

Filosofia em vernáculo na Idade Média e na Alta Idade Moderna

Coordenação

Maria de Lurdes Correia Fernandes



A Idade Média é um dos mais ricos períodos da história do pensamento, caracterizado por um desenvolvimento vibrante nos seus quatro grandes domínios geoculturais principais na bacia do Mediterrâneo, grego, hebraico, latino e árabe, cada um deles marcado pela prevalência de uma religião predominante: judaísmo, cristianismo, islamismo. É também o período de emergência do léxico filosófico nas novas línguas românicas, anglo-saxónicas e germânicas, de que as línguas contemporâneas são herdeiras e continuadoras. No longo período de mil anos que corresponde à Idade Média, virtualmente todos os problemas da tradição filosófica foram renovados, repropostos, reinventados e daí emergirão os fundamentos do pensamento e das ciências modernas. É esta complexa diversidade que a coleção *Textos & Estudos de Filosofia Medieval* procura espelhar através de estudos atualizados, da tradução de obras de autores medievais e da escolástica tardia, ou da edição de obras medievais em vernáculo.

Filosofia em Vernáculo na Idade Média e na Alta Idade Moderna

TEXTOS & ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL

DIRETOR

José Francisco Meirinhos (Universidade do Porto)

Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia – Ministério da Educação, Ciência e Inovação (FCT/MECI), no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



INSTITUTO
DE FILOSOFIA
UNIVERSIDADE DO PORTO

U. PORTO

FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

TEXTOS & ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL

Filosofia em vernáculo na Idade Média e na Alta Idade Moderna

Coordenação

Maria de Lurdes Correia Fernandes



FILOSOFIA EM VERNÁCULO NA IDADE MÉDIA E NA ALTA IDADE MODERNA

Coordenação

Maria de Lurdes Correia Fernandes

Capa: António Pedro

Paginação: Margarida Baldaia

© Autores e Gabinete de Filosofia Medieval / FLUP

Edições Húmus, Lda., 2024

Apartado 7081

4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão

Telef. 926 375 305

humus@humus.com.pt | edicoeshumus.pt

Impressão: Papelmunde, SMG, Lda. – V. N. Famalicão

1.ª edição: Dezembro de 2024

Depósito legal: 541247/24

ISBN: 978-989-9213-63-0

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-9213-63-0/fil>

Coleção

Textos e estudos de Filosofia Medieval, 13

ÍNDICE

Apresentação	7
<i>Maria de Lurdes Correia Fernandes</i>	
Da língua portuguesa como língua filosófica. Uma história por contar	11
<i>Maria das Neves Henriques</i>	
Traducir y comentar; divulgar e innovar en el siglo XIV:	
El <i>Livre du ciel et du monde</i> de Nicole Oresme, dedicado al Rey Charles V le Sage	29
<i>Daniel A. di Liscia</i>	
O <i>Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho</i> (Cod. Alcob. CCLXXIII /198). Um testemunho esquecido da disseminação em vernáculo dos <i>Soliloquia animae ad deum</i> .	53
<i>Paula Oliveira e Silva</i>	
As duas vontades: leituras de alguns episódios de <i>Le Haut Livre du Graal</i>	67
<i>Rui Miguel Mesquita</i>	
A Arte Memorativa de João de Barros e a Quantificação das Virtudes e Vícios	79
<i>Celeste Pedro</i>	
Artes e crítica do poder em <i>Os Lusíadas</i> de Luís de Camões	107
<i>José Francisco Meirinhos</i>	
<i>Muta stilum et facies librum</i> . Prolegómano à polémica filosófica seiscentista entre Isaac Oróbio de Castro e Don Alonso de Zepeda y Adrada a propósito da obra <i>Arbol de la ciencia</i> de Ramon Llull (Bruxelas 1663)	121
<i>Ana Lima</i>	
Bibliografia	159
Índice onomástico	199

PREFÁCIO

Maria de Lurdes Correia Fernandes¹

A diferenciação e a crescente afirmação das línguas vernáculas nos finais da Idade Média e primeiros tempos modernos nas regiões que fizeram parte do império romano e que foram beneficiando de múltiplos usos políticos, eclesiásticos e laicais não deixaram de fora a Filosofia, tomada aqui no seu mais amplo sentido. O aparecimento da imprensa foi, neste processo afirmativo do vernáculo, instrumento determinante para a divulgação alargada de tratados, de discursos, de cartas, de obras literárias, de múltiplos textos que, direta ou indiretamente, entroncam no pensamento filosófico e moral.

A obra que agora se apresenta emergiu de um simpósio temático apresentado por diversos membros do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto no 5º Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia realizado na Universidade de Évora entre 14 e 16 de setembro de 2023. Nela se reúnem diversos estudos sobre temas, figuras e obras que, de algum modo, exemplificam diferentes formas da reflexão filosófica, moral ou literária nas línguas vernáculas europeias (sobretudo português, castelhano e francês) nos finais da Idade Média e inícios da Idade Moderna. O uso crescente destas línguas em domínios do pensamento e do conhecimento como eram os da filosofia, da teologia e das ciências, tanto pelo recurso à tradução de textos filosóficos, teológicos ou científicos clássicos e medievais, quanto pela incorporação de passagens ou mensagens destes em novas obras, mostra atenção ou preocupação de transmissão e «ensino» similar à que sentiam religiosos e clérigos na sua ação pastoral e catequética e a realza ou nobreza na sua orientação e ação política.

1 Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

Os debates ocorridos naquele simpósio e as reflexões que se seguiram, abrangendo um arco de tempo relativamente longo (entre os séculos XIII e XVII), permitem mostrar como a exploração de diversos campos disciplinares (teologia, filosofia, espiritualidade, literatura, política, ética, estética) e o recurso a diversos géneros literários (tratados, diálogos, epopeia, romances de cavalaria) apresentam facetas importantes e em alguns casos inovadoras dos usos vernáculos do pensamento filosófico, teológico e moral que se transmitia até então quase exclusivamente pelas línguas clássicas. A participação da Filosofia – tomada no mais amplo sentido que tinha na época, abrangendo todas as artes liberais e o estudo da natureza e do que transcende a natureza – nesse movimento que fez das línguas vernáculas um veículo preponderante da divulgação de ideias, polémicas, modelos e perspectivas que os séculos seguintes foram incorporando e transformando é prova suficiente da sua valorização e consequente presença em diversos tipos de textos.

A diversidade de abordagens que aqui apresentamos tem como pano de fundo a passagem da reflexão filosófica das formas escolásticas e monásticas para outros contextos sociais, buscando-se compreender as modalidades da sua incorporação, da formação e das utilizações do léxico filosófico em línguas vernáculas.

O volume abre, precisamente, com a proposta apresentada por **Marisa das Neves Henriques** para se «Pensar a filosofia em Portugal à luz do léxico filosófico medieval». Como o seu estudo mostra, os usos poéticos das línguas vulgares, protagonizados por trovadores e figuras ligadas ao entretenimento cortesão, acarretaram extraordinárias mudanças na história do pensamento e na difusão do conhecimento científico e filosófico quando transpostas para a prosa. A análise de formas lexicais em vernáculo usadas, no início de Quatrocentos, em círculos cultos que conheciam a língua latina com maior ou menor propriedade, evidencia o modo como ideias das leituras eruditas foram sendo transpostas para os textos em vulgar, pesem embora as dificuldades de diversa ordem que os seus autores sentiram quando se expressaram numa língua em fase de consolidação lexical e de comprometimento com uma estruturação sintática paulatinamente liberta da herdada do latim. Como se propôs a autora, este estudo mostra como «a História da filosofia em Portugal no período medievo se cruza com a progressiva maturidade da língua portuguesa e com as suas profícuas e promissoras potencialidades linguísticas». A análise que nos faculta de diversos escritos da Casa de Avis, de tratados de espiritualidade como são o *Virgeu de Consolação*, o *Orto do Esposo*, o *Bosco Deleitoso* ou o *Livro de*

Isaac de Nínive, passando por textos traduzidos de outros idiomas europeus e por obras apócrifas, evidencia e ilustra bem a diversidade de apropriações do léxico filosófico por importantes vultos das Letras portuguesas de finais da Idade Média.

Por sua vez, **Daniel A. Di Liscia**, autor de diversos estudos publicados sobre o filósofo e escritor Nicole Oresme (ca. 1320-1382), apresenta-nos uma interessante discussão sobre «Traducir y comentar; divulgar e innovar en el siglo XIV: El *Livre du ciel et du monde* de Nicole Oresme, dedicado al Rey Charles V *le Sage*». Nicole Oresme é um dos pensadores da Baixa Idade Média que mais se destacaram nos domínios da teologia, das ciências naturais, da filosófica prática e até da economia e cujas obras influenciaram diversos pensadores medievais e renascentistas. No corpus das suas obras, figuram escritos em francês, cuidadosamente elaborados para atingir claras finalidades educativas, nomeadamente na corte francesa. O estudo de Daniel Di Liscia mostra como Oresme é autor de alguns dos «productos intelectuales más destacados de la Baja Edad Media», parte deles escritos, não em latim, mas sim em francês. Analisando e discutindo algumas passagens dos seus comentários aristotélicos franceses sobre filosofia prática em obras como o *Livre de Éthiques*, o *Livre de Politiques*, o *Livre de Yconomique*, integrando algumas observações constantes do *Livre de adivinations* e do *Traitié de l'Espère* e discutindo aspetos do *Livre du ciel et du monde*, Daniel Di Liscia mostra sustentada e analiticamente como Oresme foi capaz de articular integrar primorosamente nos seus comentários perspectivas inovadoras para potenciar os objetivos educativos das suas obras em vernáculo.

Paula Oliveira e Silva traz-nos um sugestivo estudo sobre o *O Livro dos solilóquios de Sancto Agostinho*, uma obra manuscrita e anónima de que se conhece apenas uma cópia, oriunda do extinto Mosteiro de Alcobaça e hoje guardada na BNP (Cod. Alcob. CCLXXIII /198). O texto corresponde no essencial à versão em vernáculo – possivelmente do século XV – do escrito pseudo-agostiniano medieval *Soliloquia animae ad deum*, que terá circulado através de uma cópia latina hoje perdida. Este estudo lança perspectivas novas que resultam da análise comparativa entre a versão latina e a versão em português deste texto medieval, em que Paula Silva mostra claramente os critérios seletivos do autor da tradução, que omitiu diversas passagens da versão latina, e aventa possíveis motivações para essas omissões do tradutor, tendo em vista os possíveis leitores da obra. Como bem mostra esta estudiosa e conhecedora da obra de Santo Agostinho, diversas passagens omitidas – que que é apenas um

exemplo a paráfrase de uma doutrina comum nas obras de Santo Agostinho segundo a qual o mal não tem consistência ontológica – poderiam suscitar em leitores menos cautos, mais do que dúvidas de leitura, interpretações pouco ortodoxas de algumas das doutrinas agostinianas.

Rui Miguel Mesquita apresenta um estudo intitulado «*Ce lui estoit avis... agência humana e os sonhos em *Perlesvaus, ou Le Haut Livre du Graal*», partindo da receção crítica e «desconcertada» sobre a singularidade deste texto arturiano que, porque combina violência desmedida e fé militante, tem levado os especialistas a afastá-lo das configurações do ciclo arturiano, como o Ciclo de Lancelot e o Ciclo do Pseudo-Boron. Na perspetiva do autor, a frequência invulgar de categorias como o sonho e a visão acentua a singularidade de *Perlesvaus* e aproxima-o do que se tem designado como “narrativa não-natural”, ao mesmo tempo que a construção das personagens e do próprio universo diegético apontam para um mundo ficcional fortemente dualístico e para a descrição cuidada desses dualismos, que não se esgotam na oposição Bem/Mal. Rui Mesquita procura neste estudo explorar a vertente ético-filosófica de *Perlesvaus*, que ilustra um realismo ético que procura atualizar uma série de preceitos morais, confrontando-a com a indefinição ontológica extrema da narrativa que conta com vários episódios oníricos ou fantásticos, alguns dos quais de uma insólita crueldade que põe em causa a solidez dessa vertente e levanta a questão da determinação (ou não) dos eventos diegéticos pela ação humana. Discute, por isso, o eventual lugar deste *Perlesvaus* no debate coetâneo sobre a revalorização da vontade como faculdade independente do intelecto e a distinção entre vontade humana e vontade divina.*

Passando ao século XVI, **Celeste Pedro** debruça-se sobre «A arte memorativa dos bons costumes de João de Barros», a partir da análise do *Diálogo de preceitos morais com prática deles em modo de jogo*, publicado pela primeira vez em Lisboa, na tipografia de Luís Rodrigues, em 1540 e reimpresso 23 anos mais tarde na oficina de João de Barreira – edição que usa neste estudo. A obra é constituída por uma introdução que apresenta os objetivos, por um diálogo com três intervenientes sobre a teoria das virtudes de Aristóteles, por um jogo destacável para a «prática delas» e, finalmente, pelas regras e instruções para o jogar. Como salientou Celeste Pedro, todo o livro é construído tendo por base uma gravura única em conteúdo e em composição visual: uma árvore criada por João de Barros, na qual sistematiza, primeiro, os atos interiores (ou os princípios) da alma, dos quais nasce o livre-arbítrio, depois os atos exteriores,

divididos entre virtudes e vícios; segundo, a ordem e o processo de onde nascem; terceiro, os frutos dos hábitos da alma (que dão forma aos nossos atos) a partir os quais se poderá alcançar a Felicidade Humana. Na análise da obra, a autora pretende mostrar não só a originalidade da produção deste livro-jogo, mas também, ou sobretudo, o método combinatório de fatores (a que João de Barros atribui valores quantitativos) que pretende conduzir o aprendiz à memorização da teoria através da prática.

Continuando no século XVI e entrando corajosamente na discussão em torno das «Artes e crítica do poder em *Os Lusíadas* de Luís de Camões», **José Francisco Meirinhos** desenvolve e aprofunda a análise da vertente política de *Os Lusíadas*, mostrando como o elogio das artes e a crítica política se entrecruzam no poema e, ao mesmo tempo, como o hábil uso da língua portuguesa é elevada à categoria de arte, facilitando assim a «aproximação poética e moral à ação política». José Meirinhos, profundo conhecedor do pensamento clássico e medieval, mostra bem neste estudo como, nessa aproximação e com recurso à éfrase que lhe permite adensar sentidos e alusões, Camões desvenda ou sugere facetas importantes tanto da natureza da arte quando do poder político e, até, dos «segredos» da ação humana, nomeadamente nos círculos políticos que rodeiam o rei. Diversas passagens do poema deixam bem expressa a crítica ao facto de nesses círculos imperar muitas vezes o oportunismo e a cupidez e se desvalorizar o valor da arte, ao contrário do que praticavam os grandes capitães gregos e romanos, para quem as artes da poesia e da pintura conferiam fama e imortalidade aos reis, aos heróis e ao povo. A análise que José Meirinhos faz da reflexão de Plutarco sobre estas artes traz matizes interpretativos que aventam mais pistas para se desvendarem «segredos» que o poema de Camões ainda parece guardar.

Finalmente, entrando já no século XVII, **Ana Macedo Lima** traz-nos também um inovador estudo intitulado «*Muta stilum et facies librum*: O lugar da polémica na filosofia em vulgar a partir de Oróbio de Castro». Partindo da problematização do uso do vernáculo como «língua de ciência e da relação entre a «questão da língua» e a «questão de Filosofia» nos tempos modernos, nele se propõe uma abordagem à polémica entre Isaac Oróbio de Castro e Alonso de Zepeda a propósito da tradução deste para o castelhano da obra de R. Llull, *Árbol de la Ciencia* (Bruxelas, 1663). A obra suscitou uma longa e sarcástica resposta de Oróbio de Castro, que permite apreender facetas da persistência de polémicas sobre o papel da imprensa na difusão do vernáculo. Com sólida

formação escolástica, Oróbio de Castro critica a doutrina dos correlativos e as pretensões científicas da arte do «alumbrado Lulio» tomando como ponto de partida o texto «Introductorio» de Zepeda. Para compreender o alcance da crítica, Ana Lima, discutindo as perspectivas críticas de outros autores, revisita o contexto religioso e cultural da Amesterdão de Oróbio de Castro e de Espinosa, do papel da imprensa, mas também dos usos do manuscrito nesse mesmo contexto e das polémicas que extravasavam o núcleo sefardita holandês.

A diversidade e a relativa complementaridade destes estudos aduzem, por um lado, perspectivas inovadoras sobre a circulação do saber, sobre formas de pensamento, sobre apropriações vernáculas de textos e de perspectivas filosóficas que até finais da Idade Média (quase) só a língua latina desvendava e, por outro, abrem caminho a novas abordagens, a novas leituras de textos, ao cruzamento de fontes e a problemáticas que se revelam não só ricas de sentidos e significados, como também promotoras de conhecimentos mais abrangentes e interligados. As obras filosóficas ou os textos influenciados pelas leituras e apropriações que delas foram fazendo autores medievais e modernos através de «atualizações» vernaculares revelam sentidos que só os contextos, os objetivos, as leituras e a linguagem podem matizar ou desvendar em toda a sua amplitude. Assim o pretenderam os estudos aqui reunidos, que se espera venham a suscitar novos estudos e renovados olhares sobre formas e expressões do pensamento medieval e moderno.

DA LÍNGUA PORTUGUESA COMO LÍNGUA FILOSÓFICA.

UMA HISTÓRIA POR CONTAR

Marisa das Neves Henriques¹

1. Uma tarefa em aberto

Talvez a história da filosofia em Portugal erigida a partir do levantamento e do estudo do seu léxico filosófico continue ainda por contar, desde logo porque há quem considere legítimo solicitar a este ser vivo tão longo e complexo (que é a língua portuguesa) que chegue até nós semanticamente lapidado como um diamante.

A iniciar-se, em seara filosófica, essa tarefa de reescrita implica, de entrada, admitir que pouco sabemos. Não apenas por fatalismo histórico, ao perdermos irremediavelmente o rasto de muitos testemunhos da nossa cultura material medieva, mas também por incúria coletiva, tão nossa, do património cultural, quer em vulgar, quer em latim. Quantas fontes aguardam ser publicadas? Quantos textos se esboroam na voragem dos tempos por falta de tradutores? Quantas obras carecem de acurada análise que mapeie a sua transmissão textual, como é o caso do *opus* do canonista João de Deus²? Em 1979, Aires do Nascimento sondava o paradeiro de alguns códices alcobacenses³, participando o desaparecimento, furto e itinerância de diversos volumes entre mosteiros,

- 1 Investigadora colaboradora do Centro de Literatura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Largo da Porta Férrea, Portugal; marisa.henriques@fl.uc.pt.
- 2 Giovanna Murano, *La tradizione delle opere di Iohannes de Deo*, Porto: Gabinete de Filosofia Medieval – FLUP, 2014.
- 3 Aires A. Nascimento, «Em busca dos códices alcobacenses perdidos», *Didaskalia* 9 (2) (1979) 279-288.

ao passo que em 2017 tínhamos conhecimento da conclusão do processo de restauro dos códices iluminados pertencentes à biblioteca do Palácio dos Marqueses de Pombal⁴ que, no final da década de 60, havia sido fustigada por inundações.

Infelizmente, ao ritmo impiedoso que num ápice destrói e com morosidade autoriza reconstituir, parece juntar-se uma angulosidade de natureza relacional: a filosofia foi adiando encetar um diálogo consequente com a literatura em vulgar, com a historiografia, com o *corpus* jurídico ou com os textos de espiritualidade para aprofundar os motivos de fundo pelos quais a história do ocidente hispânico se reveste de singularidade sem que, com isso, deva arrecadar o pendão da amargura insular⁵.

A filosofia em Portugal não é solipsista nem fala entre dentes, apesar da sua situação geográfica, ou melhor (rasuremos a locução concessiva), graças à sua situação geográfica, que acolhia, antes da formação da nacionalidade e ao longo dos séculos, figuras providas de várias paragens (como S. Martinho de Dume e Álvaro Pais) e instigava outras tantas a viajarem por motivos devocionais (Egéria) e intelectuais (Pedro Hispano, Álvaro Tomás, João Sobrinho, Aires Barbosa...) ou por razões políticas (o Condestável D. Pedro).

A disciplina aguarda, isso sim, que novos capítulos sejam aduzidos à sua história, com vista à recuperação de visibilidade no quadro da filosofia europeia, sem que no reconhecimento de semelhanças e diferenças se diagnostique fatalmente inferioridade nem impossível reparação⁶.

Tanto o Padre Avelino da Costa, através da informação reunida no opúsculo *Fragmentos preciosos de códices medievais*⁷, como Pedro d’Azevedo⁸, ao

4 Delmira E. Custódio e M. Adelaide Miranda, «Dias, João Carvalho (ed.) – Manuscritos Iluminados Europeus na Coleção Calouste Gulbenkian. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2020 (342 pp.)», *Medievalista* 30 (2021), p. 334-341.

5 H. Santiago-Otero, *La Cultura en la Edad Media Hispana (1100-1470)*, Lisboa: Colibri, 1996.

6 A. A. Nascimento, «Novos fragmentos de textos portugueses medievais descobertos na Torre do Tombo», *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 2 (2005) 9: «Não vale, porém, a pena lamentar o curso da história. É fácil e cómodo resolver os problemas lançando sobre outros a responsabilidade daquilo que nos afeta. Também não é atitude útil olvidar as questões ou lançar silêncio sobre elas. Mantiveram-se por demasiado tempo concepções que teimaram em ver no espaço que habitamos uma zona de «ermamento» cultural...».

7 A. Jesus da Costa, *Fragmentos preciosos de manuscritos medievais*, I, Braga: Edições Bracara Augusta, 1949.

8 P. d’Azevedo, «Duas traduções portuguesas do séc. XIV», *Revista Lusitana*, vol. XVI (1913) 101; «Fragmento de um tratado de Teologia do séc. XV, em português», vol. XIX (1916) 36-37;

publicar alguns trechos de textos medievos, encontrados em manuscritos miscelâneos, nos deram a esperança de achar novas pistas no meio dos escombros e de abalar a firmeza de conclusões pessimistas⁹. Semelhantes gestos de disseminação de novos achados foram povoando as páginas de revistas especializadas como o *Boletim de Filologia*, a *Didaskalia*, a *Humanística e Teologia* e a *Revista Lusitana*. Não raro, essas descobertas filológicas eram celebradas por linguistas e pouco notadas por historiadores da filosofia, que perdiam a oportunidade de recompor a livreria imaginária em circulação nesses longínquos séculos.

Mário Martins, na sua singularidade, carregou nessa mesma militância, de incansável desbravamento de densas florestas manuscritas e de revelação de valiosos trechos¹⁰ que permitem vislumbrar o que, na sua conspeção geral, continua nebuloso. Acima de tudo, irrompia no Padre jesuíta um genuíno otimismo no perscrutar de enigmas lacunares, na interpretação comparativa e polifónica da realidade portuguesa e continental.

Na verdade, quando a matéria vem à luz do dia, dando consistência a eventuais pistas, testemunhos como o de Maria Alessandra Bilotta animam-nos a prosseguir e a ter fé no campo em aberto:

A inserção de Portugal no espaço cultural europeu durante a Idade Média manifesta-se [...] através dos manuscritos jurídicos medievais iluminados, preservados em bibliotecas portuguesas. Estes manuscritos são [...] parte de um conjunto de preciosos testemunhos materiais da identidade cultural comum (escrita, legal, intelectual, artística) e do diálogo de Portugal com o resto da Europa¹¹.

De facto, nos primórdios da ciência jurídica abundam os liames entre os dois espaços peninsulares, que ditam a circulação e a tradução de textos, como

«Uma versão portuguesa da *História Natural das Aves*, do séc. XIV», *Revista Lusitana*, vol. XXV (1925) 128-147.

- 9 Citem-se apenas, a partir da informação partilhada pelo Pe. Avelino Jesus da Costa, a tirinha encontrada em Évora que sugere a existência de uma tradução latina, a partir do árabe, dos *Metereológicos* de Aristóteles e o fólio que reproduz cerca de três capítulos da *Consolação da Filosofia* de Boécio, vertidos para castelhano, supostamente por Pero Lopez de Ayala.
- 10 «Fragmentos medievais Portugueses», *Brotéria* 50 (1950) 403-414.
- 11 M. A. Bilotta «Um exemplo da circulação dos manuscritos jurídicos iluminados na Europa medieval», *Invenire. Revista de Bens Culturais da Igreja* (2015) 106-128.

acontece com o *Fuero Real de Afonso X*¹² e com as *Sete Partidas*¹³ ou com as *Flores das Leis* coligidas por Mestre Jácome¹⁴, juriconsulto genovês cuja carreira floresce na corte de Castela, sob a proteção do avô de D. Dinis. Esta sùmula, publicada por Paulo de Mêrea, ostenta vários lexemas já enquadrados num socioleto específico, cumprindo destacar o uso do verbo razoar,¹⁵ de que é um dos primeiros testemunhos na prosa de língua portuguesa, a par do lexema pessoa (pessoa jurídica diríamos nós), «entençom» ou «bem comunal».

Usar a razão, dispor eficazmente os argumentos certos: eis o que, anos depois, Fernão Lopes tenta reconstituir na sua *Crónica de D. João I*, ao colocar João das Regras no *plateau* da legitimação do Mestre de Avis, ao ponto de o reinventar como exímio orador:

Visto que temos assaz derdeiros de que podemos tomar huũ amte quisermos, fica gram proçesso pera rrazoar, qual deles deve seer escolhido, «que dignamente rreine, segundo os direitos querem; e por vos escusar daqueste trabalho, eu quero mostrar per vivas razões e dereito, que estes reinos som agora vagos livremente de todo»¹⁶.

Razão e direito unem-se para recuperar uma vocação antiga do exercício filosófico, teorizado por Aristóteles e Cícero no quadro da retórica: argumentar, convocando os motivos jurídicos e políticos que apoiam solidamente as estruturas do poder.

Muitas palavras, antes de se apurarem, filosófica e cientificamente, de se instrumentalizarem nos meios cultos, circulavam ainda sem o rasto da tradição cultural e pensante que as fazia aportar às línguas vulgares. Compreender o seu enriquecimento semântico e a sua apropriação pelas várias linguagens técnicas das ciências pode afigurar-se um trabalho útil e, em certa, medida inovador. E, já que tantas vezes nos atraem os modelos estrangeiros, inspiremo-nos em

12 Edição, Estudo, glossário e concordância da versão portuguesa por José de Azevedo Ferreira, Braga: Universidade do Minho, 1982.

13 J. Domingues, «A tradição medieval das Sete Partidas em Portugal», *7 Partidas* digital (junho de 2017) 1-14.

14 P. Mêrea, «A versão portuguesa das «Flores de las leys», *Revista da Universidade de Coimbra* 5-6 (1916), 444-457; 341-371.

15 Segundo Henri Carter, em *Paleographical Edition of an Old Portuguese Version of the Rule of Saint Bernard (Codex Alcobacensis 200)*, em *PMLA*, vol. 55, 2 (junho de 1940) 360-395, razoar corresponde ao verbo latino *causor*.

16 F. Lopes, *Crónica de D. João I*, Porto: Livraria Civilização, cap. CLXXXIV, 395-396.

países como a Itália¹⁷ ou a Bélgica,¹⁸ que têm investido nesse domínio com resultados promissores e em publicações como *Aux origines du lexique philosophique européen* e *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen âge*, saídos de iniciativas da FIDEM e da SIEPM.

Numa fase madura da sua carreira investigativa, Joaquim de Carvalho manifestou interesse por tais assuntos, como se constata pela leitura de uma carta endereçada a Rodrigues Lapa:

Há dois anos que trabalho a valer na Hist. da Fil. em Portugal. O 1.º volume – Formação do espírito português (até ao séc. XII) está quase pronto, e o 2.º (Recursos da actividade intelectual durante a Idade-media) também está adiantado; estes dois volumes constituem a Introdução. Há um cap. que mal tenho esboçado e é m. trabalhoso, o qual me tem feito pensar m.tas vezes em si, e q. intitulo: Formação do vocabulário abstracto. Um dia o importunarei a este respeito¹⁹.

E assume extraordinário peso simbólico que um filósofo tão severo relativamente à Idade Média portuguesa, desencantado até pela sua falta de espírito especulativo, entenda deter-se sobre a «formação do vocabulário abstracto», aventando tratar-se de operosa empresa, merecedora de discussão com o confrade da universidade de Lisboa.

A valorização do léxico filosófico medieval é avessa a qualquer atitude rígida em face ao *corpus* de textos sobre o qual nos devemos debruçar, e isso estava bem patente na proposta pedagógica desenhada em 1963 por Gama Caeiro²⁰. Tanto as obras de cariz filosófico e escolástico, como os textos místicos e espirituais cabiam num programa que, partindo das raízes do pensamento

17 Cite-se o Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e la Storia delle Idee, nomeadamente o artigo de Ricardo Pozzo, «Il valore della ricerca lessicografica per lo storico della filosofia», *Philosophica* 36 (2010) p. 149-156.

18 A vários níveis notável, é de assinalar o projeto do Cetedoc, que tendo arrancado sob a coordenação de Paul Tombeur, na Universidade de Lovaina, está atualmente nas mãos de Toon Van Hal. Ao disponibilizar em suporte digital textos da Patrologia situáveis num eixo temporal que vai do séc. IV ao século XV, a vasta base de dados do Cetedoc permite empreender trabalhos de natureza lexicográfica, usando filtros que facilitam e circunscrevem a pesquisa ao nível da palavra.

19 M^{ra}. A. Marques et alii, *Correspondência de Rodrigues Lapa: seleção (1929-1985)*, Coimbra: Edições Minerva, 1997, p. 120, carta 113 datada de 29/08/1945.

20 *História da Filosofia em Portugal (Roteiro de matérias e guia bibliográfico)*, Separata da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa* III série, 7 (1963), pp. 102-132.

português – antes da formação da nacionalidade –, dava voz à nossa realidade plurilinguística e multicultural (luso-árabe e judaica), extraindo importantes consequências para a história da filosofia de leituras literárias (*Crónica de D. João I, Orto do Esposo* e «Tragédia de la insigne Reina Dona Isabel»), teológicas e morais (*Leal Conselheiro, Ropica Pnefma, Tratado da Perfeiçaom*).

Se quisermos escapar à tentação de conferir protagonismo aos autores já consagrados e se nos interessa resgatar da penumbra os esquecidos, podemos tentar um método alternativo que nos anos 80 do século passado Amândio Coxito entendia ser de difícil execução, mas que hoje a paciência, exaustividade e obstinação, a par das ferramentas digitais disponíveis, impulsionam decerto:

No estudo da nossa história filosófica seria possível, teoricamente, praticar um dos seguintes métodos:

- a) o da divisão em períodos, estudando dentro de cada um deles os diversos autores, por ordem cronológica [...].
- b) o de atender aos diferentes problemas filosóficos e às suas conexões ao longo da história (e não diretamente aos filósofos). A dificuldade está em que, no estado atual das investigações sobre a filosofia em Portugal, isso não é viável, pois exigiria um conhecimento prévio e cronologicamente ordenado de todo o material com interesse filosófico²¹.

Nos nossos dias, além de desejável, este rastreio «do material com interesse filosófico» visando a dilucidação do modo como fervilha o vocabulário das ideias²², torna-se imprescindível caso, no quadro de renovação da história da filosofia em Portugal, o ensejo mobilize a vontade de acolher a novidade antiga a partir de um ângulo diferente. A compreensão da dificuldade linguística experienciada pelo Infante D. Pedro, na redação do *Livro da Virtuosa Benfeitoria*²³ ou por Álvaro Gomes no testemunho que se segue

21 A. Coxito, *Filosofia em Portugal. Relatório sobre o programa, os conteúdos e os métodos de ensino teórico e prático, apresentado para as provas de agregação em Filosofia*, Coimbra: Faculdade de Letras de Coimbra, 1984, pp. 2-3.

22 P. Zumthor, «Pour une histoire du vocabulaire français des idées», *Zeitschrift für romanische philologie* band 72, 5/6 (1965), pp. 340-362.

23 Cf. Infante D. Pedro e Frei J. Verba, *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, ed. de Adelino Calado, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1994, Livro I, cap. XVIII, p. 50.

Decrarado ajnda que brevemente, que cousa seja a alma, dado caso que a matéria seja algua cousa desgostosa, porque, no lingoagem, muitos termos necessarios se não podem escrever [...] ²⁴

mede-se através da análise da prosa em vulgar (filosófica, historiográfica, literária, paracientífica...) e dos complexos processos de emancipação da sintaxe latina ativados por laicos e religiosos cultos que aspiravam instruir um público mais vasto. Provavelmente estes intelectuais sentiam o descompasso entre o pensamento e a fluência de expressão escrita, e uma espécie de hiato entre as leituras noutras línguas e o resultado da sua pena, exarado em idioma materno. De quando em vez, certos expedientes eram tomados de empréstimo à criatividade, mas também acontecia aprisionar-se quase como em nuvem escura que nem Blimunda decifraria uma rede de conceitos filosóficos. Desse malogro se fizeram reféns, no *Leal Conselheiro* de D. Duarte, termos como eubolia, synesis ou gnome ²⁵ ou os vocábulos transliterados do árabe que povoam o *Secretum Secretorum* de Pseudo-Aristóteles ²⁶. Mais bem-sucedidos eram os exemplos em que se recorria a um tom didatizante, através de paráfrases e exemplos concretos, que irradiassem o significado teológico de palavras menos conhecidas:

Sacrilégio é e faz quem queima a igreja ou lugar religioso ou quebranta furando a parede ou o telhado ou quebranta o fecho ou ferrolho ou faz algũa cousa des-aguisada en ela ²⁷.

Tedium vite he quando o homem toma ennoio do seruiço de deus e dauída que en este mûdo uiue por que non queria ia el el mays uíuer Outrossy tedium uite nasce aas uezes de grande amor a deus e do desejo do parayso [...] ²⁸.

- 24 Á. Gomes, *Tractado da Perfeiçao da Alma*, introd. e notas de A. Moreira de Sá, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1947, capítulo III, p. 13.
- 25 D. Duarte, *Leal Conselheiro*, ed. de Helena Castro, Lisboa: IN-CM, 1998, cap. LV, p. 225.
- 26 Pseudo-Aristóteles, *Segredo dos Segredos*, trad. portuguesa segundo um manuscrito inédito do século XV, edição de A. Moreira de Sá, Lisboa Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1960. Veja-se, por exemplo, na segunda parte, os capítulos em que se descrevem mezinhas e decocções curativas a páginas 38 e 39.
- 27 Pseudo-Agostinho, «Em que falla Santo Agostinho e separa os pecados mortaes e veniaes», Lisboa: Biblioteca Nacional, ms. alcobacense 200, fl. 231r.
- 28 C. Nardelli Cambraia et alii, «Cinco breves tratados religiosos alcobacenses: edição semi-diplomática (cód. Alc. 461)», *Caligrama*, (julho de 2001), fol. 103r.

Porventura, passou a ser uma obviedade afirmar que a língua portuguesa tem condições para filosofar quando estabiliza o seu caudal de vocabulário abstrato e compete legitimamente com a língua latina. Mas, de que modo sondamos, a esta distância, esse moroso curso da história da língua e das correntes de pensamento? Existem vários trabalhos pioneiros sensíveis às questões lexicológicas de que se podem citar, por exemplo, os contributos de Tejada Spínola²⁹, Mário Martins³⁰, Maria Helena da Rocha Pereira³¹, António Franco³² e Maria Helena Mira Mateus, entre outros³³. Esta saudosa linguista, na sua edição crítica da *Vida e Feitos de Júlio César* ressaltará oportunamente que

Os textos portugueses anteriores ao século XV revelam grande carência lexicológica no domínio da transmissão dos sentimentos. Com a prosa didática e moralística dos príncipes de Avis, D. Duarte e D. Pedro, e dos seus contemporâneos, inicia-se um esforço para um enriquecimento deste campo semântico. Criam-se latinismos, necessários nas traduções dos tratados morais de Séneca e de Cícero, e constroem-se palavras a partir de primitivos vocábulos já existentes³⁴.

Seja na identificação dos termos eruditos provindos das línguas clássicas, seja nas estratégias de decalque, circunlocação ou de criação de neologismos, muitos autores e *corpora* medievais aguardam ser trazidos para a reconstituição material, quase arqueológica, das noções filosóficas que desvelam e ocultam heranças e das respetivas mundividências que potenciam.

29 *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, Madrid: Editorial Escelicer, 1943. O autor sublinha a importância do vocabulário político do *Orto do Esposo* a páginas 51.

30 «O códice eboresense CXXI/2-19 como repositório da linguagem médica do século XV», *Boletim de Filologia*, tomo XIX (1961), p. 95-103. Mais recentemente, ocupou-se deste tratado Ana Marta Pinto, em «O Livro de Naturas, uma fonte manuscrita para o estudo da medicina medieval em Portugal», *Labor Histórico* 6 (1) (2020), p. 288-314.

31 «Helenismos no *Livro da Virtuosa Benfeitória*», *Biblos. Homenagem a Paiva Boléo*, LVII (1981), p. 313-358.

32 «O *Livro de Alveitaria* do mestre Giraldo numa perspetiva da Linguística de Texto de Especialidade», in Luís Adão da Fonseca et alii (coords.), *Os reinos ibéricos na Idade Média*, Porto: Livraria Civilização Editora, 2003, vol. I, p. 209-217.

33 Uma parte significativa das investigações realizadas, nomeadamente por Helen Palhano, inventaria vocabulário um pouco marginal à história da filosofia, daí não lhe darmos destaque.

34 *Vida e Feitos de Júlio César*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, vol. I, p. 34.

2. Razão e tempo: dois filosofemas fecundos

Nas próximas páginas, ensaiam-se dois breves itinerários, meramente ilustrativos, através dos quais se procura explorar a comparência dos filosofemas ‘razão’ e ‘tempo’, os seus limites ou descaminhos na literatura em vulgar. A leitura sistemática e cronológica dos textos revela que, à medida que a linguagem filosófica se aclimata na língua portuguesa, se torna mais pronunciado o uso especializado de certos termos, devedor de uma tradição filosófica identificável.

No século XIII, o trovador Martim Moxa³⁵ interpela por via alegórica o Amor, confessando a luta ingente que trava, em polos contrários, pela felicidade e tem de admitir que até a razão se revela impotente no momento de reverter a sua desventura: «Non val amar nem servir, / nem val razom nem mesura, / nem val calar nem pedir.» Não há propriamente originalidade nesta declaração, pois é sabido de todos que a perda do «sem» ou a sandice amorosa se apresenta, muitas vezes, na lírica trovadoresca como efeito do sofrimento extremo. Aliás, por vezes, na poesia galaico-portuguesa, ‘razom’ pode ser sinónimo de atitude sensata, de ‘argumento’ ou de ‘motivo’ (aceção que não nos interessa nesta reflexão), e antónimo de emoção, paixão, sentimento. Todavia, o que valerá a pena reter é que o lexema em estudo assoma frequentemente como bússola orientadora de uma determinada ação ponderada, contrariando ímpetos.

Aliás, o comprometimento da razão tolda a mente e põe em causa a clareza do discurso, como confessa o poeta barcelense João Garcia de Guilhade: «E a quem muito tremò coração, / nunca bem pod’acabar sa razom»³⁶. Esta incompatibilidade entre as leis do coração e o fio da razão (inimiga, na composição de Guilhade, da elegante expressão verbal que encantaria os ouvidos da amada) afigurar-se-ia um úbere *topos* literário, radicado num não menos profícuo *topos* filosófico, seja de matriz aristotélica, seja de origem estoica, oferecendo uma análise curiosa a quem se dispõe a seguir de perto a evolução das palavras num lapso de tempo pulsante³⁷.

35 M. Moxa, *Amor, nom qued’eu amando* (Cantiga 480 do *Cancioneiro da Vaticana*).

36 J. Garcia de Guilhade, *Esso mui pouco que hojeu falei* (Cantiga 239 do *Cancioneiro da Ajuda*).

37 Continua a ser de consulta imprescindível o artigo de Ivo Castro intitulado «A elaboração da língua portuguesa no tempo do Infante D. Pedro», *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, LXIX (1993), p. 97-127.

Numa rápida incursão pelo Antigo Testamento, em versão do século XIV, pode ler-se o seguinte: «Logo foram abertos os olhos de Adam, e de sua mulher, e conhecerom e virom que andavam nus e ouverom vergonça. Entom sentirom primeiro o movimento contrairo aa razom en os membros da geeraçom³⁸». A consciência do pecado sacudiu Adão e Eva e simultaneamente despojou-os de razão, faculdade que, a manter-se, lhes daria o conforto de não se sentirem desnudos e, por conseguinte, expostos ao pecado. Mas, o desejo aflora e instala-se como elemento perturbador dos sentidos e mácula da felicidade – aquele que caudalosos rios de tinta há de fazer correr contra a concupiscência e a lascívia.

Semelhante emprego se deteta num *Catecismo* alcobacense³⁹ medievo, no capítulo em que se condena a luxúria e se põem a nu as suas consequências desestabilizadoras:

Luxuria he caentura desordenada de deleitação carnal que he no tanger E nascem dela estas filhas: ceguidade da mente, que he quando a razom desordinada pelo prazer carnal nom pode conhecer as cousas spirituaes, nem as ama segundo o seu valor.

Nessa linha, professara vários séculos antes a escola de Zenão de Cítio, cujos principais ecos recolheríamos em Portugal lendo Cícero e Séneca, vituperando as paixões que corroíam a tranquilidade e a ascensão às coisas elevadas. Na disciplina imposta ao corpo, razão e vontade assumem, pois, um papel determinante, de reequilíbrio da medida:

O pensamento não pode seer souigado se o corpo não he suiugado. o crucificamente do corpo he o regimento do pensamento. e o pensamento não pode seer souigado a deus. se a franca uontade que he no homem não he souigada aa razom. Todo home que se uerdadeiramente soiuga e oferece a deus⁴⁰.

38 *Histórias d'abreviado testamento velho segundo o Meestre das Historias Scolasticas e segundo outros que as abreviarom e com dezeres d'algũs doctores e sabedores*, in Frei Fortunato de S. Boaventura, *Coleção de Inéditos Portugueses dos séculos XIV e XV*, Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1829, Cap. 13, p. 7-8.

39 *Catecismo de Doutrina Christã*, apud Frei Fortunato de S. Boaventura, cit., p. 151.

40 *Livro de Isaac de Nínive*, ed. crítica de César Nardelli Cambraia, Belo Horizonte, UFMG, 2017, cap. XXII, fol. 86v. Esta edição está disponível em linha no Portal Domínio Público (Domínio Público – Detalhe da Obra (dominiopublico.gov.br) Lembre-se que tamanha sujeição da tibieza era instigada pelo poeta n'Os *Lusiadas*, ao advertir D. Sebastião, na estância 138 do canto III, do risco de um «fraco rei» fazer «fraca a forte gente.»

De igual modo, na proposta feita à alma atolada de venialidades – de seguir a vida solitária –, a razão sobressai como pilar crucial, metaforicamente comungando do poder simbólico da *scala paradisi*. Com efeito, neste exercício contemplativo de introspeção silente, ela readquire o domínio de si e a reconciliação com Deus, alcandorada pela virtude. D. Isac esquisso assim um trajeto ascensional de reversão da queda da alma anunciada por Platão:

Às vezes falarás com outros e às vezes contigo, meditando e pensando, ca a meditação paga-se e ama o coração; e quantas vezes com os passos da razão subires a mui alta torre da mente celistrial per contempraçom das cousas celestriaais, tantas vezes te parecerá que tens as nuvens sô teus pés, assi como se estevesse em cima de mui altos montes⁴¹.

E se avançarmos um pouco, folheando *O Livro das Três Virtudes*, encontramos a razão antropomorfizada, de recorte feminino, ao lado da “direitura” e da justiça⁴², figuras tutelares que instigam Cristina, na senda do conselho dado por Santo Ambrósio a Agostinho, a cumprir um desiderato doutrinário («Toma tua pruma e scrive⁴³»), prestável para todas as damas independentemente do seu estrato social.

No *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, João da Ilha tenta descortinar num poema em redondilha menor o lugar da razão (estará na magnanimidade, na pureza de coração ou em gestos exteriores, socialmente tangíveis?), trazendo à liça a tripartição aristotélica da alma vegetativa, sensitiva e racional, com a intenção de perguntar qual delas a abriga na sua morada:

Queria saber
ũ vive razam,
se na entençam,
se em bem fazer,
se em bem querer
a quem bem me quer,

41 *Bosco deleitoso*. Anónimo do século XV, ed. e notas de José A. de Freitas Carvalho, Luís de Sá Fardilha e M^a de Lurdes C. Fernandes, V.N. de Famalicão: Edições Húmus, 2022, cap. LV, p. 104.

42 Cristina de Pizan, *O Livro das Tres Virtudes: a Insinança das Damas*, ed. crítica de M^a de Lourdes Crispim, Lisboa: Caminho, 2002, p. 75.

43 Cristina de Pizan, cit., p. 77.

se a quem me der
eu corresponder.

Se en bem falar,
se en ben sentir,
se en comedir
[...]
Se é cousa viva
em vida soamente,
ou se é vivente
no que vida priva.
Se é sensitiva
em soom d'animal,
se racional,
se vigitativa.

Se tem natural
razam seu sojeito,
se d'outro respeito
arteficial.
[...]

Bem saber queria
em qual destas vive,
pera que s'alive
minha fantasia:
se na cortesia
da livre vontade,
se pela verdade
tomar melhoria

[...]
A quem me dissesse:
razam é tal cousa,
e em que repousa
saber me fizesse,
enquanto podesse
eu o serviria

per ùa tal via
que satisfizesse.

Pelo qual m'encrino
aos trovadores,
espiculadores,
que me dêem ensino
no que determino
aprender, se posso,
com graça do nosso
ũu soo Deos e trino.
[...]⁴⁴.

Uma definição esclareceria o poeta madeirense que, mesmo remetendo o problema para os «trovadores espiculadores», vai antecipando pontos relevantes como o comedimento, a prática do bem e o voluntarismo.

Tanto nos exemplos poéticos como ascéticos, o filosofema 'razão' parece assumir uma dimensão positiva e orientadora, essencial, de acordo com o estoicismo, na construção da imagem do sábio.

Não obstante, também poderíamos mostrar a face oposta, nomeadamente desenvolvida em contexto monástico que tanto arrulha contra as disputas dialéticas, metonímia do ato racional promovido pelas disciplinas do *trivium*. Folheando a antiga *Regra de S. Bernardo*, por exemplo, o verbo 'razoar' traduz um ato verborreico, em tudo contrário ao espírito do monge: «Onde a fala no ajuntamento dos boos dos santos mais querem seer ouvidores que doutores / tendo sempre a boca çarrada e as orrelhas abertas. Ca nom muito razoar e palrar».⁴⁵

Sobretudo após Agostinho de Hipona, o pecado original é motivo de justificação para muitas pechas humanas. Porém, a razão, que escapa após ter sido cometido o pecado original, pode recuperar-se, de forma vitoriosa, em contexto jurídico, numa vertente que tanto importa à filosofia como à teologia:

44 J. Gomes da Ilha, comp. 225, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, fixação e estudo de Aida Dias, Lisboa: IN-CM, 1990, vol. I, p. 54-58.

45 H. Carter, *Paleographical Editions of an old Portuguese version of the rule of Saint Bernard: codex alcobacensis 200*, cit., p. 372.

Porque muytas vezes senbargam os pleytos per palavras subeyas nom deuedes consentir mentre alguñ razoar ou dixer seu queixome que outro ome non no embargue nẽ que a elhe responda.ata que sa rrazon ou sa querela ouuer acabada⁴⁶.

Finalmente, no ápice da celebração da razão, refira-se de passagem o *Secretum secretorum* de Pseudo-Aristóteles, em especial um trecho que reproduz uma simulada troca epistolar entre o Estagirita e o seu discípulo Alexandre Magno.

Oh Alexandre, guarda a tua alma superior e angelica a qual te he encomendada nom que seja deshonrada mais que se glorie. E nom seja da condiçam do género dos nom limpos mas seja do numero dos sabedores. [...] Nom des fé aos dictos dos non sabedores asi como aquelles que dizem a sciencia das planetas deficel seer e que nẽhũu poderá a ella vjir. Estes nom sabem o que dizem, porque acerca do poderio do entendimento não há i cousa dificil e todollas cousas se podem saber por via da razam⁴⁷.

Além de este ser um texto que exalta a razão como forma de alcançar a sabedoria, nele se veicula um otimismo antropológico decorrente da tradição científica de matriz árabe, que permite afirmar desassombadamente a possibilidade humana de conhecer, numa superação do que se proclamava ser no século XII o objeto da filosofia, na esteira de Cícero⁴⁸ («Philosophia est divinarum humanarumque rerum in quantum homini possibile est, probabilis scientia») e que D. Pedro na sua tradução do *De Officiis* verterá pela primeira vez em língua portuguesa: «Sabedoria he, segundo della dam definiçom nossos anciaõs, sciencia das cousas devinaes e humanaes e das causas per as quaes estas cousas som compreendidas»⁴⁹.

Num sentido semântico cada vez mais rico, da poesia trovadoresca até ao texto pseudo-aristotélico, o lexema 'razão' especializa-se, isto é, apresenta-se como ato intelectual oposto à emoção e à ação inconsequente, suficientemente robusto para enformar decisões com impacto na esfera pública e social, na

46 P. Mérea, «A versão portuguesa das «Flores de las leys», p. 345.

47 Pseudo-Aristóteles, *Segredo dos Segredos*, cit., p. 24.

48 Papias, *Elementarium doctrinae rudimentum*, Lisboa: Biblioteca Nacional, ms. alcobacense CCCXCIII, fol. 157r: «a filosofia é o conhecimento provável das coisas divinas e humanas no que é possível ao homem [conhecer]».

Cícero, *De Officiis*, Liber II, parágrafo 6: «Sapientia autem est, ut a veteribus philosophiis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque [...]».

49 *Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram*, Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis, 1948, Prólogo, p. 97.

ética ou moral; instrumento de acesso à ciência *lato sensu* e operação mental, de raciocínio e manifestação de agudeza.

O segundo itinerário, fixar-se-á nas noções de tempo e de temporalidade patentes num único livro: o *Bosco deleitoso*⁵⁰. Esta maravilhosa obra quatrocentista que só sobreviveu em versão impressa no início de Quinhentos, respalda a tão proclamada afirmação de que a idade tardo-medieval e o humanismo se imbricam em reflexões afins.

Tirando partido do facto de a sua edição recente ter saído em papel e em formato digital, aproveitámos para mapear todas as ocorrências do nome ‘tempo’ e do adjetivo ‘temporal’ (nas formas do singular e do plural), não só para passar o crivo pelas aceções com interesse para esta safra, como para avaliar o valor semântico-filosófico que a dimensão do ‘tempo’ atinge. Das 148 ocorrências registadas, importará talvez salientar cinco aceções:

- tempo humano, mundano
- relação tempo/morte
- labilidade, mudança (*tempus fugit*)
- tempo/eternidade
- confluência espaço /tempo⁵¹

Ainda que não possamos deter-nos sobre todas elas, podem avançar-se algumas considerações exemplificativas. A leitura do *BD* reflete a receção de uma obra latina renascentista produzida em Itália que, no seu âmago, adere a Sto. Agostinho e à sua noção filosófica de tempo.

Nos primeiros 15 capítulos do *BD*, o autor anónimo procura dar-nos a conhecer a situação alarmante em que a Alma pecadora se depara – numa representação do peregrino insciente que desperdiça os dias com tarefas vãs, sem articular o seu devir⁵² com o porvir no além-mundo. Ora, as *Confissões* também são atravessadas pela noção de pecado, do penitente em busca de um sentido do devir no tempo que só a eternidade pode dar.

50 Doravante citado *BD*.

51 *BD*, cit., cap. IV, 8: «E assi andámos per espaço mui longo e saímos daquela carrera e achámos um prado mui fremoso».

52 Veja-se St. Agostinho, *Confessiones*, Livro VI, cap. XI, 18: «et ecce iam tricenariam aetatem gerebam, in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus, fugientibus et dissipantibus me, dum dico: cras inveniam [...] deputentur tempora distribuantur horae pro salute animae».

A partir do capítulo XVI, seguindo de perto a tradução do *De Vita Solitaria* de Francesco Petrarca, o autor luso retoma o lexema ‘tempo’ pela bitola do humanista italiano, ou seja, ainda em conformidade com a via augustinista, mas com notas da moral estoica. Refém do tempo presente e presa à mundaneidade, a alma peregrina não cuida da sua salvação e cai numa errância existencial que a faz incorrer no desespero de se ver só e irremediavelmente votada à miséria, longe da «celestrial cidade do paraíso»:

Nom havia firmeza da mente em nenhũa cousa de boa andança nem de contraira. Em tal guisa era o meu estado, que me parecia que jazia já em o inferno; ca já começava de sentir aqui, em esta vida presente, as penas infernais e todo era cercado de mui grandes trevas, que estavom e andavom sempre arredor de mi, em guisa que me parecia que sempre estava em lugar trevoso.

Salvas as devidas diferenças, este é de certa forma o depoimento que o Hiponense fornece nas suas *Confissões*. O momento presente, que corresponde à etapa em que a alma do *BD* repugna o tempo mundano, correspondente ao contacto com a realidade temporal e sensitiva é ainda o da consciência da morte⁵³ e da caducidade⁵⁴ – ideia já florescente na literatura clássica, mormente em Horácio. Assim, só revertendo o tempo em estádio preparatório da vida perdurável – a opção pelo ser ou o eterno em detrimento do devir ou do tempo e da temporalidade – se inflete a condição de finitude («se tu demandares a consolação do Senhor Deus e nom puseres embargo a ela, logo haverás consolação comprida em esta vida presente e mui mais comprida em a outra vida;⁵⁵») e de inevitável condenação às penas do inferno⁵⁶.

Seria preciso lembrar como o tema da consolação foi estabelecido na agenda da filosofia por Boécio? Desde logo pela alteração do modo de vida, assente, como aconselha São Jerónimo, na recondução da penitente:

53 *BD*, cap. X, p. 24: «A morte da minha alma entra pelas frestas dos sentidos do meu corpo, e os meus olhos roubam a minha alma.»

54 *BD*, cap. XI, p. 25: «Pára bem mentes que a tua vida há-de durar mui pouco; pensa bem e cuida os males que hás feitos quando eras em vã idade e, dês i em diante, e põe ante teus olhos os tempos trespassados da tua vida e os dias breves dela.»

55 *BD*, cap. VI, p. 15.

56 *BD*, cap. X, p. 23: «Tu amaste malícia mais que a bondade e, porém, o Senhor Deus te destruirá em a fim dos teus dias e arrincar-te-á da vida do mundo e fazer-te-á sair deste corpo em que moras, e tirar-te-á da terra dos viventes e a tua glória será em o inferno e pera sempre nom verás o lume e a luz celestrial».

Porque tu, homem pecador e apressado, traspassaste muitos espaços da tua vida em as ondas do mar deste segre e a tua nau da tua consciência e da tua alma e do teu corpo muitas vezes foi quebrantada com o revolvimento das tormentas das mui fortes tentações, e muitas vezes foi furada com os topos dos penedos da dureza e crueza dos graves pecados [...]⁵⁷.

e na espera paciente, banhada de sofrimento e de esperança na misericórdia divina.

Ultrapassando Agostinho, Petrarca louvará inclusivamente a tríade “assesgo”, “vagar” e liberdade⁵⁸, associando à bem-aventurança a solidão e uma lentificação dos movimentos procedente da vivência serena do passado, do presente e da ânsia de eternidade⁵⁹. Com os olhos postos nessa dimensão, o ser humano participa então da imutabilidade oferecida pelo Criador⁶⁰. A respeitarem-se os preceitos do recolhimento interior – Agostinho falava do «intimior intimo meo⁶¹» como lugar onde o eterno presente advém – atinge-se, para usar uma feliz expressão de Mário Martins, uma destemporalização⁶² igualmente latente no *BD*: «Per contrairo faz o solitário, ca ele nom faz arre- vatadas suas obras; mas, vendo ele como o curso do tempo fuge e cobiçando ser em o paraíso, que é lugar em que vivem sem curso de tempos e sem medo de morte, torna-se outra vez»⁶³.

Anulando-se a desconfortável sensação de labilidade, mas também, agora, da proximidade da morte, conquista-se, pela renúncia aos bens temporais, um lugar à direita de Deus. O entendimento da esfera temporal serve, então, sobretudo para deliberadamente a alma se libertar «da lei da vida temporal» e acalantar «esperança da vida perdurável»⁶⁴.

57 *BD*, cap. XIV, 28.

58 *BD*, cap. XVI, 33.

59 *BD*, cap. XVIII, 34: «este bento solitário é cheio de temor com segurança e é cheio de esperança temerosa, lembrando-se bem das cousas trespassadas e daquelo que por vir, provendo-se com dor leda e alegre e com lágrimas bem-aventuradas avondosamente.»

60 St. Agostinho, *Confessiones*, Livro X, caps. VII, 11, e XXXI, 41.

61 Santo Agostinho, *Confessiones*, Livro III, cap. VI, 11.

62 M. Martins, «Destemporalização», *Revista Portuguesa de Filosofia* 20 (1/2) (janeiro – junho 1964) 197-209.

63 *BD*, cap. XXV, 43.

64 *BD*, cap. XCII, 146.

Com efeito, reflete-se de novo a fidelidade de Petrarca à confluência entre espaço e tempo, na medida em que rejeitando a esfera terrena – o ‘hic’ – se abdica também do ‘nunc’ para atingir um modelo ascético desenraizado e destemporalizado. Esta confluência é avassaladora e nova. Sabendo nós que esta obra era muito apreciada pela rainha D. Leonor, esposa de D. João II, de que modo a consciência da efemeridade se compaginaria com a esfera áulica, que fazia gala de acolher o tempo histórico para prestar homenagem às suas figuras de proa? Só uma mulher culta e piedosa, preocupada com a salvação poderia desejar experimentar o travo amargo das provações do *homo viator* como exercício rememorativo e terapêutico.

Considerações finais

Nesta exposição tentou lançar-se algumas sementes do apaixonante trajeto que o estudo da constituição da língua portuguesa como língua filosófica pode proporcionar a quem se atrever a abraçar esse compromisso. Por detrás do emprego de um lexema, encontra-se uma história que envolve vários acordes: linguísticos (etimologia, lexicologia, semântica...); histórico-literários e filosóficos (estudos de receção, história da tradução, literatura comparada...) e que desmentirá o ritmo monocórdico que tem pairado sobre a história da Filosofia em Portugal na media aetas.

Um procedimento cirúrgico, em busca da razão, obriga à consulta de composições poéticas, de literatura jurídica, ascética e teológico-filosófica, encetando-se a atividade temida por Coxito de apuramento do material textual válido para a filosofia. Contudo, haverá paralelamente vantagens em estudar o comportamento semântico de um lexema numa só obra, apurando influências, correlações e eventuais extensões.

Desejavelmente, os capítulos da história da filosofia que permanecem inéditos devem escrever-se incluindo o léxico que transporta a seiva de um passado apenas rastreável com humilde cautela, concitando leituras que abalem posições firmemente assentes em acinzentadas justificações da nossa pretensa menoridade filosófica portuguesa.

TRADUCIR Y COMENTAR EN EL SIGLO XIV:

EL LIVRE DU CIEL ET DU MONDE DE NICOLE ORESME, DEDICADO AL REY CHARLES V *LE SAGE*

Daniel A. Di Liscia¹

Introducción

Una vez concluída su carrera universitaria y con un reconocimiento que iba más allá del mundo académico, Nicole Oresme dedicaría varios años de su vida a una empresa singular que estaba directamente conectada con los ideales culturales del rey de Francia, Charles V, *Le Sage* (1338-1380). «*Pour le bien commun*», Oresme lleva a cabo entre 1370 y 1377 la traducción del Latín al francés, con el correspondiente comentario, de cuatro obras de Aristóteles, tres de ellas sobre filosofía práctica; la cuarta, en la traducción oresmiana titulada *Le livre du ciel et du monde* (= *LdC*), ha llamado particularmente la atención a los historiadores de la filosofía y la ciencia tardo medievales². No sin razón, si uno tan sólo considera la significación central del texto aristotélico mismo, el *Tratado del cielo y el mundo*, dentro de la cosmología antigua y medieval cuyas premisas sería todavía objeto de discusión hasta bien avanzada la revolución científica.

La tarea emprendida por Oresme puede ser comprendida como «the vulgarisation of knowledge in a truly social sense»³. No obstante, mientras que esta caracterización parece adecuada en general, ella resulta difícilmente admisible

- 1 Visitant Scientist at the Technion - Israel Institute of Technology (Department of Humanities of Art, danielde@technion.ac.il). LMU München /Munich Center for Mathematical Philosophy. Ludwigstr. 31, Zimmer 122, 80539 München, d.diliscia@lrz.uni-muenchen.de.
- 2 La expresión «pour le bien commun» se encuentra en el prólogo de *Livre de Éthiques*; véase más abajo n. 14 p. 99.
- 3 *LdC* = A. D. Menut and A. J. Denomy (eds.), Nicole Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, The University of Wisconsin Press, Madison e.a., 1968, trad. A. D. Menut (primera edición: New York, 1940), Menut, Introd. p. 3.

sin ulterior cualificación justamente en el caso de una de las mayores obras teóricas de Oresme, el *LdC*.

A continuación me concentraré sobre todo en este texto. En una primer sección resumiré la información disponible sobre la producción de Oresme en lengua francesa. Luego trataré tres temas de la filosofía de la naturaleza de Oresme, poniendo de relieve aquellos elementos más innovativos. Estos tres temas representan, en realidad, típicos problemas que eran tratados usualmente en los comentarios a la *Física* de Aristóteles de la época. Considero significativo que aparezcan de esta manera tan especialmente innovadora en las glosas de Oresme al *LdC*.

Traducir y comentar el texto central de Aristóteles sobre cosmología, el *De caelo*, significa sin duda asumir una deuda con la tradición. El hecho de que Oresme incorpore una serie de críticas a Aristóteles y una cantidad considerable de las nuevas ideas del siglo XIV, documenta el carácter vanguardista del *LdC*. Es cierto que en el *LdC* – como se ha puesto de relieve a menudo – Oresme presenta muchos problemas como una «diversión»⁴. No obstante, esta diversión – también es innegable –, dentro de la cual se despliega la imaginación científica del gran pensador del siglo XIV, no menoscaba en absoluto el carácter innovador las ideas físicas propuestas.

Los escritos de Oresme en francés

Clasificar los escritos de un autor tan productivo y complejo como Oresme no es una tarea fácil que pueda ser resuelta aplicando un único criterio. Esto vale para toda la obra de Oresme en general y, asimismo, para los escritos de Oresme en francés en particular⁵. Oresme tradujo y comentó obras de filosofía práctica y de cosmología – o «cosmografía», para emplear una expresión menos anacrónica –; además, escribió un breve trabajo contra las artes divinatorias que de alguna manera conecta el campo de la especulación natural con las consecuencias socio-políticas de las pseudo-ciencias. En algunos casos tenemos dos textos completamente distintos, uno en latín y otro en francés, referidos a

4 Véase abajo n. 37.

5 El inventario de todas las obras de y atribuidas a Oresme publicado hace poco por Panzica y mi mismo, propone una clasificación en nueve grupos, pero esta clasificación está puramente orientada – como la de todo inventario – a una finalidad práctica, puesto que muchos de estos textos podría ser incluidos en más de un grupo. Daniel A. Di Liscia & Aurora Panzica, «The Writings of Nicole Oresme: a Systematic Inventory», *Traditio* 77 (2022), pp. 235-375 (esp. p. 237).

una y la misma obra; a veces hay incluso que considerar diversas redacciones. El único criterio relativamente aceptable es exterior: un grupo de obras, en latín, está orientado al mundo académico; otro grupo, que puede parcialmente referirse a los mismo temas, está directamente conectado a la corte y forma parte del programa de promoción del rey *le Sage* dirigido a la protección y desarrollo de las artes y de las letras en su propio idioma⁶. Un fenómeno particular, además, es la atribución a Oresme de una serie de trabajos en francés que, sino con toda seguridad, al menos con un alto grado de probabilidad no son de su autoría. El hecho de la atribución de estos textos a Oresme es en sí mismo interesante porque nos muestra que sus contemporáneos lo percibían no solamente como científico y teólogo de raigambre académico, sino también como humanista y hombre de letras. Entre tales textos se cuentan obras tan diversas como el *Songe du Vêrgier* – basado en el texto latino *Somnium viridarii* –, una traducción francesa del *De remediis utriusque fortune* de Petrarca y otra del *Quadripartitum* de Ptolomeo. El caso más incierto es la traducción francesa del *De mutationibus monetarum*, un texto cuyo autor es sin duda Oresme, aunque recientemente se han dado varios argumentos negando la autoría de esta traducción por parte de Oresme⁷.

- 6 Es preciso recordar que los trabajos en francés se realizaron en el marco de un programa general de promoción cultural cuyo centro era la lengua francesa, un programa al cual ciertamente contribuyeron muchos otros intelectuales, no solamente Oresme. Un número importante obras fueron traducidas en diversos campos. Entre ellas, se cuentan los *Problemata* del Pseudo-Aristóteles (trad. Evrart de Conti), los *Meteorologica* de Aristóteles (trad. Mahie le Vilain), varios tratados astrológicos de Māshā'allāh ibn Atharī y Zehel (trad. Pelerin de Prusia), el *Policraticus* de John of Salisbury (trad. Denis Foulechat), los *Memorabilia* de Valerius Maximus (trad. Simon Hesdin), el *De proprietatibus rerum* de Bartholomaeus Anglicus (trad. Jean Corbechon), el *De civitate Dei* de San Agustín y partes de la *Biblia* (trad. Raoul de Presles), el *De regimine principum* de Egidius Romanus y el *Rationale divinatorum officiorum* de Durandus (ambos trad. Jean Golein); también se cuentan aquí las traducciones del *Somnium*, del *De remediis*, y del *Quadripartitum* ocasionalmente atribuidas a Oresme. Para más información véase, la introducción de Menut a *LdY*, p. 8-9 y a *LdC*, p. 7-8 (para los textos a los cuales se refieren las abreviaciones, véase la tabla más abajo y la notas correspondientes). La caracterización como «*Le Sage*» para Charles V, el Valois que gobernó Francia entre 1364 y 1380 en unos de los períodos más críticos de su historia medieval, está ciertamente conectada con su amor por los libros. Gran parte de la investigación sobre este tema se basa en el trabajo clásico de L. Delisle, *Recherches sur la librairie de Charles V, roi de France, 1337-1380*, Amsterdam, G. Th. van Heusden, 1967, 1907. Para una presentación más moderna de Charles V y su proyecto cultural, véase J. Quillet, *Charles V, Le Roi lettré*, Paris, Librairie académique Perrin, 2002.
- 7 Para el *De mutationibus monetarum*, el texto más frecuentemente traducido de Oresme, véase Di Liscia & Panzica, *Inventory*, pp. 311-19. Es importante recordar que una buena parte de la historia de la teoría económica está conectada justamente con en el texto francés conocido como *Traité de la premiere invention des monnoies*, un texto que ha sido visto naturalmente

En general, parece haber acuerdo en que al menos seis trabajo en francés pueden ser atribuidos a Oresme con toda seguridad. La siguiente tabla reúne la información básica⁸.

Texto de base	Texto latino de Oresme	Texto francés de Oresme	Mss	Eds.	Datación
	<i>Contra judicarios astronomos</i>	(1) <i>Livre de Divinacions (LdD)</i>	3		1361?
<i>De sphaera</i>	<i>Quaestiones</i>	(2) <i>Traictié de l'Espere (TdS)</i>	13	1	1356-1377
<i>Ethica Nichomachea</i>		(3) <i>Livre de Éthiques (LdE)</i>	23	1	1369-74
<i>Política</i>		(4) <i>Livre de Politiques (LdP)</i>	18	1	1372-74
<i>Oeconomica</i>		(5) <i>Livre de Yconomique (LdY)</i>	12	1	1372-74
<i>De caelo et mundo</i>	<i>Quaestiones</i>	(6) <i>Livre du ciel et du monde (LdC)</i>	6		1377

como una obra oresmiana toda vez se basa en un texto latino que es indudablemente de Oresme mismo. Puesto que el contenido de *De mutationibus monetarum* está vinculado a la corte real, una atribución de esta traducción a Oresme, a quién se sabía responsable por toda una serie de traducciones francesas, parecía más que evidente. Además, hay una serie de referencias cruzadas que refuerzan esa posible atribución. En consecuencia, no es para nada evidente de suyo que esta traducción no ha sido hecha por Oresme mismo. No obstante, hay algunos argumentos serios en contra, aunque queda por determinar si son definitivos (para más detalles, Di Liscia & Panzica, *Inventory*, pp. 356-58). Con respecto al *Songe du Vêrgier*, conservado anónimo por muchos manuscritos y ediciones, existen varios candidatos a posibles autores, todos ellos dentro del contexto cultural de la corte de Charles V (Di Liscia & Panzica, *Inventory*, pp. 353-55). La traducción de Petrarca – por cierto, un texto muy popular – fue terminada por Jean Daudin en 1378, i.e. un año después del *LdC* de Oresme. La cercanía de Daudin al rey Charles V y, más todavía, a la Sainte-Chapelle, en cuya administración también Oresme había participado unos quince años antes, hacen comprensible la confusión. De la traducción de Ptolomeo se conservan solamente tres copias en París; según una de ellas el trabajo fue realizado por «G<uillaume> Oresme», tal vez un hermano de Nicole (Di Liscia & Panzica, *Inventory*, pp. 344-46). La situación es todavía más incierta y variada si consideramos que muy posteriormente también se le ha atribuido a Oresme una traducción francesa de la Biblia (*Inventory*, p. 288) y que, además, hemos identificado una traducción latina del *Traictié de l'Espere* de Oresme en Yale, Yale University, Beinecke MS 335, ff. 15-v-37v (Di Liscia & Panzica, *Inventory*, p. 293). Naturalmente, estas indicaciones requieren ulterior investigación.

8 Esta tabla reúne los datos principales de Di Liscia & Panzica, *Inventory*, agregando algunas pocas informaciones o cambiando otras. No discutiré el problema de las diferentes version que puede haber para un mismo text. Según Menut, por ejemplo, existen dos redacciones de *LdE*, tres del *LdP* y dos del *LdY* (véase *LdC*, p. 7, e *Inventory*, p. 298, n. 177).

A pesar de que todos estos trabajos de Oresme pueden ser considerados como parte del «programa cultural» de Charles V, ellos presentan diferencias considerables, especialmente en cuanto al contenido y al objetivo perseguido. Tampoco su difusión ha sido la misma en todos los casos. Es posible ordenarlos de acuerdo con una datación bastante probable, pero no totalmente segura. Sabemos con toda seguridad que el *LdC*, la última obra de Oresme, fué completada en 1377. Otro punto de apoyo importante para el orden cronológico es la existencia de una carta del rey de 1372 ordenando la traducción de la *Politica* y los *Oeconomica*, lo cual nos permite suponer con cierta probabilidad que el *LdE* ya había sido finalizado para esa fecha.⁹ La obra más temprana podría ser el *LdD*, pero no hay ninguna datación cierta de este texto. En cualquier caso, Oresme refiere al menos una vez *LdE* en el *TdS*, pero con cuánta antelación ha sido escrito es por ahora no determinable con seguridad¹⁰.

El *LdD* menciona una gran cantidad de fuentes pero no está elaborado en directa dependencia de ninguna. Sin, duda, existen otras obras de Oresme sobre astrología en latín –especialmente relevante es el *Tractatus contra iudicarios astrólogos*– pero no se puede decir que el *LdD* sea una traducción o reelaboración de ninguna de ellas. Se trata de una breve obra directamente conectada con los intereses del rey, quien era un gran entusiasta de la astrología. De hecho, Charles había puesto algunos renombrados astrólogos, como Pèlerin de Prusia y Tomasso Pisani – el padre de la famosísima intelectual Christine de Pizan –, al servicio de la corte. Lo más sorprendente es que el escrito de Oresme está de hecho dirigido contra las ciencias divinadoras y la parte „no científica“ de la astrología. Si consideramos que su motivo central es nada menos que cuestionar la función de la astrología para el gobierno o, dicho a

9 «[...] Nous faisons translater à nostre bien amé le doyen de Bouen, maistre Nicolle Oresme, deux livrez, les quieux nous sont très nécessaires et pour cause, c'est assavoir polithiques et yconomiques, et pour ce que nous savons que ledit maistre Nicolle a à ce faire grant peine et grant dilligence ...», L. Delisle, *Mandements et actes divers de Charles V (1364-1380) recueillis dans les collections de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie nationale, 1874, p. 458.

10 Sin dar razones Coopland, en su introducción al *LdD* (Coopland (ed.), *Nicole Oresme and the Astrologers: A Study of his Livre de divinations*, Liverpool: University Press, 1952, pp. 1-48). dice por un lado que *LdD* ha sido escrito entre 1361 y 1365 (p. 1) en otro, «probably shortly after 1361» (p. 9). Para una discusión de algunos aspectos interesantes, sobre todo en conexión con el *De configurationibus* de Oresme, véase M. Lejbowicz, «Chronologie des écrits anti-astrologiques de Nicole Oresme. Étude sur un cas de scepticisme dans la deuxième moitié du XIVe siècle», *Autour de Nicole Oresme. Actes du Colloque Oresme organisé à l'Université de Paris XII*, éd. Jeannine Quillet, Paris: Vrin, 1990, pp. 119-176. Para los dos pasajes en el *TdS*, véase la siguiente nota.

la inversa: cuestionar a aquellos políticos, «príncipes», que basan su accionar en asesoramiento astrológico, entonces no podemos menos que admirar la actitud tolerante del rey¹¹.

El *TdS* no es mucho más que una abreviación en francés del famoso texto *De sphaera* de Sacrobosco¹². Casi con seguridad, el *TdS* fue escrito luego del *LdD* y del tratado *Contra judicarios astrólogos*¹³. Oresme aclara que su intención no es entrar aquí en los detalles técnicos de la astronomía, como la teoría de los excéntricos y epiciclos. De esta manera refiere Oresme a él en el *LdC*¹⁴. El carácter general de la obra, de propósito menos técnica, y la observación final son una indicación de que este texto había sido concebido como una ayuda complementaria para comprender algunos de los conceptos básicos que se utilizan en la astrología. Vale la pena subrayar que Oresme escribió al menos una colección de cuestiones sobre *De sphaera* de Sacrobosco, que son muy distintas en carácter y contenido del *TdS*. En estas cuestiones, Oresme

- 11 Para un sugestivo análisis de la obra astrológica de Oresme en el contexto de la corte, véase J. Cadden, «Charles V, Nicole Oresme, and Christine de Pizan: unities and uses of knowledge in fourteenth-century France», en: Sylla, E. D. & McVaugh, M. R. (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science. Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden e.a.: Brill, 1997, pp. 208-244.
- 12 El *Traictié de l'Espere* ha sido editado (entre otros) por M. McCarthy, «Maitre Nicole Oresme, *Traictié de l'Espere*, Critically Edited» (Ph.D. diss., University of Toronto, 1943). Parece además evidente que este trabajo está también relacionado con la corte, porque Oresme aclara: «et ce que de ce est honnest a savoir a tout homme, et special a prince de noble engin, fors tant qu'il n'en laisse nullement a faire chose qui appartient a son office ou a son estat, et au gouvernement de la chose publique...» (pp. 272-73). Recientemente, Ron B. Thomson (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) nos ha comunicado a Aurora Panzica y a mí que está preparando una nueva edición de este texto a partir de todos los manuscritos conocidos. Le estamos muy agradecidos por una serie de correcciones a nuestro *Inventory* que esperamos integrar en un trabajo futuro.
- 13 El tratado en latín *Contra judicarios astrólogos* está obviamente conectado con el *LdD*, pero uno no es la traducción del otro, como ya Coopland observaba (Coopland, *Nicole Oresme and the Astrologers*, p. 20, para ed. del tratado pp. 123-141). Hay dos referencias en el *TdS* a obras compuestas anteriormente. Coopland (p. 14), cita ambos pasajes predando *LdD* con respecto a *TdS*, pero no creo que esto sea obvio. La primera referencia dice: «Si comme j'ay plus a plain declaritié et prouvé en un libret en françois que j'ay fait a ce propos...» (McCarthy, p. 273). Es muy probable que aquí Oresme se esté refiriendo al *LdD*. En otro pasaje, dice Oresme, tomando postura crítica contra la «astrologie judicative»: «Et ce ay declarié plus plainement en un traictié que j'ay fait de ceste materie» (ed. McCarthy, n. 8, p. 250). Aquí Oresme no hace mención a un texto escrito «en françois» y además, se menciona a un «traictié» sobre astrología. Me parece mucho más probable, por tanto, que se trate de una referencia al *Tractatus contra judicarios astrólogos*.
- 14 Véase los pasajes citados en n. 55 al final.

no se detiene a explicar las nociones cosmológicas básicas sino que desarrolla varios temas a un alto nivel especulativo, yendo incluso mucho más allá del texto de Sacrobosco¹⁵.

Los tres textos de filosofía práctica constituyen un bloque aparte¹⁶. A pesar de su capacidad intelectual y su amplísimo conocimiento, no debemos olvidar que no era éste el campo dilecto de Oresme. No obstante, ellos representan tal vez de la manera más adecuada el interés de Charles V en proveerse a sí mismo y a su corte de los elementos teóricos más adecuados dentro del campo de la filosofía práctica (tal vez acentuando lo que hoy llamaríamos «teoría política»). Todos ellos se basan en textos de Aristóteles ya traducidos al latín, los cuales – digno de ser mencionados – no habían sido previamente comentados por Oresme. Más adelante me concentraré en el *LdC*.

Especulaciones desmesuradas relativas a la cantidad de las copias manuscritas son poco confiables. No obstante, creo que algunas observaciones pueden ser de utilidad. En primer lugar, parece haber aquí una cierta correspondencia entre la difusión manuscrita de un texto y el hecho de haber sido impreso. Aunque este hecho parezca obvio, no lo es. Así, por ejemplo, el texto más asiduamente copiado de Oresme, ha sido, en general, su tratado *De communicacione idiomatum*, del cual se conocen treinta y ocho copias manuscritas a pesar de nunca haber sido impreso¹⁷. En segundo lugar, parece

15 Las *Questiones super De spera*, han sido editadas por G. Droppers, *The Quaestiones De spera of Nicholas Oresme*, Latin Text with English Translation, Comment and Variants. Madison, 1966.

16 Los tres textos han sido editados a partir de una modesta selección de manuscritos o siguiendo una de las versiones existentes: 1) *Livre de Éthiques*, in A. D. Menut (ed.), *Maistre Nicole Oresme: Le livre de Éthiques d'Aristote, published from the Text of MS. 2902, Bibliothèque Royale de Belgique, with a Critical Introduction and Notes* (New York, G.E. Stechert & Company 1940); 2) *Livre des Politiques*, in A. D. Menut (ed.), *Maistre Nicole Oresme: Le livre de Politiques d'Aristote. Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, with a Critical Introduction and Notes* (Philadelphia: in: *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series 60/6, 1970); 3) *Livre de Yconomiques*, in A. D. Menut (ed.), *Maistre Nicole Oresme. Le livre de Yconomique d'Aristote. Critical Edition of the French Text from the Avranches Manuscript with the Original Latin Version, Introduction and English Translation*, in: *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series 47 (Philadelphia, 1957). Para más información, Di Liscia & Panzica, *Inventory*, cit., pp. 293-98. Sobre la filosofía práctica de Oresme con especial referencia a su lectura de la *Política* de Aristóteles, véase S. M. Babbitt, *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*. *Transactions of the American Philosophical Society*, 75/1. Philadelphia: The Society, 1985.

17 Di Liscia & Panzica, *Inventory*, cit., pp. 300-04, menciona 37 copias. No obstante, hace poco he podido identificar una copia más en el Ms. Tarragona, Biblioteca Pública, Ms.

también evidente que los trabajos sobre filosofía práctica han despertado más interés que los otros. Excepto en el caso del *TdS*, es algo realmente notable. El *LdC*, una obra determinante la reconstrucción de la historia de la ciencia tardomedieval, ha sido copiada solamente seis veces; muchos menos todavía el *LdD*. Finalmente creo que vale la pena considerar todo el material en conjunto. Se trata de setenta y cinco copias manuscritas (debe advertirse, además, que hay varias repeticiones porque un único manuscrito, contiene varias de estas obras). Si comparamos con la difusión de las obras académicas *en general* y su distribución local, es llamativa la limitada área de alcance. La mayoría de estos textos no salieron del ámbito de lengua francesa. Naturalmente que es aquí donde se los puede leer sin impedimentos lingüísticos, mientras que el empleo del latín como medio de expresión sustenta una divulgación limitada al mundo académico, la cual es, no obstante, de alcance europeo. En cualquier caso, parece evidente que la corte, no importa que tan famosa y rica sea, es un área de difusión de saber muchos más limitada que la universidad, o el mundo académico en general. Probablemente, todos estos trabajos pueden ser directamente conectados a la «vulgarización del conocimiento en un verdadero sentido social» antes mencionada¹⁸. Sin embargo, como intentaré explicar en las próximas páginas, el *LdC*, que corona todo el programa desde el punto de vista de Oresme, va mucho más allá de una general divulgación.

103, ff. 230ra-235vb: *Inc.*: «De com<m>unicatione ydiomatum in Christo quedam alias dixi que nunc deo adiuuante propono diffusius et ordinacius pertractare suppositis semper protestationibus consuets fieri parisiis in talibus alias per me factis et sub omni quorum interest, correctione benigna». Sigue inmediatamente la lista de los capítulos y el texto comienza: «Primo suppono cum sanctis doctoribus quod ...» *Expl.*: «... humiliter supplico et rogo eum in caritate Dei quod diligenter inspiciat si in premissis reperiatur aliquid corrigendum. Et sic est finis operis huius de quo omnium rerum creatur sit benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit opus reverendissimi Nycoly Orem subtilissimi doctoris deo gratias». El texto ha sido editado a partir de una selección muy limitada de copias por E. Borchert, «Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat 'de communicatione idiomatum' des Nicolaus Oresme», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band 35, Heft 4/5 (Münster i. W., 1940).

18 Véase la n. 2.

El *Livre du ciel et du monde*

El *LdC* es la última obra completando el programa de traducción y comentario para el Charles V, «adepto a y amante de todas las ciencias nobles»¹⁹. De él se conocen hasta ahora solamente seis manuscritos, todos de origen parisino; el texto no fué impreso durante el Renacimiento. Según Ms. Paris, BnF, fonds français, 1083 el *LdC* habría sido compuesto en 1377²⁰.

Un hecho importante a ser descotado es que el autor del *LdC* es un Oresme maduro, una personalidad destacada y ahora firmemente establecida dentro del mundo académico y, asimismo, dentro de la corte francesa. En otras palabras: es un autor que puede permitirse liberar su imaginación científica, no sólo con el permiso, sino, más aún, con el apoyo del rey mismo quién lo ha puesto al frente de esta empresa filosófica.²¹ Ello se refleja muy bien en el carácter innovador del *LdC*, el cual es mucho más que una traducción con notas explicativas. De hecho, aunque ya existía una traducción parcial de los *Meteorologica*, el carácter pionero de la traducción de Oresme es observable ya en la originalidad de la terminología científica²². La traducción misma ha sido redactada generosamente y con un alto grado de libertad²³. Uno puede interpretar esta tendencia como un indicio del intento pedagógico de Oresme. No hay nada erróneo en ello. Otra posibilidad, que a mi me parece más plausible y que no está necesariamente en contradicción con el espíritu didáctico e ilustrativo de toda la empresa, es la tendencia objetivista del comentario. Oresme acentúa «la cosa misma» más que el texto y el

19 «Ou nom de Dieu, ci commence le livre d'Aristote appelé Du Ciel et du monde, lequel du commandement de tres souverain et tres excellent prince Charles, quint de cest nom, par la grace de Dieu roy de France, desirant et amant toutes nobles sciences, je, Nychole Oresme, doien de l'eglise de Rouen, propose translater et exposer en françoys» (*LdC*, p. 99). Para una traducción española de todo el pasaje, Di Liscia & Shapiro (2020), p. 76.

20 Veáse A. Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, Roma 1968, p. 238, Di Liscia & Panzica, *Inventory*, pp. 298-99 y la introd. De Menut *LdC*, pp. 32-36.

21 Junto con la importancia de las ideas teológicas de Oresme, este es uno de los aspectos enfatizados por E. Grant, en «Nicole Oresme, Aristotle's *On The Heavens*, And The Court Of Charles V», en: Sylla, E. D. & McVaugh, M. R. (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science. Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden e.a.: Brill, 1997, 187-207.

22 E. Grant, en «Nicole Oresme, Aristotle's *On The Heavens*», cit., pp. 190-94.

23 Menut, *LdC*, introd., pp. 10-15.

autor²⁴. Naturalmente, todo lo que escribe tiene que estar de alguna manera vinculado al texto de Aristóteles, pero el punto de vista desde el cual han sido pensadas sus glosas no se limita a únicamente explicar Aristóteles. Las glosas del *LdC* intentan analizar problemas objetivos, al los cuales Aristóteles mismo, como tantos otros, había propuesto una solución. Esta solución, como veremos, puede ser una entre tantas otras, y por tanto no necesaria, puede ser a veces tan sólo probable y, muchas veces, puede ser manifiestamente insatisfactoria o simplemente falsa. Así, y a pesar de toda la significación que se quiera atribuir al aspecto lingüístico, lo sobresaliente del *LdC* es que Oresme no pierde oportunidad de presentar varias las ideas más originales y vanguardistas de su tiempo.

Un hecho que debería llevarnos a reflexionar sobre los métodos empleados en el estudio de la historia de las ideas es que este texto de una difusión tan limitada, es probablemente la obra de Oresme más famosa en la historiografía moderna. Luego de una serie estudios pioneros en el campo de la economía teórica medieval sobre el *De mutatione monetarum*, ha sido Duhem con sus diez volúmenes sobre la historia de las teoría cosmológicas desde Platón a Copérnico y sus tres volúmenes adicionales sobre Leonardo Da Vinci quien puso de relieve la significación de las ideas filosóficas y científicas de Oresme²⁵. Duhem fue además quien forjó el concepto de «precursores» de la ciencia moderna para referirse a aquellos autores que, en su opinión, habían ya en el siglo XIV – en gran medida como consecuencia del editor del Étienne Tempier de 1277 – anticipado las ideas fundamentales de la ciencia moderna. A Buridán y «sus estudiantes» – según Duhem – les correspondería un lugar sobresaliente. Dentro de ellos se destaca sobre todo Nicole Oresme, quien según Duhem puede ser denominado el verdadero precursor en tres sentido básicos: como creador del método de representación de cualidades y movimientos – las *configurations* – anticipando la geometría analítica de Descartes, como físico-matemático estableciendo los principios básicos de la «nueva ciencia»

24 Oresme no escatima críticas contra Aristóteles, no sólo con respecto a sus teoría sin además a sus formulaciones: «...les paroles d'Aristote sont fortes et obscures, mais pour la chose entendre...» (*LdC*, p. 70). O también, diciendo que Aristóteles y Averroes «envelopent cest propos (Caps. I, 30-31) en paroles obscures et font argumens sophistiques» (p. 222, lin. 42-43).

25 Dos obra básica (pero no las únicas), sobre el estudio de las ideas económicas de Oresme son: M. L. Wolowski, *Traictié de la première invention des monnoies de Nicole Oresme et Traité de la monnoie de Copernic*, Paris: Librairie de Guillaum et Cie, 1864, y E. Bridrey, *Nicole Oresme: Études d'histoire des doctrines et des faits économiques: La théorie de la monnaie au XIV^e siècle*, Paris: V. Giard & E. Brière, 1906.

del movimiento de Galileo, como cosmólogo y astrónomo dando una fundamentación plausible de la posibilidad de la rotación terrestre que sería luego desarrollada por Copérnico²⁶.

Dos de los aspectos mencionados por Duhem se encuentran bien representados en el *LdC*: cosmología y ciencia del movimiento. En el marco del pensamiento cosmológico, Oresme despliega su imaginación argumentado en favor de la posible rotación de la Tierra y de la posibilidad de la existencia de varios mundos²⁷. No menos fundamental e innovadoras son sus ideas relativas al movimiento, el concepto que está a la base de toda investigación natural dentro de la tradición aristotélica. A continuación explicaré tres ideas físicas que ya son bien conocidas en la investigación actual. Justamente por esta razón sólo será necesario documentarlas sin necesidad de detenerse en un análisis detallado.

El concepto de movimiento

En primer lugar, será conveniente mencionar un problema de que es característico de la física del siglo XIV, porque en él se reúnen la tradición del comentario al texto aristotélico, la nueva filosofía lingüística inaugurada por Ockham, y las viejas discusiones sobre el concepto central de la física: ¿Qué es realmente el

- 26 Especialmente en este caso son: P. Duhem, *Un précurseur français de Copernic: Nicole Oresme*, Paris: Armand Colin, 1909; *Le système du monde (vol.7 et 8: La physique parisienne au 14e siècle)*, Paris: Herman et Fils, 1954, Duhem, P., *Études sur Léonard de Vinci. Les précurseurs parisiens de Galilée*, vol. III, Paris: Herman et Fils, 1913, p. xi. Naturalmente, se trata de exageraciones que debe ser evaluadas ellas misma en el propio contexto histórico. La investigación posterior, especialmente aquella llevada a cabo por Anneliese Maier ha criticado, corregido y limitado substancialmente las afirmaciones de Duhem (A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Rome²: Edizioni di storia e letteratura, 1966, pp. 1-2).
- 27 Sobre el problema de la rotación de la Tierra véase Daniel A. Di Liscia & Anibal Szapiro, «Nicolás de Oresme y la rotación de la Tierra. Estudio con traducción íntegra del Livre du ciel et du monde II.25 en el que Oresme expone sus argumentos», *Epistemología e Historia de la Ciencia* 4(2) (2020), pp. 73-101 y la bibliografía aquí citada. Oresme ciertamente no fué ni el único ni el primer autor medieval en especular sobre la pluralidad de los mundos. Véase E. Randi, «Plurality of Worlds: Fourteenth Century Theological Debates» in S. Knuuttila, R. Työrinoja and S. Ebbesen (eds.), *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy II* (Proceedings of the 8th SIEPM Conference). Helsinki: Publications of Luther-Agricola Society B19, 1990, pp. 322-330, y especial W. Z. Harvey, «Nicole Oresme and Hasdai Crescas on many worlds», *Studies in the History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal*, R. Fontaine, R. Glasner, R. Leicht, and G. Veltri (eds.), Leiden, and Boston: Brill, 2011, pp. 347–359.

movimiento? Este es uno de los tópicos más discutidos y más complejos de la filosofía tardo-escolástica. Un tópico que estando indudablemente conectado a problemas de lógica y de metafísica, un autor del siglo XIV, en principio, no puede evitar si tiene que comentar la *Física* de Aristóteles, pero que no está necesariamente obligado a introducir en una explicación del *De caelo*. No obstante, Oresme lo trae en colación para discutir un problema especial; y lo hace de una manera muy particular.

Aristóteles había dejado a la posteridad dos puntos de vistas sobre la naturaleza del movimiento que resultaban muy difícil de conciliar. ¿Constituye el movimiento una categoría en si misma, independiente, junto a las demás categorías como «relación», «sustancia», «lugar», etc. – como indica en un breve pasaje de las *Categorías* –, o, por el contrario, no es una categoría independiente, sino que cada movimiento pertenece a la categoría dentro de la cuál él tiene lugar – como Aristóteles explica en *Física* III?²⁸ Luego del proceso de asimilación del texto aristotélico junto a las interpretaciones de Avicena y Averroes, la primer teoría era llamada desde Alberto Magno, la teoría del *fluxus formae*. La segunda, la más „tradicional“, era caracterizada como la teoría de la *forma fluens*. Durante el siglo XIV este debate fue reconsiderado por Ockham y sus seguidores. Sin negar la realidad del fenómeno mismo del movimiento, Ockham reformuló la antigua teoría de la *forma fluens* en el marco de su ontología minimalista. Según Ockham el término «*motus*» (como tantos otros que usamos en la filosofía) no refiere a ninguna entidad particular y existente en sí misma sino que es tan solo una suerte de «shortcut» que podemos emplear siempre y cuando aceptemos que todo que queremos decir, en realidad, puede ser reducido ontológicamente a dos entidades básicas: el cuerpo en movimiento y el *terminus* que deber ser adquirido durante movimiento, el lugar, en el caso del movimiento local. La ontología minimalista de Ockham fué rechazada por algunos (Burley, por ejemplo) pero aceptada por muchos, tanto en Oxford como en Paris.²⁹ Buridan, retomando observaciones de otros autores, la aceptó para el movimiento cualitativo y cuantitativo, pero no para el movimiento local. Su rechazo se basaba en que en el caso del movimiento de la última esfera – que no está en un «*ubi*» en sentido estricto – sería

28 Aristoteles, *Categorías*, 9, 11b; *Física* III, 1 200b 33 – 291a7. Para más detalles, A. Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma: Edizioni di Storia et Letteratura, 1958, pp. 61-63.

29 Para una introducción hasta Jacques Legrand, véase D. A. Di Liscia, «The Concept of Motion in Jacques Legrand's *Philosophical Compendium*», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 29/1 (2022), pp. 199-233.

necesario suponer de hecho «algo más» que el cuerpo en movimiento y el lugar, a saber un cierto *fluxus superadditus*. De acuerdo con esta nueva teoría, el movimiento debería ser entendido como «un comportarse siempre de una manera distinta en si mismo y no con respecto a otro cuerpo» (*moveri est aliter se habere in semetipso et non ad aliud*)³⁰. Oresme ya había reflexionado ampliamente sobre el problema desarrollando una teoría capaz de sostener el *fluxus formae*, tratando de respetar la exigencia de no multiplicar entes innecesariamente requerida por la ontología minimalista de Ockham³¹. Es evidente que no quería introducir entidades innecesarias, pero también es cierto que la concepción del movimiento como una cualidad del móvil está a la base de sus doctrina de las *configurationes*. Así, el *fluxus* que representa el movimiento tiene una existencia cierta e innegable, pero tan sólo como un accidente del cuerpo en movimiento.

En su *LdC* Oresme hace referencia al problema de la definición de movimiento en un contexto muy específico, que es el siguiente: En II.8 Oresme discute la aserción aristotélica según la cual – en su traducción – «il est necessité que aucune chose soit qui repose touzjours et qui en se mueve»³². Se trata de uno de los argumentos de Aristóteles en favor de la inmovilidad de la Tierra: Algo en movimiento (en este caso, los demás astros, para simplificar el argumento) supone algo en reposo. Naturalmente que el caso en discusión es el movimiento local. Si las esferas giran en torno nuestro, unas transportando los planetas y otra las estrellas fijas, tenemos que suponer que hay un centro fijo y *material* – este es otro punto central que Oresme ataca – estático, de otra manera resultaría inconcebible que el movimiento tuviera lugar. Alguien, advierte Oresme, podría incluirlo con un elemento definitorio. Pero ello implicaría introducir una contradicción dentro de la definición misma del concepto de movimiento, porque «reposo» es justamente la ausencia de movimiento y, por tanto, ello significaría introducir «no-movimiento» en la definición de «movimiento». De hecho, el reposo no es algo que corresponda de ninguna manera a la esencia

30 Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958, p. 138.

31 Sobre el concepto del movimiento en las *Questiones super Physicam* de Oresme, véase S. Caroti: «Oresme on Motion (*Questiones super Physicam*, III, 2-7)», *Vivarium* 31, 1 (1993), pp. 8-36.

32 *LdC*, p. 362, lin. 153-54. El texto comentado en realidad no está en el *De caelo* II.8 sino mucho antes, en II.3 286b-8-9: «... por otro lado, es que forzosamente ha de haber algo siempre inmóvil si realmente ha de haber también algo que se mueva siempre» (Aristóteles, *Acerca del cielo*, trad. M. Candel, Barcelona: Círculo de Lectores, 1997, p. 134).

del movimiento, lo cual es lo único que una buena definición debe captar³³. No conforme con ello, Oresme imagina todavía un adversario aún más agudo que objetaría, para salvar el argumento aristotélico, que «ser movido según el lugar es comportarse de otra manera con respecto a otro cuerpo, sea éste movido o no». El argumento no es utilidad inmediata para sostener la inmovilidad de la Tierra, pero representa un paso adelante en esa dirección, en la medida en que por este argumento al menos sería posible establecer la existencia de la Tierra por causa del movimiento de las esferas; luego sería todavía necesario establecer su inmovilidad por otros medios.

La respuesta que ofrece Oresme a este último argumento es compleja, tanto histórica como conceptualmente. ¿Con respecto a qué otro cuerpo en movimiento se moverán las esferas, digamos, la última y más exterior de las esferas? En 1377 se contaban exactamente cien años del famoso edicto de Étienne Tempier cuyo artículo 49 condenaba la tesis: «Que Dios no puede mover el cielo con movimiento recto porque se generaría un vacío»³⁴. Consecuentemente, debemos suponer que Dios, si así lo quisiera, podría mover el cielo con un movimiento recto y también podemos suponer por la misma razón que fuera del mundo existe un espacio infinito y vacío. Por lo tanto, no existiría ningún otro cuerpo que satisficiera el caso propuesto³⁵. El argumento está lejos de ser ideal, porque el punto en discusión es qué pasaría si supusiéramos otro cuerpo B en movimiento como punto de referencia para el movimiento de A. Con respecto a lo cual, Oresme imagina un caso excepcional:³⁶

33 «Item, se aucun disoit que la diffinicion de mouvement local est soy avoir autrement selon lieu ou regart d'aucun corps qui repose, et donques se nul corps ne reposoit, ce seroit impossible que aucun corps fust meu; je di que ce ne vault, car repos est privacion de mouvement, si comme dist Aristote en cest chapitre. Et donques n'est pas repos de l'essence de mouvement et ne doit estre mis en sa diffinicion» (*LdC*, p. 368, lin. 275-81).

34 «Quod Deus non possit movere celum motu recto: Et ratio est, quia tunc relinqueret vacuum». E. Chatelain & H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, Paris: Ex Typis F. Delalain, 1889, p. 546. También citado por Menut, en *LdC* p. 369, n. 48.

35 «Mais par aventure, aucun droit que estre meu selon lieu est autrement soy avoir ou resgart d'autre corps, soit meu ou non-meu; encore di je que ce ne vault, premièrement car hors le monde est une espace ymaginee infinie et immobile, si comme il fu déclaré en la fin du .xxiii.e chapitre du premier, et est possible sanz contradiction que tout le monde fust meu en celle espace de mouvement droit. Et dire le contraire est un article condampné a Paris. Et ce posé, nul autre corps ne seroit auquel le monde se eust autrement selon lieu» (*LdC*, p. 368, lin. 281-288),

36 «Item, posé par ymagination et si comme il est possible que Dieu par sa puissance creast .ii. corps séparés un de l'autre, et soient .a. et .b., et que nul autre corps ne fust fors ces .ii., et que il fussent meuz samblablement un comme l'autre; et donques se avroient il .i. ou regart

Imaginemos y supongamos como posible por la imaginación que Dios en su omnipotencia creara dos cuerpos separados uno del otro, a los que designaremos como A y B, y que no hubiera ningún otro cuerpo aparte de estos dos, que se movieran de manera semejante tanto uno como el otro. En tal caso, se relacionarían mutuamente exactamente de la misma manera y A no se relacionaría a ningún otro cuerpo, ni tampoco B. Por tanto, «moverse» (*estre meu*) no es comportarse de otra manera con respecto a otro cuerpo.

En consecuencia, el hecho de que existe otro cuerpo (en movimiento también, como quiere el argumento en discusión), no es para nada relevante a la esencia del movimiento. En un espacio en el que solamente existen estos dos cuerpos que se mueven de igual manera uno con respecto al otro, no se notaría ninguna diferencia y, en consecuencia no se podría decir que este cuerpo está en movimiento. Contrariamente a Oresme, muchos de nosotros pueden haber hecho la experiencia de estar en un tren en movimiento en una dirección cuando el tren vecino está moviéndose en la dirección opuesta. Mientras ambos trenes se desplacen con la misma velocidad y desconectemos de nuestra percepción todo otro fenómeno, pensaremos por unos segundos que, de hecho, no nos estamos moviendo.

Oresme presenta todavía una serie de cinco argumentos similares. En general, se concentra en el movimiento de los astros, pero también se refiere al movimiento cualitativo, por ejemplo del aumento de calor. En tal caso, la posición de otro cuerpo sería totalmente irrelevante. No obstante, lo que muestra la comparación con el movimiento de alteración es que «ser movido de acuerdo al lugar es un comportarse de otra manera en si mismo o en relación al espacio imaginado como inmóvil, pues es con relación a este espacio o según él que se mide la velocidad del movimiento y de sus partes»³⁷. En general, sostiene Oresme, el movimiento es si mismo un accidente del cuerpo movido que reside en éste como por ejemplo las propiedades geométricas

de l'autre touzjours samblablement et .a. ne se avroit autrement a quelcunque autre corps ne .b. aussi. Et donques estre meu n'est pas soy avoir autrement a autre corps». (*LdC*, 370, ln. 289-295).

37 «Item, estre eschaufé ou autrement altéré n'est pas soy avoir autrement a autre corps, mais se le corps qui eschaufe se a autrement a autre, c'est par accident et hors l'essence de ceste alteration ou mouvement. Et donques c'est soy avoir autrement en soy meisme. Item, estre es-chaufé ou autrement altéré n'est pas soy avoir autrement a autre corps, mais se le corps qui eschaufe se a autrement a autre, c'est par accident et hors l'essence de ceste alteration ou mouvement. Et donques c'est soy avoir autrement en soy meisme» (*LdC*, p. 372, lin. 328-333).

de la línea o incluso de una vara. Por este motivo – y este el punto que quiere acentuar aquí – la afirmación de Aristóteles pretendiendo deducir la existencia de una Tierra inmóvil a partir del movimiento de los astros no es aceptable considerando el concepto mismo de movimiento (i.e., puede ser cierta, pero no por esta razón)³⁸:

Como resultado, parece que ni el movimiento del cielo – ni ningún otro – requiere por sí mismo ni del reposo ni del movimiento de otro cuerpo. Y, por tanto, no vale la consecuencia de Aristóteles que dice: ‘Si los cielos se mueven, la tierra descansa, etc.’ No obstante, parece claro por lo dicho que el movimiento local es algo distinto del cuerpo así movido, porque esto significa que el cuerpo se comporta de otra manera en sí mismo, o con respecto al espacio imaginado inmóvil. Y tal movimiento es un accidente y no una cosa que pueda ser separada de toda otra cosa y existir por sí mismo; pues esto es imposible – a tal punto que implica contradicción – , sino que sería como la curvatura o rectitud de una línea o vara, porque tal cosa no puede ser imaginada sin ningún sujeto.

Es significativo que aclara previamente que su discusión tiene una finalidad lúdica más que estrictamente científica. Este es un elemento importante y relevante para todo el texto³⁹.

La regla del movimiento

Aristoteles ya había analizado el concepto de movimiento no solamente de un punto de vista lógico y categorial, sino también desde un punto de vista cuantitativo. Sobre todo en *Física* IV, VI y VII, pero también en varios pasajes de *De caelo*, Aristóteles explica como se comporta la velocidad con respecto

38 «Et par ce appert que le mouvement du ciel ne autre <ne> requiert, quant est de soy, repos ne mouvement d'autre corps. Et donques ne vaut la consequence d'Aristote qui disoit: se le ciel est meu, la terre repose, etc. Et encore appert par ce que dit est que mouvement local est autre chose que le corps ainsi meu, car c'est le corps soy avoir autrement en soy meisme ou resgart de l'espace ymaginee immobile. Et tel mouvement est un accident et non pas chose qui puisse estre separee de toute autre et par soy estant, car c'est impossible – tel qui implique contradiction – mais est aussi comme seroit la curvité ou la rectitude d'une ligne ou d'une verge, car telle chose ne peut estre ymaginee sanz aucun subject» (*LdC*, p. 372, lin. 333-344).

39 «Or me veul je esbatre a examiner ces consequences» (*LdC*, p. 362, lin. 164). De hecho, el «divertimento» que compone Oresme es una de las glosas más extensas de todo su comentario.

al tiempo, al espacio recorrido, a la resistencia del medio, y a la «fuerza» o causa del movimiento. Aunque Aristóteles no lo haya formulado en la forma de una única ley general válida para todo caso posible de movimiento (lo cual debe incluir, además, junto al movimiento local, el movimiento cualitativo y el movimiento cuantitativo), parece haber un acuerdo general en que su idea básica es que la velocidad debe ser siempre «causada», i.e. un movimiento requiere todo el tiempo durante el cual tiene lugar una causa que lo produzca mantenga en existencia. Si esta fuerza aumenta, la velocidad aumentará. Si disminuye, la velocidad también deberá disminuir. La resistencia del medio actúa como una fuerza en sentido contrario (estoy explicando el caso más simple; es preciso, no obstante advertir que para la física escolástica el medio representa una fuerza física de carácter pasivo). Si el medio deviene más denso, la resistencia aumentará y el movimiento será más lento. Si él disminuye, la velocidad aumentará proporcionalmente. De hecho, Aristóteles sostenía que éste es uno de los argumentos más fuertes para negar la existencia del vacío, pues, si la resistencia desaparece totalmente, el cuerpo se movería con una «velocidad infinita», lo cual implicaría asumir el absurdo de un cuerpo que se encuentra en varios lugares al mismo tiempo⁴⁰. Con un poco de generosidad, uno podría decir que la regla o „ley“ aristotélica del movimiento podría expresada en términos modernos como $V = F/R$ (con V para la velocidad, F la fuerza y R la resistencia. Suponiendo además, que existiera una unidad de medida).

La tradición de los comentarios a Aristóteles (Avempace, Averroes, Tomás de Aquino) introdujo nuevas reglas para tratar de resolver algunos de los problemas motivados por la regla de Aristóteles. Así, por ejemplo, con otra regla ($V = F - R$) se prefería sustraer el valor de la resistencia al de la fuerza, de modo tal que una velocidad sin resistencia, i.e. en el vacío, podía tener lugar sin que la velocidad asumiera un valor infinito (en caso de no tener resistencia, el movimiento sería tan veloz como lo indica la fuerza que lo causa)⁴¹. Otra variante,

40 Estrictamente hablando, hay que advertir que en realidad Aristóteles no decía exactamente que la velocidad deviene infinita sino que estaría fuera de toda proporción. Véase, E. Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge-London-New York e.a., Cambridge University Press, 1981, p. 23.

41 La regla de Avempace fue defendida luego por Galileo, quién la conectó a su particular formulación de la teoría de *impetus*. Véase E. Moody, «Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment», *Journal of the History of Ideas* 12 (1951), pp. 163-93, pp. 375-422 y D. A. Di Liscia, «Breakings and Continuities: The Fourteenth Century and Galileo's Impetus Theory as a Complex Case of Conceptual and Historical Transmission», en: C. Burnett, P. Mantas-España (eds.), *Spreading Knowledge in a Changing World*, London - Córdoba: UCO Press, 2018, pp. 175-201 [Arabica Veritas 3].

combinando ambas ideas, proponía «medir» la velocidad empleando la sustracción, pero todavía dividiendo ese valor por la resistencia ($V = (F - R)/R$). En general, parece que existía una convicción generalizada en que la fuerza tenían que ser de alguna manera conectada a la resistencia y que, en cualquier manera que se planteara la ecuación, la fuerza debería ser siempre mayor a la resistencia: $F > R$. En caso contrario, como parece intuitivo, o bien el movimiento no tiene lugar o, tiene lugar en la dirección causal opuesta.

Al mismo tiempo, parecía evidente que surgían problemas serios cuando se consideraban casos en los cuales la velocidad aumentara o disminuyera. De hecho, podríamos postular casos en los cuales F y R fueran alterados (por multiplicación o división, según el caso), hasta que quedaran iguales. En tal caso, aparecía una inconsistencia matemática: un lado de la «ecuación» registraba «1», un cierto valor para un movimiento que estaba teniendo lugar cuando, al mismo tiempo, se violaba el principio $F > R$. El famoso teólogo, matemático y filósofo mertonense, Thomas Bradwardine encontró una nueva manera de resolver esta dificultad sin asumir la regla de Avempace. En su *Tractatus de proportionibus velocitatum in motibus* (1328), propuso tomar ambos factores en conjunto y potenciarlos, para aumentar las velocidades, o calcular las raíces para disminuirlas. Usando términos modernos, se ha formulado esta nueva «regla de Bradwardine» empleando una ecuación logarítmica, que también puede ser expresada en términos de proporción (y, por tanto, de manera menos anacrónica) de la siguiente manera⁴²: $F_2/R_2 = (F_1/R_1)^n$, con $(F_1/R_1) > 1$ y $n = V_2/V_1$. Oresme es considerado el mayor especialista en este tema. Dedicó varias obras a estudiar problemas relacionados a la teoría de las proporciones, especialmente en relación con la regla de Bradwardine, a la cuál él dió fundamentos matemáticos más sólidos⁴³.

42 M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison: The university of Wisconsin press, 1959, p. 438 y Grant, nota siguiente, p. 17. La expresión logarítmica $V = \log(m/r)$ (con m para el *movens* y r la *resistentia*) había sido propuesta ya por A. Maier, *Die Vorläufer*, 1949, p. 92. Obviamente que Maier tan solo pretendía expresar la idea básica de la nueva regla del movimiento sin intentar introducir los logaritmos del siglo XVII en la ciencia tardo escolástica.

43 La obra más elaborada sobre el tema es el tratado *De proportionibus proportionum* editado a partir de una selección de manuscritos por Edward Grant, Nicole Oresme. *De proportionibus proportionum and Ad pauca respicientes*, Madison – Milwaukee – London: Univ. of Wisconsin Press, 1966. Di Liscia & Panzica, *Inventory*, pp. 272-76 contiene información sobre nuevos manuscritos. Para más detalles véase el estudio introductorio de S. Rommevaux acompañando su traducción francesa de ambos tratados, el de Bradwardine y el de Oresme en: *Thomas Bradwardine, Traité des rapports entre les rapidités dans les*

Ahora bien, es ésta, la regla más compleja de todas, es la que Oresme introduce en su *LdC* para analizar un pasaje problemático. En *De caelo* I. 5-7, Aristóteles argumenta en favor de la finitud del universo, usando en uno de sus argumentos el peso, o la gravedad como cualidad corporal (obviamente no en sentido newtoniano)⁴⁴. Oresme, extiende la explicación pasando del concepto especial de gravedad, i.e. de la causa del movimiento para los cuerpos que se dirigen hacia abajo, al concepto de fuerza en general, en su relación con la resistencia⁴⁵. Su objetivo es, como advertí arriba, demostrar que la regla aristotélica $V = F/R$ no siempre es consistente con el principio $F > R$. Así, comentando en la afirmación según la cual «nulle pensanteur ne puet estre infine ne legiereté», Oresme explica: «Él [Aristóteles] quiere decir que tanto como la potencia motriz se acrecienta, asimismo disminuyen el tiempo y la velocidad (dejando los otros factores inalterados)»⁴⁶. Esto mismo afirma Aristóteles en el libro VII de su *Física*, pero – aclara respetuosamente Oresme – «con el debido respecto, no es correcto, porque de aquí se seguiría que una potencia podría mover una resistencia o <actuar> con una resistencia de igual magnitud y,

mouvements, suivi de Nicole Oresme, Sur les rapports de rapports. Introduction, traduction, et commentaires de Sabine Rommevaux, Paris: Les Belles Lettres, 2010, pp. 9-66 (Sagesses médiévales, 7).

- 44 El pasaje corresponde a *De caelo*, I 6 273b29-274a4. La traducción de Oresme dice: «Item, telle proporcion comme la grande puissance a ou resgart de la petite, telle proporsion a le temps en quoy meut la petite au temps ouquel meut la grande, si comme se une pesanteur meut par une espace en une heure, la pesanteur qui est plus grande au double movra en demie-heure» (*LdC*, p. 110, lin. 10-14). Según aclara Menut (*LdC*, p. 10) la Oresme se basa en la versión latina conocida como «nova translatio», comenzada por Grosseteste y completada por Moerbeke. El texto latino en la traducción que el comentario de Averroes dice así: «Et etiam dicemus quod impossibile est gravitatem esse infinitam; et demonstratio eius est ex hoc quod dicemus. Et est quod si quantitas huius gravitatis movetur per hoc spatium in hoc tempore, movebitur alia quantitas gravitas in minori tempore et etiam in minimo tempore. Dicamus modo quod coniunctio temporum adinvicem est secundum coniunctionem gravitatis adinvicem; sed coniunctio temporum differt a coniunctione gravitatis; si enim medietas gravitatis movetur per aliquod spatium in aliquo tempore, movebitur duplum illius gravitatis finiti per illud spacium medietatem illius temporis» (*Averrois Commentaria Magna in Aristotelem De celo et mundo, Praefatio, Liber I*, ed. F. J. Carmody, Leuven: Peeters, 2003, p. 102, texto 51, mi subrayado). El comentario de Thomas de Aquino (completado por Guillermo de Auvernia) parece seguir un texto similar. En todo caso dice: «Sic igitur patet quod impossibile est esse gravitatem infinitam» (<https://www.corpusthomicum.org/ccm1.html>; [70929] In *De caelo*, lib. 1 l. 12 n. 10).
- 45 El texto de Oresme está traducido y comentado por Clagett in *The Science of Mechanics*, p. 463-64.
- 46 *LdC*, II. 12, pp. 110-14, aquí p. 110, lin. 14-16, texto en la nota siguiente.

además, que cualquier potencia tan pequeña como se quiera, podría mover cualquier resistencia, tan grande como se quiera»⁴⁷.

Utilizando símbolos modernos, el caso discutido podría ser explicado de la siguiente manera: Supongamos primero la regla aristotélica. Luego supongamos casos sucesivos alterando alguno de estos factores, la fuerza F , la resistencia R , la velocidad V , el tiempo t y el espacio e . Por ejemplo, si aumentamos sucesivamente F y mantenemos constante R y e , las velocidades aumentarán, con lo cual los tiempos t se irán acortando:

$$\begin{aligned} F_1 &< F_2 < F_3 \dots < F_n \\ V_1 &< V_2 < V_3 \dots < V_n \\ T_1 &> T_2 > T_3 \dots > T_n \\ e_1 &= e_2 = e_3 \dots = e_n \\ R_1 &= R_2 = R_3 \dots = R_n \end{aligned}$$

Generalizando esta idea deberíamos tener que aceptar que una fuerza cualquiera F_x es capaz de mover una resistencia cualquiera R_x . Esto es ciertamente absurdo. Y Oresme lo explica de la siguiente manera: Partamos primero de un primer caso (1) con valores arbitrarios para F_1 , R_1 , V_1 . A continuación (2) buscamos F_2 , R_2 , para $V_2 = V_1/2$. Luego (3) buscamos F_3 , R_3 , para $V_3 = V_1/4$. Lo mismo para F_4 , R_4 , para $V_4 = V_1/8$ y así en adelante para F_n , R_n , para $V_n = V_1/2^n$. Si ahora aplicamos esta sucesión a la regla aristotélica $V = F/R$, comenzaríamos por $V_1 = F_1/R_1$ y seguiríamos naturalmente según $V_n = V_1/2^n$. Esto ocurre porque las velocidades varían de acuerdo a $1/2^n$ con respecto a velocidad inicial V_1 . Lo mismo ocurre también con F y R , supuesto que $V_n = F_n/R_n$. Si mantenemos constante el valor de F_n (e.g. con $F_n = F_1$), entonces: $R_n = F_1/V_n = F_1/(V_1/2^n) = (F_1 \cdot 2^n)/V_1$. Cambiando la fuerza F_n y manteniendo R_n constante (e.g. con $R_n = R_1$), la fuerza R tiene que cambiar: $F_n = V_n \cdot R_n = (V_1/2^n) \cdot R_1$. En consecuencia: (a) F_n cambia de acuerdo a $(V_1/2^n) \cdot R_1$ (para una resistencia constante) y (b) R_n cambia de acuerdo a $(F_1 \cdot 2^n)/V_1$ (para una fuerza constante).

47 «Il veut dire que de tant comme la puissance motive est plus grande, de tant meut elle en mendre temps et plus isnellement se les autres choses sont pareilles. Et semblablement dit il ou .vii.^e de *Phisique*. Mais sauve sa reverence, ce n'est pas bien dit, quar par ce il s'ensuiroit que une puissance peust mouvoir resistance ou aveques resistance egalle a elle, et que quelconque puissance, tant fust petite, peust movior queconque resistance, tan fuest grande» (*LdC*, p. 110, lin. 14-20, mi traducción no es literal sino orientada a la comprensión del contenido).

Oresme aclara el problema con algunos ejemplos numéricos. Usando $V = F/R$, tomemos por ejemplo $8/4$ para causar un movimiento que dura un día. Si queremos ahora demorar el movimiento a fin de que dure dos días con la misma resistencia, tendremos que aceptar que F/R es $4/4$, con $F = R$. Si queremos demorarlos por cuatro días bajo las mismas condiciones entonces todavía deberíamos seguir disminuyendo proporcionalmente F . En ambos casos se produce una clara contradicción con el principio básico $F > R$. Consecuentemente, Oresme declara:⁴⁸

Y por ello, la suposición no debe ser que el aumento o disminución de la velocidad tiene lugar según el aumento o disminución de la fuerza motriz proporcionalmente, sino según el aumento o disminución de la proporción que tiene la fuerza motriz con respecto a la resistencia.

Así, si, por ejemplo, $F = 3$ y $R = 1$ se trata de una «proporción triple». Si quiere doblar la velocidad de ninguna manera duplicaremos las fuerzas de modo tal que $F = 6$ sino, para la misma resistencia, necesitaremos $F = 9$ (una «*proportio duplicata*» no significa aquí multiplicada por dos, sino elevada al cuadrado). Si la relación fuera $18/8$ para una velocidad V_1 y t_1 de un día, y queremos, como en los casos previamente discutidos, demorar este movimiento, produciendo una velocidad con la mitad del valor inicial para que el tiempo sea el doble ($t_2 = 2t_1$ dos días), entonces la relación correspondiente entre las fuerzas y las resistencias no será $9/8$, simplemente dividiendo la fuerzas por la mitad, sino la raíz cuadrada: $8(9/4)^{1/2} = 8(3/2)^{1/2}$. Así, la regla de Bradwardine, que Oresme introduce comentando el *De caelo* de Aristóteles, salva la inconsistencia a la base de la regla tradicional del movimiento, proponiendo una regla que es matemáticamente mucho más sofisticada.

La teoría del *impetus*

Otra idea típica de la «nueva física» del siglo XIV es la llamada teoría del *impetus*, una teoría que en su origen también se orientaba a la solución de un problema puntual dentro del marco de la física aristotélica: el movimiento de

48 «Et pour ce, la supposicion doit estre non pas que l'acroissement ou apetissement de la isneleté ensuive l'acroissement ou apetissement de la puissance motive porporcionelment, mais ensuit l'acroissement ou apetissement de la proporcion qu'à la puissance motive ou resgart de la resistance» (*LdC*, p. 112, lin. 34-38, itálicas mías).

los proyectiles. Aristóteles exigía el contacto permanente entre el motor y el móvil como un axioma fundamental de su filosofía natural. Ahora bien, en todos los casos de cualquier tipo de proyectiles, ese contacto no era evidente aunque, no obstante, resultaba innegable que un movimiento estaba teniendo lugar. En realidad, se trataba de un fenómeno muy simple pero imposible de explicar en el marco de la física aristotélica. Si siempre tiene que existir causa productora del movimiento en contacto con el móvil, ¿cómo puede tener lugar el movimiento de una flecha o una piedra lanzada al aire? No parece haber muchas alternativas: O bien, renunciando al axioma de contacto, aceptamos una fuerza de dudosa procedencia actuando a distancia, o ideamos alguna explicación *ad hoc* salvando el axioma de contacto. Un gran teórico se decide por la segunda alternativa. Así, Aristóteles discute este problema presentando la teoría platónica y la suya propia consistente en atribuir al medio una función motriz⁴⁹. Cuando lanzamos una flecha o una piedra, comunicamos nuestra fuerza motriz al medio – en este caso, al aire –, el cuál sigue actuando como motor por un cierto tiempo mientras pueda vencer a la resistencia. La teoría del *impetus* consistía simplemente en trasladar la fuerza motriz del medio al móvil mismo.

En realidad, se trata de una teoría de larga data, cuya transmisión es difícil de reconstruir sin asumir ciertas discontinuidades históricas o importante cambios en su significación y alcance⁵⁰. Mientras que la regla de Bradwardine fue ampliamente aceptada en París, la teoría del *impetus*, por el contrario, parece no haber encontrado más que alguna crítica aislada en Oxford⁵¹. Al margen

49 Hay tres pasajes principales en los cuales Aristóteles discute el movimiento de los proyectiles. *Física* IV, 8, 215a15-19, *Física* VIII, 10, 266b28-267b9 y *De caelo*, III, 2, 301b26-29. No podemos ahora detenernos a discutir los detalles de la teoría aristotélica, sobre la cual hay suficiente bibliografía. No obstante, es necesario advertir al lector de lengua española que Aristóteles no menciona una teoría según la cual «el moviente había transferido la fuerza cinética al objeto mismo» (Aristóteles, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995, p. 487, n. 123). Esto sería equivalente a decir que Aristóteles habría él mismo sostenido la teoría del *impetus*; lo cual es completamente erróneo. Aristóteles transmite «la fuerza cinética» al medio, no al cuerpo en movimiento. Esto último es justamente lo que proponían Buridán y los demás teóricos del *impetus*, quienes critican y tratan de corregir la teoría aristotélica.

50 Cómo se sabe, teoría ya está presente en Filoponos, aunque con otra denominación. Véase esp. M. Wolff, *Geschichte der Impetustheorie*, Frankfurt: Surkamp, 1978, pp. 67-124 y R. Sorabji, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, London: Duckworth, 1988 (esp. ch. 14: «The theory of *impetus* or impressed force: Philoponus», pp. 227-248).

51 Por ejemplo por parte de John Dumbleton. Sobre este punto, A. Maier, *Zwei Grundprobleme*, p. 228-31. Maier también menciona a Walter Burley y Richard Swineshead (232-35).

del problema de los posibles antecedentes en autores como Olivi y su aparición en el *Commentario a las Sentencias* de Francisco de Marchia, la noción de *impetus* alcanzó su más elevada significación y aplicación como teoría física en la universidad de París, con Jean Buridan, Nicole Oresme, Domenico de Clavasio, Albert von Sachsen, y Marsilius von Inghen.

Buridan puede haber sido el pensador que más claramente haya percibido los problemas de consistencia dentro del marco teórico aristotélico; al mismo tiempo, fue él quien insistió no sólo en el recurso a situaciones imaginarias sino también a observaciones reales – quizás incluyendo también algunos experimentos básicos – para cuestionar teorías físicas. Analizando sobre todo la función del medio, Buridan hacía hincapié en la necesidad de establecer una teoría libre de contradicciones conceptuales: Si el medio es el factor de retardo – la resistencia –, no puede actuar al mismo tiempo como el motor del movimiento. Así, la nueva teoría permitía, por tanto, una descripción mucho más consistente de todos los fenómenos motrices en los cuales el contacto entre el motor y el móvil se perdía o no era evidente. En tales casos, la fuerza pasaba a ser adquirida por el cuerpo en movimiento, el cuál la conservaba durante tanto tiempo como la resistencia lo permitiera. En sí misma, ese *impetus* or «*vis impressa*» adquiridos eran para Buridán inagotables, lo cual parece anticipar la noción de inercia, como ya subrayaba Duhem. En efecto, uno de los aspectos en los cuales Buridan más se acerca a la física moderna es cuando decide introducir el *impetus* suplantando las „inteligencias“ o motores celestes hasta entonces aceptados. Su pensamiento central en este punto era el siguiente: Dado que en el mundo supralunar hay solamente movimientos circulares dentro de un medio no resistente, el primer impulso causado para producir un movimiento podría durar eternamente. Así, Dios podría haber puesto las esferas en movimiento transmitiéndoles un *impetus* inicial que no se agotaría, puesto que allí no hay fuerzas actuando en contrario y el *impetus* es en sí mismo algo permanente, no sucesivo. Por otro lado, contradiciendo la interpretación de un Buridan precursor de Newton, parece estar claro que para él el *impetus* era proporcional a la velocidad y, como tal una causa del movimiento en sentido pre-newtoniano. Esto se manifiesta más claramente en su explicación de la aceleración de la caída de los cuerpos, para la cual Buridan claramente parte de la base de que una fuerza constante no produce aceleración sino velocidad y, por tanto, debe ser permanentemente aumentada para aumentar las velocidades sucesivas⁵².

52 Maier, *Zwei Grundprobleme*, pp. 220-21.

Es cierto que en gran medida la teoría del *impetus* es una corrección para un problema particular dentro de la física aristotélica. Pero ese problema particular tocaba uno de sus principios básicos. Además, no se trata de una teoría por entonces totalmente unificada, sino llena de matices y abierta a distintas interpretaciones. ¿El simple hecho de haber sido rechazada o simplemente ignorada en Oxford, el otro gran centro de innovación en el campo de la física, no podría ser interpretado como un indicador de su novedad? La teoría del *impetus* no era ni obvia ni evidente, y estaba lejos todavía de convertirse en una teoría física standard.

Ahora bien, justamente esta teoría de vanguardia es la que Oresme presenta en su *LdC*. La menciona varias veces y – éste es otro punto a destacar –, en su versión menos convencional. De hecho, Oresme tiene una concepción del *impetus* que es muy diferente a la de Buridan. Conceptualmente, las diferencias radican en dos puntos esenciales. En primer lugar, es cierto, para Oresme también la «*impetusité*» o «*redeur*» – son los dos términos que prefiere en francés – es una cualidad accidental que, como tal, a diferencia de la *gravitas*, puede aumentar y disminuir. Pero Oresme no la conecta con la velocidad sino con la aceleración. Esta fuerza motriz causa una aceleración y, a su vez, presenta algún tipo de proporcionalidad con la aceleración que la produce. Para explicar el concepto mismo de *impetus* dentro de esta teoría que él mismo percibe insuficiente, Oresme idea el caso imaginario de un cuerpo cayendo en la Tierra a través de un agujero que pasaría por el centro del mundo. El cuerpo no se detendrá en el centro como «debiera», sino que pasará y luego retornará, pasándose cada vez y retornando, como un péndulo. Esto explica que esta cualidad no pueda ser llamada «*pesanteur*», ya que no es igualable a la gravedad aristotélica. Porque, si así fuera, debiéramos suponer que el cuerpo frenaría inmediatamente y quedaría en reposo una vez alcanzado su lugar natural, el centro del mundo. La gravedad actúa solamente hacia abajo; el *impetus*, o esta cualidad llamada *impetusité*, es generada por el movimiento, más precisamente por el «acrecentamiento de la velocidad», no actúa únicamente en una dirección vertical⁵³.

53 «Item, de ce que il dit que la pesanteur est plus grande de tant comme l'isneleté est plus grande, ce n'est pas a entendre de pesanteur a prendre la pour qualité naturelle qui incline en bas. Quar se une pierre d'une livre descendoit d'une lieue de haut et que le mouvement fust grandement plus isnel en la fin que au commencement, nientmoins la pierre n'avroit plus de pesanteur naturelle pour ce une foys que autre. Mais l'en doit entendre par ceste pesanteur qui crest en descendant une qualité accidentele laquelle est cause<e> par renforcement de l'acressement <de> l'isneleté [...]. Et ceste qualité puet estre appellee impétuosité. Et n'est pas proprement pesanteur quar se un pertuis estoit de ci jusques au centre de la terre et encor

En segundo lugar, conviene mencionar una característica particular en la concepción de Oresme que torna su interpretación del *impetus*, en ese caso, su posible aplicación a los movimiento celestes, más que inusual. Es justamente en este aspecto que la teoría de Oresme representa un retroceso con respecto a la Buridan si las comparamos desde un punto de vista moderno. Para Oresme, lo mismo que para Francisco de Marchia, el *impetus* no dura eternamente, sino que es una cualidad que en sí misma se agota. Ahora bien, puesto que el *impetus* está conectado con alteraciones de la velocidad y, por el contrario, el movimiento de los cielos, es y ha sido uniforme desde su creación, una *impetuosité* resulta fuera de lugar en el mundo supralunar. Dentro del mismo marco teórico, Buridan y Oresme se acercan y alejan de los conceptos modernos de fuerza e inercia por razones exactamente opuestas. Lo mismo que Buridan, Oresme considera innecesario introducir las inteligencias como causas de los movimientos celestes; para ellos podríamos pensar diversas «virtudes» or «cualidades motivas» que han sido establecidas por Dios en un perfecto equilibrio. De nuevo, al menos como lo indica Anneliese Maier, aparecen aquí dos aspectos completamente opuestos en el pensamiento físico-cosmológico de Oresme⁵⁴. Por un lado, tenemos la concepción del *impetus* como una magnitud proporcional a la aceleración que anticipa la física moderna, más específicamente, que anticipa el concepto newtoniano de fuerza. Por otro, el contexto general

oultre, et une chose pesante descendoit par ce pertuis ou treu, quant elle vendroit ou centre, elle passeroit oultre et monteroit par ceste qualité accidentelle et aqise et puis redescendroît et yroit et vendroit plusieurs foys en la maniere que nous voions d'une chose pesante qui pent a un tref par une longue corde. Et donques n'est ce pas proprement pesanteur puisqu'elle fet monter en haut. Et telle qualité est en tout mouvement et naturel et violent toute foys que l'isneleté va en cressant, fors ou mouvement du ciel. Et telle qualité est cause du mouvement des choses jetees quant elles sont hors de la main ou de l'instrument...» (LdC, p. 144, lin. 64-83, itálicas mías). Véase también Clagett, *The Science of Mechanics*, Document 9.3, pp. 570-52 (la referencia al LdC deber ser corregida: «chapter 18», no 17). En el capítulo II.13 Oresme se explica en mayor detalle la irregularidad de varios movimientos y hace referencia al *impetus* con conexión con la aceleración y su función en el movimiento de los proyectiles: «... par l'acressement de ceste isneleté est acqise et causée en la chose meue une qualité motive nouvelle laquelle nous poons nommer *force* ou *redeur*, et ceste qualité ou redeur fait aide en mouvement naturel et meut la chose meue viole<n>tement quant elle est séparée du premier moteur ou motif. Item, la generation de ceste qualité ou redeur crest et enforce tous jours tant comme l'acressement de l'isneleté crest et enforce ...» (LdC, p. 41, lin. 94-100, itálicas mías).

54 Maier, *Zwei Grundprobleme*, pp. 257-58. Maier llega incluso a afirmar que aquí ya se encuentra implícito el principio de inercia (p. 257, n. 32). Con respecto al concepto de fuerza dice: «Oresme hat damit eigentlich den Newton'schen Kraftbegriff, der dem scholastischen Denken sonst ganz fern lag, vorweggenommen» (p. 258).

del pesamiento escolástico que induce a Oresme a rechazar una unificación de la mecánica negándose a aplicar la física terrestre del *impetus* al mundo supraceleste. Las fuerzas y las resistencias en el mundo supralunar son, para Oresme, esencialmente distintas a las del mundo sublunar; allí vale «otra física». Es evidente que su concepción del *impetus* incluso acentúa la diferencia de ambos «mundos». Pero incluso dentro de este mismo contexto, la tendencia innovativa de Oresme parece prevalecer cuando da a entender que, en realidad, en el mundo supralunar la función de la resistencia del medio es frenar la tendencia a la aceleración. Este pasaje pone en evidencia que Oresme no estaba dispuesto a simplificar nada ni a simplemente transmitir saber standarizado⁵⁵:

En realidad, ninguna inteligencia es absolutamente inmóvil, y no es necesario que cada una de ellas esté en todas las partes del cielo –supuesto que los cielos sean movidos por inteligencias –, porque podría ocurrir que cuando Dios los creó, haya introducido en ellos cualidades y virtudes motrices, así como también introdujo la pesadez en las cosas terrenales y agregó resistencia contra las virtudes motrices. Y estas virtudes y resistencias son diferentes en naturaleza y en materia a cualquier cosa o cualidad sensible de aquí abajo. Tales virtudes *están moderadas de tal manera contra las resistencias, tan atemperadas y armonizadas que los movimientos se realizan sin violencia*; así, excluida la violencia, esto es muy parecido a un hombre cuando hace un reloj y lo deja funcionar y ser movido por sí mismo. De esta manera, Dios permitió que los cielos se movieran continuamente según las proporciones de las fuerzas motrices a las resistencias y según *el orden establecido*.

El movimiento resulta regular como resultado de este sistema perfectamente equilibrado de fuerzas y resistencias introducidas por Dios en el marco de «l'ordenance estableie» (es casi imposible despojar este pasaje de un matiz pre-leibnitziano).

55 «Et selon vérité, nulle intelligence n'est simplement immobile et ne convient pas que chascune soit par tout le ciel que elle meut ne en chascune partie de tel ciel, posé que les cielz soient meuz par intelligences, car par aventure, quant Dieu les créa, Il mist en eulz qualitéz et vertus motivez aussi comme Il mist pesanteur es choses terrestes, et mist en eulz resistences contre ces vertus motivez. Et sont ces vertus et ces resistences d'autre nature et d'autre matieres que quelcunque chose sensible ou qualité qui soit ici-bas. Et sont ces vertus contre ces resistences telement moderees, atrempees et acordees que les mouvemens sont faiz sanz violence; et excepté la violence, c'est aucunement semblable quant un homme a fait un horloge et il le lesse aler et estre meu par soy. Ainsi lessa Dieu les cielz estre meuz continuelment selon les proporcons que les vertus motivez ont aus resistences et selon l'ordenance estableie» (*LdC*, p. 288, lin. 226-235).

Observaciones finales

Desde todo punto de vista, el *LdC* es una obra singular, tanto para el siglo XIV, como dentro de la obra de Oresme en general. Y tanto más vale esta afirmación considerada dentro de su obra en francés. Sin duda, el *LdC* está directamente vinculada al *De caelo* de Aristóteles, y en este sentido podría parecer menos original que su otro gran proyecto propuesto en el *De configurationibus*. Pero el texto aristotélico no es más que un punto de partida para imaginar, problematizar y discutir. El objetivo principal es explorar los límites de la concepción vigente de la naturaleza, incurriendo en imaginaciones, teorías «posibles», concepciones metafísicas y teológicas. Todo lo que sirva para ampliar el marco de la física vigente es bienvenido.

Para una presentación introductoria de la cosmología vigente, para comprender algunos instrumentos y conceptos básicos, uno puede recurrir al *TdS*, al cual el mismo Oresme refiere con ese fin. Allí mismo, Oresme ha dicho claramente que no quiere entrar en detalles, ni discutir «las causas y necesidades» u otras «*subtilités*».⁵⁶ Pero el propósito del *LdC* no es el mismo que el del *TdS*. Oresme no explica aquí, en su obra de madurez, las palabras de Aristóteles en si mismas, sino en relación a un problema que merece ser discutido y, en realidad, lo hace para contradecir o, al menos, para ofrecer una alternativa a la explicación aristotélica. Nada de esto es «instructivo», «popular» o «de divulgación». Lo hemos visto bien con tres típicos problemas contemporáneos: el concepto de movimiento, la regla del movimiento y la teoría del *impetus*. Son tres casos en los cuales el universo teórico aristotélico se encuentra al límite de

56 «Je vueil yci faire fin, ca je ne vueil pas yci parler des epicicles ne des excentriques des planetes, ne des autres fortes choses, por ce que ce seroit trop longe chose et qui ne seroit pas saisié a traictier en françois souffisamment. Et il me samble qu'il vault mieulx s'en taire que parler en sans mostrer les causes et les necessités porquoy telles choses furent trouuees, et la possibilité et la maniere comme ilz pevent estre. Item, mon propos n'estoit pas d'entrer plus avant en telles subtilités, ne de baillier astrologie en françois, mais tant seulement declairer grossement la disposition en general de l'espere du monde, et ce que de ce est honneste a savoir a tou homme ...» (p. 272). Oresme refiere varias veces al *TdS* en el *LdC*. Al final del segundo libro dice: «Et ainsi a l'onneur de Dieu et par sa grace je accomplis le premier et le secont livres *de Celo et mundo* pour lesquies miex entendre est expedient le *Traité de l'Espere* en françois dont je ay faite mencion. Et seroit bien que il fust mis en un volume aveques ces .ii. livres et me semble que ce sera .i. livre de naturele philosophie noble et très excellent. Et encore ay je, a l'aide de Dieu, telement ordenéz le tiers et le quart que il'sont dignes de mettre aveques les autres. Cy fenist le secont livre du *Ciel et du monde*» (*LdC*, p. 580, lin. 260-66). Cuatro de los seis manuscritos del *LdC* contienen también el *LdS* (*LdC*, Menut, p. 32-36).

expansión; un paso más allá y ya resulta muy difícil hablar de «filosofía tardo-
aristotélica de la naturaleza». Hemos visto además, qué tan poco se interesa
Oresme por presentar una versión simplificada de los problemas. Discutiendo
la esencia del movimiento, introduce un experimento imaginario que a un lec-
tor contemporáneo le puede haber resultado al menos tan sorprendente como
a nosotros mismos. La explicación de la regla del movimiento es una directa
refutación logico-matemática del pensamiento standard que ataca las raíces
misma de la física vigente. La teoría del *impetus*, finalmente, lleva la tendencia
vanguardista del texto a su máxima expresión dejando vislumbrar tal vez la
primera manifestación clara de una física distinta. Podrá resultar sorprende
que un rey haya apoyado una tal empresa, basada en una actitud tan innova-
dora con respecto al saber transmitido. Pero, ¿por qué no? Después de todo,
nadie puede ser llamado realmente «sabio» y «desirant et amant toutes nobles
sciences» únicamente por repetir o hacer repetir lo que la tradición dicta. Al
menos no, creo que de esto podemos estar seguros, según la perspectiva de
Nicole Oresme.

O LIVRO DE SOLILOQUIO DE SANCTO AGOSTINHO (COD. ALC. CCLXXIII /198)

UM TESTEMUNHO QUINHENTISTA DA PRESENÇA DE AGOSTINHO NO AMBIENTE MONÁSTICO PORTUGUÊS

Paula Oliveira e Silva¹

1. O Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho

O *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho* é uma obra datada do século XV, de autor anónimo, da qual subsiste um único exemplar manuscrito pertencente à extinta Livraria do Mosteiro de Alcobaça. Traduzida a partir de uma cópia latina hoje perdida, esta obra corresponde, na sua essência, à versão em vernáculo do escrito pseudo-agostiniano, de origem medieval e também anónimo, intitulado *Soliloquia animae ad deum*. O manuscrito conserva-se atualmente na Biblioteca Nacional de Portugal com a referência Cod. Alcob. CCLXXIII /198. Este códice contém de facto duas obras, ambas em língua vernácula: *O Horto do Esposo* (ff. 1r-155v a 2 colunas) e o *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho* (ff. 155v-185v). Se sobre a primeira existem hoje vários estudos disponíveis², verifica-se o oposto quanto a esta última obra, cuja relevância tem passado despercebida aos estudiosos³.

- 1 Universidade do Porto. Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.
- 2 [Anónimo], *Horto do Esposo*. Ed. crítica de I. F. Nunes, com a colaboração de M. S. Alpalhão, P. A. Pereira, J. Segura. Estudos introdutórios de A. P. Morais, P. A. Pereira, coordenação de H. Godinho. Lisboa: Colibri, 2007. Para um estado da arte, v. Deyermond, A., «The Bestiary Tradition in the *Orto do Esposo*» in M. E. Schaffer; A. Cortijo Ocaña, *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in Honor of Arthur L.-F. Askins*, Woodbridge (California): Tamesis, 2006, p. 93.
- 3 Devo ao Professor José Meirinhos o meu contacto com esta obra e a sugestão para que a apresentasse no Colóquio «Monastic orders and the emergence of vernacular languages: philosophy, spirituality, history, literature, sermons», organizado pelo Instituto de Filosofia na Abadia de Alcobaça (setembro, 2022), no âmbito de um projeto bilateral com a Comenius University de Bratislava, «Europe in Vernacular: The Rise of Vernacular Languages at The Borders of Latin World in Late Middle Ages and Early Modern Age. Contexts and Ideas»

A obra de referência para o estudo do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho* é a edição crítica elaborada por Maria Adelaide Valle Cintra e publicada em 1957⁴. No códice Cod. Alcob. CCLXXIII /198 o *Livro de Soliloquio*, como se disse, ocupa os fólhos 155^v a 185^v. Trata-se, portanto, de um texto manuscrito de extensão média que, na edição de Valle Cintra, ocupa 85 páginas⁵.

Para elaborar a sua edição crítica, Valle Cintra baseou-se numa análise comparativa entre a versão latina dos *Soliloquia animae ad deum* «incluída no vol. XL da *Patrologia Latina* de J. P. Migne, Paris, 1888, pgs. 868-898»⁶ e a versão portuguesa preservada no Cod. Alcob. CCLXXIII /198. Através desta análise, Valle Cintra identificou um conjunto de diferenças entre as duas versões, latina e vernacular, reportando-as quer na sua introdução, quer nas notas que acompanham a edição do texto. As divergências introduzidas pelo autor e identificadas por Valle Cintra podem organizar-se principalmente em cinco géneros: 1) omissão de partes do original latino na versão vernacular⁷; 2) tradução livre que o tradutor faz de algumas passagens do texto latino⁸; 3) algumas modificações na divisão dos capítulos face à divisão que se encontra no texto latino⁹; 4) adição de dois pequenos textos da autoria do tradutor.

(FCT/483/15/01/2019/S). Por se tratar de um terreno praticamente inexplorado, o alcance deste estudo é limitado e os resultados de investigação que aqui se apresentam são preliminares.

- 4 [Anónimo], *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho* (Cod. Alcob. CCLXXIII / 198). Edição crítica e glossário de M^a A. Valle Cintra. Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Filológicos, Instituto de Alta Cultura, 1957. O manuscrito está disponível em formato digital de acesso livre no site da Biblioteca Nacional de Portugal – BNP e pode ser consultado aqui <https://purl.pt/24118>. Agradeço ao Professor José Meirinhos a partilha desta informação.
- 5 Valle Cintra, «Introdução» ao *Livro de Soliloquio*, cit., p. XVII-XIX. No estudo introdutório a esta edição, Valle Cintra reúne praticamente toda a escassa informação disponível acerca desta obra. De acordo com os argumentos que aduz para encontrar uma data provável de composição do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*, esta obra teria sido escrita «no primeiro quartel do séc. XV». Os argumentos aduzidos para fundamentar esta datação são de três tipos: o facto de o manuscrito estar escrito «em letra gótica do séc. XV»; o estado da evolução da língua portuguesa que se verifica nesta obra (Ibid., p. XIX); a identificação feita por Valle Cintra de uma referência explícita ao *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho* «numa obra de natureza completamente diversa: o *Livro da Montaria* compilado por ordem do rei D. João I entre 1415 e 1433».
- 6 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XII, n. 11.
- 7 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XII-XIV.
- 8 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XIII.
- 9 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XV. A este tópico, identificado por Valle Cintra, deve acrescentar-se que, ao compactar o texto em vernáculo eliminando alguns capítulos da versão latina, o tradutor altera os títulos da versão latina.

O primeiro aparece logo no início da obra e consiste numa breve apresentação da obra, enquanto que a segundo é um texto de invocação ao Espírito Santo e aparece quase no final¹⁰; 5) finalmente, a deslocação de uma parte do texto – que, na versão latina, corresponde aos capítulos XX e parte do cap. XXI (PL 40, 881) – para o último fólio da versão vernacular (f. 185-185^v). Dado que estas alterações resultam de intervenções do tradutor ao elaborar o *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho*, elas revelam um conjunto de opções que fez e de que resultou esta obra. Uma vez que não possuímos qualquer informação acerca da identidade do tradutor, as opções feitas na preparação da obra *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho* tornam-se vestígios ímpares para rastrear algumas das suas características.

No estudo que aqui apresentamos seguiremos este método. Tomamos como objeto de investigação as omissões de texto verificadas por Valle Cintra entre a edição latina e a tradução vernacular. Na sua edição, Valle Cintra identificou duas passagens onde estas omissões ocorrem. Contudo, por motivos que explicitamos mais adiante, neste estudo ocupamo-nos apenas de uma dessas ocorrências, procedendo a uma análise comparativa dos conteúdos do texto que o tradutor não importou para a versão vernacular. A partir desta análise, e atendendo às doutrinas contidas nas passagens omitidas, indicamos algumas motivações plausíveis, que poderão eventualmente ter estado na origem destas omissões.

Dos cinco tipos de alterações antes mencionados, analisamos, portanto, apenas um dos casos de divergência por omissão identificados por Valle Cintra. O segundo caso exigiria um estudo detalhado, que aqui não podemos realizar. As alterações identificadas com os números 4 e 5 também não são irrelevantes para compreender o modo como o tradutor chegou a esta versão da obra e, embora aqui também não seja possível analisá-las com detalhe, elas serão brevemente abordadas na conclusão.

2. Os casos de divergências por omissão

2.1. As divergências identificadas no cap. XVII

Ao contrário do que ocorre com as versões vernaculares espanholas do escrito pseudo agostiniano *Soliloquia animae ad deum*, que não se baseiam num texto

10 Valle Cintra, «Introdução», cit., p. XII-XIII; p. 3 e p. 84-85.

original latino¹¹, o autor da versão portuguesa indica que *tornou* a sua obra *de latim em lingoagem*¹². Por conseguinte, é necessário supor que o autor desta tradução possuía bom conhecimento da língua latina, o que permite pensar que se trataria de um membro do clero, um membro de alguma ordem religiosa, eventualmente mesmo um monge cisterciense. Parece, portanto, de descartar que a hipótese de as omissões que o tradutor faz de partes do texto latino ou as traduções menos literais do texto, que algumas vezes apresenta, se deverem à sua ignorância do Latim. Contudo, sobre o texto latino que lhe terá servido de base, infelizmente não existe qualquer informação disponível¹³. Perante esta lacuna, temos de partir do pressuposto de que ele teria diante uma edição latina dos *Soliloquia animae ad deum* em tudo semelhante à publicada no século

- 11 No estudo «Pseudo-Augustinian writings», in K. Pollmann & W. Otten (eds.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Vol. 3, Oxford: Oxford University Press, 2013, col. 1612-1613, Robert Struges dá informação sobre a constituição das versões vernaculares dos escritos pseudo-agostinianos que circularam na Europa durante os séculos XIV e XV. No caso do *Soliloquia animae ad deum*, indica que as versões em vernáculo procedem fundamentalmente ou da família real ou de casas religiosas. Das versões que menciona, a francesa e a alemã, ambas do século XIV, terão sido traduzidas diretamente do Latim e procedem de contexto palaciano. As versões italiana, inglesa e castelhana (do final do séc. XIV ou do início do XV) parecem depender maioritariamente de versões já em vernáculo: «King Charles V commissioned the first of several french translations (extant in 24 manuscripts) some time before 1373 [...]. German version, similarly, was translated in Prague in the fourteenth-century by Johan von Neumarkt, a correspondent of Petrarch's chancellor of the Emperor Charles IV. Italian translations, on the other hand, tended to be associated with religious houses [...]. The anonymous Middle English version, dating from the late fourteenth or early fifteenth century (extant in two manuscripts), was likewise condensed from one of the French versions at the request of an unnamed group of religious women, possible nuns. An anonymous fifteenth-century Castilian version of the Soliloquia, translated from the first Italian version is conserved in two manuscripts. An anonymous fourteenth-century Catalan version in only one.» Nesta lista de versões vernaculares, e embora refira a obra de Valle Cintra na bibliografia do seu trabalho, Sturges não menciona a versão portuguesa no corpo do seu estudo.
- 12 [Anónimo] *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*, f. 155v [p. 3]: «Antre todos os livros que som achados, este livro de soliloquio de Sancto Agostinho me parece em singular stremada devaçõ. E pensei de o tornar de latim em lingoagem por tal que as pessoas devotas que nõ entendem latim possam receber proveito de tam sancta e tam virtuosa obra». Destas palavras do tradutor conclui-se que elabora esta obra a partir de uma versão latina dos *Soliloquia animae ad deum*.
- 13 No estudo intitulado, «Sto. Agostinho nas bibliotecas portuguesas da Idade Média». *Revista Portuguesa de Filosofia*, 11-2 (1955) 166-176, Mário Martins menciona, nas páginas 172-173, o *Livro dos Soliloquio de Sancto Agostinho* entre os escritos apócrifos de Agostinho existentes na Livraria do Mosteiro de Alcobaça. Porém, nada informa sobre a versão latina dos *Soliloquia animae ad deum* sendo esta atualmente dada como perdida.

XIX. Terá sido também com base nesta suposição que Valle Cintra elaborou a sua edição crítica, comparando ambas as versões, vernacular e latina. Neste estudo servimo-nos destas duas edições, a de Valle Cintra para a edição em vernáculo, e a de Migne, para a edição latina. Assumimos, portanto, o mesmo pressuposto de semelhança entre a versão latina original, que serviu ao tradutor do *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho*, e da qual não há notícia, e a versão latina editada por Migne.

No seu estudo, Valle Cintra identifica dois casos de divergência por omissão entre ambas as versões, latina e vernacular. O primeiro, dada a extensão de texto eliminado, é por demais evidente e ocorre no capítulo III da versão em vernáculo. É sobre este capítulo que fazemos incidir a nossa análise de conteúdo mediante a qual, como veremos mais adiante, foi possível identificar neste mesmo capítulo mais uma breve omissão não reportada por Valle Cintra. Embora neste estudo nos ocupemos apenas do primeiro caso identificado, consideramos, contudo, relevante dar alguma informação sobre o segundo caso, o que faremos de imediato.

O segundo caso de omissão reportado na edição de Valle Cintra encontra-se no capítulo XVII da versão vernacular. O texto que o tradutor omitiu corresponde a algumas linhas iniciais do Capítulo XIX da versão latina (PL 40, 880-881), que Valle Cintra copia na nota correspondente à linha 21 do f. 171^v da sua edição¹⁴. Esta parte do texto – que, na edição de Valle Cintra, corresponde aos capítulos XIX e XX¹⁵ – torna-se assaz obscura. Esta opacidade é gerada por um conjunto imbricado de elementos que mostram ter havido dois tipos de intervenção no manuscrito, precisamente nesta parte. Por um lado, o manuscrito encontra-se mutilado nos ff. correspondentes ao capítulo XVII¹⁶ e, por outro, verifica-se que, nesta parte do texto, o tradutor procedeu a uma reformulação dos capítulos. Trata-se, portanto, de duas intervenções – uma intrínseca, produzida pelo tradutor sobre o texto latino; outra extrínseca, de causa desconhecida – ambas manifestas no manuscrito. Porém, ainda com relação a este capítulo XVIII, verifica-se uma outra alteração, realizada por Valle Cintra na sua edição crítica, sobre as opções que o tradutor fez nesta parte do texto. Valle Cintra verificou que, nesta parte, o tradutor *deslocou* para o último

14 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., nota à linha 2 da edição do folio 171v, p. 44.

15 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., pp. 45-47.

16 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 47, nota à linha 19. Este é precisamente um dos casos em que Valle Cintra indica que «falta no manuscrito uma folha». O manuscrito encontra-se mutilado em várias partes, facto que necessita também de ser estudado.

folio da sua versão em vernáculo, uma parte do texto que, na edição Migne, se encontra no corpo da obra. Ao deslocar uma parte que, no manuscrito contido no *Cod. Alcob. CCLXXXIII/198*, está no centro da obra, para o último folio da sua versão vernacular, o tradutor parece ter querido encerrar a sua obra com essa passagem do texto. Porém, Valle Cintra, na sua edição crítica, ao verificar esta deslocação de texto feita pelo tradutor, *reintroduziu* o texto do f. 185 e último da edição vernacular, entre os f. 171^v e o 172, fazendo-o corresponder ao lugar que ocupa na edição latina¹⁷. Ao proceder deste modo, Valle Cintra intervém diretamente na obra do tradutor, reorganizando-a de modo divergente com o modo como ela está organizada no manuscrito quinhentista, sem, no entanto, apontar outra razão a não ser a verificação da mencionada descoincidência entre as edições, vernacular e latina.

Estas intervenções de procedência díspar – do tradutor, sobre a edição latina; de terceiros que mutilaram o manuscrito, depurando-o de algumas folhas; e, finalmente, de Valle Cintra, na sua edição do texto quinhentista – ocorrem em simultâneo precisamente na passagem onde Valle Cintra encontra o segundo caso de omissão por divergência entre as versões latina e vernacular. O esclarecimento deste segundo caso torna-se, portanto, bastante complexo e exige um estudo autónomo que equacione o conjunto de circunstâncias mencionadas. Aqui incidimos a nossa análise apenas no estudo das passagens de texto onde Valle Cintra detetou a primeira divergência originada por omissão de texto entre as duas versões, latina e vernacular. Esta ocorre no f. 158^v do manuscrito alcobacense, mais precisamente no capítulo III da versão em vernáculo, e corresponde à omissão de partes substanciais dos capítulos IV e V da versão latina na versão vernacular.

2.2. *As divergências identificadas no capítulo III*

Um dos capítulos do *Livro do Soliloquio de Sancto Agostinho* onde se encontra uma maior intervenção do tradutor por via da omissão de texto na sua versão em vernáculo é o capítulo III. Na verdade, se comparamos os textos das duas versões, a latina e a vernacular, verifica-se que, nesta parte do texto, o tradutor faz uma verdadeira reformulação, ao menos face ao texto que consta no volume 40 da *Patrologia Latina*. Desde logo, no texto latino o capítulo III é relativamente breve, ocupando apenas algumas linhas da

17 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., pp. 45-50.

coluna 867 do volume 40 da edição Migne. Inversamente, no Cod. Alcob. CCLXXIII /198 o capítulo III ocupa os ff. 158-159^v e, na ed. Valle Cintra, as páginas 10 a 14.

O tradutor inicia este capítulo III com uma invocação do auxílio divino que, na versão latina, não se encontra de facto neste lugar. Nesta versão, a invocação serve de conclusão ao capítulo II. Ora, na versão vernacular esta invocação foi deslocada para o início do capítulo III¹⁸. Uma outra alteração introduzida pelo tradutor ocorre no título que ele dá ao capítulo III. Na versão latina o título deste capítulo III – *hominis miseriaet [sic] fragilitatis* – exalta a fragilidade do homem. Inversamente, o título que lhe dá o tradutor da versão vernacular – *Do maravilhoso lume de Deus* – evoca a magnificência da natureza de Deus. Como mencionámos, na versão latina o capítulo III é breve, ocupando uns escassos parágrafos e tem como principal objetivo exaltar o socorro divino operado sobre a fragilidade humana por meio do Verbo de Deus cuja essência é aí apresentada como Luz. No texto latino, esta ideia é evidenciada através da referência que aí se faz a dois casos de cegueira física, Tobias e Jacob, mencionados em dois episódios do Antigo Testamento, fazendo notar que ambos foram interiormente iluminados pela verdade divina. Para mostrar que Deus é Luz, o texto latino também invoca o Prólogo do Evangelho de S. João, onde o apóstolo se refere ao Verbo de Deus, Princípio eterno no qual todas as coisas foram feitas, como Luz e Verdade¹⁹. Na versão vernacular, o tradutor assume estas duas ideias elementares sobre o modo como a luz divina se relaciona com a criação e com a natureza humana, mas introduz pequenas alterações quer na forma quer no sentido do texto. De facto, este é precisamente um dos casos em que recorre a uma tradução não literal. No quadro que se segue indicam-se em itálico as divergências entre ambas as versões.

18 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia animae ad deum*, in *Patrologia Latina* (=PL), ed. P. J. Migne, Paris, 1887, Vol. 40, 867: «CAP II [in finem]: Adjuva me, fortitudo me per quam suble-
vor; succurre, virtus per quam sustentor; veni lux per quam video; appare, gloria per
quam gaudeo. Appare, inquam, et vivam.» Na edição Valle Cintra, p. 10, este texto aparece
no capítulo III, linhas 12-17. Na mesma página, em nota à linha 10, Valle Cintra indica
que este capítulo começa na linha 10 do texto latino, mas não menciona a deslocação
de texto que mencionamos. V. [Anónimo], *Livro do Soliloquio*, cit., p. 10; p. 10, nota à
linha 10.

19 Cf. Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 867.

<i>Soliloquia animae ad deum</i> caput III (PL 40, 867)	<i>Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho</i> capítulo III (p. 10-11, ed. Valle Cintra)
ecce caligo tenebrosa super aquas cordis mei, tu es <i>veritas</i>	Ey a escuridade trevosa sta sobre as agoas do meu coraçõ; e tu <i>Senhor</i> és a <i>virtude</i>
<i>O Verbum</i> per quod facta sunt omnia	<i>O Senhor Deus</i> , que es <i>lume e palavra</i> per a qual som factas todas as cousas
<i>Verbum regens</i> omnia ...	Tu es o verbo que <i>criaste</i> todas as coisas...
<i>Verbum</i> quod dixit in <i>principio</i>	<i>Oo Senhor</i> , que es verbo que disseste no <i>começo</i>
Dic etiam nunc Fiat lux, et <i>facta sit lux</i> :	Rogo-te que digas agora que <i>seja facta a luz</i> <i>a mim</i> , em tal guysa que venha a tua luz em <i>na minha alma</i>
adest vanitas, non est veritas; non est discretio, adest confusio; adest ignorantia, non est scientia; adest caecitas, non est visio; adest invium, non est via; adest mors, non est vita ²⁰ .	<i>Porque</i> , sem a tua luz, <i>nõ he verdade mais</i> <i>he error e vaydade</i> , ne[m] he descriçõ mais toda cousa he confusom. <i>E</i> , sem <i>ty</i> , <i>nõ há</i> <i>hy sabedoria ne[m] sçiencia mais inorância</i> <i>e neiçidade e ceguidade</i> . <i>E</i> , sem a tua luz, <i>nõn he carreira mais desviamento</i> , ne[m] é <i>vida mais morte</i> .

Comparando as duas versões verifica-se que o termo *Verbum* – que evoca a segunda pessoa da Trindade – é frequentemente traduzido por *Senhor*, ou por *Senhor Deus*, invocação que mais facilmente trás à mente o Cristo histórico ou Verbo incarnado. O termo *veritas* é transposto por *virtude*. O particípio presente do verbo *rego* (*regens*) que significa *governo*, é traduzido por *criaste*, enfatizando, deste modo, a ação criadora do Verbo e não apenas a sua providência sobre o mundo. Ao traduzir o termo *principium* por *começo*, o tradutor alude à criação do mundo no tempo, em vez invocar o plano extra cósmico e proto teológico da criação divina²¹. Finalmente, quando traduz

20 Uma tradução literal desta passagem seria a seguinte: «onde está presente a vaidade, não há verdade; onde não há discernimento, está presente a confusão; onde está presente a ignorância não há ciência; onde está presente a cegueira, não há visão; onde está presente o intransponível, não há caminho; onde está presente a morte, não há vida».

21 Sobre a distinção entre Princípio, Início e Começo na sua relação com a ação criadora de Deus, v. M. C. dos Santos, *Princípio, Início e Começo nos Comentários aos Génesis de*

o versículo do *Genesis* «Fiat lux» pela extensa sentença «Rogo-te que digas agora que *seja facta a luz a mim, em tal guysa que venha a tua luz em na minha alma*», parece invocar, nas palavras que, no *Livro do Genesis*, mencionam o primeiro ato de Deus sobre o mundo, a condição peregrina do *homo viator* no seu regresso a Deus.

Nas passagens subsequentes, o texto latino socorre-se, com grande frugalidade literária, de um conjunto de antíteses cujo objetivo é evidenciar a oposição entre diversas qualidades ou estados de alma: *vanitas/veritas; discretio/ confusio; ignorantia/scientia; caecitas/visio; invium/via; mors/vita*. Estas características evocam principalmente qualidades e vícios intelectuais. Juntamente com estas qualidades, o texto latino contrasta, também, os verbos latinos *adesse/ non esse*. Ao atribuir a ação de «estar presente» a nomes privativos ou a termos que evocam imperfeição – *vanitas, confusio, ignorantia, caecitas, invium, mors* – parece reclamar, para estas privações e imperfeições, um estatuto ontológico de subsistência. Ao verter esta passagem para *lingoagem* estas antíteses aparecem explicitamente submetidas à luz e à verdade que são os atributos divinos que, neste texto, se relacionam com a criação:

Porque, *sem a tua luz*, nõ he verdade mais he error e vaydade, ne[m] he descriçõ mais toda cousa he confusom. E, *sem ty*, nõ há hy sabedoria ne[m] sçiencia mais inorância e neicidade e ceguidade. E, *sem a tua luz*, nõn he carreira mais desviamto, ne[m] é vida mais morte²².

Ao colocar este conjunto de antíteses sob a alçada da luz divina, o tradutor parece ter sido sensível a uma possível interpretação do texto latino em chave dualista. Em conceções teosóficas de tipo gnóstico – como o maniqueísmo e o priscilianismo, na época de Agostinho, ou, mais tardiamente, no século XII, em movimentos como os cátaros – o ser e o não ser são considerados como princípios metafísicos antagónicos e subsistentes por si. Estas doutrinas caracterizam-se por conceberem o mundo em chave bélica. Os princípios de bem e mal, de ser e nada, combatem eternamente por obter a soberania no universo e o lugar privilegiado deste combate é a alma humana. Para escapar aos impactos do princípio do mal, a alma deve purificar-se pela via da ciência e do conhecimento. Ora, as antíteses que ocorrem no final do capítulo III do

Agostinho de Hipona. Tese doutoral (2017), disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/90892> (acedido 2/10/2024).

22 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 11. Itálico nosso.

texto latino opõem precisamente virtudes e vícios intelectuais que aí são mencionados como os princípios em cuja posse se manifesta a união ou separação do homem com Deus. Ao verter para vernáculo esta parte do texto, o tradutor reorienta esta descrição de modo a que o dualismo aí subjacente seja colocado sob uma efetiva dependência de todos os opostos face a Deus, que é Luz. Além disso, prevenindo contra um ideal de perfeição puramente intelectual e a proposta de uma salvação pelo conhecimento, na sua tradução invoca para a alma humana a sua relação não tanto com o Verbo-Verdade, mas com ‘O Senhor Deus’, sabedoria e virtude.

Nos capítulos IV e V, o texto latino dos *Soliloquia animae ad deum* evolui no sentido de adensar a já mencionada dualidade de princípios entre a qual se tece a trágica condição humana: o bem e o mal, a luz e as trevas, o ser ou o não ser, e o tender para o nada. Embora não deixe de exortar a alma a caminhar para a luz, o texto enuncia novamente o contraste entre os opostos, através do recurso a uma dialética de termos. O estilo literário do texto é, aqui, mais lógico do que ascético, e o seu conteúdo mais filosófico do que espiritual. Além disso, pelas razões já aduzidas, o texto torna-se obscuro e abre caminho a interpretações pouco ortodoxas acerca do poder de Deus, da sua ação na criação, da natureza do nada e da origem do pecado e do mal. Estes fatores, que, no século XV, carregavam o ónus de combates teológicos e filosóficos multisseculares, terão certamente sido ponderados pelo tradutor, ao optar por omitir partes substanciais dos capítulos IV e V da edição latina, condensando-os num único capítulo, o III, da sua versão vernacular.

3. As opções do tradutor – Pela via do espírito, sem os enredos dos filósofos

Tendo em conta as intervenções do tradutor sobre a versão latina, como fica finalmente constituído o capítulo III do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*? Como dissemos, a principal alteração introduzida consistiu na omissão de partes substanciais dos capítulos IV e V, sintetizando o conteúdo destes dois no seu capítulo III. Para isso, o tradutor começou por omitir um amplo trecho do início do capítulo IV²³. Entre as principais dificuldades doutrinárias que

23 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 868: «Caput IV – *Luminis Dei necessitas et imploratio*. Ecce Domine, quia non est lux, est mors: imo non est mors, quia nihil est mors; nam per ipsam ad nihilum tendimus, dum non nihil facere per peccatum non formidamus. Et juste quidem hoc, Domine; nam digna factis recipimus, dum ad nihilum devenimus sicut

esta passagem poderia aportar encontra-se a ideia, insistentemente reiterada nestes dois capítulos, segundo a qual o mal, ao ser *privatio boni*, é *nada*. Ora, se o mal é nada, as suas consequências – a morte e o pecado – nada serão. Omitindo esta passagem do texto, cuja correta compreensão exigiria aos leitores a posse de um conhecimento alargado quer de teorias filosóficas e teológicas complexas, quer do modo como Agostinho as enfrentou nos seus escritos, o tradutor retoma o capítulo IV a partir da evocação de algumas lamentações do homem miserável que, consciente da sua condição, implora a misericórdia divina.

A partir deste ponto, segue a tradução do capítulo IV *pari passu* mas, na tradução que faz, afasta-se ligeiramente de uma versão literal, prosseguindo a sua estratégia de sublinhar a dependência do ser e do agir humanos face à ação criadora e salvífica de Deus. Parece fazer parte desta estratégia, por exemplo, a tradução que faz da qualidade atribuída pelo texto latino ao homem que não está com Deus – *a cegueira* (linha 5 da tabela em baixo) – por *servidão*. Aquela invoca uma imperfeição do intelecto, ao passo que esta evoca a dependência moral do homem em relação a Deus. Deus é mencionado preferentemente como ‘sabedoria’, em vez de ‘verdade’ (linha 1 da tabela) e é referido como ‘o senhor Deus’ e o Cristo (linhas 2 e 3), em alternativa ao atributo de ‘Verbo-Luz’. Em ambas as versões, latina e vernacular, Deus é mencionado como «o esposo da alma» (linha 4). Porém, a frase em Latim apresenta o esposo como ‘aquele para quem a alma se preserva’ – como se esse estado permanecesse em seu poder. Na versão em vernáculo, o tradutor opta por evidenciar que, sendo ‘o Senhor Deus’ o esposo da alma, esta deve ‘guardá-lo para si dentro de si’ – presumindo-se que o esposo vem à alma como um dom. Finalmente, o caminho para Deus não é, como poderia sugerir uma tradução literal do texto latino, um itinerário pelo qual, através da luz, a alma é conduzida ao tabernáculo divino e daí prossegue até habitar na casa de Deus. Para o tradutor, a via da paz tem o seu início numa condição de pecado e de desvio, a partir do qual a alma, se for dócil e se submeter a Deus como sua serva, poderá alcançar a glória do Céu (linha 6).

aqua decurrens: quia sine te factum est nihil, et nos faciendo nihil, facti sumus nihil: quia sine te sumus, per quem facta sunt omnia et sine quo factum est nihil. O domine Verbum, o Deus Verbum, per quod facta sunt omnia, sine quo factum est nihil».

<i>Soliloquia animae ad deum caput IV (PL 40, 867-868)</i>	<i>Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho capítulo III (pp. 11-12, ed. Valle Cintra)</i>
vae mihi misero [...] toties <i>infatuato</i> , quia tu es <i>veritas</i> , et ego sine te	Ay de my[m], mizquinho, tantas vezes <i>feito louco e sandeu</i> , porque era sem ti que es <i>sabedoria</i> .
O Domine <i>Verbum</i> , o Deus <i>Verbum qui es lux</i>	Oo <i>Senhor Deus</i>
<i>dic verbum, dic, Domine, Fiat lux, ut videam luce, et vitem tenebras</i> »	O <i>Senhor Jesus Cristo, verbo filho de Deus, diz e manda que seja feita em mim a luz</i>
<i>Dominus meus quem laudabo, Deus meus quem honorificabo, pater meus quem amabo, sponsus meus cui me servabo</i> »	Tu és o meu Deus que eu <i>louvarei para sempre. Tu és o meu pai o qual adorarei e amarei. És o meu esposo que eu guardarei em mim e para o qual eu me guardo</i> »
Illuminare, inquam, illuminare, lux, <i>huic caeco</i>	Oo lux verdadeira, ilumina <i>este teu servo</i>
dirige pedes ejus in viam pacis, per quam ingredar in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei ²⁴	<i>e aderença os seus pees em carreira de paz, para que eu saia e me tire do desvio de ande por carreiras direitas para que venha ao logar da muy maravilhosa morada da tua gloria</i>

As dificuldades de conteúdo e de forma que aparecem no livro IV da versão latina mantêm-se no livro V. O título do capítulo V – *Miseria nostra a peccato, quod peccatum nihil sit. Quod peccans nihil fiat* – contém desde logo uma afirmação que o tradutor sistematicamente rejeita: que o pecador faz *nada* ou *nada faz*. Se, no texto latino, esta anulação da natureza do mal procura eventualmente retirar-lhe consistência ontológica, o resultado é, contudo, inverso: o mal aparece neste texto em identidade com o nada. Mas o nada, por sua vez, é descrito como um princípio a que se atribui uma certa subsistência. Esta obscuridade do texto latino sobre um aspeto doutrinal da maior importância num itinerário de vida ascética – como estar unido a Deus e qual a natureza e

24 Uma tradução literal desta passagem seria a seguinte: «dirige os seus pés no caminho da paz, pelo qual ingresse na região do admirável tabernáculo e [caminhe] até à casa de Deus».

origem do mal – terá certamente levado o tradutor a excluir da sua obra uma parte substancial do capítulo V²⁵. Volta a retomar o texto a partir da descrição do que significa ‘estar separado de Deus’, que ocorre já praticamente no final do capítulo V. Na sua tradução, contudo, deixa novamente patente que toda a criação depende de Deus, no bem e no mal, e que fora de Deus nada há²⁶. Finalmente, o tradutor omite ainda uma outra parte do cap. V, novamente sobre a natureza do nada²⁷.

- 25 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 868: «et ideo sine te factus sum nihil, quia est nihil quod ad nihilum ducit. Omnia per Verbum facta sunt, quaecumque facta sunt. Et qualia facta sunt? Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Omnia quaecumque per Verbum facta sunt, valde bona sunt: Quae bona sunt? Quia per verbum facta sunt. Et sine ipsum factum est nihil; quia nihil bonum sine summo bono, sed malum est ubi non est bonum, quod utique nihil est; quia nihil aliud est malum, quam privatio boni; sicut nihil aliud est caecitas, quam privatio luminis. Malum igitur nihil est; quia utique sine Verbo factum est, sine quo factum est nihil; Illud autem malum est, quod privat illo bono per quod facta sunt omnia quaecumque sunt. At quae non sunt, per ipsum facta non sunt, et ideo nihil sunt. Et ideo mala sunt, quae facta non sunt; quia omnia quaecumque sunt, per Verbum facta sunt, et omnia per Verbum bona facta sunt; Cum igitur omnia per Verbum facta sunt, mala per ipsum non sunt; restat igitur, quod omnia quaecumque facta non sunt, bona non sunt; quia omnia quae facta sunt, bona sunt; et ideo mala non sunt, quia facta non sunt. Et ideo nihil sunt, quia sine Verbo factum est nihil. Malum igitur nihil est; quia factum non est. Sed qualiter malum est, si factum non est? Quia malum privatio Verbi est, per quod bonum factum est. Esse ergo sine Verbo malum est; quod esse non est, quia sine ipso nihil est. Sed quid est separari a Verbo? Si hoc velis scire, audi quid sit Verbum.»
- 26 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 868-869: «Verbum Dei dicit, Ego sum via, veritas et vita. Separari ergo a Verbo, est esse sine via, sine veritate, sine vita. Et ideo sine ipso nihil, et ideo malum; quia separari a bono, per quod facta sunt omnia bona valde. Separari autem a Verbo, per quod omnia facta sunt, nihil aliud est qua deficere, et a facto transire in defectum: quia sine ipso est nihil. Quoties ergo a bono devias, a Verbo te separas, quia ipsum est bonum; et ideo nihil efficeris, quia sine Verbo es, sine quo factum est nihil». A construção do texto em latim torna o sentido bastante ambíguo. Uma tradução literal seria esta: «Separar-se do Verbo é estar sem caminho, sem verdade e sem vida. E, portanto, sem ele, nada e, portanto, o mal: porque é separar-se do bem, por quem todas as coisas foram feitas muito boas. Separar-se do Verbo, por quem todas as coisas foram feitas, não é senão ir para o nada [deficere] e passar de algo que existe [a facto] ao não ser [in defectum], porque sem ele é o nada. Portanto tantas vezes quantas as que te desvias do bem, separas-te do Verbo, porque ele próprio é o bem; e, portanto, nada farás, porque estás sem o Verbo, sem o qual nada foi feito». Na tradução a frase aparece reformulada e traduzida deste modo: [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 13: «E assim, sem ty, tornasse o homem em nada e levantasse maa. Partirse o homem de ty, Senhor, que es verbo per que som factas todas as cousas, nõ he outra cousa senõ cayer de pecado è pecado». Sobre a criação divina do mundo no Verbo, a partir do nada, e sobre a natural tendência das criaturas a decair para o nada, v. por exemplo, Agostinho de Hipona, *A verdadeira religião*, XVIII, 35-XX, 39, pp. 85-91.
- 27 A passagem omitida que não foi reportada por Valle Cintra é a seguinte: Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 869: «Sed quid hoc quaero? Si nihil eram, quomodo cognoscere

De facto, a compreensão destas passagens sobre o nada e o mal exigiria do leitor ao menos um conhecimento medianamente ilustrado acerca dos debates teológicos ocorridos deste os primeiros séculos do cristianismo sobre a natureza do mal e a criação do mundo a partir do nada. Na tradução, retoma apenas a parte final do capítulo V, na qual, para ilustrar o que ocorre quando o homem se separa de Deus, o texto latino recorre a uma metáfora de raiz bíblica. Neste estado de separação, o homem torna-se semelhante a um ídolo. Ao reproduzir a imagem de um ser vivo, o ídolo aparenta estar dotado de vida. Porém, não é mais do que um ser inerte e incapaz de movimento: está, de facto, morto. O texto latino usa esta metáfora para mostrar que este é o estado da alma humana que se separa de Deus pelo pecado. Neste estado, o homem não é *o nada* (*nihil*) mas *como que nada* (*quasi nihil*)²⁸. Da dialéctica entre ser e nada que percorre a versão latina, o tradutor conservou sobretudo esta expressão – *quasi nihil*. O nada ou é uma metáfora – como que nada – ou está certamente dependente do ser. A metáfora mostra quão diminuto é o homem que se afasta de Deus. Assim entendido, o nada não aparece como um princípio metafísico, idêntico ao mal e no qual o homem, pelo pecado, subsume, mas como a decadência em que incorre o homem quando, convertendo-se ao pecado, se afasta de Deus.

Uma leitura das passagens dos capítulos IV e V da edição latina dos *Soliloquia animae ad deum* que, na tradução vernacular do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*, corresponde à primeira divergência por omissão localizada por Valle Cintra entre as duas versões, permite verificar que o texto omisso consiste numa paráfrase de uma doutrina comum nas obras de Santo Agostinho segundo a qual o mal não tem consistência ontológica. Esta doutrina é desenvolvida por Agostinho principalmente nos seus escritos contra o maniqueísmo, redigidos em contextos de controvérsia, fazendo apelo ora a argumentos de carácter filosófico, ora a um cerrado exercício exegético de passagens do Antigo Testamento, retiradas sobretudo do *Livro do Genesis*. Entendida quer no seu contexto doutrinário específico, quer no conjunto da doutrina teológica de Agostinho, a doutrina da de-substancialização do mal e da matéria e a recondução destes princípios a *nada* potencia quer uma forte apologia do criacionismo cristão face ao dualismo cosmológico maniqueísta,

volebam? Scimus quia nihil nihil est; et quod nihil est, non est; et quod non est, bonum non est, quia nihil est.»

28 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 869: «Si ergo nihil fui, cum sine te fui, quase nihil fui, et velut idolum quod nihil est». [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 14.

quer a clara atribuição da origem do mal ao poder da vontade criada, dada a sua natureza finita e deficiente. Porém, no pseudo-agostiniano *Soliloquia animae ad deum* esta doutrina é apresentada sem qualquer contextualização histórica e doutrinal e os conceitos são usados de tal modo que a sua interpretação fica aberta a leituras heterodoxas quer acerca da natureza da criação (num regresso à doutrina da substancialidade do nada e à ambiguidade da discussão sobre o referente metafísico dos atributos privativos), quer acerca da origem do mal e do pecado²⁹.

4. Conclusão

Tal como ocorrem nos capítulos IV e V de *Soliloquia animae ad deum*, as explicações sobre a natureza do pecado e do mal e sobre o modo como o homem pode chegar a Deus prestam-se a interpretações heterodoxas de Deus e da relação de Deus com a alma. Tais obstáculos poderiam eventualmente ser superados se o leitor estivesse na posse de um conhecimento medianamente ilustrado acerca dos argumentos filosóficos e teológicos esgrimidos por Agostinho sobre estas doutrinas, bem como dos combates contra as diversas heresias que o cristianismo enfrentou desde as origens.

No Portugal quinhentista o estudo da teologia e a leitura das obras dos grandes Padres da Igreja são privilégio dos letrados e, principalmente, do clero. Mas, o tradutor do *Livro de Soliloquio* explica que pensou «de o tornar de latim em lingoagem, por tal que as pessoas devotas que não entendem latim possam receber proveito de tam sancta e tam virtuosa obra»³⁰. O seu público alvo não estaria revestido das armas da filosofia ou teologia escolásticas. Além disso, o

29 Sobre a relação entre o nada e a onnipotência de Deus v. C. Romano & J. Laurent (ed.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: P.U.F., 2006, esp. pp. 165-248. A obra de Zum Brunn permanece um estudo de referência para a questão: V. É. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez Saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1969. Sobre a doutrina de Agostinho acerca da origem do mal, da sua dependência do livre arbítrio da vontade e da sua subordinação à onnipotência divina v. Paula Oliveira e Silva, *Dinâmicas do Ser. Ensaios de ontologia agostiniana*, Porto: Ed. Afrontamento, 2013, esp. pp. 73-86, onde se explica a conceção maniqueísta sobre o mal como substância e a ultrapassagem deste modelo por Agostinho, através da conceção do mal à luz de uma ontologia da relação; e pp. 87-110, onde se expõe a resolução da Agostinho sobre a origem do mal e a proximidade entre a natureza do mal e o nada. Sobre esta relação entre o mal e o nada, v. principalmente, Agostinho de Hipona, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, II, 20, 54, pp. 241-245.

30 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 3.

tradutor lança-se a este trabalho porque considera esta uma obra de «singular stremada devoção», ‘sancta e virtuosa’, cuja finalidade é conduzir a alma a Deus colocando de parte tudo quanto dele a afaste³¹. Para este objetivo, de nada serve um conjunto de afirmações que tiveram origem em controvérsias doutrinárias perante as quais os destinatários deste livro se encontrariam indefesos. Assim, o facto de ter omitido a tradução destas passagens dos livros IV e V e, em alguns casos, de as ter traduzido e reinterpretado adaptando-as à finalidade do livro e às condições do seu público, revela-nos algumas características do tradutor do *Livro de Soliloquio*. Ele não era apenas um bom latinista, mas possuía também um conhecimento aprofundado das controvérsias teológicas e filosóficas subjacentes aos textos cuja tradução omitiu. Em contraposição, os destinatários desta obra não seriam apenas ignorantes do Latim, mas seriam também certamente pessoas sem particular literacia ou, pelo menos, sem um conhecimento das controvérsias escolásticas acerca da origem do mundo, da natureza do mal e das posições que, ao longo da história, foram a este respeito consideradas como desviantes da sã doutrina.

No breve texto da sua autoria que serve de introdução a esta obra, e a propósito do título da mesma, o tradutor esclarece também que a palavra *Soliloquio* significa «falamêto de soo cõ soo». Não se trata, no entanto, de um qualquer tipo de introspecção, pois o diálogo que aqui se propõe tem uma finalidade peculiar: conduzir a alma à união com Deus. Para alcançar este fim «compre que a todo homem, aqul que quer sentir sabor e proveito deste livro de devoçõ, que aja em sy a pureza e limpeza e paz de vontade»³². Mas, em que consiste esta pureza de espírito que se apresenta como caminho para ‘studar em este livro’? Mais do que na via da ciência e do conhecimento, ela alcança-se por meio de um desprendimento pleno da posse e fruição de todo e qualquer tipo de bem terreno, não apenas das ocupações das coisas do mundo, mas de todas as ocupações e impedimentos legítimos. Só este caminho conduz à pacificação da vontade, que é condição para que a alma se deleite neste livro e, para que, através dele, alcance o ideal da vida contemplativa³³. Por sua vez,

31 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 3: «a todo o nosso poder nos cheguemos a Deus cõ todo o nosso sentimento e alonguemosnos das cousas que nos embargam e alongam do conhecimento de Deus e da sua contemplaçom».

32 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 1, linha 8-10.

33 [Anónimo], *Livro de Soliloquio*, cit., p. 1, linha 12-16: «Pois quem quer studar ã este livro seja puro e limpo ã sua alma em o seu coração e aja paz de vontade e fuga, nõ somente aas ocupações das cousas do mundo, mais anda das outras ocupações e embargos legítimos e deleitese cõ el contemplando ã el...».

este requisito de despreendimento da vontade de todos os bens terrenos para atingir a contemplação, está associado, nesta introdução que o tradutor escreve para este livro, ao apelo a que a alma se dedique à *studiositas* – isto é, ao esforço por adquirir o conhecimento e o hábito da via ascética da mente para Deus. Este convite a uma total *fuga mundi* como condição da ascese e da contemplação – a alma deve desprender-se de toda a ocupação, mesmo das mais legítimas – parece adequar-se inteiramente ao ideal de vida dos que abraçavam a religião na abadia cisterciense de Alcobaça, em cuja livraria esta obra foi achada.

No final do *Livro de Soliloquio*, o tradutor acrescenta um pequeno texto de seu punho. Trata-se de um conjunto de invocações ao Espírito Santo, procedentes de hinos litúrgicos e devocionários³⁴. Faz sentido que, à invocação da Trindade Criadora, com que termina o texto latino, o tradutor acrescenta, de sua mão, uma oração ao Espírito Santo, como a força divina que conduz os homens à sabedoria do alto pela caridade. A esta evocação, o tradutor acrescentou finalmente a parcela de texto que corresponde ao último folio do manuscrito e que, na versão latina, se encontra praticamente no meio da obra. Esta passagem descreve a bem-aventurança da alma *in patria*. Não é por isso descabido supor que o tradutor a tenha deslocado intencionalmente para o fim da obra, por considerar que tal passagem ilustra bem o cume do itinerário que ela preconiza³⁵.

Através quer das divergências com a versão latina, quer dos pequenos textos que escreve de sua mão no início e no fim desta obra, o tradutor inter-vém de modo ativo na sua construção. Neste estudo demos a conhecer apenas alguns aspetos de um trabalho que está por fazer e que consiste em trazer à luz as diversas características desta obra que se ocultam sob estas intervenções. Um estudo aprofundado do único exemplar português que se conhece de um longo processo de disseminação dos *Soliloquia animae ad deum* contribuirá

34 [Anónimo], *Livro do Soliloquio*, cit., p. 84: «Tu es dicto dom do muy alto Deus e es dicto fonte viva, a saber vida perduravil, e es dicto fogo, porque os corações dos homees e das mulheres accendes no amor de Deus e do próximo e consumes e desgastas os vícios e os pecados.» Nela, reconhece-se que o dom de Deus, que é fogo de via perdurável, age igualmente sobre homens e mulheres produzindo em ambos os frutos de boas obras. Teria o autor desta versão vernacular em mente homens e mulheres como destinatários desta obra?

35 Pseudo-Agostinho, *Soliloquia*, cit., PL 40, 881. Este texto corresponde ao início do capítulo XX e parte do capítulo XXI. Como foi dito, na sua edição Valle Cintra reintroduz o conteúdo deste folio no lugar onde ocorre na edição latina. Contudo, se entendermos o *Livro de Soliloquio* de Sancto Agostinho como um itinerário da mente para Deus, este texto, na minha interpretação, faz sentido no lugar onde o tradutor o colocou.

para a reconstrução de um itinerário em falta para a correta compreensão do processo de transformação de doutrinas e conceitos filosóficos e teológicos desde a idade média à modernidade. De facto, apesar do impacto avassalador da escolástica aristotélica nos *studia* e nas universidades desta época, o estudo de fontes produzidas em contexto escolástico ou monástico durante os séculos XV e XVI em Portugal torna cada vez evidente a influência das doutrinas de Agostinho no desenvolvimento de teorias filosóficas e teológicas vigentes à época. Pelas razões apontadas e pelo conjunto de questões que estão por responder acerca do *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*, um estudo sistemático desta obra e do seu contexto de produção contribuirá certamente para o avanço do conhecimento nas diversas áreas do saber que aqui se cruzam.

**AS DUAS VONTADES:
LEITURAS DE ALGUNS EPISÓDIOS
DE LE HAUT LIVRE DU GRAAL**

Rui Miguel Mesquita¹

No seu estudo magistral sobre a evolução da teologia política medieval, *The King's Two Bodies*, Ernst Kantorowicz observa como, no decurso do século XIII, as listas de *errores condemnati* proclamadas pelas autoridades eclesiásticas traíam uma perspectiva nova e indisfarçável sobre o Tempo:

All those condemned errors pointed in the same direction: they all asserted that there was neither Creation nor Last Day, that by corruption and generation the dispositions of the world might change but that the present world itself was permanent by the laws of nature, and that Time was infinite, a continuum of successive moments rolling forth perpetually from endlessness to endlessness. Tempus, the limited span of terrestrial Time, thereby lost its ephemeral frailty and limitation, and its character also changed morally: Time no longer appeared predominantly as the symbol of caducity, of Death; Time, to the Averroists, became a vivifying element, a symbol of endless duration, of Life. [...] The new continuity of Time did not create, but it intensified, the desire for the perpetuation of a man's fame and name. Fame, after all, made sense only if this world and if mankind were believed to be, in one way or another, permanent and immortal; and if Time was Life, and not Death. We may consider, perhaps, "immortal fame" in this world as the equivalent of or secular substitute for the immortal beatitude of the other world, and Dante consequently was implored by the lost souls in Inferno to keep alive

1 Investigador colaborador do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa. Email: ruimiguelmesquita@gmail.com.

their memory and their fame on earth in order to compensate for the forfeited, and often even despired, eternal beatitude of the soul².

Esta nova perspectiva sobre o tempo mostrava uma atenção não menos nova sobre o domínio específico da acção humana. O desejo referido por Kantorowicz de uma perpetuação da fama e do renome humano, que não se confunde com a glória divina, abriu uma brecha na ideia aparentemente inexpugnável da comunhão de todas as almas com Deus; haveria não só um tempo especificamente terrestre, mas também uma vontade e uma acção propriamente humanas que não se confundiriam com os desígnios divinos. A questão dos futuros contingentes ganhou por aí uma nova relevância, uma vez que se afirmava cada vez mais o espaço da liberdade humana, com as suas recompensas e castigos específicos, cujo enquadramento dentro da presciência divina justificava uma subtilidade de argumentos que marcou a discussão filosófica deste e dos séculos seguintes.

O início do século XIII ficou assim marcado por uma sensibilidade acrescida ao problema do livre-arbítrio. Essa sensibilidade estava necessariamente sustentada pelas inúmeras implicações deste problema, cuja ressonância extravasava o domínio teológico. A sua associação com as questões da vontade e da eternidade/semperiternidade era um elemento integral de uma nova perspectiva de mundo, tal como descrita no parágrafo de Kantorowicz citado inicialmente; era um problema cuja formulação teológica iria informar várias discussões em muitos outros domínios culturais. Um desses domínios culturais era o literário, pelo que não será despidendo procurar reflexos desta inquietação nova sobre o problema do livre-arbítrio na literatura do seu tempo, mormente nos géneros mais praticados, como a literatura arturiana, que conhece, neste mesmo período, um novo fôlego após os grandes romances em verso de Chrétien de Troyes, entre os quais o inacabado *Le Conte du Graal, ou Le Roman de Perceval*, que mereceria várias continuações. Não obstante, como observa Géraldine Toniutti, esse novo fôlego está sobretudo associado ao romance em prosa, uma vez que se considerava que o romance em verso teria conhecido o seu auge com as obras escritas por Chrétien de Troyes, cujo valor exemplar e insuperável inibe a criação de novas composições em verso:

2 E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study In Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 2016, pp. 277-78.

Historiciser les derniers romans arthuriens en vers revient à les confronter aux romans en prose, mais aussi à la tradition dont ils sont les successeurs. Si le roman arthurien en vers est un genre, il est bien souvent évalué à l'aune des compositions de Chrétien de Troyes, reconnu comme fondateur de ce type de productions. Les œuvres arthuriennes versifiées postérieures à l'écrivain champenois du XIIe siècle sont traitées comme des épigones, de piètres imitateurs d'un maître indépassable. Les derniers romans arthuriens en vers font particulièrement l'objet de telles critiques³.

Não deixa, no entanto, de ser significativo que o *Haut Livre du Graal* tenha sido emparelhado, em recolhas posteriores, com romances em verso, apesar de ser escrito em prosa. A proximidade temática e estilística do *Haut Livre du Graal* em relação aos romances arturianos em verso, maior em todo o caso do que em relação a romances em prosa como o Ciclo de Lancelot, tem sido várias vezes apontada:

Seuls les manuscrits Chantilly, Condé 472, et Berne, Burgerbibliothek 113 font cohabiter romans arthuriens en vers et en prose, par le biais d'un texte commun: le *Perlesvaus*. Il ne s'agit donc jamais du cycle du Lancelot-Graal. Bien que Francis Gingras lise dans le *Perlesvaus* une dimension édifiante qui proposerait un point de vue exégétique sur les conventions romanesques, il faut aussi considérer la propension talismanique que prend le Graal dans ce texte. Certes, la diégèse adopte un ton religieux, se prétend dictée par un ange, introduit la liturgie chrétienne autour du Graal et s'intègre à l'Histoire sainte. Mais elle se différencie par son idéologie du génocide joyeux, son esthétique de la violence et sa tendance à accumuler les objets sacrés, ce qui les vide de leur portée transcendante. Armand Strubel note également la parenté du *Perlesvaus* avec les continuations en vers, car son auteur renonce « à la voie ouverte par Robert de Boron, celle de l'écriture cyclique, face à laquelle il constitue une solution de rechange ». D'autres éléments, comme le recours marginal à l'hypotaxe, conduisent le critique à voir dans cette continuation en prose un texte de « l'entre-deux », qui s'éloigne du standard en prose et se rapproche de la thématique des continuations en vers⁴.

3 Géraldine Toniutti, *Les derniers vers du roman arthurien: Trajectoire d'un genre, anachronisme d'une forme*, Genève, Librairie Droz, 2021, p. 12.

4 Toniutti, *Les derniers vers du roman arthurien*, cit., p. 63.

Escrito como uma continuação do *Le Conte du Graal, ou Le Roman de Perceval*, ou mesmo como a sua conclusão, *Perlesvaus, ou le Haut Livre du Graal*, ocupa assim um lugar único dentro da literatura arturiana. A violência extrema das façanhas nele descritas, bem como a quantidade assombrosa de maravilhas e de acontecimentos sobrenaturais, é de facto uma característica marcante desta narrativa, que alimenta a sua própria inclassificabilidade genológica. Não fazendo parte de nenhum dos grandes ciclos da literatura arturiana, como o Ciclo de Lancelot e o Ciclo do Pseudo-Boron, este *Haut Livre du Graal* não se enquadra facilmente no romance medieval ou em outros géneros como a canção de gesta. Pelo contrário, é um repositório indiscriminado de várias preocupações cavaleirescas, teológicas e filosóficas. Depois de um ramo inicial em que o Rei Artur procura restabelecer a ordem no seu reino, este livro contém dez outros ramos em que o «Bom Cavaleiro», Perlesvaus/Percival, juntamente com Lancelot e Galvão, procuram chegar ao Castelo do Graal, percurso ao longo do qual instauram a ferro e fogo a «Nova Lei», vingando com enorme crueza e fervor religioso todos aqueles que viviam subjugados pela «Antiga Lei». A urgência da imposição da «Nova Lei» coloca importantes problemas teológicos e filosóficos, dos quais destacamos a questão do sobrenatural e da liberdade humana.

A conjugação exponenciada ao limite do sobrenatural e do violento no *Haut Livre du Graal* pode então ser a chave para uma resposta possível ao mistério colocado por este texto. Embora o maravilhoso seja uma característica do *romance* e a violência façanhuda seja característica da *chanson de geste*, o facto de que o *Haut Livre du Graal* alia ambas as características, de modo especialmente saliente, contribui bastante para a dificuldade da sua classificação genológica. Como refere Joseph Derossier:

Erich Auerbach once ascribed chivalric wandering to romance and its need to be interpreted, in contrast to the *chanson de geste*'s focus on the deed (*geste*). If the courtly world of Chrétien “contains nothing but the requisites of adventure,” it is an idealization of courtly life, which “takes us very far from the imitation of reality,” as he writes. These distinctions have long been challenged, in particular by Sarah Kay in *The Chansons de geste in the Age of Romance*, where Kay challenges the idea that the *chanson de geste* (that is, the *Chanson de Roland*) precedes romance (namely Chrétien), and romance is thus a more developed or “literary” form. As she writes, “*chansons de geste* and romance are ‘political fictions’ in that their narratives are bounded by assumptions about the nature of the personal and the social, the licit and the illicit, the ethical and the unethical, the representable and unrepresentable.” And more recently, Karen Sullivan argues that “skeptically

as we may be nowadays of anything that exceeds the empirical world, romance is that which promises, counterculturally, a realm beyond this one,” highlighting the escapism of romance but downplaying its very political nature⁵.

A questão teológica e a questão genológica implicam-se assim mutuamente no *Haut Livre du Graal*, o que não tem passado despercebido aos seus estudiosos. Joseph Derosier, neste seu artigo dedicado ao problema ético colocado por Perlesvaus, começa por lembrar um testemunho do século XIX, o de Gaston Paris, de modo a salientar como, apesar da sua singularidade dentro da lenda arturiana, o *Haut Livre du Graal* não deve ser considerado como uma simples anomalia, mas sim como uma resposta aos desafios culturais do seu tempo, literários, cronísticos e, acrescentaríamos nós, filosóficos. É a própria excepcionalidade do texto que lhe confere uma indubitável relevância dentro da lenda arturiana, uma vez que não podemos confiar nas habituais expectativas genológicas para o lermos e somos forçados a inseri-lo num contexto mais alargado.

Paris, along with countless other translators, editors, and critics, asserted a monolithic notion of the genre: wandering adventures, stale characters, little-to-no plot development, and a genre set to please rather than to engage with contemporary political issues. And yet, in an 1891 critique of an essay by Wolfgang Golter from the previous year, Paris laments that neither Golter nor his critics have paid attention to the *Perlesvaus*: “mais tant que ces deux savants continueront à négliger de parti pris le *Perlesvaus* leurs discussions nous paraissent devoir rester stériles” (but as long as these two scholars [Wolfgang Golter and M. Alfred Nutt] continue to neglect in bias the *Perlesvaus*, their discussions seem to us will remain fruitless)⁶.

O sonho de Cahus, no primeiro ramo, é um primeiro sinal distintivo deste *Haut Livre du Graal*. A sua qualidade insólita deriva da ruptura com os pressupostos realísticos em que, até a esse ponto, esta narrativa se deteve; por outro lado, a violência do episódio, com a primeira de várias decapitações que irão pontuar os seus vários ramos, é uma primeira demonstração de como esta narrativa pretende sublinhar até ao limite os problemas suscitados pela natureza incomum e exacerbada das acções das suas personagens. A ferida que

5 J. Derosier, «Arthurian Ethics and Ethical Reading in the *Perlesvaus*», in M. R. Elmes & E. Meyer, *Ethics in the Arthurian Legend*, (Arthurian Studies XCI), Cambridge, D.S. Brewer, 2023, p. 88.

6 Derosier, «Arthurian Ethics and Ethical Reading in the *Perlesvaus*», cit., p. 87.

Cahus sonha receber e que, mesmo assim, provoca a sua morte bem real é um sinal de como, nesta narrativa, há sempre uma motivação profunda, longe das aparências, para cada episódio descrito nos vários ramos deste romance. Com efeito, assim acontecerá em vários momentos desta narrativa, em que o fantástico prefigura os acontecimentos reais, o que nos leva a pensar que a matriz destes acontecimentos é de ordem transcendental, cuja representação é apenas possível por via desse fantástico/maravilhoso, o qual terá como último fim a ilustração daquelas energias que servem de mediação entre o mundo terreno e a sua matriz divina, sobrenatural, mas fundamental. Esta qualidade dupla cria, ao longo desta narrativa, desafios significativos, pois a manifestação do fundamento divino no mundo “natural” não é linear, e há uma preocupação constante com os processos pelos quais esse fundamento aparece nas acções humanas.

As sucessivas rupturas da ordem natural das coisas, motivadas pela manifestação desse fundamento sobrenatural, levantam necessariamente a questão sobre qual a força motriz dos comportamentos humanos (ou, em tantos casos, desumanos). A excepcionalidade dos actos cometidos ao longo desta narrativa é assim um teste ao acordo de intenções entre Deus e os seres humanos. O constante desafio ao que poderia ser uma conformidade natural dessas intenções é, em última análise, uma interrogação sobre qual a razão derradeira por trás dessa relação única; não há apenas a questão de saber por que processos o fundamento divino se manifesta nas acções humanas, mas também a de saber o porquê da transcendentalidade desse fundamento. Dito de outra forma: embora cada acto humano possa ser uma manifestação da vontade divina, esta vontade aparece tão velada e distante porquê? Haverá alguma dimensão das acções humanas que, de certa forma, não derive da vontade divina? A violência e a impiedade que caracterizam vários episódios do *Haut Livre du Graal* parecem indicar, à primeira vista, que existe de facto essa dimensão propriamente humana, não-divina. Por outro lado, o apelo à vontade divina é uma constante ao longo desta narrativa, mesmo naqueles episódios em que seríamos levados a acreditar que não podem proceder de qualquer instância transcendental. A inspiração divina de que se reclama o *Haut Livre du Graal* pode também ser entendida como uma indicação de que, por entre os vários desatinos da acção humana, a presciência divina está sempre presente, mesmo que não o pareça à vista desarmada.

Dito de forma ainda mais sucinta: a proliferação de sonhos, visões, e maravilhas ao longo do *Haut Livre du Graal* afirma a presença da providência divina, causa primeira e fundamento de toda a criação. Daí resulta o problema

de como enquadrar então aquelas acções que configuram o Mal, copiosamente descritas nesta narrativa em que o castigo desse Mal assume frequentemente uma crueldade desmedida, de tal modo que o leitor moderno se pode perguntar onde está afinal o Bem. Por um lado, as personagens apelam muitas vezes, como veremos de seguida, à vontade divina como forma de legitimar os seus actos; daí resulta uma outra dúvida, a de saber se esses apelos são eficientes ou não. Na verdade, esses apelos podem ser lidos como a outra vertente dos sonhos e maravilhas com quem dividem os onze ramos deste livro; enquanto afirmam a presença da providência divina, esses apelos parecem abrir a possibilidade de uma suspensão da providência, um interstício pelo qual se infiltra a presença do Mal e do correspondente castigo. Por outro lado, não obstante a preocupação constante do *Haut Livre du Graal* com a «Nova Lei» do Cristianismo, o seu universo é pontuado por várias excepções à regra, ficando a dúvida sobre se a excepção confirma ou não a regra. Embora este livro se destaque dentro da literatura arturiana pela sua insistência na «Nova Lei» e na sua propagação a ferro e fogo, também é verdade que a clivagem entre esta evangelização e as realidades do universo diegético é marcada com uma veemência incomum.

Incomum, mas não tão rara que não encontre paralelo no seu tempo. Para além da reflexão necessária sobre o lugar da violência na lenda arturiana, impõe-se também uma abordagem do *Haut Livre du Graal* por via das teorizações filosóficas/teológicas em volta do tema da vontade e do livre-arbítrio, pois só essas teorizações podem legitimar a crueldade incomum das situações narrativas. Na verdade, pela excepcionalidade das situações descritas, este «Alto Livro do Graal» não poderia deixar de reflectir e de ser informado pelas discussões contemporâneas sobre o tema da vontade e do livre-arbítrio. Na altura da sua escrita, a moldura teórica para estas discussões ainda era de teor agostiniano: a distinção operada por Sto. Agostinho entre intelecto e vontade era a base para as sucessivas formulações do livre-arbítrio. Do mesmo modo, a sua caracterização da vontade como fundamentalmente livre, de tal modo que a vontade humana, quando não resiste ao desejo e à tentação, abre o caminho para a presença do mal e do pecado no mundo, era universalmente aceite.

No entanto, a formulação agostiniana não estava isenta de controvérsias, visto que o problema de saber se a graça divina era ou não necessária para que a vontade humana não sucumbisse à tentação nunca chegou a conhecer uma solução consensual. Esta controvérsia não deixa de informar o próprio *Haut Livre du Graal*, em que, como já referimos, a presença constante da providência divina nem sempre é um dado assegurado.

Esta matriz agostiniana não esgotava todavia a discussão em torno da vontade e do livre-arbítrio. Descontando o mistério sobre a sua autoria e a data de composição, devemos referir, na esteira de Jean François Poisson-Gueffier e do seu estudo sobre o estilo fúnebre no *Haut Livre du Graal*, que a influência dos escritos de Bernardo de Claraval é notória⁷. Um dos escritos mais relevantes de S. Bernardo é o seu «De gratia et libero arbitrio», onde propõe uma solução para os problemas levantados pela teorização agostiniana que foi bastante influente no seu tempo, como atestado pelo próprio *Haut Livre du Graal*. Bernardo reconhece que a responsabilidade moral não pode ser separada do livre-arbítrio e que os seres humanos agem livremente por meio da vontade, embora essa liberdade não possa prescindir do concurso do intelecto. É por via do intelecto que a vontade pode identificar as alternativas que se lhe oferecem, mas a escolha final de uma dessas opções depende exclusivamente da vontade. Nesse sentido, vontade e liberdade são indissociáveis, embora a vontade não possa ser condicionada por nenhuma outra instância, nem mesmo pelo juízo informado pelo intelecto. A ideia de que a vontade pode agir contra o juízo do intelecto, ou mesmo contra o mandato divino, teve uma enorme repercussão, como também lembra Jean François Poisson-Greffier⁸.

Num dos episódios mais significativos deste «Alto Livro do Graal», esta capacidade de a vontade decidir contra o juízo do intelecto é ilustrada de forma cabal. O «pecado da rainha», o amor que Lancelot dedica à rainha Genebra, pelo qual recusa penitenciar-se diante do eremita que lhe lembra que incorre num dos mais graves pecados capitais, pode ser interpretado como uma dessas astúcias da vontade, pela qual ela se impõe ao juízo do intelecto, representado neste episódio pelos avisos ponderados do eremita. Como refere Lancelot (na tradução de Armand Strubel), «je n'ai guère envie d'abandonner ce péché, et je ne veux pas vous tenir des propos avec lesquels mon coeur ne serait pas d'accord. J'accepte volontiers d'accomplir la pénitence fixée pour un péché de cette nature, car j'ai le désir de servir ma dame la reine aussi longtemps qu'il lui plaira que je sois son ami de coeur»⁹. Se atentarmos às escolhas lexicais no texto original, não podemos deixar de observar o quanto a recusa de Lancelot deriva de um trabalho da vontade: não somente temos a repetição de «je voil

7 J.-F. Poisson-Gueffier, *L'écriture funèbre dans Le Haut Livre du Graal*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 42.

8 Poisson-Gueffier, *L'écriture funèbre dans Le Haut Livre du Graal*, cit., p. 33.

9 *Le Haut Livre du Graal*, ed. Armand Strubel, (Lettres Gothiques), Paris, Le Livre de Poche, 2007, p. 463.

bien faire... je voil servir ma dame», mas também o uso da expressão «je ne sui mie entalentez del gerpir» remete, dada a expressividade do verbo «entalenter», para o poder último da vontade habilitar (ou mesmo legitimar) as acções pessoais. Digamos que o domínio das acções e das preferências humanas presta vassalagem ao domínio maior da vontade.

Sendo assim, para além da recriação de alguns dos tropos mais comuns do amor cortês, o «pecado da rainha» de Lancelot assume uma relevante significância filosófica, a «senefiance» que esta narrativa, dadas as suas altas pretensões teológicas (logo de início pretende ser um texto de procedência divina¹⁰), nunca deixa de perseguir. Em todo o caso, resta uma questão, a de saber de onde parte essa vontade: embora Lancelot e o eremita divirjam quanto à melhor acção a tomar, parecem coincidir quanto à ideia de que a vontade humana parte sempre de Deus: quando o eremita admite que não poderá convencer Lancelot a arrepende-se do seu pecado, invoca o poder superior de Deus para que as almas de Lancelot e de Genebra não se percam: «que le Seigneur Dieu lui inspire et à vous aussi la volonté de complaire au Sauveur et de faire le salut de vos âmes!», do mesmo modo que Lancelot responde: «que le Seigneur Dieu et sa douce mère m'assistent dans leur plaisir et leur volonté»¹¹. A força da vontade humana, neste caso, é legitimada pelo facto de que a sua procedência é divina, ou seja, a vontade humana tem por fim de ser a vontade divina. Fica a questão de saber se a vontade humana procede sempre da vontade divina e se a penitência é o meio infalível pelo qual é possível corrigir o desencontro entre a vontade e o juízo do intelecto. Um dos interesses maiores desta narrativa é, de facto, o modo como procura articular diversas ideias e convicções, nem sempre congruentes, do seu tempo e adaptá-las à grande empresa literária medieval que constituiu a lenda arturiana.

Este «Alto Livro do Graal» representa, com efeito, várias situações em que se afigura difícil a identificação entre a vontade humana e a vontade divina. A violência extrema desta narrativa no conjunto dos ciclos e romances arturianos é notória e por isso será conveniente observar, por exemplo, o modo como Percival / Perlesvaus justifica o castigo extremo que aplica ao Senhor dos Pântanos, «Que Dieu ne me vienne plus en aide, si elle [a Viúva, mãe de Percival] a pour vous de la pitié et de la compassion, quand je mettrai encore en peine d'intervenir pour quelque besoin qu'elle puisse avoir de secours».

10 *Le Haut Livre du Graal*, cit., p. 127.

11 *Le Haut Livre du Graal*, cit., p. 465.

Logo de seguida, invoca a «Nova Lei» que procura impor nos territórios onde imperava a «Antiga Lei» para legitimar a crueldade dos castigos que aplica e a inclemência, sem pena ou compaixão, do seu zelo justiceiro (ou pelo menos assim acredita): «Le Seigneur a ordonné, dans la Vieille Loi et dans la Nouvelle que l'on fasse justice des assassins et des traîtres; c'est ce que je vais faire avec vous; jamais son commandement ne sera transgressé»¹². A assistência divina aqui não é representada de uma forma tão próxima e transitiva como no caso de Lancelot; a acção humana assume uma maior contingência, mesmo num caso de emoções virtuosas como a pena e a compaixão, que facilmente imaginá-riamos como procedentes da vontade divina. Pelo contrário, os mandamentos divinos e as escrituras surgem como um espaço intermédio, de mediação entre a vontade divina e a acção humana, que podem ser seguidos ou transgredidos. Mediante o mistério dos desígnios divinos, a «Nova Lei» surge como um intermediário e meio de legitimação das acções humanas. No entanto, impõe-se a questão: de que forma a vontade humana é inspirada pelos mandamentos, que procedem do intelecto?

Talvez seja oportuno lembrar a nossa questão inicial, a de como o fantástico e o maravilhoso prefiguram o real neste «Alto Livro do Graal», porque um desses episódios fantásticos pode iluminar a questão que agora nos é presente. O Cavaleiro Negro, cuja lança em chamas só pôde ser extinta com o sangue do Rei Artur, quando lhe pede clemência, recebe esta resposta: «puisse Dieu ne jamais me venir en aide, s'exclama le Roi, se je vous fais grâce, du moins si j'arrive à venir à bout de l'affaire»¹³. É a primeira de várias instâncias em que uma das personagens declina a assistência divina em determinadas circunstâncias. Ou seja, a coincidência entre vontade humana e vontade divina não é tão incondicional quanto o episódio do «pecado da rainha» faria supor. O episódio fantástico prefigura muitos outros episódios subsequentes em que as personagens invocam uma possível separação ente a vontade divina e as suas acções e circunstâncias. Por outras palavras, se há uma distinção constante ao longo desta narrativa entre o juízo do intelecto e a vontade humana, da qual derivam as acções e as escolhas das personagens, as quais podem ser legitimadas pela identificação entre vontade humana e vontade divina, há vários momentos que pressupõem, pelo contrário, a possibilidade de um distanciamento entre as duas vontades. É esse desvio que torna urgente a

12 *Le Haut Livre du Graal*, cit., p. 613.

13 *Le Haut Livre du Graal*, cit., p. 161.

preocupação central deste romance com a «Nova Lei», a qual, à falta de uma providência divina manifesta, constitui a suprema cristalização do Bem sobre a Terra e que por isso tem imperiosamente de derrotar o Mal. Se episódios como o «pecado da rainha», tão redolente dos códigos do amor cortês que foram desenvolvidos no séc. XII, mostram a fé na coincidência plena, se bem que inescrutável, entre vontade humana e desígnio divino, os episódios maravilhosos que acompanham ou prenunciam as façanhas mais violentas do *Haut Livre du Graal*, sem negar a eficiência do desígnio divino (na verdade, até a reforçam), mostram como essa correspondência feliz entre os assuntos humanos e os temas divinos não pode ser tomada por garantida, havendo assim um espaço próprio das acções humanas, cuja legitimação só pode depender então da «Nova Lei», representada nas Escrituras que medeiam e formalizam a relação entre a vontade humana e o desígnio divino, delineando com clareza a oposição entre o Bem e o Mal.

A conclusão de Bernardo sobre a necessidade de a vontade seguir ou o caminho da salvação ou o do Diabo é sumamente ilustrada na chegada ao Castelo do Graal, ao qual só o «bom cavaleiro», Perlesvaus, acede. O caminho do Bem não admite o mínimo desvio, e o «pecado da rainha» de Lancelot, ou a volúpia de Galvão, impedem-nos de concluir a sua demanda. A consciência de uma enorme distância entre as preferências humanas e os desígnios divinos motiva a inflexibilidade da defesa da «Nova Lei», visto que nenhuma salvação parece possível fora dos seus mandamentos. A invocação desses mandamentos serve como um indício de que a graça divina nem sempre inspira as vontades humanas, pelo que a formalização desses preceitos virtuosos e a sua imposição por todos os meios possíveis constituem uma necessidade num mundo natural cuja incomensurabilidade com o mundo transcendental é por demais evidente. A condição paradoxal a que o ser humano está votado, pois a providência divina que lhe serve de fundamento é, ao mesmo tempo, algo a que só pode verdadeiramente aceder em circunstâncias excepcionais, informa o fervor e a severidade dos cavaleiros; a insistência na imperiosidade de resistir a quaisquer tentações antecipa formulações posteriores, como a de Alberto Magno, para quem o livre-arbítrio é primariamente a faculdade de contrariar os desejos. Embora o *Haut Livre du Graal* não antecipe a síntese operada por Alberto Magno entre a vontade e o intelecto, revela as inquietações da altura sobre a validade final das teorias agostinianas sobre a vontade, o intelecto, e o livre-arbítrio.

Concluindo, o *Haut Livre du Graal* reflecte as preocupações filosóficas do seu tempo sobre o problema da vontade e do livre-arbítrio. Não é, naturalmente, um tratado ou um comentário filosófico sobre esse problema, e não devemos procurar nesta narrativa a coerência e a congruência de um tal trabalho; mas há um aspecto filosófico que assiste aos seus traços distintivos dentro da literatura arturiana, ou seja, a frequência incomum de episódios maravilhosos e/ou de grande violência funciona como um teste às ideias mais defendidas na época sobre a vontade e a forma como orienta as acções e as preferências humanas. Ao fazer esse teste, não só demonstra a existência de um domínio específico da vontade, mas ilustra também várias dúvidas que se colocavam ao modo como o livre-arbítrio era entendido. Neste sentido, podemos entender o *Haut Livre du Graal* como um espaço de trânsito entre várias formulações, recebendo e aplicando a sabedoria do seu tempo, ao mesmo tempo que as personagens a testam ao limite, antecipando nesse processo algumas sínteses que as décadas posteriores irão encontrar para estes problemas. Deste modo, não obstante as suas características únicas, o *Haut Livre du Graal* afirma não só a sua participação no conjunto da literatura arturiana, mas também a integração de criação ficcional e interrogação filosófica característica da cultura medieval.

A ARTE MEMORATIVA DE JOÃO DE BARROS E A QUANTIFICAÇÃO DAS VIRTUDES E VÍCIOS

Celeste Pedro¹

Introdução

Em 1540, João de Barros publica o *Diálogo de Preceitos Morais com Prática deles em modo de Jogo*². Num curto período de tempo, a partir de Dezembro de 1539 e inícios de 1540, publicara outros três livros didáticos³, perfazendo um conjunto programático original, saído do prelo de Luís Rodrigues. Este artigo explora o exemplar da Biblioteca Nacional da segunda edição do *Diálogo*, de 1563, o único que ainda contém uma gravura da árvore das virtudes e vícios e os tabuleiros do jogo (em folhas apenas e dobradas), impresso por João de Barreira, em Lisboa⁴.

- 1 Investigadora do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto, Portugal; cpedro@letras.up.pt.
- 2 J. de Barros, *Dialogos de preceitos moraes co[m] prática delles, em módo de iogo*. Lisboa, per Luis Rodriguez, liureiro delrey nóssos senhor, 1540. – [26] f.; 4º (20 cm). Biblioteca Nacional de Portugal: referência do exemplar digitalizado: res-5658-3-p – <http://purl.pt/12149>.
- 3 João de Barros, *Cartinha com os preceitos e mandamentos da santa madre igreja*. Em casa de Luis Rodriguez, 1539/40. Biblioteca Nacional Brasil: Loc. Original C,003,026 – Obras Raras / Objecto digital: or814512 – http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or814512.pdf // *Grammatica da lingua portuguesa (com o Diálogo em louvor da nossa lingua-gem)*. Olyssipone, apud Lodouicum Rotorigiu[m], Typographum, 1540. – 60 f.; 4º. Biblioteca Nacional de Portugal: Referência do exemplar digitalizado: res-5658-1-p – <http://purl.pt/12148> // *Dialogo da viçiosa vergonha*. Olyssipone, apud Lodouicum Rotorigiu[m], 1540. – 29, [1] f.; 4º. Biblioteca Nacional de Portugal: Referência do exemplar digitalizado: res-5658-2-p – <http://purl.pt/12147>.
- 4 João de Barros. *Dialogo de Ioam de Barros com dous filhos seus sobre preceptos moraes em modo de jogo*. Em Lisboa, ao Arco de Sam Mamede, por Ioam de Barreira, 20 Agosto 1563. [26] f.: il, diagr. desdobr.; 4o (21 cm). É possível que existam outras cópias completas desta edição, e é até possível que existam cópias completas da edição *princeps*. Para além dos exemplares da BNP, não nos foi possível localizar nenhuma outra, à excepção da de 1540,

A imagem da Árvore das Virtudes e Vícios, que dá mote ao jogo, é composta por um tronco principal onde estão representadas 12 virtudes em ordem ascendente e, para ambos os lados, 24 ramos estendidos representando os vícios (12 por excesso e 12 por defeito de virtude⁵); no topo, o conjunto das três virtudes teologais, coroadas pelo fruto da árvore: a Felicidade Humana (*Faelicitas Humana*). Na raiz da árvore, a alma é representada por um corpo humano cujas mãos e pés correspondem aos seus quatro instrumentos: *principium spontaneum, consultationis, selectionis e voluntarium*, de onde nasce o livre-arbítrio, de mãos dadas com a primeira virtude: a *Comitas*. O objectivo final do jogo enquanto instrumento didáctico é, segundo Barros, entender a Ética (e mais tarde a «Economica & Polytica») como parte da filosofia moral⁶.

A obra apresenta-se como um diálogo entre o João de Barros e dois dos seus filhos adolescentes Catarina e António⁷, em que o autor descreve as razões que o levaram a criar este jogo, nomeadamente a importância dos artifícios retóricos e entre eles, das imagens, para uma melhor aprendizagem dos conceitos filosóficos. António introduz, como exemplo prático, uma referência à alegoria da *Tabula Cebetis*⁸, onde são retratados o conhecimento, as virtudes e a felicidade, em patamares progressivos. António reforça a exposição dizendo que, desde que leu aquela ficção do grego, a sua memória reteve imagens, como se estivesse a assistir a uma comédia⁹. De uma forma sumária, João de Barros faz uma revisão da literatura clássica e patrística («os nossos teólogos»)

incompleta/mutilada da Biblioteca Nacional do Brasil: Loc. original W001,003,004 – Obras Raras / Objecto digital or819265: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or819265/or819265.pdf

- 5 João de Barros usa os termos *excessos/defectus* e, em vernacular, excesso/defeito: o sentido é o de ter a mais ou ter em falta, respectivamente.
- 6 Manoel Severim de Faria, nos seus *Discursos Varios Politicos* (Évora, Manoel de Carvalho, 1624), escreve a biografia de João de Barros, incluindo este pormenor, de que teria sido intenção do autor criar jogos para a Política e para a Económica, mas que teria desistido da ideia por este *Diálogo* não ter tido sucesso comercial.
- 7 Para mais sobre Diálogos portugueses do séc. XVI: S. Hue, «A voz feminina nos diálogos portugueses do século XVI», *Limite: Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonia*, (10), (2016) 49-75; M. T. Nascimento, *O Diálogo na Literatura Portuguesa. Renascimento e Humanismo*, Coimbra, 2011; ou ainda, A. Vargas Díaz-Toledo, «Uma primeira aproximação do *corpus* dos Diálogos Portugueses dos séculos XVI-XVII», *Criticón*, 117 (2013), 65-130.
- 8 João de Barros. *Dialogo [...] sobre preceptos moraes em modo de jogo*. f. 2r: «A esse propósito pintaria o filosofo Cebetes a sua tábua de virtudes & vícios [...]».
- 9 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 2r: «[...] como se vira uma comédia representada de vivas figuras».

relacionada com os temas que sustentam a empreitada. O autor desenvolve depois, mais a fundo, conceitos presentes nos diferentes livros da *Ética a Nicómaco* (e noutros, de Aristóteles).

Segue-se uma explicação sobre os materiais necessários ao jogo (tabuleiro de jogo, mostrador de cálculo de jogadas e pontos com ponteiro e peças para dois jogadores) e, finalmente, as regras do jogo são sistematizadas de forma compartimentada: montagem, regras gerais, regras relativas às virtudes, relativas aos vícios e ao fim do jogo.

Como Aristóteles, Barros trata a ética como uma disciplina prática e o jogo reflecte-o. O autor, no entanto, deixa de parte alguns tópicos, como são: o caso dos outros géneros de virtudes: «[...] há aí em nós outras que são naturais, sensuais e intelectuais, como veremos»¹⁰, mas depois não volta a escrever sobre o assunto; a sorte *versus* a culpa, não tocando na diferença entre acções voluntárias ou involuntárias; não define o que caracteriza a vida activa e contemplativa (nem a sua diferença em termos filosóficos e teológicos); não explora o conceito de amizade nem de carácter.

Este artigo representa uma introdução à narrativa da doutrina moral de João de Barros, baseada na *Ética* de Aristóteles no que às virtudes e vícios diz respeito, com particular foco na valoração quantitativa e qualitativa das acções humanas – elementos de originalidade em João de Barros, mas também de uma concepção dos comportamentos humanos mediada pela razão e pela sorte, e necessariamente, pela experiência.

1. Sobre a Árvore das Virtudes de João de Barros

A gravura da árvore das virtudes e vícios presente na obra de João de Barros é original porque retrata as virtudes e vícios aristotélicos do ponto de vista da Teoria da Média, ou doutrina do meio-termo. E por isso, ao contrário das árvores de virtudes e vícios medievais, combina 12 virtudes e 24 vícios numa árvore só. É ainda mais original porque posiciona a alma e os processos intelectuais (culminando no livre-arbítrio) na raiz da árvore – que antes estava reservada para Deus, enquanto coloca o fruto da árvore (a Felicidade Humana) mediado por virtudes que o Homem não pode alcançar senão por Ele, as virtudes teológicas: Fé, a Esperança e a Caridade.

10 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 3r/3v

As suas raízes, que parecem elevar-se no ar em vez de procurar as profundezas, sustentam um tronco massivo, sulcado por dísticos, um para cada uma das representações icónicas das 12 virtudes, ao nível das quais são projectados troncos mais finos com as representações de 24 vícios, 12 para cada lado extremo: por excesso ou por defeito da dita virtude. No cimo da árvore estão 3 virtudes mais, personificadas com a forma de anjos¹¹, estas são as virtudes teológicas, infundidas por Deus, o único capaz de conceder a Felicidade Sobrenatural.

O movimento ascendente corresponde a um processo de aperfeiçoamento dos meios que conduzem à virtuosidade, expresso visualmente pelo pueril livre-arbítrio que começa o seu percurso com a ajuda da primeira virtude e, metaforicamente, pelas raízes (a razão e a vontade) que alimentam continuamente a árvore. Este movimento ascendente vai ser transformado em valor crescente no jogo, atribuído a cada virtude e vício consoante a sua posição no tronco. Desta forma, vê-se também introduzido o conceito das três fases da vida:

Segundo os antigos filósofos, a vida está repartida em três partes: em deleitosa que é natural dos brutos, em moral própria dos homens, e contemplativa que convém aos anjos¹².

Completando, mais tarde, esta informação, oferecendo vários termos comparativos dentro do universo da ética moral:

Está este tabuleiro repartido em três terços cada um de 12 casas: o primeiro representa a primeira parte da vida que é a idade da puerícia, o segundo a idade juvenil e o terceiro a idade da velhice. Ou per outra maneira (segundo Aristóteles) atribuímos estas três partes a três graus da virtude *silicet* continência, temperança, e grau heróico. Ou digamos com os teólogos, o primeiro seja dos principiantes em virtude, o segundo dos que aproveitam nela, e o terceiro dos que já são consumados¹³.

11 Os três anjos aureolados, que olham em três direcções, remetem possivelmente para a representação da Trindade como uma cabeça com três caras, um *vultus trifons*.

12 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 3r.

13 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 19v.

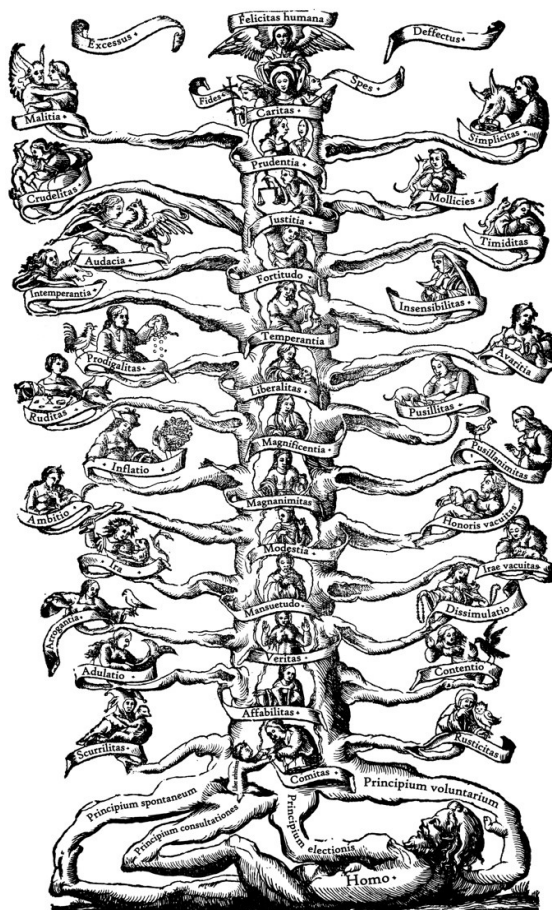


Figura 1. Árvore das Virtudes e Vícios de João de Barros, *Dialogo sobre preceitos morais* João de Barros – 1563 (Lisboa). Xilogravura em folha dobrada e apensa ao final do livro.

É uma árvore humanista, percorre o limbo entre o fascínio pela racionalidade clássica e a doutrina católica. Reflete uma procura de reconciliação entre o conhecimento que o homem tem de si e das coisas do mundo e uma ideia de eternidade através de Deus, uma forma de co-existência entre liberdade individual e agenciamento divino. João de Barros não entra em pormenores, parece não lhe interessar a questão escolástica, e o texto não tem um pendor claramente catequético, antes as interpretações teológicas parecem servir de contextualização (talvez melhor, de salvaguarda) para o tratamento dos temas clássicos.

Quanto à origem desta concepção, para além da composição dos elementos ser diferente do arquétipo medieval (na sua quantidade e ordenação), João de Barros parece ter usado o esquema apresentado por Jacques Lefèvre d'Étaples na sua *Introductio à Ética*¹⁴. O autor, no entanto, reordena alguns elementos e nomeia 'vazios': os casos mais relevantes são a inclusão da Prudência (virtude intelectual) como virtude moral, e da Justiça como segunda virtude na ordem de valor, dando assim forma a uma classificação teológica das virtudes dentro da explicação clássica com o grupo cimeiro das quatro virtudes cardeais; e permite-lhe separar as virtudes de acordo com a classificação que faz sobre o lugar de cada virtude nas potências da alma, como fará também para as paixões:

Assim que o lugar das virtudes são estas quatro potências, e nelas estão repartidas por esta maneira. A prudência no entendimento. Justiça na vontade. Fortaleza, mansidão, magnificência e magnanimidade, na potência irascível. Temperança, liberalidade, modéstia, verdade, afabilidade e graciosidade na potência concupiscível¹⁵.

Encontramos a raiz desta concepção em S. Tomás de Aquino:

Pois existem quatro sujeitos da virtude de que falamos: viz. o poder que é racional na sua essência, e isto é aperfeiçoado pela Prudência; e aquele que é racional por participação, e este se desdobra em três, a vontade, sujeito da Justiça, a faculdade concupiscível, sujeito da Temperança, e a faculdade irascível, sujeito da Fortaleza¹⁶.

Relativamente aos vícios por excesso e por defeito que, em Lefèvre, estão nomeados somente como *minus* e *plus*, João de Barros atribui um nome concreto, «malícia» e «simplicidade» para a Prudência e «crueldade» e «brandura» para a Justiça. Na tradução de *Comitas*, o autor diz-nos que escolheu o termo Graciosidade «à mingua de vocábulos», comparando-a com a aristotélica *Etrapelia*¹⁷.

14 J. Lefèvre d'Étaples. *Artificialis introductio per modum epitomatis in decem libros Ethicorum Iacobi Fabri Stapulensis*. Veneza, 1506. João de Barros refere-se a Lefèvre no texto, atribuindo-lhe a origem dos preceitos que oferece.

15 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 5r.

16 Tradução para português da autora, a partir de: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia-IIae, q. 61, 2.

17 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 8v.



Figura 2. Esquerda: *Dialogo sobre preceitos morais* João de Barros. 1563 (Lisboa). Direita: *Artificialis introductio per modum epitomatis in decem libros Ethicorum Iacobi Fabri Stapulensis*. 1506 (Veneza)

Esta árvore será não só o ponto central do livro, como também do jogo, cuja finalidade prática é a memorização dos termos e a relação entre eles¹⁸, diz João de Barros. A árvore será para isso transformada numa roda interactiva (ou *volvelle*) de jogo, mantendo a ordem e a relação intermediária das virtudes com os seus vícios extremos correspondentes.

A Felicidade Humana, no topo da árvore, é a *eudaimonia* de Aristóteles, o fim de todas as nossas acções e escolhas, traduzida como «sumo bem», e próxima da «fruição divina»¹⁹ através do 'truque' da inclusão das virtudes teológicas. Na realidade, com esta obra, Barros encontra uma forma de combinar as hipóteses sokráticas para a definição de felicidade, tornando a felicidade dependente do hábito virtuoso (acção humana continuada) e da graça (acção divina). Isto é visível, ainda, na inclusão da «vida activa» e «vida contemplativa», platónicas, como elemento simbólico no jogo, acrescentando-lhes a perspectiva tomística.

18 João de Barros, *Dialogo*, cit., f. 3v.




19 João de Barros, *Dialogo*, cit., f. 3r.

2. Sobre a iconografia das Virtudes e Vícios

Sobre o estilo escolhido para representar as virtudes e os vícios, não foi possível até ao momento encontrar pistas sobre o seu gravador ou sobre outra obra que possa ter influenciado as escolhas iconográficas no seu conjunto, mas muitas são clássicas e ainda hoje as reconhecemos. As virtudes cardeais tinham já na altura uma vincada tradição de elementos identificativos.

Todas as virtudes e todos os vícios são mulheres, acompanhadas de objectos (no caso das virtudes) ou animais (no caso dos vícios), e de uma certa postura corporal, mais efectiva nos vícios, como se indicando que o vício envolvesse mais movimento do corpo em direcção ao mundo. Abaixo apresentamos uma tabela de correspondência entre virtudes e vícios e seus ícones, na árvore de João de Barros.

Virtudes:

Prudência		Mulher a olhar-se ao espelho.
Justiça		Mulher a segurar uma balança.
Fortaleza		Mulher a abraçar uma coluna.

Temperança



Mulher a segurar o estribo do cavalo.

Liberalidade



Mulher com a mão direita a apontar para baixo e a olhar para uma pequena pessoa (?).

Magnificência



Mulher em pose solene.

Magnanimidade



Mulher com a mão direita a apontar para fora/lado e a mão esquerda a segurar um pequeno saco.

Modéstia



Figura com a mão direita ao peito e a mão esquerda levantada, palma para fora. Parece esconder o rosto.

Mansidão



Mulher com as mãos cruzadas ao peito.

Verdade



Mulher de braços levantados, palmas para fora.

Afabilidade



Mulher a dar passagem/ apontar/explicar com as mãos para o lado?

Graciosidade



Mulher curvada a estender as mãos.

Vícios por excesso (lado esquerdo):

Malícia



Mulher a abraçar diabo alado e com cornos.

Crueldade



Mulher a violentar macaco (bebé?).

Ousadia



Mulher a abraçar um grifo (?).

Intemperança



Mulher a montar um unicórnio enfurecido. (cabelos e tecidos ao vento)

Prodigalidade



Mulher a esvaziar uma bolsa de dinheiro para o chão com a mão esquerda. Ao seu lado direito está um galo.

Rudeza



Mulher nobre sentada a uma mesa com restos de comida, um copo, e uma cabeça de boi.

Presunção



Mulher nobre com chapéu a escrever (?), com um pavão ao seu lado esquerdo.

Ambição



Mulher a fazer festas a um animal (arminho/ esquilo?) sentado ao seu lado.

Ira



Soldado (romano?) com um maço, a bater num animal.

Arrogância



Mulher com uma ave (pomba?) na mão esquerda. A mão direita sobre a anca.

Adulação



Sereia a afagar a cauda de peixe.

Cocharraria/
zombaria



Bobo da corte com animal ao colo (macaco?).

Vícios por defeito (lado direito):

Simplicidade



Mulher a alimentar um burro.

Brandura



Mulher (com medo?) a proteger-se de um animal pequeno e magro próximo da sua cara.

Fraqueza



Mulher a virar a cara a um animal pequeno que lhe sobe/se apoia nas suas costas.

Insensibilidade



Freira com uma pomba na mão.

Avareza



Mulher a segurar um grande saco na mão esquerda, a direita aponta para o saco. Há um animal pequeno (ratazana) no seu braço direito.

Pouquidade/
mesquinhez



Mulher a alimentar ratazana.

Pusilanimidade/
cobardia



Mulher (com medo) a afastar-se de uma galinha pequena.

Sem honra



Mulher deitada/repostada com um animal no seu colo.

Sem ira



Mulher com cabeça apoiada na mão, de olhos fechados, com um animal deitado junto a si.

Dissimulação



Mulher com um colar na mão direita (a escondê-lo/deitá-lo fora) a olhar para um esquilo(?) que lhe toca com as patas dianteiras.

Contenção



Mulher a afastar-se para a esquerda enquanto olha para a direita onde está uma ave preta (corvo?).

Bruteza



Figura com uma capa e capuz a segredar aos ouvidos de uma ave (coruja?).

3. Sobre as Virtudes e seus Preceitos

João de Barros começa por introduzir a necessidade de um conhecimento de si mesmo para alcançar a felicidade e que, por isso, já os grandes filósofos, tomados «pelo zêlo» ao ver que os homens perseguiram apenas os pequenos prazeres, haviam coligido várias obras, sob diversas formas estilísticas, através das quais o homem pudesse aperceber-se da sua própria imperfeição²⁰. Barros pretende fazer o mesmo com o seu jogo das virtudes ou preceitos morais.

A definição de virtude apresentada por João de Barros vai sendo revelada aos poucos. No final da introdução, João de Barros usa o vocabulário clássico de género e espécie:

A definição da virtude em género é uma e em espécie cada uma tem a sua. A definição em género dizem ser um hábito da alma gerado das boas obras que fazemos: e não somente de uma, mas de muitas e feitas a miúdo²¹.

Mais tarde, no f. 7r, António relembra que falta a definição em espécie, e o pai cita Aristóteles para explicar porque existem diferentes virtudes morais: «[...] nas activas ciências, as causas particulares têm maior certeza que as universais». O que encontramos na *Ética* é:

Contudo, não devemos contentar-nos com esta definição geral, mas devemos mostrar como ela se aplica às virtudes em particular. Na filosofia prática, embora os princípios universais tenham uma aplicação geral, aqueles que abrangem uma parte específica do assunto possuem um grau mais elevado de verdade; porque a conduta tem a ver com factos particulares²².

As virtudes são os meios com que se alcança a felicidade, tanto a que compete à vida moral e política (versão clássica de felicidade), como a que compete à vida contemplativa (a fruição divina teológica), diz²³. A virtude é um hábito da alma, e como hábito, tem de ser exercitado para que depois ocorra

20 São mencionados na introdução do *Diálogo*: Esopo, Horácio, Apuleio, Xenofonte, Cebetes, Platão, Galeno.

21 João de Barros. *Diálogo*, cit., f. 3v.

22 Tradução para português da autora, a partir de: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Bk. 2, 7.

23 João de Barros. *Diálogo*, cit., f. 3r.

naturalmente. Ele é exercitado praticando boas obras com a máxima frequência, e deve sê-lo desde tenra idade²⁴.

Uma vez que as virtudes tratam «acerca das coisas em particular»²⁵, João de Barros reúne uma lista de preceitos, em latim, retirados do comentário de Lefèvre, mas não só. Para justificar a sua inclusão no mecanismo de jogo, Barros recomenda que se recitem os preceitos aquando do movimento das peças das virtudes, para uma melhor memorização. Para justificar a sua inclusão em latim, usa a mesma razão que anteriormente usara para a árvore: «pela majestade que têm»²⁶. Se compararmos o *Dialogo* com as edições, contemporâneas de Barros, dos comentários de Lefèvre, verificamos que, tal como acontecera com a ordem das virtudes, o autor se deu a alguma liberdade de composição. Neste caso, se a maioria dos preceitos (ou regras) vem coligido na *Introductio*, muitos estão, por sua vez, presentes nos *Dísticos* de Catão comentados por Erasmo²⁷, por exemplo.

Não só a sua proveniência é múltipla, como também a distribuição dos preceitos por cada virtude sofre algumas mudanças. As frases escolhidas por João de Barros complementam a caracterização dos actos virtuosos e ajudam a compreender a relação das virtudes com os vícios correspondentes. Por vezes oferecendo exemplos práticos e claros, como «*Parentes patientia vince*» ou «*Maius malum magis devitato*» outras vezes exemplos menos úteis, como «*Age quae iusta sunt*» ou «*Liberalis esto*»; os preceitos funcionam como um guia de consulta rápida para orientar a tomada de decisão.

24 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 11v.

25 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 7v.

26 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 7v.

27 Desiderio Erasmus. *Catonis Seneca & disticha cum scholiis Erasmicis. & Bad. Mimi Publani & Carmina Erasmi. Isocratis Parænesis & Eucherii Lugdun. Ep. la de philosophia christiana per Erasmum illustrate*. (Paris) 1527. Não é possível saber se seria esta a fonte que Barros usou; Erasmo não era, por esta altura, bem visto pelo clero católico e mencionar o seu nome poderia trazer consequências. Mas Barros era amigo de Damião de Góis, e deve ter acompanhado a questão do convite de D. João III ao professor, estudando-se a hipótese de vir dar aulas para Coimbra [ver: A. Lopes. «A educação em Portugal de D. João III à expulsão dos jesuítas em 1759». *Lusitania Sacra*, (5), (1993)13-41]; por sua vez, o próprio Lefèvre também não é um autor comum, nem consensual, e estaria em círculos próximos a Damião de Góis.

Outros guias circulavam na altura, desde catecismos, manuais de confissão e tratados morais, à semelhança de outros tratados filosóficos e linguísticos, dirigidos às camadas mais jovens de dentro e de fora do Reino continental, como é o caso do *Catecismo Pequeno da doutrina e instrução que os cristãos ham de crer e obrar pera conseguir a benaumenturança eterna*, de Diego Ortiz de Villegas, bispo, responsável pela educação do futuro rei D. João III (e de João de Barros, podemos supor)²⁸. De relevo, podemos referir ainda duas grandes obras que estariam possivelmente disponíveis na corte de D. Manuel I: o *Memoriale Virtutum* de Alfonso de Cartagena e o *Leal Conselheiro* de D. Duarte²⁹.

4. Sobre os Vícios

Depois de uma explicação sobre a natureza e o lugar das virtudes (as potências da alma), João de Barros define os vícios como sendo os extremos da virtude, representando a existência de excesso ou de defeito de cada uma. É aqui que é introduzida a doutrina do meio-termo de Aristóteles. Catarina pergunta ao pai que vícios são mais contrários à virtude (por excesso ou por defeito), dando já a entender que o meio-termo não é aritmético, nem previsível:

Da parte da virtude, o que lhe é menos semelhante, lhe é mais contrário [...] Da nossa parte, aqueles extremos são mais contrários à virtude, os quais segundo a natureza do nosso apetite sensitivo mais nos inclinamos³⁰.

28 M. Lázaro Pulido, «Las pasiones y las virtudes en el Catecismo pequeno del obispo Diego Ortiz de Villegas (1457-1519)». *Cauriensia*, Vol. VII (2012) 71-88.

29 J. Dionísio. «Do *Memoriale virtutum* de Alfonso de Cartagena ao *Leal Conselheiro* de D. Duarte». *Caligrama: Revista De Estudos Românicos*, 9(0) (2004). <https://doi.org/10.17851/2238-3824.9.0.261-280>

30 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 6r.

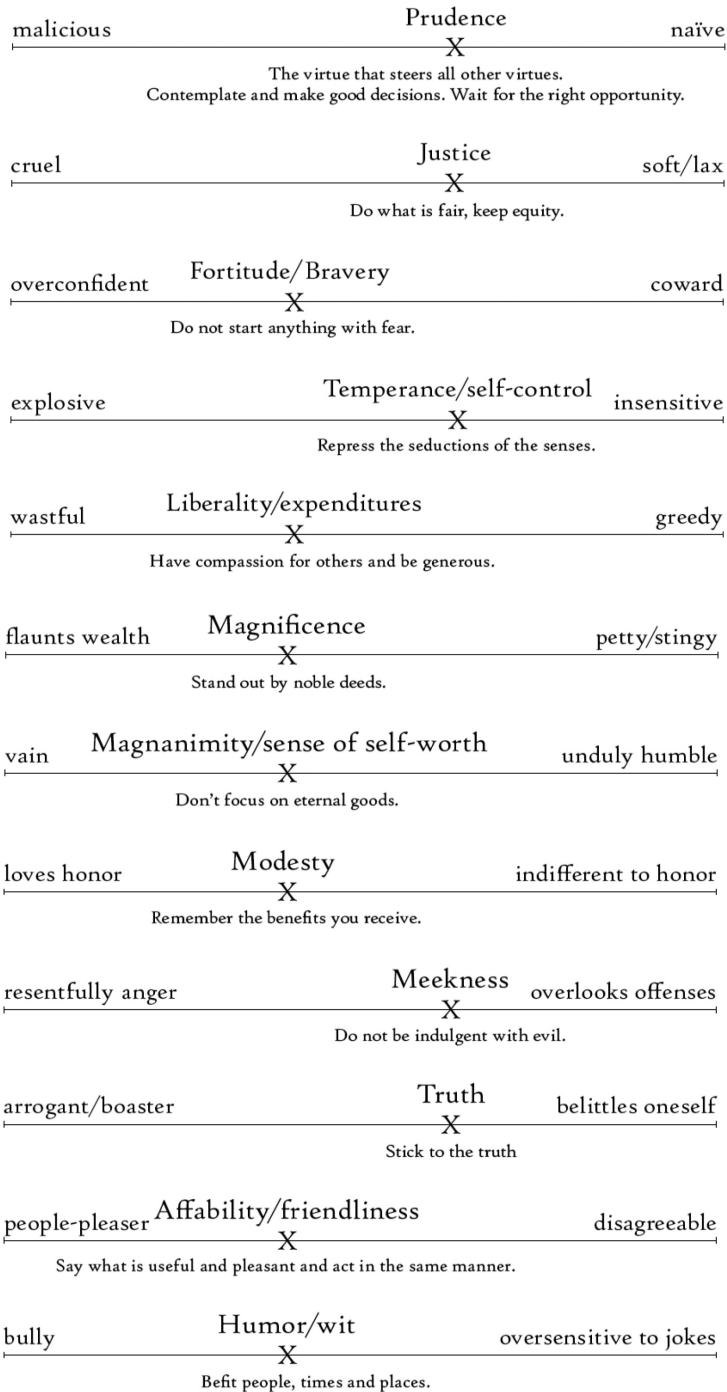


Figura 3. Diagrama elaborado por Terhi Marttila, para a publicação do booklet *Hacking the good life: João de Barros & the game of moral virtues*: <https://hdl.handle.net/10216/152751>

Mais à frente reforçará a necessidade de conhecermos os nossos apetites (o que nos ‘inclina’ para o vício), enquanto aborda as paixões humanas.

João de Barros dedica muito pouco espaço aos vícios neste *Diálogo*. Eles são, afinal, vinte e quatro, e descrevê-los em detalhe como faz para as virtudes seria dar-lhes uma importância que não têm: «porque o vício é tão pouco em si, que não lha podemos dar [valia natural]»³¹. Será depois, nas regras do jogo, que a natureza dos vícios melhor se revela.

5. Sobre a Haste Torta

João de Barros refere-se à «haste torta» na introdução à teoria das virtudes e vícios. Este é um conceito muito antigo, que aparece também em Aristóteles quando descreve como boa prática, que tentemos corrigir uma tendência viciosa procurando o seu extremo oposto:

Aristóteles: «Devemos arrastar-nos no sentido contrário ao extremo; porque iremos entrar num estado intermédio, bem longe do erro, tal como as pessoas fazem para endireitar as varas que estão tortas»³².

João de Barros: «[...] ao modo da haste torta, que tanto e por tantas vezes a torcem para a parte contrária à sua tortura, até que toma melhor natureza, e quando a largam fica em meio de duas torturas, uma natural e outra artificial»³³.

Sendo um dos mais simples, e de pendor prático, é, no entanto, o conceito mais controverso para a moderna interpretação³⁴, tal como já o era no período Clássico: «ao tentar evitar um vício, os tolos correm para o seu oposto»³⁵ escrevia Horácio.

31 João de Barros. *Diálogo*, cit., f. 17v.

32 Tradução para português da autora, a partir de: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Bk. 2, 6.

33 João de Barros. *Diálogo*, cit., f. 10v e f. 11r.

34 H. J. Curzer, «Aristotle's Bad Advice about Becoming Good», *Philosophy*, 71(275), (1996) 139–146. <http://www.jstor.org/stable/3751532>

35 Tradução para português da autora, a partir de: Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*. (Trad. H. R. Fairclough. Londres: Heinemann, 1966, p. 21.

6. Sobre os Actos Interiores da Alma

A forma como João de Barros apresenta os «actos interiores da alma» é, talvez, o aspecto mais peculiar da sua teoria das virtudes. O autor define-os através dos seus instrumentos: o *principium spontaneum*, de *consultationis*, de *selectionis e voluntarium*. Os princípios que compõe os actos interiores da alma podem ser encontrados na *Ética* (João de Barros clarifica os filhos de que será necessário conhecer muito bem toda a obra para os assimilar³⁶), mas são em maior número e estes quatro não aparecem de forma conjunta e não exactamente nestes termos. Aqui são como um todo sumariado, claramente esquematizado, e necessário para um fim: a tomada racional de uma decisão, que é actualizada pelo livre-arbítrio. É dessa faculdade que nascem os actos exteriores, as nossas obras virtuosas ou viciosas. Vemos este tema ser tratado autonomamente no séc. XVII como ‘Princípios da Acção Humana’, em teses académicas, como por exemplo em *Collegium ethicum, in quo de summo hominis bono, principiis actionum humanarum, mente ac voluntate, item de affectibus seu appetitibus*, de Christian Liebenthal, de 1620, ou em *Disputatio Ethica de Actionum Humanarum principiis*, de Jacobo Thomasio, 1660, Leipzig.

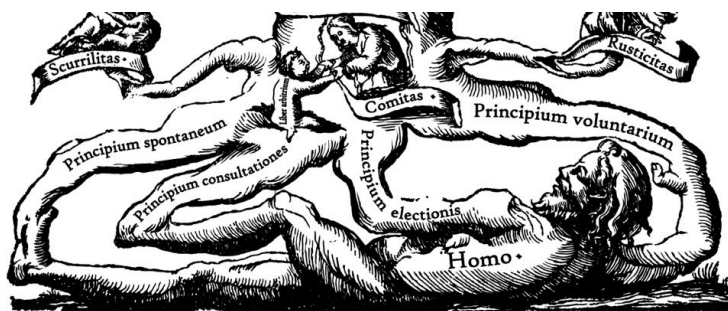


Figura 4. Pormenor da Árvore das Virtudes e Vícios de João de Barros (1563).

No fundo, manter-se virtuoso significa racionalizar as vontades (passando pelo processo necessário ao livre-arbítrio) e fazer uma escolha antes de agir: «O princípio da vontade [...] é um acto interior a que podemos chamar [...] querer regulado por consultação e eleição [...] que nos faz obrar livremente»³⁷. A mente não escolhe ficar impressionada pelo mundo externo: «que sem força

36 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 7r.

37 João de Barros, *Dialogo*, cit., f. 6v.

7. Sobre as Intensões e Remissões

Por intensões e remissões, João de Barros entende como «acidentes» que, à semelhança das paixões, conferem mais ou menos qualidade aos nossos actos. Esta é a visão aristotélica presente na *Física*, desenvolvida no séc. XIV pelos *Calculatores*, sobre a intensão e remissão das formas⁴⁰.

No jogo, João de Barros introduz os «graus accidentais», de I a XXIV, dados pelo livre-arbítrio (o mostrador de cálculo de jogadas e pontos e o ponteiro quando rodam) e relaciona-os com os «actos interiores e matéria propínqua» – sendo o tabuleiro de jogo a representação dos «actos exteriores e matéria remota»⁴¹.

Pelos exemplos que apresenta, João de Barros parece querer dizer que as intensões e remissões são como uma vontade consciente que suporta os nossos actos, mas que não os impede, ou seja, é possível ter pouca intenção de agir viciosamente, e que, por isso, o mal «não é tão danoso e merece menos culpa»⁴² e assim se podem qualificar os nossos actos também pela intenção maior ou menor que temos em fazê-los. Ao chegar a esta explicação, vemos que os conceitos de intensão e intenção parecem diluídos ou confundidos. Talvez a forma mais prática de pensar as intensões⁴³ e remissões segundo João de Barros seja que a intenção é medida em graus de intensidade (no caso do jogo, a intensidade pode ser positiva, ou negativa, momento em que é chamada de remissão).

40 E. Jung. «Intension and remission of forms», *Encyclopedia of medieval philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. (2020) 848-853. Dordrecht: Springer Netherlands.

41 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 17v.

42 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 21v.

43 Em ambas edições, a de 1540 e a de 1563, é usado intensão/intensões, com 's'. Nos dicionários de Jerónimo Cardoso, nomeadamente o grande dicionário de 1569, encontramos: *Intendo, is, endi, sum, vel intentum*: Estender. / *Intensio, onis*: O estendimento, ou tenção. / *Remissio, onis*: O perdão, ou afrouxamento. / *Remissus, a, um*: Coisa frouxa, ou alargada; em *Dictionarium latino lusitanicum & vice versa lusitanico latinu[m]*: *cum adagiorum feré omnium iuxta seriem alphabeticam perutili expositione, ecclesiasticorum etiam vocabulorum interpretatione...* / *noué omnia per Hieronymu[m] Cardosum Lusitanum congesta*; recognita vero omnia per Sebast. Stockhamerum Germanum. Qui libellum etiam de propriis nominibus regionu[m] populorum, illustrium virorum... adiecit. – Conimbricæ: excussit Joan. Barrerius, 12 Kal. Iulij 1570 [20 Junho 1570]. – [4], 172 [i.e. 272], 84, [12], [54] f.; 4º (21 cm). <http://purl.pt/14265>

8. Sobre as Paixões Humanas

Os outros «acidentes» que, segundo o autor, qualificam os nossos actos são as paixões humanas, ou emoções. João de Barros começa por enumerá-las, justificando o número escolhido por achar que todas as outras⁴⁴ para além destas, podem ser «reduzidas»/associadas a alguma desse conjunto, sendo o amor a maior paixão de todas, mesmo quando agimos viciosamente: «Os bons aborreceram pecar por amor à virtude, e os maus com temor da pena, e este temor nasce do amor que a si demonstram»⁴⁵.

As paixões humanas são divididas em dois grupos, as paixões para o bem, e as paixões para o mal. São doze, como as virtudes, porque não podemos praticar acções virtuosas «sem alguma paixão»⁴⁶: amor e ódio, desejo e aborrecimento, deleitação e tristeza, esperança e desesperação, temor e ousadia, ira e mansidão. O autor introduz aqui ainda a associação das paixões ao apetite sensitivo (potência da alma), dividindo-as (as primeiras seis e as últimas seis, respectivamente) pelas (sub)potências concupiscível e irascível: «a primeira nos faz apartar das boas coisas, e a segunda seguir as deleitosas»⁴⁷. As paixões diferenciam os nossos actos e por isso devemos conhecer em nós, que paixões nos movem em cada momento:

Aristóteles: «Mas devemos considerar as coisas pelas quais somos mais facilmente levados; pois uns de nós tentem para uma coisa, outros para outra; e isto será reconhecível pelo prazer e pela dor que sentimos»⁴⁸.

João de Barros: «O mais certo caminho é trabalhar cada um por apartar de si todo vício [...] principalmente aqueles a que somos mais inclinados [...] aquele vício é mais danoso onde há maior amor em o seguir e maior dor em o deixar»⁴⁹.

44 João de Barros aproveita a ocasião para se autocitar na sua abordagem às paixões exposta no *Dialogo da viciosa vergonha*, 1540, Lisboa: Luís Rodrigues.

45 João de Barros, *Dialogo*, cit., f. 19r; João de Barros atribui esta explicação a Horácio.

46 João de Barros, *Dialogo*, cit., f. 17v.

47 João de Barros, *Dialogo*, cit., f. 5r.

48 Tradução para português da autora, a partir de: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Bk. 2, 6.

49 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 10v.

No que se refere à tradução das paixões para vernacular, João de Barros adverte (como o faz para o termo ‘vontade’ e ‘graciosidade’ noutros momentos) que duas têm o mesmo nome de virtude e vício (ira e mansidão) à «mingua de vocábulos»⁵⁰.

9. Sobre o jogo

Já foram sendo revelados alguns pormenores sobre o funcionamento do jogo, mas faremos aqui um resumo mais concreto. O jogo é composto por um tabuleiro com 36 casas (o percurso) e 24 peças para cada jogador (12 virtudes de uma face, 12 vícios com duas faces), há ainda um mostrador para calcular as jogadas e os pontos ganhos, composto por três rodas de tamanhos diferentes e um ponteiro.

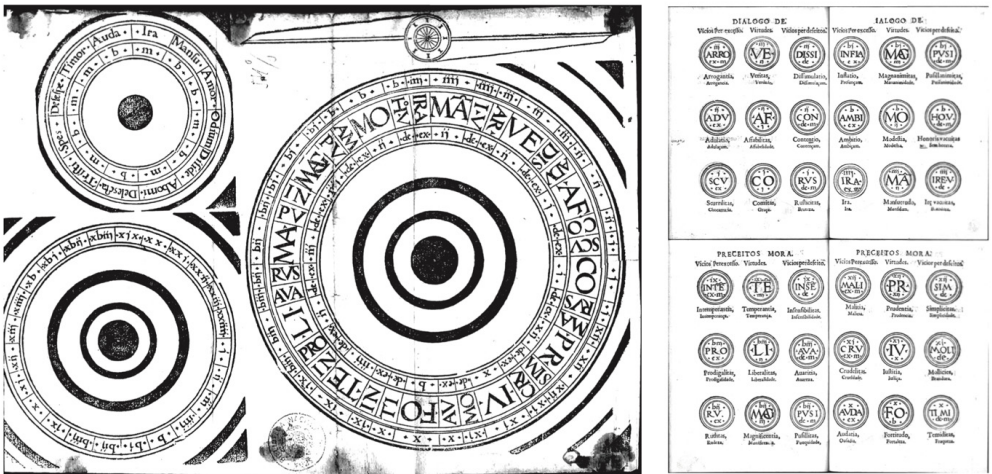


Figura 6. Esquerda: Jogo de Preceitos Morais de João de Barros, *Dialogo sobre preceitos morais* João de Barros – 1563 (Lisboa). Xilogravura em folha dobrada e apensa ao final do livro.

Direita: peças do jogo (jogador contemplativo), impressas nos ff. 15 e 16.

50 João de Barros. *Dialogo*, cit., f. 18r.

O jogo foi desenhado para dois jogadores que representam a «vida contemplativa» e a «vida activa». As suas peças (brancas para o jogador contemplativo e pretas para o jogador activo) devem percorrer as casas do tabuleiro de jogo que, por sua vez, representa os três «discursos» da vida: dos principiantes (da casa 1 à 11), dos proficientes (da casa 12 à 23) e dos consumados (da casa 24 à 36), estando assinalada esta divisão e resultando num acrescento de pontos em cada secção sucessiva. Este tabuleiro simboliza ainda os «actos exteriores» (virtudes e vícios) e a «matéria remota», como vimos acima.

O mostrador tem uma roda maior com 36 casas, uma mediana com 24 casas e uma pequena com 12 casas. Ao rodarem, junto com o ponteiro, irão apresentar uma combinação que se pode resumir a seis variáveis (excluindo os casos omissos devidamente identificados nas regras): virtude ou vício na roda maior, intenção ou remissão na mediana, e paixão para o bem ou paixão para o mal na roda pequena. O resultado reflecte os três momentos de qualificação das nossas obras através da quantificação das virtudes e vícios e das intensões e remissões que resultam nos movimentos das peças, e da quantificação das paixões humanas através da atribuição de pontos ao longo das jogadas.

O cálculo dos movimentos e dos pontos é extremamente complexo e moroso. A cada jogada, a virtude pode ter três movimentos e os vícios, dois – dados pelos dois maiores círculos do mostrador. O terceiro movimento (segundo nos vícios) pode ser positivo (com intensão) ou negativo (com remissão) no caso das virtudes, e o contrário no caso dos vícios. Para atingir o objectivo final o jogador terá de fazer chegar todas as suas virtudes à casa da Felicidade e, durante o percurso, terá ainda de arrecadar o maior número de pontos possível. Os pontos são calculados usando o círculo mediano e o mais pequeno, o das paixões, havendo 6 combinações possíveis: intensão com paixão para o bem e intensão com paixão para o mal; remissão com paixão para o bem e remissão com paixão para o mal; paixão para o bem e paixão para o mal sem intensão nem remissão. Sendo a regra ajustada ainda ao facto de que o que é positivo nas virtudes, é negativo nos vícios. São, portanto, na realidade, 12 combinações possíveis para o cálculo de pontos.

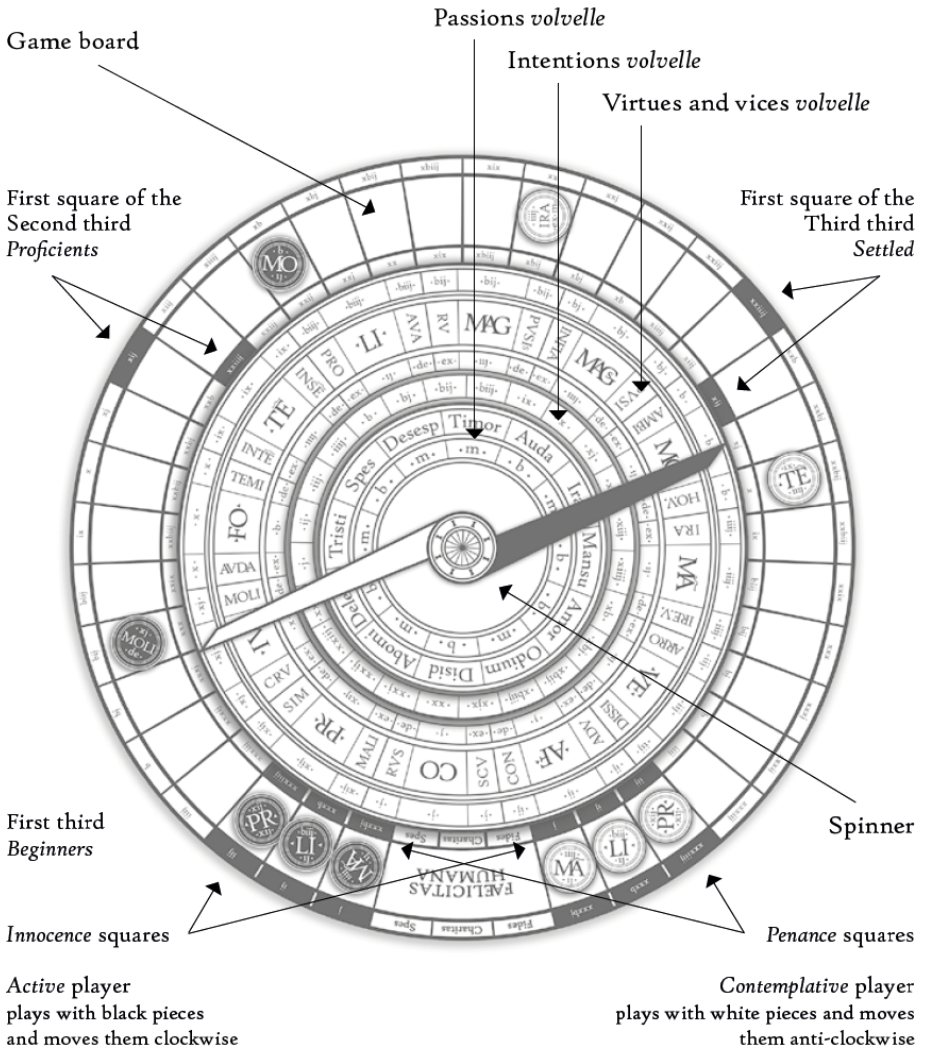
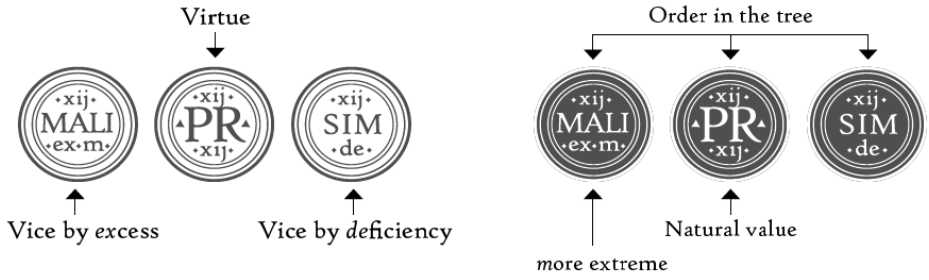


Figura 7. Protótipo desenvolvido a partir do original e das descrições presentes no livro, publicado em *The Digital Review*, 3 (2023): <https://doi.org/10.7273/zyyq-xs17>

10. Sobre o ponteiro

Movimentos e pontos são resultado do girar aleatório do mostrador e do ponteiro, a que João de Barros chama «exercício do livre-arbítrio», mas, na realidade, não é mais do que pura sorte. Este é um dos pontos mais difíceis de compreender na filosofia do jogo.

Por outro lado, o ponteiro do mostrador tem duas terminações iguais, como o ponteiro de uma bússola, apresentando assim mais outro desafio, neste caso à compreensão da mecânica do jogo. Para o protótipo que desenvolvemos, optámos por colorir cada uma das direcções (ou terminações) de acordo com as peças dos jogadores. Assim, a cada jogada, o jogador lê os resultados do lado do ponteiro da sua cor. No entanto, ao fazê-lo, estamos a pôr de parte a hipótese de que o jogador possa escolher um dos dois resultados (terminações/direcções do ponteiro) consoante lhe seja mais favorável a cada jogada. Estará João de Barros aqui a dizer-nos que existe sempre uma solução mais favorável ou menos má em cada golpe de sorte, ou seja, em cada situação em que nos encontremos impelidos a agir? Esta interpretação coincidiria com a visão que já apresentámos de que há sempre uma escolha possível de acção. Esta interpretação teria ainda a vantagem de adicionar agência individual ao jogo, proporcionando algum grau de estratégia; infelizmente, acrescentaria também mais complexidade e tempo de jogo.

Um terceiro desafio ligado ao ponteiro está numa frase de João de Barros, que nos diz que o ponteiro roda «ora às direitas obrando virtude, ora às avessas, cometendo vícios»⁵¹. Esta informação não pode ser posta em acção no jogo, não altera nem a probabilidade nem os resultados e não conseguimos deslindar a sua razão.

11. Conclusão sobre o Jogo de Preceitos Morais de João de Barros

O que o autor parece pretender fazer nesta obra é usar a quantificação de todos os componentes da mecânica do jogo (atribuindo valores e fórmulas matemáticas) que, por sua vez, correspondem a uma visão esquematizada e hierárquica de todos os componentes da doutrina, para qualificar as acções humanas e guiar os leitores no caminho da Felicidade. João de Barros consegue colocar as

51 João de Barros, *Dialogo*, cit., f. 17r.

emoções, as intenções e hábitos dentro de um sistema probabilístico, capaz de reflectir a variedade de contextos em que nos podemos encontrar, para que a nossa resposta ao mundo (à matéria remota e à matéria propínqua) possa ser treinada na escolha da virtuosidade, por oposição aos hábitos viciosos. Neste sentido, o jogo reflecte o espírito da frase de Aristóteles:

[...] que a virtude moral é um meio-termo, então, e em que sentido o é, e que é um meio-termo entre dois vícios, um envolvendo excesso e o outro, deficiência, e que é tal porque o seu carácter é visar o que é intermediário nas paixões e nas acções, isso foi suficientemente afirmado. Não é, portanto, tarefa fácil ser bom. Pois em tudo não é tarefa fácil encontrar o meio, por exemplo: encontrar o meio de um círculo não é para todos, mas para quem sabe; da mesma forma, qualquer um pode sentir raiva – isso é fácil – ou dar ou gastar dinheiro; mas fazer isto à pessoa certa, na medida certa, no momento certo, com o motivo certo e da maneira certa, não é para todos, nem é fácil; portanto a bondade é rara, louvável e nobre⁵².

O jogo é difícil, tal como o é a vida e a tomada de decisões. Ter boa razão e ser livre são pré-condições para que uma acção seja julgada moralmente como virtuosa ou viciosa e para atribuir responsabilidade à pessoa que age de uma qualquer maneira. Barros não desenvolve esta última questão da responsabilidade moral, mas confere aos homens a capacidade de escolher o vício exactamente da mesma forma que escolhem a virtude e, pela forma como o jogo se desenrola, parece ainda acrescentar que o vício pode até trazer algum benefício, reflectindo assim, também, a teoria da haste torta.

A condensação de conceitos que João de Barros consegue fazer em tão poucas páginas só tem comparação com a profusão de alegorias que encontramos dentro do jogo; naquelas que estão na sua explicação/regras, mas também naquelas que vão sendo reveladas ao jogar.

A análise ao *Diálogo de Preceitos Morais* de João de Barros que expusemos neste artigo é, sobretudo, auto-reflexiva. Pretende ser uma introdução à relação do texto com a *Ética* de Aristóteles, ou seja, à relação do texto com os seus próprios objectivos: expor sucintamente («o bastante») de que trata a *Ética* e a teoria das virtudes, contextualizando-as e, ao mesmo tempo, criando mecanismos didácticos para apresentar a teoria através da prática às camadas mais

52 Tradução para português da autora, a partir de: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Bk. 2, 9 [1 e 2].

jovens. Será possível ir muito mais longe quando cruzarmos este *Diálogo* com as restantes produções pedagógicas e literárias do autor, num estudo aprofundado dos textos, matizando ou acrescentando ao que foi aqui embrionariamente apresentado – acções indispensáveis para uma verdadeira compreensão das fontes e abordagens filosóficas de João de Barros.

ARTES E CRÍTICA DO PODER EM OS LUSÍADAS DE LUÍS DE CAMÕES

José Francisco Meirinhos¹

Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões² são um poema político³, não só pela exaltação dos portugueses por um passado de feitos heroicos, predominantemente belicosos e marítimos, mas também pelas diversas intervenções do poeta, que em momentos precisos se expõe na primeira pessoa para fazer o elogio da lealdade ao Rei e a crítica da falsa política, elementos que geralmente se sobrepõem. É desta sobreposição entre elogio das artes e crítica política que

- 1 Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (UI&D 502). Agradeço a Maria de Lurdes Correia Fernandes a atenta leitura e as múltiplas sugestões e correções que tornam este estudo menos imperfeito.
- 2 *Os Lusíadas* citam-se, por comodidade, pela edição Luís de Camões, *Os Lusíadas*, leitura, prefácio e notas A. J. C. Pimpão, apresentação A. P. Castro, Lisboa: Instituto Camões, 2005 (5ª ed.). Pelos comentários usa-se também a edição: *Lusíadas de Luís de Camões, príncipe de los poetas de España* [...], comentadas por Manuel de Faria i Sousa, 4 tomos em 2 vol., Madrid: por Juan Sanchez (t. 1), A. Duplastre (t. 2), Juan Sanchez (t. 3-4), 1639 (reimpr. com prefácio de J. de Sena, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1972); pela utilidade das glosas, notas e vocabulários foram também consultadas as edições: Luís de Camões, *Os Lusíadas*, edição A. J. Saraiva, 2 vol., Porto: Ed. Figueirinhas, 1978 e Luís de Camões, *Os Lusíadas*, ed. E. P. Ramos, Porto: Porto Ed., 2006 (reed.); pelo vocabulário em apêndice recorreu-se também a Luís de Camões, *Os Lusíadas, Vida e obra de Luís de Camões e vocabulário dOs Lusíadas* por A. M. Rozeira, Lisboa: Guimarães editores, 2001. Utilizaram-se ainda a concordância lexical em A. G. Cunha et al., *Índice analítico do vocabulário de Os Lusíadas*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro / Ministério da Educação e Cultura – Presença, 1980 (2ª ed.) e o *Dicionário* em apêndice a Luís de Camões, *Os Lusíadas*, por M. S. Alves, Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1971.
- 3 Bem o notou Faria e Sousa que na página de rosto da edição citada indicou que, entre muitas outras matérias, *Os Lusíadas* (e os seus comentários) «Contienen [...] mucha politica excelente i Catolica; varia moralidade i doctrina», Luís de Camões, *Lusíadas comentadas* por M. Faria i Sousa, cit., t. 1, portada, t. 3, portada.

este estudo se ocupa, com alguma atenção ao uso da língua portuguesa nesta aproximação poética e moral à ação política.

A interpretação dos *Lusíadas* como poema político tem sido proposta em todas as variantes, da conformista (propaganda do catolicismo mais conservador e da monarquia dinástica⁴), à subversiva (ímpia proposição contra a religião⁵, ou crítica encoberta ao colonialismo⁶). Em outras leituras são destacados elementos mais ou menos gerais da epopeia, como a expressão de um humanismo político orientado para a reforma de mentalidades e a elevação de Portugal a cabeça da Europa⁷, ou por ser espelho de príncipes para a educação do rei Sebastião⁸, ou por desenvolver estereótipos e uma doutrina política tradicional dos três estados a quem cabem os deveres principais das nações⁹, ou por veicular conceções de poder entre o medieval e o moderno, que se exprime com intensidade nos tópicos da linhagem e da fama¹⁰, ou por interpretar o poder político e a concreta forma de o exercer «pela obediência firme, constância perante as dificuldades, entusiasmo e confiança no rei justo

- 4 Esta é talvez a leitura mais longamente difundida, sobretudo na de uso didático, por exemplo no Estado Novo, tantas vezes com recurso à explícita censura da obra e do autor que se queriam celebrar. A afirmação de ortodoxia também resulta, por vezes, da defesa contra suspeitas e acusações de heterodoxia, esse é, por exemplo, o caso de Faria e Sousa que, denunciado na Inquisição de Lisboa, no final da obra incluiu uma apologia em defesa «a los Comentaríos que docta i judiciosa, i catolicamente escrivio a las Lusíadas del doctissimo i profundissimo i solidissimo Poeta Christiano Luis de Camoens», Luís de Camões, *Lusíadas comentadas* por M. Faria i Sousa, cit., t. IV, c. 1*-2*, a apologia, antecedida de diversos paratextos, é a parte mais longa da *Información em favor de Manuel Faria i Sousa*, sem data, com paginação própria (3 ff. + 1*-112* cc.) e publicada após o tomo 4 dos *Comentarios*.
- 5 É esta a acusação de que Faria e Sousa se defende no processo mencionado na nota anterior, pedindo «restitucion de credito, i fruto de zelo, assi Christiano, como Politico», *Ibidem*, t. IV, c. 3*; Faria e Sousa ele mesmo descreve o processo e identifica os intervenientes a p. §2r-v de *Información em favor de Manuel Faria i Sousa*. Sobre este processo canónico, político e literário, os seus intervenientes e publicação, cf. J. de Sena na Introdução ao vol. I, pp. [31]-[37].
- 6 J. Madeira, *Camões contra a expansão e o império. Os Lusíadas como antiepopéia*, Lisboa: Fenda, 2000.
- 7 A. Sérgio, *Em torno das ideias políticas de Camões. Seguido de Camões panfletário (Camões e Dom Sebastião)*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1977 (Reed. em *Idem, Ensaios IV*, Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1981).
- 8 *Idem, ibidem*, cf. *Camões e Dom Sebastião* [1925].
- 9 A. J. Saraiva, «O objetivismo nos Lusíadas» [1984], in *Idem, Estudos sobre a arte d'Os Lusíadas*, Lisboa: Gradiva, 1996, pp. 109-110.
- 10 M. de Albuquerque, *A expressão do poder em Luís de Camões*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988; na n. 1 da Introdução, a pp. 7-8, elenca e posiciona-se sobre várias bibliografia relativa ao pensamento político em Camões.

e natural, senso da força e da capacidade de mandar»¹¹, e também como eco de um trivial «absolutismo mesclado com o senhorialismo» centrado no rei¹², ou por propagar ideologias e ideário heterogêneos de exaltação da expansão em lealdade aristocrática ao rei¹³, ou por assumir a voz de um experimentado soldado que exalta os valores político-militares sobre os quais se construíra o império¹⁴, ou até mesmo por ser uma desprezível injúria aos monarcas portugueses, entre outras infidelidades¹⁵. A enumeração poderia continuar e ser mantida em aberto, tantas são as opiniões já expressas ou ainda a emitir e que verosimilmente não são excludentes, mesmo quando propõem caracterizações opostas.

O género poético da epopeia presta-se ele mesmo a leituras sobrepostas e a interpretações paradoxais, sendo composto por uma sucessão de episódios passíveis de interpretações divergentes, podendo cada um deles ser tomado de *per si* como o modelo literário ou ideológico da epopeia. Aristóteles foi o primeiro a propor, na *Poética*, uma discussão comparativa sistemática entre os géneros poéticos e outras formas de imitação. Propõe aí a caracterização comparativa entre a epopeia e a tragédia, fixando as características da epopeia por uma sagaz identificação de recursos e procedimentos narrativos e poéticos em textos precisos. Colhe exemplos nos dois grandes poemas atribuídos a Homero, a *Iliada* e a *Odisseia*, e em outros textos menores, na sua grande parte perdidos. A epopeia foi de facto inventada naqueles poemas homéricos, com Aristóteles, lendo-os com o seu habitual cuidado analítico, teorizando as suas características e, depois dele, quanto ao género, todos os épicos, incluindo Camões, serão mais imitadores da teorização do que criadores¹⁶. Por isso, vale

- 11 J. B. de Macedo, «História e doutrina do poder n'Os Lusíadas», *Garcia de Orta*, nº especial (1972) 349-373, reed. in Idem, *Os Lusíadas e a História*, Lisboa: Ed. Verbo, 1979, pp. 101-139 (cit. na p. 139).
- 12 J. S. da Silva Dias, «A problemática política de Camões», in Idem, *Camões no Portugal de Quinhentos*, Lisboa: ICLP – Bertrand, 1981, pp. 71-85.
- 13 A. J. Saraiva & Ó. Lopes, *História da literatura portuguesa*, Porto: Porto Ed., 2000 (17ª ed.), pp. 332-337 («Ideário de “Os Lusíadas”»).
- 14 V. A. Silva, *Colheita de inverno. Ensaios de teoria e crítica literárias*, Coimbra: Ed. Almedina, 2020, p. 374.
- 15 J. A. de Macedo, *Censura das Lusíadas*, 2 tomos, Lisboa: Impressão Régia, 1820.
- 16 Em vasta bibliografia se discute o género épico, o Renascimento e Camões, cf. A. J. Saraiva, *Para a história da cultura em Portugal*, 2 vol., Lisboa: Livraria Bertrand, 1980, vol. I, pp. 81-161 («Os Lusíadas e o ideal renascentista da epopeia (Comentários em torno de um pseudoproblema)»); L. Oliveira e Silva, «Épica e império», in V. A. e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Alfragide: Caminho, 2011, pp. 341-345; H. J. S. Alves, «Épica na literatura portuguesa do século XVI (A)», *Ibidem*, pp. 345-353.

a pena ter presente o que Aristóteles sobre ela escreveu. Tal como a tragédia, a epopeia deve ter «peripécias, reconhecimentos e cenas de sofrimento; e ainda beleza de pensamento e de elocução». Por sua vez a epopeia não deve ser tão curta quanto a tragédia, para tal dispendo da possibilidade de incluir múltiplas ações realizadas «com episódios diversos», recurso que também contribui para cativar o ouvinte com as mudanças de narração¹⁷. Olhemos ainda para a outra característica que Aristóteles havia realçado na elocução poética, indispensável, portanto, também à epopeia: «ser clara, não banal». Para tanto deve também usar palavras estranhas (*xenikon onoma*), que Aristóteles descreve deste modo: «Por estranha entendo a palavra rara, a metáfora, a palavra alongada e tudo que for contra o que é corrente»¹⁸. Na tradução latina de Antonio Riccoboni (publicada em 1579) as *xenikon onoma* são *nomina peregrina*¹⁹, e é por aí que se explica o cuidado de Faria e Sousa em assinalar 119 «palavras que usó em todo este Poema, que entonces se podian llamar peregrinas» que encontra em Camões, porque ao fazê-lo está a sublinhar como o poeta faz elevada poesia usando palavras não correntes. Mas, no seu entender, fá-lo de forma moderada porque não procurava confundir o verso com palavras estranhas, nem é por termos labirínticos que nele ocorrem pensamentos difíceis, mas estes resultam apenas do elevado pensamento²⁰. Faria e Sousa traz este assunto ao discutir o sexto dos sete elementos que fazem o poema heroico perfeitíssimo: «que el estilo

17 Sobre a tragédia comparada com a epopeia, cfr. Aristóteles, *Poética*, trad. A. M. Valente, Lisboa, F.C. Gulbenkian, 2018, capp. 23-26, aqui citado cap. 24; 1459b17-30, pp. 93-94. Ver n. 158 sobre a extensão para a epopeia como equivalendo ao «número de tragédias que são apresentadas a uma única audição», isto é, 3 tragédias e um drama satírico.

18 Aristóteles, *Poética*, 22; 1458a21-23, cit., p. 87.

19 «peregrinum autem voco linguam et translationem et protractionem, et quidquid praeter proprium est», Aristoteles, *Poética*, (ed. trilingue), ed. V. García Yebra, Madrid: Gredos, 1974, p. 229. A tradução de Eudoro de Sousa, retoma a mesma designação latina: «é elevada a poesia que usa de vocábulos peregrinos e se afasta da linguagem vulgar. Por vocábulos “peregrinos” entendo as palavras estrangeiras, metafóricas, alongadas e, em geral, todas as que não sejam de uso corrente», Aristóteles, *Poética*, trad. Eudoro de Sousa, Lisboa: INCM, 1986, p. 136.

20 Luís de Camões, *Lusíadas comentadas* por M. de Faria i Sousa, cit., vol. I.1, col. 69. A lista de «palavras peregrinas» encontra-se nas col. 69-70. Essa lista de palavras é analisada em I. Castro, «Língua de Camões», in V. A. e Silva, *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 461-469, em especial pp. 464-466. À parte os termos relacionados com a moral e as emoções, os termos listados por Faria e Sousa não são relevantes para o vocabulário filosófico, com a exceção de “cognito”, com o sentido de “conhecido”. A obra de J. Sena, *Estudos sobre o vocabulário de “Os Lusíadas”, com notas sobre o Humanismo e o exoterismo de Camões*, Lisboa: Ed. 70, 1982, ocupa-se de séries semânticas relevantes para *Os Lusíadas*, mas sem ligação com os temas aqui estudados.

sea elegante, i sublime, i que con la sublimidad no se aparte de lo facil, suave, i dulce», arte em que só talvez Camões tenha igualado a Virgílio²¹. Trata-se mais de elogiar o estilo comparando-o com o de outros grandes poetas épicos, do que dilucidar as inovações de linguagem em Camões. Como é evidenciado por Ivo Castro, a criação lexical em Camões, que não é tão extensa como se costuma afirmar, «consistia menos na confecção de neologismos e mais no decalque de latinismos»²², sendo poucos os que não se encontram já em autores anteriores.

Este enriquecimento do léxico por via do latim tinha um preeminente antecessor em João de Barros, cujas obras seguramente influenciaram Camões. E Camões fundamenta-o na proximidade entre o português e o latim, que toma como uma das razões para Vénus querer proteger os portugueses:

Sustentava com ele Vénus bela,
Afeiçoada à gente Lusitana
Por quantas qualidades via nela [...]
E na língua, na qual, quando imagina,
Com pouca corrupção crê que é a Latina. (I.33.7-8)

A proximidade entre o português e o latim havia sido discutida com intenção encomiástica e didática por João de Barros no *Dialogo em louuor da nossa linguagem*, publicado em 1540. Logo no início, quando discute qual a elegância das línguas vulgares, sobrevaloriza o português pela sua proximidade ao latim, que lhe permite manter toda a gravidade dessa língua, pelo que «não perde a força para declarar, mover, deleitar e exortar a parte que se inclina, seja em qualquer género de escritura»²³. Para João de Barros o português é

- 21 Luís de Camões, *Lusíadas comentadas* por Manuel de Faria i Sousa, cit., vol. I.1, c. 59, dedicando mais espaço à discussão deste sexto elemento do que a todos os outros juntos, cf. c. 64-71. A teorização da perfeição da epopeia por Faria e Sousa amplia em muito os elementos identificados por Aristóteles, para acolher toda a tradição das epopeias, da Grécia antiga até ao Renascimento latino.
- 22 Castro, «Língua de Camões», cit., p. 464. Veja-se o estudo clássico de C. E. Correa da Silva, «Ensaio sobre os latinismos dos Lusíadas», *O Instituto*, 79-82 (1931) (reed. Lisboa: IN-CM, 1972).
- 23 J. de Barros, *Grammatica da língua portuguesa*, Olissipone, Apud Ludouicum Rotorigium, 1540, o *Dialogo em louuor da nossa linguagem*, está publicado a ff. 50v-60v, cit. no f. 55v (reed.: J. de Barros, *O diálogo em louvor da nossa linguagem*, ed. L. Pereira da Silva, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 1917). Na dedicatória da *Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da Santa Madre Igreja* ao príncipe Filipe (Lisboa: em casa de Luis Rodriguez, 1539, que é obra diferente da anterior) João de Barros sublinha a proximidade

perfeito para quem tenha matéria para dizer e não lhe faltarão vocábulos para tal, uma dificuldade de que se lamentavam muitos dos que, treinados em latim em longos anos de estudo, tentavam escrever em português e se queixavam de lhes faltar o vocabulário para tratar de muitos assuntos. É desses que se afasta João de Barros, para explicar que os que escrevem sobre grandes e variados assuntos, sobretudo se graves e grandes feitos, têm no português, dada a sua proximidade ao latim²⁴, todo o vocabulário necessário, de tal forma que «de crer é que se Aristóteles fora nosso natural, nam fora buscár linguagem emprestada para escrever na filosofia e em todas outras matérias de que tratou»²⁵. E, quando faltem termos, a maneira de os criar é a partir da língua latina²⁶, processo também identificado em Camões, em quem o decalque de termos latinos dá espessura culta à inventiva poética²⁷.

Mais do que criador de vocábulos, Camões contribui sobretudo para consagrar formas de escrever a língua e de a engrandecer como veículo adequado para todo o género de questões que trata poeticamente, sendo o uso da própria língua elevado à categoria de arte, mitificada pelas referências às musas que inspiram quer a narração, quer o uso da língua, mas sobretudo o tom subido de «hũa fúria grande e sonora», em que a voz que canta o largo poema é como «tuba canora e belicosa» (I.5.1 e 3) para acender o peito dos que lhe dão atençãoatenção, exatamente como Aristóteles propusera.

Esta dimensão da arte poética, que Camões sentia desprezada no seu tempo, levou-o à ousadia da dedicatória ao jovem rei para que, se se dignar dar-lhe

gramatical entre português, latim e grego: «...com tanto amor receberám os preceitos della [a gramática do português], que, quando forem aós da grammática latina & grega, ná lhe serám trabalhóhos os que cada hua destas tem, por a conformidade que antrellas [h]á» (f. Aiii; edição facsimilada e transcrição das duas gramáticas e dos discursos em louvor da linguagem portuguesa e da viciosa vergonha em João de Barros, *Gramática da Língua Portuguesa*, ed. M. L. Carvalhão Buescu, Lisboa: Universidade de Lisboa, 1971, ver pp. 240 e 390).

24 «Ahi começarás tu de sentir o louvor da nossa linguagem, que sendo nossa a entenderá o latino porque é sua. Esta prerrogativa tem sobre todas as linguagens presentes: magestade para cousas graues, e huma eficácia baroil que representa grandes feitos», J. de Barros, *Dialogo em louvor da nossa linguagem*, cit., f. 54v.

25 J. de Barros, *Dialogo em louvor da nossa linguagem*, cit., f. 55v. Apesar deste imaginado Aristóteles português e da argumentação de numerosos gramáticos e literatos da primeira metade do século XV, predominantemente laicos ou ligados à corte, em favor do português como língua de ciência, nas escolas, sobretudo na universidade, manteve-se o uso do latim ainda por mais alguns séculos para todo o ensino de filosofia, ciências naturais ou teologia.

26 Idem, ibidem, f. 56r e em 56v sobre o hábito e competência para derivar termos do latim.

27 Cf. A. J. Saraiva na sua edição de Luís de Camões, *Os Lusíadas*, cit., vol. I, p. 40.

atenção, outros também a estimem, mas esse mesmo tema também é ocasião para expor críticas severas e, mesmo, para medir-se explicitamente com um Vasco de Gama nada dado às letras.

Na epopeia e na lírica Camões por mais de uma vez refere a sua vida ignorada pela Fortuna, arrastando-se em peregrinações por um mundo ingrato. Em momentos bons valem-lhe as Ninfas do Tejo e do Mondego que o inspiram para pôr em verso factos e pessoas que merecem ser immortalizados, negando-se a fazê-lo com os que antepõem o seu interesse ao bem comum e ao rei, porque assim desrespeitam as leis a que tudo se submete, e menos ainda quer trazer ao poema os que são guiados pelo vício da ambição:

Nem creiais, Ninfas, não, que fama desse
A quem ao bem comum e do seu Rei
Antepuser seu próprio interesse,
Imigo da divina e humana Lei.
Nenhum ambicioso que quisesse
Subir a grandes cargos, cantarei,
Só por poder com torpes exercícios
Usar mais largamente de seus vícios (VII.84)

No intenso lamento onde esta estância se insere (VII.78-87), onde se antecipa que o canto VIII apenas tratará de portugueses leais e heróis, o poeta faz afirmação pungente dos seus compromissos morais. Camões apresenta-se ele mesmo como o soldado leal e poeta comprometido, em quem ambas as tarefas se complementam: «Numa mão sempre a espada e noutra a pena» (VII.79.8), como duas formas de fazer justiça, pelo combate e pela celebração imortalizadora. Esta imagem tem uma longa história poética que Faria e Sousa tratou brevemente nos seus comentários, identificando a mesma ideia em Ovídio, Marulo, Petrarca e Garcilaso de la Vega²⁸. O próprio poeta havia já descrito

28 Todos são mencionados por Faria e Sousa no comentário a esta oitava, cf. Luís de Camões, *Lusíadas comentadas* por Manuel de Faria i Sousa, vol. II, t. 3, c. 351-352. Sobre as fontes do *topos* literário e sua expressão no Renascimento e na literatura portuguesa, incluindo Camões, cf. L. S. Rebelo, «Armas e letras. Um *topos* do humanismo cívico», in Idem, *A tradição clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa: Horizonte, 1982, pp. 195-240; M. C. Fraga, «Armas e letras», in V. Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 42-45; sobre o tópico, relacionado-o com comércio, na literatura do Renascimento espanhol, cf. S. Sánchez Bellido, «Armas, letras y... ¿comercio? Una reelaboración renacentista del tópico», *Boletín de la Real Academia Española* 92, cad. 306 (2012) 343-370.

Júlio César, em verso em tudo paralelo, para realçar o desinteresse da pátria pelas artes e por aqueles que a elas se dedicam, um desleixo que, afinal, a torna incomparável aos romanos. No final do canto V, após o Gama dar por finda a «longa narração» (V.94.3) ao rei de Melinde da pretérita história do reino e da longa viagem que empreendera com a sua armada, viagem tida como mais espantosa e mais merecendo que a cantada na *Eneida* (V.94), o poeta assume a sua própria voz para um elogio da poesia e uma crítica mordaz ao Gama.

Constata Camões que no mundo grego e romano os grandes capitães eram também dotados para as artes, mas isso não acontece em Portugal, que tem também os seus Cipiões, Césares, Alexandres e Augustos, mas faltam-lhes dotes e sensibilidade para os versos, de onde resulta que a poesia é desprezada por toda a pátria:

Sem vergonha o não digo: que a razão
De algum não ser por versos excelente
É não se ver prezado o verso e rima,
Porque quem não sabe arte, não na estima. (V.97.5-8)

Este belo verso, *Porque quem não sabe arte, não na estima*, aponta a causa do desprezo da arte poética ou mesmo das artes e dos artistas em geral numa nação em que aos seus maiores capitães a sorte apenas fez *ásperos, austeros, rudos*, mas de *ingenho remisso* (V.98.6-8). Nem mesmo o Gama, noutras partes ornado com adjetivos elogiosos²⁹, escapa a essa fatalidade de ser destituído de arte e de amor pela arte dos versos. Afinal a anterior narração ao rei de Melinde toda a beleza que tenha não provém do Gama, foi-lhe emprestada e mesmo ele está a ser cantado apenas por generosidade das musas:

Às Musas agardeça o nosso Gama
O muito amor da pátria, que as obriga
A dar aos seus, na lira, nome e fama
De toda a ilustre e bélica Fadiga (V.99.1-4)

É apenas porque as Musas (diga-se, o poeta), e não o Gama, muito amam a pátria que o *nosso Gama* é nomeado e afamado nesta epopeia. Sem a generosidade das musas (e do seu poeta) o feito da viagem, do Gama e dos seus

29 L. Oliveira e Silva, «Gama, Vasco da», in V. Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 395-400.

descendentes, ficariam ignotos. O Gama nada mais teria para ser celebrado a não ser a espada e a fadiga da longa viagem. Não é como outros grandes de Roma, como César, porque a esse

[...] as armas não lhe impedem a ciência;
Mas, nua mão a pena e noutra a lança (V.99.1-4)

Desgranando o verso, ao Gama as armas parecem impedir a ciência (que também significa arte) e resta que ele tem apenas uma mão ocupada, a da lança. A aparente contradição entre esta severa crítica ao que parece ser herói da epopeia é mais bem compreendida se regressarmos ao verso em que o poeta fala de si mesmo:

Numa mão sempre³⁰ a espada e noutra a pena (VII.79.8)

O poeta que partilha a narração e corre mesmo risco de vida, sem a merecida recompensa e desprezado³¹, é afinal quem mais se assemelha a César, não o Gama. O Gama deve agradecer ao poeta estar no centro da epopeia. Pode ter tido a fortuna de comandar a armada porque o rei lhe encarregara a realização de um sonho profético (descrito em IV.68-75), mas falta-lhe o amor das letras e da poesia para o seu feito ser verdadeiramente grandioso, como o foram os de outros antigos capitães, celebrados por feitos afinal menores que aquele de que é protagonista (V.94). Ao poeta cabe uma vida de infortúnios e desditas (X.128) e a sua última esperança é que o rei se digne dar um pouco de atenção ao poema que tantas vezes o invoca.

Ainda uma terceira vez o autor se sincera em completa vassalagem ao rei, como soldado e como poeta, disponível para cantar os seus futuros feitos, sem nesse serviço descurar o uso da espada:

30 *Sempre* é a palavra central porque se no verso pode estar a imitar Garcilaso de la Vega (*Écloga Tercera*, 5.5-8), Camões está também a contrapor-se-lhe e a superá-lo, porque maneja a espada e a pena em permanência, enquanto Garcilaso tem em alternância ou sucessão ora a espada, ora a pena: «entre las armas del sangriento Marte / [...] hurté de tiempo aquesta breve suma / tomando ora la espada, ora la pluma» (citado por Faria e Sousa no comentário a este verso).

31 Numa das mais belas oitavas de todo o poema expressa o seu desalento por não ser escutado pela pátria afundada em cobiça e rudeza: «Nô mais, Musa, nô mais, que a Lira tenho / Destemperada e a voz enrouquecida, / E não do canto, mas de ver que venho / Cantar a gente surda e endurecida. / O favor com que mais se acende o engenho / Não no dá a pátria, não, que está metida / No gosto da cobiça e na rudeza / Dũa austera, apagada e vil tristeza» (X.145).

Pera servir-vos, braço às armas feito,
Pera cantar-vos, mente às Musas dada (X.155.1-2)

O poeta, protegendo-se sob esta completa vassalagem ao rei, da dedicatória até ao epílogo, permite-se criticar o poder e todos aqueles que, com oportunismo, mais se aproveitam da sua posição do que atendem ao bem comum. Só a sua arte, que reiteradamente valoriza, traz fama e imortalidade aos heróis e ao povo que dão grandeza ao Rei e ao reino. As mais explícitas destas invectivas e admoestações aparecem na voz de alguém que fala na primeira pessoa. Camões, o autor que assina a obra, coincide e não coincide com o narrador que fala na primeira pessoa e irrompe para expressar opiniões as mais das vezes em tom de lamento pessoal (e que em vários casos coincidem com factos da vida de Camões autor também aflorados na sua poesia lírica), ou para invectivar poderosos, ou incitar o jovem rei a feitos heroicos. Chamemos ao narrador que fala em nome próprio o poeta-narrador, que não coincide com o narrador-anónimo, nem com os narradores-nomeados (Veloso, Vasco da Gama, Paulo da Gama, deuses e entre esses Tethys, para além de outros menores). Desta forma o autor enquanto poeta-narrador é verdadeiro protagonista da epopeia, é um dos seus heróis, provavelmente o mais importante de todos³² e, de entre todos os narradores, o único que usa os verbos na primeira pessoa, até à exaustão final da voz, com a certeza de não ser ouvido: «a Lira tenho / Destemperada e a voz enrouquecida» (X.145.1-2); queixa-se em desalento que só a invocação das Musas dissipará.

A arte posta ao serviço da celebração da viagem e do Gama é exatamente a mesma que é colocada ao serviço do rei, desde a dedicatória. Dirigindo-se diretamente ao jovem rei, pede-lhe atenção para o poema longo, de *versos numerosos*, e para o que nele será narrado:

Inclinaí por um pouco a majestade [...]
Os olhos da real benignidade

32 Sobre o autor como personagem e herói da epopeia, uma das características distintivas de *Os Lusíadas*, ver J. Sims, «The Epic Narrator's Mortal Voice in Camões and Milton», *Revue de Littérature Comparée* 51 (1977) 374-384; J. de Sena, *Trinta anos de Camões*, Lisboa: Ed. 70, 1980, p. 276; Idem, *A estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do séc. XVI*, Lisboa: Ed. 70, 1980 (2ª ed.), pp. 123-126; C. Berardinelli, «Os excursos do poeta n'Os Lusíadas», in Eadem, *Estudos camonianos*. Nova edição revista e ampliada, Rio de Janeiro: Nova Fronteira – Instituto Camões, 2000, pp. 31-55; M. V. L. de Matos, «Lusiadas (Os)», in V. Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 490-515, cf. pp. 513-514 («Autor ou herói?»).

Ponde no chão: vereis um novo exemplo
De amor dos pátrios feitos valerosos,
Em versos divulgado numerosos. (I.9.1, 6-8)

E termina a mesma dedicatória solicitando-lhe atenção para a ousadia de tudo querer contar e que o rei se aproprie dos próprios versos:

Dai vós favor ao novo atrevimento,
Pera que estes meus versos vossos sejam (I.18.3-4)

Desta forma Camões entra na corrente de todos aqueles que têm grandes esperanças na educação do *tenro rei*³³, que pouco antes ascendera ao trono e

33 Em múltiplas obras então escritas ou publicadas se discute a educação do futuro ou do já jovem rei, dentro da tradição dos espelhos de príncipes. Assinalem-se: André Rodrigues de Évora, *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*, introdução L. de Matos, nota prévia, transcrição e notas A. Pinheiro e A. Rita, 2 vol., Lisboa: Banco Pinto & Sotto Mayor, 1983 (facsimile do manuscrito da Casa de Cadaval, agora em Vila Viçosa, Biblioteca da Fundação da Casa de Bragança, II Res Ms 6 Adq.); Diogo de Teive, *Epodon sive Iambicorum carminum libri tres*, Lisboa: Francisco Correa, 1565, inclui a *Institutio Sebastiani* (nova ed. em Diogo de Teive, *Obra completa*, tradução, transcrição, introdução e notas A. G. Pinto, Lisboa: Esfera do Caos, 2012, lat. pp. 389-435, trad. *Instituição del-Rei nosso senhor*, pp. 853-881); em 1571 o agora pregador e confessor de el-Rei Sebastião, Francisco de Monzón, na tipografia do futuro impressor de *Os Lusíadas* publica a segunda edição da obra quase 27 anos antes dedicada a el-rei João III e agora dedicada a el-Rei Sebastião: *Libro primero del espejo del Príncipe Christiano compuesto y nuevamente revisto, con nueva composicion y mucha adición*, Lisboa: em casa de Antonio Gonçalves, 1571, tem no f. +12r-v a “Epistola dedicatoria al muy alto y muy señor Rey don Sebastian, primero deste nombre”, cópia digital em <https://repositorio.bde.es/handle/123456789/3097> (1ª edição em Lisboa: Luis Rodriguez, 1544: <https://purl.pt/15319>, sem folha de rosto), sobre este pregador e a sua obra ver M. L. C. Fernandes, «Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião», *Lusitania sacra*, IIª série, 3 (1991) 39-70; embora o tivesse escrito vários anos antes, é em 1572 (com censura de 1571, também por Bartolomeu Ferreira, o censor da edição de *Os Lusíadas*), que Jerónimo Osório, bispo de Silves, dedica a D. Sebastião e faz publicar em Lisboa um diálogo em latim para a educação de reis: D. Hieronymi Osorii Lusitani episcopi Syluensis *De regis institutione & disciplina lib. VIII. Ad serenissimum en inuictissimum regem Sebastianum* E.N.I. [...] Cum gratia e priuilegiio regum Sebast. R. Port. Et Philip. R. Cathol., Olyssipponae: ex officina Ioannis Hispani 1572 (f. 308v: excudebat Franciscus Correa ampliss. Et serenissim. Card. Infan. Typogra. A.D. 1572 M. Ianu. D. 22) disponível em <https://purl.pt/15054> (consultado a 30.11.2024), tradução em D. Jerónimo Osório, *Da ensinança e educação do rei*, trad., introd. e notas A. G. Pinto, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, ver N. N. Castro Soares, «*Os Lusíadas* de Camões e o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório», in S. Pereira – M. Ferro (coord.), *Actas da VI reunião internacional de camonistas*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 2012, pp. 459-469. Cf. R. Lima-Pereira, «O papel do Espelho de Príncipes na educação dos soberanos portugueses: O caso do rei Dom Sebastião de Avis»,

em quem o reino depositava grandiosas esperanças. Também neste sentido o poema tem uma intenção política, antecipando que o rei mais vezes será chamado para o interior da epopeia (*costumai-vos já a ser invocado*, I.18.8), incitando-o a novos feitos guerreiros que cumpram o seu destino e o da pátria, com cujo vaticínio termina a epopeia (X.146-156). O poema está semeado de conselhos que interessam à boa educação do rei e ao bom governo, desde a fundação do reino e suas grandezas, até aos méritos dos heróis pátrios que agora «Novos mundos ao mundo irão mostrando» (II.45.8), esse grande empreendimento que torna necessárias sucessivas lições de geoestratégia sobre o lugar de Portugal na história do mundo, na cristandade, na Europa³⁴. No livro X, com outra éfrase portentosa, descrevem-se no globo e em mapas todas as terras que agora estão no título do Rei de Portugal. *Os Lusíadas* seriam uma contínua lição política para o Rei, se ele lhes desse a atenção que o poeta pede. Nessa tarefa a poesia e a arte pictórica são elementos narrativos interligados.

A reflexão sobre as relações entre poesia e pintura, tema bem realçado pela arte poética horaciana, é outra oportunidade para discutir algo da política e de como ela é manifestada por ambas as artes, ou mesmo para manifestar na prática o quanto elas são propriamente artes políticas. Sigamos o poema. Quando o Catual é informado por Monçaíde sobre quem são e de onde vêm os portugueses, este aconselha-o a visitar a frota para melhor se informar

E folgarás de veres a polícia
Portuguesa, na paz e na milícia (VII.72.7-8)

Camões utiliza o termo «polícia», a que não tem sido dada a devida atenção³⁵. É um simples decalque português do termo latino *politia*, que na

in A. Zierer & A. L. B. Vieira (org.), *Historia Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violência*, vol. VII, São Luís: UEMA, 2019, pp. 365-370. Para o período anterior ao Rei Sebastião I (incluindo a edição de 1544 de Monzón), cf. A. I. Buescu, *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa: Cosmos, 1997.

34 Em recente antologia de textos do pensamento político português nos séculos XVI-XVIII foi incluído o breve trecho de *Os Lusíadas* com a descrição geográfica e socio-religiosa da Europa, onde só a «pequena casa Lusitana» procura expandir o território e a fé, e que «se mais mundo houvera lá chegara» (VII.1-14), cf. P. Cardim & N. G. Monteiro (eds.), *Political Thought in Portugal and its Empire, c.1500-1800*, vol. 1, (Cambridge Texts in the History of Political Thought) Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 61-65.

35 Os comentários e anotações limitam-se a remeter para o seu sentido geral. No comentário a duas das estâncias em que o termo é usado Faria e Sousa ignora-o, nas outras duas em nada o esclarece: em VII.72 repetindo-o apenas, em X.92 a glosa nada acrescenta sobre o seu

literatura aristotélica corresponde ao grego *politeia*, a boa forma de governo exercida por muitos³⁶. O termo tinha há muito entrado na língua portuguesa com a aceção de organização ou ordem social e política³⁷. O termo, tal como é usado por Camões, abrange a dimensão civil e também a militar³⁸. Ocorre

sentido, apesar de antes dizer que aqui o Gama é tratado sobre as coisas da Europa «como político i ciente», cf. Luís de Camões, *Lusíadas comentadas* por M. de Faria i Sousa, cit., t. 3, c. 334 e t. 4, cc. 487-488.

- 36 É o governo de muitos para o bem comum, para o qual Aristóteles não tinha um nome distintivo: «quando os muitos governam em vista ao interesse comum, o regime recebe o nome comum a todos os regimes: 'regime constitucional' [*politeia*]» cf. Aristóteles, *Política* (ed. bilingue, trad. A. C. Amaral & C. C. Gomes, Lisboa: Ed. Vega, 1998) II.7, 1279a37-39, p. 211 e, para que melhor se entendam as aceções que *politia/polícia* assumirá em português, acrescente-se que para Aristóteles nesta forma de regime a perfeição não é individual, mas «é atingida no valor militar que se evidencia nas massas» (ibidem, 1279b1-2; p. 213). Guilherme de Moerbeke, que fez a primeira tradução integral desta obra para latim cerca de 1260, nesta passagem traduz o termo grego *politeia* por *politia*: «quando autem multitudo ad commune conferens vivit, vocatur communi nomine omnium politiarum politia» (*Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, recensuit F. Susemihl, Lipsiae: Teubneri, 1872, p. 179). Na tradução latina publicada por Firmin Didot parafraseia-se que o nome deste regime “em grego” é *politeia*: «ubi vero multitudo civitatis administrationem ad communem utilitatem confert, communi omnium civitatis administrandae formarum nomine appellatur grece Politia» (III.5[7]), *Aristotelis opera omnia grace et latine*, vol. I., Ed. A. Firmin Didot, Paris, 1862, p. 527b. No tempo de Camões o termo tinha entrado na língua portuguesa. Uma influência mais próxima nas concepções do “político, politia, polícia” pode provir do *De optima politia* de Alfonso de Madrigal, *repetitio* de cursos na Faculdade de Artes de Salamanca entre 1425 e 1430, publicado pela primeira vez em Veneza em 1507, cf. Alfonso de Madrigal “el Tostado”, *El gobierno ideal*, introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas N. Belloso Martín, Pamplona: EUNSA 2003.
- 37 Cf. «esto é cousa fora da ordem de booa policia, em a qual, se ela é bem ordenada, em qualquer terra que esto seja, todas cousas devem seer limitadas», Christine de Pizan, *O livro das tres vertudes a insinança das damas*, Edição crítica de M. L. Crispim, Lisboa: Ed. Caminho 2002, p. 134, tradução ordenada pela rainha D. Isabel, entre 1447 e 1455, cf. p. 31.
- 38 R. Bluteau, *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico...*, 10 vol., Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728, vol. 6, p. 576, dá na extensa voz “Polícia” as diferentes aceções em que o termo andava usado, as primeiras relacionadas extamente com o sentido de política, abrangendo a dimensão civil e militar: «POLICIA. A boa ordem que se observa, & as leys que a prudencia estabeleceo para a sociedade humana nas Cidades, Republicas, &c. Divide-se em Policia civil, & militar. Com a primeyra se governão os Cidadãos, & com a segunda os Soldados. Nem huma, nem outra policia se acha nos povos, a que chamamos Barbaros, como v.g. o Gentio do Brasil [...]. Policia em geral, concernente ao bom governo da Republica. *Disciplina politica, ou disciplina civilis, -is. Fem. Instituta, -orum. Neut. Plur. Cic. [...]* / Regular huma cidade com boa Policia [...] / Cidade regulada ou governada com boa policia [...] / Policia no trato, na conversação, nos costumes [...] / Policia, também se toma pela boa graça nas ações e gestos do corpo, &c.». Bluteau não menciona Aristóteles como fonte do termo, atesta-o sobretudo

mais três vezes na epopeia (mas não na poesia lírica), sempre com o mesmo sentido de boa ordenação social, costumes ou civilização³⁹.

Ouvido o conselho, o Catual apressa-se a com os naires a visitar a frota subindo à nau capitaina onde é recebido por Vasco da Gama e se depara com toldos coloridos e bandeiras de seda onde estão pintados os bravos feitos dos lusitanos. Prescinde do banquete que lhe oferecem, fixando-se apenas nos

Feitos dos homens que, em retrato breve,
A muda poesia ali descreve. (VII.76.7-8)

Como numa cena de tragédia, prestava-se o Gama para satisfazer a curiosidade do catual explicando quem ali está em *retrato breve*, quando o próprio autor o suspende com três pontos («um ramo na mão tinha...», VII.78.1) para ele mesmo dialogar com as ninfas do Tejo e do Mondego, em passagem que já atrás vimos, confessando a necessidade que tem da sua ajuda perante o abandono da Fortuna e o maltrato que lhe dão aqueles que pelo Oriente mais o deveriam reconhecer. Essa ajuda é agora mais necessária para que não empregue a sua arte «em quem o não mereça», e confessa às ninfas que não cantará a quem antepuser o seu interesse ao do Rei, nem os ambiciosos, ou hipócritas, nem ainda os que, valendo-se do hábito religioso, se aproveitam do rei para «despir e roubar o pobre povo», nem aqueles que acham que se deve respeitar a lei mas não pagam nem têm o respeito devido aos servos, nem, por fim, aqueles que impõem impostos rapaces sobre o trabalho, que eles próprios não têm. Nove estâncias são necessárias para identificar e excluir tudo isso que prejudica o

em *Corte na Aldeia* de Rodrigues Lobo (nas passagens que aqui se omitem) e para os diferentes sentidos menciona expressões e termos usados por Cícero como *disciplina civilis*, *instituta*, *bene constituta civitas*, *urbanitas*. Aristóteles também é omitido na voz “Política”, onde não deixa de mencionar, também remetendo para Cícero, «A Política de Platão [...] *Platonis politia*» (cf. idem, p. 576-7). A segunda edição deste dicionário reduzirá drasticamente a extensão da voz “Polícia” mas inclui já um dos usos em *Os Lusíadas* (VI.2.2, ver nota seguinte), para além de mencionar que é termo usado por Barros, cf. *Dicionário da língua portuguesa* composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por A. de Moraes Silva, 2 vol., Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, vol. II, p. 213. Em J. C. da Silva, *Dicionário da língua portuguesa medieval*, Londrina: Eduel, 2007, p. 220, o termo aparece com o significado geral que lhe dão os comentadores de Camões: «Polícia – (do l. *politia*) – Civilização, costume polido, objeto de fino uso».

39 «A segundo a polícia Melindana» (VI.2.2, aqui com o sentido de usos e costumes); «A Turca geração, que multiplica / Na polícia da vossa Europa rica» (VII.12.7-8); «Vês Europa Cristã, mais alta e clara / Que as outras em polícia e Fortaleza» (X.92.1-2, quadra-lhe bem o sentido de ordem ou regime político).

bem comum e o serviço ao rei (VII.78-86), mas bastam quatro versos para enunciar a razão para cantar alguns poucos, os que dão a vida por Deus e pelo Rei e assim são merecedores da fama que os imortaliza:

Aqueles sós direi que aventuraram
Por seu Deus, por seu Rei, a amada vida,
Onde, perdendo-a, em fama a dilataram,
Tão bem de suas obras merecida. (VII.87.1-4)

O canto VII termina com o enunciado da decepção moral em que o poeta se encontra e que, após esta fúria (87.6), lhe exige descanso para acometer a narração de um número considerável de pinturas onde se representa a bravura da gesta que descende de Luso, até aos condes Pedro e Duarte de Menezes.

Seguem em paralelo duas artes: a poesia (pintura que fala) e a pintura (poesia muda)⁴⁰. Na longa écfrase (VIII.1-38) em que a poesia descreve as representações pintadas, repetem-se os verbos *ver* e *olhar*, para orientar a atenção do Catual, não apenas para as formas, ou para os heróis isolados, ou para multidões, mas sobretudo para as emoções e as virtudes (ou os vícios), numa palavra, as ações que as pinturas plenas de animação representam. Pintura e poesia concorrem para expressar a grandeza do povo e da pátria, ou do seu rei, ou denunciar aqueles a quem falta a virtude.

A primeira bandeira representa, bravos e feros, os antepassados antes da fundação: Luso, Ulisses, Viriato, Sertório (VII.2-8). Passa à bandeira seguinte (mas já não indica quando terminam e começam as outras) para descrever os fundadores e os seus nobres continuadores: o conde Henrique, Afonso Henriques, Egas Moniz, Fuas Roupinho, Teotónio prior de S. Cruz, Sancho I, Geraldo sem Pavor, Martim Lopes, o bispo Mateus, Paio Correia, Gonçalo Ribeiro, Nuno Álvares Pereira, Pero Rodrigues, os infantes Pedro e Henrique, finalmente os condes Pedro e Duarte de Menezes. Todas as descrições envolvem batalhas, ou contra mouros, ou contra castelhanos, com uma ou outra traição tratada com desprezo (como bem prometera o poeta às musas), conseguindo com vitórias esforçadas e gloriosas manter e engrandecer o reino. Cada batalha, cada peleja tem a sua justificação moral, nenhuma é fútil, gratuita ou injusta, seja pela fé ou pela defesa da independência ou de territórios e cidades.

Mas, porque estão ali aquelas bandeiras? A finalidade será pelo menos tripla. Em primeiro lugar, eram transportadas nas naus, que afinal são máquinas

40 Este tópico tem sido devidamente salientado na bibliografia camoniana.

de guerra cujos marinheiros são soldados, para incentivar e manter viva a disposição e já antes tinham sido mencionadas quando se preparava a largada de Lisboa: «Nas fortes naus os ventos sossegados / Ondeiam os aéreos estandartes» (IV.85.5-6), ou quando se aproximam de Melinde «Treme a bandeira, voa o estandarte» (II.73.5). Os exércitos deslocam-se com bandeiras e emblemas que os distinguem, são sinal de vitória se erguidas, ou de derrota se derrubadas, como também se percebe na pergunta do Catual a Paulo da Gama, impressionado pela razia de Afonso Henriques contra os seus inimigos «Tantas coroas tem, por tantas partes, / A seus pés derribadas, e estandartes» (VIII.10.7-8), ou como os marinheiros que depois da bravura da viagem «Virão lograr os gostos desta ilha / Varrendo triunfantes estandartes» (X.73.4-5). Em segundo lugar, os estandartes são também um sinal de soberania e continuidade de poder, como assinala na sucessão entre Martim Afonso e João de Castro no governo da Índia: «Suceder-lhe-á ali Castro, / que o estandarte Português terá sempre levantado» (X.67.5-6). Em terceiro lugar, a finalidade diplomática, que é a primeira que aqui têm, para dar conta a estrangeiros da temível história antiga, mas sempre resplandecente, do reino de Portugal, impondo à vista a bravura e a ferocidade das figuras pintadas, porque a fama e os feitos será o Gama a contá-los:

Estas figuras todas que aparecem,
Bravos em vista e feros nos aspetos,
Mais bravos e mais feros se conhecem,
Pela fama, nas obras e nos feitos.
Antigos são, mas inda resplandecem

No relato da viagem do Gama, atribuído a Álvaro Velho⁴¹, não há menção nem da visita do catual à nau, nem que ela transportasse estas bandeiras pintadas⁴². Pode tratar-se de um artifício do poeta para dramatizar a impressão

41 Cf. *Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama à Índia, 1497–1499 / Journal of the First Voyage of Vasco da Gama to India, 1497–1499*, ed. L. F. S. Fardilha & M. L. C. Fernandes, Porto: Câmara Municipal do Porto – U. Porto Edições – Fundação Eng. António de Almeida, 2016.

42 Na literatura camoniana, se bem que seja dada atenção à questão do binómio poesia-pintura, encontrei escassas referências às bandeiras pintadas: F. Araújo, «Entre a “muda poesia” e a “pintura que fala”»: o contributo de Camões para a afirmação da linguagem emblemática em Portugal», *Janus*, 8 (2019) 113-147; C. A. André, «Poesia e pintura na poesia de Camões», in V. Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, cit., pp. 703-708, com fugaz

guerreira que os portugueses devem causar nas novas terras em que finalmente desembarcam, provavelmente inspirado em relatos de embaixadas régias com pendões pintados em representação do seu reino e do seu povo⁴³. E tem outra utilidade poética: permite narrar ações passadas no presente, o mesmo tempo em que o Gama se dirige ao Catual. Representados nas pinturas, os heróis continuam a fazer as mesmas ações num presente persistente.

É nestas oitavas que Camões trata o tópico poético da relação entre a pintura e a poesia. Aristóteles avocara-o muito brevemente ao tratar na *Poética* das formas de imitação (gr. *mimesis*; lat. *imitatio*) que se encontram na tragédia, na epopeia, na comédia, no ditirambo, na música de flauta e de cítara (1441a13-16), mas também na pintura onde o esboço de uma imagem (e não a mistura de todas as cores) agrada tanto como o enredo na tragédia (1450b1). Será Horácio (65 – 8 aC) na *Arte poética* a desenvolver um pouco mais as relações heurísticas entre poesia e pintura, melhor, a dilucidar a pintura para perceber melhor como a poesia é fruída⁴⁴. É à luz desta comparação horaciana que têm sido interpretadas as passagens de *Os Lusíadas* onde ocorrem referências cruzadas a poesia e a pintura⁴⁵. E aquela onde mais longe se leva o paralelismo é

observação sobre o inteiro episódio das bandeiras pintadas na p. 705. Também não é um tema que cativa os artistas, cf. B. X. Coutinho, *Camões e as artes plásticas. Subsídios para a iconografia camoneana*, 2 vol., Porto: Livraria Figueirinhas, 1946-1949.

- 43 Para um exemplo de cortejos com estandartes pintados, incluindo representações de cercos e batalhas, veja-se o esplendoroso manuscrito *Triunfo del Emperador Maximiliano I, Rey de Hungría, Dalmacia y Croacia, Archiduque de Austria ... de quien están descritas y colocadas en esta colección las acciones gloriosas de S.M. Imperial, durante su vida, así las graves como las jocosas*, ms. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Res. 254 [séc. XVI/XVII], disponível em <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000012553>, consultado 30.11.2024.
- 44 «Vt pictura poesis; erit quae, si propius stes, / te capiat magis, et quaedam, si longius abstes; / haec amat obscurum, uolet haec sub luce uideri, / iudicis argutum quae non formidat acumen: / haec placuit semel, haec deciens repetita placebit», em tradução: «Como a pintura é a poesia: coisas há que de perto mais te agradam e outras, se a distância estiveres. Esta quer ser vista na obscuridade e aquela à viva luz, por não recear o olhar penetrante dos seus críticos: esta, só uma vez agradou, aquela, dez vezes vista, sempre agradecerá.», Horácio, *Arte poética*, trad. R. M. R. Fernandes, Lisboa: F. C. Gulbenkian, 2012 (4ª ed.), pp. 150 e 151 (vv. 361-364).
- 45 Nas edições e na generalidade dos estudos há referência à presença deste tópico retórico em *Os Lusíadas*. Cf. A. J. Saraiva, «Ut pictura poesis», in Idem, *Estudos sobre a arte d'Os Lusíadas*, Lisboa: Gradiva, 1996, pp. 77-89, que quase só no título trata o tema (cf. 85 e 88); A. Roncaglia, «*Os Lusíadas* de Camões: *ut pictura poësis*» (trad. J. V. P. Martins), *Arquivos do Centro Cultural Português* 9 (1975) 253-285 (na n. 4 vária bibliografia sobre o tópico na teoria literária), o modelo de leitura do episódio das bandeiras proposto neste estudo é aplicado a uma leitura integral (aqui e ali já proposta, cf. pp. 254 e 261) da epopeia em S. Paleri, *Os Lusíadas di Camões. Ut pictura poësis*, Modena: Mucchi Ed., 2009 (obra não consultada).

justamente a do episódio das bandeiras. Mas, aqui as reflexões do poeta não se relacionam com distância ou proximidade, nem com a luminosidade, nem com o recolhimento, ou o espontâneo e irrepetível prazer que a poesia pode suscitar, que são tratados na passagem horaciana acabada de citar.

Quando faz subir o Catual à nau, o poeta sublinha que de imediato ele fixa a sua atenção «nos singulares / Feitos dos homens que, em breve retrato, / A muda poesia ali descreve» (VII.76.6-8). A muda poesia são as pinturas e depois de as ter descrito, como vimos, refere alguns, já discutiremos quem são, que não querem ver pintados os da sua linhagem e, além disso, «à pintura que fala querem mal» (VIII.41.8). Nos extremos do episódio são colocados os dois termos de um binómio que explora a dialética das relações entre poesia e pintura a propósito de linhagens e de guerra, de vitoriosos ou derrotados. O verso 7 explica a interligação entre a pintura (a poesia muda) e poesia (a pintura que fala): os que recusam a pintura também querem mal à pintura que fala porque ela é o seu «*contrairo* natural» (VIII.41.7). O ser «contrário» não exclui, interliga. Querer mal a uma é querer mal à outra. As expressões antinómicas usadas por Camões, “pintura que fala” e “poesia muda”, que têm evidente projeção retórica, não podem ser associadas nem à incipiente reflexão de Aristóteles sobre a relação entre pintura e poesia, nem à mais explícita teorização de Horácio que, sob o lema *ut pictura poesis*, de facto contrapõe as duas artes.

A inspiração de Camões é outra e de facto é uma citação literal de Plutarco, onde cita Simónides:

Simónides, pelo contrário, define a pintura como poesia sem palavras e a poesia como pintura com palavras. De facto, os pintores representam acções em curso, enquanto os escritores narram e descrevem as mesmas acções já ocorridas. Embora os pintores se sirvam de formas e de cores, enquanto os escritores descrevem os mesmos acontecimentos com palavras e expressões, diferem na matéria e no modo de representação/imitação (*mimeseos*), mas o objetivo de ambos é o mesmo, e entre os historiadores o melhor é aquele que, a partir da representação de paixões e personagens, cria a sua narrativa como se fosse uma pintura. É certo que Tucídides, com o seu estilo, visa sempre uma vivacidade tal que faça do leitor um espetador e que as emoções de espanto e de consternação sejam tão vivas como o foram para quem as viu⁴⁶.

46 Plutarco, *De gloria Atheniensium*, 3. O opúsculo sobre *A glória dos atenienses*, com o título mais completo *Foram os Atenienses mais famosos na guerra ou na sabedoria?*, em grego

Faria e Sousa não se equivoca e no seu comentário ao verso da «pintura que fala» explica o seu sentido citando Plutarco em latim e só no final da enumeração de passos paralelos em outros autores sobre o tópico da pintura-poesia refere Horácio⁴⁷. Plutarco é autor apreciado no Renascimento⁴⁸, de quem foram traduzidas para espanhol não só as *Vidas paralelas*, mas também uma colectânea de opúsculos morais, onde este não se inclui⁴⁹. Os *Moralia* foram traduzidos na íntegra para latim por Wilhelm Xylander em edição de 1570⁵⁰, por isso a fonte de Camões deve ser outra edição, ou então algum autor que comente o opúsculo ou a questão de que ele trata. É verosímil que Camões

Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι, foi traduzido em latim com o título *Commentariolus bellone an pace clariores fuerint Athenienses* (ver a seguir sobre Xylander). Utiliza-se a edição e tradução Plutarco, *Tutti i Moralia*, testo greco a fronte, coord. E. Lelli & G. Pisani, Milano: Bompiani, 2017 (pp. 644-655: «La gloria degli Ateniesi», trad. M. Fanelli, cf. pp. 646-647) confrontado com as traduções em Plutarco, *Moralia*, vol. V, trad. M. López Salvá, Madrid: Gredos, 1989 (pp. 291-309: «¿Fueron los Atenieses más ilustren en guerra o en sabiduría?», cf. p. 296) e Plutarch, *Moralia*, vol. IV, Loeb Classical Library, Cambridge Mss.: Harvard University Press, pp. 492-527 (cit. pp. 500 e 501).

- 47 «i hablando por la boca de Simonides, que asi las llamó Plutarco, *Picturam est tacentem Poesin; Poesin loquentem picturam* [...]. Concuerta aqui aquello tan sabido de Oracio: *Pictoribus, atque Poetis, etc.*», c. 341 de Luís de Camões, *Lusíadas comentadas* por M. Faria i Sousa, cit., t. 3, cc. 341-342 (sobre VII.76.8) e c. 443 (sobre VIII.41.8).
- 48 A primeira edição integral em grego dos *Moralia* é do início do século em Plutarchi *Opuscula LXXXII*, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1509.
- 49 Plutarco, *Morales*, trad. Diego Gracián de Alderete, Alcalá de Henares: Juan de Brocar, 1548. Não foi possível consultar estes estudos: A. Pérez Jiménez, «Plutarco y el Humanismo español del Renacimiento», in A. Pérez Jiménez et al. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición, Actas del I Simposio Español sobre Plutarco (Fuengirola 1988)*, Málaga, 1990, pp. 229-248.; J. Bergua Caverro, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (Siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, 1995; A. Morales Ürtiz, «La adaptación de Plutarco en el humanismo español por medio de las traducciones: algunos ejemplos de *Moralia*», in J. Maestre Maestre et al. (eds.), *Humanismo y pervivencia del Mundo Clásico, Homenaje al profesor Luis Gil*, Cádiz, 1997, vol. II, pp. 96-106; Alicia Morales Ortiz, *Plutarco en España: traducciones de *Moralia* en el siglo XVI*, Murcia: Edítum. Ediciones de la Universidad de Murcia, 2000.
- 50 É esta a tradução latina da passagem citada: «Dixit quidem Simonides picturam esse poesin tacentem, poesin picturam loquentem. Nam quas res tanquam si coram agerentur pictores representant, hae ut praeteritae oratione narratur atque conscribitur ac cum pictores idem coloribus et figuris expriment, quod scriptores verbis et dictionibus: tantum hi materia et modo imitationis differunt: utriusque idem est finis propositus, isque optimus historiae scriptor habetur, qui narrationem personis animoque mouendo aptatis figuris ita conformar, ut picturam referat. Ad hanc quidem Thucydides evidentia semper enititur, ut auditorem tanquam spectatorem faciat: et quae animorum perturbationes atque consternationes spectantibus accidissent easdem lectorem coniciat», Plutarchi Chaeronensi *Moralia* [...], interprete Guiljelmo Xylandro, Basileae: per Thomam Guarinum, 1570, p. 545.

conhecesse o breve texto sobre escritores soldados, representações da guerra na pintura, na poesia e na história, e sobre a preeminência da arte da guerra nos atenienses, que o terá influenciado decisivamente e em extensão que deveria ser mais bem estudada no que diz respeito à arte da narração da história, das confrontações militares e dos escritores-militares. Um verso expõe claramente a tese desenvolvida por Plutarco de que os atenienses (Camões expande para a Grécia e para a dimensão divina) não eram menos ilustres pela arte das armas do que pela sabedoria:

Com quem tu, clara Grécia, o Céu penetras,
E não menos por armas, que por letras. (III.13.7-8)

Não só o jogo dialético que Camões usa para designar a pintura e a poesia são citações literais, como as guerras que encena, descrevendo em poesia a representação pictórica para fazer sentir a quem ouve ou lê a intensidade emocional dos feitos dos heróis, corresponde a posições de Plutarco no opúsculo onde glosa o dito de Simónides⁵¹.

Após a descrição das bandeias ainda é no narrador Paulo da Gama que em quatro estâncias trará uma conclusão moral e política sobre a representação da coragem e da valentia dos assinalados heróis lusos. Sempre dirigindo-se ao Catual, confessa que não há mais bandeiras para ver:

Outros muitos verias, que os pintores
Aqui também por certo pintariam;
Mas falta-lhe pincel, faltam-lhe cores:
Honra, prémio, favor, que as artes criam. (VIII.39-14)

Tivessem a quem representar, os pintores mais bandeiras teriam pintado. «Mas falta-lhes pincel, faltam-lhe cores» não quer dizer que são os instrumentos que lhes faltam. Não, falta-lhes o que a arte com eles cria: «honra, prémio, favor», porque depois de Duarte de Meneses (1414-1464), o conde não nomeado que encerra a sequência de representados, a pátria declinou em

51 O mesmo poeta Simónides de Ceos é citado no primeiro verso de uma das mais célebres elegias de Camões, a autobiográfica «O poeta Simónides, falando» (Camões, *Lírica completa*, vol. III, ed. M. L. Saraiva, Lisboa: IN-CM, 2002, pp. 154-163). A história de Simónides como inventor da arte mnemónica, que aí se evoca, não provém de Plutarco mas de Quintiliano, *Institutio oratoria*, Lib. XI, cap. 2, §§ 11-17.

lamuriosa decadência, por viciosos sucessores atolados nos prazeres e vaidades, desonrando os antepassados:

Culpa dos viciosos sucessores,
Que degeneram, certo, e se desviam
Do lustre e do valor dos seus passados,
Em gostos e vaidades atolados. (VIII.39.5-8)

Não têm os pintores o que poder pintar, tal como o poeta se recusa a cantar traidores ou continuadores que desonram os «pais ilustres» que tudo lhes deixaram, caindo na obscuridade, porque o descanso os corrompe (VIII.40). E não é tudo, porque ascende agora uma outra classe de homens, «grandes e abastados», fora da linhagem de sangue por não terem «tronco ilustre donde venham» (VIII.41.1-2). E a «culpa» da ascensão desta burguesia mercantil é dos reis, que os recompensam a eles e não aos muitos que se fazem por esforço e saber (VIII.41.3-4). E esses mesmos são os responsáveis pelo desprezo que agora há pelas artes. Recusam a arte da pintura porque lhes faltam antepassados com méritos e nobreza que os pintores retratam, e por essa razão também querem mal à arte que lhe é simétrica («seu contraíro natural»): a poesia, ou «pintura que fala» (VIII.41.5-8). Camões invectiva de uma forma áspera esta profunda alteração social e atribui a responsabilidade aos reis, porque em vez de protegerem mil corajosos e sábios favorecem uns poucos e sem méritos.

A reflexão plutarquiana sobre a natureza da pintura e da poesia e a éfrase das bandeiras pintadas serve a Camões para um incisivo discurso político e de crítica social no qual nem poupa os reis, porque a mudança social que estão a favorecer além de ser contra os antepassados é também contra as artes. Condescende mesmo assim que subsistem linhagens «de generoso tronco e casa rica», que mantêm a nobreza que resta, mas a que a custo chega o fulgor dos antepassados, e se bem que não degradem totalmente a linhagem, «destes acha poucos a pintura» (VIII.42.1-8). Reencontra-se assim a razão pela qual os pintores não têm cores e pincel para pintar esta gente, faltam-lhes os méritos que a arte representa naqueles que os poderiam ter por serem nobres de linhagem ou sabedoria. E não os achando a pintura também os não acha a poesia.

O epílogo do episódio das bandeiras pintadas regressa então ao narrador anónimo para sublinhar a coincidência e osmose entre poesia e pintura:

Assi está declarando os grandes feitos
O Gama, que ali mostra a vária tinta

Que a douta mão tão claros, tão perfeitos,
Do singular artífice ali pinta.
Os olhos tinha prontos e direitos
O Catual na história bem distinta;
Mil vezes perguntava e mil ouvia
As gostosas batalhas que ali via. (VIII.43)

O Gama declara em verso o que o pintor, singular artífice, com cores e esboço representa: «grandes feitos [...] tão claros tão perfeitos». O pintor de batalhas como se estivessem a decorrer agora é um duplo, ou um cúmplice, do épico poeta que agora as narra. A curiosidade do Catual é o destinatário perfeito para esta singular aplicação das reflexões de Plutarco sobre a poesia e a pintura porque «perguntava [...], ouvia [...] via». Está suspenso da ação dupla da poesia e da pintura. Tudo por deleite nas «gostosas batalhas que ali via». A pintura e a poesia são artes que suscitam algo no seu destinatário, «as emoções de espanto e de consternação» de que falava Plutarco. A expressão «gostosas batalhas» é polissémica e podemos aplicá-la a todos os intervenientes, em primeiro lugar ao Catual que se deleita, mas também a Paulo da Gama, que com entusiasmo as descreveu, e ainda ao autor poeta que tudo cria para conjugar o elogio da arte com o elogio da coação bélica e da crítica do poder e, por fim, aos ouvintes ou leitores da narração camoniana, em quem o efeito deste complexo cenário, simultaneamente teórico e prático, varia com os tempos e os lugares. Mas serão sempre poucos os que não são tocados pela sua beleza e pela sublime arte dos versos de Camões.

MUTA STILUM ET FACIES LIBRUM.

PROLEGÓMANO À POLÉMICA FILOSÓFICA SEISCENTISTA ENTRE ISAAC ORÓBIO DE CASTRO E DON ALONSO DE ZEPEDA Y ADRADA A PROPÓSITO DA OBRA *ARBOL DE LA CIENCIA DE RAMON LLULL (BRUXELAS 1663)*

Ana Lima¹

Introdução: o latim sob suspeita

Afirma Luís António Verney que

Seria também justo, que o estudante com o tempo, aprendêse Francez, ou Italiano, para poder ler as maravilhozas obras, que nestas linguas se-tem composto, em todas as Ciencias; de que nam temos, tradusoens Latinas. Antigamente intendiam os doutos, que era necesario saber Latim, para saber as Ciencias: mas no-seculo pasado, e neste presente, dezenganou-se o mundo, e se-persuadio, que as Ciencias se-podem tratar, em todas as linguas. Parece-me que com muita razam: porque a maior dificuldade das-Ciencias consiste, em serem escritas em Latim, lingua que os rapazes nam intendem bem. Onde nam só sabem mal a materia, mas o tempo que deviam empregar, em a-estudar, ocupam em perceber a lingua. Com esta advertencia, os Inglezes, Olandezes, Francezes, Alemaens &c. comesáram a tratar todas as Ciencias, em Vulgar. Esta oje é a moda. Os melhores livros acham-se escritos, em Vulgar: e qualquer omem que saiba ler, pode intender na presente era, todas as Ciencias. Nam que isto seja totalmente, ideia nova: porque me-lembro, ter lido

- 1 Doutoranda do Programa doutoral em Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, a preparar a dissertação *Razão, verdade e apologia no pensamento de Oróbio de Castro*; investigadora bolsreira do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Linha Temática *Medieval and Early Modern philosophy* (MEMP) – Grupo de Investigação *Aristotelica Portugalensia*. Email: anabjenjamim@gmail.com. Gostaria de agradecer o generoso e inestimável apoio científico de Dieter Cammaerts (KU Leuven, Faculty of Arts – Early Modern History) na elaboração do presente trabalho.

Nota: As fontes documentais usadas neste artigo não foram traduzidas, à exceção de um excerto de Aristóteles para o qual se recorreu à edição portuguesa. A bibliografia secundária foi traduzida para maior uniformidade do texto.

uma carta de Paulo Manucio, escrita a Diogo Hurtado de Mendonsa Embaixador Cezareo, dedicando-lhe os livros Filozoficos de Cicero; em que se-diz, que o maior impedimento das-Ciencias é, serem tratadas em linguas estrangeiras, digo, Latina &c. O que o dito Manucio, com toda a paixam que tinha à lingua Latina, nam dezaprova.

E aqui noto incidentemente, que o que fez o prologo da-colesam, que eu ignoro quem fose, dise uma falsidade, quando afirmou; Que nas linguas vulgares, tem todas as Nasoens escritores, mas nam em grande numero, deste estilo. Eu lhe-poso nomiar, somente na Italiana, nam digo duzias, mas centos: publicadas muitos e muitos anos antes, que saísem à luz, as do-Vieira: e entre estes escritores, muitos de purissima locusam, e estilo inimitavel. E o que mais é de admirar, omens que tratáram as Ciencias, mas principalmente todas as partes da-melhor Filozofia; com tal clareza, propriedade, e metodo, que envergonham os Filozofos da-Escola: os quais, empregados toda a sua vida nela, explicam-se muito mal. Na lingua Franceza, á infinitos tomos de cartas, em todas as materias; e alguns famosos. Deixo a Ingleza, e Olandeza, nas quais sei que se-tem seguido, este estilo.

Luis Antonio Verney, *O Verdadeiro Metodo de Estudar*, Tomo I, 1746
'Carta Quarta' e 'Carta Sexta', pp. 122 e 212.

Entre o tempo do humanista veneziano Paulo Manúcio, a que a 'Carta Quarta' do *Verdadeiro Metodo de Estudar* faz menção, filho do impressor Aldo Pio Manúcio, e aqueloutro do autor do excerto, o setecentista 'estrangeirado' Luis Antonio Verney, medeia um longo caminho de engenhosas digressões e afetadas controvérsias tendo como pano de fundo a experiência da linguagem e dirigindo-se, de modo particular, à qualidade das línguas e sua acomodação à exigência das Artes Liberais. Explica José Meirinhos: «Por via de Isidoro e de Marciano Capela, ao longo de toda a Alta Idade Média, difundir-se-á a tradição greco-romana das sete artes liberais enquanto estrutura adequada do conjunto das ciências, em geral identificado com a própria sabedoria e mesmo com a filosofia, estabelecendo uma quase sinonímia e sobreposição de conteúdos entre *scientia*, *sapientia* e *philosophia*»². Pese embora o dissenso em redor da divisão e justificação das ciências, bem como do lugar de cada disciplina face às demais, as Artes Liberais subdividiavam-se em dois ramos ou vias: o *Trivium*, que englobava a Gramática, a Dialética e a Retórica; o *Quadrivium*, que compreendia a Aritmética, a Geometria, a Astronomia e a

2 J. Meirinhos, «O sistema das ciências num esquema do século XII no manuscrito 17 de Santa Cruz de Coimbra (Porto, BPM, Geral 21)», *Medievalista* 5 (7) 2009.

Música³. Nesta orgânica do conhecimento, o latim assegurava a comunicação dentro e entre os vários domínios do saber, atuando como uma espécie de vasculatura de cariz linguístico e cultural.

O sistema das sete artes liberais representava o modelo de educação secundária no mundo latino-cristão desde a Antiguidade tardia (de Marciano Capela e Cassiodoro, séculos V-VI) até ao advento da Escolástica e posteriormente. Este sistema sanciona claramente o papel básico desempenhado pelo estudo do latim: a gramática (isto é, a língua latina e sua gramática, [...]) constitui a disciplina primeira e indispensável, a porta pela qual se entra no edifício do conhecimento [...]⁴.

Mas a ‘suspeita’ de que outras línguas, que não o latim ou o grego, pudessem exprimir «uma totalidade harmónica da experiência vai abrindo caminho por volta do séc. II d.C.», manifestação de uma «síndrome do cansaço», «no que se refere à herança, que se desenvolve e reelabora, do racionalismo clássico», afirma Umberto Eco⁵. Em *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, o autor empreende uma longa incursão pela problemática da linguagem e da língua, correlata do projeto utópico de uma língua perfeita, *omniefável*⁶, recuando ao texto bíblico do *Génesis*⁷ para indicar dois momentos fundacionais do devir da humanidade cuja interpretação mobilizou filósofos e exegetas das três religiões do Livro: o instante irrepetível da língua primigénia, adâmica – na qual *modi essendi* e *modi significandi* eventualmente se identificariam⁸ – e o da proliferação das línguas por natural propensão ou castigo divino – a *confusio linguarum* depois de Babel⁹: «O Senhor confun-

- 3 Para aprofundamento do tema, ver ainda G. Leff, «The Trivium and the Three Philosophies», in Ridder-Symoens, H. de (ed.), *A History of the University in Europe*. Cambridge University Press 1991, pp. 307-336. F. Goubier & Rosier-Catach, I. «The Trivium in the 12th Century», in C. Giraud, *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Leiden: Brill, 2019, pp. 141 a 179.
- 4 S. Auroux et al. (eds.), *History of the Language Sciences*, Berlim: De Gruyter, 2008, p. 652.
- 5 U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, 1993. Usámos a trad. portuguesa de Miguel Serras Pereira: U. Eco, *A procura da língua perfeita*, Lisboa, Gradiva, 2022.
- 6 Servimo-nos aqui da expressão de Eco, que a define como capacidade «[...] de dar conta de toda a nossa experiência, física e mental, [...] incluindo a questão da pergunta porque é o Ser em vez do Nada». cf. U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 41.
- 7 O autor realça, para o efeito, as passagens de *Gn.* 2, 10 e 11.
- 8 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 65.
- 9 A analogia entre as partes da torre de Babel, cuja representação mais antiga, diz-nos Umberto Eco, remonta à *Biblia Cotton* (séculos V ou VI) e a estrutura linguística é explicada pelo

diu a língua dos homens e espalhou-os por toda a terra» (*Gen.* 11, 9). Ruedi Imbach, examinando o ‘Paraíso’, Canto XXVI da *Divina Commedia* de Dante, argumenta pela densidade e originalidade filosófica das ideias do autor, que coloca no horizonte da filosofia da linguagem. Destacando topicamente os mesmos instantes genésicos mencionados por Eco – «a língua de Adão e sua origem (v. 127-138)», «a torre de Babel e a confusão das línguas (evocação de Nimrod, v. 124-126)» –, Imbach junta-lhe outros ‘filosofemas’ que localiza na obra: o da «comunicação infra-humana e supra-humana (a dos animais e a dos espíritos puros) (v. 97-108)»; o da ‘variabilidade’ e ‘naturalidade’ da linguagem humana (v. 130-132 e 136-138), e o do «primeiro nome utilizado para designar Deus (v. 133-136)»¹⁰. Estes temas ou problemas, partilhados pela tradição filosófico-teológica medieval e tomados por Dante no Canto XXVI, formam, defende Imbach, uma intervenção deliberada do autor no debate intelectual¹¹; uma intervenção que o tratado *De vulgari eloquentia* (c.1303-05) aprofundará acercando-se dos *loci* de ressonância aristotélica e tomística, de onde a singularidade do homem ‘que fala’ se eleva perante a totalidade da natureza criada (capítulos 2 e 3 do livro primeiro).

Segundo Umberto Eco, o *De vulgari eloquentia* representa a primeira abordagem ‘consistente’ ao projeto, em duas partes dividido, de uma língua perfeita no âmbito da cristandade medieva. Escreve: «O *De vulgari eloquentia* abre com uma comprovação óbvia, mas fundamental para o nosso tema: a pluralidade das línguas vulgares existe e a língua vulgar opõe-se, enquanto língua natural, ao latim como modelo de gramática universal, mas artificial»¹². Irène Rosier-Catach assinala, por sua vez, a arquitetura de inspiração cristã da obra em paralelo com a *Monarchia* (1312-13): «Em ambos os tratados, esta história é marcada por um ponto de viragem fundamental: o pecado original na *Monarchia*, e Babel em *De vulgari*

autor a partir da defesa, no século VII, da antiguidade do gaélico vulgar frente ao idioma latino, na obra *Auricept na n-Éces (Os Preceitos dos Poetas)*. Transcreve o autor: «Outros afirmam que na torre havia exclusivamente nove materiais, ou seja, argila e água, lã e sangue, madeira e cal, pezo, linho e betume [...] ou seja, nome, pronome, verbo, advérbio, participio, conjunção, preposição, interjeições». cf. U. Eco, cit., p. 33. Assim formulada, a língua primigénia seria também aquela que, diz-nos, traz em si a presença vestigial de um certo isomorfismo «com a ordenação natural da criação», cf. idem, p. 34.

10 R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Ed. Universitaires Fribourg/Ed. du Cerf, Fribougo 1996, pp. 199 e ss.

11 R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit.

12 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 53.

eloquentia»¹³. Outrossim, a autora ilustra como Dante faz uso do princípio aristotélico da *reductio ad unum* que colhe na *Metafísica* (X 1, 1052b18): «Na *Monarchia*, usa-o para estabelecer a sua tese central, a não-subordinação da autoridade imperial à autoridade papal; em *De vulgari eloquentia*, para construir, em termos filosóficos e teóricos, o ‘ilustre vulgar’, após ter tentado sem sucesso encontrá-lo empiricamente»¹⁴.

Esta constatação é central na argumentação da autora, pois esclarece de que modo a ideia de uma unidade política, consubstanciada no Imperador (que não pertence ao *genus* do Papa), ou linguística, assumida pelo ‘ilustre vulgar’ (face à pluralidade dos ‘dissonante vulgari’ italianos), é em Dante necessária à coletividade enquanto referência organizativa autónoma no seu género (*genus*)¹⁵. Por outro lado, a associação destes planos desagua numa outra constatação, emprestada da *Política* de Aristóteles¹⁶, que alia a fala, o discurso, ao homem enquanto animal político; ou, seguindo Imbach, a conclusão pela dimensão política do intelecto humano¹⁷. O ‘ilustre vulgar’ («difusor de luz»¹⁸) surge, então, como um elemento unificador de um reino futuro também unificado, explica Rosier-Catach, segundo uma conceção piramidal que o entroniza acima da variabilidade regional dos diferentes vulgares e se norteia pela excelência linguística dos melhores poetas, isto é, *criticamente*, acrescenta Eco. Três outros adjetivos deverão juntar-se-lhe:

- 13 I. Rosier-Catach, «Man as a Speaking and Political Animal: A Political Reading of Dante’s *De vulgari eloquentia*», in Sara Fortuna, et. al. (eds.), *Dante’s Plurilingualism: Authority, Vulgarization, Subjectivity*, Oxford: Legenda, 2010, pp. 34-53.
- 14 I. Rosier-Catach, «Man as a Speaking and Political Animal...», cit., p. 34.
- 15 «O contexto filosófico e histórico do princípio merece ser plenamente apreciado. Dante toma-o emprestado de uma passagem muito conhecida da *Metafísica* de Aristóteles, X, 1 (1052b18) acerca dos vários sentidos do Uno. Comentado por Averróis, difundiu-se como um adágio. Reivindicando a existência, em cada género, de um primeiro que atua como regra e medida, o princípio é utilizado para associar duas ideias: primeiro, a hierarquia necessária que ordena os itens pertencentes a um género; segundo, a autonomia de cada género, cada um tendo seu próprio *unum*», cf. idem, p. 40.
- 16 «A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais [...], o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade», Aristóteles, *Política*, I.2, 1253a7-16, trad. A. C. Amaral e C. Gomes, Lisboa, Vega, 1998, p. 55.
- 17 R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit., pp. 185 e ss.
- 18 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 54.

cardinal («que sirva de fundamento e regra»), real ou áulico (apropriado à mais alta esfera política da nação) e curial (enquanto «língua do governo, do direito e da sabedoria»)¹⁹. A segunda parte da obra (incompleta) é dedicada à construção desta «nova arte poética para o vulgar italiano»²⁰, prescindindo Dante de recuperar o modelo dos antigos idiomas, como o daquele em que acreditava ter-se exprimido Adão, o «hebraico primigénio»²¹. A analogia traçada com o trabalho do agricultor, que remove os arbustos espinhosos e enxerta plantas, permite aclarar o afã crítico da proposta: «Nonne cotidie extirpat sentosos frutices de ytalia silva? Nonne cotidie vel plantas inserit vel plantaria plantat?».

(1) Neque sine ratione ipsum vulgare illustre decusamus adiectione secunda, videlicet ut id cardinale vocetur. Nam sicut totum hostium cardinem sequitur ut, quo cardo vertitur, versetur et ipsum, seu introrsum seu extrorsum flectatur, sic et universus municipalium grex vulgarium vertitur et revertitur, movetur et pausat secundum quod istud, quod quidem vere paterfamilias esse videtur. Nonne cotidie extirpat sentosos frutices de ytalia silva? Nonne cotidie vel plantas inserit vel plantaria plantat? Quid aliud agricole sui satagunt nisi ut amoveant et admoveant, ut dictum est? Quare prorsus tanto decusari vocabulo promeretur.

(2) Quia vero aulicum nominamus illud causa est quod, si aulam nos Ytali habebimus, palatinum foret. Nam si aula totius regni comunis est domus et omnium regni partium gubernatrix augusta, quicquid tale est ut omnibus sit comune nec proprium ulli, conveniens est ut in ea conversetur et habitet, nec aliquod aliud habitaculum tanto dignum est habitante: hoc nempe videtur esse id de quo loquimur vulgare.

(3) Et hinc est quod in regiis omnibus conversantes semper illustri vulgari locuntur; hinc etiam est quod nostrum illustre velut accola peregrinatur et in humilibus hospitatur asilis, cum aula vacemus.

(4) Est etiam merito curiale dicendum, quia curialitas nil aliud est quam librata regula eorum que peragenda sunt: et quia statera huiusmodi librationis tantum in excellentissimis curiis esse solet, hinc est quod quicquid in actibus nostris bene libratum est, curiale dicatur. Unde cum istud in excellentissima Ytalorum curia sit libratum, dici curiale meretur.

Dante, *De vulgari eloquentia* I, xviii, 1-4.

19 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 54.

20 I. Rosier-Catach, «Man as a Speaking and Political Animal...», cit., p. 44.

21 U. Eco, *Nos ombros dos gigantes*, trad. de Eliana Aguiar, Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Record, 2018, p. 18. Sobre o lugar do hebraico em Dante, ver Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, cit., pp. 208 e ss.

Conclui Rosier-Catach: «o *vulgare illustre* não é um retorno ao *primiliquium* de Adão, assim como o Império não é um retorno ao Éden antes da Queda»²². Neste esquema que rompe a circularidade e abre ao acontecer da vida (renascido de Babel, ‘o pecado linguístico original’²³), no tempo histórico da cidade terrestre, caberá ao poeta «produzir o *unum* no plano linguístico; o *unum* que iluminará e unificará a multiplicidade dos usos»²⁴.

(1) Hoc autem vulgare quod illustre, cardinale, aulicum esse et curiale ostensum est, dicimus esse illud quod vulgare latium appellatur. Nam, sicut quoddam vulgare est invenire quod proprium est Cremone, sic quoddam est invenire quod proprium est Lombardie; et sicut est invenire aliquod quod sit proprium Lombardie, est invenire aliquod quod sit totius sinistre Ytalie proprium; et sicut omnia hec est invenire, sic et illud quod totius Ytalie est. Et sicut illud cremonense, ac illud lombardum, et tertium semilatium dicitur, sic istud quod totius Ytalie est latinum vulgare vocatur. Hoc enim usi sunt doctores illustres qui lingua vulgari poetati sunt in Ytalia, ut Siculi, Apuli, Tusci, Romandioli, Lombardi, et utriusque Marchie viri. (2) Et quia intentio nostra, ut polliciti sumus in principio huius operis, est doctrinam de vulgari eloquentia tradere, ab ipso tanquam ab excellentissimo incipientes, quos putamus ipso dignos uti, et propter quid, et quomodo, nec non ubi et quando et ad quos ipsum dirigendum sit, in immediatis libris tractabimus.

Dante, *De vulgari eloquentia* I, xix, 1-2.

E, no entanto, alerta Umberto Eco: «Apologia do vulgar, o *De vulgari eloquentia* foi escrito em latim. Enquanto poeta, Dante escreve em vulgar, mas, enquanto pensador, alimentado pela filosofia escolástica, e homem político que anseia pelo retorno de um império supranacional, conhece e pratica a língua que é comum tanto à filosofia como à política e ao direito internacional»²⁵. O latim de Dante é o latim da *Escola*, conforme expressão de Verney, ou seja, o latim escolástico, da academia e da Igreja; universal e perene, alicerçado num sistema de regras gramaticais consolidado quando já não era uma língua viva. Esta artificialidade do idioma que fora de Cícero desencontra-se da natureza espontânea do vulgar, entendido como a língua em que se mama, de acordo

22 I. Rosier-Catach, «Man as a Speaking and Political Animal...», cit., p. 45.

23 I. Rosier-Catach, «Man as a Speaking and Political Animal...», cit., p. 43.

24 I. Rosier-Catach, «Man as a Speaking and Political Animal...», cit., p. 46.

25 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 54.

com Verney ou Samuel Usque na obra *Consolação às Tribulações de Israel* (Ferrara 1553). Idioma do saber, da ciência e da filosofia, o latim – mimetizando a exigência de universalidade e necessidade que se impõe ao conhecimento – surgirá também em Isaac Oróbio de Castro, despertando questões pertinentes sobre a sua produção literária, e pressupondo ou antecipando o interlocutor a quem se endereça no idioma clássico: o homem douto, esse «benévolo leitor» da comunidade dos homens doutos. A compartimentação linguística em função das matérias tratadas sucede em Dante, na poesia em vulgar e nos tratados em latim, e pressente-se em Oróbio de Castro desde uma perspetiva vertical do saber. Não obstante, gostaríamos de chamar à colação um artigo de Jakob Hans Josef Schneider que trata o *Convívio*²⁶ de Dante (1304-07), para aqui deixar outra pista de investigação. Em «A paixão pela Filosofia: Poesia e Filosofia no *Convívio* de Dante Alighieri», Schneider distingue um aspeto que Dante infunde numa filosofia escolástica que tendia a mover-se para lá da universidade, da ‘síntese teológica’, da receção e da tradição: trata-se da legitimidade do ‘autocomentário’, que corre pelas *Canções*, nas jurisdições do conhecimento, da filosofia; uma «filosofia de autoafirmação do filósofo, em contraste com a linguagem da filosofia escolástica, que só sabe o texto de sua própria tradição latina»²⁷. Portanto, um ‘determinado estilo’ de filosofar, que é poético e em vulgar, aberto à totalidade dos homens porquanto estes naturalmente aspiram à perfeição e, como tal, à sabedoria.

*

A «batalha da ineloquência do vulgar», vigorosamente travada no século XVII, conduziria, diz-nos Maria do Céu Fonseca, ao «triumfo das línguas modernas como línguas de ciência», em especial depois da publicação, em francês e sob anonimato, do *Discours sur la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, de René Descartes, em Leiden no ano de 1637²⁸ (dois

26 Para aprofundamento dos considerandos de Dante sobre o latim e o vernáculo, no conjunto da sua obra, assim como para levantamento dos aspetos conflituantes que emergem destas comparações, ver P. Noel Aziz Hanna & L. Seláf (eds.), *The Poetics of Multilingualism*, Poetica et Metrica 2, New Castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017. Para uma outra formulação do estatuto do latim, ver M. Trifone, «*Lo latino è perpetuo*». *Parole attuali di una lingua antica*, Roma: Carocci Editore, 2024.

27 J. H. J. Schneider, «A paixão pela Filosofia: Poesia e Filosofia no *Convívio* de Dante Alighieri», *Scintilla* 15 (jan./jun. 2018) 1.

28 M. C. Fonseca, «Historiografia Linguística Portuguesa: o contributo do século XVII», in A. M. Brito et al. (org.), *Linguística Histórica e História da Língua Portuguesa*, *Actas do Encontro*

anos após a fundação da Académie Française). A obra viria a exercer uma preponderância crucial no pensamento gramatical da Escola de Port-Royal, conforme relata a autora:

Daí que a ciência gramatical dos séculos XVII e sobretudo XVIII não tenha ficado imune ao influxo da investigação filosófica cartesiana, que concorreu para o programa das chamadas ‘gramáticas cartesianas’ ou ‘gramáticas filosóficas’ e ‘gramáticas gerais’. A descontinuidade deste momento está amplamente reconhecida por historiadores que detectam uma mudança epistemológica na passagem da gramática renascentista para a época das gramáticas gerais, inaugurada pela *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*, em 1660 (cf. Belo, 1991: 465 e ss.). [...] Se a tese de Noam Chomsky em fazer da ‘linguística cartesiana’ portroyalina um antepassado da sua gramática generativa (cf. Chomsky, 1969) suscitou tão acesa polémica, tal deveu-se, em grande parte, ao facto de a própria herança de Port-Royal ser, ela mesma, tributária de longa tradição do gramaticalismo ocidental. O ‘encontro entre Chomsky e Descartes’ (Duarte, 1998: 552), além de ocasião para o discutido parentesco gramatical de conceitos modernos, tais o de inatismo e criatividade, foi também ponto de confluência de outros antecedentes gramaticais. Quando os *messieurs* de Port-Royal – o gramático C. Lancelot e o lógico A. Arnauld – defendem a ideia de racionalismo gramatical ou o princípio de regras comuns e universais a todas as línguas, a sua teoria não é apenas de inspiração cartesiana, mas também a síntese fecunda de duas influências maiores. A mais directa veio do humanismo gramatical, representado por novas gramáticas latinas assentes em pressupostos racionalistas, e que teve um expoente maior em Francisco Sánchez de las Brozas; mais recuada no tempo, a doutrina medieval dos baptizados modistas, com as suas investigações sobre os ‘modos de significação’ das categorias gramaticais, forneceu a Port-Royal os fundamentos da universalidade, uma vez elaborada na base filosófica do paralelismo entre a linguagem e a lógica da mente humana²⁹.

Esta ‘mudança epistemológica’ insere-se, ademais, no que Umberto Eco designa como uma ‘transformação de paradigma’: a alvorada das línguas filosóficas *a priori*, na qual situa também o pensamento de Francis Bacon

de Homenagem a Maria Helena Paiva, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003, pp. 89-106.

29 M. C. Fonseca, «Historiografia Linguística Portuguesa...», cit., pp. 91-92.

e Comênio³⁰. No artigo intitulado «La langue claire de Descartes», Bruno Clément reflete sobre os vários ângulos que a questão envolve em Descartes, oferecendo proveitosos tópicos tanto aos estudiosos da obra de Isaac Oróbio de Castro como aos do legado literário do círculo sefardita holandês. Desde logo, apresenta-nos uma perspetiva macroscópica – social, cultural e política, ‘o espírito do tempo’ – que ultrapassa a singularidade do autor: «o francês de Descartes chega no seu momento», escreve Clément, «orientando precisamente um cenário linguístico, político, poético do qual ele mesmo recebe sentido e destaque»³¹. Porém, explica, Descartes é, em última instância, um autor bilingue³², alternando entre o latim e o francês não tanto para destringer os seus leitores entre a elite do saber e o vulgo, mas antes pela natureza eminentemente filosófica que subjaz a uma tal opção. A inseparabilidade destes dois planos – língua e filosofia – não implica, por isso, uma antinomia radical entre o latim (a língua que Descartes associa aos mestres) e o vulgar (o francês, língua do seu país), em que o primeiro se descartasse por insuficiência de ‘exatidão’ ou de ‘clareza’³³. Antes, a preferência pelo idioma vernacular, no *Discurso*, demonstra a indissociabilidade da enunciação das teses filosóficas «do seu endereço» e «do modo desse endereço», uma vez que a língua já não é «a ferramenta da tese, mas a tese em si mesma»: «o francês é a língua metódica», resume³⁴.

Portanto, condicionando, ‘veiculando’, as possibilidades e limites de uma certa expressão filosófica, fundindo-se com ela, «a questão da língua e a questão da filosofia são, na verdade, uma mesma questão»³⁵, e todo e qualquer projeto que aspire à criação de uma língua perfeita será sempre, para Descartes³⁶, indissociável de um pensamento filosófico, de uma ‘racionalidade’ que observe as condições de ‘clareza’, ‘evidência’ e ‘distinção’. Nesta formulação, o confronto entre o idioma dos homens doutos, «de todas as confissões», enraizados nas autoridades da tradição filosófica, e o idioma do vulgo, independentemente

30 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 251 e ss. Veja-se o desenvolvimento da questão no século XVIII, no artigo de F. Aguiar de Vasconcelos, «Filosofia da Linguagem do Século XVIII», *Línguas e Literaturas XVI* (1999) 59-67.

31 B. Clément, «La langue claire de Descartes», *Rue Descartes* 3 (2009) 65 20-34, pp. 20 e 21.

32 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 26.

33 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 22.

34 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 23.

35 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., pp. 21, 24 e 25.

36 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 25. Veja-se a correspondência que troca, em 1629, com o Padre Marino Mersenne.

da nação que se considere, perde sentido perante a universalidade necessária do «livro do mundo»³⁷.

Por último, uma nota sobre a predileção de Descartes pelo francês em detrimento do latim, de acordo ainda com Bruno Clément. Acentuando a relação anterior, íntima e subjetiva que vincula o filósofo à sua língua materna, o autor junta-lhe uma outra ideia: «O francês é, sem dúvida, para Descartes, a língua que se usa quando se quer se dirigir aos ‘curiosos, que não são eruditos’; mas é também a língua do espírito, da graça. A língua das fábulas, dos romances. A língua da imaginação»³⁸; «a língua onde o pensamento está, por assim dizer, incarnado»³⁹. Com Umberto Eco, poder-se-ia dizer, do vulgar em geral, que o que se designa por língua natural «não vive baseando-se apenas numa sintaxe e numa semântica. Vive também na base de uma *pragmática*, quer dizer, baseia-se em regras de uso, que levam em conta as circunstâncias e os contextos de emissão, e estas regras de uso estabelecem elas próprias a possibilidade dos usos retóricos da língua [...]»⁴⁰.

E, desta maneira, chegamos a Isaac Oróbio de Castro. Elenquemos os tópicos que, até aqui, reunimos para o confrontar. Recuando a Verney e tomando as palavras de Bruno Clément, é pertinente indagar do posicionamento de Oróbio de Castro face ao ‘espírito do tempo’, em concreto, face à implementação do vernáculo como língua do saber, da ciência, da filosofia. Tal questionamento implica um olhar conjuntural, histórico e sociológico, que proceda à análise das formas de transmissão do saber e do papel desempenhado pelos seus agentes – do homem douto ao copista, impressor ou mercador de livros –, buscando reconhecer a natureza e o encontro dos fatores que engendraram e impulsio-naram a ‘mudança epistemológica’ (M. C. Luz), a ‘transformação de paradigma’ (U. Eco) de que Oróbio e o seu tempo foram testemunhas e/ou protagonistas. E, neste sentido, perguntar: em que medida pode o estudo deste autor alumiar outras configurações, contrastes, alografias, relevantes para um entendimento semântico mais distendido dos termos ‘mudança’ e ‘transformação’?

Por outro lado, e a partir de Descartes, urge compreender a relação de Oróbio de Castro com os seus idiomas de expressão, o castelhano e o latim (e o português?), atendendo, pelo menos, à manifestação ou ao silêncio em torno

37 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 31.

38 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 32.

39 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 23.

40 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 41.

de três aspetos anteriormente mencionados: i) a demanda pela racionalidade, «o problema do universal»⁴¹; ii) a abertura oferecida pela linguagem poética – elogiada por Dante e por Descartes –, que reside, para o filósofo francês, na «força da imaginação»⁴²; iii) o laço que implica o autor e o leitor «numa espécie de relação empática»⁴³. A notabilidade de Isaac Oróbio de Castro constrói-se a partir do género literário e filosófico da polémica, dominada por si com raro brilhantismo. Da refutação demolidora levanta-se o edifício de um pensamento estruturado ao modo dos tratadistas, apologetica ou escolasticamente, com gravidade, fina ironia e lapidar sarcasmo. O conhecimento dos seus adversários é, como tal e segundo cremos, indispensável para aferir criticamente da oportunidade, do fundamento e argumentação das ideias que defende e propõe. As próximas páginas trarão a cena um oponente que custou a Oróbio a redacção ou leitura de indesejados, ‘papelitos’, ‘papejeos’ e ‘papelones’. Tentaremos colorir um pouco do perfil bibliográfico daquele a quem Oróbio chama «el Comentador de Lulio», pintando um fragmento da inserção social e cultural desta controvérsia em volta da ‘extravagante’ filosofia luliana⁴⁴.

Don Alonso de Zepeda y Adrada, o oponente de capa e espada

Excel.^{mo} Señor,

Assegurado ya con el Apoyo de V. E. de los recelos, que podian ocasionarle las calumnias de sus antiguos Emulos, se expone de nuevo à el rigor de sus asaltos el Español RAYMUNDO, en estos siglos conocido de pocos, pero perseguido de muchos [...]⁴⁵.

Em 1663 saía à luz, na casa impressora do mercador de livros Francisco Foppens, em Bruxelas, uma nova edição da obra *Arbor Scientiae* de Ramon Llull, vertida do latim para o castelhano pelo militar, matemático e engenheiro de

41 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 25.

42 Descartes, *Cogitationes privatae*, apud B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 34.

43 B. Clément, «La langue claire de Descartes», cit., p. 30.

44 As expressões destacadas, de que nos apropriámos sem trair o autor, encontram-se no texto de Isaac Oróbio de Castro, cuja edição crítica preparamos.

45 R. Llull, *Arbol de la Ciencia de el muy Iluminado Maestro Raymvndo Lvlio. Nuevamente traducido y explicado por el Teniente de Maestro de Campo General Don Alonso de Zepeda y Adrada, Governador de el Thol-huys, &c.*, Bruselas: Francisco Foppens, 1663, ‘Dedicatoria’ s/p.

fortalezas (*de facto*, não *de iure*), curioso dos assuntos da filosofia e do hermetismo, o mui devoto Don Alonso de Zepeda y Adrada⁴⁶. O escrito, estampado com o título *Arbol de la Ciencia*, consagrava-se ao ilustre Señor Don Luis de Benavides y Carrillo de Toledo, III Marquês de Caracena, Governador e Capitão Geral dos Países Baixos, etc., figura eminente da Corte espanhola, bibliófilo e patrono das artes e letras. Na portada do ambicioso volume, as armas do Marquês, em gravura de Peeter Clowet, empurravam o texto para segundo plano. A vermelho e em proporções que tentavam equilibrar a composição, o título e o autor; entre este e a titulação nobiliária do Marquês, a negro e em modestíssima dimensão, pairava a designação do tradutor com os seus também mais humildes predicativos. Principiando com uma ‘Dedicatória’ à ínclita figura, assinada e datada do primeiro de outubro de 1663, Alonso de Zepeda justificava assim a pertinência da sua missão:

Sale à luz en nuestro Idioma, paraque los de nuestra Nacion puedan gozar de este inestimable thesoro; y no queden privados de èl aquellos, que ò por negligencia propia, ù de sus padres no aprendieron en su infancia la lengua Latina: que por este defecto, y estar puestas en ella casi todas las Ciencias, no pueden conseguirlas; quedandose submergidos en el pielago de sus tinieblas sin el conocimiento de las verdades (objecto de el entendimiento) à que podrán llegar, sirviendoles de Farol y Norte esta Obra digna de veneracion.

En que se manifestarà la estupidez de aquellos, que se persuaden à que ninguno puede penetrar el Oceano de las Ciencias sin el conocimiento de esta lengua: pues es mas que notorio y manifesto, que ellas en su origen no fueron escritas en el idioma Latino, por haverlas traducido y aprendido los Romanos de los Griegos, y estos de los EGYPCIOS. Y si aquella razon fuera concluyente, se seguiria ser mas necessario saber las lenguas Griega y EGYPCIA que la Latina. Y siendo esto assi, y que las Ciencias, que ay en esta Lengua, fueron traducidas de otras, el que las pusiesse de Griego en la nuestra, haria sin duda tan gran beneficio à nuestra Nacion, como los Romanos hizieron à la suya; y sin saber Latin pudieramos aprender todas las Ciencias: como hazen aora las demas Naciones de la Europa, que no solo hân traducido en su lengua materna Aristoteles, y los demas Philosophos antiguos, sino tambien todas las materias de la Sagrada Theologia. Y siendo tan propria y abundante la Española, como todas ellas, no ay razon para que no se emprenda el mismo trabajo, y se solicite no dejar escurecidos tantos y tan subtiles ingenio,

46 Subsistem lacunas importantes na biografia de Don Alonso de Zepeda y Adrada. Deixamos para outra ocasião o seu tratamento.

como fertiliza nuestra España; que por la causa referida quedan sepultados en las caliginosas obscuridades de la ignorancia y ociosidad⁴⁷.

O ‘Prologo al Lector’, que sucede à ‘Dedicatoria’, reitera a intenção de sacar o «Benigno Lector» à «las tinieblas de la ignorancia, que ocasiona el no saber latin»⁴⁸. Portanto, a aparência grandiosa do volume entrosa-se com o propósito benevolente e abrangente do tradutor no conjunto que dá corpo à obra. E que o interlocutor imaginado por Zepeda não era apenas o homem douto, da comunidade dos homens doutos, sabemos-lo pela sua categórica declaração: «Y ultimamente de qualquier arte mecanica ò liberal que seas, hallaràs documentos y maximas, para salir científico»⁴⁹. Donde, acrescenta, não se espere encontrar ali exaltação retórica, «ni los tropos ni figuras, que la sirven de adorno, que no las ay, ni en las oraciones, ni en las palabras [...]»⁵⁰. Alonso de Zepeda está còscio do escárnio com que certa casta intelectual poderia acolher o esmerado trabalho, por isso, como prova da sua (douta) diligência e para persuasão dos reticentes, o militar compromete-se a dilatar a causa lulista enriquecendo-a com novas traduções e comentários:

Si no pudieres penetrar algunos terminos por estraños, acude à el Introductorio de el arte magno (que vâ adjunto) y descubriràs suficientes noticias, si eres

47 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., ‘Dedicatoria’ s/p. A transcrição semidiplomática do ‘Introductorio’ comentado por Zepeda e paratextos do volume integra a tese doutoral que preparamos.

48 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., ‘Prologo al Lector’ s/p. E afirma: «[...] y te aseguro que lo que mas me hà movido à este trabajo es el haver experimentado, que todas las demas naciones de la Europa hân traducido y puesto todas las ciencias en sus idiomas; [...] y sacarte de las tinieblas de la ignorancia, que ocasiona el no saber latin, para conducirte à las luzes y claridades de las ciencias, dandote todas sus noticias en este corto volumen».

49 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., ‘Prologo al Lector’ s/p. Escreve: «Y si eres Filosofo? hallaràs en este Libro manifesto lo mas arcano de la naturaleza; si Astrologo? nuevo modo de constituyr el thema celeste; y cierta guia, para conocer los influxos de las Estrellas, y tener aciertos mas asegurados en tus vaticinios: si eres Medico? te dà reglas, para saber graduar las plantas y enfermedades: si Jurista? te subministrarà estilo nuevo, para reduzir à principios generales todo el derecho Canonico y Civil: si Estudioso de las buenas letras? si Predicador? si Confessor? aqui te descubre un amplissimo campo lleno de amenidades, donde con todo recreo puede passarse tu espiritu y sacar frutos utilissimos. Y si te aplicas à la Politica? confesaràs que el Principe Ecclesiastico, ò seglar (que establece nuestro Maestro) serà perfectissimo, siguiendo sus preceptos: si Theologo? reconoceràs probadas por razones necessarias ayudadas de la luz de la Fè las producciones Divinas».

50 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., ‘Prologo al Lector’ s/p.

versado en las letras: en el interin que yo saco à luz la Logica de este iluminado Maestro con mis comentarios, donde te manifiesto muchos secretos para la inteligencia de esta y de otras muchas obras. Y assi mismo si me obligas con no murmurar de quien procura tu bien (sobre el inutil pretexto de que es agena de el militar exercicio la palestra literaria; pues conoces que los antiguos constituyeron à un mismo subjecto por Diosa de las letras y de las armas) darè à la estampa el Arte breve comentado, la Phisica, las lamentaciones de la Filosofia, la Metaphysica, la Rhetorica, las Contemplaciones de este Eminente y Sanctissimo Varon [...]⁵¹.

Todavía, explica, os futuros volumes surgirão em versão bilingue e darão a saber um texto sanado de elementos espúrios, «en Latin y en Español por no saber se ayan impresso hasta aora. Y assi mismo otras obras tuyas puestas en Español; y emendados assi en ellas como en esta muchos errores, que cometió la impression latina: en cuya correccion se hà puesto todo cuidado por ser de mucha consequencia»⁵². A bibliografia que dele nos chegou, posterior a 1663⁵³, indicia que tais planos não alcançaram bom porto ou, alternativamente, que seus trabalhos se perderam. Leia-se um testemunho setecentista:

Vidi hujus Scriptoris aliud Opusculum etiam Linguâ Hispanâ typis datum in 8vo contra quendam Judæum, qui ad instantiam cujusdam Apostatæ Chriftiani ad Judaismum perversi impugnavit Arborem Scientiarum à Zepeda ipsi communicatam: in quo Opusculo sophismata hujus Hebræi tanto rationum pondere opprimit, ut non ampliùs ausus sit replicare quidquam ad argumenta contraria: in eodem Libro pluribus docet, quàm infeliciter judicavit hic Judæus de Principiis Chimix Lullii. Plura quidem promisit Zepeda typis vulganda, ut Logicam & alios adhuc Tractatus, quorum tamen nullus ad manus meas pervenit; unde ad ulteriorem & exactiorem Crisin de illo formandam (exceptis suprâ laudabiliter commemoratis) mihi non erat copia⁵⁴.

51 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., 'Prologo al Lector' s/p.

52 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., 'Prologo al Lector' s/p.

53 Atribui-se ainda a Zepeda a reedição de duas obras de Pedro de Guevara na casa impressora de Philippe Vleugaert em Bruxelas, respetivamente: *Arte general para todas las ciencias en dos instrumentos* (1661) e *Breve y sumaria declaración de la Arte general* (1666). Esta conjectura, a que aludem, entre outros, Rogent e Duràn (cit., p. 206), tem por base a permanência coetânea de Zepeda naquela região.

54 I. Salzinger, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum*, vol. 1, Mogiuntiae: Ex officina typographica Mayeriana, Per Joannem Georgium Häffner, 1721, p. 32. De notar a

Mas a pretensão que Zepeda acalenta é hoje relevante para os estudiosos do *corpus* textual luliano desde o prisma da crítica textual⁵⁵. Quando fala em ‘emendar’, o que quer dizer com isso? O que entende por ‘erro’? Como procede nas suas ‘correções’? De seu *Arbol*, afirma ter arrumado os assuntos como lhe pareceu ser mais fácil entendê-los, afastando-se do modelo latino e imprimindo uma marca *sui generis* à obra⁵⁶. Que limites nortearam a sua intervenção? Lembrando que a *Ars critica* de Jean Le Clerc seria publicada em Londres no ano de 1696, e em Amsterdão no ano de 1697 – mais de trinta anos volvidos sobre a edição de Zepeda. Diz-nos o seu autor: «Criticen vocamus artem intelligendorum Veterum Scriptorum, sive numeris adstrictâ, sive solutâ oratione utentium; & dignoscendi quanam eorum genuina scripta sint, quae spuria»⁵⁷. E porque ‘Omnes viae Romam ducunt’, em 1683, «no contexto de crescente instabilidade política em Inglaterra, Le Clerc mudou-se para Amsterdão e, com a ajuda de Philippus van Limborch (1633-1712), um destacado Arminiano, obteve um cargo no Seminário Remonstrante como professor de Filosofia, Hebraico e

menção à disputa com Isaac Oróbio de Castro, o judeu que investiu contra o *Arbol* a pedido de um «apóstata cristão convertido ao judaísmo», isto é, Alonso Escudero (Abraham Israel). Transcrevemos o início da passagem: «In Hispanum Idioma vertit Arborem Scientiarum B. Raymundi Lulli, Bruxellisque imprimi fecit in folio Anno 1664. In Prologo hujus Operis Authorem & Magistrum suum non solum summis laudibus exornat, sed ab amicorum malè informatorum & inimicorum malevolorum sinistra opinione defendit, scientiam illius infusam demonstrat, Zelum in propaganda Fide deprædicat, Martyrium extollit, utilitatem Scientiæ commendat ad omne scibile comparandum: y si eres Philosopho, hallaràs en este libro manifesto lo mas arcano de la naturaleza (ait in prefato Prologo) cujus contrarium affirmant, qui impugnant Philosophiam practicam Raymundi: excusat defectum ornatús putatii verborum & modi loquendi», pp. 31-32.

55 Veja-se Alberto Blecuca, *Manual de Crítica Textual*, Madrid: Ed. Castalia, 1993.

56 «Pero antes nota, que para mayor facilidad è inteligencia de esta obra, me hà parecido mudar el Arbol Exemplifical y Questional; poniendo en aquel juntos los Exemplos que pertenecen à cada uno de los Arboles, y lo mismo de las Questiones de el Questionar (y no en la forma que està en el exemplar latino) paraque el Artista quando estudie qualquer de los Arboles de este Libro, halle juntos todos los Exemplos y Questiones que le competen: y assi mismo observa que siempre que en Arbol Questional te remite para la solucion de la question à Rubrica susodicha, ò à la Rubrica de la Virtud. Es lo mismo que remitirle à el Capitulo, donde se trata de aquella materia en el Arbol, à que compete», R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., “Prologo” s/p.

57 Leclerc, Ioannis, *Ars critica: in qua ad studia linguarum Latinae, Graecae & Hebraicae via munitur: veterumque emendandorum, & spuriorum scriptorum à genuinis dignoscendorum ratio traditur*, 2 vols., Amsterdão: Apud Georgium Gallet, 1697, ‘Prefácio’. Ver também K. Collis, *Reading the Bible in the “Early Enlightenment”: Philosophy and the Ars Critica in Jean Le Clerc’s Early Theological Dialogues*, Leiden: Brill, 2016.

Humanidades. [...]»⁵⁸. O mesmo van Limborch que revemos envolvido numa controvérsia (ou *Amica Collatio*) com Isaac Oróbio de Castro, publicada por incumbência do teólogo no ano de morte de Oróbio, em 1687⁵⁹. De volta ao *Arbol* de Zepeda, saliente-se o importante contributo para o entendimento desta urdidura textual constituído pelo estudo ‘sinóptico’ de Pere Villalba I Varneda e inscrito no volume de que é editor Rafael Ramis Barceló, *Ramon Llull y los Lulistas (Siglos XIV-XX)*; obra que procura alcançar uma definição para o termo ‘lulista’ e uma classificação dos subtipos que lhe inerem dentro de uma perspetiva histórica⁶⁰.

Lê-se em Rogent e Duràn:

Zepeda elaborou a sua versão com base nas edições lionesas da *Arbre de Sciencia* [texto latino] (vejam-se núms. 55, 156, 210, 211 e 212). A inclusão do *Introductorium magnae artis generalis* prova-o amplamente. Se, portanto, Zepeda não representa uma nova orientação editorial, tem, no entanto, como tradutor, uma indiscutível importância⁶¹.

Escreve Villalba I Varneda:

Este estudo preliminar tem um objetivo principal, esclarecer o conceito de *Ars*, já que se trata do instrumento fundamental de toda a obra luliana. Assim, Zepeda traduzirá o *Introductorium*, ou pela edição feita em Paris, 1634, ou a partir das três feitas em Lyon nos anos 1635-1637, introduzindo explicações próprias e bibliografia. De qualquer forma, este [ROL] 125. *Introductorium magnae Artis generalis seu Liber de uniuersalibus*, apesar de ter sido editado nos tempos atuais, é considerado uma obra paraluliana⁶².

- 58 M. Sina & M. Zacccone-Sina, «The Correspondence of Jean Le Clerc», *EMLO* [sítio em linha] <http://emlo-portal.bodleian.ox.ac.uk/collections/?catalogue=jean-le-clerc> [consultado a 06/07/2024]. Ver também J. Le Clerc, *Epistolario*, 4 vols, M. Sina & M. G. Zacccone-Sina (eds.), Florença, L. S. Olschki, 1987–97.
- 59 O título completo da obra é *De veritate religionis Christianae amica collatio cum erudito Iudaeo*. A transcrição semidiplomática do texto de Oróbio de Castro incluído no volume integra a tese doutoral que preparamos.
- 60 P. Villalba I Varneda, «Árbol de la Ciencia...», in R. Ramis Barceló (ed.), *Ramon Llull y los Lulistas (Siglos XIV-XX)*, Madrid: Ed. Sinderésis, 2022, pp. 603-638. Ver também ‘Introdução’ do editor, onde constam os desígnios da obra por nós sumariamente citados.
- 61 E. Rogent & E. Duràn, *Bibliografía de les impressions lul·lianes*, Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, 1927, p. 206.
- 62 P. Villalba I Varneda, «Árbol de la Ciencia...», cit., p. 612. O conceito de *Ars* é precisamente um dos tópicos sobre o qual a crítica de Oróbio de Castro recairá.

A esta apreciação urge somar um exame ao ecossistema onde a publicação se origina, considerando os agentes e a cadeia de interações e relações por si gerada, matéria fulcral para o estudo da produção e disseminação das obras em vulgar. Segue-se, neste sentido, outra interrogação: qual o contexto de difusão do *Arbol* – com base no que sugere Ramis Barceló⁶³ –, olhando não tanto à «genealogia da transmissão», mas à «cartografia dos centros principais do lulismo académico»⁶⁴, por um lado, e à cartografia sociológica dos trilhos por onde o *Arbol* se propaga, por outro. Tal abordagem poderá desenhar a contiguidade e/ou afastamento entre os indivíduos e as diferentes formações sociais que saúdam o empenho de Zepeda (a Corte? Outros?) ou o repudiam (Isaac Oróbio de Castro no círculo sefardita de Amesterdão; noutras partes do orbe, o Santo Ofício português em 1665 e o mexicano em 1666. Outros?). Poderá, de igual modo, dilucidar quanto ao impacto da tradução castelhana em pleno declínio lulista⁶⁵, como defende Miguel Cruz Hernández que, entre outras seis, aponta o fraco engenho dos sucessores de Filipe II⁶⁶ como razão do decremento. Usando de um fraseado irónico que reflete o seu juízo valorativo, o autor afirma: «Não podia esperar-se muito de monarcas da médio-cre qualidade mental de Filipe III, Filipe IV, e o desgraçado Carlos II [...]»⁶⁷.

63 R. Ramis Barceló, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», in A. M. Austin & M. D. Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden: Brill, 2018.

64 É importante sublinhar a heterogeneidade destes centros, cuja orgânica, nos domínios espanhóis, o autor esquematiza (p. 438).

65 Veja-se o exemplo analisado por M. G. Garí Pallicer, «Joan Antoni Ferrando, SI: un jesuita lulista de Maiorca entre el siglo XVII y el XVIII», in R. Ramis Barceló (ed.), *Ramon Llull y los Lullistas (Siglos XIV-XX)*, cit., pp. 733 a 750. Escreve o autor: «O uso de obras do século XVII e XVIII é também visível naquelas fontes que se centram na biografia e comentário da obra de Llull. Ao longo do sermão, encontramos três menções a este tipo de textos. A primeira delas é o 'Archielogium vitae, doctrinae et martyrii Raymundi Lulli', de Bonaventura Armengual, editado em 1643. A segunda é o livro 'Árbol de la ciencia del iluminado maestro Raymundo Lulio' de Alonso de Cepeda y Adrada, de 1663. Por último, menciona o opúsculo 'Vida y hechos del admirable doctor y martyr Ramon Llull' do cónego da catedral de Maiorca, Juan Seguí, de 1606», p. 741.

66 Sobre o empenho lulista de Filipe II e a tensão que manteve com o Santo Ofício, ver R. Ramis Barceló, «El proceso de la Inquisición contra la lectura del arte de Ramon Llull en la Universidad de Zaragoza (1610)», *Hispania Sacra* LXVI (2014) 131-160. Ver também M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramon Llull*, Madrid: Fundación Juan March, 1977, pp. 326-27.

67 M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramon Llull...*, cit., p. 328. Em segundo lugar, o autor coloca a ação da Inquisição; em terceiro, a «reclusão» do lulismo nos seus 'reduos' maiorquinos e franciscanos; em quarto, «os ataques dos teólogos mais 'científicos'»; em

À percepção da ‘debilidade’ régia opunha-se, contrastante, «o auge dos dominicanos» hostis à doutrina luliana⁶⁸.

Em paralelo a esta decadência a que assiste o século XVII, faz sentido averiguar (ou ‘cartografar’) da edição do *Arbol* no horizonte das edições em castelhano da lavra dos impressores e mercadores de livros de Bruxelas⁶⁹. César Manrique Figueroa dá-nos o porquê: i) em Bruxelas, a atividade impressora no idioma castelhano ligava-se diretamente ao papel da cidade como cabeça administrativa dos Países Baixos espanhóis; ii) esta atividade pautava-se por uma notável diversificação temática, abrangendo desde «questões oficiais de governo, como ordenanças», a obras literárias e lexicográficas (vernaculares) «de grande popularidade e, por isso, de grande procura»⁷⁰; iii) as casas impressoras funcionavam «como agentes culturais entre os mundos hispânico e francês, ao favorecer a impressão de dicionários, ou traduções de uma língua a outra, estreitando os contactos culturais entre ambas as línguas nos Países Baixos Meridionais»⁷¹; iv) os «personagens da esfera da corte de Bruxelas»⁷² exerciam óbvia influência nas opções editoriais dos impressores daquela cidade: Figueroa dá como exemplo o impacto da estância, em Bruxelas, de Frei Jerónimo Gracián de la Madre de Dios e de Andrés de Soto na produção local religiosa em castelhano; v) por conseguinte, criava-se uma dinâmica entre os impressores e a demanda nascida de uma clientela local e regional.

quinto, «a crítica dos humanistas Fernando de Córdova e Pedro Ciruelo»; em sexto, «as críticas dos literatos espanhóis do século XVII»; em sétimo, «os ataques da nascente filosofia da Modernidade», p. 328.

68 R. Ramis Barceló, «La Inquisición de México y la calificación del *Árbol de la ciencia* de Ramon Llull (1665-1669)», *Estudios de Historia Novohispana* 48 (janeiro-julho 2013) 189-214, p. 198.

69 C. Manrique Figueroa, «Los impresores bruselenses y su producción dirigida al mercado hispano, siglos XVI-XVII. El caso de la imprenta del Águila de Oro de Rutger, Velpius, Hubert Anthoine-Velpius y la imprenta de los Mommaert», *Erebea* 2 (2012) 205-226.

70 C. Manrique Figueroa, «Los impresores bruselenses...», cit., p. 225. Escreve ainda: «Por outro lado, na segunda metade do século XVII, durante o declínio das casas editoriais Velpius e Mommaert, outro nome surgiu no cenário da impressão em espanhol em Bruxelas, merecendo uma investigação separada. Por questões práticas, será mencionado de forma geral apenas, trata-se da impressora de François ou Francisco I Foppens, já mencionado, ativo em Bruxelas entre 1656 e aproximadamente 1682. A produção em espanhol de Foppens é semelhante à de Rutger Velpius, variando desde tratados de artes militares de autores contemporâneos até obras literárias representativas do Século de Ouro, passando por obras lexicográficas amplamente difundidas ou livros religiosos de autores como Santa Teresa de Jesus».

71 C. Manrique Figueroa, «Los impresores bruselenses...», cit.

72 C. Manrique Figueroa, «Los impresores bruselenses...», cit.

Para mais e para além de Bruxelas, «o mercado espanhol, pela dominância política de Espanha na Europa e o influxo de riqueza das Índias (América), era muito atraente para o comércio de livros», aduz Gonzalo Sánchez-Molero, no estudo que realiza sobre a produção livreira em castelhano na cidade de Antuérpia (século XVI), salientando a dificuldade editorial espanhola em corresponder sozinha às expectativas do seu próprio mercado⁷³. A ferocidade da concorrência neste apetecível ramo impunha que os impressores garantissem, quando possível, uma clientela (impressores e/ou livreiros estrangeiros) antes de desembolsarem a verba estimada para a realização das obras. Os livros vendidos fora de fronteiras circulavam depois pela teia de contactos posta em marcha pelos seus artífices⁷⁴. A chegada da edição de Alonso de Zepeda à Nova Espanha e a sua qualificação pela Inquisição do México em 1666 – um ano depois do parecer condenatório dirigido ao Santo Ofício português pelo censor, lente de Teologia na Universidade de Évora e lexicógrafo ímpar da língua portuguesa, o jesuíta Bento Pereira, a 22 de janeiro de 1665⁷⁵ – são marcos miliários de um ‘périplo’ que, como assinala Ramis Barceló, na pesquisa transatlântica que efetua, constitui «uma singular fonte de dados sobre a Inquisição mexicana [e portuguesa], a circulação livresca e a censura intelectual, assim como um novo episódio na história do lulismo»⁷⁶. Estes elementos lembram, por um lado, que a disseminação do saber ocorre dentro de um (ecos)istema de variáveis interdependentes que, a cada passo, configuram a sua condição de possibilidade. Por outro, distinguem níveis de análise que se afetam mutuamente: i) os centros de conhecimento e de erudição; ii) o movimento dos obreiros do livro, segundo estratégias delineadas em função de aspetos políticos, económicos e mistos, como a censura eclesiástica, a Norte, e os examinadores do Santo Ofício na Península Ibérica e nos territórios da Coroa tocados pelos seus tentáculos.

73 «Consequentemente, a maioria dos livros vendidos no mercado espanhol vinha do exterior, principalmente da Itália, França, Suíça e Alemanha», acrescenta. G. Sánchez-Molero, «The Origins of Printing in Spanish in Antwerp», *Quaerendo* 48 (2018) 317-338, p. 327.

74 D. Cammaerts, «Receiving approbations from Jansenist censors: a strategy for circumventing the anti-Jansenist pre-publication censorship of Malines archbishop Humbertus de Precipiano (1690-1711)», *Monte Artium* 15 (2003) 1-22. Ver também Renaud Adam *et al.* (eds.), *Urban Networks and the Printing Trade in Early Modern Europe (15th-18th Century)*, Londres, Consortium of European Research Libraries, 2010.

75 F. da Gama Caeiro, «Ortodoxia e Lulismo em Portugal (um depoimento seiscentista)», *Estudios Lulianos* vol. II (1958) 2 233-256.

76 R. Ramis Barceló, «La Inquisición de México...», *cit.*, p. 203.

É precisamente na análise desta dimensão sistêmica que a disciplina histórica encontra a linguística, problematizando ‘a estabilidade dos sentidos’ daquilo que designamos por ‘autoria’, ‘obra’ e ‘livro’ em conexão com os elementos paratextuais (e extratextuais) que compõem a materialidade do objeto livro. Escreve Bonatti Santos: «Assim, os lugares ocupados pelo título, pelo nome do autor, pela indicação dos editores, pela dedicatória, prefácio, capa, contracapa etc. nos mostram que a questão paratextual desempenha um papel-chave na definição do que vem a ser um livro e das fronteiras dos textos que o compõem»⁷⁷. Ora, a negociação destes pormenores pressupõe, de pronto, a ‘participação ativa dos meios editoriais’⁷⁸ naquilo que este investigador designa, a partir de Dominique Maingueneau, por ‘construção da imagem do autor’ (e porque não, diríamos, olhando a Zepeda, do tradutor-compilador?). Assim se poderão, então, interpretar as palavras de Ramis Barceló acerca da edição de 1663:

O que mais interessa aqui é examinar a disposição que Alonso de Zepeda fez das censuras, privilégios e elogios, totalmente intencionada contra aqueles que consideravam Llull como herege. Para desautorizar as (falsas) acusações que tinha escrito o inquisidor dominicano Nicolau Eimeric e para contradizer uma sentença ditada por Gregório XI, Zepeda estabeleceu nas primeiras páginas do seu livro toda uma concatenação de documentos a favor de Llull. Frente às acusações antilulianas do dominicano Nicolau Eimeric e à condenação formal que Gregório XI fez, a pedido daquele, das obras de Llull, Zepeda reuniu todos os privilégios que a doutrina luliana tinha recebido até então e inseriu-os na obra. Em primeiro lugar, escreveu a dedicatória a D. Luís de Benavides, depois o prólogo ao leitor e posteriormente uma breve biografia de Ramon Llull. Em seguida, estampou dois privilégios, um dado por Fernando Çanoguera, Tenente e Capitão General de Maiorca em 1604, e outro outorgado por Filipe III a Gregório Forteza, Vigário Geral da diocese maiorquina. Incluiu depois o importantíssimo documento que veio desautorizar tanto o Diretório de Eimeric como a bula de Gregório XI. Tratava-se de uma parte substancial da chamada ‘Sentença definitiva’ contra o lulismo, que foi ditada para mostrar as falsidades de Eimeric e para demonstrar também que a bula papal não se encontrou no local correspondente no momento em que foi procurada⁷⁹.

77 J. A. B. Santos, *Muito além do duplo Chomsky: o autor entre paratextos e paratopias*, São Paulo: Universidade Federal de São Carlos, 2020 [dissertação doutoral], p. 14.

78 J. A. B. Santos, *Muito além do duplo Chomsky...*, cit., p. 45.

79 R. Ramis Barceló, «La Inquisición de México...», cit., p. 194.

Ramis Barceló aduz um ponto que aqui se interseta – político, não tanto espiritual – declarando que «Bruxelas era, à época, um lugar onde a polémica doutrinal com o protestantismo estava fortemente avivada e o papel da Inquisição era ligeiramente distinto do da Espanha peninsular»⁸⁰. A pesquisa de Dieter Cammaerts aprofunda este contexto, centrando a sua análise na atividade censória preventiva e numa Bruxelas «epicentro do Jansenismo». Tendo presente a exposição de Bonatti Santos, sublinhamos a importante observação de Cammaerts quanto à interferência ou ‘agenciamento’ do censor no processo de produção livreiro, por conseguinte também, na construção da imagem do autor: «[...] os censores eram uma parte integral do ciclo de vida de um livro, não apenas verificando a sua ortodoxia, mas também influenciando ativamente a sua futura receção quando exigiam a alteração de certas passagens»⁸¹. É, por esse motivo, essencial conhecer os ‘mecanismos da censura livreira’, conforme explica Cammaerts, assim como analisar os textos emitidos por estas autoridades enquanto núcleos discursivos que ferem ou concorrem para a unidade da obra sobre a qual deliberam e cuja circulação e difusão inevitavelmente condicionam. Regressando a Bonatti Santos: «[...] mostrando que o que lhe garante [à obra do autor] uma ‘unidade discursiva’ não é algo do texto, da natureza própria dos textos que ele produz, o que daria sustentação à continuidade para formarem um livro – é, antes, um resultado de disputas que ultrapassam o domínio do texto, de práticas extratextuais: daquilo que está no *métier* editorial, das decisões de publicação e viabilização do texto de um autor que não dizem respeito à escritura solitária deste [...]»⁸². Ou seja, conforme conclui Cammaerts: «Uma análise da eficiência de um aparelho local de censura requer um estudo tanto das normas quanto da prática; o agenciamento dos diferentes atores sociais envolvidos na censura e na produção de livros em particular»⁸³.

Em 1531, a Corte espanhola fixa sede em Bruxelas, confluindo à cidade os poderes político e administrativo dos Países Baixos dos Habsburgo, o que se traduz numa veloz expansão da urbe⁸⁴. De lá se outorgam os privilégios de impressão das edições espanholas oriundas do Brabante e da Flandres, por meio de «um dos órgãos centrais do governo estabelecidos na cidade: o Conselho

80 R. Ramis Barceló, «La Inquisición de México...», cit., p. 193.

81 D. Cammaerts, «Receiving approbations from Jansenist censors...», cit., p. 3.

82 A. Bonatti Santos, *Muito além do duplo Chomsky...*, cit., pp. 9 e 10.

83 D. Cammaerts, «Receiving approbations from Jansenist censors...», cit., p. 11.

84 C. Manrique Figueroa, «Los impresores bruselenses...», cit., p. 209.

Privado (*Conseil Privé* ou *De Geheime Raad*), fundado nos tempos de Carlos I [de Espanha, V do Sacro Império Romano-Germânico], responsável pela supervisão legal e administrativa dos Países Baixos»⁸⁵. A fórmula protocolar, que, desde meados de 1540, vinha estampada nos livros, principiava com a designação da entidade política que conferia o privilégio (imperial àquela data; real desde Filipe II, seu sucessor), seguindo-se a determinação das cláusulas outorgadas. Veja-se a *Suma del Privilegio* do *Arbol* de Zepeda:

PHILIPPE IV. Rey Catholico de las Españas y de las Indias, y Señor Potentissimo de los Payses Bajos, permitio à *Francisco Foppens* Impressor jurado de esta Villa de Brusselas, que el solo podrá imprimir *el Arbol de Ciencia del muy Iluminado Maestro RAYMUNDO LULIO*, traducido nuevamente de Latin en Castellano, y Comentado por *Don Alonzo de Zepeda y Adrada*, Teniente de Maestro de Campo General, Governador del *Thol-huys*, &c. Y defendió[sic] à qualquieres Impressores y Libreros de imprimir el dicho Libro, por el tiempo de doze años. Queriendo à demas que este Privilegio ò Suma dèl siendo impreso sobre cada exemplar del sobre-dicho Libro, sea tenido por devidamente insinuado; sò las penas contenidas en la Carta del Privilegio. Dada en Brusselas à 10. de Octubre 1663. Firmado LOYENS⁸⁶.

O privilégio protegia os interesses do impressor na área de jurisdição onde tinha força legal; no caso, o Ducado de Brabante. Condição *sine qua non* para a concessão do documento era, justamente, a aprovação eclesiástica, indispensável em matérias de natureza filosófico-teológica e de consciência (facilmente permeáveis à heresia) e, até 1675⁸⁷, passível de ser obtida de um censor não residente em Bruxelas. Embora não se exigisse – desde o documento de 1616, *Ordonnantie ende placcaet [...] op het stuck van het drucken*⁸⁸, apenas na reimpressão de obras poderia solicitar-se nova aprovação –, o *Arbol* de Zepeda brota ornado de duas⁸⁹, uma das quais apregoada no ‘Prologo’. Trata-se da aprovação

85 C. Manrique Figueroa, «Los impresores bruselenses...», cit., p. 209.

86 Secretário do Conselho de Brabante na segunda metade do século XVII. Ver S. van Rossem, *Het gevecht met de boeken: de uitgeversstrategieën van de familie Verdussen (Antwerpen, 1589-1689)* [Dissertação doutoral], Antuérpia; Universidade de Antuérpia, 2014, p. 63.

87 Ordenança de Carlos II. Ver D. Cammaerts, «Receiving approbations from Jansenist censors...», cit.

88 Apud S. van Rossem, *Het gevecht met de boeken...*, cit., p. 54. Ver também D. Cammaerts, idem, p. 10.

89 A aprovação deste clérigo aparece após o ‘Introductorio’ e antes do texto do *Árbol*, junto com a do teólogo Antonius Sanderus / Antoon Sanders – autor, entre outras obras, da

eclesiástica que o militar consegue do Reverendíssimo Padre Frei Lucas de San Isidoro, Religioso da Ordem dos Carmelitas Descalços, apoio de peso pelo reconhecimento e prestígio que sobre o volume derramava, não fosse este o confessor da Marquesa de Caracena, filha do IV Duque de Arcos, Doña Catalina Ponce de León⁹⁰. Para Villalba I Varneda, o texto assinado por Lucas de San Isidoro deve, porém, a composição a outrem: tão-só ao próprio Alonso de Zepeda⁹¹.

Insistindo no perigo que constituía esta aventura editorial, Ramis Barceló sumariza por estas palavras a empreitada de Don Alonso de Zepeda:

Alonso de Zepeda era um militar e matemático que, seguindo as diretrizes da Escola Matemática de Madrid, seguia a esteira luliana de Juan de Herrera e de Filipe II. Aproveitando a circunstância de ser governador militar em Tolhuis (Flandres) e vendo que os dominicanos mostravam uma cada vez maior hostilidade em relação a Llull, atreveu-se a publicar uma edição comentada da *Árvore da Ciência*, uma das obras que melhor reflete o pensamento luliano em todas as dimensões do saber⁹².

Os livros viajavam pela Corte – a de Bruxelas, a de Madrid⁹³ –, por vezes, na companhia dos seus autores ou impressores; pelo menos, é o que dá a entender o escritor e poeta sefardita Daniel Levi / Don Miguel de Barrios. Lançando mão da paronomásia, Barrios desvela estas sinuosas perambulações na obra *Flor de*

Flandria Illustrata (1641) – e a *Suma del Privilegio* de Filipe IV. Assim escreve Lucas de San Isidoro: «He visto con no poco cuydado y diligencia el Libro intitulado Arbol de las Ciencias compuesto por el Iluminado y S. P. RAYMUNDO LULIO, y nuevamente traducido por el Sargento Mayor Don Alonso de Zepeda y Adrada, Teniente de Maestro de Campo General y Governador de el Fuerte de Thol-huys y dependientes [...]. Por todo lo qual juzgo (salvo mejor juicio) ser este Libro digno de ser estampado, y de que goce de una luz universal: y siendo para el bien universal se comunique à todos universalmente mediante esta docta y elegante Traduccion. De nuestro Colegio de Carmelitas Descalzos de Brusselas à primero de Ottobre 1663». R. Llull, *Arbol de la ciencia...*, cit., pp. cxxv-vi.

90 A. Quijorna Rodríguez, «Mecanismos y estrategias de promoción, ascenso y consolidación de los Carrillo de Toledo, Señores de Caracena y Pinto», *Historia y Genealogía*, 2 (2012) 215-237.

91 P. Villalba I Varneda, «35. Árbol de la Ciencia...», cit., p. 635.

92 R. Ramis Barceló, «La Inquisición de México...», cit., Barceló, p. 198.

93 Ver Pedro Vindel, *El Marqués de Caracena, gobernador y capitán general de los Países Bajos y Borgoña*, Imprenta de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1923. O autor apoia-se, em boa parte, nos *Avisos de la Corte*, de Jerónimo Barrionuevo (ed. 1893). Todavia, não localizámos, em Barrionuevo, a notícia da chegada à Corte de Madrid de outra obra, de que adiante trataremos, publicada por Zepeda, em 1664, pelo que fica por identificar a fonte que, para o efeito, terá consultado Vindel.

Apolo (1665), no poema que oferece a Doña Margarida de Corte, esposa do impressor da obra, Baltazhar Vivien:

Es Corte de Amor, y es
la nueva España de fuego
que descubre sin sosiego
Baltazar por ser Cortes:
de Corte se viste, pues
à cortes viene, llamado
del Rey que intenta vendado
cortejar à su consorte,
Mas quien la verà de corte
que no se quede cortado?⁹⁴

Quiçá contra as mais otimistas expetativas de Zepeda, o cuidado com que prepara o seu *Arbol* acabaria vingando por mérito próprio, conquistando o autor – ao mesmo tempo «editor, tradutor, biógrafo e polemista»⁹⁵ – um lugar cativo na bibliografia luliana⁹⁶. Adicionalmente, é digna de menção a breve resenha gramatical e ortográfica da língua castelhana ‘en bosquejo’, que constrói e com a qual encerra o ‘Prologo’, acreditando, deste modo, esclarecer as dicções usadas por Llull, tornando o leitor apto à inteligência da obra. Zepeda vincula a compreensão sintática do idioma – não o da obra, mas o da tradução –

94 D. L. / Miguel de Barrios, *Flor de Apolo*, Bruxelas: Balthazar Vivien, 1665, p. 150.

95 E. Rogent & E. Duràn, *Bibliografia de les impressions lul-lianes*, cit.

96 Veja-se o caso tratado por Escuder Giner: «O autor de *Vindiciae* lamenta que da omissão dessa única partícula [a omissão da partícula *em* na questão 378] ou da negligência do tradutor se originasse essa dificuldade. Se tivesse sido corrigida como fez Zepeda, teríamos evitado o artigo 29 e 30 de Eimeric, e essa questão luliana teria concordado literalmente com toda a tradição católica». E transcreve: «Nemo curaverit usque huc eam imprimere per collationem cum vernaculis, prout fecisse videtur Zepeda in traductione et impressione Hispana; positis autem textibus prout exposuimus, nihil apparet calumniabile; cum enim natura divina eadem sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, et haec unita sit cum humanitate a Verbo assumpta, necesse est quod in dicta humanitate et in homine facta ex eadem humanitate sit divina natura, et consequenter etiam tres personae; non quod istae sint incarnatae, unitae cum humanitate, vel eam assumptas, sed quid natura divina, cum qua tres Personae sunt omnino idem, verissime est in humanitate unita et in illo homine, etiam ibi aequaliter sunt vere omnes tres Personae, quia aequaliter est una et eadem in ipsis natura divina». Antoni Ramon Pasqual, *Vindiciae Lullianae*, II 244 (Avinhão 1778), apud D. Escuder Giner, «La polémica Eimeric-Pasqual sobre la unió hipostática en Ramon Llull», *Revista Teologia XXI* (1996) 2 387-422.

à reflexão filosófica, metafísica, de filiação luliana, ela própria definida como «sistema de língua filosófica perfeita mediante a qual se tornaria possível converter os infiéis»⁹⁷. Uma língua «que se pretende universal porque universal é a combinatoria matemática que articula o seu plano de expressão, e universal o sistema de ideias comuns a todos os povos, que Lúlio elabora no plano do conteúdo»⁹⁸. O tributo de Zepeda, esmiuçando a osmótica compatibilidade entre o castelhano e o vocabulário luliano, projetava-se como uma porta de entrada, uma via iniciática ao que Umberto Eco designa como a «grande Cadeia do Ser (cf. Lovejoy 1936) pela qual se governa a teoria luliana da *Arbor Scientiae* (1926)»⁹⁹. É com as seguintes palavras que Alonso de Zepeda revela os motivos do seu empenho:

Y conociendo que si no estudiastes, si quiera la Gramatica, te hallaràs embaraçado en muchas dicciones, que se derivan de ella; y assi mismo buando[sic] se habla de los tiempos, de los participios è infinitivos; me hà parecido en este Prologo exponerte en bosquejo nuestra Gramatica Española, paraque con las noticias (aunque breves) que te darè, corras con mas facilidad por este campo de delicias. [...] Hè te dado estudioso Lector una breve noticia de nuestra Gramatica; [...] assegurandote, me hà movido à este trabajo el ruego de algunos, que hàn querido se añadan estas advertencias Ortographicas à este tratado; paraque en èl se halle junto lo que anda esparzido en muchos Libros¹⁰⁰.

Veja-se, a título ilustrativo, como introduz, na exposição do Verbo – «una voz que significa hazer ò padecer alguna cosa» –, os correlativos lulianos:

Pero nota que de estos Participios (para cuyo conocimiento se hàn dirigido todos estos documentos Gramaticos) se originan los *Tivos*, *Biles* y *Ares*, fundamento principal de los terminos de la Ciencia de nuestro Iluminado Doctor. Porque de amante, deriva el amable y el amar; y assi mismo el amativo, que en Latin suenan *amativus*, *amabilis* & *amare*. Y tomando las ultimas partes de estas dicciones resueltan *Tivus*, *Bilis*, *Are*; que en nuestro Español es lo mismo que *Tivo*, *Able* y *Ar*. Y segun la diversidad de los participios por la diferencia de los Verbos se forman

97 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 75, a propósito da *Ars magna* de Llull.

98 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 75.

99 U. Eco, *A procura da língua perfeita*, cit., p. 90.

100 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., “Prologo al Lector” s/p.

*Tivo Able, ò Tivo, Ible, Ar, Er, Ir: y à estos se reducen todos los que hè descubierto hasta aora; y de estos tres Tivo, Bile, Are, &c. se constituyen todas las essencias de las cosas; como se probarà en el Introductorio de esta Obra*¹⁰¹.

Os sufixos *tivo*, *bile* e *are* podem definir-se, diz José Higuera, como «*principios dinâmicos* dentro dos princípios com que o criador ordenou a natureza: os atributos divinos. [...] Esta gramática geral procura significar as formas essenciais que constituem a criação e estabelecem um referente da sua aparição substancial e/ou accidental nas coisas»¹⁰². No comentário que dispõe pelo ‘Introductorio de el Iluminado Maestro Raymvndo Lvlio’, que Oróbio de Castro procurará metodicamente dismantelar, Zepeda classifica estes conceitos empregando uma terminologia aristotélica recalibrada por Llull¹⁰³, respetivamente, como potência ativa, passiva e ato médio; constitutivos intrínsecos da essência do ente. Escreve Esteve Jaulent: «Ademais, os correlativos não só explicam a constituição ontológica de cada ente, como também a mútua interdependência que existe entre eles [...]. Ignorar que a estrutura entitativa e a operatividade dos entes são correlativas trouxe, como diz Llull no final do *Livro dos correlativos*, muitos inconvenientes aos pensadores antigos»¹⁰⁴.

Ainda no ‘Introductorio’, Zepeda disserta sobre os princípios de cada ciência, fornecendo matéria complementar ao ‘bosquejo’ gramatical, a saber, uma definição do objeto da Gramática e a exposição dos seus componentes formais, que hoje chamaríamos sintáticos, morfológicos, ortográficos e ortológicos e articularíamos com a semântica e a pragmática. Explica o militar que, quando Llull refere estes componentes formais, dirige-se à gramática latina¹⁰⁵, «siendo imposible el poderse dar una Gramatica comun à las septenta y dos lenguas generales, como hân pretendido algunos» – uma afirmação que faz remontar

101 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., “Prologo al Lector” s/p.

102 R. Llull, *Libro de los correlativos*, trad., introdução e notas de José G. Higuera Rubio, Madrid: Ed. Trotta, 2008, p. 20.

103 R. Llull, *Libro de los correlativos*, cit., ‘Prefacio’ de Esteve Jaulent, p. 13: «Llull coincide com Aristóteles em como as demonstrações têm que ser silogísticas, mas não concorda com ele quanto às condições do termo médio. [...] O termo médio aristotélico, diz Llull, é médio só em razão do silogismo, mas ele busca um [termo] médio que seja real e natural entre as coisas designadas pelo silogismo, e encontra-o no *ato*».

104 R. Llull, *Libro de los correlativos*, cit., ‘Prefacio’ de Esteve Jaulent, pp. 11 e 12.

105 «Es manifiesto que nuestro Maestro habla aqui de la Gramatica Latina, como la lengua, que es mas comun en todo lo descubierto; [...]», cf. R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., ‘Introductorio’ p. cxix.

à cindida Babel e ao perene latim atrás discutidos. A estrutura gramatical, ou o esqueleto de todos os componentes, assenta na distinção entre Gramática Prática e Especulativa, acrescenta:

Aquella [Prática] enseña el modo de formar el discurso segun lo explica la difinicion. La Especulativa contempla las partes necesarias para conseguir este fin: y tiene nueve, es à saber las partes de la Oracion, Generos, Casos, Declinaciones, Conjugaciones, Regimen, Construccion, Ortographia, Pronunciacion y Figura¹⁰⁶.

A presença do contributo de Zepeda consiste, pois, em aplicar esta estrutura ao castelhano. Escreve: «Y como todo este artificio Gramatical se debe aplicar à nuestro Idioma Español queda explicado en el Prologo»¹⁰⁷. E se a Gramática da língua ensina «o modo cōngruo de falar», analogamente, a Arte de Llull, de onde se deduzem princípios universais, ensina «o modo de descobrir as demais artes» fazendo uso dos correlativos; «esta linguagem, que é ao mesmo tempo doutrina da Arte luliana, converteu-se no veículo de expressão deste pensador medieval», escreve José Higuera¹⁰⁸. Leia-se a explanação de Zepeda:

[...] por quanto de la misma manera que la Gramatica enseña el modo congruo de hablar; assi su arte el modo de hallar los demas artes; por raçon de que por los principios de este arte se pueden deducir todas las partes de la Gramatica. Como el nombre que se puede aplicar à la *Bondad*, *Grandeza*, &c. porque son nombres; y tambien el pronombre, por quanto este se constituye y pone por el proprio nombre; y los principios de este arte se pueden aplicar à todas las otras ciencias y se ponen por ellas; y no los de una ciencia particular [por] los de otra particular. El Verbo se aplica à los actos de los principios como à el bonificar, grandificar, &c. y significan accion. El participio es aplicable; porque tenemos todos los Conjugados que emanan de la *Bondad*; como el bonificante, y bonificativo. La Conjuncion està implicita en el bonificar, que es el medio entre el bonificante y el bonificable, juntandolos paraque resulte un concreto perfecto: como la Conjuncion, que conjunta muchas dicciones, paraque se haga una Oracion perfecta.

[...] De la misma manera es aplicable la proposicion y demas partes: porque assi como la Gramatica hace de si misma instrumento, con que reduce los casos

106 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., 'Introdutorio', p. cxix.

107 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., 'Introdutorio', p. cxix.

108 R. Llull, *Libro de los correlativos*, cit., p. 21.

en acto: assi los *Tivos* de los principios de este arte hacen de sus *Ares* instrumentos para constituir en acto sus *Biles*¹⁰⁹.

Da Gramática, Zepeda passa fugazmente pela Lógica e mais demoradamente pela Rétorica; dirige o leitor para escritos seus, mencionados como projeto ou obra em curso no ‘Prologo’, e como obra pretérita no ‘Introdutorio’:

Y de que modo se deba entender esta difinicion, y todo el instrumento Logico de este iluminado Doctor lo explico en el Comento, que hè hecho de la Logica y que tantas veces hè citado»¹¹⁰.

En el Arte magna aplica nuestro Maestro este arte à sus principios; pero brevemente por raçon de que tratò particularmente de èl en el Libro que hiço de la Rhetorica; que tambien tengo traducido en Español; como apuntè en el Prologo¹¹¹.

O pequeno tratado gramatical de Zepeda, «autor profano em assuntos gramaticais»¹¹², (bem como certas partes do comentário ao ‘Introdutorio’) não passaria despercebido à mais recente Historiografia linguística, tendo merecido especial tratamento de Francisco Javier Satorre Grau, nomeadamente no quadro do projeto CODIGRAM – *Codificación de la gramática española*¹¹³.

Em 1664, Alonso de Zepeda editava um novo volume associado a Llull, o *Libro de la Concepcion Virginal* – tratava-se, tudo indica, de uma obra de

109 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., “Introdutorio” p. cxx.

110 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., “Introdutorio” p. cxxi.

111 R. Llull, *Arbol de la Ciencia...*, cit., “Introdutorio” p. cxxi.

112 Expressão de F. J. Satorre Grau, «La ortología en la gramática de Alonso de Zepeda y Adrada (1663)», in *Historiografía lingüística: líneas actuales de investigación*, E. Battaner Moro et al. (dir.), Nodus, 2012. Ver nota seguinte.

113 M. J. Martínez Alcalde e M. Quilis Merín, «La codificación gramatical de la lengua española (1628-1821): el proyecto CODIGRAM», M. Villayandre Llamazares (ed.), *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*, León: Universidad de León, 2006. Ver, por exemplo: F. J. Satorre Grau, «Bosquejo de gramática española (1663), de Alonso de Zepeda y Adrada», in A. García Valle et al. (coords. e eds.), *Falar bien e tan mesurado. Veinticinco años de investigación diacrónica en Valencia*, Valencia: Tirant Humanidades, 2012, pp. 209-238. Do mesmo autor, «La lengua de la filosofía. Comentario de unos fragmentos del prólogo y del introdutorio de Alonso de Zepeda y Adrada a su traducción del *Árbol de la ciencia* de Ramón Llull (Bruselas, 1663)», in Luis Alburquerque García et al. (coords.), *Vir bonus dicendi peritus: homenaje al profesor Miguel Ángel Garrido Gallardo*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, 2019, pp. 1180-1190.

Ramon Astruch de Cortyelles (final do séc. XIV)¹¹⁴ – que o militar concebe em edição latina e castelhana. Saída do prelo de Balthazar Vivien, em Bruxelas (aquele agraciado no poema de Daniel Levi de Barrios), seria a última loa¹¹⁵ ao Marquês de Caracena, que abandona a cidade no segundo semestre de 1664¹¹⁶. Dado curioso e preambular a este *Libro de la Concepcion Virginal* é o

- 114 R. Astruch de Cortyelles, *Liber de conceptu virginali in quo ipsam Dei matrem purissimam sine aliqua originalis peccati labe esse conceptam rationibus necessariis patet*, Valencia: Joan Vinyau, 1518.
- 115 Alonso de Zepeda é autor de dois opúsculos que redige, no âmbito das suas competências em arquitetura e engenharia militar e no contexto de uma disputa, endereçados ao Marquês de Caracena e sob seu auspício. O primeiro chegou-nos com o título *Copia de un Papel que escribió el Capitan Don Alonso de Zepeda y Adrada, Ayudante de Sargento General de Batalla, Por Orden de su Exc.^a el Señor Marqves de Fromista y Caracena, &c. Sobre el remedio de el Puerto de Ostende, y assi mismo de una Carta que escribió à el S.^e Van Langren, Cosmographo de su Mag.^d, en que responde à la Apologia que han escrito contra el algunos Emulos suyos, Ostende, 15 de julho de 1660. Anexo a este, o segundo escrito intitula-se *Respuesta de el Capitan Don Alonso de Zepeda Ayudante de Sargento General de Batalla, à un Billete que le escrivio el S.^e van Langren sobre la Invectiva que sus Emulos havian escrito contra el, sobre los remedios propuestos para el Puerto de Ostende...*, Bruxelas, 16 de setembro de 1660 [sem informação do impressor ou data de impressão]. O texto sucede à obra *Briefve description de las ville et Havre D'Oostende, et de ce que Michael Florencio Van Langren, Cosmographe & Mathematicien de sa Mahesté. A représenté dex lan 1627... Veue & appouvé par son Excellence Don Francisco de Mello, Par son Altesse le Ser^{me} Archiduc Leopold de Gvilelme, Par S. A. le Ser^{me} Prince de Condé, Comme aussi maintenant par son Ex^c le Marquis de Fromista y Caracena...*, Philippe Vleugart, Bruxelas 1659. Madrid, AHN, Archivo Histórico de la Nobleza, FRIAS, C.123, D.62. Sobre van Langren e a polémica em causa, ver M. J. C. Houzeau, *Sur l'astronome Van Langren*, 1850. Ver também R. Vermeir, «Michael Florent van Langren (1598-1675) and the Habsburg Court», in E. Leroy du Cardonnoy & A. Merle (eds.), *Les Habsbourg en Europe*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2018.*
- 116 Escreve J. I. Benavides: «Em setembro de 1664, Caracena foi finalmente substituído pelo Marquês de Castel Rodrigo (cujo pai havia sido também Governador dos Países Baixos de 1644 a 1647) [...], cf. *Milicia y diplomacia en el reinado de Felipe IV. El Marqués de Caracena*, Madrid: ELC, 2023, p. 48. Anotámos ainda estas informações da *Gazette* (Paris): «De Bruges, le 16 Iuillet 1664. Le 3 de ce mois, le Marquis de Caracéne, Gouverneur de ces Provinces, arriva de Bruxelles à Gand, où on le reçe[u]t avec des grands honneurs; & le 7, il fut à Ostende, visiter quelques Ouvrages que l'on y avoit faits par son ordre». «De Madrid, le 4 Aoust 1664. Le Marquis de Castel-Rodrigo partit la semaine passée, pour aller prendre possession du Gouvernement de Flandres, au lieu du Marquis de Caracéne». «De Bruxelles, le 25 Octobre 1664. Le 21 de ce mois, le Marquis de Caracéne, qui depuis son retour de Mons, avoit reçu les compliments de la Noblesse, & des Députez des Provinces & des Villes, sur son départ pour aller à Madrid, reçeut, aussi ceux des Conseils Royaux, & des autres Corps, qui lui témoignèrent la satisfaction publique de la bonne conduite qu'il avoit montrée au Gouvernement de cet Estat depuis six ans. Le mesme jour, le Marquis de Castel Rodrigo, qui lui venoit succéder en la qualité de Gouverneur, & Capitaine Général,

privilégio real ter sido concedido antes da aquiescência da censura: o primeiro documento datando de 11 de junho; o segundo, de 24 desse mês¹¹⁷. A ligação do escrito ao Doutor Iluminado era assunto que há muito dividia os estudiosos, observa Zepeda, apresentando, contra Lucas Wadding¹¹⁸, os argumentos em prol da atribuição da obra a Llull, portanto, em favor da sua autenticidade e autoridade. A situação é dada a conhecer no ‘Prologo al Lector’:

Accepta pues con benevolencia este don singularissimo, que puede enriquecer tu entendimiento, aumentar tu devocion, y enseñarte como debes venerar y discurrir de tan alta Señora sin peligro de apartarte de los mas decorozo y pio. Sin ponerme por obgecion el no ser establecido por articulo de fe (por que à serlo, ccessaria toda disputa) ny menos las congeturas, de que se vale cierto auctor (digno no obstante de todo honor y reverencia) para negar à Raymundo esta obra, y atribuirla à otro

arriva de Trévures, sur les dix heures du matin: & tous deux apres vne longue Conférence, & avoir disné ensemble, montérent en carrosse, avec quelques-vns des principaux Seigneurs de cette Cour, suivis de quantité de Noblesse en plusieurs autres carrosses, & partirent de cette ville, au brüit du canon, & de la Mousqueterie de nos Bourgeois».

117 Yosef Kaplan menciona o exemplar de uma edição de Maiorca com a chancela de Balthazar Vivien; Peeters-Fontainas (nº749-50) e, a partir deste, a publicação do Collegio di San Bonaventura defendem ser esta uma edição contrafeita. Há, de facto, elementos que a colocam em Maiorca: a gravura de plena página da Virgem Imaculada ostenta as iniciais MC, talvez Miquel Capó, pai do provável impressor da obra maiorquina, Pere Antoni Capó, que iniciou atividade em 1721. A estampa de 1664, visivelmente diferente, tem firmada a assinatura de Melaer, talvez Adrian Melaer, que floresceu em Antuérpia na segunda metade do século XVII (m. 1667). Em favor desta hipótese, note-se a edição da *Flor de Apolo*, de Miguel de Barrios, impressa pelo mesmo Balthazar Vivien em 1665, com gravuras de Peeter Clowet e Adrian Melaer («A. Melaer fecit», gravura da p. 87, p. ex.). Em desfavor, o detalhe da assinatura não apresentar idêntica configuração: na obra de 1664 (após a aprovação e privilégio, gravura de plena página) lê-se apenas «Melaer». Ver Y. Kaplan, *From Christianity to Judaism, The Story of Isaac Orobio de Castro*, Littman Library of Jewish Civilization. Este autor fundamenta-se em J. Peeters-Fontainas & A. M. Frédéric, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas Méridionaux*, Nieuwkoop: B. de Graaf, 1965. Ver também *Archivum franciscanum historicum: periodica publicatio trimestris cura pp. Collegii D. Bonaventurae*, Roma 1967, p. 268. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano: inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de España y de la América latina desde la invención de la imprenta hasta nuestros días, con el valor comercial de todos los artículos deserritos*, Tomo IV, Barcelona: Libreria Antiquaria, 1926, p. 295; Catálogo da *Real Academia de Bellas Artes de San Fernando* em Madrid, sítio em linha: <https://www.academiacolecciones.com/estampas/inventario.php?id=AC-01683> [consultado a 16/06/2024]; *Muller Explorer, Blog of the Leopold Muller Memorial Library* | *Bodleian Libraries* | *Oxford University*: <https://blogs.bodleian.ox.ac.uk/mullerlibrary/2015/01/> [consultado a 16/06/2024].

118 L. Pérez Martínez, «Fray Lucas Wadding, postulador de la causa de beatificación de Ramón Llull (1638)», *Studia Lulliana* 1 (1957) 2 262-268.

de el mismo nombre, pero de apellido Centellas, dando por razón el no haver visto el decreto, que se refiere en el introductorio de ella, de los Reyes de Aragon, y el que no està puesto este libro en el Catalogo de los de el Escorial, ny en el que hiço Waddingo de algunos que compuso este celeberrimo Doctor¹¹⁹.

De feição diversa do argumentário usado no *Arbol*, a opção bilingue é sumariamente justificada na ‘Dedicatória’, e não segue *ipsis verbis* o projeto delineado em 1663: «Va impresa en Español y Latin, para que los que penetran el uno, ò el otro idioma, no tengan mas que dudar en tan soberano misterio». No ‘Prologo al Lector’, é notória a troca do estilo belicista, com que inaugura a edição de 1663 (e mantém na impressão de 1664¹²⁰), pelo fraseado conciliador com que cumprimenta o leitor: «Amado Lector (seas Romancista, ò dotado de la lengua Latina)»¹²¹. O texto desenrola-se de acordo com um modelo que seguirá em 1666, aquando da controvérsia com Isaac Oróbio de Castro, exibindo o texto latino nas páginas pares e o castelhano nas ímpares. Em 1669, Zepeda publica, de novo com Francisco Foppens, a *Epitome de la fortificacion moderna [...] y otros diversos tratados*, uma obra de que é (finalmente) autor, escrita em castelhano, «omitiendo [...] la exposicion de la especulativa, y reduciendo lo mas à la noticia de lo practico [...]»¹²². À semelhança da organização do *Arbol*, a que o benévolo leitor acede após leitura do ‘bosquejo’ gramatical, Alonso de Zepeda inaugura o compêndio ou epitome com os ‘Preludios Geometricos’ «necessarios para la Architectura Militar», ensinando ao leitor ou estudioso as ‘especulaciones fundamentales’, os princípios matemáticos e a nomenclatura arquitetónica da arte militar. Firmado em Bruxelas, a 20 de outubro de 1669,

119 A. de Zepeda (alias, Ramon Astruch de Cortyelles), *Libro de la concepcion virginal, por el qual se manifiesta por razones necessarias que la Virgen purissima Madre de Dios fue concebida sin alguna mancha de pecado original. Compuesto por el iluminado Maestro Raymundo Lullio [...]*, Bruxelas: Balthazar Vivien, 1664, ‘Prologo al Lector’ s/p.

120 Os termos ‘reimpressão’ ou ‘reedição’ não parecem adequados a este caso (o volume sequer foi submetido a novo escrutínio da censura preventiva). A edição de 1664 difere da anterior apenas pela data registada na portada, notam Rogent e Duràn: «Certamente, a edição de 1663 (veja-se nº 246) e esta são a mesma, da qual alguns exemplares saíram no final de 1663 e outros no ano seguinte. Não apresentam outra diferença além da data colocada na capa. São mais abundantes os exemplares de 1664», E. Rogent & E. Duràn, *Bibliografia de les impressions lul-lianes*, cit., p. 208.

121 A. de Zepeda (alias, Ramon Astruch de Cortyelles), *Libro de la concepcion virginal...*, cit., ‘Prologo al Lector’ s/p.

122 A. de Zepeda, *Epitome de la fortificacion moderna [...] y otros diversos tratados*, Bruxelas: Francisco Foppens, 1669, ‘Dedicatória’ s/p.

o panegírico ao Señor Don Íñigo Melchor Fernández de Velasco y Tovar, à data cabeça da Monarquia Hispânica nos Países Baixos, vinca a fluidez de um cargo que, desde o século XVII, deixara de ser reservado a «príncipes de sangue real», integrando o *cursus honorum* da nobreza espanhola, «que já não tinha a corte de Bruxelas como destino de ascensão e estava mais alinhado com os outros territórios no desenvolvimento das carreiras dos aristocratas»¹²³. Em jeito de retrato, no artigo que publica sobre a polémica entre Zepeda e Isaac Oróbio de Castro¹²⁴, Fernando Díaz Esteban situa a figura do primeiro numa sucessão de nomes que, dentro da carreira das armas, manifestamente se inclinaram às letras:

Os militares espanhóis sempre foram muito aficionados à literatura. Basta mencionar os nomes de Garcilaso, Cervantes, Ercilla, e de um sem fim de outros autores que, no descanso das campanhas [*marchas*] ou em casa recordando as fadigas passadas, sentiam surgir-lhes o verso ou a prosa, a fantasia e o estudo. De outros, como Francisco de Aldana, morto com o rei Dom Sebastião na derrota de Alcácer Quibir, parte de suas obras perderam-se durante as batalhas. Don Alonso de Zepeda é um dos militares escritores¹²⁵.

O diletantismo peripatético de Alonso de Zepeda pinta, parece-nos, uma experiência literária não isenta de angústia, apesar do respaldo oferecido pelo exemplo de Cervantes. Se aceitarmos a veracidade da fonte, isto é, do seu desabafo preambular, depreendemos que Zepeda se confrontou com o julgamento dos que lhe desaprovavam o ecletismo. Tanto no *Arbol*, em 1663, como na *Epitome*, em 1669, ou na *Propugnatio*, em 1666, encontramos o eco destes apupos. Escreve o autor:

Arbol, 'Prologo al lector':

Y assi mismo si me obligas con no murmurar de quien procura tu bien (sobre el inutil pretexto de que es agena de el militar exercicio la palestra literaria; pues

123 Cf. M. Conde Pazos, «El gobierno de los Países Bajos en el *cursus honorum* de la Monarquía hispana», *Revista de historia (Concepción)* 30 (2023).

124 F. Díaz Esteban, «Entre la religión y la filosofía: la polémica de Isaac Orobio y Alonso de Zepeda», *Sefarad* 61 (2001) 2 319-344. Ver también *Sefarad* 62 (2001) 1 21-55 [segunda parte].

125 F. Díaz Esteban, «Entre la religión y la filosofía...», cit., p. 321.

conoces que los antiguos constituyeron à un mismo subjecto por Diosa de las letras y de las armas)¹²⁶.

Epitome, ‘A los que leyeren’:

Juzgando así haver logrado el empeño, en que me hà puesto la murmuracion de mis compatriotas mismos, experimentando mis impresiones en diversas materias ajenas de mi profesion: pues mi afecto les presenta en este Tratado lo que pudiera en muchos, segun la variedad de los obgetos, que contiene. Coged pues Estudiosos Lectores el fructo de mis desvelos, y sirviendo à nuestro invencible Monarca, grangead en vuestros aciertos innumerables lauros à su Corona, y à vuestra dicha las prosperidades que os deseo¹²⁷.

Propugnatio, ‘Prologo al Lector’:

Y aunque discurrir de cosas tan sublimes es ageno de un hombre de mi profesion; no obstante, no lo debes juzgar por contrario, pues las letras no cerraron las puertas à las armas, ni las desgraduaron de su accenso¹²⁸.

Sem que tal objeção o detivesse, sob o pseudónimo ‘El Soldado’, o polímata Alonso de Zepeda volta à ribalta, introduzindo-se no alargado debate em redor de um cometa avistado entre novembro e dezembro de 1680. Tratava-se do Grande Cometa Kirch ou C/1680 V1 (Kirch), o primeiro identificado através de um telescópio, pelo astrónomo alemão Gottfried Kirch¹²⁹. Dissertando sobre a composição material, a formação, movimento e destino deste tipo de fenómenos – «que no son Estrellas, son Elementares, ò Methericos, formados de los vapores, y exalaciones de la tierra [...]»¹³⁰ –, mas também sobre o seu

126 R. Lull, *Arbol de la Ciencia...*, cit.

127 A. de Zepeda, *Epitome de la fortificacion moderna...*, cit.

128 A. de Zepeda, *Propugnatio terminorum et doctrinae Illuminati Doctoris Beati Raymundi Lullii / Defensa de los terminos y doctrina de S. Raymundo Lullio*, Bruxelas: Balthazar Vivien, 1666. A transcrição semidiplomática do texto de Zepeda e paratextos integra a tese doutoral que preparamos.

129 Fonte: *Space Daily* [sítio em linha]: https://www.spacedaily.com/reports/NASA_Comet_ISON_Observing_Campaign_999.html [consultado a 17/09/2024].

130 Alonso de Zepeda, *Discvrso del cometa, que se manifestò el año passado de 1680. Por el Teniente de Maestro de Campo General Don Alonso de Zepeda y Adrada, y presentado à 31 de Diziembre*, fol. 42v [o opúsculo principia no fol. 41v]. Na portada do volume, o título é

significado, que entende ser do domínio do presságio, sinalizando castigos divinos iminentes, Zepeda aventura-se nestoutras matérias arguindo em favor das interpretações astrológicas e oraculares destas ‘manifestações’. O *Discvrso del Cometa* (s.l., 1681) ressurgirá como apêndice a uma outra publicação de sua lavra, fruto da enérgica disputa travada com o Abade D. Juan Bravo de Sobremonte, que oficializa o deslocamento do autor, e dos contenciosos que o perseguem, de Bruxelas para os ares de Madrid, centro geográfico da Península Ibérica¹³¹. Tendo como título *Antipologia Ò Pathegoria Contra El Discurso Apologetico de la Piedra del Toque del Abad D. Juan Bravo de Sobremonte*, a obra é impressa em Huesca e dedicada ao Duque de Medinaceli. Cronologicamente, dista pouco do opúsculo sobre o cometa, vindo assinalada com a data de 10 de março de 1681, o que sugere a premência do tema entre os notáveis da capital do Império. Um escrito e outro limitam o intervalo de produção dos restantes textos que haveriam de engrossar a polémica¹³². Justifica-se o Abade de Sobremonte (ou «el Abad Bravo», como lhe chama sarcasticamente Zepeda):

El horror, que comunmente han causado en todos tiempos los Cometas à los Pueblos, por la impression que en ellos han hecho muchos Autores Sacros, y Profanos, tenia medrosos los animos de esta Corte; y conociendo yo la vanidad que apoyaua estos temores, escriui vn discurso, que intitulé Piedra de Toque, en el qual procurè desvanecer con razones euidentes este error panico, que por tantos siglos auia fomentado la autoridad de los Escritores referidos [...] ¹³³.

algo diferente: «Añadese al fin el discvrso del cometa, que se manifestò el año passado de 1680. à 21 de Diziembre». Carece de estudo a versão manuscrita (não se trata, em rigor, de uma cópia) cuja gênese, ao momento, desconhecemos, estante na Biblioteca Nacional de Espanha (BNE) e integrada numa ampla miscelânea documental. O exemplar, intitulado *Discurso dela[sic] Cometa que se ha uisto en esta Corte à 22 de Dixiembre deste año de 1680*, finda do seguinte modo: «Dios sobre todo. Por Don Alonso de Çepeda» (apresentando detalhes ortográficos que não encontramos em Zepeda, desde logo, a grafia do nome). Segue-lhe uma nota com alusão à obra de matriz geocêntrica *Pandosion Sphaericum* de Andreas Argolus ou Andrea Argoli, concluída na cidade de Madrid (na forma abreviada M.^ª) a 21 de dezembro de 1680. Cf. BNE, *Papeles varios curiosos*. t. 6, MSS/13939, fols. 194r [77] a 196v [79].

131 Ver M. J. del Río Barredo & P. Burke, *Madrid: urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid: Marcial Pons, 2000.

132 Baseámo-nos, em particular, nas datas que constam no final das notas introdutórias aos opúsculos. Por esclarecer, ficam os elementos temporais e geográficos da impressão.

133 Juan Bravo de Sobremonte, *Apologeticas respuestas escritas por el abad don Iuan Brabo de Sobre-Monte, contra dos discursos que han impugnado su Piedra de toque sobre los pareceres*

Contra a *Piedra de Toque*¹³⁴ nomeada no fragmento – arremessada contra teólogos, astrólogos, filósofos e astrónomos e endereçada ao Marquês de Astorga –, insurgem-se Zepeda, ou antes ‘El Soldado’, e Don Andres Davila y Heredia¹³⁵, ambos militares. Este pormenor serve oportunamente de alicerce à causa do Abade contra os papéis *descocados* ou quaisquer outros *descocos* de seus autores, já que «en su empleo militar pasan por virtudes heroicas los vicios que en sujetos de mas digno estado, serian vituperios infamissimos» – afirma a propósito de Heredia¹³⁶. O libelo de Zepeda / ‘El Soldado’ intitulava-se *Discvrso contra la Piedra de Toque, qve no manifestó fineza* e dirigia-se ao «Autor de vn Discurso Antecometico impresso», injurioso escrito atentatório de «todos los afectos à las Ciencias», logo, motivo sólido para que ‘El Soldado’ se deixasse «conducir à la palestra literaria»¹³⁷. Fora elaborado em Madrid no mês de janeiro de 1681¹³⁸. Sucede-lhe a réplica do Abade, ou *Apologeticas respuestas*, com dedicatória à Marquesa de la Fuente de 12 de janeiro de 1681¹³⁹. No seguimento deste ígneo contributo, onde as habilidades retóricas de Zepeda são descritas com a expressão ‘Latiniparla’ – termo que, por certo, agradaria a Oróbio de Castro –, vai ao prelo a *Antipologia Ô Pathegoria Contra El Discurso Apologetico de la Piedra del Toque del Abad D. Juan Bravo de Sobremonste*, endereçada, a 10 de março de 1681, ao mesmo Duque de Medinaceli.

de el cometa, uno con nombre de Don Andres Davila y Heredia ... y otro con titulo de El Soldado, impresso em Valencia: na casa da viúva de Benito Massé, s.d., s/p.

- 134 Juan Bravo de Sobremonste, *Piedra de toqve, en qve se descvbren los quilates de los pareceres sobre el cometa, que se ha visto el mes de Diziembre passado de 1680*. Sem dados acerca da impressão; texto concluído em Madrid a 1 de janeiro de 1681.
- 135 Andres Davila y Heredia, *Respvesta a la Piedra de Toqve, en qve se descvbren los quilates de los Pareceres sobre el Cometa que se ha visto en el mes de Diziembre passado de 1680. Escrito por el Abad Don Iuan Brauo de Sobre-Monte. Por Don Andres Dávila y Heredia, Señor de la Garena, Capitan de Cauillos, Ingeniero Militar, y Professor de las Mathematicas*. O opúsculo não apresenta dados sobre a impressão, contendo apenas os relativos à sua redação: Madrid, 12 de janeiro de 1681.
- 136 Juan Bravo de Sobremonste, *Apologeticas respuestas...*, cit., fol. 2r.
- 137 A sequência dos eventos é narrada no ‘Introito Escvsatorio’ à reedição do *Discvrso del Cometa*.
- 138 A. de Zepeda / ‘El Soldado’, *Discvrso contra la piedra de toqve, qve no manifestó fineza, por El soldado* [s.l. 1681].
- 139 O comentário a Zepeda segue o comentário a Heredia e principia com foliação e título próprios: *Apologia de la Piedra de Toqve Que escrivio el Abad Don Juan Brabo de SobreMonte, en respuesta de vn discurso publicado debaxo de el nombre de el Soldado*. Ver F. Diaz Esteban, «Entre la religión y la filosofia: la polémica de Isaac Orobio y Alonso de Zepeda», cit.

Obra		Redação		Impressão		Dedicatória
Autor	Título	Local	Data	Oficina	Local	Data
Alonso de Zepeda y Adrada	Discvrso del Cometa...		31 dez 1680(*)		(*)Huesca	(*)1681 Não identifica
Juan Bravo de Sobremonte	Piedra de toque... (***)	Madrid	1 jan 1681			Marquês de Astorga, &c.
Alonso de Zepeda	Discvrso contra la Piedra de Toque...	Madrid	jan 1681			Duque de Medinaceli, &c.
Andres Davila y Heredia	Respvesta...	Madrid	12 jan 1681			Jesus Cristo
Juan Bravo de Sobremonte	Apologeticas respuestas...	Madrid	12 jan 1681	Casa da viúva de Benito Massé	Valencia	Marquesa de la Fuente, &c.
Alonso de Zepeda y Adrada	Antipologia...	Madrid	10 mar 1681		Huesca	1681 Duque de Medinaceli, &c.

Muta stilum et facies librum

Quadro de síntese – Sequência da disputa sobre o Cometa de 1680.

(*) Dados relativos ao exemplar reeditado na *Antipologia*. A portada do volume indica a data de 21 de dezembro para o avistamento do cometa; no fol.

41v é apontado o dia 31 do mesmo mês como data da apresentação do Discvrso.

(**) Reimpressa no final do volume das *Apologeticas respuestas*, com foliação própria.

A velocidade a que corre esta controvérsia é, no mínimo, surpreendente – acatando os dados cronológicos estampados nas fontes e exibidos no Quadro de síntese. Embora se desconheçam, quase por completo, as circunstâncias e os agentes implicados na impressão do debate, somos informados por Zepeda – e apenas por Zepeda – da intervenção da censura inquisitorial. No final do texto da *Antipologia* (fol. 41r), o autor faz questão de notar: «Este discurso subjecta el Soldado à la correccion de la Iglesia nuestra Madre Sanctissima, como ha hecho todos los que ha impresso, y assimismo el discurso que se sigue [reedição do *Discvrso del Cometa*]». Ramón Gutiérrez salienta alguns aspetos que concorrem para uma mutação ou reconfiguração do género literário da polémica. Escreve:

Bem assinala Martín Vega que o contexto polemista da segunda metade do século XVII abria um novo modo de comunicação caracterizado pela dinâmica de propostas e respostas, que reduziam o livro ao panfleto e o panfleto ao cartaz, obrigando a uma concretização mais densa das ideias sem abandonar, por isso, as habituais voltas e reviravoltas de um barroco florido. Outra característica foi o uso de pseudónimos, que deu origem a múltiplas confusões, até aos nossos dias, para identificar os participantes nestes debates literários¹⁴⁰.

Curiosamente, na *Antipologia*, a identidade por trás do pseudónimo é descoberta pelo autor, que, de modo sistemático, se refere a si mesmo enquanto ‘El Soldado’ por meio da forma pronominal na terceira pessoa, como que narrando distanciadamente as façanhas de um virtuoso protagonista: «Y este fue el motivo de que saliò à campaña el Soldado» (‘Introito Escvsatorio’, fol. 41v), etc. A obra merece, além disso, atenta análise, quer olhando ao leque temático da filosofia e história da ciência, quer no quadro da polémica com Oróbio de Castro, por exemplo, pelos comentários de Zepeda às doutrinas ‘dos modernos’, dentre os quais se evidenciam as remissões a Descartes, «al qual repugno en todo», confessa (fol. 13v). Compete ainda acrescentar que, se o formato desta comunicação – que conjuga o estilo de um ‘barroco florido’ com a necessária (e até discrepante) síntese dos conteúdos – autoriza a cadência breve dos debates, pode considerar-se o recurso ao vulgar como o elemento propulsor de toda a engrenagem. Um elemento estruturante destas controvérsias que,

140 R. Gutiérrez, «Andrés Dávila y Heredia, Señor de la Garena. Un ingeniero militar ilustrado en tiempos del barroco», in R. Gutiérrez & F. de Benito, *Ciudades y fortalezas del siglo XVII. Cartografía española y americana en la Biblioteca Nacional del Perú*, Lima: BNP, 2014, s/p.

por sinal, fluem num espaço público atento, onde se joga também a reputação dos seus personagens¹⁴¹.

Considerações finais

Ocupa el entendimiento – dijo Artemia – el más puro y sublime retrete, que aun en lo material fue aventajado como mayorazgo de las potencias, rey y señor de las acciones de la vida, que allí se remonta, alcanza, penetra, sutaliza, discurre, atiende y entiende. Estableció su trono en una ilesa candidez, librea propia del alma, extrañando toda oscuridad en el concepto y toda mancha en el afecto, masa suave y flexible, apoyando dotes de docilidad, moderación y prudencia¹⁴².

O excerto de *El Criticón* de Baltasar Gracián, «*summa* retórica, [...] espejo de toda la cultura hasta el Barroco, con vocación de totalidad»¹⁴³, eleva o entendimento por entre as potências que participam «de esta gran república del cuerpo», afastando, por seu meio, toda a obscuridade no conceito; as «caliginosas obscuridades» contra as quais Zepeda ou ‘El Soldado’ se digladiam. A odisseia do conhecimento, enredada em metáforas de luz, atravessa os escritos de Don Alonso de Zepeda y Adrada com o seu «Respondiente», Isaac Oróbio de Castro, o oponente judeu, versado na filosofia e na ciência do corpo. Contra o propósito (ou arrogância) do *Arbol* de Zepeda, Oróbio questionará a pertinência da sua publicação e a pretensão de verdade de seus frutos: «[...] yo lo confieso que, para apetercerlos, es menester padecer fames pica [...]», ‘apetite depravado’ que compara à enfermidade dos entendimentos «que se opilan de

141 Finalizamos com uma anotação periférica de Díaz Esteban a um *locus* literário – o *Quijote* de Cervantes (1605) – tomado por Oróbio de Castro como artilharia orientada, ironicamente, a Alonso de Zepeda anos antes. O trecho, transcrito por Esteban no minucioso estudo que dedica à disputa entre Zepeda e Oróbio, contesta umas palavras depreciativas do Abade de Sobremonte a respeito do eclético militar, tocando o penoso *leitmotiv* da sua via sacra literária: «Dize el Soldado, que se conoce ignoro todas las Ciencias, quisiera preguntarle, si las que yo ignoro, aviendolas estudiado en la Vniversidad de Salamanca y Valladolid las ha aprendido mejor en los garitos de Flandes, ò en los Boliches de Cataluña?». Replica Alonso de Zepeda: «Y sepa, que en las Garitas de Flandes se aprêde mejor las Ciencias, que no açotando las calles de Madrid ... que si el soldado es don Quixote de las Ciencias, el Señor Abad no merece ser su Sancho pança, ni aun el Rocinante». Cf. F. Díaz Esteban, «Entre la religión y la filosofía...», cit., *Sefarad* 61 (2001) 2, 322 [nota de rodapé].

142 Baltasar Gracián, *El Criticón: sabiduría práctica*. Selección y prólogo de Emilio Blanco, Barcelona: Ariel, 2023, pp. 75-76.

143 Baltasar Gracián, *El Criticón...*cit., p. 27 [do editor].

desatinos ajenos», afirma na *Respuesta apologética* (Escrutínio sexto, Discurso quarto). O presente trabalho procurou, em contrapartida, captar um pouco do instante desta disputa e, sobretudo, problematizar as fronteiras dos seus escritos, olhando ao espaço e tempo das palavras que neles habitam. Tomando, em nosso proveito, um trecho de Baltasar Gracián: «[...] A la manera que el que paseando por un deliciosísimo jardín pasó divertido por sus calles, sin reparar en lo artificioso de sus plantas ni en lo vario de sus flores, vuelve atrás cuando lo advierte y comienza a gozar otra vez poco a poco y de una en una cada planta y cada flor [...]»¹⁴⁴.

144 Baltasar Gracián, *El Criticón...*cit., pp. 40-41.

BIBLIOGRAFIA GERAL

A. Manuscritos

- Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, Cod. Alc. CCLXXXIII / 198; disponível em <https://purl.pt/24118>
- PAPIAS, *Elementarium doctrinae rudimentum*, Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, Cod. Alc. CCCXCIII / 425. disponível em <https://purl.pt/24850>
- Triunfo del Emperador Maximiliano I, Rey de Hungría, Dalmacia y Croacia, Archiduque de Austria ... de quien están descritas y colocadas en esta colección las acciones gloriosas de S.M. Imperial, durante su vida, así las graves como las jocosas*, ms. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Res. 254 [séc. XVI/XVII], disponível em <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000012553>, consultado 30.11.2024]

B. Fontes (impressos)

- AGOSTINHO DE HIPONA, *A verdadeira religião*, tradução de Manuel Francisco Ramos e Paula Oliveira e Silva, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Coleção Imago Mundi, Porto: Ed. Afrontamento, 2012
- AGOSTINHO DE HIPONA, Santo, *Confessiones*, tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato & M^a C. de Castro-Maia Pimentel, edição bilingue, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.
- AGOSTINHO DE HIPONA, Santo, *Confissões*, tradução de Arnaldo Espírito Santo, João Beato, M^a Cristina Castro-Maia Pimentel, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2001.
- AGOSTINHO – V. TB. PSEUDO-AGOSTINHO
[ANÓNIMO], *Livro de Soliloquio de Sancto Agostinho (Cod. Alcob. CCLXXXIII / 198)*, edição crítica e glossário de Maria Adelaide Valle Cintra, Lisboa: Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1957.
- ARISTÓTELES, *Acerca del cielo*, trad. de Miguel Candel, Barcelona: Círculo de Lectores, 1997.
- ARISTÓTELES, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995.
- ARISTOTELES, *Nicomachean Ethics*, Bk. 2, 7.

- ARISTOTELES, *Nicomachean Ethics*, Bk. 2, 6.
- ARISTOTELES, *Poética* (ed. trilingue), ed. V. García Yebra, Madrid: Gredos, 1974
- ARISTÓTELES, *Poética*, trad. de Eudoro de Sousa, Lisboa: INCM, 1986
- ARISTÓTELES, *Poética*, trad. e notas de Ana Maria Valente, Lisboa: F.C. Gulbenkian, 2018
- ARISTÓTELES, *Política*, I.2, 1253a7-16, tradução de António C. Amara e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998
- Aristotelis opera omnia grace et latine*, vol. I., Ed. A. Firmin Didot, Paris, 1862
- Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, recensuit F. Susemihl, Lipsiae: Teubneri, 1872
- ASTRUCH DE CORTYELLES, Raymundus, *Liber de conceptu virginali in quo ipsam Dei matrem purissimam sine aliqua originalis peccati labe esse conceptam rationibus necessariis patet*, Valencia: Joan Vinyau, 1518
- AVERROES, Comentario al *De caelo* = *Averrois Commentaria Magna in Aristotelem De celo et mundo, Praefatio*, Liber I, ed. Francis J. Carmody, Leuven: Peeters, 2003.
- BARRIOS, Miguel de, *Flor de Apolo*, Bruxelas: Balthazar Vivien, 1665
- BARROS, João de. *Cartilha para aprender a ler* (com o *Diálogo em Louvor da nossa Linguagem*). Lisboa: Em casa de Luis Rodriguez, 1539/40. (Biblioteca Nacional Brasil: Loc. Original C,003,026 – Obras Raras / Objecto digital: or814512 - http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_obrasraras/or814512.pdf)
- BARROS, João de. *Dialogo da viçiosa vergonha*. Olyssipone: apud Lodouicum Rotorigiu[m], 1540. (Biblioteca Nacional de Portugal: exemplar digitalizado: res-5658-2-p - <http://purl.pt/12147>)
- BARROS, João de, *Dialogo de Ioam de Barros com dous filhos seus sobre preceptos moraes em modo de jogo*. Em Lisboa, ao Arco de Sam Mamede: por Ioam de Barreira, 1563. (Biblioteca Nacional de Portugal: exemplar digitalizado: Res-261-V - <https://purl.pt/15189>)
- BARROS, João de, *Dialogos de preceitos moraes co[m] prática delles, em módo de iogo*. Lisboa: Luis Rodriguez, liureiro delrey nosso senhor, 1540 (Biblioteca Nacional de Portugal: exemplar digitalizado: RES-5658-3-p - <http://purl.pt/12149>)
- BARROS, João de, *Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da Santa Madre Igreja ao príncipe Filipe*, Lisboa: em casa de Luis Rodriguez, 1539
- BARROS, João de. *Grammatica da lingua portuguesa*. Olyssipone: apud Lodouicum Rotorigiu[m], Typographum, 1540. (Biblioteca Nacional de Portugal: exemplar digitalizado: res-5658-1-p - <http://purl.pt/12148>)
- BARROS, João de, *Gramática da Língua Portuguesa*, ed. M^a Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa: Universidade de Lisboa, 1971
- BARROS, *O diálogo em louvor da nossa linguagem*, ed. L. Pereira da Silva, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1917)

- BLUTEAU, Rafael, *Diccionario da lingua portugueza*, reformado e accrescentado por A. de Moraes Silva, 2 vol., Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789
- BLUTEAU, Rafael, *Vocabulario portuguez, e latino, aulico, anatomico, architectonico, bellico, botanico...*, 10 vol., Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728
- Bosco deleitoso*. Anónimo do século XV, ed. e notas de José A. de Freitas Carvalho, Luís de Sá Fardilha e M^a de Lurdes C. Fernandes, V. N. de Famalicão: Edições Húmus, 2022
- BRAVO DE SOBREMONTTE, Juan, *Apologeticas respuestas escritas por el abad don Iuan Brabo de Sobre-Monte, contra dos discursos que han impugnado su Piedra de toque sobre los pareceres de el cometa, uno con nombre de Don Andres Davila y Heredia ... y otro con titulo de El Soldado*, Valencia: viúva de Benito Massé, s.d., s/p
- Briefve description de las ville et Havre D'Oostende, et de ce que Michael Florencio Van Langren, Cosmographe & Mathematicien de sa Mahesté. A représenté dex l'an 1627... Veüë & appouvéé par son Excellence Don Francisco de Mello, Par son Altesse le Ser^{me} Archiduc Leopolde Gvilelme, Par S. A. le Ser^{me} Prince de Condé, Comme aussi maintenant par son Ex^c le Marquis de Fromista y Caracena...*, Bruxelas: Philippe Vleugart, 1659
- CAMÕES, Luís de, *Lírica completa*, ed. Maria de Lurdes Saraiva, Lisboa: IN-CM, 2002
- CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, leitura, prefácio e notas A. J. Costa Pimpão, apresentação A. Pinto de Castro, Lisboa: Instituto Camões, 2005 (5^a ed.).
- CAMÕES, Luís de, *Lusíadas de Luís de Camões, príncipe de los poetas de España [...]*, comentadas por Manuel de Faria i Sousa, 4 tomos em 2 vol., Madrid: por Juan Sanchez (t. 1), A. Duplastre (t. 2), Juan Sanchez (t. 3-4), 1639 (reimpr. com prefácio de Jorge de Sena, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1972
- CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, com *Dicionário* em apêndice a Manuel dos Santos Alves, Lisboa: Parceria A.M. Pereira, 1971
- CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas*, edição de António José Saraiva, 2 vol., Porto: Ed. Figueirinhas, 1978
- CAMÕES, Luís de, *Os Lusíadas, Vida e obra de Luís de Camões e vocabulário d'Os Lusíadas*, por A. M. Rozeira, Lisboa: Guimarães editores, 2001
- Catecismo de Doutrina Christã, in Frei Fortunato de S. Boaventura, Coleção de Inéditos Portugueses dos séculos XIV e XV, Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1829, pp. 129-168
- CÍCERO, *De Officiis*, London – New York: The Loeb Classical Library, 1928
- CICERO, *Livro dos Officios de Marco Tullio Ciceram*, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948
- DÁVILA Y HEREDIA, Andrés, *Respuesta a la Piedra de Toque, en qve se descvbren los quilates de los Pareceres sobre el Cometa que se ha visto en el mes de Diziembre passado de*

1680. *Escrito por el Abad Don Iuan Brauo de Sobre-Monte. Por Don Andres Dávila y Heredia, Señor de la Garena, Capitan de Cauillos, Ingeniero Militar, y Professor de las Mathematicas*. S.a., s.i. (data da redação: Madrid, 12 de janeiro de 1681)
- DUARTE, rei, *Leal Conselheiro*, ed. de Helena Castro, Lisboa: IN-CM, 1998
- ERASMO, Desiderio, *Catonis Se[n]sa & disticha cu[m] scholiis Erasmicis. & Bad. Mimi Publani & Carmina Erasmica. Isocratis Parænesis & Eucherii Lugdun. Ep. la de philosophia christiana p[er] Erasmu[m] illustrate*, Paris, 1527
- ÉVORA, André André Rodrigues, *Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião*, introdução de Luís de Matos, nota prévia, transcrição e notas A. Pinheiro e A. Rita, 2 vol., Lisboa: Banco Pinto & Sotto Mayor, 1983
- FARIA, Manuel Severim, *Discursos Varios Politicos*. Évora: Manoel de Carvalho, 1624.
- Fuero Real de Afonso X, Edição, estudo, glossário e concordância da versão portuguesa por José de Azevedo Ferreira, Braga: Universidade do Minho, 1982
- GARCIA DE GUILHADE, João, *Esso mui pouco que hojeu falei* (Cantiga 239 do *Cancioneiro da Ajuda*) in *Poesia e Prosa Medievais*, seleção e introd. de M^a Ema Tarracha Ferreira, Lisboa: Verbo, 2006
- GOMES, Álvaro, *Tractado da Perfeição da Alma*, introdução e notas de Artur Moreira de Sá, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1947
- GRACIÁN, Baltasar, *El Criticón: sabiduría práctica*. Selección y prólogo de Emilio Blanco, Barcelona: Ariel, 2023,
- HORACE, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, trad. de Henry Rushton Fairclough, Londres: Heinemann, 1966.
- HORÁCIO, *Arte poética*, trad. R. M. Rosado Fernandes, Lisboa: F. C. Gulbenkian, 2012 (4^a ed.)
- Horto do Esposo*, edição crítica de Irene Freire Nunes, com a colaboração de Margarida Santos Alpalhão, Paulo Alexandre Pereira, Joaquim Segura. Estudos introdutórios de Ana Paiva Morais, Paulo Alexandre Pereira, com a coordenação de Helder Godinho. Lisboa: Colibri, 2007
- ILHA, João Gomes da, comp. 225, in *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, fixação e estudo de Aida Dias, Lisboa: IN-CM, 1990, vol. I, p. 54-58
- JOANNIS CLERICI, *Ars critica: in qua ad studia linguarum Latinae, Graecae & Hebraicae via munitur: veterumque emendandorum, & spuriorum scriptorum à genuinis dignoscendorum ratio traditur*, 2 vols., Amesterdão: apud Georgium Gallet, 1697

- LE CLERC, Jean, *Epistolario*, 4 vols, ed. de M^a Grazia Zaccone-Sina, Firenze: L. S. Olschki, 1987–97.
- LEFÈVRE D'ÉTAPLES, Jacques, *Artificialis introductio per modum epitomatis in decem libros Ethicorum Iacobi Fabri Stapulensis*, Veneza, 1506.
- Le Haut Livre du Graal*, ed. Armand Strubel (Lettres Gothiques), Paris: Le Livre de Poche, 2007
- Livro de Isaac de Nínive*, ed. crítica de César Nardelli Cambraia, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017
- LLULL, Raymundo, *Arbol de la Ciencia de el muy Iluminado Maestro Raymvndo Lvlio. Nuevamente traducido y explicado por el Teniente de Maestro de Campo General Don Alonso de Zepeda y Adrada, Governador de el Thol-huys, &c.*, Bruselas: Francisco Foppens, 1663
- LLULL, Raymundo, *Libro de los correlativos*, tradução, introdução e notas de José G. Higuera Rubio, Madrid: Ed. Trotta, 2008
- LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, Porto: Livraria Civilização, 1991
- MADRIGAL, Alfonso de (“el Tostado”), *El gobierno ideal*, introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas N. Belloso Martín, Pamplona: EUNSA 2003.
- MONZÓN, Francisco de, *Libro primero del espejo del Príncipe Christiano*, Lisboa: Luis Rodriguez, 1544
- MONZÓN, Francisco de, *Libro primero del espejo del Príncipe Christiano compuesto y nuevamente revisto, con nueva composicion y mucha adición*, Lisboa: em casa de Antonio Gonçalvez, 1571
- MOXA, Martim, *Amor, nom quedèu amando* (Cantiga 480 do *Cancioneiro da Vaticana*), *Cantigas Medievais Galego-Portuguesas, Projeto Littera, edição, atualização e preservação do património literário medieval português*, projeto financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (PTDC/ELT/69985/2006), sob a responsabilidade de Graça Videira Lopes (Cantigas Medievais Galego-Portuguesas :: (unl.pt)
- ORESME, Nicole:
- De communicatione idiomatum* = E. Borchert, «Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat ‘de communicatione idiomatum’ des Nicolaus Oresme», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band 35, Heft 4/5 (Münster i. W., 1940). Manuscrito adicional: Tarragona: Biblioteca Pública, 103, ff. 230ra-235vb
- De proportionibus proportionum* = E. Grant (ed.), *Nicole Oresme. De proportionibus proportionum and Ad pauca respicientes*, Madison, e.a.: The University of Wisconsin Press, 1966
- Questiones super De celo* = C. Kren (ed.), «The Quaestiones super de Celo of Nicole Oresme» (Ph.D. diss.), University of Wisconsin, 1965)

- Questiones super De spera* = in Droppers, Garrett (ed.), *The Quaestiones De spera of Nicholas Oresme, Latin Text with English Translation, Comment and Variants*, Madison, 1966
- Le livre du ciel et du monde*, = Menut, Albert D. and Denomy, Alexander J. (eds.), Nicole Oresme. *Le livre du ciel et du monde*, Madison e.a.: The University of Wisconsin Press, 1968, trad. A. D. Menut. (primeira ed.: New York, 1940)
- Le livre de divinacions* = Coopland, George William, *Nicole Oresme and the Astrologers: A Study of his Livre de divinacions*, Liverpool: University Press, 1952
- Le livre de Éthiques* = Menut, Albert D. (ed.), *Maistre Nicole Oresme: Le livre de Éthiques d'Aristote, published from the Text of MS. 2902, Bibliothèque Royale de Belgique, with a Critical Introduction and Notes*, New York: G.E. Stechert & Company 1940
- Le livre des Politiques* = Menut, Albert D. (ed.), *Maistre Nicole Oresme: Le livre de Politiques d'Aristote. Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, with a Critical Introduction and Notes, in Transactions of the American Philosophical Society, New Series 60/6*, Philadelphia, 1970
- Le livre de Yconomiques* = Menut, Albert D. (ed.), *Maistre Nicole Oresme. Le livre de Yconomique d'Aristote. Critical Edition of the French Text from the Avranches Manuscript with the Original Latin Version, Introduction and English Translation, in Transactions of the American Philosophical Society, New Series 47*, Philadelphia, 1957
- Traitié de l'Espère* = McCarthy, M. (ed.), «Maître Nicole Oresme, *Traitié de l'Espère*, Critically Edited» (Ph.D. diss.), University of Toronto, 1943
- OSORII, D. Hieronymi, *De regis institutione et disciplina lib. VIII. Ad serenissimum en inuictissimum regem Sebastianum E.N.I. [...] Cum gratia e priuilegiio regum Sebast. R. Port. Et Philip. R. Cathol.*, Olyssipponae: ex officina Ioannis Hispani 1572
- OSÓRIO, D. Jerónimo, *Da ensinança e educação do rei*, trad., introd. e notas de A. Guimarães Pinto, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005
- PALAU Y DULCET, Antonio, *Manual del librero hispano-americano: inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de España y de la América latina desde la invención de la imprenta hastra nuestros días, con el valor comercial de todos los artículos deseritos*, Tomo IV, Barcelona: Libreria Antiquaria, 1926
- PEDRO, Infante & Verba, Frei João, *Livro da Virtuosa Benfeytoria*, ed. de Adelino Calado, Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1994
- PIZANO, Cristina de, *O Livro das Tres Vertudes: a Insinança das Damas*, edição crítica de M^a de Lourdes Crispim, Lisboa: Caminho, 2002
- PLUTARCH, *Moralia*, Loeb Classical Library, Cambridge Mss.: Harvard University Press, 1927
- PLUTARCHI, *Moralia [...]*, interprete Guilielmo Xylandro, Basileae: per Thomam Guarinum, 1570

- PLUTARCHI, *Opuscula* LXXXXII, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1509
- PLUTARCO, *Morales*, trad. Diego Gracián de Alderete, Alcalá de Henares: Juan de Brocar, 1548
- PLUTARCO, *Moralia*, trad. M. López Salvá, Madrid: Gredos, 1989
- PLUTARCO, *Tutti i Moralia, testo greco a fronte*, coord. Emanuele Lelli & Giuliano Pisani (a cura di), Milano: Bompiani, 2017
- PSEUDO-AGOSTINHO, *Soliloquia animae ad deum*, in *Patrologia Latina*, Vol. 40, ed. Jacques Paul Migne, Paris, 1887, 863-898.
- PSEUDO-ARISTÓTELES, *Segredo dos Segredos*, trad. portuguesa segundo um manuscrito inédito do século XV, edição de Artur Moreira de Sá, Lisboa: Publicações da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1960
- RAMON PASQUAL, Antoni, *Vindiciae Lullianae*, II 244 (Avinhão 1778), apud Domingo Escuder Giner, «La polémica Eimeric-Pasqual sobre la unió hipostàtica en Ramon Lull», vd. 387-422
- Roteiro da Primeira Viagem de Vasco da Gama à Índia, 1497-1499 / Journal of the First Voyage of Vasco da Gama to India, 1497-1499*, ed. Luís de Sá Fardilha & M^a de Lurdes Correia Fernandes, Porto: Câmara Municipal do Porto – U. Porto Edições – Fundação Eng. António de Almeida, 2016
- SALZINGER, Ivo, *Beati Raymundi Lulli doctoris illuminati et martyris Operum*, vol. 1, Moguntiae: Ex officina typographica Mayeriana, Per Joannem Georgium Häffner, 1721
- TEIVE, Diogo de, *Epodon sive Iambicorum carminum libri tres*, Lisboa: Francisco Correa, 1565
- TEIVE, Diogo de, *Obra completa*, tradução, transcrição, introdução e notas A. Guimarães Pinto, Lisboa: Esfera do Caos, 2012
- TOMÁS DE AQUINO:
Sancti Thomae de Aquino: In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio, disponible in: Corpus Thomisticum: <https://www.corpusthomicum.org/ccm1.html>
Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia-IIae.
- ZEPEDA, Alonso, *Copia de un Papel que escribió el Capitan Don Alonso de Zepeda y Adrada, Ayudante de Sargento General de Batalla, Por Orden de su Exc.^a el Señor Marqves de Fromista y Caracena, &c. Sobre el remedio de el Puerto de Ostende, y assi mismo de una Carta que escribió à el S.^r Van Langren, Cosmographo de su Mag.^d, en que responde à la Apologia que han escrito contra èl algunos Emulos suyos*, Ostende, 1660
- ZEPEDA, Alonso, *Discvrso contra la piedra de toqve, qve no manifestó fineza, por El soldado* [s.l. 1681]

- ZEPEDA, Alonso, *Epitome de la fortificacion moderna [...] y otros diversos tratados*, Bruxelas: Francisco Foppens, 1669
- ZEPEDA, Alonso, *Propugnatio terminorum et doctrinae Illuminati Doctoris Beati Raymundi Lullii / Defensa de los terminos y doctrina de S. Raymundo Lullio*, Bruxelas: Balthazar Vivien, 1666
- ZEPEDA, Alonso, *Respuesta de el Capitan Don Alonso de Zepeda Ayudante de Sargento General de Batalla, à un Billete que le escrivio el S.^r van Langren sobre la Inectiva que sus Emulos havian escripto contra èl, sobre los remedios propuestos para el Puerto de Ostende...*, Bruxelas, 1660

C. Estudos

- ADAM, Renaud et al. (eds.), *Urban Networks and the Printing Trade in Early Modern Europe (15th-18th Century)*, Londres: Consortium of European Research Libraries, 2010
- ALBUQUERQUE, Martim de, *A expressão do poder em Luís de Camões*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988
- ALVES, Hélio, H. J., «Épica na literatura portuguesa do século XVI (A)», in Silva, V. Aguiar (coord), *Dicionário de Luís de Camões*, vd. pp. 345-353
- ANDRÉ, Carlos Ascenso, «Poesia e pintura na poesia de Camões», in Silva, V. Aguiar (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, vd., pp. 703-708
- ARAÚJO, Filipa, «Entre a “muda poesia” e a “pintura que fala”: o contributo de Camões para a afirmação da linguagem emblemática em Portugal», *Janus*, 8 (2019) 113-147
- AZEVEDO, Pedro, «Duas traduções portuguesas do séc. XIV», *Revista Lusitana*, vol. XVI (1913) pp. 102-111
- AZEVEDO, Pedro, «Fragmento de um tratado de Teologia do séc. XV, em português», *Revista Lusitana*, vol. XIX (1916) 36-37
- AZEVEDO, Pedro, «Uma versão portuguesa da *História Natural das Aves*, do séc. XIV», *Revista Lusitana*, vol. XXV (1925) 128-147
- AUROUX, Sylvain et al. (eds.), *History of the Language Sciences*, Berlim: De Gruyter, 2008
- BABBITT, Susan M., *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, in *Transactions of the American Philosophical Society*, 75/1. Philadelphia, American Philosophical Society, 1985
- BENAVIDES, José Ignacio, *Milicia y diplomacia en el reinado de Felipe IV. El Marqués de Caracena*, Madrid: ELC, 2023
- BERARDINELLI, Cleonice, *Estudos camonianos*. Nova edição revista e ampliada, Rio de Janeiro: Nova Fronteira – Instituto Camões, 2000

- BILOTTA, Maria Alessandra, «Um exemplo da circulação dos manuscritos jurídicos iluminados na Europa medieval», *Invenire. Revista de Bens Culturais da Igreja* (2015) 106-128
- BLECUA, Alberto, *Manual de Crítica Textual*, Madrid: Editorial Castalia, 1993
- BONATI SANTOS – V. SANTOS
- BRIDREY, Émile, *Nicole Oresme: Études d'histoire des doctrines et des faits économiques: La théorie de la monnaie au XIV^e siècle*, Paris: V. Giard & E. Brière 1906
- BRUNN – V. ZUM BRUNN
- BUESCU, Ana Isabel, *Imagens do príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa: Cosmos, 1997
- CADDEN, Joan, «Charles V, Nicole Oresme, and Christine de Pizan: unities and uses of knowledge in fourteenth-century France», in Sylla, Edith D. & McVaugh, Michael R. (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science. Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden: Brill, 1997, pp. 208-244
- CAEIRO, francisco da Gama, «Ortodoxia e Lulismo em Portugal (um depoimento seiscentista)», *Estudios Lulianos* vol. II (1958) 2 233-256
- CAMBRAIA, César Nardelli et alii, «Cinco breves tratados religiosos alcobacenses: edição semidiplomática (cód. Alc. 461)», *Caligrama*, (julho de 2001), pp. 7-28
- CAMMAERTS, Dieter, «Receiving approbations from Jansenist censors: a strategy for circumventing the anti-Jansenist pre-publication censorship of Malines archbishop Humbertus de Precipiano (1690-1711)», *Monte Artium* 15 (2003) 1-22
- CARDIM, Pedro & Monteiro, Nuno G. (eds.), *Political Thought in Portugal and its Empire, c.1500–1800*, vol. 1, (Cambridge Texts in the History of Political Thought) Cambridge: Cambridge University Press, 2021
- CAROTI, Stefano, «Oresme on Motion (Questiones super Physicam, III, 2-7)», *Vivarium* 31, 1 (1993) 8-36
- CARTER, Henri, em «Paleographical Edition of an Old Portuguese Version of the Rule of Saint Bernard (Codex Alcobacensis 200)», *Publications of the Modern Language Association of America – PMLA*, 55, 2 (junho de 1940) 360-395
- CASTRO, Ivo, «A elaboração da língua portuguesa no tempo do Infante D. Pedro», *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, LXIX (1993) 97-127
- CASTRO, Ivo, «Língua de Camões», in Silva, V. Aguiar, *Dicionário de Luís de Camões*, vd. pp. 461-469
- CHATELAIN, Emile & Denifle, Heinrich (ed.), *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, Paris: Ex Typis F. Delalain, 1889
- CLAGETT MARSHALL, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison: The university of Wisconsin press, 1959

- CLÉMENT, Bruno, «La langue claire de Descartes», *Rue Descartes* 3 (2009) 65 20-34
- COLLIS, Karen, *Reading the Bible in the “Early Enlightenment”: Philosophy and the Ars Critica in Jean Le Clerc’s Early Theological Dialogues*, Leiden: Brill, 2016
- CONDE PAZOS, Miguel, «El gobierno de los Países Bajos en el cursus honorum de la Monarquía hispana», *Revista de historia (Concepción)* 30 (2023) 1-31
- COSTA, Avelino de Jesus, *Fragmentos preciosos de manuscritos medievais*, I, Braga: Edições Bracara Augusta, 1949
- COUTINHO, B. Xavier, *Camões e as artes plásticas. Subsídios para a iconografia camoneana*, 2 vol., Porto: Livraria Figueirinhas, 1946-1949
- COXITO, Amândio, *Filosofia em Portugal. Relatório sobre o programa, os conteúdos e os métodos de ensino teórico e prático, apresentado para as provas de agregação em Filosofia*, Coimbra: Faculdade de Letras de Coimbra, 1984
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *El pensamiento de Ramon Llull*, Madrid: Fundación Juan March, 1977
- CUNHA, A. G. (coord.), et al., *Índice analítico do vocabulário de Os Lusíadas*, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro / Ministério da Educação e Cultura – Presença, 1980 (2ª ed.)
- CURZER, Howard J., «Aristotle’s Bad Advice about Becoming Good. *Philosophy*, 71(275) (1996) 139–146. <https://doi.org/10.1017/S0031819100053316>
- CUSTÓDIO, Delmira E. & Miranda, M. Adelaide, «recensão a Dias, João Carvalho (ed.), *Manuscritos Iluminados Europeus na Coleção Calouste Gulbenkian*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2020 (342 pp.)», *Medievalista* 30 (2021), p. 334-341
- DELISLE, Léopold, *Mandements et actes divers de Charles V (1364-1380) recueillis dans les collections de la Bibliothèque Nationale*, Paris: Imprimerie nationale, 1874
- DELISLE, Léopold, *Recherches sur la librairie de Charles V, roi de France, 1337-1380*, Amsterdam: G. Th. van Heusden, 1967, 1907
- DEROSIER, Joseph, «Arthurian Ethics and Ethical Reading in the *Perlesvaus*», in Elmes, M. Ridley & Meyer, Evelyn, *Ethics in the Arthurian Legend*, (Arthurian Studies XCI), Cambridge: D.S. Brewer, 2023
- DEYERMOND, Alan, «The Bestiary Tradition in the *Orto do Esposo*», in Schaffer, Matha E & Cortijo Ocaña, Antonio, *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in Honor of Arthur L.-F. Askins*, Woodbridge (California): Ed. Tamesis, 2006.
- DILISCIA, Daniel A., «The Concept of Motion in Jacques Legrand’s *Philosophical Compendium*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 29/1 (2022) 199-233
- DILISCIA, Daniel A., «Breakings and Continuities: The Fourteenth Century and Galileo’s Impetus Theory as a Complex Case of Conceptual and Historical Transmission», in Burnett, Charles & Mantas-España, Pedro (eds.), *Spreading Knowledge in a Changing World*, London – Córdoba: UCO Press, 2019, pp. 175-201 [Arabica Veritas 3]

- DILISCIA, Daniel A., & Panzica, A., «The Writings of Nicole Oresme: a Systematic Inventory», *Traditio* 77 (2022) 235-375
- DI LISCIA, Daniel A. & Szapiro, Anibal, «Nicolás de Oresme y la rotación de la Tierra. Estudio con traducción íntegra del *Livre du ciel et du monde* II.25 en el que Oresme expone sus argumentos», *Epistemología e Historia de la Ciencia*, 4(2) (2020) 73-101
- DIAS, José S. da Silva, *Camões no Portugal de Quinhentos*, Lisboa: ICLP, Bertrand, 1981
- DÍAZ ESTEBAN, Fernando, «Entre la religión y la filosofía: la polémica de Isaac Orobio y Alonso de Zepeda», *Sefarad* 61 (2001) 2 319-344
- DIONÍSIO, João, «Do *Memoriale virtutum* de Alfonso de Cartagena ao *Leal Conselheiro* de D. Duarte». *Caligrama: Revista De Estudos Românicos*, 9(0) (2004) 261-280.
- DOMINGUES, José, «A tradição medieval das Sete Partidas em Portugal», *7 Partidas* digital (junho de 2017) 1-14
- DUHEM, Pierre, *Un précurseur français de Copernic: Nicole Oresme*, Paris: Armand Colin, 1909
- DUHEM, Pierre, *Le système du monde (vol.7 et 8: La physique parisienne au 14e siècle)*, Paris: Herman et Fils, 1954
- DUHEM, Pierre, *Études sur Léonard de Vinci. Les précurseurs parisiens de Galilée*, Paris: Herman et Fils, 1913.
- ECO, Umberto, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* (1993), trad. portuguesa de Miguel Serras Pereira: Eco, Umberto, *A procura da língua perfeita*, Lisboa: Gradiva, 2022
- ECO, Umberto, *Nos ombros dos gigantes*, trad. de Eliana Aguiar, Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Record, 2018
- ESCUDER GINER, Domingo, «La polémica Eimeric-Pasqual sobre la unió hipostàtica en Ramon Llull», *Revista Teologia XXI* (1996) 387-422
- FARIA E SOUSA – V. CAMÕES, Luís de
- FERNANDES, M^a de Lurdes Correia, «Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. João III e de D. Sebastião», *Lusitania sacra*, II^a série, 3 (1991) 39-70
- FONSECA, M^a do Céu, «Historiografia Linguística Portuguesa: o contributo do século XVII», in Brito, Ana Maria et al. (org.), *Linguística Histórica e História da Língua Portuguesa, Actas do Encontro de Homenagem a Maria Helena Paiva*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003, pp. 89-106
- FRAGA, Maria do Céu, «Armas e letras», in Silva, Vítor Aguiar (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, vd. pp. 42-45
- FRANCO, António, «O *Livro de Alveitaria* do mestre Giraldo numa perspetiva da Linguística de Texto de Especialidade», in Fonseca, Luís Adão et alii (coords.), *Os reinos ibéricos na Idade Média*, Porto: Livraria Civilização Editora, 2003, vol. I, p. 209-217

- GARÍ PALLICER, Miguel, «Joan Antoni Ferrando, SI: un jesuita lulista de Maiorca entre el siglo XVII y el XVIII», in Ramis Barceló, Rafael (ed.), *Ramon Llull y los Lulistas (Siglos XIV-XX)*, Madrid, Sínderesis, 2022
- GOUBIER, F. & Rosier-Catach, I. «The Trivium in the 12th Century», in Giraud, Cédric, *A Companion to Twelfth-Century Schools*, Leiden: Brill, 2019, pp. 141 a 179
- GRANT, Edward, «Nicole Oresme, Aristotle's *On The Heavens*, And The Court Of Charles V», in Sylla, Edith D. & McVaugh, Michael R. (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science. Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden: Brill, 1997, 187-207
- GRANT, Edward, *Much Ado About Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge-London-New York: Cambridge University Press 1981
- GUTIÉRREZ, Ramón, «Andrés Dávila y Heredia, Señor de la Garena. Un ingeniero militar ilustrado en tiempos del barroco», in Gutiérrez, Ramón & Benito, Félix, *Ciudades y fortalezas del siglo XVII. Cartografía española y americana en la Biblioteca Nacional del Perú*, Lima: BNP – Arma Plaza, 2014
- HANNA, Noel Aziz, & Seláf, Levente (eds.), *The Poetics of Multilingualism*, Poetica et Metrica 2, New Castle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017
- HARVEY, Warren Zev, «Nicole Oresme and Hasdai Crescas on many worlds» in Fontaine, Resianne & Glasner, Ruth & Leicht, Reimund & Veltri, Giuseppe (eds.), *Studies in the History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal*, Leiden, and Boston: Brill, 2011, pp. 347–359
- História da Filosofia em Portugal (Roteiro de matérias e guia bibliográfico)*, Separata da Revista da Faculdade de Letras de Lisboa, III série, 7 (1963) 102-132
- Histórias d'abreviado testamento velho segundo o Meestre das Historias Scolasticas e segundo outros que as abreviarom e com dezeres d'algũs doctores e sabedores*, in Frei Fortunato de S. Boaventura, *Coleção de Inéditos Portugueses dos séculos XIV e XV*, Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1829
- HUE, Sheila. A voz feminina nos diálogos portugueses do século XVI. *Límite: Revista de Estudos Portugueses y de la Lusofonía*, 10 (2016) 49-75.
- IMBACH, Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg: Ed. Universitaires Fribourg/Ed. du Cerf, 1996
- JUNG, Elzb, «Intension and remission of forms». *Encyclopedia of medieval philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht: Springer Netherlands. (2020) 848-853.

- KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies: A Study In Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 2016, pp. 277-78
- LÁZARO PULIDO, Manuel, «Las pasiones y las virtudes en el Cathecismo pequeno del obispo Diego Ortiz de Villegas (1457-1519)», *Cauriensia* VII (2012) 71-88.
- LEFF, Gordon, «The Trivium and the Three Philosophies», in Ridder-Symoens, Hilde de (ed.), *A History of the University in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, pp. 307-336.
- LEJBOWICZ, Max, «Chronologie des écrits anti-astrologiques de Nicole Oresme. Étude sur un cas de scepticisme dans la deuxième moitié du XIVe siècle», in Quillet Jeannine (ed.), *Autour de Nicole Oresme. Actes du Colloque Oresme organisé à l'Université de Paris XII*, Paris: Vrin, 1990, pp. 119-176
- LIMA-PEREIRA, Rosuel, «O papel do Espelho de Príncipes na educação dos soberanos portugueses: O caso do rei Dom Sebastião de Avis», in Zierer, Adriana & Vieira, Ana Livia B. (org.), *Historia Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violência*, vol. VII, São Luís: UEMA, 2019, pp. 365-370.
- MACEDO, Jorge Borges de, *Os Lusíadas e a História*, Lisboa: Ed. Verbo, 1979
- MACEDO, José Agostinho de, *Censura das Lusíadas*, 2 tomos, Lisboa: Imprensa Régia, 1820
- MADEIRA, José, *Camões contra a expansão e o império. Os Lusíadas como antiepopeia*, Lisboa: Fenda, 2000
- MAIER, Anneliese, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma: Edizioni di Storia et Letteratura, 1958
- MAIER, Anneliese, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Rome²: Edizioni di storia e letteratura, 1966
- MAIER, Anneliese, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Das Problem der intensiven Grösse. Die Impetustheorie*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1968.
- MANRIQUE FIGUEROA, César, «Los impresores bruselenses y su producción dirigida al mercado hispano, siglos XVI-XVII. El caso de la imprenta del Águila de Oro de Rutger, Velpius, Hubert Anthoine-Velpius y la imprenta de los Mommaert», *Erebea* 2 (2012) 205-226
- MARQUES, M^a, Alegria et alii, *Correspondência de Rodrigues Lapa: seleção (1929-1985)*, Coimbra: Edições Minerva, 1997
- MARTÍNEZ ALCALDE, M^a José & Quilis Merín, Mercedes, «La codificación gramatical de la lengua española (1628-1821): el proyecto CODIGRAM», M. Villayandre Llamazares (ed.), *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*, León: Universidad de León, 2006
- MARTINS, Mário, “Destemporalização”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 20 (1/2) (janeiro – junho 1964) 197-209

- MARTINS, Mário, «Fragmentos medievais Portugueses», *Brotéria* 50 (1950) 403-414
- MARTINS, Mário, «O códice eborense CXXI/2-19 como repositório da linguagem médica do século XV», *Boletim de Filologia* XIX (1961) 95-103
- MARTINS, Mário, «Sto. Agostinho nas Bibliotecas Portuguesas da Idade Média», *Revista Portuguesa de Filosofia* 11-2 (1955) 166-176
- MATEUS, Maria Helena Mira, *Vida e Feitos de Júlio César*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 2 vols
- MATOS, Maria Vitalina Leal, «Lusíadas (Os)», in Silva, V. Aguiar (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, vd., pp. 490-515
- MEIRINHOS, José, «O sistema das ciências num esquema do século XII no manuscrito 17 de Santa Cruz de Coimbra (Porto, BPM, Geral 21)», *Medievalista* 5 (7) 2009
- MERÊA, Paulo, «A versão portuguesa das Flores das Leis de Jácome Ruiz», *Revista da Universidade de Coimbra*, 5 (1916), 444-457.
- MERÊA, Paulo, «A versão portuguesa das Flores das Leis de Jácome Ruiz», *Revista da Universidade de Coimbra*, 6 (1917) 341-371.
- MOODY, Ernest, «Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment», *Journal of the History of Ideas* 12 (1951) 163-93, 375-422
- MURANO, Giovanna, *La tradizione delle opere di Iohannes de Deo*, Porto: Gabinete de Filosofia Medieval – FLUP, 2014
- NASCIMENTO, Aires Augusto, «Em busca dos códices alcobacenses perdidos», *Didaskalia* 9 (2) (1979) 279-288
- NASCIMENTO, Aires Augusto, «Novos fragmentos de textos portugueses medievais descobertos na Torre do Tombo», *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 2 (2005) 7-24
- NASCIMENTO, M^a Teresa, «O Diálogo na Literatura Portuguesa. Renascimento e Humanismo», Coimbra: CIEC, 2011.
- PEETERS-FONTAINAS, Jean & Frédéric, Anne-Marie, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas Méridionaux*, Nieuwkoop: B. de Graaf, 1965
- PEREIRA, M^a Helena da Rocha, «Helenismos no Livro da Virtuosa Benfeitoria», *Biblos. Homenagem a Paiva Boléo*, LVII (1981) 313-358
- PÉREZ MARTÍNEZ, Lorenzo, «Fray Lucas Wadding, postulador de la causa de beatificación de Ramón Llull (1638)», *Studia Lulliana* 1 (1957) 2 262-268
- PINTO, Ana Marta, «O Livro de Naturas, uma fonte manuscrita para o estudo da medicina medieval em Portugal», *Labor Histórico* 6 (1) (2020) 288-314
- POISSON-GUEFFIER, Jean-François, *L'écriture funèbre dans Le Haut Livre du Graal*, Paris: L'Harmattan, 2019

- POZZO, Ricardo, «Il valore della ricerca lessicografica per lo storico della filosofia», *Philosophica* 36 (2010) 149-156
- QUIJORNA RODRÍGUEZ, Ana, «Mecanismos y estrategias de promoción, ascenso y consolidación de los Carrillo de Toledo, Señores de Caracena y Pinto», *Historia y Genealogía*, 2 (2012) 215-237
- QUILLET, Jeannine, *Charles V, Le Roi lettré*, Paris: Librairie académique Perrin, 2002.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century», in Amy M Austin & Mark David Johnston (eds.), *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, Leiden: Brill, 2018
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «El proceso de la Inquisición contra la lectura del arte de Ramon Llull en la Universidad de Zaragoza (1610)», *Hispania Sacra* LXVI (2014) 131-160.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael, «La Inquisición de México y la calificación del *Árbol de la ciencia* de Ramon Llull (1665-1669)», *Estudios de Historia Novohispana* 48 (janeiro-julho 2013) 189-214
- RAMON PASQUAL, Antoni, *Vindiciae Lullianae*, II 244 (Avinhão 1778), apud D. Escuder Giner, «La polémica Eimeric-Pasqual sobre la unió hipostàtica en Ramon Llull», *Revista Teologia* XXI (1996) 2 387-422
- RANDI, Eugenio, «Plurality of Worlds: Fourteenth Century Theological Debates», in S. Knuuttila, R. Työrinoja and S. Ebbesen (eds.), *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy* II (Proceedings of the 8th SIEPM Conference). Helsinki: Publications of Luther-Agricola Society B19, 1990, pp. 322-330
- REBELO, Luís de Sousa, *A tradição clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa: Horizonte, 1982
- RENAUD ADAM – V. ADAM
- RÍO BARREDO, María José & Burke, Peter *Madrid: urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid: Marcial Pons, 2000
- ROGENT, Elies, & Duràn, Estanislau, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1927
- ROMANO, Claude & Laurent, Jerome (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: P.U.F., 2006
- ROMMEVAUX, Sabine, Introducción a *Thomas Bradwardine, Traité des rapports entre les rapidités dans les mouvements, suivi de Nicole Oresme, Sur les rapports de rapports*. Introduction, traduction, et commentaires de Sabine Rommevaux, Paris: Les Belles Lettres, 2010 (Sagesses médiévales, 7)
- RONCAGLIA, Aurelio, «Os *Lusíadas* de Camões: ut pictura poësis» (trad. de J. V. de Pina Martins), *Arquivos do Centro Cultural Português* 9 (1975) 253-285

- SAAK, Eric Leland, *Augustinian Theology in the Later Middle Ages*, Vol. 1, Leiden-Boston: Brill, 2022
- SÁNCHEZ BELLIDO, Sara, «Armas, letras y... ¿comercio? Una reelaboración renacentista del tópico», *Boletín de la Real Academia Española* 92, cad. 306 (2012) 343-370
- SANCHÉZ-MOLERO, José Luís G., «The Origins of Printing in Spanish in Antwerp», *Quaerendo* 48 (2018) 317-338
- SANTIAGO-OTERO, Horacio, *La Cultura en la Edad Media Hispana (1100-1470)*, Lisboa: Colibri, 1996
- SANTOS, Julio António Bonatti, *Muito além do duplo Chomsky: o autor entre paratextos e paratopias* [dissertação doutoral], São Paulo: Universidade Federal de São Carlos, 2020
- SANTOS, Maria Célia, *Princípio, Início e Começo nos Comentários aos Génesis de Agostinho de Hipona*. Tese doutoral, 2017, disponível em <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/90892> (acedido 2/10/2024).
- SARAIVA, António José, *Estudos sobre a arte d'Os Lusíadas*, Lisboa: Gradiva, 1996
- SARAIVA, António José, *Para a história da cultura em Portugal*, 2 vol., Lisboa: Livraria Bertrand, 1980
- SARAIVA, António José & Lopes, Óscar, *História da literatura portuguesa*, Porto: Porto Ed., 2000 (17ª ed.)
- SATORRE GRAU, Francisco Javier, «Bosquejo de gramática española (1663), de Alonso de Zepeda y Adrada», in García Valle, Adela & Ricós Vidal, Amparo & Sánchez Méndez, Juan Pedro (coords. e eds.), *Falar bien e tan mesurado. Veinticinco años de investigación diacrónica en Valencia*, Valencia: Tirant Humanidades, 2012
- SATORRE GRAU, Francisco Javier, «La lengua de la filosofía. Comentario de unos fragmentos del prólogo y del introductorio de Alonso de Zepeda y Adrada a su traducción del *Árbol de la ciencia* de Ramón Llull (Bruselas, 1663)», in Albuquerque García, Luís et al. (coords.), *Vir bonus dicendi peritus: homenaje al profesor Miguel Ángel Garrido Gallardo*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, 2019, pp. 1180-1190
- SATORRE GRAU, Francisco Javier, «La ortología en la gramática de Alonso de Zepeda y Adrada (1663)», in Battaner Moro, Elena & Calvo Fernández et al. (dir.), *Historiografía lingüística: líneas actuales de investigación*, Vol. 2 (2012) 812-821
- SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, «A paixão pela Filosofia: Poesia e Filosofia no *Convívio* de Dante Alighieri», *Scintilla* 15 (jan./jun. 2018) 137-159
- SENA, Jorge de, *A estrutura de «Os Lusíadas» e outros estudos camonianos e de poesia peninsular do séc. XVI*, Lisboa: Ed. 70, 1980 (2ª ed.)
- SENA, Jorge de, *Estudos sobre o vocabulário de «Os Lusíadas», com notas sobre o Humanismo e o exoterismo de Camões*, Lisboa: Edições 70, 1982
- SENA, Jorge de, *Trinta anos de Camões*, Lisboa: Edições 70, 1980

- SÉRGIO, António, *Em torno das ideias políticas de Camões. Seguido de Camões panfletário (Camões e Dom Sebastião)*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1977 (Reed. em Idem, *Ensaio IV*, Lisboa: Ed. Sá da Costa, 1981)
- SILVA, C. E. Correa da Silva, «Ensaio sobre os latinismos dos Lusíadas», *O Instituto*, 79-82 (1931) separata (reed. Lisboa: IN-CM, 1972)
- SILVA, Joaquim Carvalho, *Dicionário da língua portuguesa medieval*, Londrina: Eduel, 2007
- SILVA, Luís Oliveira, «Épica e império», in Silva, Vítor Aguiar (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, vd. pp. 341-345
- SILVA, Luís Oliveira, «Gama, Vasco da», in Silva, Vítor Aguiar (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, vd., pp. 395-400
- SILVA, Paula Oliveira, *Dinâmicas do Ser. Ensaio de ontologia agostiniana*, Porto: Eds. Afrontamento, 2013
- SILVA, Vítor Aguiar, *Colheita de inverno. Ensaio de teoria e crítica literárias*, Coimbra: Ed. Almedina, 2020
- SILVA, Vítor Aguiar (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*, Alfragide: Caminho 2011
- SIMS, James H., «The Epic Narrator's Mortal Voice in Camões and Milton», *Revue de Littérature Comparée* 51 (1977) 374-384
- SOARES, Nair N. Castro, «Os Lusíadas de Camões e o *De regis institutione et disciplina* de D. Jerónimo Osório», in Pereira, Seabra & Ferro, Manuel (coord.), *Actas da VI reunião internacional de camonistas*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 2012, pp. 459-469
- SORABJI, Richard, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and Their Sequel*, London: Duckworth, 1988
- STIJN VAN ROSSEM – V. VAN ROSSEM
- STRUGES, Robert, «Pseudo-Augustinian writings», in Pollmann, Karla & Otten, Willemien (eds.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2013, col. 1612-1617
- TEJADA Y SPÍNOLA, Francisco Elias, *Las doctrinas políticas en Portugal: Edad Media*, Madrid: Editorial Escélicer, 1943
- TONIUTTI, Géraldine, *Les derniers vers du roman arthurien: Trajectoire d'un genre, anachronisme d'une forme*, Genève: Librairie Droz, 2021
- TRIFONE, Maurizio, «Lo latino è perpetuo». *Parole attuali di una lingua antica*, Roma: Carocci Editore, 2024
- VAN ROSSEM, Stijn van, *Het gevecht met de boeken: de uitgeversstrategieën van de familie Verdussen (Antwerpen, 1589-1689)*, Antuérpia: Universidade de Antuérpia, 2014 [Dissertação doutoral]
- VARGAS DÍAZ-TOLEDO, Aurelio, «Uma primeira aproximação do corpus dos Diálogos portugueses dos séculos XVI-XVII», *Criticón*, 117 (2013) 65-130

- VASCONCELOS, Filomena Aguiar, «Filosofía da Linguagem do Século XVIII», *Revista da Faculdade de letras – Línguas e Literaturas* XVI (1999) 59-67
- VILLALBA, Pere, «Árbol de la Ciencia de el iluminado Maestro Raymundo Lulio», in Ramis Barceló, Rafael (ed.), *Ramon Llull y los Lulistas (Siglos XIV-XX)*, Madrid: ed. Sinderésis, 2022, pp. 603-638
- VINDEL, Pedro, *El Marqués de Caracena, gobernador y capitán general de los Países Bajos y Borgoña*, Madrid: Imprenta de los Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1923
- WOLFF, Michael, *Geschichte der Impetustheorie*, Frankfurt: Surkamp, 1978.
- WOLOWSKI, M. L., *Traictié de la première invention des monnoies de Nicole Oresme et Traité de la monnoie de Copernic*, Paris: Librairie de Guillaum et Cie, 1864.
- ZUM BRUNN, Émilie *Le dilème de l'être et du néant chez Saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1969.
- ZUMTHOR, Paul, «Pour une histoire du vocabulaire français des idées», *Zeitschrift für romanische philologie* band 72, 5/6 (1965) 340-362

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adam, Renaud – 160n
Adão – 22, 144, 146, 147
Afonso, Martim – 134
Agostinho (de Hipona) Santo – 9, 10, 19n,
23, 25, 27, 28, 29, 59, 59-73, 75n, 76, 83
Aguiar, Eliana – 146n
Alberto Magno – 42, 87
Aldana, Francisco de – 173
Albuquerque, Martim de – 120n
Albuquerque García, Luís – 169n
Alfonso de Cartagena – 105
Alexandre Magno – 26
Alpalhão, Margarida Santos – 59n
Álvaro Pais – 14
Alves, Hélio J.S. – 121n
Alves, M. S. – 119n
Amaral, António Campelo – 131n, 145n
Ambrósio, Santo – 23
André, Carlos Ascenso – 134
Aquino, Tomás – v. Tomás de Aquino
Araújo, Filipa – 134n
Aristóteles – 10, 15, 16, 31-33, 37, 39n, 40n,
42, 43, 46, 47, 49, 51, 52, 57, 91, 94, 103,
104, 107, 111, 116, 121, 122, 131n, 132n,
135, 136, 145
Artur, rei – 86
Astruch de Cortyelles, Ramon – 170
Auerbach, Erich – 80
Auroux, Sylvain – 143n
Austin, Amy M. – 158n
Auvergne, Guillaume – v. Guillaume de
Auvergne
Avempace – 47, 48
Averroes – 40n, 42, 47, 49n, 145n
Avicena – 42
Azevedo, Pedro d' – 14
Babbitt, Susan M. – 37n
Bacon, Francis – 149
Barbosa, Aires – 14
Barreira, João de – 10, 89
Barrionuevo, Jerónimo – 164n
Barrios, D. Miguel de – 164, 165n, 171n
Barros, João de – 10, 11, 89-95, 103-105,
107-112, 115-117, 123, 124n, 132n
Bartolomeu de Inglaterra (Bartholomaeus
Anglicus) – 33n
Battaner Moro, Elena – 169n
Belloso Martín, Nuria – 131n
Benavides, José I. – 170n
Benavides y Carrillo de Toledo, D. Luís de
– 153, 161
Berardinelli, Cleonice – 128n
Bergua Caverro, Jorge – 137n
Bernardo de Claraval, São – 84
Bilotta, Maria Alessandra – 14, 15
Blecua, Alberto – 156n
Bluteau, Rafael – 131n, 132n
Boécio – 28
Borchert, Ernst – 38n
Boron, Robert – 79
Bradwardine, Thomas – v. Thomas Bradwardine
Bravo de Sobremonte, D. Juan – 175, 176, 177
Bridrey, Émile – 40n

- Buescu, Ana Isabel – 130n
 Buescu, M^a Leonor Carvalhão – 124n
 Buridan, Jean – v. João Buridano
 Burke, Peter – 175n
 Burley, Walter – 42, 52n
 Burnett, Charles – 47n
- Cadden, Joan – 36n
 Caeiro, Francisco da Gama – 17, 160n
 Calado, Adelino – 18n
 Cambraia, Cesar Nardelli – 19, 22
 Cammaerts, Dieter – 160n, 162, 163n
 Camões, Luís Vaz de – 11, 119, 120n, 121-140
 Capela, Marciano – 142, 143
 Capó, Miguel – 171n
 Cardim, Pedro – 130n
 Carlos I, rei de Espanha – 163
 Carlos II, rei – 158, 163n
 Carmody, Francis James – 49n
 Caroti, Stefano – 42n
 Cartagena, Alfonso – v. Alfonso de Cartagena
 Carter, Henri Hare – 16, 25
 Carvalho, Joaquim de – 17
 Carvalho, José A. Freitas – 23n
 Castro, Aníbal Pinto de – 119n
 Castro, Helena – 19
 Castro, Ivo – 21, 123
 Castro, Isaac Oróbio de – 11, 12, 148, 150-153, 156-158, 167, 171n, 172, 173, 176, 179
 Castro, João de – 134
 Catão – 104
 Cervantes, Miguel de – 173
 Charles V, rei de França – 9, 31, 33n, 34n, 35, 37, 38, 62n
 Chatelain, Emile – 44n
 Chomsky, Noam – 149
 Chrétien de Troyes – 78, 79
- Cícero, Marco Tulio – 16, 20, 22, 26, 132n, 147
 Cintra, M^a Adelaide Valle – 60-65, 71n, 72, 75n
 Clagett, Marshall – 48n, 49n, 55n
 Clavasio, Domenico de – 53
 Clément, Bruno – 150, 151, 152
 Clowet, Peeter – 153, 171n
 Coménio – 150
 Conde Pazos, Miguel – 173n
 Coopland, George William – 35n, 36n
 Copérnico, Nicolau – 40, 41
 Corbechon, Jean – 33n
 Correia, Paio – 133
 Cortijo Ocaña, Antonio – 59n
 Costa, Pe. Avelino de Jesus – 14, 15
 Coutinho, B. Xavier – 135n
 Coxito, Amândio – 18, 30
 Crispim, M^a de Lourdes – 23n, 131n
 Cristina de Pizan (ou Pisano) – 23n, 25, 131n
 Cruz Hernández, Miguel – 158
 Cunha, Antônio Geraldo – 119n
 Curzer, Howard J. – 107n
 Custódio, Delmira E. – 14n
- D. Afonso Henriques, rei – 133, 134
 D. Dinis, rei – 16
 D. Duarte, rei – 19, 20
 D. Fuas Roupinho – 133
 D. Henrique, conde – 133
 D. Henrique, infante – 133
 D. Isabel, rainha – 18, 131n
 D. João I, rei – 16, 18
 D. João II, rei – 30
 D. João III, rei – 104n
 D. Leonor, rainha – 30
 D. Pedro, condestável – 14
 D. Pedro, infante – 18, 20, 21, 26, 133
 D. Sancho I, rei – 133

- D. Sebastião, rei – 22n, 120, 129n, 130n, 173
- D. Teotónio, prior de S. Cruz – 133
- Da Vinci, Leonardo – 40
- Dante – 144, 145, 146, 147, 148, 152
- Daudin, Jean – 34n
- Davila y Heredia, don Andrés – 176
- De Conti, Evrart – 33n
- Delisle, Léopold – 33n, 35n
- Denifle, Heinrich – 44n
- Denomy, Alexander J. – 31
- Derosier, Joseph – 80, 81
- Descartes, René – 40, 148-152, 178
- Deus, João de – 13
- Deyermond, Alain – 59n
- Di Liscia, Daniel A. – 9, 31, 32, 33n, 34n, 37n, 39n, 41n, 42n, 47n, 48n
- Dias, João Carvalho – 14n
- Dias, José S. da Silva – 121n
- Díaz Esteban, Fernando – 173, 179n
- Didot, Firmin – 131n
- Dionísio, João – 105
- Domingues, José – 16
- Droppers, Garrett – 27n
- Duhem, Pierre – 40, 41, 53
- Dumbleton, John – 52n
- Dume, S. Martinho de – v. Martinho de Dume
- Duràn, E. – 157n, 165n, 172n
- Durandode S. Pourçain – 33n
- Ebbesen, Sten – 41n
- Echandía, Guillermo R. – 52n
- Eco, Umberto – 143, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 166
- Egas Moniz – 133
- Egéria (Aetheria) – 14
- Egídio Romano – 33n
- Eimeric, Nicolau – v. Nicolau Eimeric
- Elmes, Melissa Ridley – 81n
- Erasmus – 104
- Ercilla – 173
- Escudero, Alonso – 156n
- Espinosa, Baruch – 12
- Eva – 22
- Évora, André Rodrigues de – 129n
- Fairclough, H. Rushton – 107n
- Fardilha, Luís de Sá – 23n, 134n
- Faria, Manuel Severim de – 90
- Faria e Sousa – v. Sousa
- Fernandes, M^a de Lurdes Correia – 7, 23n, 119n, 129n, 134n
- Fernandes, R. M. Rosado – 135n
- Ferrando, Joan Antoni – 158n
- Ferreira, Bartolomeu – 129n
- Ferreira, José de Azevedo – 16
- Ferro, Manuel – 129n
- Filipe, príncipe – 123n
- Filipe II, rei – 163, 164
- Filipe III, rei – 158, 161
- Filipe IV, rei – 158, 163, 164n
- Fonseca, Luís Adão da – 20
- Fonseca, Maria do Céu – 148, 149n
- Fontaine, Resianne – 41n
- Foppens, Francisco (François) – 152, 159, 163, 172
- Forteza, Gregorio – 161
- Fortuna, Sara – 145n
- Foulechat, Denis – 33n
- Fraga, M^a do Céu – 125n
- Franco, António – 20
- Frédéric, Anne-Marie – 171n
- Galileo (de Galilei) – 41, 47
- Gama, Paulo da – 128, 134, 138, 140
- Gama, Vasco da – 125, 126, 127, 128, 131n, 132, 135, 140

- García Yebra, Valentín – 122
 Garcilaso – v. Vega
 Garí Pallicer, Miguel G. – 158n
 Geraldo sem Pavor – 133
 Giner, Escuder – 165n
 Giraldo, Mestre – 20
 Giraud, Cédric – 143n
 Glasner, Ruth – 41n
 Godinho, Helder – 59n
 Góis, Damião de – 104n
 Golein, Jean – 33n
 Golter, Wolfgang – 81
 Gomes, Álvaro – 18
 Gomes, Carlos de C. – 131n, 145n
 Goubier, F. – 143n
 Gracián, Baltasar – 179, 180
 Gracián de Alderete, Diego – 137n
 Gracián de la Madre de Dios, Fr. Jerónimo
 – 159
 Grant, Edward – 39n, 47n, 48n
 Gregório XI, papa – 161
 Grosseteste – 49n
 Guevara, Pedro de – 155
 Guilhade, João Garcia – 21
 Guillaume de Auvergne – 49n
 Guilherme de Moerbeke – 49n, 131n
 Guilherme de Ockham – 41, 42, 43, 44
 Gutiérrez, Ramón – 178
- Hanna, Patriziua N. Aziz – 148n
 Harvey, Warren Z. – 41n
 Henriques, Marisa das Neves – 8, 13
 Herrera, Juan de – 164
 Hesdin, Simon – 33n
 Higuera Rubio, José – 167
 Hispano, Pedro – v. Pedro Hispano
 Horácio – 28, 107n, 135, 136, 137
 Houzeau, Jean Charles – 170n
- Hue, Sheila – 90
 Hurtado de Mendoza, Diego – 141
- Ilha, João Gomes da – 23, 25
 Imbach, Ruedi – 144, 145, 146n
 Isidoro de Sevilha, Santo – 142
- Jacob – 65
 Jácome, Mestre – 16
 Jaulent, Esteve – 167
 João, São – 65
 João Buridano – 42, 52n, 53-55
 Johnston, Mark D. – 158n
 Júlio César – 126
 Jung, Elzbieta – 110
- Kantorowicz, Ernst – 77, 78
 Kaplan, Yosef – 171n
 Kirch, Gottfried – 174
 Knuuttila, Simo – 41n
- Lapa, M. Rodrigues – 17
 Laurent, Jérôme – 73n
 Lázaro Pulido, Manuel – 105
 Le Clerc, Jean – 156, 157n
 Le Vilain, Mahie – 33n
 Lefèvre d'Étaples, Jacques – 94n, 104
 Leff, Gordon – 143n
 Legrand, Jacques – 42n
 Leicht, Reimund – 41n
 Lejbowicz, Max – 35n
 Lelli, Emanuele – 137n
 Leroy du Cardonnoy, Éric – 170n
 Levi de Barrios, Daniel – 164, 170
 Lima, Ana Macedo – 11, 12, 141
 Lima-Pereira, Rosuel – 129n
 Llull, Ramón – v. Ramón Llull
 Lobo, Francisco Rodrigues – 132n

- Lopes, Antónia – 104n
 Lopes, Fernão – 16
 Lopes, Óscar – 121n
 López Salvá, M. – 137n
 Luso – 133
- Macedo, Jorge Borges de – 121n
 Macedo, José Agostinho de – 121n
 Madeira, José – 120n
 Madrigal, Alfonso – 131n
 Maestre Maestre, José – 137n
 Maier, Anneliese – 39n, 41n, 42n, 43n, 48n, 52n, 53n, 55
 Maingueneau, Dominique – 161
 Manrique Figueroa, César – 159, 162n, 163n
 Mantas España, Pedro – 47n
 Manúcio, Aldo Pio – 142
 Manúcio, Paulo – 141, 142
 Marchia, Francisco de – 53
 Marques, Maria Alegria – 17n
 Martim Lopes – 133
 Martínez Alcalde, M^a José – 169n
 Martinho de Dume, São – 14
 Martins, José V. de Pina – 135n
 Martins, Mário – 15, 20, 29, 62n
 Marulo – 124
 Mateus, bispo – 133
 Mateus, M^a Helena Mira – 20
 Matos, Luís de – 129n
 Matos, M^a Vitalina Leal de – 128n
 Máximo, Valério – 33n
 McCarthy, M. – 36n
 McVaugh, Michael R. – 36n, 39n
 Meirinhos, José Francisco – 11, 59n, 60n, 119, 142
 Melaer, Adrian – 171n
 Melchor F. Velasco y Tovar, Iñigo – 173
 Meneses, Duarte de – 133, 138
- Meneses, Pedro de – 133
 Menut, Albert Douglas – 31, 33n, 34n, 37n, 39n, 49n, 57n
 Merêa, Paulo – 16, 26n
 Merle, Alexandra – 170n
 Mesquita, Rui Miguel – 11, 77
 Meyer, Evelyn – 81n
 Migne, Jacques Paul – 60, 63-65
 Miranda, Adelaide – 14n
 Moerbeke, Guilherme – v. Guilherme de Moerbeke
 Monteiro, Nuno Gonçalo – 130n
 Monzón, Francisco de – 129n, 130n
 Moody, Ernest – 47n
 Morales Ortiz, Alicia – 137n
 Morais, Ana Paula – 59n
 Moxa, Martim – 21
 Murano, Giovanna – 13n
 Murdoch, John E. – 36
- Nascimento, Aires A. do – 13, 14n
 Nascimento, Maria Teresa – 90n
 Newton, Isaac – 53
 Nicolau Eimeric – 161
 Nicole Oresme – 9, 31-45 (passim), 49-51, 53-58
 Nunes, Irene Freire – 59n
 Nutt, Alfred – 81
- Ockham, William – v. Guilherme de Ockham
 Olivi – v. Pedro de João Olivi
 Oresme – v. Nicole Oresme
 Ortiz de Villegas, Diego – 105n
 Osório, Jerónimo – 129n
 Otero – v. Santiago-Otero
 Otten, Willemien – 62n
 Ovídio – 124

- Pais, Álvaro – v. Álvaro Pais
 Paleri, Sara – 135n
 Palhano, Helen – 20
 Panzica, Aurora – 32, 33n, 34n, 36n, 37n, 39n, 48n
 Paris, Gaston – 81
 Pedro, Celeste – 10, 89
 Pedro de João Olivi – 53
 Pedro Hispano – 14
 Peeters-Fontainas, Jean – 171n
 Pelerin de Prusia (Pèlerin de Prussie) – 33n, 35
 Pereira, Bento – 160
 Pereira, José C. Seabra – 129n
 Pereira, M^a Helena Rocha – 20
 Pereira, Miguel Serras – 143n
 Pereira, Nuno Álvares – 133
 Pereira, Paulo Alexandre – 59n
 Pérez Jiménez, Aurelio – 137n
 Pérez Martínez, Llorenç – 171n
 Petrarca, Francesco – 27, 29, 30, 33, 34n, 62n, 124
 Pimpão, A. J. da Costa – 119n
 Pinto, Ana Maria – 20n
 Pinto, A. Guimarães – 129n
 Pisani, Giuliano – 137n
 Pisani, Tommaso – v. Tommaso Pisani
 Pizan, Cristina de – v. Cristina de Pizan
 Platão – 40
 Plutarco – 11, 136, 137, 138, 140
 Poisson-Gueffier, Jean François – 84
 Pollmann, Karla – 62n
 Ponce de León, Catalina – 164
 Pozzo, Ricardo – 17
 Pseudo-Agostinho – 62n, 65n, 68n, 71n, 72n, 73
 Pseudo-Aristóteles – 19, 26, 33
 Ptolomeu – 33, 34n
 Quijorna Rodríguez, Ana – 164n
 Quillet, Jeannine – 33n, 35n
 Quilis Merín, Mercedes – 169
 Quintiliano – 138n
 Ramis Barceló, Rafael – 157, 158, 160, 161, 162
 Ramón Llull – 11, 152, 154n, 155n, 156n, 157, 158n, 161, 163-169, 171, 173n
 Ramos, Emanuel Paulo – 119n
 Randi, Eugenio – 41n
 Raoul de Presles, Raoul – 33n
 Rebelo, Luís Francisco – 125n
 Regras, João das – 16
 Ribeiro, Gonçalo – 133
 Ricardo Swineshead – 52n
 Riccoboni, Antonio – 122
 Ridder-Symoens, H. – 143n
 Río Barredo, M^a José – 175n
 Rodrigues, Luís – 10, 89, 123n, 129n
 Rodrigues, Pero – 133
 Rogent, E. – 157n, 165n, 172n
 Romano, Claude – 73n
 Rommevaux, Sabine – 48n, 49n
 Roncaglia, Aurelio – 135n
 Roseira, Arnaldo de Mariz – 119n
 Rosier-Catach, Irène – 143n, 144-147
 São Bernardo – v. Bernardo de Claraval
 São Boaventura, Fr. Fortunato de – 22n
 São João – v. João, São
 Sá, Artur Moreira de – 19
 Sacrobosco – 36
 Salisbury, John – 33n
 Salzinger, Ivo – 155n
 San Isidoro, Fr. Lucas de – 164
 Sánchez Bellido, Sara – 125n
 Sánchez de las Brozas, Francisco – 149
 Sánchez-Molero, Gonzalo – 160

- Sanderus (Sanders), Antonius – 163n
 Santiago-Otero, Horácio – 14n
 Santos, Júlio Bonatti – 161, 162
 Santos, Maria Célia – 66n
 Saraiva, António José – 119n, 120n, 121n, 124n, 135n
 Saraiva, M^a de Lurdes – 138n
 Satorre Grau, Francisco Javier – 169
 Schaffer, Martha E. – 59n
 Schneider, Jakob H. Josef – 148
 Segura, Joaquim – 59n
 Seláf, Levente – 148n
 Sena, Jorge de – 119n, 122n, 128n
 Séneca – 20, 22
 Sérgio, António – 120n
 Sertório – 133
 Silva, Carlos E. Correa – 123n
 Silva, Luís Oliveira e – 121n, 126n
 Silva, Luís Pereira da – 123n
 Silva, Paula Oliveira – 9, 59, 73n
 Silva, Vítor Aguiar e – 121n, 122n, 125n, 126n, 128n
 Sims, J. H. – 128n
 Soares, Nair N. Castro – 129n
 Sobrinho, João – 14
 Sorabji, Richard – 52n
 Soto, Andrés de – 159
 Sousa, Eudoro de – 122
 Sousa, Manuel de Faria e – 119n, 120n, 122, 123n, 124, 130n, 131n, 137
 Strubel, Armand – 79, 84
 Struges, Robert – 62n
 Swineshead, Richard – v. Ricardo Swineshead
 Sylla, Edith – 36n, 39n
 Szapiro, Aníbal – 39n, 41n
 Teive, Diogo de – 129n
 Tejada y Spínola, Francisco – 20
 Tempier, Étienne – 40, 42
 Thomas Bradwardine – 48, 52
 Thomson, Ron B. – 36n
 Tobias – 65
 Tomás, Álvaro – 14
 Tomás de Aquino – 47, 49n, 94
 Tombeur, Paul – 17
 Tommaso Pisani – 35
 Toniutti, Géraldine – 78, 78v
 Trifone, Maurizio – 148n
 Tucídides – 136
 Työrinoja, Reijo – 41n
 Ulisses – 133
 Usque, Samuel – 148
 Valente, Ana Maria – 122
 Van Hal, Toon – 17
 Van Limborch, Philippus – 156
 Van Rossem, Stijn – 163n
 Vargas Díaz-Toledo, Aurelio – 90n
 Vega, Garcilaso de la – 124, 127n, 173
 Velasco y Tovar – v. Melchor, Iñigo
 Velho, Álvaro – 134
 Velpius, Rutger – 159n
 Veltri, Giuseppe – 41n
 Verba, Fr. João – 18
 Vermeir, René – 170n
 Verney, Luís António – 141, 142, 147, 148, 151
 Vieira, Ana Lúcia B. – 130n
 Villalba I Varneda, Pere – 157, 164
 Villayandre Llamazares, Milka – 169n
 Vindel, Pedro – 164n
 Virgílio – 123
 Viriato – 133
 Vivien, Baltazar – 165, 170, 171n
 Von Inghen, Marsilius – 53

Von Neumarkt, Johan – 62n

Von Sachsen, Albert – 53

Wadding, Lucas – 171

Wolf, Michael – 52n

Wolowski, M. L. – 40n

Xylander, Wilhelm – 137

Zaccone-Sina, M^a Grazia – 157n

Zenão de Citio, filósofo – 22

Zepeda y Andrada, Alonso de – 11, 12, 152-
161, 163-179

Zierer, Adriana – 129n

Zum Brunn, Emilie – 73n

Zumthor, Paul – 18

Maria de Lurdes Correia Fernandes é Professora Catedrática aposentada da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e investigadora integrada do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. É autora de diversos estudos, incluindo livros, capítulos de livros e artigos, sobre temas de Cultura e de Espiritualidade dos finais da Idade Média e da Idade Moderna, com especial foco na relação entre pensamento, modelos e práticas do comportamento moral e social e sua expressão literário-doutrinal.

O conjunto de estudos reunidos neste volume pretende contribuir para a discussão dos múltiplos efeitos do crescente uso do vernáculo em diversas línguas e áreas da cultura escrita, nomeadamente no da Filosofia, entre os finais da Idade Média e os primeiros tempos modernos. Compreensivelmente, o aparecimento no mesmo período e a consequente afirmação da imprensa enquanto instrumento de promoção e difusão de textos ou obras que até então circulavam apenas em cópias manuscritas – e, no campo filosófico, fundamentalmente em línguas clássicas – foram determinantes para a divulgação alargada de tratados, de discursos, de cartas, de obras literárias e de múltiplos escritos que, direta ou indiretamente, veiculavam ou se cruzavam com o pensamento filosófico e moral.

A diversidade de abordagens que estes estudos aqui trazem tem como pano de fundo a passagem da reflexão filosófica – tomada no mais amplo sentido que tinha na época, abrangendo todas as artes liberais e o estudo da natureza e do que transcende a natureza – das formas escolásticas e monásticas para outros contextos sócio-culturais, contribuindo para compreender as modalidades da sua incorporação, a formação e as utilizações do léxico filosófico em línguas vernáculas, a sua exploração em diversos campos disciplinares (teologia, espiritualidade, literatura, política, ética, estética) e o recurso a distintos géneros literários (tratados, diálogos, romances de cavalaria, epopeia). No seu conjunto, apresentam facetas importantes e em alguns casos inovadoras dos usos vernáculos do pensamento filosófico, teológico e moral que se transmitia até então quase exclusivamente pelas línguas clássicas.

ISBN 978-989-9213-63-0

