pelos sombrios matos e florestas
Determinadamente se lançavam»

(IX, 67)

Há no Poema, por aqui e por ali, variadas referências à fauna. As que tangem aos peixes nos mares ignotos são meramente vagas ou fabulosas (I, 42; V, 27; VI, 2, 12 e 24). Pelo contrário, são precisas as nacionais e as clássicas. O leão, o touro, o cavalo, o cão, figuram muitas vezes e em diferentes situações na pena do Vate. Figuram também, embora com menos insistência, a víbora, a rã, o crocodilo. Nem falta o estorninho («Olha deles [=indígenas] a bruta multidão, / Qual bando espesso e negro de estorninhos» — X, 94), a águia, o delfim, a foca. Lá se vê, igualmente, a ovelha, a galinha, o pombo, o boi. Tão-pouco esquece a avestruz, o elefante ou o lince (II, 66) e o tigre (II, 42).

Não era de ponta, como se conclui, o saber camoniano em quanto toca à fauna. O espírito, que caracteriza outros dos seus contemporâneos, não se pegou ao Vate. E isso, se em nada diminui a genialidade estética da sua obra, combina com outros elementos que o definem como um intelectual integrado nas dominâncias culturais e políticas do Portugal sebástico — um Portugal já com muita força desde os meados dos anos quarenta quinhentistas.

NOTAS

¹ Cfr. Fidelino de Figueiredo, *A épica portuguesa no século XVI — subsídios documentares para uma theoria da epopéa*, São Paulo, 1950; Hernâni Cidade, *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*, vol. 1.º, 2.ª ed., Coimbra, 1963; J. S. da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, vol. 1.º, Coimbra, 1969, pp. 802-843, e *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, 1973, Cap. I; R. Hooykaas, *Humanism and voyages of Discovery in 16th century — portuguese science and letters*, Amesterdão, 1979.

² Vitorino Magalhães Godinho, *Os Descobrimentos e a economia mundial*, Lisboa, 1963-1965.

³ A redução do humanismo e do classicismo à unidade deve considerar-se uma análise arcaica. Paul Oskar Kristeller (*Renaissance thought — the classic, scholastic and humanistic strains*, Londres, s. d.) e B. L. Ulmann (*Studies in the italian Renaissance*, Roma, 1955), na pegada de Étienne Gilson, ainda navegam nas águas historiográficas que banham o humanismo como uma maturação do real (e redescoberto) humanismo medievo. Os estudos de Benedetto Croce, Eugenio Garin, Giuseppe Saita, Franco Simone e outros arruinaram, porém, essa perspectiva. O que tem de significativo o humanismo é, por um lado, a recusa da concepção das letras humanas — as «litterae humaniores», os «studia nostra» — como «ancillae theologiae», ou seja, como conhecimentos instrumentais ao serviço das ciências sagradas, e, por outro, a reivindicação dessas letras como uma contra-cultura, isto é, como um cultura civil para uma sociedade civil. O humanismo — não sucede o mesmo com o mero classicismo — constitui, assim, um primeiro momento da revisão do sistema das ciências e da reestruturação profana da cultura, que se afirmaram no século XVII e triunfaram com as Luzes no século XVIII. O simples

classicismo, em Portugal como em toda a Europa católica, funcionou como elemento formal da cultura da Contra-Reforma.

⁴ Sobre a matéria deste parágrafo, veja-se o que escrevi nos capítulos II-VIII do vol. I do meu já citado livro *A política cultural da época de D. João III*.

^{4 bis} Perfilhado por Erasmo, Jacques Lefèvre d'Étaples e, de um modo geral, pelo humanismo cristão.

⁵ Juan Fernández de Sevilha, *Colloquia Erasmi ad meliorem mentem revocata*, Coimbra, 1552 (?). Marcel Bataillon (*Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Coimbra, 1952, p. 227) situa a publicação entre 1545 e 1547. Pela minha parte — com base em documento que descobri e publiquei em transcrição paleográfica (Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. 1.º, Coimbra, 1960, pp. 182-83 e 499-500), inclino-me para 1552. O documento foi republicado mais tarde, como inédito e sem qualquer referência ao meu livro, por Isaías Rosa Pereira (*Subsídios para a história da Inquisição em Portugal no século XVI*, in «Academia Portuguesa de História — Anais», II Série, vol. 23.º, t. II, Lisboa, 1976, pp. 152-54).

⁶ O humanismo cristão assentava, doutrinariamente em três pilares fundamentais: o repensamento do cristianismo à luz da Renascença; a reivindicação de todo o essencial do humanismo (desteologizado) como cultura; a coordenação dialéctica e orgânica do humanismo com um cristianismo repensado. Excluía, entretanto, aliás, como os irenistas italianos, a ruptura com a Igreja.

⁷ Cfr. Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, vol. 1.º, pp. 939-41.

⁸ Carta de Martim Gonçalves da Câmara para o reitor da Universidade de Coimbra, de 21 de Maio de 1570, apud *Dedução cronológica e analítica*, Lisboa, 1768, parte 1.ª, divisão V, § 106.º.

⁹ Carta de André de Gouveia para D. João III, de 13 de Março de 1548, apud Mário Brandão, *Alguns documentos respeitantes à Universidade de Coimbra na época de D. João III*, Coimbra, 1937, pp. 130-31.

¹⁰ O estudo fundamental sobre o teatro novilatino é o de Claude-Henri Frêches, *Le théâtre neo-latin au Portugal, 1550-1745*, Paris-Lisboa, 1964.

¹¹ Sobre a censura, seus mecanismos e resultados, em Portugal, no século XVI, cfr. Silva Dias, *O primeiro rol de livros proibidos*, Coimbra, 1963, e *A política cultural da época de D. João III cit.*, vol. 1.º, cap. 10.

¹² «Conciosia ch'io sia mosaico, nella teologale sapienzia, mi abbraccio con quella seconda vita, però che è veramente theologia mosaica, e Platone, come chel che maggior notizia haveva di questa antica sapienzia che Aristotele, la seguitò, e Aristotele, la cui vista nele cosa astratte fu alquanto più certa» (Leão Hebreu, *Dialoghi di amore*, Venezia, 1586, pp. 219-20). A pretensa conversão de Abravanel ao catolicismo foi irresponsavelmente confutada por Giovanni Gentile, na resenção do livro de Edmondo Solmi, *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo*, Modena, 1903, in *Critica*, vol. 2.º (1904).

¹³ «Nei casi d'amore penso que si possa dire forse molto più, e certo con più leggiadro stile, ma meglio, ch'io creda, no» (Tullia d'Aragona, *Dialogo dell' infinità dell' amore*, cit. por Giuseppe Saita, *Filosofia italiana e umanesimo*, Venezia, 1928, p. 93, nota 2).

¹⁴ Joaquim de Carvalho, *António de Gouveia e a aristotelismo da Renasença*, Coimbra, 1916; António de Gouveia, *Pro Aristotele responsio*, trad. portuguesa com o título *Em prol de Aristóteles*, de Aquilino Ribeiro, Lisboa, 1940.

¹⁵ A consciência adquirida, a nível europeu, é não só a do ilimitado do orbe terráqueo, mas a de que a terra não é um orbe plano e, sim, um globo: «...La maggiore parte della rotondità della terra, del levante al ponente, è scoperta» (Leão Hebreu, *Dialoghi di amore*, Venezia, 1586, p. 151). Essa mudança de consciência constitui uma pedra importantíssima da viragem epistemológica que viria a consumir-se no século XVII. Cfr. W. G. L. Randles, *De la terre plate au globe terrestre — une mutation épistémologique rapide (1480-1520)*, Paris, 1980.

¹⁶ Cfr. J. S. da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, 1973.

¹⁷ Não se alinha com elas a *História trágico-marítima*, de Bernardo Gomes de Brito, por só ter sido escrita na passagem do século XVII para o século XVIII e publicada, pela primeira vez, em Lisboa, em 1735-1736. É uma obra importantíssima para o estudo da mentalidade nacional, no entardecer do século XVII, mas não serve de base para a análise da cultura subalterna lusitana no tempo de Camões. Nas suas páginas ecoam as vozes que no século XVI se opunham à dominância da política indianista.

¹⁸ António José Saraiva, *Fernão Mendes Pinto ou a sátira pícarasca da ideologia senhorial*, Lisboa, 1952.

¹⁹ Rebecca Katz, *A sátira social de Fernão Mendes Pinto — análise crítica da «Peregrinação»*, trad., Lisboa, 1978.

- ²⁰ Artur Moreira de Sá, *O Infante D. Henrique e a Universidade*, Lisboa, 1960.
- ²¹ Cfr. J. S. da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III cit.*, Cap. 5.º.
- ²² André Vesálio, *De corporis humani fabrica libri septem*, Basileia, 1543.
- ²³ Apud Mário Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. 3.º, pp. 71-72.
- ²⁴ Alonzo Roiz de Guevara, *In pluribus ex iis quibus Galenus impugnatur ab Andrea Vesalio*, Coimbra, 1559.
- ²⁵ Cfr. José Lourenço D. de Mendonça e António Joaquim Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, 1980, pp. 146-49.
- ²⁶ *Idem*, pp. 198-201.
- ²⁷ *Idem*, 226-29.
- ²⁸ Cfr. João Lúcio de Azevedo, *História dos cristãos novos portugueses*, Lisboa, 1922, liv. 3.º.
- ²⁹ Cfr. Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. 1.º, pp. 508-13 e 524-36.
1963, *A política cultural da época de D. João III*, Vol. 1.º, t. 2.º, pp. 953-97.
- ³⁰ Silva Dias, *O primeiro rol de livros proibidos*, Coimbra, 1963, e *A política cultural da época de D. João III*, vol. 1.º, t. 2.º pp. 953-97.
- ³¹ MHSI, *Monumenta Xaveriana*, p. 421.
- ³² Augusto da Silva Carvalho, *Garcia d'Horta*, in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 12.º (1934), pp. 127-34.
- ³³ Sobre as correlações classicistas do episódio, veja-se Rebelo Gonçalves, *A fala do Velho do Restelo — aspectos clássicos deste episódio camoneano*, Lisboa, 1933.
- ³⁴ Cfr. o estudo de A. Farinha de Carvalho, *Diogo do Couto — o Soldado Prático e a Índia*, Lisboa, 1979.
- ³⁵ Mendes dos Remédios, *Camões, poeta da fé*, Coimbra, 1924.
- ³⁶ A teoria clássica dos quatro elementos está mais desenvolvida em II, 34; VI, 10-12 e 84; X, 90.
- ³⁷ A exegese filosófica deste passo está feita, eruditamente, por Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, t. 1.º, pp. 301-15.
- ³⁸ Cfr. *Elegia X*, ed. Cidade, II, 257-58.
- ³⁹ *Elegia VI*, ed. Cidade, II, 228-29.
- ⁴⁰ *Elegia VI*, ed. Cidade, II, 224.

⁴¹ O último passo importante na matéria pertence a J. Pinto Loureiro, *Novos subsídios para a biografia de Camões*, Figueira da Foz, 1936.

⁴² O estudo da Cabala cristã na época do Renascimento, embora longe ainda de esgotado, já se encontra hoje bastante adiantado. Cfr. Arthur Edward Waite, *The Holy Kabbala*, Nova Iorque, 1926 (Nova Iorque, 1975); J. L. Blau, *The christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Nova Iorque, 1944; François Secret, *Les dominicains et la Kabbale chrétienne à la Renaissance*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», vol. 27.º (1957); *Les jésuites et le kabbalisme chrétien à la Renaissance*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», t. 20.º (1958); *Le Zohar des kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1958; *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964; *L'ésoterisme de Guy Le Fèvre de la Boderie*, Genebra, 1969; Gershom G. Scholem, Jacques Fabry, Geneviève Javary, Ernst Benz, Hermann Greive, Chaim Wirszubsky, Anna Morisi e outros, na colectânea *Cahiers de l'hermétisme — kabbalistes chrétiens*, Paris, 1979. Os exegetas portugueses conheciam bem o cabalismo. Um deles (Brás Viegas, S. I., *Commentarii exegetici in Apocalypsim*, Évora, 1601) foi-lhe mesmo encobertamente permeável.

⁴³ Cfr. Silva Dias, *O 1.º rol de livros proibidos*, pp. 40-42.

⁴⁴ Arturo Farinelli, *Marrano storia di un vituperio*, Florença, 1925.

^{44 bis} António José Saraiva, *Camões e a burguesia*, «Diário de Notícias», de 17 de Junho de 1980.

⁴⁵ Teófilo Braga, *Systema de Sociologia*, Lisboa, 1884, p. 17.

⁴⁶ Teófilo Braga, *Os centenários como síntese afectiva dos povos*, Porto, 1884, pp. 4-5.

⁴⁷ *Idem*, pp. 51-52.

⁴⁸ Apud *O Instituto*, 2.ª série, vol. 27 (1880), pp. 585-99.

⁴⁹ *O Instituto*, 2.ª série, vol. 28 (1881), pp. 96 ss.

⁵⁰ Não pude determinar, nas investigações a que tenho procedido, qual o compêndio ou os compêndios em uso no nosso País, na época dos estudos «artísticos» de Camões. Mas que doutrinas de Platão, aceites ou rebatidas, figuravam neles, é dificilmente contestável, quando se verifica que mais tarde ainda a teoria platónica das ideias se abordava em Portugal, a propósito dos universais. Cfr. na BNL o Ms. 4015, *Quaestio V*; o Ms. 2433¹, *In secundam quaestionem universalis, sectio I*; o Ms. 2433², fl. 93: *Utrum divina virtute possint existere in rerum natura universalia Platonis*.

⁵¹ Cfr. Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, vol. I, pp. 245-361.

⁵² Vergílio Ferreira, *Teria Camões lido Platão?*, in «Biblos, revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra», vol. 18, t. 1, pp. 225-47.

⁵³ A. J. da Costa Pimpão, *Camões leu Platão?*, in «Idem», vol. 15, t. 1, pp. 378-90; *Teria Camões lido Platão?*, in «Idem», vol. 18, t. 1, pp. 277-83.

⁵⁴ A bibliografia sobre a matéria é já muito vasta. Citarei apenas, pelo seu valor referencial, Raymond Klibansky, *The continuity of the platonic tradition during the Middle Ages*, Londres, 1950; T. Gregory, *Note e testi per la storia del platonismo medievale*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (1955), pp. 375 ss.; R. J. Enle, *Saint Thomas and Platonism — a study of Plato and Platonic texts in writings of Saint Thomas*, Haia, 1956; Eugenio Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Florença, 1958.

⁵⁵ Cfr. Walter Leszl, *Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica dell'idee*, Florença, 1975.

⁵⁶ A leitura de Benivieni por Camões não está perfeitamente comprovada. Faria e Sousa apresenta-o insistentemente como uma das suas fontes (cfr. o importante estudo do Prof. Pina Martins, *Livros quincentistas sobre o amor*, in «Arquivos do Centro Cultural de Português», vol. I, Paris, 1969, p. 115, nota 111).

⁵⁷ Cfr. A. J. Festugière, *La philosophie de l'amour et son influence dans la littérature française du XVI^e siècle*, Paris, 1980.

^{57 bis} Cfr. Guillaume de Moerbeke, *«De Fato ad Imperatores», d'Alexandre d'Apbrodisie...* Edição crítica, com introdução e notas de Pierre Thillet, Paris, Vrin, 1969.

⁵⁸ Note-se que nas *Coplas* (edição diplomática do Prof. Luís Adão da Fonseca, *Obras Completas do Condestável Dom Pedro de Portugal*, Lisboa, 1975, p. 296) o Condestável cita expressamente Platon e o *Fedon*.

⁵⁹ É o que se verifica pela leitura dos *Commentarii in octo libros Physicorum*, de autor desconhecido (BNL, Ms. 4066 F. G., fl. 23, «Quid sit fortuna. Caput quintum», e fl. 24, «Quo modo differant casus et fortuna. Caput sextum»); pela das *Annotationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, do jesuíta Inacio Tolosa, de 1563 (BGUC, Ms. 2318, liv. 2, cap. 5, «Defiturus Aristoteles casum et fortunam», e cap. 6.º, «Quaestio Unica: de fortuna et fato»); pela *das Explanations in universos physicorum Aristotelis Libros*, do jesuíta Lourenço Fernandes, 1577 (B. N. L., Ms. 4841, lib. 2, cap. 6.º, «De fato»); pela das

Annotationes in libros Physicorum, de outro jesuíta, Pedro Luís, de 1567 (B. N. L., Ms. 2535, lib. 2, cap. 5.º, «De fortuna et effect fortuito. Quaestio Unica», cap. 6.º: «De fato. Quaestio Unica»); pela dos [*Commentarij*] *Physicorum*, de Fr. João de Faria, de 1595 (B. N. L., Ms. 4920, lib. 2, cap. 5.º: «Quid sit fortuna», cap. 6.º, «Quomodo differat casus et fortuna» e «Annotatio de fato»); pela dos *Commentarii in octo libros Aristotelis*, do jesuíta António Fernandes, de 1591 (B. N. L., Ms. 1898, lib. 2, cap. 6.º: «De fato. Quaestio Secunda»); pela da [*Physica Aristotelis*], do jesuíta Manuel de Lima, de 1589 (B. N. L., Ms. 2533, lib. 2, cap. 4.º: «De fortuna et casu et aliis»); e pela dos *Commentarii Collegii Conimbricensis in octo libros Physicorum Aristotelis*, Coimbra, 1592.

⁶⁰ Os itálicos são meus, nesta como nas citações seguintes.

⁶¹ Sobre o «racionalismo» e o livre-pensamento nos séculos XVI e XVII, vejam-se, por todos, Jacques-François Denis, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII^e siècle*, Caen, 1884; Frédéric Lachèvre, *Le libertinage au XVII^e siècle*, 15 vols., Paris, 1909-1928; Henri Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance, 1533-1601*, 2.^a ed., Paris, 1971, e *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933; J. Roger Charbonnel, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris, 1919; René Pintard, *Le libertinage érudit en Italie à la première moitié du XVII^e siècle*, Boivin, 1943.

⁶² Isto é, a contradição entre o que futuraria a aparência inicial e o que se mostrou a realidade final.

⁶³ Refere-se à roda da fortuna.

⁶⁴ Mudanças.

⁶⁵ Garcia de Resende, *Crónica de Dom João II e Miscelânea*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973, p. 335.

⁶⁶ *Idem*, p. 362. Cfr. pp. 364-68.

⁶⁷ Egidio Namorado, *Camões poeta-filósofo?*, in *Vértice*, vol. 26, pp. 649-62, e *Os Lusíadas e os movimentos culturais do século XVI*, in *Idem*, vol. 33, pp. 542-59.

⁶⁸ Pseudo-Taulero, *Instituciones ó doctrinas del excelente theologo en que se enseña por spirituales exercicios llegar a la unión del anima con Dios*, Coimbra, 1551. Cfr. Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. 1, pp. 254-66 e 552-61.

⁶⁹ Nicolau Ésquio, *Exercícios spirituais e divinos...*, Évora, 1554.

⁷⁰ Henrique Háfio, *Espelho da perfeição*, Coimbra, Tipografia do Mosteiro de Santa Cruz, 1533.

⁷¹ Amédée Pagès, *Auzias March et ses prédécesseurs*, Paris, 1912.

⁷² Sobre a correlação do fenómeno evermerista com as viagens ultramarinas de franceses e outros povos, ver Henri Busson,

Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance cit., pp. 336-47 e 456-57.

⁷³ Bondade, quer dizer, o valor que vem da inteireza moral e do conhecimento da vida administrativa.

⁷⁴ Cfr. Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, pp. 792-843.

⁷⁵ Silva Dias, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, pp. 191-221.

⁷⁶ António Salgado Júnior, *Camões e a visão humanística da geografia da Europa de Quinhentos*, in *O Ocidente*, vol. 36 (1949), pp. 281-96.

⁷⁷ Com os seus próprios olhos ou, acrescente-se, com os olhos dos cronistas. Cfr. José Pedro Machado e Viriato Campos, *Vasco da Gama e a sua viagem de Descobrimento*, Lisboa, 1966; Prof. Luís Albuquerque, *A viagem de Vasco da Gama entre Moçambique e Melinde, segundo «Os Lusíadas» e segundo as crónicas*, in «Garcia da Orta — Revista da Junta de Investigação do Ultramar», (1972), pp. 11-35.

⁷⁸ Vide Silva Dias, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, pp. 70-71, 104, 209-210.

⁷⁹ João de Barros, *Década I*, parte primeira, Lisboa, 1778, p.361. Cfr. D. João de Castro, *Tratado da Sphera*, Lisboa, 1940, pp. 39-40.

⁸⁰ Cfr. Pedro Nunes, *Obras*, 4 vols., Lisboa, Academia das Ciências, 1940-1960. Dizemos que o conhecia, mas não que o cite.

⁸¹ O estudo fundamental sobre a matéria deste parágrafo continua a ser o de Luciano Pereira da Silva, *A astronomia d'«Os Lusíadas»*, in *Obras Completas*, vol. 1.º, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1943.

⁸² Silva Dias, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI cit.*, p. 211.

⁸³ Conde de Ficalho, *Flora d'«Os Lusíadas»*, Lisboa, 1880; Augusto Faria Gersão Ventura, *As flores hiacintas de Camões*, in «O Instituto», 4.ª s., vol. 75.º; *O «adónis» de Camões*, in «Revista da Universidade de Coimbra», vol. 11.º, Coimbra, 1933; *Subsídios para o estudo da flora camoniana. III. A Viola*, in «O Instituto», 4.ª s., vol. 83.º, Coimbra, 1932; *Subsídios para o estudo da flora camoniana. IV. Boninas e rosas*, in «Biblos», vol. 9.º, Coimbra, 1933; *Subsídios para o estudo da flora camoniana. V. Lírios e legação*, in «O Instituto», 4.ª s., vol. 85.º, Coimbra, 1933; *Subsídios para o estudo da flora camoniana. VI. O báculo e o louro*, in «Biblos», vol. 11.º, Coimbra, 1935; *Subsídios para o estudo da flora camoniana. VII. Fruta da Ilha dos Amores*, in «Biblos», vol. 12.º,

Coimbra, 1936; Carlos Neves Tavares, «*Os Lusíadas*» e a botânica, in «Garcia da Orta», número especial comemorativo do IV Centenário da publicação de *Os Lusíadas*, Lisboa, 1972.

⁸⁴ A perspectiva europeia avulta, igualmente, no que respeita à fauna. Cfr. Baltazar Osório, *A fauna d'«Os Lusíadas»*, in «Jornal das Ciências Mathematicas, Physicas e Naturaes», 7.ª s., n.º 27, Lisboa, 1906; Fernando Frade, *Os animais e seus produtos n'«Os Lusíadas»*, in «Garcia da Orta», cit.

⁸⁵ Maximino Correia, *Sobre a medicina d'«Os Lusíadas»*, Coimbra, 1920.

⁸⁶ Albano Pereira Júnior, *Riqueza farmacológica em «Os Lusíadas»*, in «Garcia da Orta», número especial comemorativo do IV Centenário da publicação de *Os Lusíadas*, Lisboa, 1972.

⁸⁷ Pierre Belon, *Histoire naturelle des étranges poissons, avec la vraie peinture et description du dauphin et plusieurs autres de son espèce*, Paris, 1551; *De aquatilibus libri duo, cum iconibus ad vivam ipsorum effigiem quoad veri possit*, Paris, 1553; *Histoire de la nature des oyseaux, avec leurs description et naïfs portraits retirés du naturel, écrite en sept livres*, Paris, 1553; *Observations de plusieurs singularités et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays étrangers, rédigées en trois livres*, Paris, 1553.

⁸⁸ Guillaume Rondelet, *De piscibus marinis libri XVIII, in quibus vivae piscium imagines expressae sunt*, Lião, 1554.

⁸⁹ Conrad Gesner, *Historia animalium*, Zurique, 1551-1558.

⁹⁰ William Turner, *Avium praecipuarum quarum apud Plinium et Aristotelem mentio est, brevis historia*, Colónia, 1543.

⁹¹ Ippolito Salviani, *Aqualium animalium historia*, Roma, 1554.

⁹² André Thévet, *Singularités de la France antarctique, autrement nomée Amérique et de plusieurs autres terres et îles découvertes de notre temps*, Paris, 1556.

⁹³ Maria Elsa Pereira Soares de Oliveira Vasconcelos Carneiro, *A história natural nas crónicas dos Descobrimentos portugueses*, texto policopiado, Coimbra, 1964, escrito por minha indicação e sob a minha orientação.

⁹⁴ Eduardo Sequeira, *Fauna d'«Os Lusíadas»*, sep. do «Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa», s. 7.ª, n.º 1, Lisboa, 1887, pp. 58-63.

BIBLIOGRAFIA DE CONTACTO

I — CAMÕES E O PORTUGAL DO SEU TEMPO

1. Teófilo Braga, *O centenário de Camões*, in «Os centenários como synthese affectiva nas sociedades modernas», Porto, 1884, e *Camões e o sentimento nacional*, Porto, 1891.
2. Oliveira Martins, *Camões, «Os Lusíadas» e a Renascença em Portugal*, Porto, 1891.
3. Wilhelm Storck, *Vida e obras de Luís de Camões, versão do original alemão anotada por Carolina Michaëlis de Vasconcelos*, 2.^a ed., Lisboa, 1980.
4. José Pinto Loureiro, *Novos subsídios para a biografia de Camões*, in «O Instituto», vol. 89.º, Coimbra, 1935.
5. Hernâni Cidade, *Luís de Camões. I — O lírico*, 2.^a ed., Lisboa, 1952, cap. 1; *Luís de Camões. II. — O épico*, 2.^a ed., Lisboa, 1953, cap. 5.º; *A nobreza de Camões — a hierárquica e a moral*, in «Ocidente — revista portuguesa», vol. 38.º, Lisboa, 1950.
6. Jorge de Sena, *A estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos camonianos e da poesia peninsular do século XVI*, Lisboa, 1970.
7. Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *Estudos camonianos. I — O cancionero Fernandes Tomás. II — O cancionero do P.º Pedro Ribeiro*, Lisboa, 1980.
8. José Maria Rodrigues, *As fontes dos Lusíadas*, Lisboa, 1979.
9. Mendes dos Remédios, *Camões e o ideal da sua obra*, Coimbra, 1924, e *Camões poeta da Fé*, Coimbra, 1924.
10. F. Rebelo Gonçalves, *A fala do velbo do Restelo — aspectos clássicos deste episódio camoniano*, Lisboa, 1933.
11. António de Azevedo Pires, *A teologia de Camões*, Lisboa, 1970.

12. Armando de Castro, *Camões e a sociedade do seu tempo*, Lisboa, 1980.

13. José S. da Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal*, 2 vols., Coimbra, 1960; *A política cultural da época de D. João III*, 2 tomos, Coimbra, 1969; *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, 1973.

II -CAMÕES E A FILOSOFIA

1. *Platon et Aristote a la Renaissance*, XVI^e colloque international de Tours, Paris, 1976.

2. Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre as leituras filosóficas de Camões*, in «Obra Completa», vol. I, pp. 299-35.

3. Costa Pimpão, *Camões leu Platão?*, in «Biblos», vol. 15, tomo 1, e *Teria Camões lido Platão?*, in «Biblos», vol. 18, tomo 1.

4. Vergílio A. Ferreira, *Teria Camões lido Platão — notas sobre alguns elementos da lírica camoniana*, «Biblos», vol. 18, tomo 1.

5. António Salgado Júnior, *Camões e «Sóbolos Rios» — ensaio de interpretação destas redondilhas*, in «Labor», vol. 10.

6. A. Correia de A. e Oliveira, *O salto brusco de Sião a Jerusalém na «Sóbolos rios que vão»*, in «Estudos», 1947.

7. Hernâni Cidade, *Luís de Camões — o lírico*, 2.^a ed., Lisboa, 1952.

8. Maria Helena Ribeiro da Cunha, *O neoplatonismo amoroso na Ode VI*, in «Revista camoniana» (São Paulo), vol. 2, 1965.

9. J. V. de Pina Martins, *Camões et la pensée platonicienne de la Renaissance*, sep. de «Visages de Luís de Camões», Paris, 1972.

10. Eduardo Lourenço, *Camões e a visão neoplatónica do mundo*, Lisboa, 1973.

11. Egídio Namorado e outros, *Camões e o pensamento filosófico do seu tempo*, Lisboa, 1979.

III — CAMÕES E O PENSAMENTO POLÍTICO

1. António Sérgio, *Em torno das ideias políticas de Camões e Camões panfletário*, in «Ensaio», tomo 4^o, Lisboa, 1934; *Tréplica a Carlos Malheiro Dias sobre a questão do Desejado*, Lisboa, 1925.

2. Pedro Calmon, *O estado e o direito n'«Os Lusíadas»*, Rio de Janeiro, 1962.

3. Celso Láfer, *O problema dos valores n'«Os Lusíadas»*, sep, da «Revista Camonianã», vol. 2.º, São Paulo, 1965.
4. Segismundo Spina, *Camões: o elogio da experiência*, in «Da Idade Média e outras idades», São Paulo, 1964.
5. Albin Edouard Beau, *A realeza na poesia medieval e renascentista portuguesa*, in «Revista de Filosofia», tomos 15.º, 16.º e 17.º, Lisboa, 1955-1958.
6. Francisco de Simas Alves de Azevedo, *Sobre a função social do fidalgo, através das Ordenações e leis do reino*, in «Arqueologia e História», 9.ª série, vol. 1.º, Lisboa, 1968.
7. Maria Margarida Garcez da Silva, *Limites e condições do poder político n'«Os Lusíadas»*, in «Brotéria», vol. 94.º, Lisboa, 1972, e «Os Lusíadas» e o poder político, Lisboa, 1973.
8. Martim de Albuquerque, *O poder político no Renascimento português*, Lisboa, 1968; *Marginália*, sep. de «Estudos Políticos e Sociais», vol. 7.º, n.º 4, Lisboa, 1969; *A consciência nacional portuguesa — ensaio da história das ideias políticas*, Lisboa, 1972; *Notas de Leitura — em torno das ideias políticas de Camões*, sep. de «Portugaliae Historica», vol. 1.º, Lisboa, 1973; *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*, Lisboa, 1974; *Jean Bodin na Península Ibérica — ensaio de história das ideias políticas e de direito público*, Paris, 1978.
9. Jorge Borges de Macedo, «Os Lusíadas» e a história, Lisboa, 1979.

IV — CAMÕES E O SABER DO SEU TEMPO

1. A. Salgado Júnior, *Camões e a visão humanística da geografia do seu tempo*, «Ocidente», vol. 36.º (1949).
2. Luís de Albuquerque, *A viagem de Vasco da Gama entre Moçambique e Melinde, segundo «Os Lusíadas» e segundo as crónicas*, «Garcia da Orta — Revista da Junta de Investigações do Ultramar» (1972).
3. Luciano Pereira da Silva, *A astronomia d'«Os Lusíadas»*, «Obras Completas», vol. 1.º, Lisboa, 1943.
4. Conde de Ficalho, *A flora d'«Os Lusíadas»*, Lisboa, 1880.
5. Carlos Neves Tavares, «Os Lusíadas» e a botânica, «Garcia da Orta — Revista da Junta de Investigações do Ultramar», 1972.
6. Fernando Frade, *Os animais e os seus produtos n'«Os Lusíadas»*, «Idem».
7. Albano Pereira Júnior, *Riquezas farmacognósicas em «Os Lusíadas»*, «Idem».

8. Baltazar Osório, *A fauna d'«Os Lusíadas»*, «Jornal das sciencias mathematicas, physicas e naturaes», 7.ª série, n.º 27, Lisboa, 1906.
9. Maximino Correia, *Sobre a medicina d'«Os Lusíadas»*, Coimbra, 1920.
10. Eduardo Sequeira, *Fauna d'«Os Lusíadas»*, «Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa», 7.ª série, n.º 1, Lisboa, 1887.
11. A. C. Borges de Figueiredo, *A geografia d'«Os Lusíadas» de Luís de Camões*, Lisboa, 1883.