CAMÕES NO TEMPO DA FILOSOFIA EM PORTUGAL

José Francisco Meirinhos

Nem me falta na vida honesto estudo,
Com longa experiência misturado
Os Lusíadas, X.154.5-6

Introdução

A pergunta sobre como a filosofia está em Camões nasce ou prolonga-se em outra: onde, quando e como poderia Camões ter tido contacto com a filosofia. São perguntas que raramente se separam, porque quase tudo o que se disse sobre a filosofia de Camões foi dito por quem, do lado da filosofia ou do lado dos estudos literários, procurava descobrir a ligação biográfica a uma instituição, o eco de uma doutrina, a pertença a uma tradição, a formulação única de um pensamento diferenciador. E é esse procurar, mais do que aquilo que se encontrou, que aqui se quer tomar como objeto. Os filósofos do seu tempo nada nos dizem sobre ou de Camões, os posteriores sim e de diferentes maneiras, mas essa complexa questão é evitada por agora.

Pode ser um pouco estéril procurar mais uma escola para a lista das que já foram propostas para decidir a relação de Camões com a filosofia, velha querela entre platonizantes e aristotelizantes, a que se juntaram, ao longo do século XX, preferências agostinizantes, pseudodionisianas, tomasianas, ou até estoicizantes. Essa polémica sobre as leituras e as preferências filosóficas de Camões foi viva e, sob muitos aspetos, sem opções de saída, porque mais dependente de quem interpretava amplificando pequenos pontos, do que de uma filosofia expressa. A filosofia tem em Camões uma presença mais ténue do que noutros grandes poetas épicos e trágicos, e os métodos de leitura já aplicados com proveito a Dante, a Milton ou a Shakespeare dificilmente serão replicáveis no autor de *Os Lusíadas*. José Sebastião da Silva Dias, um dos maiores historiadores da cultura quinhentista portuguesa afirmou-o com linear clareza, sem necessidade de aduzir grandes comparações: «Não estamos, deve reconhecer-se, perante um caso de poeta dobrado de filósofo, perante um Dante ou um Milton português»[1].

[1] José Sebastião da Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Bertrand (Biblioteca Breve, 60), 1981, p. 53.

A hipótese de que aqui se parte é que muitos dos desacertos entre exegetas decorrem da modulação da intensidade do que se procura em Camões, e também da identificação do que exatamente se procura. Quem procura um sistema não o encontra e conclui pela fragilidade; quem procura uma escola encontra várias e prefere acentuar a dependência de uma delas; quem procura uma cultura filosófica, o «ar do tempo», encontra-a por toda a parte e arrisca-se a nada explicar. A filosofia está em Camões de modo disperso, sobretudo em marcadores conceptuais, em alguns afloramentos temáticos, aqui e ali com uma nitidez que não deixa dúvida sobre o conhecimento de causa, mas que brotam como quem se serve de um saber feito, ou de referências partilhadas, e não como quem pensa para lá do já antes dito. O muito que não sabemos da vida de Camões e o pouco que sabemos aconselham prudência: com segurança nada sabemos sobre a formação de Camões, e ele próprio nunca é explícito nas suas reflexões filosofantes, pelo que procuramos sem bússola: nem o contexto nem a doutrina nos guiam, nem sequer o «ar do tempo», que conhecemos apenas parcialmente. Um homem de meados do século XVI que viveu em mundos culturais tão diferentes como Lisboa, Coimbra (?), Norte de África, Goa, Macau ou Moçambique, foi necessariamente plural e transportava consigo a diferença entre esses mundos. Resta-nos a obra[2] (sobre cujos exatos limites também escasseiam as certezas), e essa ainda poderá continuar a dizer-nos algo sobre o contexto que a tornou possível e sobre as conceções de mundo, homem, sociedade, Deus e pequenas ou grandes coisas da vida que faziam o pensamento do seu autor.

O estudo é uma abertura para um projeto mais vasto, começando pelo que então se discutia em filosofia, uma tentativa de refazer o mapa dos saberes tal como o traçavam, em Lisboa e em Coimbra entre 1536 e 1555, os autores das orações de sapiência e, depois, os comentadores jesuítas do Colégio das Artes. Talvez não fosse esse o mundo que Camões partilhava, mas algo das suas querelas e novidades andava nas discussões e, seguramente, na pregação dos clérigos que, formados nas escolas, de-

[2] *Os Lusíadas* citam-se pela edição Luís de Camões, *Os Lusíadas*, leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro, 5.ª ed., Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros – Instituto Camões, 2003, por canto, estância, verso e notas; a lírica pela edição Luís de Camões, *Rimas*, texto estabelecido e prefaciado por Álvaro J. da Costa Pimpão, Coimbra: Por Ordem da Universidade (Acta Universitatis Conimbrigensis), 1953, indicando-se o género, o número da composição nessa edição e a página. Outras edições, nomeadamente a edição crítica de Genebra da lírica (Spaggiari, Barbara (ed.), *La lirica di Camões*, vol. 4: *Ottave*, Genève: Centre International d'Études Portugaises de Genève, 2023).

pois as gentes ouviam por todo o lado. Este caminho, em dois curtos passos, não ousa identificar a filosofia que Camões partilhava, mas tentará, por via indireta, ilustrar algo da incerteza em que o poeta e dramaturgo deixou os seus leitores.

No primeiro interrogam-se indícios internos: o testemunho sobre o *Parnaso* perdido, o léxico, os filósofos nomeados e os lugares da épica e da lírica em que a crítica mais insistentemente procurou filosofia. No segundo traça-se o panorama do ensino da filosofia em Portugal entre 1537 e 1580, dos antecedentes do Colégio das Artes à viragem aristotélica conduzida por Pedro da Fonseca, e vê-se o que se podia alcançar com a filosofia em discursos áulicos sobre as glórias e excelências da filosofia, que a cada ano deveriam deixar um eco prolongado entre as elites cultas do reino. Fica para depois a receção filosófica de Camões em Portugal, de Suttner e Storck a Fernando Gil, para compreender o que nessa receção se deve ao poeta e o que se deve aos intérpretes.

1. Que filosofia? Os indícios internos

1.1. O *Parnaso* perdido e o sentido de «filosofia»

O único testemunho coevo que atribui explicitamente filosofia a Camões é o de Diogo do Couto, e vale a pena começar por ele, porque fixa o sentido em que a palavra era usada quando se falava do poeta. Ao descrever a invernada de 1569 em que se encontrou com Camões na ilha de Moçambique, quando este regressava a Portugal «tão pobre que comia de amigos», Couto informa, no resumo da *Década VIII* redigido depois de lhe ter sido furtado o original, que o poeta

> acabou de aperfeiçoar as suas Lusiadas pera as imprimir, e foi escrevendo muito em hum livro que hia fazendo, que intitulava *Parnaso de Luiz de Camões*, livro de muita erudição, doutrina e filosofia, o qual lhe furtaram[3].

Na versão mais longa da mesma *Década*, transmitida pelos manuscritos do Porto e de Madrid, o livro é descrito como «muito docto

[3] Diogo do Couto, *Década Oitava da Ásia* [resumo, c. 1616], Lisboa: Régia Oficina Tipográfica, 1786, cap. 28, p. 233. Sobre a génese das duas versões da *Década VIII* (o resumo enviado para Portugal em 1616 depois do furto do original, e a redação longa que os herdeiros do cronista retocaram e enviaram em 1626), cf. a introdução de Maria Augusta Lima Cruz a Diogo do Couto, *Diogo do Couto e a Década 8.ª da Ásia*, 2 vols., Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993-1994.

de muita erudição», e o título *Parnaso* (na grafia *Paranosso*) justifica-se «porque continha muita poesia, filosofia e outras ciencias»[4].

O que Couto chama filosofia não é uma doutrina: é uma qualidade do livro, ao lado da erudição, da doutrina e das «outras ciências», e o género literário em que essa qualidade se manifestava era a poesia. O *Parnaso* era, por outras palavras, um livro de poesia douta, do tipo dos que os *poetae docti* compunham desde a Antiguidade, e é nesse sentido fraco, cumulativo, em que «filosofia» é o nome de um saber vário posto em verso, que os contemporâneos reconheciam em Camões um homem de grande cultura[5]. Convém não esquecer este sentido quando os intérpretes modernos procuram no poeta um sentido forte da mesma palavra, como disciplina conceptual ou sistema.

1.2. O léxico e os nomes

A obra conservada confirma o testemunho de Couto no que ele tem de modesto. O levantamento lexical, feito sobre as edições de Costa Pimpão, mostra que a palavra «filosofia» não ocorre n'*Os Lusíadas* nem na lírica; ocorre apenas, uma vez, a sua forma grecizante «Sofia», na Ode X, e o verbo «filosofar», uma vez, nas Oitavas I. O substantivo «filósofo» aparece duas vezes na épica e duas na lírica. N'*Os Lusíadas*, são os «antigos Filósofos, que andaram / Tantas terras, por ver segredos delas» (V.23.1-2), e é «Formião, filósofo elegante» (X.153.1), o peripatético de Éfeso que discorria sobre a arte da guerra diante de Aníbal, na anedota que Cícero conta no *De oratore* e que o poeta usa para ensinar ao jovem rei que «A disciplina militar prestante / Não se aprende, Senhor, na fantasia, / Sonhando, imaginando ou estudando, / Senão vendo, tratando e pelejando» (X.153.5-8)[6]. Na lírica, Museu «foi antiquíssimo escritor, /

[4] Diogo do Couto, *Década 8.ª da Ásia*, livro V, cap. 8, ed. M. A. Lima Cruz, cit., vol. I, pp. 472-473: «Neste Inuerno começou Luis de Camões a compor hum livro muito docto de muita erudição que intitulou *Paranosso de Luis de Camões*, porque continha muita poesia, filosofia e outras ciencias, o qual lhe desapareceo, e nunqua pude em Portugal saber delle». Costa Pimpão, na Introdução às *Rimas*, cit., pp. LXV-LXVI, discute o manuscrito do Porto e cita, da *Década* impressa, o «*Parnaso de Luiz de Camões*, livro de muita erudição, doutrina e philosophia».

[5] Américo da Costa Ramalho, «Os estudos de Camões» [oração de sapiência, 1980], in Delfim F. Leão (coord.), *Instituto de Estudos Clássicos. Um passado com futuro*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005, pp. 95-114, cit. p. 96: Camões «não fazia mais do que continuar os alexandrinistas romanos, os *poetae docti*», «aos olhos dos contemporâneos, era Camões um homem de grande cultura».

[6] Costa Pimpão, nota a X.153.1-4, ed. cit., p. 509 sobre Formião, «filósofo peripatético do tempo de Aníbal, com escola em Éfeso […]. A anedota é contada por Cícero no *De*

filósofo e poeta conhecido» (Soneto 151), e Aristóteles, nunca nomeado, é «o grão Sábio que ensina, / passeando, os segredos da Sofia», que «à baixa concubina / do vil eunuco Hermia / ergueu aras, que aos deuses só devia», isto é, «o Filósofo insigne namorado» (Ode X, estr. 14-15)[7].

Nos autos, o dito é ainda mais leve: no *Filodemo*, Duriano ironiza sobre «o vosso Petrarca e o vosso Pietro Bembo, atoado a trezentos Platões»[8], e na *Comédia de El-rei Seleuco* uma personagem responde «com um dito de um filósofo que diz: Vós outros estudastes para praguejar, e eu para desprezar praguentos»[9]. As referências a filósofos constituem adereço superlativo em passagens irónicas.

Os filósofos nomeados pertencem quase todos a um único poema, as Oitavas a D. António de Noronha «sobre o desconcerto do mundo», e entram nele como *exempla* morais colhidos nos repertórios antigos, em Plínio e Cícero, e sobretudo, como Joaquim de Carvalho defendeu para Diógenes, Platão e Aristóteles, nas *Vidas* de Diógenes Laércio. A lista merece ser reconstituída: inclui Demócrito, que «dos deuses proferia / que eram sós dous: a Pena e Benefício» («Mas Demócrito o disse, e Paulo não» apressa-se a dizer, para que se não duvide do monoteísmo), também Sócrates, de quem «foi certo / que nenhum grande caso lhe mudasse / o vulto», ainda Diógenes, que «pisava de Platão, / com seus sórdidos pés, o rico estrado», ainda o «Platão divino» que «Por ver o Etna e o Nilo» foi

Oratore, II.18». Pimpão anota a estância anterior, X.152, como o lugar em que «o Poeta faz a apologia da experiência e exemplifica na estância seguinte» (p. 509).

[7] *Rimas*, ed. Pimpão, Soneto 151, «De um tão felice engenho, produzido», p. 208, vv. 5-6; Ode X, «Aquele moço fero», estr. 14-15, p. 301. A fonte da anedota sobre Aristóteles e a concubina de Hérmias de Atarneu é Diógenes Laércio, *Vidas*, V.3-4, como mostrou Joaquim de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas de Camões» [1925], in *Obra completa*, vol. I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 299-335, aqui pp. 320-322. A edição Pimpão da lírica de Camões não contém o soneto dirigido a Diogo do Couto que menciona a «lição dos Estoicos», por vezes aduzido nesta discussão; o texto não pertence ao cânone estabelecido em 1953 e não se usa aqui.

[8] Luís de Camões, *Auto de Filodemo*, in Luís de Camões, *Teatro completo*, ed. Vanda Anastácio, Porto: Caixotim, 2005, p. 106 e n. 4 onde V. Anastácio escreve que esta passagem atesta a voga em que então estava associar certas conceções do sentimento amoroso à obra dos autores citados (para a versão da peça na edição de 1587, que neste passo é a mesma, ver p. 324). Sobre esta passagem do *Filodemo* como prova do conhecimento dos *Asolani* de Bembo, cf. J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., pp. 326-327.

[9] Luís de Camões, *Comédia de El-rei Seleuco*, in Luís de Camões, *Teatro completo*, cit., primeira fala, p. 258. Este dito não está atribuído a nenhum filósofo, embora Diógenes Laércio informe nas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (VI, 33, 46, 49, 56, 60, 67) que o cínico Diógenes de Sinope (que menciona duas vezes nas Oitavas citadas a seguir) reagia com indiferença ou ironia a quem o insultava.

«a Sicília, ao Egipto e a outras partes, / só por ver e escrever em alto estilo / da natural ciência em muitas artes», por fim «o Cínico», que de si «os cães e as aves enxotava»[10].

Na Elegia I menciona Pitágoras para recusar a sua teoria da metempsicose («Se noutro corpo ũa alma se traspassa, / não como quis Pitágoras na morte, / mas como manda Amor na vida escassa»). Epicuro e Tales são convocados na Elegia V igualmente para recusar as respetivas falsas cosmogonias face à verdadeira criação pelo «pensamento casto e puro». Na mesma Elegia, «o sábio Dionísio sente e teme» o eclipse da Paixão, onde Egídio Namorado leu uma referência ao Areopagita, tomando-a como chave de leitura de toda a filosofia camoniana[11].

Nas redondilhas «Sôbolos rios que vão», os sofistas são mestres da palavra de «poderosos afeitos / que os corações têm sujeitos; / sofistas que me ensinaram / maus caminhos por direitos»[12].

N'*Os Lusíadas*, Pitágoras é perifrasticamente aquele «que primeiro pôs nome à ciência» (VII.40.4), cujos preceitos os brâmanes observam, e Epicuro está reduzido à «seita Epicureia» para descrever o deleite que o Catual experimenta na nau (VII.75.4). Platão, Aristóteles, Sócrates, os estoicos, Averróis e Ptolomeu enquanto astrónomo (que só aparece como geógrafo, em V.50.3) estão ausentes do texto da epopeia[13].

[10] *Rimas*, ed. Pimpão, Oitavas I, «Quem pode ser no mundo tão quieto», a D. António de Noronha, «sobre o desconcerto do mundo», pp. 309-315, oitavas 4, 5, 8, 11, 13 e 14. Sobre as fontes laercianas, J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., pp. 317-320, que conclui que Camões «admira o filósofo "divino" da Academia e despreza o Cínico» (p. 318). A edição crítica de Barbara Spaggiari (*La lirica di Camões*, vol. 4: *Ottave*, Genève: Centre International d'Études Portugaises, 2023) discute a extensão do poema (29 ou 30 oitavas) e resume assim o tema: «Il tema del "desconcerto do mundo" […] nell'opera di Camões si attua, in senso proprio, come aspettativa o credenza frustrata: nel mondo si verifica l'opposto di ciò che sarebbe giusto e dunque prevedibile» (p. 26).

[11] *Rimas*, ed. Pimpão, Elegia I, «O Poeta Simónides, falando», p. 252; Elegia V, «Se quando contemplamos as secretas», pp. 263-268, aqui p. 264. Note-se que a numeração das elegias varia muito de edição para edição: o poema que Pimpão numera V é a Elegia XI de Joaquim de Carvalho (que cita a edição de 1616), a Elegia VI de Silva Dias (que cita Hernâni Cidade) e a Elegia II de Egídio Namorado, o que por si só recomenda a fixação de uma edição de referência. Cf. E. Namorado, «Camões: poeta-filósofo?», in E. Namorado – L. de Sousa Rebelo – R. M. Walker – J. Mendes, Camões e o pensamento filosófico do seu tempo, introd. Luís de Sousa Rebelo, Lisboa: Prelo, 1979, pp. 19-35, com fragmentos dos *Nomes divinos* em apêndice, pp. 31-35.

[12] *Rimas*, ed. Pimpão, Redondilha 118, «Sôbolos rios que vão», pp. 120-130, vv. 227-230, p. 126.

[13] Nas notas de Pimpão a *Os Lusíadas*, Aristóteles surge apenas na citação da tradução de Sacrobosco por Pedro Nunes («segũdo diz Aristoteles no livro dos metheoros […]

Este inventário é pobre, e é preciso dizê-lo sem rodeios, porque foi sobre ele que se ergueram as hipóteses mais ambiciosas. Como vemos, nenhum filósofo é citado por uma doutrina que o poeta discuta de forma consistente. Todos são convocados por uma anedota, um dito, uma atitude, ou para rejeitar posições a que apenas alude. Platão é «divino», como o era para toda a Renascença, mas o que dele se recorda nas Oitavas é que viajou para «ver e escrever», isto é, exatamente aquilo que Camões reivindica para si em V.23. Aristóteles é «o grão Sábio», mas o que dele se recorda é a fraqueza amorosa divulgada numa anedota medieval. É o material de um leitor de ditos célebres em compiladores antigos, como Wilhelm Storck tinha visto ao concluir que «o Poeta não conheceu nenhum systema completo de philosophia» e que «Os seus conhecimentos philosophicos derivam, quanto a pormenores, na apparencia, da leitura de Diógenes de Laerte, Plutarco, Cicero, Valério Máximo, Aulo Gellio, Plínio sénior e das Anthologias»[14]. Não é o material de um filósofo, nem sequer de um estudante de filosofia que frequentasse as escolas do tempo.

1.3. Os lugares

Se o léxico é avaro, os lugares em que a crítica procurou filosofia são, ao contrário, densos, embora também em reduzido número. Na épica, a fala do Velho do Restelo (IV.94-104), que Pimpão anotava como «episódio […] eloquente, filosófico e também político» (nota a IV.94.1-8), e cujo orador fala «Cum saber só d' experiências feito» (IV.94.7); a tromba marítima e o fogo de Santelmo, com a interpelação aos «sábios na escritura» e aos «antigos Filósofos» (V.17-23); o fecho do canto V, sobre as armas e as letras (V.92-99); a Ilha dos Amores e o «transunto, reduzido em pequeno volume» (X.79.5-6) que lhe mostra o mundo, com a ideia de um Deus para lá da natureza porque «ninguém o entende» (X.80.7-8); a apologia da experiência dirigida a D. Sebastião (X.152-154); e mesmo as intervenções políticas em primeira pessoa do poeta-narrador al longo

chamaranlhe os philosofos Quinta essencia», nota a X.80.1-2, p. 488); Platão não é mencionado em nenhuma nota. Sobre a presença de «Ptolomeu, Pompónio, Estrabo, / Plínio» na fala do Adamastor (V.50.3-4), ver Pimpão, p. 379.

[14] Wilhelm Storck, *Vida e obra de Luís de Camões*, primeira parte, versão do original alemão anotada por Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Lisboa: Academia Real das Ciências, 1898 (reimpr. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980), § 75, pp. 223-225. Storck acrescenta que «as suas poesias dão testemunho claro de como conhecia ditos e feitos de uma longa serie de escriptores illustres: Homero, Aeliano, Xenophonte, Virgilio, Lucano, Ovidio, Horácio, Plauto, Livio, Eutropio, Justino, Ptolemeu, e outros, ficando indecisa a questão se lia as obras gregas no original» (p. 225).

dos cantos. Na lírica, fazem parte do catálogo de lugares filosoficamente significativos as redondilhas «Sôbolos rios que vão», a Elegia V «Se quando contemplamos as secretas / Causas», as Oitavas I «Quem pode ser no mundo tão quieto», e um punhado de sonetos: «Transforma-se o amador na cousa amada», «Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades», «Verdade, Amor, Razão, Merecimento», «Quando a suprema dor muito me aperta»[15].

Em cada um destes lugares há, de facto, um vocabulário e um esquema que remetem para tradições filosóficas. «Transforma-se o amador» descreve a presença da amada na alma «como um acidente em seu sujeito» e «como a matéria simples busca a forma», ao mesmo tempo que ela «está no pensamento como ideia»: aristotelismo escolástico e platonismo na mesma quadra, como Maria Helena Ribeiro da Cunha observou, com o «mas» do primeiro terceto a decidir, se é que decide, pela teoria aristotélica[16]. «Sôbolos rios» diz que a alma «é tábua rasa», fórmula aristotélica, e no mesmo movimento fala de «reminiscência» e da «sombra daquela Ideia / que em Deus está mais perfeita», fórmulas platónicas, conjugação de posições filosóficas opostas que não choca, dada a ausência de discussão e o puro efeito poético visado. E foi sobre esta contradição aparente que se construiu, de Joaquim de Carvalho a António Salgado Júnior, de Costa Pimpão a Vergílio Ferreira e a Seabra Pereira, uma das mais longas polémicas camonianas[17]. A Elegia V afirma a criação do mundo «não do confuso Caos, como cuidou / a falsa teologia e povo escuro, / […] não dos átomos falsos de Epicuro; / não do largo Oceano, como Tales, / mas só do pensamento casto e puro», e Joaquim de Carvalho reconheceu no «povo escuro» uma forma de remeter (por um viés étnico muito presente em *Os Lusíadas*) para a tese averroísta da eternidade da matéria, refutada

[15] *Rimas*, ed. Pimpão, Soneto 20, p. 142; Soneto 92, p. 178; Soneto 166, p. 215; Soneto 138, p. 201.

[16] Maria Helena Ribeiro da Cunha, «Neoplatonismo de Camões», in Vítor Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Lisboa: Caminho, 2011, pp. 634-641, aqui p. 640: «as leituras de Platão ou de Plotino, (talvez), dos neoplatónicos (com certeza), e de Aristóteles (sem dúvida) foram fecundas à sua consciência crítica e permitiram-lhe confrontá-los num único e pequeno poema».

[17] J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., pp. 328-333 («tábua rasa» é aristotélico-escolástica, mas a «ossatura» é platónica); A. J. da Costa Pimpão, «Camões leu Platão?», *Biblos*, 15 (1939) 378-390, e «Teria Camões lido Platão? (Nótula a um artigo crítico)», *Biblos*, 18 (1942) 178-182; Vergílio A. Ferreira, «Teria Camões lido Platão? Notas sobre alguns elementos platónicos da lírica camoniana», *Biblos*, 18 (1942) 225-247; José Carlos Seabra Pereira, «Augustinianismo em Camões», in *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 45-52.

uniformemente nos cursos de Artes então lecionados em Coimbra[18]. O transunto mostra-lhe que o mundo é «Uniforme, perfeito, em si sustido, / Qual, enfim, o Arquetipo que o criou» (X.79.1-2), a esfera «Etérea e elemental» de Sacrobosco tal como Pedro Nunes a traduzira em 1537, e nela «o Sumo Deus, que por segundas / Causas obra no Mundo, tudo manda» (X.85.1-2)[19].

Mas, em todos estes lugares, o vocabulário de escola serve uma intenção que não é a de expor uma doutrina. Na Elegia V o que importa é a Paixão de Cristo; nas Oitavas, o desconcerto do mundo e a impossibilidade de o entender «por mais que filosofe»; em «Sôbolos rios», a palinódia do amor profano; a explicação do mundo, nos *Lusíadas* X, é parte do prémio oferecido aos navegantes e da profecia do império.

Quando o poeta se lembra de que existe filosofia, é quase sempre para lhe assinalar um limite. Os «antigos Filósofos» deixaram «grandes escrituras», mas do que viram e não do que leram (V.23); os «sábios na escritura» são interpelados a ver «Que segredos são estes de Natura!» (V.22.7-8); a Fortuna «a nenhũa pessoa desengana. / Não há ninguém que assente nem que creia / este discurso vão da vida humana, / por mais que filosofe, nem que entenda, / que algum pouco do mundo não pretenda»; e os «Doctos varões darão razões subidas, / mas são experiências mais provadas, / e por isso é melhor ter muito visto»[20]. A filosofia, em Camões, é o nome de um saber que se conhece, se respeita, se cita quando convém, e cujos limites se apontam com a autoridade de quem «passou» por experiência aquilo que os filósofos apenas escreveram. É por isso que a pergunta que dá título a esta primeira parte não tem uma resposta simples, e é também por isso que os intérpretes lhe deram tantas e tão diferentes soluções, assunto a ser tratado em outro estudo.

[18] J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., pp. 301-315; conclusão a p. 311: Camões, «invocando o povo escuro, tinha, assim, em vista a interpretação de Averroes, e classificando-a de erro […] seguia, afinal, a tradição escolástica, que uniformemente capitulou de erros as principais teses averroístas».

[19] Costa Pimpão, notas a X.78-80, ed. cit., pp. 487-488, que transcreve por Luciano Pereira da Silva a tradução de Sacrobosco por Pedro Nunes (*Tratado da Sphera*, Lisboa, 1537) e, para o «Arquetipo», a glosa de Élie Vinet: «chama-se aqui mundo arquétipo àquela forma do mundo que Deus concebeu na sua mente para fazer este mundo: a qual cogitação de Deus é eterna, como ele próprio» (p. 503). Sobre a máquina do Mundo como «revelação em verso duma ciência astronómico-astrológica comum e bem conhecida nos manuais de então», Hélio J. S. Alves, «Máquina do Mundo n'Os Lusíadas (A)», in *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 555-559, aqui p. 556.

[20] *Rimas*, ed. Pimpão, Oitavas I, oit. 7, p. 310; Soneto 166, «Verdade, Amor, Razão, Merecimento», p. 215, vv. 9-11.

Importa, porém, não tirar daqui a conclusão errada. Que a filosofia seja em Camões nomeada quase sempre para lhe assinalar um limite não significa que esteja ausente onde não é nomeada. Procurei mostrá-lo noutro lugar a propósito do que *Os Lusíadas* têm de poema político[21]. Camões não escreve um tratado da «polícia», mas pensa com os instrumentos que a tradição lhe dá. O próprio género em que escreve é um género teorizado, cujas regras Aristóteles fixara na *Poética* a partir dos poemas homéricos, de tal modo que, quanto ao género, todos os épicos posteriores, Camões incluído, «serão mais imitadores da teorização do que criadores»[22]. A dupla leitura do poema, como elogio das artes e como crítica do poder, apoia-se em categorias correntes da filosofia prática colhida em espelhos de príncipes. E o termo «polícia», que o poeta usa quatro vezes para a boa ordem civil e militar dos portugueses e da «Europa Cristã» («E folgarás de veres a polícia / Portuguesa, na paz e na milícia», VII.72.7-8), é o decalque do *politia* com que os tradutores latinos da *Política* tinham vertido a *politeia* aristotélica, trazendo consigo, sem o dizer, a ideia de um regime ordenado ao bem comum[23]. Mais nítido ainda é o caso da interrogação sobre a relação entre poesia e pintura. A «muda poesia» que, nas bandeiras da nau, mostra ao Catual os «Feitos dos homens que, em retrato breve, / A muda poesia ali descreve» (VII.76.7-8), e a «pintura que fala» a que «querem mal», como «a seu contrairo natural», os que não querem ver pintados os seus antepassados (VIII.41.7-8), têm sido lidas à luz do *ut pictura poesis* de Horácio. Não é Horácio que Camões tem presente, nem a breve observação de Aristóteles sobre a pintura como forma de imitação, é sim a citação literal do dito de Simónides transmitido por Plutarco no *De gloria Atheniensium*, onde define «a pintura como poesia sem palavras e a poesia como pintura com palavras», e com ele vem a tese do opúsculo, de que a narração dos feitos de guerra deve fazer do ouvinte um espectador, e a outra, que Camões alarga à Grécia inteira, de que os atenienses não foram menos ilustres pelas armas do que pelas letras: «Com quem tu, clara Grécia, o Céu penetras, / E não menos por armas,

[21] José Francisco Meirinhos, «Artes e crítica do poder em *Os Lusíadas* de Luís de Camões», in Maria de Lurdes Correia Fernandes (coord.), *Filosofia em vernáculo na Idade Média e na Alta Idade Moderna*, Vila Nova de Famalicão: Húmus – Gabinete de Filosofia Medieval da FLUP (Textos e Estudos de Filosofia Medieval, 13), 2024, pp. 119-140, aqui pp. 119-121.
[22] Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 121-122.
[23] Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 130-132, com as quatro ocorrências (VI.2.2; VII.12.7-8; VII.72.7-8; X.92.1-2), a história do termo em português e a discussão das versões latinas da *Política* (Moerbeke, *Pol.* III, 7, 1279a37-39: «vocatur communi nomine omnium politiarum politia»). Ver adiante, § 2.5.

que por letras» (III.13.7-8)[24]. Esta é uma leitura que, tanto quanto sei, não tem paralelo entre os poetas do tempo, e é uma leitura filosófica no sentido mais próprio: um opúsculo moral de Plutarco, e não uma antologia de sentenças, fornece ao poeta a teoria da sua própria arte e o princípio de composição de um episódio inteiro.

A filosofia em Camões não está, pois, apenas onde a palavra ocorre. Vem pela alusão ou pelo pensamento implícito, cuja origem não é fácil de identificar. Terá Camões frequentado escolas onde estudou artes liberais e os saberes que depois lhe ocorriam quando escrevia? Ou o seu saber virá sobretudo de leituras poéticas, como decorre do parentesco identificado entre os seus versos e os de outros poetas, como desde Faria e Sousa e por tantos outros estudiosos tem sido continuamente assinalado? Ou o seu saber é o de um cortesão e aventureiro também interessado por livros e ditos espirituosos[25]? Reconstituir um mapa da circulação do saber no Portugal de meados de Quinhentos pode ter alguma utilidade para responder a estas questões.

2. Filosofia e saber no tempo de Camões

2.1. Antecedentes e viragem: o ensino da filosofia em Portugal entre 1537 e 1580

Quando Camões nasceu, por volta de 1524, a Universidade estava ainda em Lisboa, e como escreveu Silva Dias, «no âmbito da filosofia e das ciências, o seu ensino continuava estritamente medieval». É muito pouco o que sabemos desta universidade mas o mesmo autor afirma que a Filosofia se estudava em dois anos, «[enquadrada] nas molduras da lógica, da filosofia moral, da filosofia natural e da metafísica», e «pelo método dialéctico, tomando-se contacto com as doutrinas "erróneas" e refutando-as. Assim se entrou no conhecimento das teses dos filósofos e naturalistas judeus e árabes e no das doutrinas dos antigos e dos medievais»[26]. Era o

[24] Plutarco, *De gloria Atheniensium*, 3; Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 135-138. A inspiração de Camões é Plutarco. Mas, como terá tido Camões acesso a esse breve opúsculo? Os *Moralia* só foram integralmente traduzidos para latim por Xylander em 1570, pelo que a fonte de Camões terá sido outra edição ou um intermediário. O mesmo Simónides abre a Elegia I, «O Poeta Simónides, falando» (*Rimas*, ed. Pimpão, p. 252), mas aí a história sobre «o inventor da arte da memória» vem de Quintiliano, *Institutio oratoria*, XI, 2, 11-17, e não de Plutarco (Meirinhos, ibidem, p. 138, n. 51).

[25] Cf. *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista: istórias e ditos galantes que sucederão e se disserão no paço*, introdução e notas de Christopher C. Lund, Coimbra: Almedina, 1980, sobre Camões cf. anedotas CIII-CX, pp. 167-178.

[26] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 28-29.

aristotelismo a que Pinharanda Gomes chamou «medieval, parcial e inseguro, quase só atento à Lógica», e que com a mudança para Coimbra vive os primeiros sinais da transição nas obras que «exorbitavam da Lógica e já tentavam a Física», como no compêndio de física de Pedro Margalho, impresso em Salamanca no início da década de 1520, ou na *Logica Aristotelica* de Nicolau de Grouchy (1549)[27]. A transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra, em 1537, foi menos uma mudança de lugar do que uma refundação, que Silva Dias resume numa palavra, «europeização»[28].

Entre a Universidade que chega de Lisboa e o Colégio Real que o rei vai fundar há, em Coimbra, uma terceira escola, que importa a Camões mais do que as outras duas, porque é a única a que a tradição crítica o liga: a do Mosteiro de Santa Cruz[29]. A reforma dos cónegos regrantes, ordenada por D. João III depois da sua passagem por Coimbra em 1526-1527 e confiada por alvará de 8 de outubro de 1527 ao jerónimo frei Brás de Barros, que regressara em 1525 de oito anos de estudos de teologia em Lovaina e em Paris, foi também uma reforma dos estudos. Logo no segundo ano o reformador «mandou [...] vir mestres da Universidade de Paris», diz o cronista D. Nicolau de Santa Maria, e o afluxo de estudantes leigos levou os cónegos a criar, para o ensino elementar e preparatório, dois colégios, o de S. Miguel, para os filhos de fidalgos, e o de Todos os Santos, para «estudantes honrados pobres», e, em 1537, dois colégios de estudos superiores, o de S. Agostinho e o de S. João Baptista, com estatutos próprios e com a bula de Paulo III, de 23 de março de 1537, que confirma a criação de «collegia ac universitatem studii generalis in dicto monasterio» e pela qual o papa autoriza a atribuição de graus. Universidade lhe chamam o papa, o próprio rei e as Constituições dos colégios,

[27] J. Pinharanda Gomes, *Os Conimbricenses*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa (Biblioteca Breve, 128), 1992, pp. 69-70: «No entanto, em Coimbra, começaram a surgir novas experiências no âmbito universitário, que exorbitavam da Lógica e já tentavam a Física» (p. 70), com a menção de Margalho, Grouchy e da *Dialectica* de Jorge de Trebizonda editada por Contreiras (1551).

[28] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 29 e 32.

[29] Para o que se segue sobre estas escolas cf. José Francisco Meirinhos, «Os colégios e a universidade de Santa Cruz de Coimbra, 1528-1547», in *Santa Cruz de Coimbra. A cultura portuguesa aberta à Europa na Idade Média / The Portuguese Culture Opened to Europe in the Middle Ages*, Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 2001, pp. 307-315, donde se citam D. Nicolau de Santa Maria, a *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes*, II, pp. 294 e 300, a bula de 23 de março de 1537, as *Constituições* dos colégios (ms. Lisboa, ANTT, Livraria 183; const. 3, 4, 13-15, 19), o *Livro de matrícula* de 1534-1540 (ANTT, Núcleo Antigo 885) e Frei Francisco de Mendanha, *Descripçam e debuxo do moesteyro de S. Cruz de Coimbra*, Coimbra, 1541, ff. Aiiii e Dii.

decalcadas, por confissão expressa, do modelo parisiense: «nesta universidade que a ymagem e semelhança da escola parisiense he constituida». O livro de matrícula regista 786 estudantes entre 1534 e 1540. O curso de Artes para bacharel lia a *Isagoge* de Porfírio, as *Categorias*, a *Interpretação* e os *Primeiros Analíticos*, e depois a *Física* até ao livro VIII; a licença exigia os restantes livros da *Física*, a *Metafísica* e a doutrina moral; o grau de mestre, a resposta a «uma questão política»; e a terceira constituição proibia a «sofistaria» em todos os colégios e cursos, não uma doutrina, mas o método de discussão por sofismas que os humanistas tinham por vazio. Frei Francisco de Mendanha, por volta de 1540, descreve o «grande concurso de estudantes que continuamente conferem entre si, uns em Gramática, outros em Lógica, outros em Retórica e em as outras Artes Liberais, outros em a Santa Teologia, outros em a Medicina», a quem «é opróbrio falar salvo em a língua romana ou grega», e, sobre o Claustro da Manga, os cónegos que «sob um presidente» arguem «em lógica, filosofia e em outras artes». Durante os primeiros anos após a transferência de 1537, os colégios de Santa Cruz foram, de facto, a universidade portuguesa, e o Prior-mor foi feito chanceler da Universidade.

A ligação entre S. Cruz e a Universidade em Coimbra não durou[30]. Os conflitos de jurisdição e de rendas entre o Mosteiro e a Universidade, que só na cúria romana e já no século XVII se resolveriam, levaram o rei a separá-los: em 1544 os colégios de S. João e de S. Agostinho foram transferidos para o Paço da Alta, e a Universidade, que desde 1543 tinha por reitor frei Diogo de Murça, confrade e amigo de Brás de Barros, ficou autónoma; em 1547 o rei ordenou ao Prior que entregasse ao enviado de André de Gouveia os colégios de S. Miguel e de Todos os Santos, na Rua da Sofia, para neles se instalarem as escolas menores da Universidade. Terminavam assim os colégios universitários de Santa Cruz, e nas suas instalações nascia o Colégio das Artes. É este encadeamento que dá sentido às hipóteses sobre os estudos de Camões: se os fez em Coimbra entre 1537 e 1547, como Costa Ramalho e Seabra Pereira supõem[31], fê-los numa escola de modelo parisiense, aristotélica no curso de Artes, huma-

[30] Sobre a dependência da Universidade face ao Mosteiro, J. S. da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, 2 vols., Coimbra: Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, 1969, pp. 489-538; Meirinhos, «Os colégios e a universidade de Santa Cruz», cit., pp. 314-315; Nicolau de Santa Maria, *Chronica*, II, pp. 294b e 301b; Silva Dias, *A política cultural*, cit., pp. 537-538.

[31] Cfr. Costa Ramalho, «Os estudos de Camões», cit. infra n. 71 e Seabra Pereira, «Augustinianismo em Camões», cit. infra n. 72.

nista na obrigação das línguas clássicas e na proibição da sofistaria, com tipografia própria desde 1530[32], e que, no ano em que ele teria vinte e três anos, foi absorvida pelo Colégio Real. Entre Santa Cruz e o Colégio das Artes não há rutura de conteúdo; há continuidade de lugar, de método e de livros, e por isso a discussão sobre a escola de Camões, a existir, muda pouco com a escolha de uma ou de outra.

O acontecimento central deste quadro é a fundação do Colégio Real das Artes, decidida por volta de 1543 e inaugurada a 21 de fevereiro de 1548 com a oração de Arnaldo Fabrício[33]. O Colégio não nasceu do nada: nasceu de Paris e de Bordéus, do Colégio de Santa Bárbara, que Diogo de Gouveia, o Velho, dirigia desde os anos de 1520 e por onde passara a elite dos letrados portugueses, e do Colégio de Guyenne, que o sobrinho, André de Gouveia, dirigia desde 1534 e de que Montaigne deixou testemunho. Cristiano Casalini mostrou que entre tio e sobrinho se defrontavam «duas diferentes sensibilidades: tradicional e escolástica a de Diogo, aberta às sugestões do humanismo nórdico (Erasmo, Budé, Ramus) a de André», e que o indício principal da diferença era justamente a duração do curso de filosofia: em Guyenne, dois anos, «e nada mais que Aristóteles», com exceção da *Isagoge* de Porfírio e dos preceitos da dialética de Grouchy[34]. «Certo é que, entre as duas culturas, D. João III optou pela de André para a instituição do Colégio das Artes de Coimbra, que o rei concebeu, evidentemente espicaçado pela experiência do Collège Royal que Francisco I fundou sob o impulso de Guillaume Budé, para dinamizar a recente reforma da Universidade»[35]. Vieram de Bordéus e

[32] Sobre a tipografia de Santa Cruz (1530-c. 1563, cerca de trinta obras impressas), cf. Meirinhos, «A tipografia de Santa Cruz, 1530-1563», in *Santa Cruz de Coimbra*, cit., pp. 316-327.

[33] Friedrich Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad. Alexandre Morujão, Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos, 1959, p. 85: «No ano de 1547 fundou em Coimbra o rei D. João III, à semelhança do Collège de France, um Colégio Real de Humanidades. As lições inauguram-se em 2 de Fevereiro de 1548»; a data correta da inauguração é 21 de fevereiro de 1548 («IX Cal. Martii»), como resulta do título da oração de Fabrício e como Tavares de Pinho confirma (*Orações de Sapiência*, cit., p. 5, obra citada infra, na n. 73). Sobre o Colégio das Artes a obra de referência continua a ser Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra: Imprensa da Universidade, 1924-1933.

[34] Cristiano Casalini, *Aristóteles em Coimbra. Cursus Conimbricensis e a educação no Collegium Artium*, pref. John O'Malley, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015 (ed. original: *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Roma: Anicia, 2012), pp. 52-57, cit. p. 57. Sobre Santa Bárbara e os Gouveia continua a ser fundamental Mário Brandão, *O Colégio das Artes*, cit.

[35] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., p. 59; ibidem: «D. João III começou a alimentar

de Paris, em 1547, André de Gouveia, Diogo de Teive, João da Costa, Arnaldo Fabrício, George Buchanan, Nicolau de Grouchy, Guilherme Guerente, Élie Vinet; em abril de 1548 os matriculados «já passam de mil»; os *Estatutos* de 1548 (de André de Gouveia) mantiveram, porém, os três anos e meio do curso de Artes, sem o reduzir aos dois de Guyenne[36]. Esta europeização é feita principalmente sob direção de mestres portugueses formados e experimentados em colégios franceses. O Colégio trazia as novas tendências do método escolástico-aristotélico, e a abertura aos estudos clássicos[37]. Este «aristotelismo humanista» era ainda ensinado pelo *modus parisiensis* da lição, da repetição e da disputa. É o que Silva Dias chamava «aristotelismo antiescolástico», e convém não o confundir com uma abertura das escolas ao platonismo.

O Colégio durou nessa forma sete anos, e os últimos cinco foram de crise. André de Gouveia morreu em junho de 1548[38], poucos meses depois da inauguração. Os mestres dividiram-se entre «bordaleses» e «parisienses». Em outubro de 1549 a Inquisição abriu inquérito a João da Costa, e nesse mesmo ano partiram Fabrício, Vinet, Grouchy e Guerente. A 15 de agosto de 1550 Costa, Teive e Buchanan foram presos, para abjurar a 29 de julho de 1551[39]. Casalini, que reexaminou o processo, não lhe encontra mandantes demonstráveis entre os jesuítas, a quem a tradição liberal, de Teófilo Braga em diante, os atribuía, e vê na crise o choque entre o «reformismo» pedagógico bordalês e «uma realidade, a conimbricense, menos disponível a questionar o sistema educativo tradicional (sempre de matriz parisiense)»[40]. O Regimento de 20 de maio de 1552, dado ao Colé-

a ideia de fundar um novo colégio de Humanidades por volta de 1543, evidentemente insatisfeito com o ensino ministrado na Universidade e no Mosteiro de Santa Cruz».

[36] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 61 e 64: «André de Gouveia publicou os Estatutos do Colégio em 1548, que, entre outras coisas, respeitavam a duração de três anos e meio do curso de Artes, sem procurar — como André fizera em Guyenne — limitá-lo a dois anos»; Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 13-15.

[37] Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 14-15.

[38] Casalini escreve uma vez que André morreu «no mesmo ano da inauguração» (p. 61) e outra «a 9 de Junho de 1549» (p. 66); a data correta é 9 de junho de 1548.

[39] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 61-63 e 66-67; Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 15-17; Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 33 («fizeram debandar os estrangeiros»). Sobre o processo, Mário Brandão, *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, 2 vols., Coimbra: Universidade de Coimbra, 1948-1969.

[40] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 62-63; sobre os «mandantes», p. 62: «não foi possível determinar os "mandantes" do processo, que Braga e outros identificam sem dúvidas com Simão Rodrigues e com os jesuítas. Todavia estes foram inocentados (pelo menos aparentemente) pelos autos do processo», e a responsabilidade é antes atribuída ao

gio já incorporado na Universidade, «não apresenta particulares novidades no âmbito do ensino filosófico de Aristóteles nos colégios europeus»: fixa de novo os três anos e meio, manda que os lentes «na declaração do texto seguirão principalmente as interpretações dos intérpretes gregos», e deixa ao Principal a escolha da tradução, o que, na abundância das edições e versões de meados do século, «significava de facto decidir qual dos vários Aristóteles ensinar»[41]. Sabemos por ele, com precisão, o que se ensinava: três anos e meio, repartidos por quatro anos letivos, inteiramente aristotélicos, do *Organon* e da *Ética* nos dois primeiros, à *Física*, iniciada no fim do segundo, ao *De caelo*, ao *De generatione*, aos *Meteoros* e ao início da *Metafísica* e do *De anima* no terceiro, e ao fim do *De anima*, aos *Parva naturalia* e ao fim da *Metafísica* no quarto[42]. A 10 de setembro de 1555 D. João III entregou o Colégio à Companhia de Jesus, que desde 1542 tinha em Coimbra o seu Colégio de Jesus, casa modesta e sem escola pública, cujos residentes frequentavam as aulas da Universidade e, a partir de 1554, por ordem de Jerónimo Nadal, as do próprio Colégio Real[43]. As razões da entrega foram em boa parte económicas, os mestres leigos custavam caro e os jesuítas ensinavam de graça, embora Mário Santiago de Carvalho acentue antes o propósito de resolver a crise de «erasmismo» do corpo docente[44]. O que os jesuítas receberam, com os Estatutos de 1552 em vigor e quatro cursos de filosofia a abrir no início de outubro de 1555, um deles regido por Pedro da Fonseca, foi, nas palavras de Casalini, «um Colégio prestigioso, fundado numa tradição barbista que conheciam muito bem, mas com uma cultura pedagógica progressiva, a de André

dominicano João Pinheiro e, sobretudo, a Diogo de Gouveia, o Velho.

[41] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 68-69, com o texto do Regimento de 20 de maio de 1552 e o seu programa (n. 92).

[42] Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., pp. 85-86. Os estatutos de 20 de fevereiro de 1565 comprimiram o plano: «1.º ano: Dialéctica. 2.º ano: Lógica; Physica; Ethica. 3.º ano: Metaphysica; Parva naturalia. 4.º ano (apenas 6 meses): I-III De anima» (p. 86).

[43] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 73-74 e 82, onde cita o seguinte das *Litterae Quadrimestres* (16 de maio de 1554): «Los filósofos y humanistas van a oir al Colegio Real, despues que se ha empezado la filosofía, por ansí lo ordenar el P. Hierónimo Nadal». Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 10-11: a Companhia «não dispôs de qualquer escola pública até ao ano de 1555».

[44] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 70 e 82: «Entre as razões que levaram D. João III a entregar aos jesuítas o Colégio das Artes, não deve ser menosprezado o aspeto económico»; Mário Santiago de Carvalho, *O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra – Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2018, pp. 10-11: «Na outorga real havia decerto o propósito de resolver uma crise, entretanto surgida entre o corpo docente, acusado de maior ou menor erasmismo».

de Gouveia e de Guyenne, que deixara certamente vestígios indeléveis no curso de Artes»[45]. A Universidade de Évora, fundada em 1559 pelo cardeal-infante e entregue aos jesuítas, completou o quadro[46].

Os dois historiadores que, em 1980-1981, mais diretamente pensaram este quadro em relação a Camões avaliaram-no de modo oposto, e a oposição é instrutiva. Para Silva Dias, 1555 encerra «o ciclo do humanismo cristão, do aristotelismo antiescolástico e do cientismo renascentista, a nível escolar, em Portugal». O aristotelismo humanista «Formalmente […] sobreviveu nas elucubrações dos nossos jesuítas […]. Materialmente, porém, morreu», e a Universidade «tornara-se uma coluna inabalável da ideologia tridentina na terra portuguesa»[47]. Já para Gama Caeiro a mesma data é de «autêntica viragem no panorama filosófico português», marca «o trânsito de uma directriz humanística vigente na Filosofia […] para um ensino que a orientação pós-tridentina preceituava, num retorno inteligente à lição de São Tomás de Aquino», onde o Curso Conimbricense «representa a mais ampla sistematização da disciplina filosófica realizada em Portugal, com repercussão invulgar na Europa», concluindo que «Fonseca foi, sem dúvida, no tempo de Camões, o maior filósofo português»[48]. Caeiro censura, sem o nomear, «um investigador de indiscutível merecimento científico» que critica os Conimbricenses por «neles se não registarem os reflexos da Expansão e das Ciências Experimentais», e responde-lhe com uma comparação que vale a pena reter: «Creio que ninguém lamenta Martin Heidegger por não ter versado em *Sein und Zeit* a teoria da Experiência, da Física atómica ou a do Nazismo alemão»[49].

[45] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., p. 70; Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 18-19 (aceitação dos Estatutos de 1552; abertura das aulas a 2 de outubro de 1555 com quatro cursos de filosofia, regidos por Jorge Serrão e Pedro Gómez, Maximiliano Capela, Pedro da Fonseca e Inácio Martins).

[46] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 33; Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., pp. 37-38 e 85.

[47] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 22 e 33.

[48] Francisco da Gama Caeiro, «Para um quadro das ideias filosóficas em Portugal no tempo de Camões (1520-1580)» [1980], in *Dispersos*, vol. I, org. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, pref. Pedro Calafate, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, pp. 223--251, aqui pp. 246 e 248.

[49] Caeiro, «Para um quadro», cit., p. 247. O alvo é, quase de certeza, J. S. da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, cuja tese o autor reitera em *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 23: os Conimbricenses assimilaram «os produtos líquidos do saber carreado pela navegação», mas «Pelo que respeita porém aos métodos, à problemática e perspectiva culturais, ao sistema das ciências, ao horizonte epistemológico, muito pouco disso foi integrado no

O que para um é decadência é para o outro sistematização, e a diferença está, de novo, na modulação: Silva Dias mede a filosofia coimbrã pelo que ela não integrou, o «horizonte epistemológico» dos Descobrimentos; Caeiro mede-a «*more philosophico*», pelo mérito intrínseco das teses. Ambos, porém, concordam num ponto que aqui importa: o ensino da filosofia, antes e depois de 1555, foi aristotélico, e a «vaga de fundo neoplatónica» de que fala Seabra Pereira não chegou às escolas.

A historiografia mais recente, de Pinharanda Gomes a Mário Santiago de Carvalho e a Casalini, desloca a questão. Nem Silva Dias nem Caeiro erravam quanto à data, mas 1555 não mudou o que se ensinava, mudou quem ensinava e para quê. O que se ensinava continuou a ser Aristóteles, pelo método parisiense, no texto dos intérpretes gregos: Aristóteles, «apesar de já não ser, desde o século XV, o Filósofo, continuava a ser a Filosofia», e, no *Cursus* que daí sairia, «não é de Aristóteles que se fala […], mas com Aristóteles»[50]. Carvalho lembra que, no âmbito universitário do século XVI, «"filosofia" era pura e simplesmente sinónimo de "aristotelismo"», em Coimbra como em toda a Europa[51]. O que mudou foi o lugar da filosofia no edifício dos estudos. O Colégio das Artes, propedêutico das faculdades maiores, «inverteu de facto as relações entre o colégio e a universidade, tornando o primeiro no verdadeiro pilar do poder educativo em Coimbra», e a Companhia limitou-se a «tirar proveito das leis para confirmar a centralidade que André de Gouveia garantira aos cursos menores»[52]. Sob os jesuítas, o ensino do Colégio discriminava dois níveis: «um primeiro, de teor humanista, e um segundo, de caráter filosófico, preparatório dos estudos teológicos»[53]. A filosofia, que as orações de sapiência de 1548-1555 celebravam ainda como fim e coroa das artes liberais, torna-se um curso a percorrer: «a filosofia é propedêutica, deve ser mais fácil», escreve Casalini[54], e «toda a filosofia torna-se então didática»[55]. A viragem de 1555 é, nesse sentido, menos doutrinal do que

património intelectual dos portugueses».

[50] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., p. 113; cf. ibidem: «Aristóteles é o curso de filosofia, é disciplina, antes de ser ciência».

[51] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., p. 9; cf. p. 10: «os universitários lusitanos encontravam-se no mesmo cumprimento de onda da maioria dos seus congéneres europeus».

[52] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 65-66.

[53] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., p. 11.

[54] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 114 e 154: «o "modus parisiensis" de lectio, repetitio, exercícios e disputa, de eficiência didática e prática pedagógica, chega a Coimbra de vento ramista em popa: a filosofia é propedêutica, deve ser mais fácil».

[55] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., p. 154; cf. n. 49: «Toda a filosofia torna-se então didática, e é assim que surge o conceito moderno de escola secundária».

institucional e funcional, mas uma mudança de função é, para quem a atravessa, uma mudança de panorama e não deve ter deixado de ter repercussões na sociedade culta portuguesa.

A mudança consumou-se na década seguinte, e os seus protagonistas são contemporâneos exatos de Camões. Pedro da Fonseca (1528-1599), possivelmente aluno do Colégio Real, ensinava filosofia em Coimbra desde outubro de 1555, e um manuscrito das suas (possíveis) lições sobre o *De anima* vai de novembro de 1559 a fevereiro de 1560[56]. A 9 de fevereiro de 1560 o provincial Miguel de Torres escrevia a Roma que um professor do Colégio tinha já preparado boa parte dos seus ditados para publicação, e em 1561 Nadal ordenava: «Para se evitar o trabalho de escrever-se tanto como se escreve, se procure que um curso de escritos se imprima, e nisto se ocupe o Padre Afonseca principalmente»[57]. O primeiro fruto foram as *Institutiones dialecticae* de Pedro da Fonseca, com primeira edição em 1564, cujo prefácio é o manifesto da viragem: «De tal modo foi pobre de literatura brilhante a época anterior que, ainda que todos os que frequentavam os estudos de Filosofia quisessem ser tidos como aristotélicos, pouquíssimos eram os que estudavam Aristóteles», afirmando depois que «a nossa Academia Conimbricense […] seguiu este método de ensinar, por assim dizer, como que um regresso às fontes, julgando que todo o empenho devia ser colocado na explanação dos livros de Aristóteles»[58]. Mário Santiago de Carvalho fala, a propósito, de um «Aristotelian turn», e de um programa pelo qual a Companhia, «da sua sede em Roma», confiava a Coimbra «a magna responsabilidade de definir uma filosofia que viesse a identificar a ordem dos novos

[56] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 23-24; Mário Santiago de Carvalho, «A receção da psicologia aristotélica (séc. XVI) em Roma e em Coimbra», *Revista Filosófica de Coimbra*, 45 (2013) 89-112, aqui pp. 90-91 (ms. BGUC 2399, atribuído a Fonseca, embora a atribuição também seja contestada, por boas razões). O mesmo estudo documenta o ensino do *De anima* por Pedro Luís em Évora (concluído a 5 de janeiro de 1568), e lembra que nenhum destes cursos manuscritos foi publicado.

[57] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 115-116; Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 31-32 (instruções de Nadal, 1561, donde se cita). A carta de Fonseca a Nadal, de Sanfins, 14 de janeiro de 1562, com a divisão do trabalho entre Fonseca, Marcos Jorge, Cipriano Soares e Pedro Gómez, está transcrita em Gomes, pp. 33-37.

[58] Pedro da Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, Lisboa, 1564, prefácio, na tradução de Joaquim Ferreira Gomes (*Instituições dialécticas*, Coimbra: Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Filosóficos, 1964, vol. I, p. 9), devidamente realçado por Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 24-25 («Aristotelici haberi»; «Aristotelem evolverent»; «veluti in cunabulis»; «in explicandi libris Aristotelis»).

apóstolos»[59]. Assinale-se também a ordem de Francisco de Borja (1563) de seguir Aristóteles levando o seu próprio texto para a aula. Os estatutos de 1565 comprimiram o curso em sete semestres[60]. Em 1567 a visita de Torres, que, segundo a *Synopsis* de António Franco, «plurimum desudavit quoad coercendam libertatem opinionum in re philosophica (esforçou-se ao máximo para coartar a liberdade de opiniões em matéria filosófica)», fixou as posições a ensinar por todos os mestres, completado pela lista de Ledesma com sessenta e três teses a não ensinar[61]. Em 1574 o mesmo Torres lastimava que os estudantes saíssem «buenos dialéticos, pero muy flacos en la philosophia que es lo principal»[62]. E em 1577, na introdução à sua *Metaphysica*, Fonseca dava a Aristóteles um sentido já profilático e «político»: expurgado do que se opusesse à *respublica Christiana*, o Estagirita seria o antídoto contra a *gentilitas et atheismus* e contra o ceticismo do *quod nihil scitur*[63]. Os *Commentarii* impressos entre 1592 e 1606 são posteriores à morte de Camões, mas têm, como Carvalho mostrou, «uma fatura deveras anterior»: «algures entre os finais dos anos 70 e o princípio dos anos 80 […] os CACJC encontravam-se já em estaleiro»[64]. No ano em que *Os Lusíadas* se imprimem, o curso de Artes de Coimbra era já, no essencial, aquilo que o *Cursus* viria a fixar . Oque Camões podia ouvir em «filosofia universitária», nos seus últimos dez anos, era o que mais tarde faria a fama e utilidade dos comentários do curso jesuíta conimbricense.

Três traços desta filosofia em viragem importam diretamente ao que se segue. O primeiro é que, ao iniciar a preparação do *Cursus*, Fonseca reconhecia como «particularidade nacional» do ensino português a

[59] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 23-24.

[60] Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., p. 86 (estatutos de 20 de fevereiro de 1565: «1.º ano: Dialéctica. 2.º ano: Lógica; Physica; Ethica. 3.º ano: Metaphysica; Parva naturalia. 4.º ano (apenas 6 meses): I-III De anima»).

[61] Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 72-73 (Borja, 1563; queixas eborenses de 1567; lista de Ledesma); Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., p. 88 (Torres, citando a *Synopsis* de António Franco); Caeiro, «Para um quadro», cit., pp. 246-247.

[62] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., p. 54.

[63] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 25-26 e 44: «Confrontados com o lema "quod nihil scitur", os jesuítas de Coimbra não hesitam em dar antes uma resposta otimista, afirmativa e combativa à pergunta, para eles dileta, "utrum sit vera scientia"». O *Quod nihil scitur* de Francisco Sanches é de 1581, mas não é referido nos comentários conimbricenses.

[64] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 16-17; cf. p. 32 sobre a diferença entre «o ensino real ou efetivo e o ensino ideal almejado», que os manuscritos das lições dos anos de 1560 e 1570 (Pedro Gómez, 1562; Inácio Tolosa e Luís de Molina, 1563-1564; Lourenço Fernandes, 1578) deixam ver. Sobre a génese e a estrutura do Curso, ainda Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., pp. 95-99, e Caeiro, «Para um quadro», cit., pp. 246-248.

leitura do *De sphaera* de Sacrobosco, que em Évora, em 1563, antecedia o estudo dos *Meteoros* de Aristóteles: a especificidade lusitana «não passaria, assim, tanto por Aristóteles (autoridade em todas as Universidades da Europa), mas mais pela atenção dada à obra de João de Sacrobosco», consagrada pela tradução de Pedro Nunes em 1537[65]. O segundo é que o próprio Fonseca ensinava desde as *Institutiones* que «a experiência gera as artes e as ciências; […] a experiência é a mãe da filosofia e, por isso, as coisas que caem debaixo dos sentidos não devem ser estudadas por meios matemáticos e metafísicos, mas sim por recurso à experiência, com o auxílio dos sentidos»[66], uma consequência da afirmação aristotélica de que cada ciência usa o método adequado ao seu objeto (*Metaph.*, E 1; *Phys.* II 2; *Eth. Nic.* I 3). O terceiro é o lugar de Platão: presente, com «os platónicos antigos e modernos», mas todos «ancilares da lição aristotélica, porque o eixo que move o carro se chama Aristóteles», um eixo que, diz ainda Gomes, «não é a grade da prisão»[67]. Santiago de Carvalho mostra Góis a recomendar a leitura de Ficino, de Bessarion e de Pico «juntamente com Tomás», descreve Góis e Baltasar Álvares como comentadores de Aristóteles «impossibilitados de o fazerem sem uma abertura ao neoplatonismo», e vê no aristotelismo jesuíta a conjugação de «um motivo — aristotélico — ascendente, com aqueloutro — neoplatónico —, descendente»[68]. A esfera de Sacrobosco, a experiência como mãe do saber, Platão ao serviço de Aristóteles, são três referências neste quadro escolar e voltaremos a encontrá-las em Camões.

Onde estudou Camões, se estudou em algum lugar ou instituição, não se sabe. Esta é uma antiga questão, tratada com mais conjeturas do que certezas. Silva Dias é categórico: «Não há o menor indício de que Luís de Camões tivesse frequentado o Colégio das Artes»; se estudou em Santa Cruz de Coimbra, «não poderia pegar-se-lhe mais do que o gosto e o saber de raiz classicista»[69]. Joaquim de Carvalho tinha a escolaridade coimbrã como «a hipótese mais provável»[70]; Costa Ramalho, sem documentos, estava «convencido de que Camões fez estudos regulares […]

[65] Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 87-88.
[66] Fonseca, *Institutiones dialecticae*, I, 7, apud Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., p. 84. Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., p. 89, aproxima a fórmula da de Duarte Pacheco Pereira «a experiência é a madre de todalas as cousas».
[67] Gomes, *Os Conimbricenses*, cit., pp. 74 e 76.
[68] Carvalho, «A receção da psicologia aristotélica», cit., pp. 93 e 110; Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 157-158.
[69] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 33 e 38.
[70] J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., p. 314.

provavelmente os dos cursos de Artes do Mosteiro de Santa Cruz», porque «a solidez e segurança da sua cultura denunciam estudos regulares, feitos cedo»[71]; Seabra Pereira julga-o formado «em ambiente próximo da cultura e da espiritualidade dos cónegos regrantes de Santo Agostinho»[72].

Faltam-nos indícios certos para rejeitar ou confirmar estas hipóteses. Mesmo assim, podemos indagar como se organizava, nesses anos e nesses lugares, o conjunto dos saberes que um estudante de Artes atravessava, e que um poeta douto tinha por horizonte. Dispomos agora de uma fonte que Gama Caeiro considerava «basilar para o estudo do conceito de Filosofia no Renascimento» e cuja edição em *corpus* então reclamava: as orações de sapiência[73].

2.2. As orações de sapiência: um género e um corpus

As orações *de laudibus omnium disciplinarum* (em louvor de todas as ciências), pronunciadas em latim na abertura do ano letivo, a 18 de outubro, dia de S. Lucas, e depois a 1 de outubro, dia de S. Remígio, ou em atos inaugurais de colégios e faculdades, são um género académico de tradição já secular quando Camões era estudante. A mais antiga que se conhece em Portugal é a de D. Pedro de Meneses, no Estudo de Lisboa, em 1504, mas o modelo vinha de Cataldo Sículo e, atrás dele, do *Pro Archia* de Cícero, «modelo obrigado desta espécie de discursos»[74]. Os próprios oradores dizem falar «de more Academiae», «a maioribus instituta», «ut mos est Academiae»: nenhum dos editores modernos remonta a institui-

[71] Costa Ramalho, «Os estudos de Camões», cit., pp. 104, 106 e 109.

[72] Seabra Pereira, «Augustinianismo em Camões», cit., p. 45. Ver ainda Ribeiro da Cunha, «Neoplatonismo de Camões», cit., p. 634: «todas as dúvidas giram em torno de suas prováveis ou improváveis leituras filosóficas durante determinado período universitário».

[73] Caeiro, «Para um quadro», cit., pp. 234-235, n. 12, onde se lê: «as orações académicas, por estas constituírem fonte basilar para o estudo do conceito de Filosofia no Renascimento e, sobretudo, subsídio valiosíssimo para uma história da educação em Portugal, que continua por escrever»; «Seria do maior alcance que fossem coligidas, num *corpus* cientificamente editado, as orações que deste período se conhecem» (p. 235).

[74] António Guimarães Pinto, introdução a António Pinto, in Arnaldo Fabrício, Belchior Beleago, Pedro Fernandes, Hilário Moreira, Jerónimo de Brito, António Pinto, *Orações de Sapiência (1548-1555)*, estabelecimento do texto latino, introdução, tradução e notas de Maria José Pacheco, Maria Helena da Rocha Pereira, Maria Manuela P. P. D. Alvelos, Albino de Almeida Matos e António Guimarães Pinto, prefácio e organização de Sebastião Tavares de Pinho, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra (Portugaliae Monumenta Neolatina, XI), 2011, p. 368; Maria José Pacheco, ibidem, p. 19 e p. 435, n. 1. A lista de todas as orações de sapiência portuguesas conhecidas até 1555 está em Guimarães Pinto, ibidem, pp. 254-257.

ção a um fundador, e a tradição que faz remontar o costume ao tempo em que o Infante D. Henrique foi protetor do Estudo Geral, na primeira metade do século XV, não encontra apoio nos textos, ainda que a tradição das orações académicas em louvor da filosofia tenha, na corte de Avis, um antecedente na lição atribuída ao Infante D. Duarte[75]. Eram proferidas, em regra, não por mestres mas por «ex-alunos recém-chegados ao grau», escolhidos pelo cancelário, o que lhes dá um interesse particular: são o retrato do que um estudante, ao terminar as Artes, tinha aprendido a dizer sobre o conjunto do saber[76].

O género tem um esquema quase obrigatório. Depois da *captatio benevolentiae*, o orador celebra a Sabedoria e a Filosofia, percorre uma a uma as sete artes do *trivium* e do *quadrivium*, passa às faculdades maiores, direito civil e canónico, medicina, teologia, e termina com o elogio do rei e a exortação à mocidade[77]. A ordem, a divisão e as autoridades variam, e é nessa variação, mais do que no esquema, que se lê a organização dos saberes de uma época. O *corpus* português é hoje acessível em edições impressas: às orações de Jerónimo Cardoso (Lisboa, 1536), de Juan Fernández (Santa Cruz de Coimbra, 1538 e 1548), de André de Resende (1534 e 1551), publicadas isoladamente, juntou-se em 2011 a notável edição, sob os cuidados do Professor Sebastião Tavares de Pinho, de seis orações conimbricenses de 1548 a 1555, as de Arnaldo Fabrício, Belchior Beleago, Pedro Fernandes, Hilário Moreira, Jerónimo de Brito e António Pinto[78]. Estes são precisamente os anos em que Camões, nascido

[75] *Orações de Sapiência*, cit., pp. 74-75 (Beleago: «de more huius Academiae»), 132-133 (Pedro Fernandes: «a maioribus est instituta»), 196 (Moreira: «de more Academiae habita»), 294-295 (Brito: «ut mos est Academiae»). Sobre a oração atribuída ao Infante D. Duarte, ver Infante D. Duarte, *Oração em louvor da Filosofia*, prefácio e notas Pinharanda Gomes, *Boletim de Trabalhos Históricos do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta,* Guimarães (1965) separata.

[76] Albino de Almeida Matos, introdução a Hilário Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 182: «quem fazia estas orações de sapiência não eram mestres experimentados, mas ex-alunos recém-chegados ao grau. Belchior Beleago, por exemplo, proferiu a sua oração em 1548, vindo a doutorar-se só em 1556. António Pinto era apenas bacharel em artes. Pedro Fernandes ainda não era bacharel em direito canónico».

[77] Guimarães Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 368.

[78] Jerónimo Cardoso, *Oração de sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas*, trad. Miguel Pinto de Menezes, introd. Justino Mendes de Almeida, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1965 (com reprodução fac-similada da edição de Coimbra, 1550); João Fernandes, *A Oração sobre a Fama da Universidade (1548)*, prefácio, introdução, tradução e notas de Jorge Alves Osório, Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, 1967; Belchior Beleago, *Oração sobre o estudo de todas as disciplinas*, trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1959 (fac-símile da edição de

por 1524, teria estado em Coimbra, se lá esteve, ou em Lisboa e em Ceuta, e são os anos que precedem imediatamente a sua partida para a Índia, em 1553. Vejamos o que dizem, seguindo a ordem cronológica e detendo-nos nos passos em que dividem ou hierarquizam a filosofia.

Jerónimo Cardoso (Lisboa, 1536)

No último ano antes da transferência definitiva da Universidade para Coimbra, o latinista e lexicógrafo Jerónimo Cardoso proferiu em Lisboa a *Oratio pro rostris de laudibus omnium disciplinarum*, impressa só em 1550[79]. É uma exortação *ad iuvenes* para que se mantenham aplicados no estudo da Filosofia, ilustrada com o exemplo dos clássicos, em que todas as partes da filosofia são apresentadas como servas e escravas da Teologia, «sua senhora e guia sapientíssima»[80]. O quadro dos saberes que dela se extrai é ainda o mais tradicional de todos: a Filosofia abrange as artes da linguagem (gramática, retórica, dialética), a matemática nas suas quatro partes (geometria, aritmética, música, astrologia), a física e a ética, esta com a económica e a política. Acima da Filosofia, e fora dela, a medicina, o direito civil, o direito divino e a teologia. É a *divisio philosophiae* das escolas medievais, com o *trivium* absorvido na filosofia racional e a teologia no vértice.

Arnaldo Fabrício (Coimbra, 21 de fevereiro de 1548)

A oração de abertura do Colégio das Artes, proferida diante de D. João III pelo humanista aquitano Arnaldo Fabrício, é a única das seis do *corpus* de 2011 que não trata da teologia como disciplina, e a sua editora sublinha-o: «De notar que não há referência à Teologia como acontece noutras orações da época»[81]. O princípio organizador é ciceroniano e estoico: «Entre as artes, ocupa o primeiro lugar a Sabedoria à qual os antigos chamaram, justamente, a arte da vida» (o latim traz *Prudentia*,

1548); Albino de Almeida Matos, *A oração de sapiência de Hilário Moreira*, 2.ª ed., Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica (Textos Humanísticos Portugueses, 7), 1990; e o corpus de 2011 citado supra, que reúne Fabrício, Beleago, Pedro Fernandes, Moreira, Brito e Pinto. A estas seguiu-se ainda, no próprio dia da entrega do Colégio das Artes à Companhia, a 1 de outubro de 1555, a oração de Pedro João Perpinhão, *De Societatis Iesu gymnasiis*, que abre outro ciclo.

[79] Cardoso, *Oração de sapiência*, cit. A oração foi proferida a 1 de outubro de 1536 em Lisboa e impressa em Coimbra em 1550.

[80] Cardoso, *Oração de sapiência*, cit., p. 142.

[81] Maria José Pacheco, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 19-20.

que a tradutora verte por Sabedoria)[82], e dela «brotaram as artes que, por isso, se chamaram nobres e liberais […] tais como a Gramática, a Dialéctica, a Retórica e ainda as Ciências Matemáticas, a Música, a Geometria e a Astronomia». A Sabedoria, «qual Princesa», é acompanhada por esse «formoso cortejo de tais satélites», e a Filosofia, «que é o estudo da Sabedoria», foi considerada por Platão «um puro bem e uma criação dos deuses». Fabrício expõe as artes pela sua utilidade, começando pelas matemáticas, e é a propósito da astronomia que introduz o tema que os oradores seguintes retomarão:

> na navegação, sem o auxílio da Astronomia, que segurança poderia haver no seio de tal vastidão do mar […]? Sem ela, quem alguma vez ousaria expor-se a tantos perigos quantos os Varões Lusitanos, os vossos antepassados, enfrentaram na descoberta de terras desconhecidas e até então ignoradas pelos próprios Geógrafos?[83].

Aprecie-se a coincidência com elogios vários nos *Lusíadas*. O eco mais direto da primeira ideia está no canto V, na chegada à angra de Santa Helena. Gama desembarca «pera que mais certas se conheçam / As partes tão remotas onde estamos, / Pelo novo instrumento do Astrolábio, / Invenção de sutil juízo e sábio» (V.25.5-8), e detém-se «em tomar do Sol a altura / E compassar a universal pintura» (V.26.7-8). É a única passagem do poema em que a astronomia aparece como técnica de bordo e não como cosmologia, e Pimpão anota que a novidade não era o instrumento mas o seu uso náutico; «compassar a universal pintura» é pôr o ponto na carta. A ela ligam-se as duas estâncias da observação do céu austral: «Já descoberto tínhamos diante, / Lá no novo Hemispério, nova estrela, / Não vista de outra gente, que, ignorante, / Alguns tempos esteve incerta dela» (V.14.1-4), com o polo antártico «por falta de estrelas, menos belo» e, contra Virgílio e Ovídio, «Vimos as Ursas, a pesar de Juno, / Banharem-se nas águas de Neptuno» (V.15.7-8). A fonte comum de Fabrício, de Beleago («novos céus, estrelas ignotas») e de Camões é quase de certeza o Pedro Nunes de 1537, no *Tratado em defensam da carta de marear*: os portugueses «descobriram novas ilhas, novas terras, novos mares, novos povos; e o que mais é, novo céu e novas estrelas». Em 1548 Fabrício está

[82] Arnaldo Fabrício, *Oração sobre o estudo das artes liberais*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 35 (lat. p. 34: «In iis Prudentia, quae recte a ueteribus ars uitae nuncupata est, primum locum obtinet»).
[83] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 45.

a repetir um lugar já formado, Camões está a pô-lo em verso. A terceira ideia, a das terras ignoradas pelos geógrafos, tem no poema uma formulação literal, posta na boca do Adamastor: «Eu sou aquele oculto e grande Cabo / A quem chamais vós outros Tormentório, / Que nunca a Ptolomeu, Pompónio, Estrabo, / Plínio e quantos passaram fui notório» (V.50.1-4). São exatamente os «próprios Geógrafos» de Fabrício, agora nomeados, e o Adamastor acrescenta a segunda ideia, a da ousadia: «A quem vossa ousadia tanto ofende» (V.50.8), depois de ter saudado «Ó gente ousada, mais que quantas / No mundo cometeram grandes cousas» (V.41.1-2). O mesmo motivo abre o poema («Por mares nunca de antes navegados», I.1.3; «Em perigos e guerras esforçados / Mais do que prometia a força humana», I.1.5-6) e reaparece no fecho da descrição da Europa («E, se mais mundo houvera, lá chegara», VII.14.8).

Depois da Astronomia, Fabrício passa à gramática, «ciência das letras», à dialética, cuja excelência se mede «pelo simples facto de todas as restantes artes serem construídas a partir dos conhecimentos técnicos da Dialéctica», à retórica e à eloquência, «sabedoria eloquente», à jurisprudência e à medicina[84].

Para além do já mencionado sobre a Astronomia, dois outros passos merecem atenção especial. O primeiro é sobre a génese do saber: as artes «primeiramente chegaram até nós criadas pela experiência, depois foram confiadas às letras»[85]. O segundo é sobre as armas e as letras:

> como apenas há duas coisas que podem elevar os homens até ao mais alto grau da honra e da fortuna, uma, a ciência militar, a outra, o conhecimento das artes e das ciências […] todavia deve preferir-se o estudo das humanidades e da poesia delicada à ferocidade das armas e de Marte, (...) [porque] os maiores generais, na glória da guerra, foram ao mesmo tempo os mais versados nas letras[86].

A oração fecha apontando a «barbárie que com a sua tirania teve, durante muitos séculos, esmagada toda a delicadeza da cultura humanística», até que os reis chamaram os doutos, e concluindo com o elogio do

[84] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 45-51 (lat. p. 48: «copiose loquens sapientia»).
[85] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 53 (lat. p. 52: «artes primum experientia inuentae, deinde litterae mandatae»).
[86] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 51 (lat. p. 50: «humanitatis, ac mansuetiorum musarum disciplina, armorum Martisque ferocitati magis est anteponenda»). De novo, este tópico é desenvolvido por Camões, na tradição do topos da conjugação das letras e das armas, que os poetas militares muito glosaram.

rei sob o signo de Platão: «Feliz de ti, ó Lusitânia, com tão grande Rei! — Se é verdade que Platão disse que seriam felizes as Repúblicas em que os governantes fossem doutos e sábios»[87].

Belchior Beleago (Coimbra, 1 de outubro de 1548)

Belchior Beleago, portuense, formado em Paris, mestre do Colégio das Artes, autor em 1549 de uma *Logica Aristotelis* para uso do Colégio, proferiu na abertura do ano académico de 1548 a *De disciplinarum omnium studiis oratio*, que Maria Helena da Rocha Pereira caracterizou como «um tecido de citações» e cujo elogio da filosofia é «Todo informado pelas doutrinas estóicas, através do ciceronianismo»[88]. O programa é o da enciclopédia: «tenho de tocar em tudo aquilo que os Gregos chamam τὰς ἐγκυκλοπαιδείας», mostrando «as fontes das disciplinas, o seu uso, utilidade, amplitude e excelência».

A sabedoria é definida à maneira estoica, «como foi definida pelos antigos, a ciência das coisas humanas e divinas e das causas em que essas coisas estão contidas», e a Filosofia «é o amor e ardente desejo da sabedoria»[89]. Beleago é, com Jerónimo de Brito, o único dos oradores de 1548-1555 a enunciar explicitamente a *divisio philosophiae* escolar por partes, e fá-lo para a afastar:

> Autores de grande vulto dividiram a Filosofia em três partes: a moral, que abrange a alma, a natural, que investiga a natureza, e a racional, que compreende a razão discursiva; e novamente separam cada uma destas partes em outras. Contudo, de momento, não há motivo por que nos preocupemos muito com tão subtil divisão. Do que eu queria que todos estivessem advertidos é que nada há de mais ilustre do que a Filosofia[90].

[87] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 57 e 59.

[88] Maria Helena da Rocha Pereira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 66-68; sobre a *Logica Aristotelis ab eruditissimis hominibus conversa* (Coimbra, 1549), ver Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 22.

[89] Belchior Beleago, *Oração sobre o estudo de todas as disciplinas*, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 79-81 (lat. p. 78: «Sapientia uero perfectum bonum est mentis humanae; est enim, ut a ueteribus definitum est, rerum humanarum et diuinarum, causarumque quibus hae res continentur, scientia. Philosophia sapientiae amor atque ardens appetitus»).

[90] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 81 (lat. p. 80: «Grauissimi auctores tres philosophiae fecerunt partes, moralem quae animum componit; naturalem, quae naturam scrutatur; et rationalem, quae disserendi rationem complectitur»); na edição de 1959, p. 24.

Beleago refere-se à tripartição estoica, moral, natural, racional, que Cícero transmitira e que os Conimbricenses ainda invocariam em 1593 como «vulgata illa divisio»[91]. Reconhecida a divisão, Beleago passa ao elogio das ciências «para fazermos ponto de partida daquelas que se denominam Matemáticas, seguindo a cada passo Platão», e é a propósito da astronomia que, de novo, a oração abre espaço à experiência dos portugueses (*os nossos homens*):

> Costumo admirar muitas vezes os feitos dos nossos homens […], mas nada vejo neles de mais glorioso do que, atravessando terras ignoradas, terem percorrido com armas invictas novos céus, estrelas ignotas, regiões incógnitas, ou seja, outros mundos da terra, que Alexandre Magno se doía de escaparem às suas vitórias — coisa que sem dúvida nunca teriam podido fazer, se não estivessem instruídos na observação do céu[92].

Seguem-se a gramática, «base das restantes», a dialética, «este instrumento das artes», a eloquência, e a definição das artes liberais como humanidades:

> Estas são as artes a que chamamos liberais e dignas do homem livre, ilustres pela sua virtude e servidoras da sabedoria […]. A estudos deste teor chamaram os antigos Humanidades, pensando certamente que pelo estudo destas disciplinas não só se polia a língua, como também se depunha a selvajaria e barbárie das inteligências[93].

[91] É o que lemos no *incipit* do comentário à *Ética* de Manuel de Góis (Lisboa: Simão Lopes, 1593), agora reeditada e traduzida em O Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricenses [Manuel de Góis], *Ethica*, tradução e introdução M. Santiago de Carvalho, fixação do texto latino S. Tavares de Pinho – M. Santiago de Carvalho, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra (Portugaliae Monumenta Neolatina, XXII), 2020, p. 65-66: «Perfectum philosophum neminem posse euadere, qui Moralis scientiae praeceptis imbutus non fuerit, plane indicat tum vulgata illa diuisio, qua veteres Philosophiam in Dialecticam, Naturalem, et Moralem distribuebant (Ninguém pode tornar-se um perfeito filósofo se não estiver imbuído dos preceitos da ciência moral, tal como o indica sem ambiguidades, quer aquela tão divulgada divisão em que os Antigos dispunham a Filosofia – em Dialética, Natural e Moral)», Note-se que o editor indica que esta classificação remete para Aristóteles, *Tópicos* I.12; Agostinho, *Cidade de Deus*, VIII.4; Alcino, *Livro da doutrina de Platão*; Eusébio de Cesareia, *Preparação evangélica*, XI.

[92] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 81 e 89 (lat. p. 88: «noua sidera, ignotas stellas, incognitas regiones, hoc est, alios terrarum orbes […] id magna ex parte astrorum cognitioni debemus»).

[93] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 89-93.

Em passagem importante, Beleago valoriza a ordem de aprendizagem censurando os que, «ao deixarem o estudo das Humanidades, com pressa de géneros de disciplinas mais importantes, como eles dizem, aumentarem o trabalho da aprendizagem», e sublinha que as artes «só então serão louváveis, se prepararem a inteligência, e não a detiverem», e conclui: «voltemo-nos, portanto, para as faculdades mais altas e de mais importância, quer seja a de Direito Civil, Canónico, Medicina, ou a da sacrossanta Teologia»[94]. As artes liberais são propedêuticas, as *altiores facultates* são o termo final, sendo a teologia a última e a suprema: «Uma única e última coisa resta, ouvintes, o ramo da Sabedoria Cristã. Para a explicar, não desejaria já a eloquência tuliana, que […] emudecerá completamente […]; pois quanta é a diferença entre a sabedoria de Cristo e a dos homens, tanta é forçoso que exista entre a eloquência cristã e a humana». Dela se diz que «É esta aquela sabedoria que Pitágoras entendeu não se poder possuir pelo engenho humano […]. Esta é aquela à qual com tanto trabalho se aplicaram os antigos filósofos […]; mas não alcançaram o que queriam»[95]. Fecha com a fórmula que dá o sentido a este género literário: «mostrámos todos os caminhos das ciências», e denuncia a barbárie da ignorância: «não sei se por entorpecimento dos homens, se pela paixão das armas, todos estes géneros de artes estiveram jacentes nas trevas durante muito tempo, sob a forte opressão da barbárie, até que os reis chamaram a si esta causa»[96].

Pedro Fernandes (Coimbra, 1 de outubro de 1550)

O canonista lisboeta Pedro Fernandes, formado em Paris e que não foi Mestre da Universidade, organizou a sua *In doctrinarum scientiarumque omnium commendationem oratio* segundo um fio original: o corpo humano. Dos olhos nasce a astronomia, dos ouvidos a música, do número a aritmética e a geometria, da boca a gramática, com a poesia e a história, a eloquência e a dialética, e é neste ponto que se fecha o ciclo das artes liberais:

[94] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 93 (lat. p. 92: «Ad altiorem igitur grauioremque uel Iuris Ciuilis, Pontificumque Sanctionum, uel Medicinae ac sacrosanctae Theologiae facultatem nos conferamus»); na edição de 1959, pp. 50-51.

[95] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 99 e 101.

[96] Beleago, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 101 (lat. p. 100: «nescio an hominum torpore, an uero armorum furore, haec omnia artium genera diu multumque barbarie opprimente in tenebris iacuisse»); na edição de 1959, p. 66.

> Havemos falado […] acerca de todas aquelas artes que, porque são altamente dignas de um homem livre, se chamam liberais. Ignorá-las é tão degradante, quanto é pouco glorioso envelhecer nessas circunstâncias. É já tempo de nos voltarmos para aquelas que, como as primeiras de todas as restantes, exigem um estudo mais alto e mais profundo[97].

A medicina cuida do corpo, mas, por ser mais justo «que admiremos e honremos aquelas ciências que estudam e aprofundam o conhecimento não do corpo, mas da própria alma!», prefere a jurisprudência, que «facilmente supera toda e qualquer filosofia, por mais gloriosa que seja», e acima de todas as ciências coloca a teologia[98].

Dois passos desta oração tocam de perto Camões. O primeiro é o elogio dos poetas: «uma espécie de homens particularmente divina. A Antiguidade proclamava-os sábios e vates e venerava-os como sagrados […]. Sócrates, segundo Platão, ao chamar aos poetas intérpretes dos deuses, considera os próprios poemas obras antes divinas que humanas»[99]. O segundo é a teologia como limite do saber humano: «Quando falo em Teologia, ninguém julgue que me refiro à dos filósofos […]. Os maiores filósofos, envoltos em densa bruma, tentavam estudar esta divina sabedoria, mas jamais puderam compreender o que fosse verdadeiro. Daí que o grande e sublime Platão tenha afirmado: θεὸν μὲν εὑρεῖν οὐ ῥάδιον, γνῶναι δὲ ἀδύνατον», encontrar Deus não é fácil, conhecê-lo é impossível; e a apóstrofe: «Ó divina Teologia, só tu, qual velhinha idosa e instruída, podes superar a sabedoria de todos os filósofos! Esta é a primeira filosofia; esta é o ponto supremo da filosofia; esta, a perfeição da verdade!»[100]. A editora da oração de sapiência notou, aliás, que a humildade com que Pedro Fernandes se dirige ao rei ecoa a estância X.154 d'*Os Lusíadas*, e a comparação, embora anacrónica, não é gratuita: o orador de 1550 e o poeta de 1572 dirigem-se à mesma coroa com a mesma retórica da modéstia e do «honesto estudo»[101].

[97] Pedro Fernandes, *Oração em louvor de todas as doutrinas e ciências*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 159 (lat. p. 158: «quae uelut ceterarum omnium principes altiorem ac profundiorem cognitionem desiderant»). Sobre o orador, Maria Manuela Alvelos, ibidem, pp. 111-115.

[98] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 161-163 e 165-169 para as duas formas de teologia, a dos filósofos e a divina teologia que ensina Cristo, ver a seguir.

[99] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 155 (lat. p. 154: «Poëtas cum dico, absit omnis uerbo inuidia, hominum genus maxime diuinum dico»).

[100] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 165-167 (lat. p. 166: «Haec prima philosophia est, haec philosophiae summa, haec ueritatis perfectio»).

[101] Alvelos, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 122 e p. 462, n. 12.

Hilário Moreira (Coimbra, 1 de outubro de 1552)

A oração de Hilário Moreira, conimbricense, mestre em artes em 1549 e futuro doutor em teologia, é a única que traz no título a expressão «partes da filosofia»: *De omnium philosophiae partium laudibus et studiis oratio*, proferida «apud inclitum Conimbricense Lycaeum uniuersi terrarum orbis florentissimum»[102]. O «Liceu» conimbricense é, como o orador mais adiante explicita, a escola de Aristóteles, mas é sob a autoridade de Platão e de Cícero que coloca o louvor da Filosofia, e a sua compreensão da palavra é a mais abrangente de todo o *corpus*: «durante muito tempo, só os gregos é que estudaram, aperfeiçoaram e abrilhantaram a totalidade da filosofia, ou seja, todas as artes liberais». A filosofia «não se circunscreve em horizontes estreitos, mas se expande por um terreno muito vasto e, na companhia das suas aias, abarca todo esse anel de matérias que se chama enciclopédia»[103]. Albino de Almeida Matos, seu editor, adverte que a palavra não deve ser entendida «ao nosso modo actual», mas no sentido greco-romano de «um conjunto de conhecimentos enciclopédicos, unidos entre si pelas suas causas mais remotas», e classifica o esquema como «aristotélico-tomista, em que tanto se notabilizou a Sorbonne»[104]. A divisão de fundo entre contemplativa e ativa: «O seu múnus é conhecer as coisas divinas, dirigir as humanas. Num caso temos a filosofia contemplativa, noutro, a activa»[105]. A gramática é «esta parte da filosofia a que chamamos gramática», na qual «a criança se deve deter demoradamente». A dialética, «o mais apto instrumento para encontrar a verdade», «acomodando o seu processo às outras disciplinas». A eloquência deve «juntá-la às outras partes da filosofia», porque «o filósofo não se separa do orador»[106]. O *quadrivium* é «[d]uma parte da filosofia contemplativa, ou seja, [d]o quadrívio da matemática, onde se verifica que a especulação

[102] Hilário Moreira, *Oração sobre o estudo e louvor de todas as partes da filosofia*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 196 (título latino). Sobre o orador, Almeida Matos, ibidem, pp. 175-179.

[103] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 205 e 207 (lat. p. 204: «philosophia omnis, id est, omnes liberales disciplinae»; p. 206: «orbem illum doctrinarum complectatur qui encyclopaedia dicitur»). A identificação do Liceu com a escola de Aristóteles em pp. 205 e 231 («príncipe dos peripatéticos, pesquisador dos fenómenos naturais»).

[104] Almeida Matos, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 180-181.

[105] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 207 (lat. p. 206: «Quorum officium est diuina nosse, gubernare humana. In illo contemplatiua philosophia, in hoc actiua deprehenditur»). A passagem do *Timeu* sobre a filosofia como dádiva dos deuses está nas pp. 205-207.

[106] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 209-215.

da verdade sobe ao máximo, mas como que por degraus. E ninguém pense que será bom filósofo sem ele, porque as disciplinas matemáticas são como que degraus e elementos, por meio dos quais se sobe para mais alto, e ensaios para o exame atento das coisas divinas»[107]. «A outra parte da filosofia contemplativa prescruta fisicamente […] os segredos da natureza e as causas invisíveis das coisas visíveis», e investiga «a posição, a forma, o contorno da terra, o aspecto e a grandeza do mar que cerca toda a terra […] a origem dos meteoros e dos cometas […]. Indaga o movimento da esfera, as posições fixas das estrelas, as mudanças da Lua»; da física brota a medicina, «do meio das suas entranhas»[108]. «Resta a filosofia activa, que deu origem, em primeiro lugar, à ética», e desta «a sua irmã, a economia política ou ciência do direito civil, donde provêm, como de fonte viva, as leis e o direito régio»; «De que as leis entravam no âmbito da filosofia, tanto disso estavam persuadidos os homens cultos, que o facto passou a ter o lugar de axioma»[109]. E, «em último lugar, aquela que excede as coisas criadas, os céus, as virtudes, as disciplinas, — aquele mesmo sublime conhecimento de Deus revelado aos homens, quanto é possível, […] aquela que os nossos chamam teologia, a primeira de todas as ciências, a mais divina e divinamente inspirada no testemunho de S. Paulo. Para ela se dirige o estudo aturado das artes liberais»[110].

Mais do que qualquer outro orador, Moreira insiste no que a filosofia não alcança («Isto desconheceu-o a ciência de Platão, isto ignorou-o a eloquência de Demóstenes») e, ao mesmo tempo, no que só ela permite: «Ouvimos, juventude estudiosa, o que devemos conhecer e desejar, trabalho que eu elaborei somente para apresentar as divisões da filosofia»[111].

O tema das armas e das letras regressa com Alexandre, que «não punha menos interesse no conhecimento das artes liberais da filosofia, do que no seu império, que ocupava a maior parte da terra»[112]. D. João III,

[107] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 215 (lat. p. 214: «mathematicae disciplinae subsellia quaedam sunt et elementa quibus altiora conscenduntur, et quaedam praeludia ad diuinorum perpensionem»).

[108] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 215-217.

[109] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 217-219 (lat. p. 218: «Pertinere autem leges ad philosophiam tam sibi persuadere docti homines, ut iam axiomatis loco habeatur»).

[110] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 223 (lat. p. 222: «omnium scientiarum prima, diuinissima et diuinitus, teste Paulo, inspirata, ad quam tersissima liberalium artium studia contendunt»).

[111] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 227 e 229 (lat. p. 228: «Id hactenus elaboraui ut philosophiae partes ederem»).

[112] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 233 (lat. 232: «Alexander ille Magnus momenti

invictíssimo rei de Portugal, é elogiado por ser inimigo da ignorância, porque «fez sair das profundezas, onde estava quase sepultado, o estudo da filosofia, expulsou e destruiu a ignorância e abriu as portas a toda a cultura, (…) quando cuidou de instruir a inculta Lusitânia em todas as disciplinas das artes liberais»[113]. Elogios e paralelos similares entre a antiguidade e a história de Portugal também os encontramos amiúde nos *Lusíadas*.

Jerónimo de Brito (1554) e António Pinto (1555)

As duas últimas orações do *corpus*, editadas e traduzidas por António Guimarães Pinto, encerram o ciclo do Colégio das Artes humanista.

Jerónimo de Brito, de Santarém, filho do poeta do *Cancioneiro Geral* Fernão Cardoso, futuro dominicano, pregador em Trento e arcebispo de Goa, inverte a ordem expositiva: «ao propor-me falar acerca das ciências e expor os louvores das mesmas, quis começar antes de mais por aquela que assaz se avantaja às restantes e de longe as supera, da qual como de uma nascente límpida emanaram todas as demais artes», imitando Noé, que «ensinou aos filhos em primeiro lugar os preceitos da Teologia e depois as Matemáticas e a Filosofia»[114]. A teologia é «a principal das restantes artes» pela «certeza e nobreza da sua matéria, consoante o parecer de Aristóteles», e dela descem, por ordem de proximidade, o direito pontifício, o direito cesáreo, a medicina, e só depois «a Filosofia e as suas partes, as quais, embora tenham a ver com o espírito, todavia são definidas pelos sábios como uma espécie de servas das outras artes, e propõem sempre que os jovens as aprendam no princípio como uma espécie de ajudas para os restantes estudos»[115]. A *divisio* é aqui quadripartida: «Aqueles que pensaram de forma correcta acerca dela dividem-na naquela que observa os mistérios das coisas, a que chamam Física, e naquela que trata dos costumes, que designam por Ética, e na Matemática e [Filosofia] Ra-

non minus ponebat in bonarum philosophiae artium cognitione, quam in tanto eius imperio, quo maximam orbis terrarum partem occupauerat.»).

[113] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 233 (lat. p. 232: «philosophiae iam paene sepultam cognitionem ab inferis quodammodo excitauit, barbariem expulit et profligauit (...) quando Lusitaniam, bonarurn artium rudem, omnibus disciplinis instruendam curauit»).

[114] Jerónimo de Brito, *Oração acerca dos louvores de todas as ciências e saberes*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 301. Sobre a identificação do orador com D. frei Henrique de Távora, Guimarães Pinto, ibidem, pp. 241-254.

[115] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 303 e 309 (lat. p. 308: «quasi aliarum artium ancillae constituuntur iuuenibusque perdiscendas primo in limine»).

cional». A política e a económica submetem-se à ética «como a sua fonte e origem», e «sob» a matemática e a racional «se incluem aquelas sete artes que se chamam liberais, como se tornassem livre o próprio homem»[116]. A física de Brito «não se satisfaz apenas com estas coisas, mas, passando para a natureza celeste, contempla aqueles heróis e divinos entendimentos, que governam os orbes e astros, e as essências das cousas que não caem sob a alçada dos sentidos», isto é, absorve a metafísica, e a dialética tem em Aristóteles o «verdadeiro mestre»[117]. A peroração é sobremaneira fideísta: as ciências foram dadas por Deus «primeiro a Adão e ao povo hebreu, e depois aos homens gregos», reviveram «primeiro na França, depois na Espanha e, por derradeiro, em Portugal», e o estudante deve receber a sabedoria «escravizando a inteligência em obséquio à fé»[118].

António Pinto, de Viana de Caminha, bacharel em artes e condiscípulo do futuro Prior do Crato, proferiu a 1 de outubro de 1555, três semanas depois da entrega do Colégio aos jesuítas, a última oração do ciclo humanista do Colégio, organizada em torno de uma metáfora que Boécio autorizava: a Sabedoria é como «uma espécie de viveiro de todas as ciências», figurada na «oliveira de Minerva […] por forma a colhermos dos seus belíssimos e ornadíssimos ramos todas as ciências»[119]. O *trivium*, a gramática com a poesia e a história, a retórica e a dialética, e o *quadrivium* são nomeados como tais, seguem-se a medicina e as ciências jurídicas, estas «alunas» da «filosofia socrática […] moral». E a teologia é «aquele ramo de ouro que está no meio da árvore, ao qual os restantes colocados em torno e por baixo reverenciam como a próprio amo e senhor», a «primeira e suprema filosofia» a quem as outras artes «servem como escravas»[120].

Duas notas desta oração interessam a Camões. A primeira é a tomada de posição, rara neste género, na querela das escolas: contra Platão,

[116] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 311 (lat. p. 310: «diuidunt in eam quae rerum obscuritates obseruat, quam Physicam uocant, et in eam quae mores instruit, quam Ethicam appellant, et in Mathematicam et Rationalem […] sub quibus septem illae artes quae liberales dicuntur, quasi hominem ipsum liberum efficiant, continentur»).

[117] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 311 e 317.

[118] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 321-323 (lat. p. 320: «captiuantes intellectum in obsequium fidei»).

[119] António Pinto, *Oração em louvor de todas as ciências e das grandes artes*, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 397. Sobre a identificação do orador, Guimarães Pinto, ibidem, pp. 327-348.

[120] Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 423, 427 e 429 (lat. p. 426: «in medio illo arboris aureo ramo, cui ceteri circumpositi ac demissi tamquam proprio imperatori obsequuntur»; p. 428: «O primam ac summam philosophiam»).

que no *Ménon* atribui às almas «um conhecimento ingénito», defende que «devemos dar muito mais crédito à opinião de Aristóteles, o varão de maior autoridade em todas as ciências», para quem o espírito «deve ser comparado com uma tábua rasa e tosca em que nada se pintou ou gravou»[121]. A segunda é refere-se ao estatuto da poesia:

> os antigos sábios […] pensaram que a poesia deveria ser muito mais cultivada do que as restantes artes, dado que as demais pareciam encerrar-se dentro dela como numa espécie de receptáculo comum e, por isso, designavam-na não já como poesia, mas como uma espécie de primeira filosofia e teologia. E é certo que Aristóteles escreveu que entre os antigos e mais primitivos se chamava aos poetas filósofos e teólogos[122].

Há, finalmente, um pequeno facto que liga este orador a Camões: as *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista* referem que um António Pinto, «homem de notável habilidade», «só na poesia reconhecia Luís de Camões ũa certa excelência, de maneira que em sua presença não ousava muitas vezes fazer versos». O editor não lhe dá grande crédito, e não se sabe se é o mesmo António Pinto, mas a notícia diz alguma coisa sobre o meio em que um bacharel em artes de Coimbra e o poeta d'*Os Lusíadas* eram, aos olhos de um cortesão, comparáveis[123].

2.3. O que as orações mostram

As sete orações proferidas entre 1536 e 1555 permitem algumas observações sobre o tempo da Filosofia em que Camões viveu.

A primeira observação é a da oscilação. Não há, nestes vinte anos, uma classificação dos saberes, mas várias, em concorrência: o modelo ciceroniano-humanista de Fabrício, em que a Sabedoria, como prudência, gera as artes e a teologia nem sequer é nomeada. O modelo escolar da *divisio philosophiae*, tripartida em Beleago, quadripartida em Brito, em que as sete artes se inscrevem na filosofia; o modelo escolástico-hierárquico, comum a Cardoso, Pedro Fernandes, Moreira, Brito e Pinto, em que a

[121] Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 391.

[122] Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 397-399 (lat. p. 398: «non iam poeticen illam, sed primam quamdam philosophiam ac theologiam nominabant»).

[123] *Anedotas portuguesas e memórias biográficas da corte quinhentista*, ed. Christopher C. Lund, Coimbra: Almedina, 1980, pp. 171-172, sobre a anedota, cf. Guimarães Pinto, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 330, n. 6, que remete para Costa Ramalho, *Camões no seu tempo e no nosso*, Coimbra: Almedina, 1992, pp. 21-23 e 199.

teologia é «prima philosophia» e as artes suas servas, e que leva Brito a inverter a ordem expositiva, descendo da teologia às artes. A oscilação entre começar pelo *trivium* ou pelo *quadrivium*, e a hesitação sobre o lugar da física, ora parte da filosofia contemplativa (Moreira), ora absorvendo a metafísica (Brito), ora reduzida ao que Pedro Nunes ensinava na *Esfera*, mostram que a completude e a articulação das ciências eram mais um saber herdado do que objeto de inovação ou de reflexão diferenciadora.

A segunda observação é a da invariância. Um aspeto comum e invariável, com a exceção significativa de Fabrício, é a separação entre as artes liberais, que se aprendem primeiro e preparam a inteligência, e as faculdades superiores, e a colocação da teologia como a máxima das ciências, a que os antigos filósofos, «envoltos em densa bruma», não chegaram. Igualmente invariável é o tópico da barbárie e da sua expulsão pelo rei, que todos os oradores repetem com as mesmas palavras, e o das armas e das letras, em que quase todos sustentam que os grandes capitães foram doutos e que as letras não efeminam, um sentimento omnipresente em Camões.

A terceira observação é sobre as autoridades. Nestes discursos o modelo oratório é Cícero, mais abundantemente citado, a par de Platão, que fornece o elogio da filosofia como «dádiva dos deuses», da geometria e da aritmética, e da república governada por sábios. Aristóteles recebe menos atenção e é convocado sobretudo para a dialética, de que é «verdadeiro mestre», e, em Brito, para a certeza e nobreza do objeto que fazem da teologia a primeira das ciências. Só António Pinto, em 1555, toma partido entre os dois, e toma-o por Aristóteles, contra a reminiscência do *Ménon*. É este o dado mais relevante para a polémica camoniana: nas escolas de Coimbra em que Camões pode ter estudado, e nos discursos que celebravam o conjunto do saber, Platão e Aristóteles não eram alternativas, mas autoridades complementares, Platão para o louvor e a dignidade da filosofia, Aristóteles para o seu conteúdo e o seu método. A mesma coexistência de um «Platão divino» e de um «grão Sábio» peripatético que encontrámos na lírica de Camões é a que estes oradores praticavam sem embaraço.

A quarta observação é sobre o género. As orações de sapiência seguem um modelo em que o mimetismo e a busca de histórias curiosas sobre as origens e os cultores das ciências, para captar a benevolência dos jovens estudantes a quem indiretamente se dirigiam, se sobrepõem a qualquer intenção epistemológica. A retórica e a apresentação de curio-

sidades edificantes dão-lhes erudição, mas retiram-lhes interesse teórico. A descrição das ciências e a sua divisão mais ou menos cuidada têm um efeito de ritual celebratório e pouco de heurístico. Contudo, mostram o interesse por uma educação que abarca o conjunto dos saberes, tradicionalmente repartidos em disciplinas com afinidades temáticas, e mostram, sobretudo, o que um estudante de Artes ouvia dizer, cada ano, sobre a arquitetura do saber em que se estava a formar.

Este mapa, variado e complexo, permite-nos compreender o que seria a «filosofia no tempo de Camões» e quem são os seus cultores, também fora da academia. O conteúdo didascálico destas lições de sapiência é adequado para trazer à comunidade do saber um grupo mais alargado de interessados pelas letras (mas não pelas agruras da escolástica ou por uma doutrina desenraizada), dando-lhes múltipla matéria e histórias da antiguidade já prontas a usar no que fosse necessário escrever.

2.4. Ponto de chegada e mudança de panorama

De natureza diferente e com outra articulação é a discussão sobre o conjunto das ciências ou partes da filosofia que encontramos nos comentários dos jesuítas de Coimbra às obras de Aristóteles, e que só foram publicados, em Coimbra, depois da morte do poeta. O primeiro volume, publicado em 1592, contém os comentários sobre a *Física* cujo proémio é uma verdadeira introdução a todo o curso, discutindo a questão das partes da Filosofia[124]. Podemos considerá-lo um ponto de chegada do processo descrito em § 2.1, e, por isso, nos interessa aqui, não tanto pelo seu conteúdo, que é o de uma escola já formada, mas mais pelo contraste com as orações.

Desde a Antiguidade, num procedimento que a Idade Média consolidou, é tradicional começar os comentários com a discussão da natureza do conhecimento (*scientia*) obtido nessa obra, do seu método e do seu grau de certeza relativamente às outras ciências. É nessa tradição que se insere o Proémio da *Física*[125]. Discutem-se aí quatro definições de filoso-

[124] *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra: António de Mariz, 1592, Proémio nas pp. 1-4, que inclui duas secções: «De nomine definitioneque Philosophiae» e «De duplice Philosophiae distributione», a segunda destas divisões, a que mais interessa à *Física*, é discutida detalhadamente nas três questões seguintes. Sobre a génese e a estrutura do Curso ver atrás § 2.1 e notas 50-58, Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., pp. 95-99; Caeiro, «Para um quadro», cit., pp. 246-248, e, para a leitura atual, Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 113-162, e Carvalho, *O Curso Aristotélico*, cit., pp. 7-22.

[125] A tradução deste proémio foi publicada com texto latino defronte em Curso Conimbricense I. Pe. Manuel de Góis: *Moral a Nicómaco, de Aristóteles*, Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, Lisboa: Instituto

fia, e prefere-se «muito mais» (*maxime*) a que se atribui a Aristóteles, «Filosofia é o conhecimento das coisas como são» (*Philosophia est cognitio rerum, ut sunt*)[126]. Constata o comentador que «nesta questão quase não houve discrepância entre os Peripatéticos antigos. Modernamente, porém, o assunto voltou a ser debatido e os filósofos dividiram-se em partes contrárias»[127]. E decide-se, seguindo expressamente Tomás de Aquino no comentário ao *De Trinitate* de Boécio[128], que «Rectamente se distinguem as partes da filosofia Especulativa segundo a variedade das abstracções da matéria e do movimento», e que, sendo três as abstrações, da matéria sensível singular, da matéria sensível comum e de toda a matéria, três são as ciências contemplativas, a física ou *physiologia*, a matemática e a metafísica[129]. Já no artigo 4º da questão 5 do Livro I, inclui-se a breve secção «sobre a Filosofia de Aristóteles» que fecha com um elogio de Aristóteles, porque, ao contrário de Sócrates e de Platão, «abordou não só a Lógica e a Física, como também a Ética e qualquer outra faculdade. Tendo orientado o encadeamento da doutrina desde os primórdios das coisas até ao seu fim, com uma ordem de admirável elegância, preparou perfeitamente cada ouvinte no seu género; pelo que é designado, de pleno direito, pai das artes liberais e pedra lídia dos Filósofos»[130]. Como vimos, o comentário à *Ética*, de 1593, abre lembrando que «os antigos dispunham a Filosofia em Dialética, Natural e Moral», que é, afinal, a mesma tripartição que Beleago mencionara em 1548 para a pôr de lado (ver supra, § 2.2)[131].

de Alta Cultura: 1957, pp. 4-seg; o proémio e as questões iniciais do Livro I, foram também publicados com tradução de Filipa Medeiros em Mário Santiago de Carvalho (ed.), *Comentários a Aristóteles do Curso Jesuíta Conimbricense (1592-1606), Antologia de Textos*, introdução de Mário Santiago de Carvalho, traduções de A. Banha de Andrade, Maria da Conceição Camps, Amândio A. Coxito, Paula Barata Dias e Filipa Medeiros, Coimbra: LIF – Linguagem, Interpretação e Filosofia. Faculdade de Letras, 2011 (2ª ed.), pp. 68-72: «Sobre a designação e a definição da filosofia» e «Sobre a dupla organização da Filosofia», as primeira três questões do Livro I, ainda relacionadas com este problema, estão traduzidas nas pp. 72-105.

[126] *Commentarii [...] in octo libros Physicorum*, Proémio, cit., trad. de Filipa Medeiros, cit. p. 70.

[127] *Commentarii [...] in octo libros Physicorum*, Proémio, cit., trad. de Filipa Medeiros, cit., p. 75.

[128] Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 1, onde as ciências especulativas se distinguem pelos graus de abstração da matéria e do movimento.

[129] *Commentarii [...] in octo libros Physicorum*, Proémio, cit., trad. cit., pp. 77-78.

[130] *Commentarii [...] in octo libros Physicorum*, Proémio, «De divisione philosophiae apud Aristotelem», trad. cit., p. 124.

[131] [Manuel de Góis], *Ethica*, cit., p. 67.

Comparado com as orações, o que o Proémio à Física mostra é a mudança do panorama. As orações celebravam a enciclopédia das artes liberais e punham no seu cume a filosofia, com uma intenção laudatória e motivadora, ciceroniana na forma e na intenção; o *Cursus* encontra a filosofia já feita e completa em Aristóteles, «pai das boas artes», e organiza-a como um curso que os jovens têm de percorrer, com a permanente preocupação didática que a *Ratio studiorum* viria a consagrar. Casalini situa-o, por isso, «no fim de uma história: a história do comentário medieval», e observa que nele «a especulação filosófica adquire valor empírico, justamente por perder a exigência de dizer a verdade, tornando-se num exercício. Tornando-se didática, e escola»[132]. Não é uma decadência nem uma sistematização, como queriam Silva Dias e Caeiro: é uma mudança de função. Entre 1548 e 1592 passou-se, em Coimbra, da enciclopédia das artes ao *corpus* de Aristóteles como forma de organizar o saber, e a passagem fez-se, como se viu, nos anos de 1560 e 1570. É nesse intervalo, exatamente, que se situa a obra de Camões. Na sua obra ecoam também essas passagens e esses dois mundos intelectuais.

2.5. O que Camões colheu e partilhou

Que ideias filosóficas e científicas constituíam o «ar do tempo» na época de Camões, e eram veiculadas pela poesia e pelas conversas de corte? A resposta será dececionante se esperamos encontrar uma doutrina. Mas, se o que a filosofia do tempo oferecia a um leigo culto era, antes de qualquer doutrina, um mapa dos saberes e uma hierarquia, então é possível perguntar, com alguma precisão, o que desse mapa Camões partilhou. Sete pontos de contacto podem ser identificados, e em cada um deles a comparação com os oradores de Coimbra ilumina o poeta melhor do que qualquer escola.

O primeiro é a cosmografia. O transunto do cosmo (X.77-90) que Tétis mostra ao Gama é a esfera de Sacrobosco tal como Pedro Nunes a traduzira e comentara em 1537 para os pilotos e os estudantes[133]: as duas regiões, elemental e etérea, os quatro elementos, a quinta essência cuja

[132] Casalini, *Aristóteles em Coimbra*, cit., pp. 149 e 154; cf. p. 114, sobre a aliança entre o reforço do exercício escolar e «uma preocupação plenamente humanista com a restituição do "verdadeiro" texto de Aristóteles».

[133] Para uma outra hipótese de relação com a cosmologia, ver José Francisco Meirinhos, «Celestial bodies and dimension of the universe in Bartolomeu Velho's *Cosmographia*», in J. Higuera Rubio – A. Romele – D. Rodighiero – C. Pedro (eds.), *From Wisdom to Data: Philosophical Atlas of Visual Representations of Knowledge*, U.Porto Press, Porto 2022, pp. 133–141 e 75–77 (imagens 28–30), aqui pp. 138-140.

matéria «não se enxerga», os orbes concêntricos, o Primeiro Móbil, o Empíreo[134]. É a *physica* das escolas, a que Fonseca, ao preparar o *Cursus*, reconhecia como «particularidade nacional» do ensino português (ver supra, § 2.1), aquela que Hilário Moreira descrevia em 1552 como a parte da filosofia contemplativa que «indaga o movimento da esfera, as posições fixas das estrelas, as mudanças da Lua», e que Beleago distinguia da astronomia porque a esta compete observar «não tanto a natureza dos corpos celestes (pois isso é pertença da Filosofia), como contemplar as suas revoluções»[135]. Camões não a discute: usa-a, com a segurança de quem a aprendeu. E a «vã ciência / Dos errados e míseros mortais» (X.76.3-4) que a Sapiência Suprema supera não é a ciência da esfera, mas a ignorância de quem não a aprendeu. Hélio Alves tem razão: «Quis-se ver aqui algum atraso na cultura científica de Camões. Sem razão», e esta aproximação é descritiva, «abstém-se de especulação metafísica»[136]. O que o poeta acrescenta é o «Arquetipo que o criou» (X.79.2), e aqui, como Pimpão anotou por Vinet, trata-se do «mundo arquétipo», «aquela forma do mundo que Deus concebeu na sua mente para fazer este mundo»: a ideia divina, na versão agostiniano-tomista que Joaquim de Carvalho reconhecera também no «pensamento casto e puro» da Elegia V, e que nenhum estudante de Artes desconhecia[137].

O segundo é a hierarquia dos saberes e o seu vértice. Os oradores são unânimes em colocar a teologia acima de todas as ciências e em recordar que os filósofos não chegaram a Deus: Pedro Fernandes cita Platão, «encontrar Deus não é fácil, conhecê-lo é impossível»; Beleago fala da sabedoria «que Pitágoras entendeu não se poder possuir pelo engenho humano»; Brito ensina que de Deus se sabe «talvez apenas aquilo que não é»[138]. Camões, na estância mais citada do poema, diz o mesmo em

[134] Costa Pimpão, notas a X.78.1-5 e X.80.1-2, ed. cit., pp. 487 e 488; Luciano Pereira da Silva, *A astronomia dos Lusíadas*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1915 (reed. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972); Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 91-92: «A astronomia d'*Os Lusíadas* é, na generalidade, a de Ptolomeu no *Almagesto* e a de Alfragano […], tal como John of Holywood (Sacrobosco) a condensou no século XIII na sua *Sphaera Mundi* e Pedro Nunes a traduziu e comentou n'*O tratado da sphera* […], Lisboa, 1537».

[135] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 217; Beleago, ibidem, p. 87 (lat. p. 86: «non tam naturas caelestium corporum (id enim Philosophiae munus est) intueri, quam illorum conuersiones […] contemplari»).

[136] H. J. S. Alves, «Máquina do Mundo», cit., p. 556.

[137] Costa Pimpão, nota a X.79.1-6, ed. cit., p. 487; J. de Carvalho, «Estudos sobre as leituras filosóficas», cit., p. 304.

[138] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 167; Beleago, ibidem, p. 101; Brito,

dois versos: «É Deus: mas o que é Deus, ninguém o entende, / Que a tanto o engenho humano não se estende» (X.80.7-8). Silva Dias leu aqui uma «óptica teológica — e, mais do que teológica, aristotélico-escolástica», que «exclui o seu conhecimento intelectualístico, à escala da simples razão natural»; Helder Macedo leu o uso das «concepções filosóficas aceites pela ortodoxia» para colocar Deus fora do espaço do poema; Fernando Gil recusou ver aqui «uma teologia negativa»[139]. As três leituras são compatíveis com o que os oradores diziam: o limite do «engenho humano» perante Deus era, em Coimbra, um lugar-comum de abertura do ano letivo. O que Camões faz com ele, deixar Deus fora do que se pode ver «cos olhos corporais» (X.76.2) e entregar o governo do mundo às «segundas / Causas» (X.85.1-2), é a solução aristotélico-tomista que Hélio Alves identifica nas «alegorias teológicas» dos deuses, e que os comentários ao *De fato* e ao *De fortuna* dos mestres de Coimbra e de Évora, Inácio Tolosa em 1563, Pedro Luís em 1567, Lourenço Fernandes em 1577, ensinavam aos estudantes de Física[140]. Se neste quadro lermos os versos onde se explica a providência divina

> Ocultos os juízos de Deus são;
> As gentes vãs, que não nos entenderam,
> Chamam-lhe fado mau, fortuna escura,
> Sendo só providência de Deus pura.
> (*Lusíadas*, X.38.5-8)

vemos que respondem, ponto por ponto, à questão debatida na escola.

O terceiro é a experiência. Os oradores humanistas tinham feito da navegação portuguesa o argumento da utilidade da astronomia, e Fa-

ibidem, p. 303.

[139] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 57; Helder Macedo, «A poética da verdade d'Os Lusíadas», in Fernando Gil – Helder Macedo, *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português*, Porto: Campo das Letras, 1998, pp. 121-141, aqui p. 124; Fernando Gil, «O efeito-Lusíadas», *ibidem*, pp. 13-75, aqui p. 64.

[140] H. J. S. Alves, «Máquina do Mundo», cit., pp. 556-557; Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 59 e 105-106, n. 59, que inventaria os comentários manuscritos à *Física* com capítulos *De fortuna* e *De fato* de Inácio Tolosa S.J. (1563, BGUC Ms. 2318), Pedro Luís S.J. (1567, BNL Ms. 2535), Lourenço Fernandes S.J. (1577, BNL Ms. 4841) e outros, até aos *Commentarii Collegii Conimbricensis in octo libros Physicorum* (1592); cf. Stegmüller, *Filosofia e Teologia*, cit., n.os 70 e 97 e códice Coimbra F 7. Sobre fado e fortuna, ver também Luís de Oliveira e Silva, «Fado e Fortuna n'*Os Lusíadas*», in *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 365-368.

brício tinha enunciado a génese das artes: «primeiramente chegaram até nós criadas pela experiência, depois foram confiadas às letras». Beleago celebrava «novos céus, estrelas ignotas, regiões incógnitas, ou seja, outros mundos da terra»[141]. Camões, como os filósofos da Antiguidade, correu mundos:

> Vejam agora os sábios na escritura
> Que segredos são estes de Natura!
> Se os antigos Filósofos, que andaram
> Tantas terras, por ver segredos delas,
> As maravilhas que eu passei, passaram,
> A tão diversos ventos dando as velas,
> Que grandes escrituras que deixaram!
> Que influïção de sinos e de estrelas!
> Que estranhezas, que grandes qualidades!
> E tudo, sem mentir, puras verdades.
> (*Lusíadas*, V.22.7-23.8)

mas não aprendeu os segredos da natureza por livros, mas por experiência. E não hesita em recomendá-la ao rei:

> Tomai conselho só d' exprimentados,
> Que viram largos anos, largos meses,
> Que, posto que em cientes muito cabe,
> Mais em particular o experto sabe
> (*Lusíadas*, X.152.5-8)

A experiência não é, aqui, uma epistemologia, como Silva Dias tinha razão em notar ao negar a Camões a consciência do «salto epistemológico», e como Gil precisou ao dizer que o experiencialismo d'*Os Lusíadas* «é menos um empirismo do que a surpresa constantemente provocada por um absolutamente novo»[142]. A fórmula não era, de resto, estranha às escolas: Fonseca ensinava nas *Institutiones* que «a experiência é a mãe da filosofia» (ver supra, § 2.1).

O poeta não hesita numa reivindicação de autoridade conjugando em si estudo e experiência:

---

[141] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., pp. 45 e 53; Beleago, ibidem, p. 89.

[142] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., p. 86; F. Gil, «O efeito-Lusíadas», cit., p. 37. Ver também Segismundo Spina, «Camões: o elogio da experiência», in Da Idade Média e outras idades, São Paulo, 1964, citado por Silva Dias na bibliografia, p. 111.

Nem me falta na vida honesto estudo,
Com longa experiência misturado,
Nem engenho, que aqui vereis presente,
Cousas que juntas se acham raramente
(*Lusíadas*, X.154.5-8)

Estudo, experiência, engenho: é, com o estudo no lugar da *ars* e a experiência no da *exercitatio* (da tríade retórica *ingenium*, *ars*, *exercitatio* que os humanistas exigiam ao orador e que Nair de Castro Soares reconheceu formulada nesta estância) que o poeta reclama para si diante do rei, tal como Pedro Fernandes reclamara diante de D. João III[143].

O quarto é a poesia. Pedro Fernandes chamava aos poetas «uma espécie de homens particularmente divina», «intérpretes dos deuses»; António Pinto lembrava que os antigos chamavam à poesia «uma espécie de primeira filosofia e teologia» e que Aristóteles «escreveu que entre os antigos e mais primitivos se chamava aos poetas filósofos e teólogos»[144]. É o estatuto que Camões reivindica quando faz de Museu «filósofo e poeta conhecido» (Soneto 151), quando faz do poeta-narrador o verdadeiro herói da epopeia, e quando, no fecho do canto V, se queixa de que na pátria «quem não sabe arte, não na estima» (V.97.8)[145]. O contraste é instrutivo: os oradores celebravam, ano após ano, a expulsão da barbárie pelo rei, que cuidara «de instruir a inculta Lusitânia em todos as disciplinas das artes liberais»[146]. O poeta, vinte anos depois, canta «a gente surda e endurecida», uma pátria «metida / No gosto da cobiça e na rudeza» (X.145), e capitães «Tão rudos e de engenho tão remisso, / Que a muitos lhe dá pouco ou nada disso» (V.98.7-8). Gama Caeiro leu nestas estâncias «um testemunho eloquente de como a gesta do Ultramar definiu prioridades de acção que não favoreciam a promoção desinteressada da Cultura»[147], e contra as quais o poeta clamava.

[143] Nair de Nazaré Castro Soares, «*Os Lusíadas* de Camões e o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório», in J. C. Seabra Pereira – M. Ferro (coord.), *Actas da VI Reunião Internacional de Camonistas*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 2012, pp. 459-469, aqui p. 461: a conceção da arte poética como «engenho, arte, exercício» «surge, de forma acabada, da pena auto-reflexiva de Camões, n'*Os Lusíadas* (X, 154, v. 5-8)»; Alvelos, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 122.

[144] Pedro Fernandes, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 155; Pinto, ibidem, pp. 397-399.

[145] Sobre o poeta-narrador como herói da epopeia e sobre o elogio das artes e a crítica do Gama no fecho do canto V, permito-me remeter para Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 124-128, com a bibliografia aí indicada (Sena, Berardinelli, Leal de Matos).

[146] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 233.

[147] Caeiro, «Para um quadro», cit., p. 228.

O quinto são as armas e as letras. Fabrício preferia «o estudo das humanidades e da poesia delicada à ferocidade das armas e de Marte», Moreira lembrava que Alexandre levava consigo «não só ilustres filósofos, mas também os códices de autores de grande nome», Pinto afirmava que César e Augusto venceram «não menos graças à eloquência do que pelas armas», e também que D. João III fundara a Universidade «a fim de também munir com as santíssimas letras as brilhantes inteligências dos seus portugueses, que encontrara muito bem preparadas para a ciência da guerra»[148]. É um topos que Camões explora e repete, sobre a Grécia («E não menos por armas, que por letras», III.13.8), sobre César («as armas não lhe impedem a ciência; / Mas, nũa mão a pena e noutra a lança», V.96.2-3), sobre si mesmo («Nũa mão *sempre* a espada e noutra a pena», VII.79.8, e «Pera servir-vos, braço às armas feito, / Pera cantar-vos, mente às Musas dada», X.155.1-2). A fonte é comum, é o *topos* humanista que Luís de Sousa Rebelo estudou, mas a insistência de Camões no «sempre», quando Garcilaso apenas alternava, é a reivindicação de quem viveu em permanência o que os oradores apenas louvavam[149].

O sexto é a política como parte da filosofia. Moreira ensinava que «as leis entravam no âmbito da filosofia» e que a ciência do direito civil é «a economia política», irmã da ética; Pinto, que as ciências jurídicas nasceram da «filosofia moral»[150]. É no mesmo horizonte, o de uma filosofia prática cujo vocabulário é o da *politia* aristotélica latinizada, que se compreende o uso camoniano do termo «polícia», «a polícia / Portuguesa, na paz e na milícia» (VII.72.7-8), «Vês Europa Cristã, mais alta e clara / Que as outras em polícia e fortaleza» (X.92.1-2), decalque do *politia* com que Guilherme de Moerbeke vertera a *politeia* de Aristóteles, e que no tempo de Camões designava a boa ordem civil e militar[151]. Silva Dias tem razão quando diz que «o pensamento do Vate, pelo lado das teorias, mal sai do trivial de um absolutismo mesclado com o senhorialismo», e que a sua

[148] Fabrício, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 51; Moreira, ibidem, p. 233; Pinto, ibidem, pp. 403 e 429 (lat. p. 428: «ut praeclara Lusitanorum suorum ingenia sanctissimis etiam litteris exornaret, quae paratissima ad militandi scientiam habuisset»).

[149] Luís de Sousa Rebelo, «Armas e letras. Um topos do humanismo cívico», in *A tradição clássica na literatura portuguesa*, Lisboa: Horizonte, 1982, pp. 195-240; Maria do Céu Fraga, «Armas e letras», in *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 42-45; sobre o «sempre» de VII.79.8 face à Écloga III de Garcilaso («tomando ora la espada, ora la pluma»), Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., p. 127, n. 30.

[150] Moreira, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 219; Pinto, ibidem, p. 423.

[151] Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 130-132, com as ocorrências (VI.2.2; VII.12.7-8; VII.72.7-8; X.92.1-2) e a discussão das versões latinas da *Política*.

ideologia é «pouco especulativa — e fundada, essencialmente, na moral e no bom-senso»[152]. Mas, a moral e o bom senso eram, precisamente, a filosofia ativa das orações de sapiência. António Sérgio, que leu as ideias políticas de Camões como corolário das suas «puras ideias morais-sociais», e que situou «acima do plano da acção gloriosa […] o plano da Sabedoria (ou da Caridade, ou da Justiça, como diz Pascal), que é o plano, precisamente, donde fala o Velho do Restelo», dizia, com outro vocabulário, a mesma subordinação da política à ética que Moreira ensinava: a sua tradução moderna do programa camoniano, uma «federação europeia pela cultura e pela justiça», é anacrónica, mas a estrutura que traduz, a política como ramo da filosofia moral, é a do tempo[153].

O sétimo, e último, é a coexistência de Platão e de Aristóteles. Viu-se que os oradores usam Platão para o louvor e Aristóteles para o conteúdo, e que só Pinto, em 1555, escolhe entre a reminiscência e a tábua rasa. Camões, em «Sôbolos rios», usa as duas na mesma composição, e em «Transforma-se o amador» faz o mesmo. Não é incoerência nem sincretismo: é o modo como o saber lhe foi ensinado, ou o modo como o saber andava no ar que respirou. É também, *mutatis mutandis*, a relação que os mestres oradores de Coimbra praticavam: Platão presente, mas «ancilar» de Aristóteles (ver supra, § 2.1). A Península produzia, em 1556, o *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensu* de Sebastián Fox Morcillo, e a concórdia dos dois mestres era um programa filosófico com adeptos, como Silva Dias recordou[154].

Se se quiser uma escola para Camões, é esta, que não é uma escola: a de um saber onde a divisão das partes da filosofia oscilava mas era sempre abrangente, a ciência da natureza era um saber de experiência

[152] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 72 e 74.

[153] António Sérgio, «Em torno das ideias políticas de Camões», in *Obras completas. Ensaios*, tomo IV, cit., pp. 69-89, cit. pp. 78, 82 e 76; cf., no mesmo tomo, «Camões panfletário (Camões e Dom Sebastião)» [1925], pp. 93-119, que lê as estâncias X.145-153 como «severa admoestação» a D. Sebastião e aos seus conselheiros (p. 104). Sobre a receção das leituras políticas de Sérgio, cf. Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 72-74, e Meirinhos, «Artes e crítica do poder», cit., pp. 120-121.

[154] Silva Dias, *Camões no Portugal de Quinhentos*, cit., pp. 55-56, sobre a «importante corrente de aristotelismo platonizante» medieval e sobre Fox Morcillo, *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensu libri V*, Antuérpia, 1556. Cf. Jorge de Sena, apud Carlos Ascenso André, «O poeta e a Filosofia. Importância de Joaquim de Carvalho na indagação do espírito filosófico de Camões», in *O poeta no miradouro do mundo. Leituras camonianas*, Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2008, pp. 105-122, aqui p. 120: «o neoplatonismo procurava, pela síntese, a superação da falsa dicotomia representada pelo platonismo e pelo aristotelismo», dicotomia que, acrescenta Sena segundo André, não tem sentido no tempo de Camões.

feito e parte íntegra do saber, a política se submetia à ética, as autoridades se somavam e valiam mais do que a crítica, e a teologia fechava, por cima, um edifício que estava também ao alcance da poesia que tudo pode dizer, em tom baixo mas sonoro, como uma filosofia primeira e autorizada.

Conclusão: o mapa e o método

Camões seguramente não procurava passar a verso sistemas ou teorias filosóficas, nem se socorria dos livros dos filósofos para encontrar a formulação do que a inspiração ditava. Não tinha Platão numa mão e Aristóteles na outra, à espera de que a Musa o levasse ao poema. É isso mesmo que diz Storck quando pergunta como escreveria Camões na Índia, onde havia livros, mas onde lhe faltavam muitos outros: «a sua memoria era a sua livraria!»[155]. Este estudo procurou evocar o que a sua memória poderia conter, fruto do que as escolas então discutiam e publicavam. A resposta é menos dececionante do que a longa polémica das escolas deixaria supor, se aceitarmos que Camões não procurava inscrever-se numa escola, mas dizia poeticamente o mesmo que as escolas discutiam: o mundo, o homem, a sociedade, Deus.

O estudante de Artes dos anos de 1540, ou o leigo culto que frequentava quem o tinha sido, ouvia dizer todos os anos, em latim ciceroniano, que o saber se organizava em artes liberais e faculdades maiores, que as artes se dividiam em *trivium* e *quadrivium*, que a filosofia era enciclopédica, o conjunto do saber, e se repartia em natural, moral e racional, ou em especulativa e prática, que a física estudava a esfera e os elementos e a política tinha íntima ligação à ética, que a teologia coroava tudo e que o engenho humano não era suficiente para chegar a Deus. Ouvia dizer que Platão era divino e Aristóteles o mestre, que os poetas eram intérpretes dos deuses e a poesia a primeira filosofia, que as letras valiam mais do que as armas e que os grandes capitães tinham sido doutos, que a experiência gerara as artes e que os navegantes portugueses tinham visto «novos céus, estrelas ignotas». Tudo isto está em Camões, e está com a naturalidade de quem o aprendeu em livros, ou numa escola, ou em conversas, e o guardou como se guardam as coisas que não se discutem. Aquilo a que se chamou o «ar do tempo», e a que Costa Pimpão preferia chamar «cultura», tem, afinal, uma forma histórica precisa: é a organização dos saberes que as orações de sapiência celebravam e que os Conimbricenses, a partir de 1560, começaram a reduzir ao *corpus* de Aristóteles. Esse é o tempo da filosofia que Camões partilhou.

[155] Storck, *Vida e obra*, cit., p. 227.

Camões não partilhou o método. A filosofia das escolas era um exercício de definição, divisão e demonstração, «dividir, definir e demonstrar, que é o que a Dialéctica ensina», como dizia Jerónimo de Brito. Nada disso interessou ao poeta, pois quando nomeia a filosofia o faz para lhe assinalar um limite, «por mais que filosofe», ou para lhe opor a experiência, porque «mais em particular o experto sabe»[156]. É por isso que a busca de uma escola filosófica em Camões pode ser uma tarefa sem saída: procurar um método (um caminho) onde só há vaguear, onde cada intérprete prepara o mapa da região que a sua própria formação lhe ensinou a reconhecer. A filosofia em Camões é fina, nem opaca nem transparente, e os desacertos entre exegetas estão na modulação da intensidade do que se procura. Quem procurar doutrinas ou escolas, encontrará vestígios, e fará bem em não os inflacionar. Quem procurar a arquitetura do saber em que o poeta se moveu, encontrará, nos oradores de Coimbra e nos comentadores do Colégio das Artes, a moldura que Gama Caeiro pedia e que «insere Camões na sua concreta circunstância e confere à obra deste a sua mais funda inteligibilidade»[157].

Resta a poesia, que os oradores diziam ser a «primeira filosofia e teologia», coisa que o poeta não precisava que lhe dissessem. A chamada «Máquina do Mundo», que Hélio Alves lê na tradição das «aulas de filosofia» das epopeias, de Anquises a Landino, é o lugar em que, para uma extensa linhagem de intérpretes, Camões mais se aproxima de expor um saber. E é também o lugar em que, ao dizer de Deus que «ninguém o entende», o poeta se retira da filosofia com a mesma frase com que os oradores retiravam a filosofia da teologia[158]. A diferença é que, nas orações de sapiência, a frase abria caminho à faculdade superior, em Camões, abre caminho ao poema, à possibilidade do dizer. «Só pera fazer versos deleitosos / Servimos» (X.82.5-6), diz Tétis dos deuses. Fernando Gil observou que basta suprimir o «só» para que a frase diga a verdade do poema[159]. Talvez se possa dizer o mesmo da filosofia em Camões: serviu só para fazer versos, e é nos versos que ela se deixa ver, fina, intermitente e, para quem a souber ler sem lhe pedir o que ela não tem, inconfundivelmente do seu tempo.

[156] Brito, in *Orações de Sapiência*, cit., p. 317; *Rimas*, ed. Pimpão, Oitavas I, oit. 7, p. 310; *Os Lusíadas*, X.152.8.
[157] Caeiro, «Para um quadro», cit., p. 251.
[158] H. J. S. Alves, «Máquina do Mundo», cit., p. 558.
[159] F. Gil, «O efeito-Lusíadas», cit., p. 52.