

O HUMANISMO PORTUGUÊS E EUROPEU

NO 5º CENTENÁRIO DO *CICERO LUSITANUS*:
DOM JERÓNIMO OSÓRIO (1515-1580)

CRISTINA PIMENTEL
SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO
MARIA LUÍSA RESENDE
MADALENA BRITO
MARGARIDA MIRANDA
(EDS.)



IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA
UNIVERSITY
PRESS

Resultado de uma colaboração entre o Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa e o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra para celebrar os quinhentos anos do nascimento de D. Jerónimo Osório, o livro *O Humanismo Português e Europeu. No 5º centenário do Cícero Lusitanus: Dom Jerónimo Osório (1515-1580)* reúne estudos de vários colaboradores de diferentes universidades europeias.

Além da análise da vida e da obra do humanista português, nomeadamente da sua produção literária, historiográfica, epistolar, bem como dos tratados de filosofia moral e política e dos comentários de textos bíblicos, este volume também pretende oferecer uma visão de conjunto do Renascimento Europeu radicado no estudo e na leitura dos autores clássicos na época de Jerónimo Osório.

O HUMANISMO PORTUGUÊS E EUROPEU

NO 5º CENTENÁRIO DO *CICERO LUSITANUS*:
DOM JERÓNIMO OSÓRIO (1515-1580)

CRISTINA PIMENTEL
SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO
MARIA LUÍSA RESENDE
MADALENA BRITO
MARGARIDA MIRANDA
(EDS.)

IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA
UNIVERSITY
PRESS

COMISSÃO CIENTÍFICA

Aires Augusto Nascimento (U. Lisboa)
Ana María Tarrío (U. Lisboa)
Ángel Urban Fernández (U. Córdoba)
António Díaz (U. Évora)
Arnaldo do Espírito Santo (U. Lisboa)
Delfim Ferreira Leão (U. Coimbra)
Eustáquio Sánchez Salor (U. Extremadura)
João Manuel Nunes Torrão (U. Aveiro)
José Antonio Sánchez Marín (U. Granada)
José María Maestre Maestre (U. Cádiz)
Manuel José de Sousa Barbosa (U. Lisboa)
Marc Mayer i Olivé (U. Barcelona)
Margarida Miranda (U. Coimbra)
Maria Cristina Pimentel (U. Lisboa)
Nair de Castro Soares (U. Coimbra)
Santiago López Moreda (U. Extremadura)
Sebastião Tavares de Pinho (U. Coimbra)
Thomas Earle (U. Oxford)

IN MEMORIAM

Num segundo, *Atropos* corta o fio da vida e a consumação dos sonhos. No espanto e no desgosto que nos deixa sem palavras – porquê? porquê assim, num golpe de tragédia inexplicável? – queremos, os que com Sebastião Tavares de Pinho preparámos este volume, que ele tanto quis, em que tanto se empenhou, curvar-nos em profunda homenagem ao professor, ao erudito, ao homem. Não chegou, por pouquíssimo tempo, a ver editado este volume sobre um dos seus autores de eleição e a época entre todas favorita. Guardemos, porém, a memória do seu sorriso aberto quando, em Outubro, demos por concluída a revisão das provas. Faltava – apenas! – a capa, faltavam os muito últimos retoques.

Requiescat in pace. Sub umbra alarum do Senhor, que o tenha a Seu lado: na “paz do repouso, a paz do sábado, a paz sem entardecer”.

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

APOIO À PRÉ-EDIÇÃO

João Pedro Gomes

PRÉ-IMPRESSÃO

Finepaper

INFOGRAFIA DA CAPA

Mickael Silva

PRINT BY

KDP

ISBN

978-989-26-1931-6 (IUC)
978-972-9376-51-1 (CEC-UL)

ISBN DIGITAL

978-989-26-1932-3 (IUC)

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1932-3>

FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Esta publicação é financiada por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projecto UID/ELT/00019/2019.

© MARÇO 2020, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

O HUMANISMO PORTUGUÊS E EUROPEU NO 5º CENTENÁRIO
DO CÍCERO LUSITANUS

O humanismo português e europeu no 5º centenário do Cícero
Lusitanus : Dom Jerónimo Osório (1515-1580) / Cristina
Pimentel... [et al.]. – (Fora de coleção)

ISBN 978-989-26-1931-6 (ed. impressa)

ISBN 978-989-26-1932-3 (ed. eletrónica)

I – PIMENTEL, Maria Cristina, 1954-

CDU 821.134.3Osório, Jerónimo.09

APRESENTAÇÃO	5
PARTE I: O HUMANISMO EUROPEU NO SÉCULO DE JERÓNIMO OSÓRIO	7
JURAJ FRANEK , Naturalistic Theory of Religion in Pomponazzi's <i>De Incantationibus</i> and Its Significance	9
ULRICH KÖPF , Les humanistes et la réformation en Allemagne	29
JOSÉ HENRIQUE MANSO , Universalidade do ensino humanista no estudo de uma epopeia bíblica: o comentário de Aires Barbosa à <i>Historia Apostolica</i> de Arátor	41
BERNARDO MOTA E HENRIQUE LEITÃO , Francisco de Melo: entre Renascimento Matemático e Humanismo	57
ARMANDO SENRA MARTINS , Jorge Coelho e a tradução de Luciano, <i>De dea Syria</i> ...	69
ÁNGEL RUIZ PÉREZ , Conocimiento, uso y promoción de la lengua griega por parte de San Juan de Ávila	83
PAMINA FERNÁNDEZ CAMACHO , <i>Vestigia veritatis</i> . Un estudio del comentario al <i>Critias</i> de Jean de Serres y su interpretación del mito de la Atlántida.	95
JOSÉ MARÍA MAESTRE MAESTRE , Santa Teresa de Jesús y los escritores místicos como modelos principales para la falsificación en el siglo XVII de la primera de las <i>Dos Cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad</i>	105
ÁNGEL URBÁN , Tradición e innovación iconográfica en Tiziano Vecellio, pintor teólogo entre los Humanistas del Renacimiento: La Anunciación de la 'Scuola Grande di San Rocco', Venecia	193
NUNZIO BIANCHI , La biblioteca di Annibal Caro (1507-1566): elenchi inediti di libri.....	237
GREGORIO RODRÍGUEZ HERRERA , Los extractos de Ovidio en las <i>Sententiae et Exempla</i> (1557) de André Rodrigues de Évora: <i>Fastos, Tristes y Pónticas</i>	259
JUAN CARLOS JIMÉNEZ DEL CASTILLO , El tópico del «Soprepujamiento» en la <i>Austriaca siue Naumachia</i> de Francisco de Pedrosa	271
BARTOLOMÉ POZUELO CALERO , Arias Montano neoestoico	283
ANTÓNIO MARIA MARTINS MELO , As referências a Cícero no Livro V da <i>Poética</i> de Júlio César Escalígero.....	297
MARÍA NIEVES MUÑOZ MARTÍN , Los "Géneros Menores" en la <i>Poética</i> de J. C. Escalígero. Un uso creativo del legado clásico	307

PARTE II: D. JERÓNIMO OSÓRIO E O HUMANISMO PORTUGUÊS 317

SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO , D. Jerónimo Osório no Contexto do Humanismo Europeu	319
ÁNGEL MARCOS DE DIOS , A formação universitária de Jerónimo Osório no <i>Studium Salmanticense</i>	329
JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES† , Breves notas sobre D. Jerónimo Osório, bispo do Algarve (1564-1580).....	345
MARIA LUÍSA RESENDE , A tradução portuguesa da <i>Iliada</i> atribuída a D. Jerónimo Osório: considerações sobre a sua datação e autoria.....	355
LUÍS MIGUEL FERREIRA HENRIQUES , Retórica e exemplaridade na obra historiográfica <i>De Rebus Emmanuelis Gestis</i>	367
M^a JOSÉ LOPES , “Traje português” e Historiografia Novilatina: Damião de Góis e Jerónimo Osório como exceções ao perfil do relutante historiador humanista português.....	381
ANA ISABEL CORREIA MARTINS , A presença do <i>De Gloria na Collectanea Moralis Philosophiae</i> (1571).....	399
NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES , D. Jerónimo Osório, Bispo de Silves, e a sua obra de pedagogia política	413
SANTIAGO LÓPEZ MOREDA , <i>El Carmen in Diem Natalem Domini Nostrì Iesu Christi</i> de Jerónimo Osório. Análisis filológico y literario	429
JOSÉ A. SÁNCHEZ MARÍN , Elogio de la nobleza en la Europa renacentista: J. Osorio, A. Viperano y Juan Latino.....	445
ANTÓNIO GUIMARÃES PINTO , A experiência mística em D. Jerónimo Osório.....	465
MANUEL AUGUSTO RODRIGUES † , A obra bíblica do Bispo D. Jerónimo Osório e do seu sobrinho homónimo.....	499
MARGARIDA MIRANDA , Dom Jerónimo Osório e a implantação da Companhia de Jesus em Portugal.....	513
JOSÉ PEDRO PAIVA , D. Jerónimo Osório, bispo do Algarve, e a Inquisição	525
MADALENA BRITO , Leituras sobre a escravatura na expansão portuguesa: Jerónimo Osório e Fernão Pérez.....	533
ANA MARÍA SÁNCHEZ TARRÍO , <i>Manda Platão</i> . Nota sobre a cultura política palaciana no século de Jerónimo Osório	543
MARC MAYER I OLIVÉ , Jerónimo Osório, Antonio Agustín y Jean Matal: ¿una amistad por encima de la política?	555
CRISTINA COSTA GOMES E ISABEL MURTA PINA , Reflexos de Glória e Sabedoria. O mundo letrado chinês e o Humanismo Português.....	571
MANUEL J. S. BARBOSA , <i>De laudibus eloquentiae</i> : um poema de homenagem ao Cícero Lusitano?	583
THOMAS EARLE , Os livros de Jerónimo Osório nas bibliotecas inglesas.....	599

No 5^o centenário do *Cícero Lusitanus*: Dom Jerónimo Osório (1515-1580)

APRESENTAÇÃO

Reúnem-se neste livro os trabalhos de uma quarentena de colaboradores para celebrar por escrito os quinhentos anos do nascimento de D. Jerónimo Osório, um dos mais conceituados humanistas portugueses e longamente experimentado no convívio cultural com os intelectuais da Europa do século XVI, a quem, em razão do estilo ciceroniano do seu latim, concederam o cognome de *Cícero Lusitanus*.

Esta efeméride osoriana dá-nos, pois, o ensejo de enquadrar a evocação do Cícero Português e sua obra, e do próprio Humanismo português, no vasto campo do Humanismo renascentista europeu, de que Osório é um excelso representante.

Assim, uma grande parte dos contributos que constituem este volume evoca a figura deste humanista no que respeita à sua formação académica como estudante de Humanidades e Direito na Universidade de Salamanca e de Filosofia na Universidade de Paris, aluno pós-graduado em Bolonha, onde se especializou em Teologia e estudos bíblicos, e à sua atividade de professor de Sagrada Escritura em Coimbra.

Outras colaborações incidem sobre as várias funções a que Jerónimo Osório foi chamado a exercer, designadamente a de arcediogo do cabido da Sé de Évora, secretário áulico do Infante D. Luís, simples pároco de aldeia em Chãs de Tavares, e enfim como pastor e prelado do Algarve.

Foram analisadas várias intervenções ou posições do humanista e bispo Osório relativas a questões como a sua relação com a Inquisição, e a sua responsabilidade na vinda dos primeiros Jesuítas para Portugal.

Mas a maior parte dos capítulos deste livro incide sobre a produção literária de Osório, que se estende pelo campo da historiografia, aqui encarada sobre vários ângulos, e em que o autor adquiriu fama internacional; bem como da vasta e variada obra epistolar permutada com outros humanistas e com altas figuras nacionais e estrangeiras; dos numerosos tratados de filosofia moral e política, em que ele exprime as suas ideias sobre a teoria da educação do príncipe e do processo da governação; e ainda dos múltiplos e extensos comentários histórico-filológicos de textos bíblicos, nos quais, como exímio biblista trilingue que era, aplicou muito do seu saber humanístico, matéria que deu ensejo à presença, neste volume, de um capítulo sobre o Humanismo e a Reforma luterana na Alemanha, da autoria de um especialista da Universidade de Tübingen.

Foram também objeto de análise alguns aspectos biobibliográficos de Osório menos conhecidos, como a sua veia poética, o seu misticismo expresso em várias das suas obras, a existência de um poema latino composto em seu louvor, e bem assim a problemática atribuição autoral de uma tradução da *Iliada* para português.

Vários participantes estabeleceram o confronto da vida e sobretudo da produção literária de Osório com a de outros humanistas portugueses e estrangeiros, numa espécie de estrutura de vidas paralelas, que revelam uma notável “unidade de pensamento e de discurso literário no âmbito do Renascimento europeu” no dizer do um dos participantes, designadamente com A. Viperano e Juan Latino no que respeita aos tratados da nobreza civil e cristã; com a filosofia humanística de Nicolau de Cusa; com Damião de Góis e Fernão Pérez no respeitante à historiografia, e mesmo com a poesia épica, como a *Austríaca ou Naumaquia* de Francisco de Pedrosa e o comentário de Aires Babosa à *História Apostólica* de Arátor; e bem assim com a área da hagiografia.

Essa “unidade de pensamento e de discurso literário no âmbito do Renascimento europeu” também se mantém viva no século XVII, como demonstra o estudo sobre a influência de Santa Teresa de Jesus e dos escritores místicos como modelos principais para a falsificação na primeira das *Dos Cartas de Doña Luísa de Sigea a vn cauallero*.

Mas o conceito de Humanismo renascentista que percorre as páginas deste livro não se restringe ao domínio da produção literária, antes avança pelo campo das artes plásticas, como a pintura, a iconografia e a emblemática, e evoca as ciências exatas representadas por grandes figuras de médicos, como Filipe Montalto, e de matemáticos, como Francisco de Melo, que foram igualmente conceituados humanistas.

Este facto e a diversidade dos temas aqui tratados apresentam-nos, pois, uma visão alargada que aponta para um movimento renascentista radicado nos estudos clássicos greco-latinos num sentido abrangente que assume potencialmente toda a atividade das capacidades humanas.

OS EDITORES

Cristina Pimentel (Univ. Lisboa)
Sebastião Tavares de Pinho (Univ. Coimbra)
Maria Luísa Resende (Univ. Lisboa)
João Pedro Gomes (Univ. Coimbra)
Madalena Brito (Univ. Lisboa)
Margarida Miranda (Univ. Coimbra)

PARTE I

O HUMANISMO EUROPEU NO SÉCULO DE JERÓNIMO OSÓRIO

(Página deixada propositadamente em branco)

The Naturalistic Theory of Religion in Pomponazzi's *De Incantationibus* and Its Significance

JURAJ FRANEK

Department of Classical Studies, Masaryk University, Brno, Czech Republic
j.franek@mail.muni.cz

Abstract: This paper reconstructs the general theory of religion formulated by Renaissance Aristotelian philosopher Pietro Pomponazzi (1462-1525) in his treatise *De incantationibus* and highlights its importance within the intellectual history of the comparative study of religions. Following a brief overview of the two main theoretical approaches to religion – a naturalistic paradigm that is based on reductive explanation and a protectionist paradigm that denies the possibility of reducing religious experience to its more fundamental constituents – the paper argues that Pomponazzi's theory of the “horoscope of religions” and his reductive explanation of miracles and prophecies gave rise to one of the first wholly naturalistic approaches to religion in Europe since Antiquity.

Keywords: Pomponazzi, Religion, Naturalism, Reductive Explanation, Miracles, Prophecy

Resumo: Este estudo visa reconstituir a teoria geral de religião formulada pelo filósofo aristotélico do Renascimento Pietro Pomponazzi (1462-1525) no seu tratado *De incantationibus*, com destaque para a sua importância no contexto da história intelectual do estudo comparativo das religiões. Depois de uma breve síntese das duas principais abordagens teóricas à religião – um paradigma naturalístico baseado na explicação redutora e um paradigma proteccionista que nega a possibilidade de reduzir a experiência religiosa aos seus constituintes fundamentais – o estudo demonstra que a teoria do “horóscopo de religiões” de Pomponazzi e a sua explicação redutora de milagres e profecias deu origem a uma das primeiras abordagens totalmente naturalistas da religião na Europa desde a Antiguidade.

Palavras-chave: Pomponazzi, Religião, Naturalismo, Explicação Redutora, Milagres, Profecia

While Pietro Pomponazzi undoubtedly ranks among the pre-eminent Renaissance philosophers of Aristotelian provenance¹, his fame rests largely on the controversial treatise *De immortalitate animae*, a resolute defense of the mortality of the human soul published in 1516. This *succès de scandale* openly defied pronouncements in the *Apostolici regiminis* papal decree (1513), provoked a long series of critical reactions (including from Gasparo Contarini, Agostino Nifo, Girolamo Amidei, Ambrosius Flandinius, Bartolomeo de Spina, Hieronymous Fornarius), and Pomponazzi likely escaped more serious repercussions only thanks to the intervention of his friend, the humanist Cardinal Pietro Bembo.² It is therefore not surprising that his later philosophical texts, such as *De fato* and, the focus of the present paper, *De incantationibus*, both written around 1520, circulated only in manuscripts and did not see publication until 1556, several decades after Peretto's death, in the liberal Protestant city of Basel. Compared with the great scholarly attention generated by *De immortalitate animae* (and, to a lesser extent, *De fato*), Pomponazzi's *De incantationibus* has produced considerably less interest – its first critical edition was published only in 2011 by Vittoria Perrone Compagni, its theory of religion was conspicuously omitted from the recent major survey of the Renaissance philosophy of religion by Paul Richard Blum³, and its author himself is practically unknown in the field of religious studies⁴.

1 Pomponazzi's "Aristotelianism" and his double assessment as both a "progressive" and "scholastic" thinker by a number of 19th-century scholars and philosophers has been the subject of a heated debate that will be briefly dealt with in section (3) of this paper. To anticipate some of its conclusions, Peretto's thought is deeply embedded within the philosophy of Aristotle and his greatest commentators, yet Stagirite is by no means a "sacred cow" and Pomponazzi challenged his authority on multiple occasions, see in particular the material collected in Bianchi 2003: 101-124. Even when this much is granted, Perrone Compagni 2006: 15 was right to note that "[l]a constatazione delle insufficienze dell'aristotelismo [...] non si traduce mai in una dichiarazione di sfiducia e nell'abbandono dell'intero quadro concettuale". What Pomponazzi especially disliked was (ab)use of Aristotle to defend Christian faith, see, e.g., Pomponazzi, *Expositio super octavum Physicorum*, Paris, Bibl. Nat., Ms. lat. 6533, f. 395r (I quote after Graiff 1979: 83): *Nonne Deus fecit mundum? Dico quod sic, sed Aristoteles non tenet hoc, quare debetis dicere quod Aristoteles erravit et non facere Aristotelem christianum [...] Isti appellant me hereticum et ego dico quod ipsi sunt, quoniam nolunt credere in fide nisi quae habentur in philosophia ab Aristotele et ego credo fidei quoniam Deus dixit per evangelia et prophetias, non autem propter philosophiam. Isti igitur asini nolunt credere Ecclesiae, nisi philosophus dicat et ego dico quod philosophus fuit deceptus et nolo facere eum christianum.*

2 Martin 2014: 65-66. Regarding the critical fallout that followed the publication of *De immortalitate animae* and its relation to the papal decree of 1513 (whose conclusions were reaffirmed at the Council of Florence in 1517), see in particular Bianchi 2008: 130-144. A comprehensive overview of Pomponazzi's numerous critics is provided by Pine 1986: 124-234.

3 Blum 2010.

4 Even textbooks that focus on the history of the naturalistic approach to the study of religions, such as Preus 1987, remain silent on Pomponazzi and his importance (Preus' point of departure is Jean Bodin). Sharpe 1986: 14 best illustrated the general attitude of scholars working in the field of the history of comparative religion by arguing that the "Renaissance did little to provide the West with a more broadly-based study of religion", a claim that arguably says more about the lack of interest among modern historians of religious studies in the Renaissance period than about the achievements of Renaissance philosophers themselves. Also surprising is the complete lack of discussion of Pomponazzi in the recently published voluminous *Oxford Handbook of Atheism*, in spite of the fact that it contains a chapter on "Renaissance and Reformation" (Robichaud 2013). Whether Pomponazzi himself was an atheist is an open question, as is whether it is even meaningful to talk about atheism in the 16th century. It is, however, incontrovertible that Pomponazzi did formulate a reductive naturalistic theory of religion *secundum Aristotelem* (and it is possible to remain comfortably agnostic as to whether he personally subscribed to that theory). For instance, according to Robichaud 2013: 190, Lactantius' "opinion that 'when [Epicurus] removed providence he also denied the existence of God' (Lactantius, *De ira*, ix) seem[s] to fit with Renaissance conceptions of atheism". As will be shown below, this, among other things, is precisely what Pomponazzi does.

The main aim of the paper is therefore to reconstruct Pomponazzi's theory of religion and to highlight its importance within the history of religious studies. In section (1), I provide a theoretical background for Pomponazzi's theory by presenting in brief two competing paradigmatic approaches to the study of religion, a naturalistic explanation and protectionist hermeneutics. Section (2) analyses Peretto's interpretation of religion in *De incantationibus* within the theoretical backdrop of the concepts introduced in the preceding section. Section (3) deals with the "double truth" theory and Pomponazzi's own religious convictions. Finally, section (4) summarizes the main conclusions that have been reached.

1. Naturalism and protectionism in the study of religions

De incantationibus formally starts off as a reply to Pomponazzi's friend Ludovico Panizza, who reported to the philosopher about four "miraculous" deeds by a certain magician (*percantator*) who had apparently succeeded in healing two boys from different ailments (*erysipelas*, an acute skin infection accompanied with rash, and burns). The magician had also purportedly removed a piece of iron from a wound and managed to move a sieve without physically interacting with it. All of these acts were reported to have been achieved exclusively through the use of incantations, or magical formulae⁵. Peretto, however, was confident of his ability to provide a naturalistic account of these occurrences (*per causas naturales nos possumus huiusmodi experimenta salvare*)⁶, an explanation that would run counter to the popular belief that miracles and wondrous acts are caused by (or with the help of) gods or demons ("*ignavum*" et "*prophanum vulgus*" et *rudes homines quod non norunt fieri per causas manifestas et apparentes in deos vel in daemones referent*)⁷.

Indeed, one of the foundational principles of Pomponazzi's philosophy in general and one of the few instances of unequivocal scholarly *communis opinio* is precisely his "naturalism". In the words of Antonino Poppi, "Pomponazzi seems [...] to have had a single aim of eliminating any supernaturalism whatsoever, so as to be able to ascribe everything to natural forces"⁸. However uncontroversial, even trivial, the statement about Pomponazzi's "naturalism" seems to be, it is rarely further elaborated upon and is invariably set against a philosophical background of Aristotelianism. The purpose of this section is to define "naturalism" (and its counterpart "protectionism") from the perspective of the study of religions.

A naturalistic account of religion was not Pomponazzi's own invention, of course, and its first formulations can be found in the works of the earliest Ancient Greek thinkers. Since it is not possible to discuss their many theories in great detail⁹, I will illustrate the reductive naturalistic approach to religion through a single example, namely the "Sisyphus fragment", widely considered to be "the most outspoken example of fifth-century atheism"¹⁰. The fragment, whose authorship is a matter of dispute,

5 For a major overview of the use of *incantationes* in the late Middle Ages (13th to 15th century), see Delaurenti 2007.

6 Pomponazzi, *De incantationibus* 1. 203-204.

7 Pomponazzi, *De incantationibus* 3. 49-51.

8 Poppi 1988: 654.

9 For a more detailed discussion of Presocratic theories of religion, see Franek 2013.

10 Kahn 1997: 248. For Whitmarsh 2014: 109, the fragment constitutes "arguably the most important single document in the history of ancient atheism".

consists of several dozen verses from the otherwise unattested dramatic play *Sisyphus* preserved by Sextus Empiricus¹¹. The narrator, Sisyphus, first described a primordial, almost Hobbesian state of mankind, where the only rule upheld was the rule of the strongest. Under this heavy hand, our ancestors' lives tended to be rather short and painful, which was the reason a series of laws was introduced to govern society. This solution was not a lasting one, however, since people immediately discovered that undetected crimes went unpunished. Murderers and thieves did not disappear but just became more careful. It is precisely at this point in human history when a certain wise man introduced to nascent society religion and the concept of an all-knowing god that instils fear and keeps unlawful behaviour in check: "Hence from this source the divine was introduced [with the claim] that there is a deity who enjoys imperishable life, hearing and seeing with his mind, his thought and attention on all things, his nature so divine that he will hear whatever is said among mortals and be able to see whatever is done"¹².

What makes this theory of the origin of religion naturalistic? First of all, it operates by means of reductive explanation, which is to say that it attempts to reduce religion to more fundamental and non-religious elements, such as a purely secular and pragmatic desire for more effective control of society. Ontological commitment to a supernatural, transcendent reality is completely absent. Secondly, it interprets religion in such a way as to make the theory utterly unacceptable to believers. A given person cannot subscribe to the theory and remain religious at the same time. Thirdly, the theory is general in nature and applies to τὸ θεῖον *simpliciter*. No religion may be excluded or accorded preferential treatment. Finally, and this point has been frequently overlooked¹³, a naturalistic account of religion *per se* does not have any bearing whatsoever on religion's social value (as opposed to its truth or epistemic justification). It is, of course, true that for many thinkers the falsity of religious propositions would imply that religion is socially detrimental and should be rejected¹⁴, yet it is certainly possible to entertain a naturalistic theory of religion (thereby considering at least some of its doctrinaire content to be false) and still maintain that religion is

11 Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 9. 54 = DK 88 B 25. Sextus attributed the fragment to Critias, but some classical scholars have argued for Euripides as author, see Dihle 1977 and Yunis 1988.

12 Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 9. 54 = DK 88 B 25, vv. 31-36: ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, | ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτοι θάλλων βίῳ, | νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τ' ἄγαν | προσέχων τὰ πάντα, καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν, | ὅς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται, | <τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται. The English translation is that of Kahn 1997: 247.

13 This much is true even for the interpretation of the fragment itself. Diggle 1996: 103 proposed the emendation of κῦδιστον (meant ironically) *in lieu* of mss. ἥδιστον in line 40 (διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο), since, according to him, a lie cannot be "most pleasant". Such an argument does not hold true, however, since the fragment clearly differentiated between truth on one hand and social utility on the other. A similar confusion is found in two recent papers on the Sisyphus fragment. O'Sullivan 2012: 185 did not deny the fact that for "Sisyphus" religion is an illusion, but he concluded that this position does not automatically imply the rejection of religion as such precisely because of its social utility. Whitmarsh 2014: 114, reacting critically to O'Sullivan, did not differentiate between epistemic and axiological perspectives and therefore considered, in my opinion wrongly, O'Sullivan's paper to be a "pungent reminder [...] that Classics is not always the secularized discipline we have been led to think since the nineteenth century".

14 This position, rooted in the philosophy of the Enlightenment, has been recently entertained by many "new Atheists", such as Harris 2004; Dawkins 2006; Hitchens 2007. See Stenger 2009 for an overview of this movement.

axiologically necessary (even beneficial) for society. This is, in fact, precisely what the author of the Sisyphus fragment does, since his Orwellian god functions as a welcome deterrent for wrongdoers¹⁵.

With the advent of Christianity and its spread across Europe and the Mediterranean region, the naturalistic approach to religion based on a reductive explanation slowly but surely vanished from the intellectual world, simply because it ran counter to the most basic presuppositions of the Christian faith¹⁶. For a believer, God is irreducible to non-religious elements; quite the contrary, he is established as the transcendent and ontologically separate foundation of the world. His will is communicated by divine revelation and, from the very beginning of Christianity, epistemically justified by miracles wrought by Jesus and his followers as well as by fulfilled prophecies, without which the Christian gospel would not be credible¹⁷. While natural theology may play a limited role (even Tertullian, who was generally inimical to pagan wisdom, accepted that much¹⁸), it always must be supplemented by divine revelation. As Irenaeus quipped, if unaided human reason were able to discover all there is to know about the human condition, the world, and God, what would be the purpose of Jesus' first coming¹⁹? It is also important to emphasize that both miracles and prophecies are considered as lying outside the causal order of the world accessible to unaided human reason and rational thought²⁰. The longevity of this approach is testified by Thomas Aquinas, who explicitly understood miracles as epistemic justification of faith²¹ and prophecy as unnatural, necessarily true communication

15 Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 9. 54 = DK 88 B 25, vv. 52-55: τοίους δὲ περιέστηεν ἀνθρώποις φόβους, | δι' οὓς καλῶς τε τῷ λόγῳ κατώικισεν | τὸν δαίμον(α) οὐ<τος> κὰν πρέποντι χωρίῳ, | τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέβησεν.

16 A fuller account of epistemic justification in earliest Christianity, on which this all-too-brief discussion is based, may be found in Franek 2016.

17 Regarding the importance of the justification of faith by miracles, see, e.g., Origenes, *Contra Celsum* 1. 46: Οὐκ ἂν γὰρ χωρὶς δυνάμεων καὶ παραδόξων ἐκίνουν τοὺς καινῶν λόγων καὶ καινῶν μαθημάτων ἀκούοντας πρὸς τὸ καταλιπεῖν μὲν τὰ πατρια παραδέξασθαι δὲ μετὰ κινδύνων τῶν μέχρι θανάτου τὰ τούτων μαθήματα. Regarding prophecies, see, e.g., Justin Martyr, *Apologia prima* 53. 1-3: τίνι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστὶ καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντός ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθειν αὐτὸν ἀνθρωπῶν γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὔρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἐρωῶμεν; As Larmer 2011: 46 summarized, “[t]he claim that Jesus fulfilled the Old Testament prophecies of a coming Messiah and that his miracles are confirmation that in him the Messiah has arrived was regarded by first- and second-century Christian apologists as the strongest argument for Christianity.”

18 Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 3. 1: *Est quidem et de communibus sensibus sapere in dei rebus, sed in testimonium veri, non in adiutorium falsi, quod sit secundum divinam, non contra divinam dispositionem. Quaedam enim et naturaliter nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut deus noster penes omnes.*

19 Irenaeus, *Adversus haereses* 2. 14. 7: *utrumne hi omnes [sc. philosophi] qui praedicti sunt, cum quibus eadem dicentes arguimini, cognoverunt veritatem, aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio. Ut quid enim descendebat? An nunquid ut eam quae cognoscebatur veritas, in agnitionem adduceret his, qui cognoscunt eam hominibus?*

20 Theissen 1983: 291: “Primitive Christian miracle stories testify to a revelation of the holy, to its power to break into the normal course of the world. That is their only message.” Grant 1952: 171: “The underlying axiom which made prophecy credible was the omnipotence of God. No matter how stable the present world might seem, no matter how apparently unbreakable the chain of cause and effect, God would act and nothing could resist his power.”

21 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, tertia pars, quaestio 43, articulus 1: Quia enim ea quae sunt fidei humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut, dum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur esse a Deo [...].*

of God's will²². The Christian protectionist paradigm thus stands in direct opposition to the naturalistic explanation of religion.

With the formation of the modern academic study of comparative religion in the late 19th and early 20th centuries, these two fundamental paradigmatic approaches – naturalism and protectionism – vied for recognition. On the one side, such authors as James G. Frazer, Sigmund Freud, and Émile Durkheim worked under a naturalistic paradigm, trying to explain away religion by reducing it to failed attempts at controlling the world²³, psychological mechanisms, or reflections of social structures²⁴. On the other side, scholars especially affiliated with a phenomenological approach, such as Rudolf Otto, W. Brede Kristensen, and Mircea Eliade, advanced the protectionist paradigm, defended the irreducibility and transcendence of religious experience²⁵, established believers as the final judges of the validity of theories proposed by scholars of religion²⁶, and criticized inexorable materialistic causality as inadmissible to the study of religions²⁷. Following this brief sketch of naturalism and protectionism in nascent modern religious studies, I now turn to Pomponazzi's own theory of religion as presented in *De incantationibus*, with the purpose of contextualizing his "naturalism" within the two competing theoretical frameworks described above.

2. Theory of religion in Pomponazzi's *De incantationibus*

As noted in the previous section, Pietro Pomponazzi began his treatise in the form of a reply to a friend who had invited him to provide an explanation *secundum Aristotelem* of three "miraculous" healings and an apparent case of *actio in distans*

22 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, secunda secundae, quaestio 172, articulus 1: Et ideo dicendum est quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina.* The infallibility of prophecy is defended in *Secunda secundae, quaestio 171, articulus 6: Oportet igitur eandem esse veritatem prophetae cognitionis et enuntiationis quae est cognitionis divinae, cui impossibile est subesse falsum [...] Unde prophetiae non potest subesse falsum.*

23 Frazer 1920: 222 defined religion as the "propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and human life", an intermediate stage between the "Age of Magic" (during which people attempted to control nature directly) and the coming "Age of Science" that would surpass both previous stages of superstition and finally achieve control over nature through rational and scientific advances.

24 For Freud 1993: 109-158, religion is a useful illusion for suppressing and controlling the most basic human instincts, such as aggression and sexual lust; for Durkheim 1960, religion is nothing more than a symbolic representation (or reflection) of more fundamental social relations. As Pals 2015: 108 noted, "Durkheim's theory, like Freud's, fits the mold of an aggressively reductionist functionalism; his program essentially reduces religion to something other than what its adherents think it to be."

25 Eliade 1961: 6 claimed that "admitting the historicity of religious experience does not imply that they are reducible to non-religious forms of behavior". As Strenski 2006: 326 commented, "Eliade does keep faith with phenomenology's assertion of the autonomy of religion, but he does so in the most extreme way by declaring his methods of studying religion absolutely autonomous".

26 Kristensen 1960: 13: "If the historian tries to understand the religious data from a different viewpoint than that of the believers, he negates the religious reality. For there is no religious reality other than the faith of the believers."

27 Otto 1963: 174: "Mit Naturgesetz und Beziehung oder Nichtbeziehung darauf hat echte Divination überhaupt nicht zu tun. Sie fragt garnicht nach dem Zustandekommen eines Vorkommnisses, sei es Ereignis, Person oder Sache, sondern nach seiner Bedeutung, nämlich nach der Bedeutung ein 'Zeichen' des Heiligens zu sein."

(a sieve's movement). Peretto did not dismiss these reports as false²⁸, but instead offered a multitude of naturalistic explanations not requiring an ontological commitment to demons (or angels), the existence of which is not supported by Aristotelian doctrine.

In an attempt to explain the three miraculous healings, Pomponazzi first noted the fact that occult qualities are present in human beings²⁹. Conceived as microcosms³⁰, some humans are able to tap into powers operating on all levels of *scala naturae*, accounting for the apparently “miraculous” acts, and “just as it is possible that a herb, a stone, an animal, or anything else has a property to cure a disease, [...] it is also possible for a human being to have this power as a result of their individual property”³¹. These occult qualities were put into force, as Peretto explained, by invisible vapors emitted by the *percantator*.

Another possible explanation is found in *vis imaginativa*. The power of focused imagination, which has very little support in Aristotelian writings³² yet features prominently in the works of Avicenna and Neoplatonic philosophers of the Renaissance³³, is apparently so strong in some people that it can produce effects that they

28 As Graiff 1976: 331 observed, miracles (especially those reported by classical authorities) were for Pomponazzi “dati inconfutabili”; for Poppi 1988: 654, Peretto exhibited “almost puerile credulity about reported marvels”.

29 Regarding the theory of occult qualities in Pomponazzi, see Dagron 2006, who compared Pomponazzi's views with those of Thomas Aquinas (particularly in *De occultis operationibus naturae*), Avicenna, and Pietro d'Abano.

30 This notion was introduced in Pomponazzi's *De immortalitate animae* 228: *Nihil enim est in mundo, quod ex aliqua proprietate non possit convenire ipsi homini; quapropter non immerito homo dictus est microcosmus, sive parvus mundus*; see also Pomponazzi, *Expositio super libros De generatione et corruptione*, Bibl. Apost. Vat., cod. Reg. lat. 1279, f. 271r (I quote after Graiff 1976: 340): *Homo est microcosmus, idest parvus mundus*. Dagron 2006: 17 considered Peretto's *microcosmos* theory to be a topical feature of Neoplatonic provenance drawn heavily from Ficino and Pico, but Pomponazzi completely reinvented this *topos* in his own naturalistic fashion. As Dagron 2006: 18 concluded, “son projet s'inscrit expressément dans le contexte d'une véritable réforme de la doctrine de la substance dont l'enjeu est clairement de défendre le point de vue physicien contre celui du théologien-métaphysicien.” This view was also accepted by Sutton 1991: 35, who pointed out (in spite of a later critique of “Renaissance naturalists and magicians” by Hobbes and others) that “Pomponazzi's acceptance of occult qualities is not naturalism in an anti-materialist sense”.

31 Pomponazzi, *De incantationibus* 4. 76-80: *sicuti contingit aliquam esse herbam vel lapidem vel animal vel aliquid aliud quod habet proprietatem sanandi aliquam aegritudinem [...] id contingit aliquem hominem ex proprietate individuali habere talem virtutem*. All translations of Pomponazzi's *De incantationibus* are my own.

32 See Aristoteles, *De anima* 427a-429a and *De motu animalium* 701b. These Aristotelian *loci* are discussed in respect to Pomponazzi's theory of *vis imaginativa* by Giglioli 2012, who, however, concluded that Peretto rather “reinterpretava e moderava forme di estremismo avicennizante e neoplatoneggiante”, see Giglioli 2012: 76.

33 According to Garin 1976: 47-48, the source for Pomponazzi's notion of *vis imaginativa* is without a doubt Avicenna, however, as he notes, “Pomponazzi utilizzerà Avicenna, ma rovesciandolo completamente in senso naturalistico”. Avicenna's treatise *De anima*, translated into Latin in the middle of the 12th century, is also considered a central influence by Hasse 2007: 121-125 and Perrone Compagni 2010: 109 (“nozione avicenniana della *vis imaginationis*”). Graiff 1976: 335-336 identified the source of this theory in Ficino's works; Mafessoni 2007: 223 arrived at the same conclusion as Garin had, claiming that “dal suo originario contesto, decisamente più implicato con il Neoplatonismo, Pomponazzi effettua un stralcio di spunti esplicativi e li ridefinisce in un ambito più strettamente naturalistico”.

imagine³⁴. With respect to the fourth reported “miracle”, the moving of the sieve, Pomponazzi identified it as a mere trick of the magician: “If he moves the sieve, he does so secretly, imperceptibly, and with such caution that we do not notice it; alternatively, the sieve is moved by his accomplice”³⁵.

It may then be summarized that Peretto explained all of the reported magical occurrences in a naturalistic fashion, whether as a result of occult qualities, a result of *vis imaginativa*³⁶, or as mere tricks, and he therefore saw no need to presuppose the existence of demons, angels, or direct divine intervention in the sublunary world³⁷. It may seem apt to agree with Alfonso Ingegno, who claimed Pomponazzi ultimately developed “an ambiguous notion of the miraculous” because he “denied the reality of miracles in a theological sense but found new reality for them elsewhere, claiming that even Christian miracles could be explained in terms of natural causes”³⁸.

The momentous consequence of this interpretation lies in the fact that a naturalistic explanation of (Christian or any other) miracles explains them away. It was shown in section (I) that miracles are understood by religious traditions as divine interventions into the natural causality of the world. Already in the earliest Christian literature, they were being used as important warrants of faith, and their role in epistemic justification of religious belief has not changed over subsequent centuries. Explaining miracles away by means of their reduction to natural causes or shady tricks thus seems to undermine Christian faith. Pomponazzi was acutely aware of this consequence to his naturalism, as can be seen in his claim that “if this is taken to be true, the Law of Moses and Christ collapses [...], because these Laws have their basis and strongest defense in miracles, yet according to what has been said there are no miracles”³⁹.

Following this initial assessment of the miraculous, Pomponazzi further developed an even more comprehensive explanatory device for variegated miraculous

34 Pomponazzi, *De incantationibus* 4. 236-238: [...] *res imaginata et desiderata, secundum esse reale potest produci a virtutibus imaginativa et desiderativa, sic imaginantibus et desiderantibus: quare in casibus dictis ex virtutibus praecantator illius potuerunt produci omnes illi tres effectus*. It might seem that *vis imaginativa* could be considered part of the aforementioned “occult qualities”; I am following Pine 1999: 146, who treated them separately.

35 Pomponazzi, *De incantationibus* 4. 243-247: *istud experimentum non est verum, sed ibi est deceptio illius praecantatoris; qui, si movet cribrum, illud clam et insensibiliter movet et tam caute, ut nos lateat; vel si movetur ab alio, intelligentiam habet cum illo qui tenet cribrum illud*.

36 Both options are, in fact, explored further in his unpublished lectures, see Graiff 1979: 103-105 for discussion of these themes.

37 Febvre 2003: 208-209, somewhat unpersuasively, identified Cicero’s *De divinatione* as the main source for Pomponazzi’s theoretical approach to miracles, although the rest of his summary is accurate: “Sa théorie du miracle procède tout entière du *De divinatione*. Ou bien les miracles sont des tours de prestidigitation; ou bien ils n’existent que dans et par l’imagination des témoins; ou bien ils ont des causes naturelles qui peuvent nous échapper, mais qui n’en existent pas moins; car il n’y a rien, il ne se produit rien, qui n’ait de cause naturelle.” Ossa-Richardson 2010: 440 similarly concluded that the notion of *natura* in Pomponazzi is “of the Aristotelian kind: it consists of a self-contained and deterministic system bounded by the regular motions of the stars, within which can be no unmediated interventions from the outside – that is, no miracles”.

38 Ingegno 1988: 242.

39 Pomponazzi, *De incantationibus* 5. 78-80: *istis modis datis, ruunt Lex Moysis et Christi [...] Quod sic probatur, quoniam Leges istae potissima munimina et fundamenta sumunt a miraculis. Verum secundum istos modos nulla sunt miracula*.

events⁴⁰. This was found in the movement of heavenly bodies as studied by the science of astrology, which only two decades previously had come under strong attack from Giovanni Pico della Mirandola (especially in book V of his *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, published in 1496)⁴¹ and Girolamo Savonarola⁴². To counter the views of Pico and the Dominican friar, both strongly critical of astrology, Pomponazzi drew on Aristotelian sources⁴³ and Thomas Aquinas⁴⁴. In Peretto's theory, God (as the prime mover) cannot interact with the world directly. The prime mover interacts through Intelligences (*Intelligentiae*) which are responsible for the movement of heavenly bodies, which in turn influence our sublunary world. This theoretical background is then used to explain virtually everything from speaking animals to bleeding statues as well as from the miracles of Roman emperors to ghostly apparitions⁴⁵.

In similar fashion, and in explicit opposition to Ficino and both Picos⁴⁶, Pomponazzi explained away also divine inspiration and prophecy, which, as noted in section (1), forms another important warrant of Christian belief. In Pomponazzi's view, prophecies (both pagan and Christian) "have been pronounced only because of the science of the stars" and it is the heavenly bodies that "give human beings apparent signs of future events, sometimes in sleep, sometimes in waking"⁴⁷.

It is clear that Pomponazzi's identification of the movements of heavenly bodies as the causes of prophecies does nothing to alleviate the corrosive effect of his previous

40 Copenhaver 1992: 397-400 considered this explanatory device (Intelligences and celestial bodies) as forming the "astrological part" of Pomponazzi's theory of natural magic, an addition to the psychological (constituted by *vis imaginativa*) and ontological (constituted by occult qualities) parts discussed above.

41 Pomponazzi, in fact, directly criticized Pico in *Expositio super libros Metheorum*, Paris, Bibl. Nat., cod. Lat. 6535, ff. 65v-66r (I quote after Graiff 1976: 350); *astrologi non debent invideri, quoniam hoc est secundum principia Aristotelis, et Pico male fecit reprehendere astrologos. [...] Pico Mirandulensis reprehens astrologos ignoravit principia Aristotelis*. Garin 1976: 110 claimed that Pico also aspired to a naturalistic explanation but retained "l'eccezionalità ontologica dell'uomo", yet this does not seem to be correct. Rather, as Copenhaver 1988: 273 wrote, "[i]f Pico's efforts to naturalize astrology had tended to limit the astrologer's pretensions, Pomponazzi's programme of naturalization had the opposite effect". An identical argument was developed by Graiff 1976: 352: "Pico difendeva, con la sua confutazione dell'astrologia, la soprannaturalità del fatto religioso. È nota all'oposto la difesa, condotta da Pomponazzi nel *De incantationibus*, dell'oroscopo delle religioni." Likewise, Innocenti 1997: 54 concluded that in Pomponazzi's works, "l'astrologia è considerate come astronomia osservativa ed è privata di qualsiasi valore 'magico' comunemente inteso".

42 See in particular his treatise *Contro gli astrologi*. Vanden Broecke 2003: 78 suggested that it was the close relationship between Pico and Savonarola that prompted the publication of Pico's work: "Pico's close ties with the Dominican Girolamo Savonarola (1452-1498) have often been cited as another trigger for the composition of the *Disputationes*; I see no reason not to adopt this explanation."

43 Graiff 1976: 338: "Il ragionamento è condotto secondo le linee suggerite dai testi aristotelici, ma alla fine esse sono superate [...]".

44 Pomponazzi, *Expositio super libros De generatione*, f. 260v (I quote after Graiff 1976: 346): *S. Thomas confitetur quod si quis perfecte cognoscat numeros et diversitatem omnium stellarum et ista signa nativitatibus, sciret determinate dicere de vita et morte omnium, si non esset impedimentum, quoniam totus iste mundus inferior gubernatur a superiori mundo*. Regarding some of his predecessors, see Federici Vescovini 2008: 225-311.

45 Pomponazzi, *De incantationibus* 10. 499-730.

46 Graiff 1976: 354-355. Regarding prophecies in Pomponazzi, see in particular Ossa-Richardson 2010 and Perrone Compagni 2011.

47 Pomponazzi, *De incantationibus* 10. 177-181: *tam certe non fuisse pronuntiata nisi ex astrorum peritia et ut cognoscas superos in haec inferiora non operari nisi mediantibus corporis coelestibus. Verum et talia corpora coelestia non solum sic dirigunt homines, verum et manifesta indicia futurorum eventuum dant hominibus modo in somniis, modo in vigiliis*.

explanations of miracles by means of *vis imaginativa* or occult qualities. Quite the contrary, it extends naturalistic reductionism to yet another warrant of faith⁴⁸, as is made clear in the 12th chapter of *De incantationibus* in which Peretto discusses some of the more drastic conclusions to be drawn from his previous explanations. The first of these, previously limited to the special case of prophecies, argued that since prophecies take place in the sublunary world, they are subject to change, decay, and eventual destruction⁴⁹. Even more serious is the transposition of this observation to all religions, or *Leges* as Pomponazzi calls them, which results in nothing less than the formulation of a general theory of religions, the “horoscope of religions”.

The horoscope of religions – the theory that the conjunctions of heavenly bodies cause changes to religious traditions in human history and govern the introduction of new religions – was originally devised by Albumasar (787-866) in his treatise *De magnis coniunctionibus* (translated into Latin in the 12th century) and mapped the origin of different religious traditions onto the conjunctions of Jupiter with other planets. The conjunction of Jupiter with Saturn engendered Judaism, that with Mars Islam, that with Mercury Christianity, and, finally, that with the Moon the waning of religions or atheism⁵⁰. This theory was accepted in the Latin West in particular by Roger Bacon, albeit with important modifications he introduced with clear apologetic purposes in mind.

Bacon explicitly spoke about the theory as the “great consolation of our faith” (*magnum [...] solatium fidei nostrae*) which both “proves” the truth of Christianity and prepares believers for the coming of the Antichrist⁵¹. Bacon argued that the existence of six heavenly bodies that may come into conjunction with Jupiter means there must be six major religions. Accordingly, he associated Saturn with Judaism, Mars with the Chaldean religion, the Sun with the Egyptian religion, Venus with Islam, Mercury with Christianity, and the Moon with the “religion of the Antichrist” (*secta Antichristi*), with clear eschatological overtones⁵². In Bacon’s view, the history of religions

48 As Innocenti 1997: 68 noted, “per lui la provvidenza coincide con l’ordine naturale, per la chiesa è da esso ben distinta”.

49 Pomponazzi, *De incantationibus* 12. 921-923: *cum oracula inceperunt, et oracula debebant finem capere, veluti et omne individuum generabile et corruptibile*.

50 On Albumasar and the “horoscope of religions”, see in particular Bertozzi 1996: 30-32 and Albumasar, *De magnis coniunctionibus* A7rv-A8r: *Dicamus quoque quia Jupiter per naturam significet fidem et diversitatem legum in temporibus et vicibus atque sectis ex complexionibus Saturni et ex complexionibus ceterorum planetarum cum eo, scilicet Iove, necesse est ut auspiciamus Iovem, qui si fuerit in loco fidei ab ascendente coniunctionis quae significavit mutationem [...] Si fuerit complexus Saturno significabit quod fides civium eiusdem sit iudaisma quod congruit planetae Saturni eo quod omnes planetae iunguntur ei, et ipse nemini illorum iungitur. Et similiter iudaica fides, omnes cives ceterarum confitentur ei, et ipsa nulli confitetur et erit magis exercitium eorum in hoc quod congruit huic fidei et quod simile ei fuerit. Et si complexus ei fuerit Mars significat fidem unitatis et mundam ut fidem Sarracenorum et ei similem. Et si complexus ei fuerit Mercurius significat fidem christianam et omnem fidem in qua fuerit occultatio et gravitas et labor. Et si complexus fuerit ei Luna significat dubitationem ac volutionem et mutationem ac expoliationem a fide, et hoc propter velocitatem corruptionis Lunae et celeritatem motus eius et paucitatem morae eius in signo*.

51 Roger Bacon, *Operis majoris pars quarta* 253-254: *Magnum enim solatium fidei nostrae possumus habere, postquam philosophi qui ducti sunt solo motu rationis nobis consentiunt, et sectam seu professionem fidei Christianae confirmant et nobiscum concordant in stabilitate huius sectae; non quia quaeremus rationem ante fidem, sed post fidem, ut duplici confirmatione certificati laudemus Deum de nostra salute quam indubitanter tenemus. Et per hanc viam mathematicae non solum certificamur de professione nostra, sed praemunimur contra sectam Antichristi, de qua simul simul cum secta Christi fit consideratio in mathematica*.

52 Roger Bacon, *Operis majoris pars quarta* 255-257.

reflects the history of salvation and his exposition of the theory served a single purpose, namely to defend the uniqueness of Christianity and its ability to overcome stellar causality at the end of time⁵³.

In conjunction with his discussion of miracles and prophecies, it is immediately apparent that Pomponazzi used the horoscope of religions to achieve a very different outcome. According to Peretto, the introduction of a new religion is *maxima mutatio*, a momentous alteration that changes the basic social and moral framework of entire populations. Since people are generally conservative, no religion could ever take hold and spread without a powerful founding figure to legitimize that religion in the eyes of the multitude by performing various miraculous acts. In his own words, “since a change in the Laws is an immense change and it is difficult to move from things to which we have been accustomed to ones that are completely unusual, it is necessary for the new Law that replaces the old to produce unusual miracles and wonders. This is the reason why heavenly bodies must produce human beings capable of performing miracles whenever a new Law is established. [...] Otherwise, it would be impossible to introduce new Laws and new customs so dissimilar [to the old].”⁵⁴

Yet the Laws (*Leges*), namely the basis of religions or even the religions themselves, in Pomponazzi’s use of the word, are (as all things sublunary) subject to the perennial cycle of birth, change, decay, and death⁵⁵, just as the prophecies that foretold the advent of their divine legislators: “These Laws operate just as other things that are subject to birth and decay. Namely, we observe that the Laws and the miracles associated with them are weak at first, then grow, flourish, and then totter, only to be finally reduced to nothing. This is the reason why everything related to our faith is frozen now; the miracles have ceased and what remains is mere tricks and shams – the end appears to be close at hand.”⁵⁶

53 Roger Bacon, *Operis majoris pars quarta* 262: *Sic igitur astronomi discutiunt sectas et praecipue Albumazar in libro conjunctionum, et maxime primo et secundo libro, ut inveniantur sex sectae principales in quibus homines occupantur in hoc mundo. Et per hoc habetur quod secta Christi sit una de principalibus. Et si comparemus eam ad alias, manifestum est per nobiles conditiones legislatoris et ipsius sectae quod nulla alia digna est, sed sunt hominum figmenta.* As Bertozzi 1996: 33 concluded, “[o]ccorreva affermare la superiorità della fede cristiana e progettare la vittoria nel tempo: unica eccezione a poter sospendere le norme che regolavano il naturale e fatale avvicinarsi delle religioni.”

54 Pomponazzi, *De incantationibus* 12. 933-944: *Cum autem mutatio Legum sit maxima mutatio et difficile sit a consuetis ad maxime inconsueta transire, ideo oportet pro secunda Lege succedenda inconsueta mirabilia et stupenda fieri. Quare a corporibus coelestibus in adventu novae Legis debent produci homines miracula facientes [...] aliter enim non possent novas Leges et novos mores ita dissimiles inducere. Unde quod sparsum est in herbis, lapidibus et animalibus rationalibus et irrationalibus unum videtur esse in eis ex Dei et Intelligentiarum munere, adeo quod Dei filii rationabiliter creduntur.*

55 Mafessoni 2007: 234 quite rightly concluded that the cycle of religions is governed by “ferrea logica deterministica”. See also Perrone Compagni 2010: 126: “La causalità stellare manifesta (e forse soppianta) la causalità divina. Le concessioni, più o meno convinte, al Dio platonico-cristiano assumono un altro valore alla luce di questa ‘teologia astrale’: sebbene l’ordine non possa sussistere senza presupporre la causalità efficiente del Primo Motore immobile, da cui dipendono il movimento e la vita, ossia l’essere, di tutti gli enti, i concreti artefici dell’ordine sono gli astri – quegli astri che quasi sempre Pomponazzi chiamava «corpi divini», in quanto strumenti delle Intelligenze (gli dei), ma che talvolta divengono essi stessi, immediatamente, «dei».”

56 Pomponazzi, *De incantationibus* 12. 977-982: *ita sit in talibus Legibus veluti in generabilibus et corruptibilibus: videmus enim ista et sua miracula in principio esse debiliora, postea augeri, deinde esse in culmine, deinde labefactari, donec in nihil revertantur. Quare et nunc in fide nostra omnia frigescent, miracula desunt, nisi conficta et simulata: nam propinquus videtur esse finis.*

It is important to emphasize that the “end” Pomponazzi mentions here is certainly not to be taken in an eschatological sense, as was the case, for instance, in Bacon’s interpretation⁵⁷. Peretto simply placed Christianity side by side with other *Leges* and eliminated the unique position it traditionally held⁵⁸. As Brian Copenhaver put it, “Since the *uniqueness* of Christianity could never be proved by horoscopic techniques that applied equally to other religions, astrological explanations of the *facts* of Christian history were cold comfort for the orthodox: no wonder that critics of Pomponazzi and his followers preferred the demons to the stars.”⁵⁹

The same conclusion is reached with respect to Christian miracles. They stand side by side with pagan miracles as well as those of Moses and Mohammad⁶⁰. They announce and make possible a change in religions but they are not direct divine interventions, merely rare events whose naturalistic and reductive explanation is found in the movements of heavenly bodies that affect the sublunary sphere: “Miracles are miracles not because they would be completely unnatural and beyond the order established by the heavenly bodies, but because they are unusual and extremely rare; they do not belong to the day-to-day workings of nature but only happen very rarely.”⁶¹ Miracles are part and parcel of the natural order and have natural causes just as any other occurrence, the only difference being, in Pomponazzi’s view, the fact that these so-called miracles are, in comparison to other events, extremely rare and unusual.

If we now bring up the list of warrants of faith discussed in section (1) and compare them with Peretto’s conclusions, his theory’s challenges to Christian and all other religious beliefs become apparent. There are no true miracles, meaning miracles understood as direct divine interventions into the causal fabric of the sublunary world. What we find instead are extremely rare events subject to natural causation. There is no true divine inspiration and prophecy, in other words, no individuals through whom or to whom a divinity speaks, but all successfully fulfilled prophecies are due to professional astrologists who are able to deduce future events from the movements of heavenly bodies (alternatively, Pomponazzi seems to suggest on occasion that during a change in religions, heavenly bodies endow specific human beings with powers of prophecy). Religions themselves are subject to the inexorable cycle of birth, growth, decay, and death – and Christianity is no exception.

57 Garin 1976: 117; Dagron 2006: 6 (“non pas la fin des temps, mais celle du christianisme”).

58 Pomponazzi already foreshadowed this conclusion in his treatment of prophecies, lumping them together with pagan examples and refusing to single out Christian prophecies as the only “true” ones, see *De incantationibus* 10. 254-256: *Firmatur insuper et supposition ex prophetis, qui non tantum a Lege nostra admittuntur, verum ab omnibus nationibus, ut manifestum est exercitatis in historiis.*

59 Copenhaver 1988: 274. For Ossa-Richardson 2010: 444, “[t]he unsettling implication of this argument is that Christianity, like paganism, is just one religion of many – having grown, it too will one day decay and fall, to be replaced by something else”. Pine 1999: 150, albeit in respect to arguments presented in *De fato*, similarly asked the rhetorical question: “We must ask if, in the end, such a God [Pomponazzi’s Aristotelian *primum movens*] is truly Christian.”

60 Pomponazzi, *De incantationibus* 12. 1082-1084: *Amplius: videat aliquis Legem Moysis, Legem Gentilium, Legem Maumeti; in unaquaque legit fieri miracula qualia leguntur et memorantur in Lege Christi.*

61 Pomponazzi, *De incantationibus* 12. 1085-1089: *Non sunt autem miracula, quia sint totaliter contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium, sed pro tanto miracula, quia insueta et rarissime facta et non secundum communem cursum naturae, sed in longissimis periodis.*

3. Pomponazzi and the doctrine of “double truth”

It would be tempting to terminate the discussion of Pomponazzi's views on religion at this point and conclude with a series of statements about the importance of his naturalistic approach within the history of religious studies. In the last chapter of *De incantationibus*, however, Peretto suddenly retracts everything that he had meticulously laid down in the treatise, with respect to both miracles and the existence of demons and angels. The philosophical conclusion reached in *De incantationibus* is that there are no true miracles (in the sense of events breaking natural causality), but the Church says there are, and so we must accept their existence *ex fide* and they “truly demonstrate the deficiency of Aristotle's doctrine as well as that of other philosophers, and clearly announce the truth and validity of Christianity”⁶².

The very same conclusion holds for the introductory question about the existence of angels and demons: “Since the Church teaches that demons and angels exist [...], it is necessary to believe this without any doubt or reserve.”⁶³ This apparent conflict between explanations “according to Aristotle” (*secundum Aristotelem*) and “according to faith” (*secundum fidem*), that is to say the conflict between a reductive explanation and a non-reductive epistemic justification of faith explored briefly in section (1), is virtually impossible to reconcile and the scholarly literature on Pomponazzi has proposed several different approaches to this problem.

Some scholars, such as Ernest Renan⁶⁴, considered these retractions to be essentially dishonest, serving only to protect Pomponazzi from Church authorities. Francesco Fiorentino, the author of probably the first modern monograph on Pomponazzi, saw in the conflict between “philosophy” and “faith” a genuine reflection of Peretto's inner turmoil⁶⁵. Other scholars considered the retractions to be essentially honest, which would mean that the truth of philosophy eventually must yield to the exigencies of faith⁶⁶.

62 Pomponazzi, *De incantationibus* 13. 263-265: *veraciter demonstrant insufficientiam doctrinae Aristotelis et ceterorum philosophorum ipsamque veritatem et firmitatem religionis Christianae aperte declarant.*

63 Pomponazzi, *De incantationibus* 13. 312-314: *cum Ecclesia determinet daemones et angelos esse et talia quae dicta sunt aliquando operari, sine aliquot dubio vel scrupulo hoc firmiter tenendum est.*

64 Renan 1882: 360: “La compression produit toujours la subtilité; la conscience proteste, et se venge par un respect ironique des entraves qu'on lui impose.” Regarding Renan's idiosyncratic views on Averroism, see Kristeller 1968 and, more recently, Marenbon 2013. “Gallic apotheosis of Pomponazzi” and some of Renan's predecessors (in particular Naudé) are discussed by Copenhaver 1992: 392-396.

65 Fiorentino 1868: 56 “Molti hanno creduto il Pomponazzi miscredente, e le sue professioni di fede un'accorta riserva per evitare i fulmini del clero [...] Io, per me, riconosco le incertezze, le lotte interne, e le difficoltà, tra cui si aggira il Pomponazzi, ma non so risolvermi a negargli la sincerità delle sue convinzioni, ed il coraggio di propugnarle.” Essentially the same opinion is voiced by Trinkaus 1995: 551: “[...] an essential ambiguity remained in Pomponazzi on the evidence of his writings – that is, it is not clear whether he had faith in a literal revelation. Though he was quite convinced about the mortality of man as an individual, he still seems to have wished to remain faithful to the Christian religion. But he took great pride in his devotion to ‘pure’ truth as a philosopher, which he felt was a higher and nobler role than that of the priest, the law-giver, or the humanist.”

66 As Kristeller 1983: 20 noted with respect to Pomponazzi's retractions, “non credo che sia stato ipocrita”. More recently, Raimondi 2010: 221-233 argued that in Pomponazzi's works theology might well be subordinated to philosophy, but philosophy itself is subordinated to faith. On a similar note, Martin 2014: 69 recently argued that Peretto's “confessions of doubt might reflect genuine perplexity and his submissions to ecclesiastical authorities on matters of faith might confirm his conviction that philosophy should not be mixed with theology. The prohibition of *metabasis* forbids theology from interfering with physics and also prevents the study of nature from overturning doctrines of faith.”

Another heated dispute, closely connected to the problem of double truth and Pomponazzi's philosophy in general, is whether to evaluate the Mantuan as a progressive thinker and precursor to modern philosophy and science (a position commonly held, unsurprisingly, by scholars unpersuaded by Peretto's retractions)⁶⁷ or as a traditional Renaissance Aristotelian scholastic (held by scholars who consider the retractions essentially honest)⁶⁸. Cesare Vasoli highlighted this tension in his claim that "[i]t would be [...] wrong to see sixteenth-century Aristotelianism as a rational philosophy anticipating *libertinisme* and to regard it as anti-theological and even anti-religious" while immediately adding that "Pomponazzi turned an unusually open mind on several features of religions, which he reduced to their natural causes"⁶⁹.

A conclusive interpretation of Pomponazzi's retractions is likely out of reach given that it would involve psychological judgment of Peretto's personality and religious convictions, to which we simply have no direct access. An interesting interpretation with which I would tend to agree has been formulated by Martin Pine, who is of the opinion that Peretto's "attacks on religious doctrines were meant for the educated and virtuous who had no need for eternal rewards and punishments as consequences of their conduct. Nevertheless, the masses needed such doctrines if an unstable human nature were to be bent to virtuous ends. Established religion therefore has the important function of maintaining the social order by the propagation of fables designed to instill fear and hope."⁷⁰ This interpretation is, in fact, very similar to that of the author of the Sisyphus fragment introduced in section (1), who likewise did not consider religious propositions to be factually and literally true but valued religion as an institution capable of guaranteeing social stability.

67 This is, once again, the interpretation of Renan 1882: 354: "ce n'est plus un scolastique, c'est déjà un homme moderne". Similar views are held by Cassirer 1963: 81: "Pomponazzi has been called the 'last Scholastic', but he could just as well be called the first man of the Enlightenment. For, indeed, his work generally represents Enlightenment in Scholastic garb. He conducts all his investigation meticulously and soberly, and with conceptual purity and precision. He lets only science speak – cutting it off, to be sure, before the final results and consequences." For a critique of Cassirer, see Garin 1976: 7-8. The interpretation of Pomponazzi as a "radical philosopher" and, in many ways, a precursor to early modern views critical of religion, has been advocated more recently by Pine 1986: *passim* and Zambelli 2001: 115: "When Renan and Fiorentino presented Pomponazzi as one of the first to attest to free thought, they were not inventing a new profile: it was precisely in these terms that Pomponazzi regarded himself and was regarded by some of his contemporaries." Landucci 2006: 114 likewise considers Peretto "il primo dei libertini".

68 This is the opinion of Kristeller 1979: 102, who argued that "Pomponazzi does not belong to the humanists or to the later scientists, but to the tradition of medieval and Renaissance Aristotelianism", although he elsewhere (Kristeller 1983) acknowledges influences other than Aristotelian on Peretto's thought. The interpretation of Pomponazzi as an essentially medieval Aristotelian has been advocated by Poppi 1970b: 19-20, who concluded that "il Pomponazzi si trova ancora dentro il coriaceo involucro di questa tradizione scolastica: il metodo, le fonti autoritative, i problemi sonon ancora gli stessi". In contradistinction to these evaluations, some humanist themes in Pomponazzi's work have been highlighted by Graiff 1979: 69-78.

69 Vasoli 1988: 70-71.

70 Pine 1986: 53. See Pine 1968: 175, where it is argued that the retractions' two functions are (1) to maintain appearances because given that "religion, in the form of fables, is good enough for the masses [...] [t]here is no reason therefore why the philosopher should not give religious views his formal endorsement"; and (2) "to placate Church authorities and to prevent formal proceedings for heresy". Regarding the importance of religions' social function in Pomponazzi, see further Innocenti 1997: 61-65, who considered *Destructio destructionum* to be a primary influence. Garin 2008: 168 connected this pragmatic view of religion with that of Machiavelli in his *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*; Lazzarin 2010: 97-100 and Giglioli 2010: 272-274 highlighted some connections between Pomponazzi's views on this topic and those of Plato and, by extension (in the case of Lazzarin), also Ficino.

Pine's interpretation is based on a sharp distinction between philosophers and "lazy, incompetent and uneducated people" (*ignavum et prophanum vulgus et rudes homines*), a staple in several of Pomponazzi's works⁷¹. Religion's social usefulness, as opposed to its factual falsity, was defended in Averroes' treatise *Destructio destructio-num*, published in 1497 with a lengthy commentary by none other than Agostino Nifo, Pomponazzi's colleague and competitor in Padua. Pomponazzi doubtless knew Averroes' treatise⁷² and emphasized differences between philosophers and the *vulgus* particularly in terms of morality and ethics (after all, Pomponazzi's word for "religion" more often than not is *Lex*). Contrary to Thomas Aquinas' claim that without the immortal soul people would commit any atrocity just to escape death, Peretto argued in a stoic fashion⁷³ that this holds true only for common people, namely "people who do not know the excellence of virtue and the foulness of vice" (*homines non cognoscendes excellentiam virtutis et foeditatem vitii*), but claimed that philosophers do not require any "hope of reward and fear of punishment" (*spes praemii and timor punitionis*) since virtue is its own reward⁷⁴. This is precisely where religion comes into play and its function here is precisely the same as the function of religion in the Sisyphus fragment, namely to reinforce morality by instilling in people a hope for reward and a fear of punishment.

4. Conclusion

Pomponazzi's own personal religious convictions might be ultimately lost to us, but it is possible, in my view, to remain largely agnostic on whether the Mantuan was a good Christian, willingly subordinating the findings of reason to the requirements of faith, or a crypto-atheist, retracting his firmly held beliefs only to appease Church authorities, without needing to deny the importance of his treatise *De incantationibus* in the history of the comparative study of religions as a work containing one of the first wholly naturalistic accounts of religion formulated since Antiquity. While it is true that there were other authors who worked with the concept of the "horoscope of religions" in the Latin West (such as Roger Bacon), their interpretations always served the larger apologetic purpose of defending the Christian faith.

71 Nardi 1965: 122-148 collected essential documentation for the "philosophers vs. the common people" dichotomy. See also Bianchi 2003: 63-99 on Pomponazzi's elitism in *De immortalitate animae*. Kristeller 1983: 17 highlighted Pomponazzi's "superiorità intellettuale como filosofo". Zanier 2003: 247 explained this dichotomy by alluding to Pomponazzi's theory of religious *Leges* – they belong to the sub-lunary world and are therefore subject to decay and change, in contrast to philosophy, which uncovers timeless truths. Perrone Compagni 2006: 5 transposed the dichotomy to an ethical level, arguing that "Pomponazzi riconosce che la libertà è privilegio del solo sapiente, escludendo i *vulgares* dall'esercizio di una scelta autonoma e consapevole".

72 Zambelli 2001: 103-104.

73 Pine 1968: 169 ("revival of the Stoic doctrine of virtue"); Kristeller 1979: 179; Zambelli 2001: 102 ("Pomponazzi's moral theory is Stoic"). However, Trinkaus argued at length that the differences between Aristotle and the Stoics are not as large as they might seem (see Trinkaus 1995: 538-542) and even spoke about "Pomponazzi's Stoical Aristotelianism" (Trinkaus 1995: 540). Raimondi 2010: 221 argued that "[I] autonomia della morale, ben lungi dall'avere matrici stoiche, è dallo stesso Pomponazzi esplicitamente ricondotta all'interno dell'aristotelismo".

74 Pomponazzi, *De immortalitate animae* 200, ed. Morra. See also his *Defensorium* 108r (I quote after Graiff 1979: 102): *Archana enim philosophiae non sunt propalanda vulgaribus et idiotis: hi enim sola praemii spe et poenae timore operantur quidquid operantur*.

Pomponazzi brought this theory to a very different conclusion, denying Christianity its unique place in history. For him, the cycle continues, the wheel keeps turning, and new religions arise, change, and die. Coupled with his emphatic rejection of miracles and prophecies as epistemic justifications of Christian faith, that, as demonstrated in section (1), formed a vital part of Church doctrine since its beginnings, Pomponazzi developed a systematic, inclusive, and reductive account of religion that had not been formulated in such scope in previous centuries. This achievement deserves recognition, regardless of whether he, personally, considered his theory as ultimately true or just the result of an intellectual game consisting of explaining miracles, prophecies, and even religions themselves *secundum Aristotelem*.

Bibliography

Sources:

Albumasar (1515). *De magnis conjunctionibus, annorum revolutionibus, ac eorum projectionibus, octo continens tractatus*. Venetiis: per Jacobum Pentium de Leucho.

Aristoteles (1913). *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus* (ed. W. Jaeger). Leipzig: Teubner.

— (1961). *De anima* (ed. W. D. Ross). Oxford: Clarendon Press.

Averroes (1961). *Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos* (ed. B. H. Zedler). Milwaukee, Wisc.: Marquette University Press.

Avicenna (1968-1972). *Liber de anima seu sextus de naturalibus: Édition critique de la traduction latine médiévale*. (ed. S. van Riet). Louvain - Leiden: Éditions orientalistes - E. J. Brill.

Bacon, Roger (1900). *The 'Opus Majus' of Roger Bacon, Vol. I* (ed. J. H. Bridges). London: Williams and Norgate.

Aquinas, Thomas (1999, 3rd ed.). *Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae*. Milano: Edizioni San Paolo.

DK = H. Diels and W. Kranz (eds.) (1951-1952, 6th ed.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann.

Irenaeus (1993). *Epideixis - Adversus haereses* (eds. N. Brox et al.). Freiburg im Breisgau: Herder.

Justinus Martyr (1994). *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis* (ed. M. Marcovich). Berlin - New York: Walter de Gruyter.

Machiavelli, Niccolò (2000). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (ed. C. Vivanti). Torino: Einaudi.

Origenes (1967). *Contre Celse, Vol. I* (ed. M. Borret). Paris: Éditions du Cerf.

Pomponazzi, Pietro (1954). *Tractatus de immortalitate animae* (ed. G. Morra). Bologna: Nanni Fiammenghi.

— (2011). *De incantationibus* (ed. V. Perrone Compagni). Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Savonarola, Girolamo (2000). *Contro gli astrologi* (ed. C. Gigante). Roma: Salerno.

Tertullianus (1954). *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Vol. II: Opera montanistica* (eds. A. Gerlo et al.). Turnhout: Brepols.

Studies:

- Bertozzi, M. (1996). “Il fatale ritmo della storia: La teoria delle grandi congiunzioni astrali tra XV e XVI secolo”, *I Castelli di Yale* 1 (1): 29-49.
- Bianchi, L. (2003). *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*. Padova: Il Poligrafo.
- (2008). *Pour une histoire de la “double vérité”*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Blum, P. R. (2010). *Philosophy of Religion in the Renaissance*. Farnham - Burlington: Ashgate.
- Cassirer, E. (1963, 2nd ed.). *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. New York: Harper and Row.
- Copenhaver, B. (1988). “Astrology and Magic”, in C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler and J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 264-300.
- (1992). “Did Science Have a Renaissance?”, *Isis* 83 (3): 387-407.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Boston - New York: Houghton Mifflin.
- Dagron, T. (2006). “La doctrine des qualités occultes dans le *De incantationibus* de Pomponazzi”, *Revue de métaphysique et de morale* 49 (1): 3-20.
- Delaurenti, B. (2007). *La puissance des mots, «virtus verborum»*: Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Diggle, J. (1996). “Crítias, Sisyphus (fr. 19 Snell, 1 Nauck)”, *Prometheus* 22 (2): 103-104.
- Dihle, A. (1977). “Das Satyrspiel, Sisyphos”, *Hermes* 105 (1): 28-42.
- Durkheim, É. (1960, 4th ed.). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eliade, M. (1961). “History of Religions and a New Humanism”, *History of Religions* 1 (1), 1-8.
- Febvre, L. (2003, 2nd ed.). *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: La religion de Rabelais*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Federici Vescovini, G. (2008). *Medioevo magico: La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*. Torino: UTET Libreria.
- Fiorentino, F. (1868). *Pietro Pomponazzi: Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*. Firenze: Successori le Monnier.
- Franek, J. (2013). “Presocratic Philosophy and the Origins of Religion”, *Graeco-Latina Brunensia* 18 (1): 57-74.
- (2016), “Beyond Faith and Reason: Epistemic Justification in Earliest Christianity”, *Graeco-Latina Brunensia* 21 (2): 125-156.
- Frazer, J. G. (1920). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings, Volume 1*. London: Macmillan & Co.
- Freud, S. (1993, 8th ed.). *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft Einer Illusion*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Garin, E. (1976). *Lo zodiaco della vita: La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*. Roma - Bari: Laterza.
- (2008, 5th ed.). *L'umanesimo italiano: Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Roma - Bari: Laterza.
- Gigliani, G. (2010). “Il cielo sopra L'Aquila: Pietro Pomponazzi su immaginazione e devozione popolare”, in M. Sgarbi (ed.), *Pietro Pomponazzi: Tradizione e Dissenso. Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova 23-24 ottobre 2008*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 271-283.

— (2012). “La magia e i poteri dell’immaginazione”, in G. Ernst and G. Gilgioni (eds.), *I vincoli della natura: Magia e stregoneria nel Rinascimento*. Roma: Carocci editore, 63-78.

Graiff, F. (1976). “I prodigi e l’astronomia nei commenti di Pietro Pomponazzi al *De Caelo*, alla *Meteora* e al *De generatione*”, *Medioevo* 2: 331-361.

— (1979). “Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese”, *Annali dell’Istituto di Filosofia* 1: 69-130.

Grant, R. M. (1952). *Miracle & Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.

Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. New York - London: W. W. Norton & Company.

Hasse, D. N. (2007). “Arabic Philosophy and Averroism”, in J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 113-133.

Hitchens, C. (2007). *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York - Boston: Twelve.

Ingegno, A. (1988). “The New Philosophy of Nature”, in C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler and J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 236-263.

Innocenti, C. (1997). “Il fondamento astrologico della realtà nel *De incantationibus* e nel *De fato* di Pietro Pomponazzi”, *Nouvelles de la république des lettres* 16: 49-77.

Kahn, C. H. (1997). “Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment”, *Phronesis* 42 (3): 247-262.

Kristeller, P. O. (1968). “The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought”, *Journal of the History of Philosophy* 6 (3): 233-243.

— (1979). *Renaissance Thought and Its Sources*. New York: Columbia University Press.

— (1983). *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*. Padova: Editrice Antenore.

Kristensen, W. B. (1960). *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Landucci, S. (2006). *La doppia verità: Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*. Milano: Feltrinelli.

Lazzarin, F. (2010). “Vate e filosofo: Riflessi ficiniani nel «De incantationibus»”, in M. Sgarbi (ed.), *Pietro Pomponazzi: Tradizione e Dissenso. Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova 23-24 ottobre 2008*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 93-103.

Mafessoni, V. (2007). “Le funzioni extracognitive dell’immaginazione nel *De incantationibus* di Pietro Pomponazzi”, *Rivista di storia della filosofia* 62 (2): 213-236.

Marenbon, J. (2013). “Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation”, in A. Akasoy and G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht: Springer, 273-283.

Martin, C. (2014). *Subverting Aristotle: Religion, History, & Philosophy in Early Modern Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Nardi, B. (1965). *Studi su Pietro Pomponazzi*. Firenze: Felice le Monnier.

O’Sullivan, P. (2012). “Sophistic Ethics, Old Atheism and ‘Critias’ on Religion”, *Classical World* 105 (2): 167-185.

Ossa-Richardson, A. (2010). “Pietro Pomponazzi and the Rôle of Nature in Oracular Divination”, *Intellectual History Review* 20 (4): 435-455.

Otto, R. (1963, 17th ed.). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck.

Pals, D. L. (2015). *Nine Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Perrone Compagni, V. (2006). “Circe, la «virtus locis», il determinismo nel *De incantationibus* di Pomponazzi”, *Annali del Dipartimento di Filosofia* (Nuove Serie) 12: 5-32.

— (2010). “La teologia di Pomponazzi: Dio e gli dei”, M. Sgarbi (ed.), *Pietro Pomponazzi: Tradizione e Dissenso. Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova 23-24 ottobre 2008*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 107-129.

— (2011). “«Evidentissimi avvertimenti dei numi»: Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi”, *Annali del Dipartimento di Filosofia* (Nuove Serie) 17: 21-59.

Pine, M. L. (1968). Pomponazzi and the Problem of “Double Truth”, *Journal of the History of Ideas* 29 (2): 163-176.

— (1986). *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*. Padova: Editrice Antenore.

— (1999). “Pietro Pomponazzi’s Attack on Religion and the Problem of *De fato*”, in F. Niewöhner and O. Pluta (eds.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz, 145-172.

Poppi, A. (1970a). *Introduzione all’Aristotelismo padovano*. Padova: Editrice Antenore.

— (1970b). *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*. Padova: Editrice Antenore.

— (1988). “Fate, Fortune, Providence and Human Freedom”, in C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler and J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 641-667.

Preus, J. S. (1987). *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press.

Raimondi, F. P. (2010). “Ragione e fede, necessità e libertà: Possibili chiavi di lettura del *De fato*”, in M. Sgarbi (ed.), *Pietro Pomponazzi: Tradizione e Dissenso. Atti del Congresso internazionale di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova 23-24 ottobre 2008*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 215-260.

Renan, E. (1882, 4th ed.). *Averroès et l’Averroïsme: Essai Historique*. Paris: Calmann Lévy.

Robichaud, D. J.-J. (2013). “Renaissance and Reformation”, in S. Bullivant and M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press, 179-194.

Sharpe, E. J. (1986, 2nd ed.). *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth.

Stenger, V. J. (2009). *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. Amherst: Prometheus Books.

Strenski, I. (2006). *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion*. Malden: Blackwell.

Sutton, J. (1991). “Religion and the Failures of Determinism”, in S. Gaukroger (ed.), *The Uses of Antiquity: The Scientific Revolution and the Classical Tradition*. Dordrecht - Boston: Kluwer Academic Publishers, 25-51.

Theissen, G. (1983). *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress Press.

Trinkaus, C. (1995, 2nd ed.). *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Vanden Broecke, S. (2003). *The Limits of Influence: Pico, Louvain, and the Crisis of Renaissance Astrology*. Leiden - Boston: Brill.

Vasoli, C. (1988). "The Renaissance Concept of Philosophy", in C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler and J. Kraye (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 57-74.

Whitmarsh, T. (2014). "Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and the Creativity of Drama", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 60, 109-126.

Yunis, H. (1988). "The Debate on Undetected Crime and an Undetected Fragment from Euripides' Sisyphus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 75: 39-46.

Zanier, G. (2003). "La storicità della religione come problema filosofico in Pomponazzi e in Vanini", in F. P. Raimondi (ed.), *Giulio Cesare Vanini dal tardo Rinascimento al libertinisme érudit*. Galatino: Congedo Editore, 243-254.

Zambelli, P. (2001). "Pietro Pomponazzi's *De immortalitate* and His Clandestine *De incantationibus*: Aristotelianism, Eclecticism or Libertinism?", *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 6: 87-115.

Les humanistes et la réformation en Allemagne

ULRICH KÖPF

Universität Tübingen – Evangelisch-Theologische Fakultät
und Institut für Spätmittelalter und Reformation

Fax: 07071/29-5539

Résumé : L'humanisme a établi un fondement essentiel de la Réforme en raison de l'importance donnée à la philologie, à la rhétorique, à l'histoire, particulièrement à cause du principe *ad fontes*, et à la critique historique. Ces éléments ont contribué à que la Réforme en Allemagne et en Suisse assumât une façon humaniste et anti-scholastique.

De l'autre côté, la Réforme a favorisé l'humanisme, en spécial parmi les prédicateurs et les maîtres des écoles. S'il est vrai que la Réforme a amené aussi à une division profonde des humanistes de l'Empire germanique, on doit quand même dire que selon l'esprit de l'humanisme persistait toujours un accord des hommes de lettres avec les érudits de toutes les confessions.

Mots-clés: Humanisme, Réforme, philologie, rhétorique, critique historique.

Abstract: Due to the importance given to philology, rhetoric, history, and specially to the principle *ad fontes* and the humanistic and anti-scholastic tendency, Humanism was one of the essential basis of the Reformation.

On the other side, Reformation benefited Humanism as it disseminated its ideas in protestant Churches, particularly among preachers and teachers. If it is truth that the Reformation also helped to deeply separate the humanists of the German Empire, we must notice, nevertheless, that, according to the spirit of Humanism, men of letters and the erudite from all countries and confessions persisted in a remarkable understanding.

Keywords: Humanism, Reformation, philology, rhetoric, historic criticism.

La rencontre entre l'humanisme et la Réformation était vraiment riche en conséquences – non seulement pour la Réformation, mais aussi pour l'humanisme. Ces conséquences sont bien connues pour la France et la Suisse de Jean Calvin et Théodore

de Bèze comme pour L'Angleterre sous Henri VIIIe. Mais elles sont évidentes aussi dans la Réformation en Allemagne, issue de Wittenberg et établie par Martin Luther. C'est le sujet de ma conférence brève.

Martin Luther (1483-1546) a étudié les arts libéraux et la théologie sous la prédominance de la scolastique¹. Ses professeurs n'étaient pas des humanistes, mais l'entourage, dans laquelle il a étudié, était influencé par l'humanisme déjà à Erfurt, la première période de ses études². C'est dans son cours sur les *Sentences* de Pierre Lombard qu'il montre pour la première fois de l'intérêt pour les langues bibliques. Il essaie de corriger certains vocables grecs et hébreux et d'expliquer leur sens suivant leur étymologie. Une fois, par exemple, quand il interprète le lieu, où Pierre Lombard allègue le pluriel hébreu *elohim* du nom de Dieu comme preuve pour le pluriel des personnes divines, Luther compile des arguments d'une *Quaestio* du franciscain Nicolaus de Lyra pour la manière de parler sur Dieu dans le Vieux Testament³. Il est très vraisemblable, que Luther ait acheté le livre *Rudimenta Hebraica* de Johannes Reuchlin (1455-1522)⁴ publié en 1506⁵ déjà à Erfurt⁶. Tout cet intérêt philologique est en rapport avec la demande humaniste *ad fontes*.

En automne 1512 Luther deviendra Docteur de la théologie et successeur de Johannes de Staupitz (env. 1468-1524) sur la chaire de théologie à Wittenberg, que les Ermites de S. Augustin avaient l'obligation de pourvoir⁷. Le sujet de son premier cours était le Psautier. Avant de faire son cours il se préparait très soigneusement durant plusieurs mois⁸. Il faisait imprimer un texte latin du psautier pour ses auditeurs avec des titres hébreux en lettres latines et avec des traductions et des notes éditrices, une préface et de courts résumés. Pour ce travail il recourait aux ressources les plus modernes: le manuel et vocabulaire de Johannes Reuchlin, son Commentaire *In septem psalmos poenitentiales interpretatio*⁹ et le *Quincuplex psalterium*¹⁰ de Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacobus Faber Stapulensis, env. 1455-1536)¹¹. Avec l'ensemble de son travail pour le premier cours sur le Psautier¹², Luther s'insérait totalement dans la tradition philologique de l'humanisme. Son intérêt pour la langue hébreu persista durant toute son activité comme professeur de théologie, c'est-à-dire jusqu'à sa mort en 1546¹³. Dans son dernier cours, le grand cours sur la Genesis, pendant ses dix dernières années, il a discuté des problèmes subtiles de cette langue, surtout des mots hébreux¹⁴.

1 Köpf 2015.

2 Junghans 1985, surtout pp. 31-56; 63-239; et aussi Kleineidam 1992.

3 Matsuura (ed.) 2009, Erfurter Annotationen 1509-1510/11: 270-271. Luther dit: *testis est Nicolaus de Lyra in quaestione quodlibetica sua; c'est probablement une des Quaestiones disputatae contra Hebraeos ou des Quaestiones iudaicam perfidiam improbant.*

4 Posset 2015; cf. aussi Lorenz/Mertens 2013; Price 2011.

5 Reuchlin 1506.

6 Luther 1931, Briefwechsel 2: 547, 2-3. Lettre à Johannes Lang du mai 1522.

7 Köpf 2002: 71-86; Lefèvre 1509.

8 Ebeling 1971: 69-131.

9 Reuchlin 1512.

10 Lefèvre 1509.

11 Bedouelle 1976; 1979; Hahn 1938: 356-432.

12 Luther 1993; 2000.

13 Luther 2009, 73: 753-810: *Hebräisches Sachregister*.

14 Luther 1911/1912/1915, 42-44.

Mais la langue Greque aussi lui tient à cœur, comme le montrent ses premiers mots écrits en caractères grecqs dans son cours sur les *Sentences*¹⁵. Dans ses premiers cours sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur les épîtres de l'Apôtre Paul aux Romains, aux Galates et aux Hébreux¹⁶, il faisait usage de l'édition plus moderne, mais malheureusement non pas la meilleure¹⁷ du Nouveau Testament: de l'*Instrumentum Novi Testamenti* du fameux Desiderius Erasmus de Rotterdam, publié en 1516¹⁸ et, en outre, des *Annotations* de l'humaniste italien Lorenzo Valla¹⁹. Durant les années suivantes Luther profitait des nouvelles connaissances humanistes à différentes reprises, par exemple de la critique de la tradition ecclésiastique par le livre *De falsa credita et ementita donatio Constantini*, un chef-d'œuvre de la critique historique dans l'humanisme²⁰, publié en 1518 pour la première fois (à Mayence ou à Bâle) par le publiciste Ulrich de Hutten (1488-1523)²¹.

L'intérêt de Luther pour les langues bibliques et pour leur exploration philologique comme clef pour les sources de la religion chrétienne le rapprochait des humanistes et il était remarqué par les humanistes. La conséquence en était une large sympathie pour Luther. Mais aussi des autres motifs conduisaient les humanistes vers le Réformateur. Son appel à la liberté chrétienne rappelait aux idées humanistiques de la nature et dignité humaine. Sa lutte contre les pratiques de la curie romaine et de la Papauté, particulièrement contre les pratiques financières, était attractive pour l'humanisme national dans l'Allemagne comme pour les représentants des états de l'Empire allemand, qui pensaient toujours aux *Gravamina nationis Germaniae*. Dans son traité réformateur à la nobilité chrétienne de la nation allemande sur l'amélioration de la chrétienté de l'an 1520²², Luther avait saisi les demandes des humanistes allemands comme les *Gravamina*. Beaucoup d'éléments de sa critique et de ses propos pour la réforme de l'église correspondaient aux idées d'une majorité d'humanistes. Jusque en 1520 sans doute la plupart des humanistes semblaient d'être les alliés de Luther et du mouvement réformatoire. Mais au cours de cette année l'accordage changeait. Pour un certain nombre des humanistes sa critique de la doctrine traditionnelle semblait destructive. Son tractat *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*²³ (réprobant le dogme du Concile de Florence (1439)²⁴ enlevait la base du système ecclésiastique de la médiation du salut par les sept sacrements comme des moyens de la grâce. Sa critique était plus qu'une demande des corrections extérieures et superficielles – c'était une attaque contre des éléments centraux de la structure de l'église romaine et de la vie religieuse. Sur ce point les esprits se séparaient dans l'humanisme allemand.

15 Matsuura 2009, Erfurter Annotationen 1509-1510/1511: 640-641 avec pp. CXXXVI-CXXXIX.

16 Luther 1938; 1939, Werke 56. 57 I-III.

17 Meilleur est le texte dans la Biblia Complutensis, vol. 5: *Nouum testamentum grece latine in academia Complutensi nouiter impressum*, Alcalá 1520.

18 Érasme 1516.

19 Valla 1505.

20 Setz (éd.) 1975, réimpr. 1986, *De falsa credita et ementita donatio Constantini*, éd. critique.

21 Setz 1975: 159-166.

22 Luther 1888: 404-469.

23 Luther 1888: 497-573.

24 Denzinger 1976: 332-337, n° 1310-1327.

Dans l'exposé suivant je parlerai du procédé totalement différent des humanistes allemands envers la Réformation. Nous pouvons distinguer trois manières du procédé: refus énergique de Luther et du mouvement de Wittenberg, rapprochement au debut et refus plus tard, et prise de position pour la Réformation invariable dès le debut.

Le premier groupe d'humanistes n'abandonna jamais l'attachement à l'église romaine. Dans la vue de beaucoup des historiens de l'église, surtout des protestants, ces personnes semblent d'être seulement des ennemies de Luther et des partisans de Rome. Mais on peut aussi les considérer comme des humanistes. En conséquence on doit examiner, si une relation existe entre leur attitude humaniste et leur dévouement pour l'ancienne église.

Le plus important des théologiens, qui s'opposaient à Luther dès sa première apparition publique, était Johannes Eck (1486-1543), professeur de théologie à l'université d'Ingolstadt²⁵. Durant ses études à Freiburg im Breisgau il s'occupait des langues bibliques et prenait contact avec les humanistes alsaciens. Sa vocation de professeur, il la devait à Conrad Peutinger (1465-1547), humaniste et juriste à Augsbourg. Un autre humaniste, lui aussi juriste, Willibald Pirckheimer (1470-1530), dans son Apologie pour Reuchlin considère Eck ainsi que Martin Luther comme théologien de conviction humaniste. En 1517, de fait, Eck avait de bons contacts collegiales avec Luther. Mais les 95 Thèses sur l'indulgence²⁶ provoquèrent une rupture entre les deux collègues. Ils écrivaient des thèses controversées, et une disputation à Leipzig en 1519²⁷ faisait la rupture irréparable. Eck était engagé dans la lutte de la curie romaine contre Luther et la Réformation. La question cruciale pour lui était la vue de l'église: ce que Luther disait sur un amendement de la chrétienté et sa critique de l'institution de l'église, de la doctrine et de la pratique des sacrements, pour Eck n'était pas une réforme, mais une rupture avec l'église et toute sa tradition religieuse et doctrinale.

Un autre adversaire de Luther était Hieronymus Emser ²⁸(1478-1527). Il étudia les arts libéraux à Tübingen et Bâle, faisait la connaissance de Jakob Wimpfeling (1450-1528) à Strasbourg et coopérait à l'édition des œuvres de Giovanni Pico della Mirandola²⁹, ensuite expliquait la comédie Sergius de Reuchlin, et après des brèves études théologiques devenait secrétaire et plus tard chapelain à la cour du duc Georges de Saxe (1471-1539), qui était ennemi aigri de Luther dès la disputation de Leipzig 1519. Avec le duc Georges Hieronymus Emser il devenait l'antagoniste de Luther et écrivait beaucoup de libelles contre lui et contre d'autres réformateurs³⁰. En même temps il continuait ses travaux humanistes: par exemple l'édition de l'*Enchiridion militis christiani* d'Erasmus de Rotterdam³¹, avec lequel il était en correspondance jusqu'à sa mort en 1527. Le thème central de sa polémique contre Luther était l'interprétation de la Bible. En ce point il se rapprochait d'Erasmus.

25 Iserloh 1981.

26 Luther 1883: 110-112.

27 Luther 1983: 427-605.

28 Smolensky 1983.

29 Pico de la Mirandole 1504.

30 Emser 1521.

31 Érasme 1516.

D'autres thèmes de sa polémique contre la Réformation étaient la vénération des saints, surtout à l'occasion de la canonisation du nouveau saint Benno de Meïßen, et la Sainte Messe³².

Le successeur d'Emser comme chapelain à la cour de Dresden était Johannes Cochlaeus (1479-1552)³³. Lui aussi avait des intérêts humanistes, il était maître de l'école de Saint-Laurent à Nürnberg³⁴ et en 1515 accompagnait les neveux de Willibald Pirckheimer dans leur voyage en Italie. Il faisait des études à Bologna et Ferrara et rentra en 1519. Au début, il considérait Luther avec une certaine bienveillance; mais bientôt son avis changeait totalement. Dans beaucoup de brochures il livrait un combat contre Luther et ses partisans. Dans un libelle portant le titre Martin Luther aux sept têtes, par exemple, il voulait démontrer l'inconstance et la variabilité de ses idées; dans ses propos sur la Sainte Messe il croyait trouver pas moins que 63 contradictions³⁵. Mais son livre le plus volumineux et le plus efficace étaient les *Commentaires sur Luther* (1546)³⁶. Dans ce livre il décrit le réformateur comme hérétique, comme corrompueur de ses partisans et comme destructeur de l'église dans l'Allemagne. Les *Commentaria* de Cochlaeus ont formé l'image négative de Luther dans le Catholicisme allemand jusqu'au vingtième siècle³⁷.

On pourrait allonger la liste des humanistes allemands, qui devenaient des défenseurs de l'église catholique et de sa tradition médiévale dès le début de la Réformation. Mais leurs motifs étaient limités: dans le meilleur des cas dévouement pour l'ancien et ce que avait fait ses preuves, crainte de la critique radicale et de l'incertitude du nouveau – tout cela renforcé par quelques excès des réformateurs, comme dans le procédé des iconoclastes, par excellence.

Avec la mention de ces motifs nous touchons déjà le second groupe. Ces sont des humanistes, qui sympathisaient avec Luther en effet durant plusieurs années, mais finalement demeurait dans l'ancienne église.

Nous avons déjà mentionné les noms de Peutinger et de Pirckheimer. Conrad Peutinger³⁸ était patricien de la ville libre d'Augsburg. Après des études des arts libéraux à Bâle et de la jurisprudence en Italie il avait une position dominante dans l'administration de sa ville natale dès 1490. Il était conseiller des empereurs Maximilien Ier et Charles V, avocat conseil des autres villes libres et expert en beaucoup de cas. Comme humaniste Peutinger éditait plusieurs œuvres historiques. Durant de nombreuses années il sympathisait avec Luther et la Réformation et se donnait la peine de faire un arrangement entre les partis religieux. Mais ses efforts échouaient. Quand en 1534 la Réformation fut réalisée dans sa ville malgré sa résistance,

32 Freudenberger (éd.) 1959, *Corpus Catholicorum* 28: p. ex. *Missae Christianorum contra Lutheranam missandi formulam assertio*, 1524; *Canonis missae contra Huldricum Zuinglium defensio*, 1525; *Auff Luthers grewel wider die heiligen Stillmeß Antwort*, 1525. *Item wie, wo, vnd mit wolchen wortten Luther yhn seyn büchern tzur aufffrur ermandt, geschriben vnd getriben hat*, 1525.

33 Bäumer 1980.

34 Cochlaeus 1529; 1529; 1531: p. ex. ses livres de classe: *Musica* (1507); *Grammatica* (1514); *Tetrachordum Musices* (1514).

35 Cochlaeus 1529; 1529; 1931.

36 Cochlaeus 1546.

37 Herte 1935; 1943.

38 Lutz 1958.

il résigna ses fonctions. Plus fameux encore était Willibald Pirckheimer³⁹ lui aussi membre du patriciat de sa ville natale Nürnberg, juriste et exerçant diverses fonctions dans cette ville libre. En tant qu'humaniste il entretenait une vaste correspondance et publiait beaucoup de traductions latines de textes grecs. Au début il assistait Luther et écrivait contre Jean Eck⁴⁰. Quand après l'introduction de la Réformation à Nürnberg sa sœur Caritas (1467-1532), abbesse des Clarisses, résistait à la suppression de leur couvent, Pirckheimer lui apporta son soutien et se distança des tendances de la Réformation.

Le plus important des humanistes au nord des Alpes était Desiderius Erasmus de Rotterdam (1466/69-1536), un peu plus âgé que Pirckheimer. Il n'est pas nécessaire de présenter ici la vie et l'œuvre du grand érudit et homme de lettres⁴¹. Nous considérons seulement ses rapports avec Luther⁴². Celui-ci en effet utilisait l'édition du Nouveau Testament d'Erasmus, mais il réprouvait son interprétation de l'épître aux Romains⁴³. En 1518 Erasmus approuvait la critique des indulgences et de la papauté⁴⁴, il était en correspondance avec Luther⁴⁵, mais il ne pouvait pas se décider à lui porter secours en public⁴⁶. Au contraire – il contestait de lui connaître⁴⁷, et après avoir lu le livre *De captivitate Babylonica ecclesiae* et après que Luther ait brûlé la bulle de l'avertissement de l'excommunication et le droit canonique, Erasmus abandonna l'espérance d'une réconciliation entre Luther et l'église. Comme érudit il désirait avoir le loisir de travailler sans querelles publiques périlleuses. C'est pourquoi il ne pouvait pas se décider pendant plusieurs années à prendre parti pour un des groupes religieux. Enfin, en 1525 il publia un traité contre Luther – pas du tout sur des questions relatives à la politique ecclésiastique, mais sur des problèmes théologiques: *De libero arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ sive collatio*⁴⁸ (Érasme 1924). À ce traité important Luther répondait par un de ses livres les plus profonds: *De servo arbitrio*⁴⁹. La controverse ne tourne pas seulement autour de la volonté humaine, mais aussi autour de la conception de Dieu, l'interprétation de l'Écriture Sainte et beaucoup de problèmes bibliques. Les questions se rapportant à la nature humaine et au traitement de l'Écriture sont particulièrement importantes pour le discours

39 Holzberg 1981.

40 Holzberg 1981: 186-195.

41 Huizinga 1924; Bainton 1969; Augustijn 1967; 1986; Halkin 1987.

42 Augustijn 1962; Chantraine 1981.

43 Allen 1910, n.º 501: 416-418; 417, 49-53: Georg Spalatinus à Erasmus, 11 décembre 1516: *Scribit mihi amicus (scilicet Luther) te in Apostolo interpretando iustitiam operum, seu legis seu proprium, intelligere ceremoniales illas et figurales observantias; deinde quod vellis Apostolum in epistola ad Romanos non plane loqui de peccato originale.*

44 Allen 1913, n.º 872: 408-410: Erasmus à Johannes Lang, 17 octobre 1518.

45 Allen 1913, n.º 980 : 605-607: Erasmus à Martin Luther, 30 mai 1519; Luther 1930, Briefwechsel, t. 1: 412-414; Luther 1931: 156-158.

46 Allen 1922, n.º 1033 : 99-107; 100, 48-53: Erasmus à Cardinal Albrecht de Mayence, 19 octobre 1519: *Scripserat ad me Lutherus epistolam bene Christianam, mea quidem sententia, et respondi, obiter admonens hominem ne quid seditiose, ne quid in Romanum Pontificem, ne quid arrogantius aut iracundius scriberet, sed doctrinam Evangelicam animo sincero cum omni mansuetudine praedicaret;* p. 101, 57-58: *Ego Lutheri nec accusator sum nec patronus nec reus.*

47 Allen 1922, n.º 1143: 344-346; 345, 13s.: p. ex. Erasmus au pape Leo X, 13 septembre 1520: *Lutherum non novi, nec libros illius unquam legi, nisi forte decem aut duodecim pagellas, easque carptim.*

48 Première édition: Basel 1524; puis Antwerpen 1524 et Köln 1524.

49 Luther 1908: 551-787.

entre l'humanisme et Luther. Si Erasmus soutient un avis optimiste sur la nature de l'homme, Luther souligne les traits problématiques du caractère humain: l'incapacité de la volonté à observer la loi divine, l'inclination pour le mal, le péché originel. Si dans l'Écriture Erasmus voyait beaucoup de lieux obscurs et énigmatiques, Luther disait que l'Écriture dans les propositions décisives pour le salut était claire et se comprenait de soi-même (*sui ipsius interpres*). Contre le scepticisme d'Erasmus le réformateur posait la demande des assertions, car l'Esprit saint ne serait pas un sceptique, mais aurait écrit dans nos cœurs des affirmations. Contre le livre de Luther Erasmus écrivait une réplique (*Hyperaspistes*)⁵⁰, à laquelle le réformateur ne répondait pas. Le dialogue entre les deux grands esprits était fini.

La controverse entre Erasmus et Luther met à jour des différences fondamentales, qui séparaient beaucoup d'humanistes de la Réformation. Mais un troisième groupe en Allemagne montre, qu'en effet il y'avait des humanistes, qui étaient dès le début des partisans de Luther et persistaient invariablement dans la position protestante.

Le Dominicain Martin Bucer (1491-1551), né en Alsace, avait des contacts avec des humanistes dès sa jeunesse⁵¹. Il était sous l'influence d'Erasmus, quand il fit la connaissance de Luther durant la disputation d'Heidelberg en 1518. Dès cette rencontre il était partisan de Luther et comme prédicant à Strasbourg il devenait le réformateur de cette ville libre. Johannes Oekolampadius (1482-1531)⁵², instruit par Jacques Wimpfeling et Jean Reuchlin, était un humaniste très érudit qui entretenait des relations avec de nombreux collègues, prit position contre Jean Eck, et dès 1522 comme prédicateur et professeur de théologie il devenait le réformateur de Bâle.

Nous n'abordons que brièvement ces deux personnes importantes pour consacrer un peu de temps au plus grand humaniste-réformateur: Philipp Melanchthon (1497-1560)⁵³. Parent de Johannes Reuchlin dès sa 15e année il enseignait comme *Baccalaureus artium* à l'université de Tübingen⁵⁴. Ici il élaborait une édition de Terentius, une grammaire grecque et d'autres écrits humanistes. Dans le cadre d'une réforme des études il fut nommé professeur de philologie grecque à l'université de Wittenberg en 1518. Il se présenta par un cours inaugural sur l'amendement de la formation des étudiants (*De corrigendis adolescentiae studiis*)⁵⁵. C'était le programme d'une réforme radicale des universités. Plus tard Melanchthon a rédigé de nouveaux statuts pour l'université de Wittenberg et pour ses facultés de théologie et des arts conformément aux exigences humanistes⁵⁶. Suivant la tradition médiévale comme *Magister* de la faculté des arts il continuait ses études à la faculté de théologie. Mais après la graduation comme *Baccalaureus biblicus* Melanchthon n'a pas continué sa carrière théologique avec le cours sur les *Sentences* de Pierre Lombard. Il a expliqué

50 Érasme 1526-1527. Cf. Allen 1926, n.º 1688: 906-907: La lettre d'Erasmus à Luther, 11 avril 1526; Luther 1933, Briefwechsel, t. 4 : 46-47.

51 Greschat 1990, 2.^a éd.

52 Staehlin 1939.

53 Scheible 1996; 1997; 2010; Köpf 2010: 13-49.

54 Lorenz 2010: 83-103.

55 Melanchthon 1518, *Corpus Reformatorum* 21, col. 81-228.

56 Friedensburg (éd.) 1926: 128-130: pour l'Université 1523; 154-158: *Statuta collegii facultatis theologiae* 1533; 255-261: pour les étudiants 1545; 261-265: *Statuta collegii facultatis theologiae* 1545; 266-277: pour la *facultas liberalium artium* 1545.

le Nouveau Testament sur la base de sa profession comme *Magister regens* du Grec et comme *Baccalaureus biblicus*. Dans ces fonctions au début il interprétait à différentes reprises l'épître aux Romains. À cette occasion il présentait les notions centrales de la théologie de Saint Paul avec une grande maîtrise de la philologie et des règles de rhétorique: le libre arbitre perdu, le péché avec ses conséquences, la loi, l'évangile, la grâce, la justification et la foi, et d'autres thèmes. De ces éléments il produisait la première dogmatique réformatique – fondamentale pour toute la théologie luthérienne future⁵⁷. Dans l'œuvre théologique – exégétique et systématique – de Melanchthon s'associaient parfaitement des éléments humanistes et réformateurs. À côté de Luther il était le second grand réformateur de Wittenberg, de la Saxe et de l'Allemagne. Dans les négociations relatives à la politique ecclésiastique l'attitude humaniste de Melanchthon aussi jouait un grand rôle. À la différence de Luther il fut habile à négocier avec les réformés de la Suisse et de l'Allemagne du Sud comme avec les catholiques. Pour tous les négociateurs la proximité de l'humanisme était la base des entretiens sur la réforme de la chrétienté. Mais tous les colloques sur la religion devaient échouer – par suite non de différences de conceptions humanistes, mais de différences religieuses et théologiques.

Dans notre aperçu nous avons constaté:

En premier lieu, que l'humanisme était un des fondements nécessaires de la Réformation: sa philologie, sa rhétorique, son sens pour l'histoire, en particulier son désir *ad fontes*, comme sa critique historique. Tous ces éléments ont donné à la Réformation en Allemagne et comme en Suisse un caractère humaniste et anti-scolastique.

En second lieu, pour l'humanisme la Réformation avait des effets contraires. D'une part la Réformation a favorisé l'humanisme et diffusé ses idées dans les églises protestantes, particulièrement entre ses prédicateurs et ses maîtres d'écoles. D'autre part, la Réformation a désuni profondément les humanistes de l'Empire allemand. En vérité c'était une calamité. Mais selon l'esprit de l'humanisme une entente entre les hommes de lettres et les érudits de tous les pays et de toutes les confessions persistait toujours.

Bibliographie

- Allen, P. S. (1910). *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami II: 1514-1517*. Oxford: Clarendon.
- (1920). *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami III: 1517-1519*. Oxford: Clarendon.
- (1922). *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami IV: 1519-1521*. Oxford: Clarendon.
- (1926). *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami VI: 1525-1527*. Oxford: Clarendon.
- Augustijn, C. (1962). *Erasmus en de reformatie. Een onderzoek naar de houding die Erasmus ten opzichte van de reformatie heeft aangenomen*. Amsterdam: Paris.
- (1967). *Erasmus. Vernieuwer van kerk en theologie*. Baarn: Het Wereldvenster.
- (1986). *Erasmus von Rotterdam. Leben – Werk – Wirkung*. München: Beck.
- Bainton, R. H. (1969). *Erasmus of Christendom*. New York: Scriber.

⁵⁷ Melanchthon 1521: première édition de *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*.

Bäumer, R. (1980). *Johannes Cochlaeus, Leben und Werk*. Katholisches Leben und Kirchenreform, 40. Münster: Aschendorf.

Bedouelle, G. (1976). *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*. Travaux d'Humanisme et Renaissance, 152. Genève: Droz.

— (1979). *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples. Un guide de lecture*. Travaux d'Humanisme et Renaissance, 171. Genève: Droz.

Biblia Complutensis (1520). vol. 5: *Nouum testamentum grece latine in academia Complutensi nouiter impressum*. Alcalá.

Chantraine, G. (1981). *Érasme et Luther, libre et serf arbitre. Étude historique et théologique*. Paris - Namur: Lethielleux.

Cochlaeus, J. (1507). *De Musica*. Köln.

— (1514). *Grammatica*. Strasburg.

— (1514). *Tetrachordum Musices*. Nürnberg.

— (1529). *Septiceps Lutherus ubique sibi, suisque scriptis contrarius*. Leipzig: Schumann.

— (1529). *Sieben kopffe Martin Luthers von sieben sachen des Christlichen glaubens*. Dresden: Stöckel.

— (1531). *Sieben kopffe Martini Luthers vom hochwürdigen Sacrament des Altars*. Leipzig: Schumann.

— (1549). *Commentaria Ioannis Cochlaei de actis et scriptis Martini Lutheri Saxonis, chronographice, ex ordine ab anno Domini 1517 usque ad annum 1546*. Mainz: Behem.

Denzinger, H., A. Schönmetzer (ed.) (1976). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae.

Dinge, I., G. Wartenberg (ed.) (2002). *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602 : Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea*. Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, 5. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.

Ebeling, G. (1971). "Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513", *Lutherstudien*, vol. 1: 69-131.

Emser, H. (1521). *Wider das vnchristenliche buch Martii Luthers Augustiners, an den Tewtschen Adel außgegangen, Vorlegung Hieronymi Emser An gemeyne Teutsche Nation*. Leipzig: Martin Landsberg.

— (ed.) (1516). *Enchiridion Erasmi Roterodami Germani de milite Christiano in quo taxatis vulgi superstitionibus, ad priscae religionis puritate veteris aeloquentiae lituo nos prouocat*. Leipzig: Schuman.

Érasme, D. (1516). *Novum instrumentum [...] una cum Annotationibus [...]*. Bâle: Frobenius.

— (1524). *De libero arbitrio diatribe, sive collatio; (suivi de) De immensa dei misericordia Des. Erasmi Roterodami Concio. Virginis et martyris comparatio per eundem. Nunc primum et condita et aedita*. Bâle: Frobenius; Antwerpen: Alopecius; Antwerpen: apud M. Hillenium.

— (1526-1527). *Hyperaspistes diatribe adversus servum arbitrium Martini Lutheri, pars I*, Bâle; *pars II*, Bâle: Frobenius.

Freudenberger, Th., (ed.) (1959). *Hieronymus Emser, Schriften zur Verteidigung der Messe (Corpus Catholicorum 28)*. Münster: Aschendorf.

Frieuensburg, W., éd. (1926). *Urkundenbuch der Universität Wittenberg*. Teil 1 (1502-1611). Magdbourgue: Selbstverl. Der Historischen Kommission.

Greschat, M. (1990) (2^a ed). *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit 1491-1551*. Münster: Aschendorff.

Hahn, F. (1938). “Faber Stapulensis und Luther”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 57: 356-432.

Halkin, L. E. (1987). *Érasme parmi nous*. Paris, Zúrique: Benziger.

Herte, A. (1935). *Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus*. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 33. Münster: Aschendorf.

— (1943). *Das Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 33 vols., Münster: Aschendorf.

Holzberg, N. (1981). *Willibald Pirckheimer*. Humanistische Bibliothek I. 41. München: Fink.

— (1943). *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 vols. Münster: Aschendorf.

Huizinga, J. (1924). *Erasmus*. Haarlem: Willink.

Iserloh, E. (1981). *Johannes Eck (1486-1543). Scholastiker – Humanist – Kontrovers-theologe*. Katholisches Leben und Kirchenreform, 41. Münster: Aschendorf.

Kleineidam, E. (1992) (2.^a ed.). *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt II: Spätscholastik, Humanismus und Reformation 1461-1521*. Erfurter theologische Studien, 22, Erfurt: St.-Benno-Buch-und-Zeitschriftenverl.-Ges.

Köpf, U. (2002). “Martin Luthers theologischer Lehrstuhl”, in *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602. Beiträge zur 500. Wiederkehr des Gründungsjahres der Leucorea*. Leipzig: Evang. Verl.-Anst.

— (2015). *Martin Luther. Der Reformator und sein Werk*. Stuttgart: Reklam.

— (2010). “Philipp Melanchthon. Leben und Werk”, in *Vom Schüler der Burse zum “Lehrer Deutschlands”. Philipp Melanchthon in Tübingen*, ed. Sönke Lorenz. Tübinger Kataloge 88, Tübingen: Stadtmuseum.

Kleineidam, E. (1992). *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt II: Spätscholastik, Humanismus und Reformation 1461-1521*. Erfurter theologische Studien, 22. Erfurt: Leipzig: Benno-Verlag.

Krieger, Ch. et Lienhard, ed. (1993). *Martin Bucer and Sixteenth Century Europe*, 2 vols. Leiden: Brill.

Junghans, H. (1985). *Der junge Luther und die Humanisten*. Weimar, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Lefèvre, J. L. (1509). *Quincuplex Psalterium*. Paris: Stephanus.

Lorenz, S. (2010). “Melanchthon in Tübingen (1512-1518)” in *Vom Schüler der Burse zum “Lehrer Deutschlands”. Philipp Melanchthon in Tübingen*, ed. Sönke Lorenz. Tübinger Kataloge 88. Tübingen: Stadtmuseum.

Lorenz, S., D. Mertens (ed.) (2013). *Johannes Reuchlin und der «Judenbücherstreit»*. Ostfildern: Thorbecke.

Luther (1883). “Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum” in *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 1. Weimar: Böhlau.

— (1888). “An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung” in *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 6. Weimar: Böhlau.

— (1908). *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 18. Weimar: Böhlau.

— (1911, 1912, 1915). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 42-44. Weimar: Böhlau.

— (1930). *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*. Weimar: Böhlau.

— (1931). “Lettre à Johannes Lang du 29 mai 1522”, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel*, vol. 2. Weimar: Böhlau.

- (1938-1939). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 56. Weimar: Böhlau.
- (1993, 2000). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Böhlau.
- (2009). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 73. Weimar: Böhlau.
- (1983). “Disputatio inter Ioannem Eccium et Martinum Lutherum, 1519” in *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 59. Weimar: Böhlau.
- (1933). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Briefwechsel, t. 4. Weimar: Böhlau.
- Lutz, H. (1958). *Conrad Peutinger. Beiträge zu einer politischen Biographie*. Augsburg: Die Brigg.
- Matsuura, J., ed. (2009). “Erfurter Annotationen 1509-1510/11”, *Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers*, 9. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Melanchton, Ph. (1521). *Première édition: Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*. Wittenberg. Corpus Reformatorum, 21, col. 81-228. C.A. Schwetschke.
- (1843). “Sermo habitus apud Juventutem Acad. Wittenberg. de corrigendis adolescentiae studiis”, Wittenberg. Corpus Reformatorum 11, col. 15-25. C.A. Schwetschke.
- Pico de la Mirandola (1504). *Concordie litterarum principiis nouissime accurate reuissa* [...]. Straßburg: Prüss.
- Posset, F. (2015). *Johann Reuchlin (1455-1522): a theological biography*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, 129. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Price, D. (2011). *Johannes Reuchlin and the campaign to destroy Jewish Books*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Reuchlin, J. (1506). *De rudimentis Hebraicis libri III*, Phorce [Pforzheim]: Tho[mas] Anshelm.
- (1512). *In Septem Psalmos poenitentiales hebraicos interpretatio*. Tübingen: Thom. Anshelm.
- Scheible, H. (1997). *Melanchthon. Eine Biographie*. München: Beck.
- (2013). *Melanchthon. Uma biografia*, trad. par Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Ed. Sinodal.
- (1996). *Melanchthon und die Reformation. Forschungsbeiträge*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft, 41. Mainz: von Zabern.
- (2010). *Aufsätze zu Mystik ou Melanchthon*. Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 49. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Setz, W. (1975). *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*. Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 44. Tübingen: Niemeyer.
- Smolensky, H. (1983). *Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser*. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 122. Münster: Aschendorff.
- Sönke, L., D. Mertens (2013). *Johannes Reuchlin und der “Judenbücherstreit”*. Ostfildern: Thorbecke.
- Spalatinus, G. (1910). « Lettre à Erasmus, 11 décembre 1516 », in Allen, P. S., *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. 2: 1514-1517. Oxford, n° 501.
- Stachelin, E. (1939, reimpr. 1971). *Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads*. Leipzig, Heinsius, New York: Johnson.
- Valla, L. (1505). *Adnotationes in latinam Novi Testamenti interpretationem*, éd. par Érasme. Paris: Jean Petit.

— (1975, réimpr. 1986). *De falsa credita et ementita donatio Constantini*, éd. critique par Setz, W., *Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung*. Tübingen: Niemeyer.

Universalidade do ensino humanista no estudo de uma epopeia bíblica: o comentário de Aires Barbosa à *Historia Apostolica* de Arátor

JOSÉ HENRIQUE MANSO
Universidade da Beira Interior / CECH
hrmanson@hotmail.com

Resumo: Estando toda a história neotestamentária escrita em prosa, cedo se aperceberam os poetas das potencialidades em verter para epopeia algumas das obras fundadoras do cristianismo. Assim o fizeram Juvenco e Sedúlio nos séculos IV e V, e Arátor nos meados do século VI com a sua *Historia apostolica*, um carme de 2.326 hexâmetros dactílicos onde exalta as gestas de S. Pedro (livro 1) e de S. Paulo (livro 2), baseando-se no relato lucano dos *Atos dos apóstolos*. É esta a obra que o humanista Aires Barbosa escolhe para o curso de Gramática lecionado na Universidade de Salamanca em 1513-1514, cujos comentários publicaria três anos mais tarde. Na abordagem pedagógica do humanista à epopeia de Arátor salientamos em primeiro lugar a minuciosa justificação da escolha da epopeia *Historia apostolica* aos *auditores iucundissimi*, os seus discípulos, e a exaltação do génio poético do seu autor. O humanista demorou três anos a rever, a corrigir e a acrescentar o seu texto, dada a dimensão e a diversidade de matérias inerentes à epopeia aratoriana, mas também resultantes do saber universalizante do comentador, marca do Humanismo. Uma vez que esta epopeia é uma paráfrase em verso dos *Atos dos apóstolos*, é natural que a exegese bíblica e a discussão de matérias teológicas assumam alguma preponderância. No entanto, os versos aratorianos dão azo a que Barbosa explore as mais diversas matérias: História, Filosofia, Geografia, Direito, Astronomia, Retórica, entre outras, esclarecidas de forma pedagógica aos alunos.

Palavras-chave: Aires Barbosa. Arátor. *Historia Apostolica*. S. Paulo. Epopeia. Pedagogia.

Abstract: Being the whole New Testament story written in prose, the poets soon realized the potential to convert into epic some of the founding works of Christianity. So did Juvenus and Sedulius in the fourth and fifth centuries, and Arator in the mid-sixth century with its *Historia apostolica*, a poem of 2.326 dactylic hexameters which extols the actions of St. Peter (book I) and St. Paul (book II), based on

the Lucan account of the *Acts of the apostles*. This is the work chosen by the humanist Aires Barbosa for the Grammar course taught at the University of Salamanca in 1513-1514, whose comments he would publish three years later. In our paper, we emphasise the humanist's pedagogical approach to Arator's epic, the detailed justification for the choice of epic *Historia apostolica* to *auditores iucundissimi*, his disciples, and the exaltation of the poetic genius of its author. The humanist took three years to review, correct and add his text, given the size and diversity of materials involved in aratorian epic, but also resulting from the commentator's universalizing knowledge, proper of his humanistic background. Since this epic is a paraphrase of the *Acts of the Apostles* in verse, the preponderance given to biblical exegesis and discussion of theological matters is natural. However, the aratorian verses lead to the exploration of most diverse subjects by Barbosa: History, Philosophy, Geography, Law, Astronomy, Rhetoric, among others, pedagogically clarified to students.

Keywords: Aires Barbosa. Arator. *Historia Apostolica*. St. Paul. Epic. Pedagogy.

Não restam dúvidas quanto ao prestígio que a epopeia teve ao longo da história da literatura. Basta olhar para a Grécia, para Roma ou para Portugal e, sem hesitação, se dará a palma literária a Homero, a Virgílio e a Camões. Uma das justificativas para o facto de a epopeia ter sido considerada o género nobre consiste no conhecimento prévio do tema que, por ter um carácter universal, permite ao seu autor “levar o ouvinte para o meio da ação, como se ela fora conhecida”¹. Ora, estando toda a história neotestamentária escrita em prosa, e tendo a Boa Nova sobretudo preocupações de expansão da fé, cedo se aperceberam os poetas cristãos das potencialidades e do interesse em verter para tal género as obras fundadoras do cristianismo. Assim, Juvenco (século IV), nos *Euangeliorum libri quattuor*, fez a versificação épica dos *Evangelhos*, onde narra o nascimento e infância de Cristo, os milagres e as parábolas e a sua paixão e ressurreição; já Sedúlio (século V), no *Opus Paschale*, canta em verso as obras realizadas por Deus no Antigo e no Novo Testamento, inspirando-se sobretudo em *S. Mateus*. Seguindo os seus predecessores, Arátor, em meados do século VI, apresenta ao papa Vigílio a *Historia apostolica (HA)*², um carme de 2.326 hexâmetros dactílicos onde exalta as gestas de S. Pedro (livro 1) e de S. Paulo (livro 2), transformando estas figuras bíblicas em heróis épicos, com base no relato lucano dos *Atos dos apóstolos*. O tributo da epopeia aratoriana em relação às clássicas diz ainda respeito ao vocabulário e à estruturação dos episódios, muito embora se apresente fragmentada, ou seja, dividida em pequenos quadros – quarenta e quatro secções –, com cerca de meia centena de versos cada. Por outro lado, tanto ou mais importante do que a *res historica* é a *res mystica*, ou seja, a interpretação simbólica dos episódios³.

É esta epopeia bíblica que o humanista aveirense Aires Barbosa (ca. 1470-1540) escolhe para o curso de Gramática lecionado na Universidade de Salamanca em 1513-1514, cujos comentários publicaria três anos mais tarde, com o título *Aratoris cardinalis Historia apostolica cum commentariis Arii Barbosaes Lusitani*, a obra maior

1 Hor. *A. P.* 148-149.

2 A propósito da importância destes três autores no âmbito da epopeia bíblica, remetemos para a obra de Roger Green, *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator*, publicada em 2006.

3 Cf. Manso 2009: 131-132.

daquele que é um dos primeiros renascentistas portugueses. Este breve enfoque na importância da epopeia, nomeadamente a bíblica, justifica-se pelo facto de o próprio Aires Barbosa não se cansar de o repetir aos seus alunos, sobretudo nos prefácios aos dois livros do *Comentário* e no poema de abertura (em dísticos elegíacos), onde refere os modelos épicos da Antiguidade, Aquiles e Ulisses, mas propondo como superiores os heróis da *Historia apostolica*, Pedro e Paulo⁴. Esta aproximação tem todo o sentido, considerando que a influência da epopeia clássica em Arátor é intensa, nomeadamente a de Virgílio, poeta também originário do Norte de Itália. Podemos dar como exemplo a similitude entre o episódio da tempestade descrita na *Historia apostolica*⁵ e o da *Eneida*⁶. Não escapa a Aires Barbosa tal influência e, reportando-se às hipérboles que os épicos costumam usar na descrição das procelas marítimas, afirma:

Donde depreendemos que o poeta, se quiser ser louvado, deve por vezes erguer-se, elevar-se, outras vezes até efervescer, expor-se e, frequentemente, aproximar-se do naufrágio, reproduzindo num estilo ornamentado e grandiloquente de palavras aquele tumulto da natureza, e quase a igualando num ímpeto semelhante. Verificamos que Homero fez isso na *Odisseia*, e com ele competiu Virgílio na *Eneida*, tendo-o mais imitado do que igualado⁷.

E convém salientar estas referências à epopeia clássica na abordagem pedagógica do humanista ao poema de Arátor: trata-se da minuciosa justificação da escolha da *Historia apostolica* junto do seu auditório e da exaltação do génio poético do autor. Na verdade, embora Arátor tivesse sido bastante apreciado durante a Idade Média, só no dealbar do século XVI é que surge um humanista, Aires Barbosa, a dedicar o primeiro e o mais completo estudo à *Historia apostolica*, na medida em que abarca toda a obra.

No âmbito da sua atividade docente, e sempre em Salamanca, Barbosa publicou quatro opúsculos que intitulou *relectiones*, isto é, repetições ou releções, sobre matérias expostas nas aulas: verbos impessoais (*Relectio de uerbis obliquis*, 1511), métrica (*Epometria*, 1515), prosódia (*Prosodia*, 1517) e ortografia (*Orthographia*, 1517)⁸. De algum modo, o *Comentário à Historia apostolica*, de 1516, constitui também uma *relectio*, como o próprio humanista confirma *ab initio*, donde o forte pendor didático, bem patente nos prefácios aos dois livros, com Barbosa a esclarecer que o móbil maior para a publicação da obra e respetivos destinatários são naturalmente os seus discípulos: *Petitis cotidie a me, auditores amantissimi, uel potius precibus omnibus oratis et obtestamini ut edam commentarios*⁹; *Perfecto operis a nobis suscepti primo libro, auditores suauissimi*¹⁰; *ut ad uos redeam, auditores amantissimi*¹¹. Assim se justifica a frequência

4 Barbosa 1516: fl. 1 v^o.

5 HA 2. 17. 7-11.

6 Aen. 3. 564-566.

7 Manso 2011: 627. Sempre que remetermos para o segundo livro do *Comentário à Historia apostolica*, quer no latim quer na tradução, utilizamos a nossa edição bilingue, publicada em 2011, no final da qual se encontra em anexo a reprodução do original de 1516. O negrito do comentário corresponde às palavras de Arátor explicadas por Barbosa.

8 Cf. Pinho e Medeiros 2013: 33-34.

9 Barbosa 1516: fl. ii, l. 1-2.

10 Manso 2011: 92.

11 Manso 2011: 102.

das explicações de âmbito escolar. Veja-se, a título ilustrativo, o esclarecimento da terceira pessoa do plural do pretérito perfeito, *Cecinere, pro cecimerunt, id est, praedixerunt*¹²; a explicitação do tempo, modo e voz da forma verbal, *et imponere, in praesenti passiuo imperatiui modi*¹³; ou a enunciação do substantivo, *tot uasis, ablatiui casus: uasa, orum – uasis*¹⁴; *decoris, id est, pulchritudinis, a “decor, oris”*¹⁵. Uma vez que o texto de Arátor é deveras difícil, o comentador vai explicando minuciosamente aos discípulos o sentido de cada vocábulo ou expressão, resultando daqui a repetição algo monótona de *id est* e *scilicet*, o que retira alguma erudição ao *Comentário*:

Ferte, id est, afferte, o Israelitae; **decori**, id est, pulchritudini; **templorum**, id est, animarum uestrarum, quae sunt templa Dei, mystice declarando; **aurum**, scilicet, fidei; **atque argentum**, scilicet, confessionis. **Quod iacet interius menti**, id est, in mente et in anima, scilicet, aurum fidei; **non latet sub corde**, scilicet, hominis; **dura materies metalli**, id est, auri uel argenti; **sed apertius**, id est, aperte et clare.

Ferte, isto é, trazei, ó Israelitas; **decori**, ou seja, para a beleza; **templorum**, isto é, das vossas almas, que são templos de Deus, misticamente falando; **aurum**, a saber, da fé; **atque argentum**, quer dizer, da confissão. **Quod iacet interius menti**, ou seja, na mente e na alma, a saber, o ouro da fé; **non latet sub corde**, quer dizer, do homem; **dura materies metalli**, isto é, de ouro ou de prata; **sed apertius**, ou seja, aberta e claramente.¹⁶

Acontece, porém, que Aires Barbosa demorou três anos a rever, a corrigir e a acrescentar o seu comentário, dada a dimensão e a diversidade de matérias e os minuciosos comentários produzidos pelo humanista, não limitados, de forma alguma, a explicações de âmbito mais escolar. O comentador dá mostras evidentes do seu saber enciclopédico e dos seus interesses, que poderíamos resumir na célebre frase de Terêncio, *Homo sum: humani nil a me alienum puto* (*Heaut.* 77), tão conotada com a perspectiva do Renascimento europeu. Ou seja, o homem completo, de que Leonardo da Vinci será porventura o paradigma mais perfeito, abrange uma universalidade de conhecimentos. Também Barbosa procura demonstrar esse saber universal ao longo do seu minucioso comentário. Constatamos que há seis campos de análise predominantes: o comentário sintático-semântico, retórico-estilístico, métrico, etimológico, bíblico e teológico. Mas, não raras vezes, Aires Barbosa deriva para outras áreas, como sejam a História, a Mitologia, a Geografia, a Astronomia, a Medicina ou a Arqueologia.

O comentário mais recorrente diz respeito à explicação semântica. Ilustre-se com o seguinte passo:

Quae, scilicet, Paphus urbs Cypri; **dedita olim**, id est, iam ab antiquo tempore ut modo diximus; **amoribus**, scilicet, meretriciis et impudicis; **fertur**, id est,

12 Manso 2011: 282.

13 Manso 2011: 244.

14 Manso 2011: 454.

15 Manso 2011: 416.

16 Manso 2011: 494-495.

dicitur; **mansisse**, id est, permansisse et perseuerasse; **antrum**, id est, lupanar et fornix; **libidinis**, id est, lasciuiae; **sacrilegae**, id est, nefariae et abominabilis; **et**, scilicet, fertur; **coluisse**, id est, honorasse tanquam deos [...].

Quae, a saber, Pafos, cidade de Chipre; **dedita olim**, ou seja, já desde tempos antigos, como dissemos há pouco; **amoribus**, quer dizer, aos meretrícios e impudicos; **fertur**, isto é, diz-se; **mansisse**, ou seja, ter permanecido e perseverado; **antrum**, isto é, um lupanar e um bordel; **libidinis**, ou seja, da lascívia; **sacrilegae**, isto é, ímpia e abominável; **et**, a saber, diz-se; **coluisse**, ou seja, ter honrado como se fossem deuses [...].¹⁷

Como se pode verificar, o comentador efetua três operações semânticas: recorre à sinonímia (**fertur**, id est, dicitur; **libidinis**, id est, lasciuiae); serve-se da perífrase (**olim**, id est, iam ab antiquo tempore); ou então fornece algumas notas esclarecedoras do sentido e do alcance das palavras do poema, frequentemente elíptico e polissémico (**amoribus**, scilicet, meretriciis et impudicis).

Relativamente à sintaxe, verifica-se que a ordem das palavras no *Comentário* e no poema nunca é a mesma, conforme se exemplifica abaixo:

Saepius obscuris radios infundere feruens/
mentibus, haec rursus memorauit
in ordine Paulus.¹⁸

Saepius. Ordo est: **Paulus feruens**, id est, cupiens; **infundere saepius radios**, id est, lumen doctrinae Christianae; **mentibus obscuris**, id est, caecis, scilicet, Iudaeorum; **memorauit**, scilicet, in sequenti sabbato; **haec**, scilicet, quae sequuntur; **rursus in ordine**, id est, per ordinem mysterium passionis iterum declarans.¹⁹

Neste caso, é o próprio comentador a anunciar que vai fornecer a ordem sintática (*ordo est*) das palavras no verso, ao mesmo tempo que vai explicitando o seu sentido. Os diversos complementos são agrupados segundo a disposição que teriam na língua-mãe da maioria dos alunos, o castelhano. Ou seja, a ordem sintática que Barbosa nos apresenta segue a disposição sujeito-predicado-complementos.

Relativamente ao exame retórico-estilístico, o comentador limita-se a identificar as diversas figuras de retórica que vão surgindo ao longo do poema, e nessa ausência de explicitação pressupõe-se que tais saberes estariam perfeitamente assimilados pelos alunos, conforme se ilustra a seguir: **Iamque Paulus incedens passibus**, id est, ambulans pedibus, est pleonasmus²⁰; **phalanges**, id est, turbae uel turmae, per metaphoram²¹; **O dolor**, per prosopopoiian et apostrophen²². Por vezes, surgem alguns comentários sobre

17 Manso 2011: 138-139.

18 Manso 2011: 204. Cada secção do comentário é iniciada pela transcrição dos versos do poema de Arátor, depois minuciosamente comentados. De resto, importa salientar que esta edição da *Historia apostolica*, dada ao prelo em 1516, é a terceira edição impressa da epopeia de Arátor. Cf. Manso 2011: 69.

19 Manso 2011: 208.

20 Manso 2011: 242.

21 Manso 2011: 572.

22 Manso 2011: 590.

a pertinência do uso de determinada figura de estilo, como na antítese *uetus/nouello*, usada para opor a velhice física à juventude espiritual do homem curado por Paulo:

[...] **et persona uetus**, id est, claudus antiquus; **progreditur**, id est, ambulat; **calle nouello**, id est, itinere uel uia noua ipsi ueteri in infirmitate. Et est antitheton exornatio rhetorica, nam ‘uetus’ opponitur ‘nouello’. Erat enim claudus uetus aetate, ambulatione nouellus.

[...] **et persona uetus**, ou seja, o antigo coxo; **progreditur**, isto é, caminha; **calle nouello**, ou seja, por um caminho ou por uma estrada nova para quem era velho na enfermidade. E trata-se de uma antítese, um ornamento retórico, pois *uetus* opõe-se a *nouello*. Na verdade, o coxo era velho na idade, mas novo na caminhada.²³

Por vezes, os hexâmetros dactílicos de Arátor levantam dúvidas, prontamente resolvidas por Aires Barbosa, que, neste particular, se revela um profundo conhecedor da matéria, não tivesse ele mesmo publicado um tratado sobre métrica latina. Um caso bem exemplificativo é a aparente incongruência de Arátor quanto à métrica de *Macedo* e *Macedonia* na sexta secção do segundo livro²⁴. O adjetivo surge com a sílaba do meio longa, a primeira do troqueu final: *fecundo ieiuna solo. Vir quippe Macedo* (v. 7). Mas alguns versos depois, o termo *Macedonia* apresenta a mesma sílaba como breve, a última sílaba do terceiro dactilo: *uescitur esuriens Macedonia perque soporis* (v. 13). Poderia certamente Barbosa optar pelo argumento horaciano de que *a pintores e a poetas tudo é permitido*²⁵, mas o comentador opta por avalizar o desvio de Arátor recorrendo a fontes autorizadas, que confirmam a quantidade ancípite da sílaba em questão:

Illud quoque notandum ‘Macedo’ media communi inueniri: Ouidius in *Metamorphoses* “Qui clypeo gladioque Macedoniae sarissa”; Lucanus “Cum tibi sacrato Macedo seruetur in antro”. Mutatur certe epsilon in eta, ut in illo hemistichio apparet ἔργα Μακεδονίως. Vtrumque ergo Arator hic recte posuit, nam subiungit **uescitur esuriens Macedonia**.

Também é de anotar o facto de em *macedo* a segunda sílaba apresentar quantidade ancípite: Ovídio, nas *Metamorfoses*, “Qui clypeo gladioque Macedoniae sarissa”; Lucano, “Cum tibi sacrato Macedo seruetur in antro”. Certamente que o épsilon é transformado em eta, como naquele hemistíquio em que aparece ἔργα Μακεδονίως. Portanto, Arátor usou aqui corretamente a palavra em ambos os versos, pois acrescenta **uescitur esuriens Macedonia**.²⁶

Quanto à explicação etimológica, esta é quase sempre feita de forma breve e com recurso ao grego, como se ilustra em **manet architectus**, *id est, princeps faber; ab ἀρχός, id est, princeps, et τέκτων, id est, faber* (**manet architectus**, isto é, o primeiro operário,

23 Manso 2011: 244-245.

24 Cf. Manso 2011: 296.

25 Hor. *A. P.* 9-10.

26 Manso 2011: 304-305.

derivado de ἀρχός, isto é, ‘primeiro’, e de τέκτων, ou seja, ‘operário’)²⁷. Na etimologia de *pytho*, ‘pitonisa’, o comentador alonga-se um pouco mais, fornecendo três alternativas, todas elas gregas: φυτόν, que remete para a planta ingerida pela profetisa; πύθω, que significa ‘apodrecer’, por causa da serpente morta por Apolo; ou πυνθάνομαι, que remete para o ofício da pitonisa, ‘interrogar’ os deuses²⁸. A propósito da profissão de S. Paulo, construtor de tendas (*scenifactor*), Barbosa explica minuciosamente a etimologia e até a pronúncia de *scenophegia*, a festa dos tabernáculos judaica:

Inde etiam σκηνοπηγία in neutro genere dicunt Graeci, quae Latini addita aspiratione ‘scenophegia’ proferunt. Ea est celebritas Hebraeorum, quam sub tentoriis in solitudine celebrarunt liberati per Mosen a seruitute Aegyptiaca. A σκήνος, id est, ‘habitatio’ uel ‘tabernaculum’, et πήγνυμι, id est, ‘figo’ uel ‘conglutino’, in ea enim tentoria figebantur. Nec intelligas scaenas a σχοῖνος, id est, ‘fune’, quasi funes conficeret, cum et scriptio et notatio et poetae huius auctoritas reclament. Fiebant autem scaenae ex pellibus instar papilionum, quibus in castris milites et in itinere uiatores aestus solis imbresque submouebant.

Por isso, também os Gregos dizem σκηνοπηγία sem aspiração, palavra que os Latinos pronunciam *scenophegia*, com o acrescento da aspiração. Trata-se de uma solenidade dos Hebreus, que eles celebraram sob as tendas no deserto, depois de libertos da escravidão egípcia por intermédio de Moisés. A palavra vem de σκήνος, isto é, ‘habitação’ ou ‘tabernáculo’, e πήγνυμι, ou seja, ‘fixar’ ou ‘cimentar’ – efetivamente, nesta festividade, fixavam-se as tendas. E não se entenda *scaenas* a partir de σχοῖνος, isto é, ‘corda’, como se ele fabricasse cordas, dado que não só o texto, mas também a observação e a autoridade deste poeta assim o reclamam. Ora, a partir de peles com o formato de borboletas, faziam-se as tendas com que os soldados no acampamento e os viajantes no caminho se protegiam do calor do Sol e das chuvas.²⁹

Para a explicação dos nomes bíblicos, Aires Barbosa recorre ao hebraico, língua que, segundo julgamos, não dominava:

Abraam, inquam, ita diuinitus dictus est, id est, pater multarum gentium, quoniam in eius semine erant cunctae gentes benedicendae, omnesque filii illi secundum promissionem erant futuri. Sarai quoque uocatur a Deo Sara, hoc est, risus, nomine fatidico, ob id quod in Isaac facta est repromissio in Christo futuro, qui gaudium uniuerso orbi esset allaturus.

Abraão, dizia eu, foi assim chamado por inspiração divina, ou seja, pai de muitos povos, porque na sua semente todos os povos deviam ser abençoados

27 Manso 2011: 262-263.

28 Cf. Manso 2011: 344-347.

29 Manso 2011: 408-411.

e, segundo a promessa, todos haviam de ser seus filhos. Sarai também foi por Deus chamada Sara, isto é, ‘riso’, nome profético, pelo facto de em Isaac se ter realizado a repromissão em Cristo que haveria de chegar e trazer a alegria ao mundo inteiro³⁰.

Em matéria de etimologia, o comentador chega mesmo a corrigir Arátor, quando o poeta, tendo seguido a opinião de Santo Agostinho, faz derivar abusivamente *mors* de *morsus*³¹:

Loquitur poeta licenter de etymologia huius nominis “mors” quam significat fuisse dictam a morsu et esu protoplasti Adae, cum edit fructum ligni uetiti. Sed dicet quispiam: “Quicumque ille fuit quiritium, qui mortem tali nomine signavit, ignarus erat diuinae historiae et omnino infidelis”. Vnde potius aliquis putauerit dictam “mortem” a μόρος Graeca dictione, quae significat mortem, partem sortemue, aut “mortem” ab ‘emerita uita’, et mortuos quasi emeritos, quam a ‘morsu’ Adae, cum id mysterium Latinis illis antiquioribus omnino fuerit incognitum.

O poeta discorre livremente sobre a etimologia deste nome *mors*, que, explica ele, é assim chamada a partir da mordedura e do alimento de Adão, o protoplasta, quando comeu o fruto da árvore proibida. Mas alguém dirá: “Todo e qualquer latinista que tenha explicado o termo “morte” a partir de tal palavra não passa de um perfeito ignorante da história divina e de um infiel”. Daí que alguém poderia ter julgado preferível que *mors* proviesse da palavra grega μόρος, que significa ‘morte’, ‘parte’ ou ‘destino’; ou ainda que *mors* viesse de *emerita uita*, e que os mortos são, por assim dizer, os que acabaram, do que ser proveniente de *morsus*, [mordedura] de Adão, dado que este mistério foi completamente desconhecido para aqueles latinos mais antigos.³²

Além da erudição etimológica, Aires Barbosa demonstra *pari passu* no seu comentário à epopeia aratoriana dominar outra área do saber: a exegese bíblica. Diz o humanista: “Arátor omite muitos factos que São Lucas inseriu na história apostólica, mas o poeta, sábio e douto, só colhe as flores e deixa de lado as matérias em que ele perde a esperança de poder brilhar”³³. Portanto, sempre que o poema omite partes da narrativa dos *Atos*, encarrega-se Aires Barbosa dessa tarefa – no caso atrás referido, Arátor salta vinte versículos dos *Atos dos apóstolos* (16, 35-40 e 17, 1-15), que nem de passagem são mencionados. De facto, debruçando-se o poema de Arátor sobre os *Atos dos apóstolos* de S. Lucas, a sua exegese reivindicava um comentador superiormente informado acerca desta matéria. Barbosa esteve à altura do desafio, não só pela sua formação, mas também porque consultou atentamente quer o texto sagrado, quer as glosas bíblicas que sobre ele foram produzidas ao longo dos tempos. Há uma que o comentador deve ter observado com especial atenção: referimo-nos

30 Manso 2011: 410-411.

31 HA 2. 18. 42.

32 Manso 2011: 668-669.

33 Manso 2011: 369.

aos sete volumes da *Biblia Latina*, com explicações de Nicolau de Lira e anotações de Paulo de Santa Maria, impressa nos finais do século XV e amplamente difundida³⁴, de que registámos mais de uma dezena de citações no comentário ao segundo livro da *Historia apostolica* e, provavelmente, muitas outras explicações do texto bíblico terão sido colhidas desta fonte. No âmbito da exegese bíblica surge com particular recorrência a tipologia bíblica, ou seja, a correspondência simbólica entre o Antigo Testamento (o *typos*) e o Novo Testamento (o *antitypos*), sendo o primeiro a *uelatio* do segundo, e o segundo a *reuelatio* do primeiro, para usar as palavras de Santo Agostinho (*Serm.* 300. 5). Apresentamos apenas um dos vários exemplos que surgem ao longo do *Comentário*, a propósito da travessia do mar Vermelho:

Da mesma forma que os Israelitas, libertos da servidão do Faraó, passaram pelo mar Vermelho e pelo deserto e finalmente chegaram à terra da promessa e à sua antiga pátria, assim os fiéis, através das águas do batismo, tingidas com o sangue do nosso Salvador Jesus Cristo, chegam à pátria celeste, caminhando pelo deserto desta vida, já libertos do jugo do Diabo, durante tanto tempo desterrados até se mostrar o acesso à terra natal da Jerusalém celeste. Mas deve chamar-se a atenção de que os maus cristãos, tal como os egípcios facínoras, não são tanto purificados no mar Vermelho quanto aí submersos e sufocados³⁵.

A principal matéria de ordem teológica explorada pelo texto de Arátor é a questão do batismo, considerada por Richard Hillier (1993) como a trave-mestra na construção desta epopeia bíblica. Arátor usa dois processos: ora expande passagens do texto bíblico que já se referem ao batismo, ora introduz comentários em passagens onde claramente Lucas não se refere a esta matéria. Para o primeiro caso, vejamo-nos, por exemplo, os batismos do eunuco etíope³⁶ ou o do carcereiro de Paulo³⁷. Quanto à interpolação de comentário batismal em passagens bíblicas que não focam esse assunto, refira-se, entre outras, a excursão acerca da superioridade do batismo sobre a circuncisão³⁸, quando nos *Atos* se discute apenas a obrigação de os judeus conversos observarem ou não a lei de Moisés, nomeadamente a circuncisão³⁹. Ora, se já no poema de Arátor, frequentemente elíptico em relação à fonte, aparecem excursos sobre a matéria, o comentário de Aires Barbosa vai aprofundar ainda mais esta questão. Assim acontece, por exemplo, ao alongar-se acerca do posicionamento dos Donatistas face ao batismo, cuja validade, segundo eles, dependia da probidade do ministrante:

³⁴ *Biblia Latina, cum postillis Nicolai de Lyra et expositionibus Guillelmi Britonis in prologos S. Hieronymi et additionibus Pauli Burgensis replicisque Mathiae Doering*, Venetiis, impens. Octaviani Scoti, 1489. É esta a edição impressa mais antiga de que temos conhecimento. Na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, existe um outro exemplar, publicado na cidade de Lião, em 1545.

³⁵ Manso 2011: 167.

³⁶ HA 1. 672-707 e Act. 8. 26-40.

³⁷ HA 2. 421-442 e Act. 16. 29-34

³⁸ HA 2. 242-306.

³⁹ Act. 15, 1-21. Cf. ainda a este propósito Hillier 1993: 20-52.

Porém, aquilo que Arátor aqui censura é o facto de os Donatistas pensarem que os Católicos deviam ser rebatizados; e [...] afirmarem que o sacramento do batismo devia ser repetido. [...] Se o ministro for arrogante tem parte com o Diabo, mas não é manchado o dom de Cristo – o que flui através dele é puro. Pelo canal de pedra, a água corre até aos canteiros; nada é gerado no canal de pedra, mas o jardim produz frutos abundantes. Portanto, seja quem for aquele que batiza, mesmo se for herético, caso seja preservada a forma transmitida por Cristo, ministra o verdadeiro batismo, e, por isso, não deve ser rebatizado⁴⁰.

Aires Barbosa não se queda, todavia, na matéria teológica. Afirma Camões que não lhe “falta na vida honesto estudo com longa experiência misturado”⁴¹, e a prova é que, no que à geografia diz respeito, o vate português conheceu pessoalmente muitas das terras descritas na sua epopeia. E este mesmo espírito, em que a “experiência é a madre das cousas”⁴², nas palavras de Duarte Pacheco Pereira, incitou à viagem grandes humanistas como Erasmo de Roterdão ou Damião de Góis. Quanto a Barbosa, além das terras lusas, apenas temos notícia da sua presença em Itália e em Espanha, particularmente em Salamanca. Portanto, no comentário ao périplo evangelizador de S. Paulo, ação principal do segundo livro da epopeia de Arátor, o nosso humanista recorre ao “honesto estudo”, citando abundantemente fontes clássicas, gregas e latinas, mas também autores cristãos. Com grande frequência, as terras visitadas por S. Paulo não são mais do que referidas por Arátor, mas o comentador aproveita para fazer excursos acerca da sua localização, dos seus costumes e das suas gentes. Assim, facilmente Barbosa resvala da Geografia para a História, para a Mitologia e para outras áreas mais imanentes ao texto, como a Etimologia ou a Retórica. Exemplificamos esta matéria através das referências à pregação de S. Paulo em Chipre e na Grécia.

A propósito da presença de S. Paulo em Chipre, basta ao comentador um passo de Pompónio Mela para esclarecer a localização geográfica da ilha, mas detém-se demoradamente na descrição dos costumes dissolutos daquelas gentes, referidos de forma breve em Arátor⁴³. Assim, Barbosa traz à colação o testemunho de quatro autores latinos (Floro, Lactâncio, Justino e Horácio), para, numa perspectiva de análise que hoje diríamos sociológica, acentuar o facto de ter sido aquele o lugar onde, por instigação de Vénus, se instituiu a prostituição. Naturalmente que o objetivo é exaltar o sucesso de S. Paulo numa terra tão adversa à evangelização:

Ora, Chipre é uma ilha no mar dos Cárpatos, mantendo ainda hoje o mesmo nome, a qual, como diz Mela, “impelida na direção do nascente e do poente, no maior golfo formado pela Ásia, mais ou menos a meio, se estende, com a sua rectilínea cadeia montanhosa, entre a Cilícia e a Síria [...], onde, como afirmam os seus habitantes, Vénus saiu pela primeira vez do mar” [2. 7. 102]. Mas também Floro, no livro terceiro da *Epítome*, diz que “Chipre é abundante

40 Manso 2011: 435.

41 *Lus.* 10. 154.

42 Bernardes 1999: 36.

43 *HA* 2. 1. 5-9.

em antigas riquezas e, por isso, consagrada a Vénus” [1. 44]. É por isso que Lactâncio [...] escreve que “Vénus, tal como se afirma na história sagrada, foi a primeira a instituir a arte meretrícia [...]” [*Inst.* 1, 17]. Também Justino, no livro 7, diz: “Era costume entre os Cipriotas, antes das núpcias e em determinados dias, enviar para a beira-mar as virgens à procura do dinheiro do dote em proveito próprio, oferecendo libações a Vénus pela castidade perdida” [18. 5]. É, pois, com razão, que ela é chamada por Horácio “poderosa deusa de Chipre” [*Od.* 1. 3. 1]⁴⁴.

Segue-se um minucioso comentário mitológico a propósito do mesmo passo, centrando-se Barbosa na antonomásia *aligeros uagos*⁴⁵, usada por Arátor para designar os Amores que dominavam Pafos. Citando primeiro Sérvio, Propércio e Mosco, esclarece que as asas de Cupido simbolizam a volatilidade dos amores. Seguidamente, justifica o plural usado por Arátor, pois, se alguns autores, como Virgílio, referem um único Cupido, já outros, como Cícero ou Ovídio, afirmam a existência de vários Cupidos, com genealogias diferentes:

Convém saber que os antigos representaram Cupido, o filho de Vénus, com asas, “porque”, como diz Sérvio, “nada se encontra de mais leviano que os amantes [...]” [*A.* 1. 663]. Do mesmo modo, também Propércio afirmou, numa elegante descrição de Cupido: “Além disso juntou-lhe, não em vão, asas que o vento agita, representou também o deus a voar com um coração humano [...]” [2. 12]. E o grego Mosco diz: “E, alado como um pássaro, ele voa” [*Er.* 1. 16]. [...] Embora Marão afirme “Dirige-se, então, nestes termos ao deus alado, o Amor” [*Aen.* 1. 663] e, segundo Sérvio, “[...] um Cupido foi gerado a partir de Vénus, ou desta e de Marte [...]” [*A.* 1. 664], como foi possível Arátor ter imaginado Cupidos alados e múltiplos amores? Mas esta dúvida é resolvida pelas palavras de Cícero [...]: “O primeiro Cupido”, diz ele, “é, pelo que dizem, o filho de Mercúrio e da primeira Diana; o segundo, de Mercúrio e da segunda Vénus; o terceiro, identificado com Ânteros [...]” [*N. D.* 3. 60]. [...] De facto, também Ovídio, na carta *Dido*, afirma: “Porque se diz que a mãe dos Amores nasceu nua nas águas citereias” [*Her.* 7. 60-61]. Ele disse ‘dos Amores’, no plural, tal como aqui Arátor “os alados volúveis”⁴⁶.

O *Mestre Grego*, como então era conhecido Barbosa em Salamanca, pois foi ele o primeiro a ensinar a língua de Homero numa universidade da Península Ibérica, sente-se particularmente à vontade para comentar a trajetória de S. Paulo por terras helénicas, tecendo considerações de ordem mitológica, geográfica, jurídica, filosófica e histórica. Centremo-nos nalguns comentários sobre duas das cidades onde o Apóstolo pregou: Atenas e Corinto.

Aires Barbosa desenvolve um comentário histórico a partir da palavra *proceres*, os magistrados a quem Paulo se dirige no seu célebre discurso em Atenas. Note-se que

44 Manso 2011: 137.

45 *HA* 2. 1. 8.

46 Manso 2011: 141.

o vocábulo *Areopagus* nem sequer aparece em Arátor, o que não impede Barbosa de fazer uma reflexão de cariz histórico, começando por referir que o Areópago se destinava à administração da justiça, e para tal cita o lexicógrafo alexandrino Júlio Pólux e Luciano. Finalmente, a partir de Plínio e de Santo Agostinho, recorda a etimologia do lugar, trazendo à colação a mitologia – naquele lugar foi julgado o primeiro crime de homicídio, tendo o seu autor, Ares, sido absolvido pelos deuses, quando o deus da guerra ali matou Halirrótio, que tentava violar Alcipe, filha de Ares:

[...] **ad proceres**, ou seja, aos areopagitas [...]. “O Areópago”, como testemunha Valério Máximo, no livro 2, “era a assembleia sacratíssima da cidade ática, onde costumava ser muito escrupulosamente investigado o que cada um dos Atenienses fazia, ou com que rendimento era sustentado” [2. 6. 4]. “Também ali”, como afirma Pólux, “tiveram por hábito realizar, através do povo, os julgamentos de morte, de ferimentos e envenenamentos” [8. 10. 17]. Ora, eles faziam os julgamentos à noite, na escuridão, para não terem em consideração quem falava, mas aquilo que era dito, como indica Luciano, no *Hermotimo*: “Julgam durante a noite”, diz ele, “e na escuridão, para repararem não em quem diz, mas naquilo que é dito” [*Herm.* 64]. Também Macróbio recorda este hábito, no último livro das *Saturnais* [7. 1. 17]. “No Areópago”, como diz Plínio, “realizou-se o primeiro julgamento de morte” [*H. N.* 7. 56. 200]. Foi o lugar onde, segundo o testemunho de Agostinho, “Marte, acusado de homicídio, foi absolvido por seis votos, sendo doze os deuses” [*Cív. Dei* 1. 18. 10]. Daí provém a palavra “Areópago”: de Ἄρης, isto é, ‘Marte’, e πργός, ‘lugar elevado’ e uma espécie de cidadela.⁴⁷

Aires Barbosa revela, neste passo, erudição quanto à administração do direito na Atenas clássica, exaltando sub-repticiamente a procura da imparcialidade das sentenças pelo recurso aos julgamentos em plena escuridão, conforme explica detalhadamente.

Aquando da passagem de Paulo pelo Areópago, Arátor sublinha a irritação dos epicuristas e dos estoicos, que creem que a felicidade se encontra apenas no prazer do corpo ou na virtude da alma, respetivamente: *Vitam ambo [Epicureus et Stoicus] beatam/ elegere sequi, quam corpore diligit alter, / hic animi uirtute colit*⁴⁸. Barbosa aproveitou a deixa para explicar sumariamente aos seus alunos aspetos destas duas escolas filosóficas, referindo-se aos seus fundadores. Epicuro é fortemente invetivado e, a partir de Lactâncio, afirma que os seus princípios são bons para exortar à pilhagem e ao latrocínio; e finaliza com duas passagens jocosas de Juvenal e de Horácio para ridicularizar a libertinagem e a gula de Epicuro. Já com Zenão de Cício, o comentador é muito mais brando, até porque o cristianismo está mais próximo dos princípios estoicos, insistindo o comentário sobretudo na etimologia do nome “Estoico”, que substituiu a designação “Zenoniano”:

⁴⁷ Manso 2011: 373.

⁴⁸ *HA* 2. 8. 11-12.

No livro 3 das *Instituições divinas*, Firmiano examina sucintamente a teoria de Epicuro: “Um chefe de piratas ou comandante de ladrões, ao exortar os seus para a pilhagem, de que outro discurso se pode fazer melhor uso do que dizer o mesmo que diz Epicuro? Não honrar os deuses; não ser tocado nem pela ira nem pela graça; não ter de recear os castigos dos Infernos [...]” [*Inst.* 3. 17. 41] [...] daí o satírico de Aquino dizer “Ó Epicuro, quanta coisa te satisfaz nas hortinhas!” [Juv. 14. 319]; outras vezes, tão licencioso e libertino, tão devasso e inteiramente amolecido e dominado por toda a espécie de prazeres dos perfumes, [...] daí Horácio dizer: “Quando te quiseres rir, irás ver-me com o couro bem tratado, um porco da vara de Epicuro” [*Ep.* 1. 14. 13]. [...] Mas na mesma medida em que Epicuro exaltou entre os Atenenses o prazer do corpo [...], assim, inversamente, Zenão de Cítio, [...] mentor dos estoicos, enalteceu a virtude da alma, nada concedendo de forma alguma ao corpo. De facto, só a virtude tomava por bem supremo, máxima que Sócrates demonstra no *Górgias*. Os filósofos estoicos foram a princípio chamados zenonianos por causa de Zenão, seu fundador; mas pouco depois, uma vez que junto ao pórtico (que em grego se diz *στοά*) [...] Zenão tinha começado a ensinar e [...] eles, que antes se chamavam zenonianos, depois, por causa do pórtico, que se diz *στοά*, foram chamados estoicos⁴⁹.

Já a propósito da expressão aratoriana “Corinthus bimaris”⁵⁰, a posição geográfica de Corinto (banhada por ‘dois mares’, o Jónico e o Egeu) é minuciosamente explicitada em Aires Barbosa pelo recurso a passagens de Horácio, Estrabão, Plínio e Lucano, explicando, por exemplo, em que consiste um istmo. O humanista não deixa também de comentar a origem mitológica do nome da cidade, Corinto, citando para tal a *Suda*, Pausânias, Píndaro e Aristófanes. Barbosa dá mostras claras do seu saber em duas áreas distintas – geografia e mitologia –, recorrendo sempre às fontes clássicas, quer latinas quer gregas:

Ora, ele disse “Corinto dos dois mares”, tal como Horácio: “Ou Éfeso ou as muralhas de Corinto dos dois mares” [*Od.* 1. 7. 2-3]. Efetivamente, Corinto foi (tal como afirma o Amasino no livro oitavo) uma cidade da Acaia, muito grande e muito rica, quer se examinem com atenção os incontáveis homens habilíssimos na administração civil [...] [Str. 8. 6. 23]. Igualmente Plínio, no livro 4 da *História natural*, ao falar acerca do Peloponeso: “Antes foi chamada Éfira e depois Corinto a colónia encostada à colina a meio do intervalo a que chamámos Istmo” [*H. N.* 4. 4. 11]. Ora *ισθμός* era uma faixa de terra apertada entre dois mares. Então, estando Corinto situado no istmo do Peloponeso, num promontório, é banhado de um lado pelo mar Jónico e do outro pelo Egeu, razão por que lhe chamou “de dois mares”, tendo de um lado o Jónico e do outro o Egeu. Por isso diz Lucano: “tal como o delgado/ Istmo que corta as ondas e divide o duplo mar [...]” [1. 100-101]. § De acordo com a *Suda*, Corinto é assim chamada a partir do filho de Máraton ou de Pélops. Outros

49 Manso 2011: 389 e 391.

50 *HA.* 2. 9. 2.

dizem que é a partir de Corinto, o filho de Júpiter, muito embora Pausânias, nas *Corintiácas*, afirme que tal carece do testemunho de autores idóneos, dado que é apenas o povo de Corinto a proclamar tal ideia [2. 1. 1]. Daí que Píndaro diga nas *Nemeias*: “como o que balbucia ‘Corinto de Zeus’” [7. 105]. E também, nas *Rãs*, Aristófanos: “É o próprio Corinto, filho de Zeus, nas bagagens” [v. 439]⁵¹.

Único mas longo no comentário é o excuro que Aires Barbosa faz sobre Astrologia, na secção 17 do segundo livro, explicando minuciosamente o calendário judaico e grego a propósito do ordinal presente num verso de Arátor: “*Soluíte*” *proclamat Paulus “ieiunia fessi/ Et quarto decimo, sicut nos uescimur,” inquit*⁵². A discussão sobre que dia do mês é o décimo quarto referido por Paulo vai ocupar o comentador durante três longas páginas. O humanista refere a contagem do tempo a partir da posição da lua e do sol, derivando daí os chamados meses lunares, a designação dos dias e dos meses do ano, entre outros. E finaliza com a referência ao dito proverbial de Augusto “Ad calendas Graecas”, para marcar a diferença entre o calendário grego e o romano:

Mas alguém dirá: “Que espécie de jejum foi este, depois de catorze dias ou a partir do décimo quarto dia?” [...] § Lemos no Êxodo: “Este mês será para vós o começo dos meses, será o primeiro dentre os meses do ano» [Ex. 12. 2]. “Este”, como diz Estrabão, “é chamado Nisã, de acordo com os Hebreus, no qual foi feito o mundo, e cuja lua cheia se deve observar sempre depois do equinócio da Primavera” [Ex. 12. 2-4]. Se perguntarem que mês é Nisã entre os Latinos, não podemos responder facilmente, porque os Hebreus calculam o mês segundo o curso da Lua, daí raramente acontecer que o primeiro dia da lua coincida com o primeiro dia do nosso Março, e ocorre com frequência que Nisã, o primeiro mês dos Hebreus, atinja alguma parte de Abril. Ora, o ano solar tem doze meses lunares e onze dias, por isso a cada três anos, para se fazer a adequação ao ano solar, tinham os Judeus necessidade de preencher esse mesmo terceiro ano com treze meses, para que, entretanto, os dias sobrantes fossem absorvidos por aquele mês acrescentado. E, deste modo, a primeira lua dos Judeus era o primeiro dia do mês e assim por diante. Mas no décimo quarto dia acontecia o plenilúnio, ou no décimo quinto. Não havia variação alguma neste cálculo. Os Atenienses, porém, designavam o mês por μήν, do nome da μήνη, isto é, da Lua, porque, como é evidente, também eles próprios, tal como os Hebreus, tinham meses lunares. Por isso acontece por vezes que a neoménia, ou seja, o primeiro dia do mês deles, é o quarto dia do nosso mês, ou o sexto, ou o nono. [...] § Portanto, os Gregos não tinham calendas, de tal forma que é sem ofensa que se usa a expressão de Augusto “Para as calendas gregas” [Suet. Aug. 87], quando ele queria dizer que algo nunca haveria de acontecer. De facto, os Latinos chamavam calendas não ao fim mas ao princípio do mês. Contudo, isto nunca sucede de todo no mês

51 Manso 2011: 405 e 407.

52 HA. 2. 17. 63-64.

lunar dos Gregos, visto que para eles, no mesmo dia, o mês acabava e começava⁵³.

Tal como a Astronomia, também a Biologia e a Medicina são disciplinas onde esperaríamos porventura menos erudição por parte de um mestre em literatura. Mas Aires Barbosa prova estar bem informado acerca destas matérias quando, por exemplo, problematiza a expressão aratoriana *glacies ueneni*⁵⁴, qualificativa da serpente que Paulo, em Malta, atirou para a fogueira. Ainda que sejam os clássicos, nomeadamente Virgílio e Plínio, a fundamentar as afirmações de Aires Barbosa, surge pela primeira vez citado no *Comentário* o filósofo e médico Pedro de Ábano (1254-1315), também referido pela antonomásia *o Reconciliador*, sendo mencionado o seu opúsculo *De uenenis*. O humanista faz uma dupla leitura acerca do vocábulo *glacies*, discorrendo acerca da natureza fria das serpentes, mas também acerca dos efeitos do seu veneno, sobretudo o arrefecimento do corpo por ele afetado:

Glacies, isto é, a frieza; **ueneni**, a saber, da víbora [...]. § Ora, que as serpentes sejam designadas por tal epíteto, mostra-o Marão, ao afirmar: “Por efeito de encantamentos, arrebenta nos prados a fria serpente” [*Ecl.* 8. 71]; e noutro passo: “Fugi daqui, rapazes, uma fria serpente esconde-se na erva” [ibid. 3. 93]. Embora nestas passagens, segundo o testemunho de Sérvio, se possa fazer a seguinte leitura: “fria, isto é, perniciosa” [*Serv. B.* 1. 336], parece-me, no entanto, que se deve explicar “fria” pela natureza frigidíssima das serpentes, como dizem os físicos. Por isso, também Pedro Aponense, peritíssimo na Ciência Natural, na Medicina e em quase todas as outras artes, cujo epíteto foi “o Reconciliador”, afirma, apoiado na autoridade de Galeno, que “as serpentes, os ursos e este tipo de animais são frios por natureza e que por isso se abrigam, durante o período de Inverno, nas grutas, por causa da falta de um calor próprio e inato, por forma a que o calor neles implantado receba o incremento do calor nos covis da terra”. Ora, o frio, tal como penetra nos homens frios por natureza e não só reduz o seu débil calor, como o destrói e o dissipa e não permite a ingestão de mais ar quente, assim também ataca facilmente as serpentes e as impele para as profundezas da terra, onde, sem nenhum alimento de fora, o seu exíguo calor é mantido pelo calor encontrado nas grutas. E não me escapa que se pode dizer frio com base no seu efeito, como em Juvenal: “Não tendo ousado dar-lhe nada senão as frias cicutas” [7. 206]. De facto, numerosos venenos têm, como afirma Plínio, “uma força refrigeradora” [*H. N.* 25. 95. 151]. De resto, essa força, pela qual o corpo arrefece na morte por acção do frio, é sobretudo gélida. Porque vejo, porém, que os poetas foram grandes conhecedores da natureza, achei por bem recordar preferencialmente as palavras de Virgílio e de Arátor a este propósito, embora o eruditíssimo Reconciliador sublinhe, no seu opúsculo *Sobre os venenos*, que certos venenos são quentes, alguns frios, uns secos, outros húmidos⁵⁵.

53 Manso 2011: 635, 637 e 639.

54 *HA* 2. 18. 20.

55 Manso 2011: 663 e 665.

Em suma, tendo por norte a explicação textual e a interpretação bíblica, Aires Barbosa deriva com grande frequência para múltiplas áreas do saber no seu *Comentário*, demonstrando um verdadeiro espírito universalista característico do Humanismo. O resultado é uma obra deveras extensa e erudita que perfaz 150 fólhos compactos. No final, Barbosa acrescenta ainda uma Errata, em dois fólhos, onde, mais do que emendar, adiciona aos comentários já produzidos novas informações e contributos de autores não citados anteriormente.

Bibliografia

Barbosa, A. (1516). *Aratoris Cardinalis Historia Apostolica cum Commentariis Arii Barbosa Lusitani*. Salmanticae: in aedibus Ioannis de Porris.

Bernardes, J. (1999). *História Crítica da Literatura Portuguesa*, vol. 2, *Humanismo e Renascimento*. Lisboa/São Paulo: Verbo.

Green, R. (2006). *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*. Oxford: Oxford University Press.

Hillier, R. (1993). *Arator On the Acts of the Apostles: a Baptismal Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Manso, J. H. (2009). “A exaltação da gesta paulina na *Historia Apostolica* de Arátor”, *Humanitas* 61: 125-140.

— (2011). *Comentário de Aires Barbosa ao Segundo Livro da Historia Apostolica de Arátor*. Lisboa: FCG/FCT.

Pinho, S. e Medeiros, W. eds. (2013). *Aires Barbosa – Obra Poética*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Universidade de Aveiro.

Francisco de Melo: entre Renascimento Matemático e Humanismo

BERNARDO MOTA

Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
bernardomota@campus.ul.pt

HENRIQUE LEITÃO

Universidade de Lisboa, Faculdade de Ciências,
Centro Interuniversitário de História e da Ciência e Tecnologia
leitao.henrique@gmail.com

Resumo: Francisco de Melo (1490-1536) foi o mais importante matemático português da geração anterior a Pedro Nunes. Os factos que justificam este julgamento têm crescido de forma significativa nos últimos anos, seja devido a estudos biográficos que sobre ele se fizeram, seja pelo aparecimento de nova documentação primária. Enquanto professor da Universidade de Paris, Melo escreveu diversos comentários a obras de matemáticos antigos, incluindo a *Óptica* e a *Catóptrica* de Euclides e um pequeno tratado de hidrostática durante muito tempo atribuído a Arquimedes (*Sobre os objectos que caem em líquidos*). Estes comentários, escritos em latim, sobrevivem em dois manuscritos (Biblioteca Nacional de Portugal – COD 2262; Stadtarchiv Stralsund – HS 0767), e constituem as suas únicas obras de matemática sobreviventes. No seu conjunto, elas apresentam características notáveis. Melo reformulou as demonstrações, acrescentando corolários, lemas e remissões constantes para outras obras de Euclides (*Elementos* ou *Dados*); eliminou ou substituiu argumentos obscuros ou controversos; clarificou a estrutura lógica dos tratados originais; enriqueceu os conteúdos puramente matemáticos com pontuais, mas pertinentes, reflexões de teor filosófico. Os seus textos representam uma das primeiras tentativas de interpretação de textos ligados a Euclides e Arquimedes do Renascimento europeu, revelando um autor envolvido em alguns dos mais importantes problemas científicos do seu tempo e profundamente comprometido com o programa renascentista de reinterpretação dos textos matemáticos antigos. Isto faz com que nenhuma caracterização do “humanismo quincentista português” que aspire a ser completa possa prescindir desta figura eminente e dos seus trabalhos matemáticos. Neste artigo realçamos os principais traços intelectuais da sua obra matemática.

Palavras-chave: Francisco de Melo, Euclides, Óptica, Geometria

Abstract: Francisco de Melo (c. 1490-1536) was the most important Portuguese mathematician before Pedro Nunes. This assertion is justified by the discovery of new primary sources and biographical studies written on him in the last years. As a professor at the University of Paris, Melo wrote several commentaries on mathematical works of ancient authors, including Euclid's *Optics* and *Catoptrics* and (Pseudo)-Archimedes' treatise on hydrostatic matters titled *On Weights*. These commentaries, written in Latin, are still extant in two manuscripts (National Library of Portugal – COD 2262; Stadtarchiv Stralsund – HS 0767) and constitute what remains of his mathematical works. They present remarkable characteristics. Melo reformulated the demonstrations, added corollaries, lemmas and quotations of other Euclidean works (*Elements*, *Data*), substituted obscure or polemic arguments, clarified the deductive structure of the original treatises, and included philosophical arguments of his own. His texts constitute one of the first attempts to interpret Euclidean and Archimedean texts in the Renaissance; they also reveal an author aware of the most important scientific problems of his time and deeply committed to the Renaissance program of reinterpretation of ancient mathematical texts. This is why a study on Portuguese Humanism should include an analysis of his works. In this article, we present the main intellectual characteristics of his mathematical achievements.

Keywords: Francisco de Melo, Euclid, Optics, Geometry

1. Introdução

Francisco de Melo (1490-1536) foi o mais importante matemático português da geração anterior a Pedro Nunes¹. Enquanto professor da Universidade de Paris, escreveu diversos comentários a obras de matemáticos antigos, incluindo a *Óptica* e a *Catóptrica* de Euclides e um pequeno tratado de hidrostática durante muito tempo atribuído a Arquimedes (*Sobre os objectos que caem em líquidos*). Estes comentários, escritos em latim, sobrevivem em dois manuscritos (Biblioteca Nacional de Portugal – COD 2262; Stadtarchiv Stralsund – HS 0767), e constituem as suas únicas obras de matemática sobreviventes². Neste estudo, faremos uma apresentação do conteúdo

1 Sobre ele, veja-se Santos 1806: 237-249; Albuquerque 1976-1977; Braga 1892; Clagett 1978; Santos 2007.

2 Para uma edição do texto latino, com tradução portuguesa e notas, veja-se Mota e Leitão 2014. O COD BNP 2262 começa com um pequeno tratado sobre a estrutura do olho e teoria geral da visão que ocupa 20 folhas e possui cerca de 20 proposições e 18 figuras (“Francisci de Mello de uidentid ratione atque oculorum forma in Euclidis perspectiuam corollarium”; ou: “Corolário de Francisco de Melo à *Óptica* de Euclides sobre a teoria da visão e a estrutura dos olhos”); seguem-se os comentários à *Óptica* de Euclides, que ocupam cerca de 35 folhas e têm 56 proposições e 101 figuras (“Perspectiua Euclidis Cum Francisci de Mello commentariis”; ou: “*Óptica* de Euclides, com os comentários de Francisco de Melo”), os comentários à *Catóptrica* do mesmo Euclides, que ocupam cerca de 40 folhas e apresentam 31 proposições e 89 figuras (“Francisci de Mello in Euclidis Megarensis speculariam Commentaria”; “Comentários de Francisco de Melo à *Catóptrica* de Euclides de Mégara”) e um comentário a um pequeno estudo de estática durante muito tempo atribuído a Arquimedes, com apenas 8 folhas e 19 figuras (“Liber Archimedis de ponderibus siue de incidentibus in humidis”; ou: “Livro de Arquimedes Sobre os Pesos, ou Sobre os Objectos que Caem em Líquidos”). No final, existe ainda um comentário dedicado a uma obra do astrónomo árabe conhecido pelo nome latino de Gebre, deixado em estado muito incompleto. O manuscrito de Stralsund (Stadtarchiv Stralsund, HS 0767) possui um texto idêntico, a que foi acrescentado

[Cont. na pág. seguinte.]

destes textos de forma a compreender o programa matemático prosseguido por Francisco de Melo no contexto da época.

2. Renascimento, Humanismo e Matemática

Francisco de Melo viveu e trabalhou já na passagem do século xv para o xvi e merece referência nos estudos sobre o humanismo, português e internacional, que tendem a ignorar o contributo de autores de obras científicas. Mais especificamente, o estudo da sua obra permite intervir num debate que tem ocupado historiadores da ciência, sobre se se pode considerar que houve realmente um renascimento matemático nos séculos xv e xvi, e sobre o verdadeiro impacto do movimento humanista no desenvolvimento da matemática e da ciência moderna.

A razão de ser destas reservas deriva, por um lado, do facto de o próprio termo “Renascimento” ter uma origem relativamente recente na história da cultura (e, portanto, distanciada do próprio tempo a que se refere) e em aplicação a um campo específico diferente do da ciência³; por outro lado, do facto de a história da ciência ter sido muito moldada enquanto disciplina pelas ideias de pioneiros como Pierre Duhem, que desvendaram um mundo fascinante de ideias científicas desenvolvidas na Idade Média e levaram a situar o verdadeiro descobrimento ocidental da matemática e da ciência (processo que, a longo prazo, teria conduzido à ciência moderna) nos séculos xii e xiii⁴.

Numa vertente, os estudos no interior desta tendência procederam a uma avaliação muito positiva do amplo programa de tradução para latim da ciência grega e árabe, bem como do desenvolvimento sem precedentes de novas ideias no domínio da matemática, ocorridos nesta época⁵. Apesar de estas duas tendências se terem

um prólogo inicial e no qual falta o tratado final dedicado a Gebre. Apenas a parte relativa à hidrostática havia merecido atenção anteriormente, tendo sido editada, traduzida e anotada por M. Clagett (Clagett 1978). Estes comentários não representam a totalidade da obra matemática que Melo produziu, uma vez que o prefácio colocado no seu início indica que ele leccionou um curso completo sobre os *Elementos* de Euclides. Pelos comentários sobreviventes à óptica euclídiana, onde Melo cita textualmente, ou em paráfrase, alguns argumentos matemáticos que diz pertencerem aos seus comentários aos *Elementos*, conseguimos perceber que o conteúdo do curso leccionado contemplou pelo menos a geometria fundamental do plano e do espaço (livros primeiro e décimo primeiro).

³ O termo “rinascita” como é sabido, foi utilizado pela primeira vez por Giorgio Vasari (na obra *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori, ed architettori*, de 1550), mas o conceito de Renascimento só ganhou divulgação, no entanto, com a publicação (em 1860) do conhecido estudo *Die Kultur der Renaissance in Italien*, de Jacob Burckhardt.

⁴ Veja-se Thorndike 1943 e Duhem 1906-13, v. III: v-vi, 123, 180.

⁵ O programa de tradução não apenas foi vasto, como também foi sistemático e levado a cabo por duas escolas diferentes. A primeira, baseada na Península Ibérica, optou pela tradução da ciência árabe e das versões árabes da ciência grega e o seu herói foi Gerardo de Cremona (1114-1187), que estudou árabe e traduziu cerca de noventa textos científicos em Toledo. Uma segunda escola radicou-se na Sicília e preferiu trabalhar directamente a partir de textos gregos, tendo como primeiros patronos Eugénio de Palermo e Henrique Aristipo de Calábria. Em conjunto, estas escolas disponibilizaram o essencial da ciência grega e árabe para o mundo ocidental, em latim, o que incluiu, em tradução ou adaptação, obras tão diversas como: os *Elementos*, os *Dados*, a *Óptica* e a *Catóptrica*, de Euclides; o *Almagesto*, o *Tetrabiblos* e a *Óptica*, de Ptolomeu; as *Esféricas*, de Menelau; obras diversas, de Arquimedes, Menelau ou Pápo; a *Mecânica*, de Aristóteles; as *Cónicas*, de Apolónio. Para ilustrar o desenvolvimento de trabalho original na área da matemática basta citar os nomes de Leonardo Fibonacci e Jordano de Nemore, cujos trabalhos foram relevantes nas áreas da álgebra e estática. No domínio da óptica, mais relevante para o seguimento deste artigo, a investigação de conteúdos originais levou aos trabalhos de Alkindi (séc. ix) e Alhacen (sécs. x-xi), que foram divulgados e reformulados no mundo ocidental por autores como Vitelo, John Peckham e Roger Bacon (séc. xiii). Este renascimento científico foi complementado por importantes

[Cont. na pág. seguinte.]

modificado durante o século XIV e dado lugar à física escolástica de Nicolau de Oresme e dos calculadores da escola de Merton (que, apesar de fortemente científica e ligada às artes do quadrívio, sempre foi considerada eminentemente filosófica e pertencente aos campos da lógica, física, metafísica e teologia), o quadro representado mostra que o renascimento dos séculos XV e XVI não seria mais do que o retomar do programa iniciado nos séculos XII e XIII.

Numa segunda vertente, a acção dos humanistas do período seguinte foi desvalorizada, seja pela clara aposta na investigação textual e filológica, demasiado restritiva e a expensas da inovação técnica, seja pela sua contestação exagerada do escolasticismo, seja ainda pela sua retórica de rejeição do passado medieval. Tudo isto acabou por motivar alguma aversão em relação ao humanismo da parte dos historiadores da ciência, por sua vez cada vez mais imbuídos numa escola de pensamento continuista (ou seja, que rejeita cortes abruptos com o passado) e cada vez mais atentos a inovações de ponta.

Nas décadas mais recentes, no entanto, artigos e monografias têm mostrado que a relação entre a filologia dos humanistas e a ciência nova é muito mais complexa do que parecia à primeira vista⁶. Esta reapreciação ganhou um dinamismo mais forte no último quartel do século XX, e dependeu em larga medida da publicação de uma obra seminal de Paul Lawrence Rose, onde o autor defendia que o renascimento matemático dos séculos XV e XVI constituía o verdadeiro prelúdio da revolução científica, e na qual ficava patente a forma como a rede de ligações entre humanistas e matemáticos, os inovadores mecanismos de patrocínio científico, e os novos desenvolvimentos institucionais desse período alteraram o papel da matemática na sociedade⁷. Algumas das principais características deste renascimento distinguem-no do renascimento anterior e antecipam o desenvolvimento científico posterior. Delas realçamos as seguintes:

- a) o seu fundamento é classicista, não árabe, e crítico da tradição medieval;
- b) passa por uma fase de procura e colecção de manuscritos de matemática antiga e de edição deste legado clássico (vertente filológica);
- c) realiza uma reinterpretação dos textos (vertente hermenêutica). O imenso trabalho de recolha de manuscritos é realizado logo no século XV e permitiu aos humanistas do século seguinte ter acesso a um conjunto de obras sobre matemática antiga que passou desconhecido pela Idade Média e que se pode dividir em três grupos distintos. Um primeiro grupo inclui os tratados matemáticos dos grandes autores clássicos, que incluem o núcleo duro dos resultados descobertos na Antiguidade, mas não apresentam considerações de contexto (biográficas, sociais, pedagógicas, conceptuais). Aqui estão incluídos Euclides, Arquimedes, Apolónio e Diofanto. Um segundo grupo inclui os tratados de matemática aplicada, como os de Ptolemeu (astronomia) ou Herão (mecânica). Um terceiro grupo inclui textos de Proclo e Papo com reflexões metodológicas, epistemológicas e didácticas sobre a matemática;

desenvolvimentos intelectuais (basta dizer que a descoberta da lógica nova de Aristóteles deu aos ocidentais importantes ferramentas na área da epistemologia, mais especificamente, na doutrina da dedução) e institucionais (tendo ganho apoio nas recém-criadas Universidades).

⁶ Uma boa síntese da alteração de perspectiva pode ser lida em Grafton 1990.

⁷ Veja-se Rose 1975.

d) é auto-consciente do seu empenho e papel rejuvenescedor e da sua associação a um movimento de renovação mais vasto do mundo antigo;

e) é empreendido por diferentes agentes sociais, sejam eles matemáticos profissionais, humanistas em geral ou políticos e patronos diversos, que se unem em torno de um objectivo comum e são responsáveis por colocar em prática um programa de renovação (restauração, instauração, restituição...) da matemática, como invariavelmente lhe chamam;

f) individualiza tradições e correntes de pensamento, tratando-as de forma autónoma e contrastante (exs.: Elementos de Geometria, Cónicas, Aritmética e Álgebra, Astronomia, Mecânica, Arquimedismo, Platonismo, Aristotelismo);

g) integra o trívio e o quadrívio numa *paideia* única e coerente; o trívio passa a incluir o estudo de autores clássicos, como Séneca e Quintiliano, que introduzem uma retórica de prestígio sobre os estudos matemáticos e científicos;

h) estabelece uma relação muito original e fértil com a imprensa.

São frequentes os casos de humanistas que acumulam conhecimentos matemáticos de alto nível e promovem o estatuto da matemática. Um caso de destaque é Giorgio Valla (1447-1500), professor de Estudos Clássicos em Piacenza, possuidor de uma biblioteca com uma colecção de manuscritos matemáticos famosa e muito procurada⁸, e autor de uma enciclopédia humanista (sem autores medievais e árabes e apenas com autores clássicos) que fundia matemática, medicina e filosofia natural com os estudos das humanidades, criando uma imagem coerente e unitária destes saberes⁹. Na parte matemática desta obra incluiu selecções de textos de Euclides (não só dos *Elementos*, mas também das obras ópticas), Apolónio, Arquimedes, Eutócio e Herão, que foram alvo de impressão na Europa pela primeira vez. O objectivo declarado do autor era salvar a matemática da “ferrugem e da sujidade [...] em que as boas disciplinas estão imersas” (*rubigine et squalore [quibus]...bonae demersae sunt disciplinae*¹⁰). Um segundo caso de destaque é o de Bartolomeo Zamberto (1473-1543) que, com o objectivo de restaurar as matemáticas para uma posição de prestígio no seio da cultura e de as tornar uma ponte entre a natureza e a teologia, ocupou grande parte da sua actividade a traduzir as obras de Euclides directamente do grego para latim, trabalho que publicou, pela primeira vez, em 1505¹¹. O prefácio desta publicação contém um forte elogio da matemática que teve ampla divulgação. Nela, Zamberto caracteriza Campano, o tradutor medieval dos *Elementos*, como *interpretes barbarissimus*, e esclarece que deseja recuperar esta obra euclidiana da obscuridade a que estava votada e torná-la acessível a matemáticos, lógicos e filósofos naturais (ou seja, aos estudiosos ligados ao curso de Artes).

É precisamente a este programa que Francisco de Melo dá continuidade em Paris, porque é o texto da *Óptica e Catóptrica* de Euclides na versão de Zamberto que escolhe comentar.

8 Rose 1975: 46-47.

9 Trata-se do *De expetendis et fugiendis rebus*, publicado postumamente, em 1501, por Aldo Manuzio.

10 Rose 1975: 49.

11 Trata-se do *Euclidis Megarensis Mathematici Elementorum Geometricorum libri xv*, publicado pela primeira vez em 1505, e depois sucessivamente reeditado.

3. Melo e o seu programa matemático

A nossa tese é de que Melo apresenta e põe em prática um programa científico humanista nos seus comentários a Euclides, tendo como intenção primeira dar um contributo para a disciplina da matemática que vá ao encontro dos objectivos (e tomando em linha de conta as restrições) deste movimento intelectual. Para o ilustrar, vale a pena apresentar o trecho do prólogo que ocorre logo no início dos seus comentários aos textos de óptica de Euclides¹².

Nela [= *Perspectiva/Óptica*], sobressaíram muitos entre os Gregos, mas poucos entre os Latinos, pois à excepção de Vitelo apenas, fatigante pela sinuosa prolixidade, e que abarcou toda a doutrina da visão em dez livros, nada encontrei digno de leitura¹³ entre os autores latinos. No entanto, desde há já algum tempo, entre as obras completas de Euclides, Príncipe dos Matemáticos, lêem-se as suas *Especulária* e *Perspectiva*, redigidas com admirável concisão e magnífica disposição, traduzidas para latim pelo veneziano Bartolomeo Zamberto, com as demonstrações do distinto matemático Teão. Estas, contudo, estão tão confusas e mutiladas, seja por descuido dos copistas, seja por corrupção do códice grego, que penso que o próprio Teão não as reconheceria, se fosse vivo. Além disso, em nada contribuem para clarificar o entendimento dos teoremas matemáticos; antes pelo contrário, impedem completamente a interpretação destes se as tomares por base; [por isso] mais vale excogitar provas completamente novas, a atormentar o engenho excessivamente e durante muito tempo em tradições não fidedignas. Por isso, depois de ter estudado as letras mais puras e os rudimentos de matemática com o eruditíssimo filósofo e matemático Pedro Brissot, professor de Artes e Medicina, decidi que nada era mais prioritário do que socorrer a esta parte negligenciada por todos os que fazem de Euclides a sua profissão. [...] Portanto, depois da explicação dos *Elementos* de Euclides, que completei perante um auditório vasto e público, decidi interpretar estes dois livros de Euclides e ampliá-los com novas demonstrações. Se me distingui em qualquer destas tarefas, deixo-o ao juízo dos leitores instruídos. Quanto a mim, trabalhei pelo menos com esta ambição: de que nada faltasse nestes livros, de que se sentisse falta para a compreensão de Euclides. Tão-pouco me agradou divagar por este campo excessivamente; contudo, acrescentei muitas coisas absolutamente necessárias para o que vinha a seguir, para que não houvesse nada que demorasse o leitor no decurso da própria obra, coisas que decidi expor ao início e separá-las das demais, para que os divinos escritos de Euclides não fossem contaminados pelos nossos aditamentos. Também acrescentei às demonstrações o nosso nome de intérprete, para que mais facilmente se distinga o que é nosso do que é de outros, e o nosso zelo para com a República das Letras seja reconhecido.

12 As traduções dos comentários de Melo apresentadas ao longo do artigo foram feitas conjuntamente pelos autores, Bernardo Mota e Henrique Leitão, e podem ser consultadas (com o texto latino) em Mota e Leitão 2014. O trecho citado encontra-se em BNP COD 2262, f. 5v e Stadtarchiv Stralsund, HS 0767, f. 6v.

13 Entenda-se: em contexto de aula.

Francisco de Melo desvaloriza o trabalho dos autores medievais, alguns dos quais são simplesmente ignorados (por exemplo: John Peckham e Roger Bacon, cujos manuais de introdução à óptica pertenciam aos currículos universitários), enquanto Vitelo (o autor da obra latina de referência neste domínio científico, escrita por volta de 1270, mas que se manteve actual até Kepler) é laconicamente caracterizado como *fastidiosum*. Pelo contrário, a valorização do humanismo matemático italiano é expressa e realçada pela indicação do contributo de Bartolomeu Zamberto, assim tornando clara a filiação que Melo pretende atribuir ao seu trabalho. O tratamento de favor que Melo dá a Zamberto deve ser realçado. Para obstar às críticas que não podiam deixar de ser apontadas à edição zambertiana de Euclides¹⁴, Melo inaugura uma estratégia de salvação que terá fortuna nas décadas seguintes. Esta assentava em duas ideias fundamentais. Em primeiro lugar, Zamberto teria trabalhado a partir de manuscritos de má qualidade e, portanto, com restrições severas do ponto de vista filológico. Em segundo lugar, o sucessivo trabalho editorial realizado desde a Antiguidade, e que adicionou complicadíssimos problemas textuais aos tratados ópticos atribuídos a Euclides¹⁵, fez com que, à época, só se conhecessem textos ópticos de Euclides na versão de Teão de Alexandria (do séc. IV d.C). Por isso, assumia-se que apenas uma mínima parte do texto recebido (as enunciações) remontava a Euclides, o que fazia com que houvesse uma justificação para a diferença de qualidade entre as demonstrações dos *Elementos* e as das obras ópticas. Por outro lado, a reescrita de demonstrações completamente novas seria, desta forma, mais facilmente autorizada: tratava-se de elucidar Euclides mexendo no texto de Teão. De um só golpe, Melo justifica os eventuais defeitos de Zamberto, e o seu próprio trabalho complementar de clarificação do texto euclidiano. Provavelmente assim devem ser entendidas as últimas palavras do tratado que antecede os comentários à *Perspectiva* (*Iam dein Euclides audiendus erit ex interpretatione Zamberti nostris nouiter demonstrationibus illustratus*) ou o apontamento de que a proposição trigésima primeira da *Especulária* não precisa de mais explicação porque a de Teão (traduzida por Zamberto) é rigorosa e não carece de explicação mais desenvolvida (*Et quoniam exacta est, huius etiam demonstratio a Theone scripta et facilis promptaque huius explicatio. Nec hipotesim exponam, quam eruditus lector suoapte ingenio facile assequetur*).

Além de assumir explicitamente uma ligação ao humanismo e ao renascimento matemático italiano, Melo assume procedimentos próprios dessa nova perspectiva intelectual. Um deles é a adopção de uma retórica de resgate: segundo as suas palavras, há uma necessidade absoluta de socorrer com carácter de urgência uma parte da matemática que permanecia negligenciada (*nihil antiquius habui, quam huic desertae ab omnibus Euclidem profitentibus parti succurrere*); nisto, procede como os autores referidos (Valla e Zamberto), que, como vimos, impuseram a retórica de salvar a matemática da “ferrugem e da sujidade em que as boas disciplinas estão imersas” e de a recuperar da obscuridade a que estava votada e torná-la acessível a matemáticos, lógicos e filósofos naturais. De resto, é fácil mostrar que muitos outros autores do Renascimento o fazem, bastando citar o exemplo de Regiomontano. Há dois pontos

14 Inúmeras gralhas e uma pontuação por vezes pouco rigorosa tornam o texto difícil de compreender. Além disso, muitas figuras estão mal desenhadas, o que torna complexa a tarefa de interpretar a demonstração geométrica.

15 Para uma síntese destes problemas, veja-se: Jones 1987: 2-3; Knorr 1985: 30-32; Burnyeat 2005.

mais onde o humanismo inunda a obra de Francisco de Melo. A consciencialização de que a matemática se expressa discursivamente e de que, portanto, deve revestir uma específica forma retórica também se revela em diversos passos. Os conceitos que a caracterizam estão dispersos pelos comentários: as demonstrações devem ser rigorosas (*demonstrationum certitudine*, lê-se no fim da dedicatória; *exactae*, lê-se em *Especulária* 31), os argumentos devem ser dignos (*argumenti dignitate*); os leitores devem ser eruditos e benevolentes (*eruditus lector, benignus lector*, primeiro parágrafo do *Corolário à Perspectiva e Especulária* 31), a linguagem não deve alongar-se (*late euagari*), mas conter tudo o que é necessário (fim do prólogo), deve ter disposição concisa (*concisum ordinem*) e ser pautada pela *brevitas*, pela *ueritas* e pela nudez de artifícios (primeiro parágrafo do *Corolário à Perspectiva*); esta linguagem é marcadamente nova (*uerbis autem recentioribus loqui*) e contrastante com o conservadorismo institucional da universidade (*Si quid vero minus romane dictum, id Barbarice institutioni in qua sum educatus, condonetis oro*; último parágrafo do corolário). O segundo ponto reside no facto de que, tal como em Zamberto, também para Melo a matemática serve de ponte entre a natureza e Deus, ou entre a Filosofia Natural e a Teologia (como se lê no início do prefácio aos comentários à *Perspectiva*).

O prólogo de Francisco de Melo indica os vários níveis de intervenção humanista para restaurar a matemática. Em primeiro lugar, é preciso recuperar áreas de investigação negligenciadas. Em segundo lugar, é fundamental o trabalho de recolha de manuscritos, edição e tradução, com o intuito de divulgar os autores antigos da forma mais fiel possível. O contributo de Francisco de Melo assenta num terceiro nível de intervenção, que consiste no *restauro* matemático, e que apresenta, por sua vez, duas linhas de actuação. Uma delas envolve reformular e melhorar a qualidade das demonstrações e do encadeado lógico de forma a possibilitar uma maior compreensão do texto original, mas mantendo as enunciações originais e a sua sequência. Estamos longe do programa sistemático de Hilbert de explicitar todos os passos lógicos do encadeado demonstrativo, no entanto, este programa foi claramente precedido por um outro, que pretendia completar e elucidar o texto original de acordo com uma motivação que podemos chamar de hermenêutica e pedagógica. Este é o programa humanista tal como está entendido e posto em prática por Francisco de Melo. Além disto, há uma segunda linha de actuação, que o prólogo acima citado descreve como “ampliação com novas demonstrações”. Na verdade, Francisco de Melo inclui um tratado inicial da sua autoria (nas suas palavras: *addidi etiam nostrum interpretis in demonstrationibus nomen*) que designa de “Corolário à *Perspectiva* de Euclides”, e que considera o seu verdadeiro contributo para com a República das Letras, numa alusão expressa à sua actuação humanista (retomando um conceito de comunidade intelectual cuja primeira referência surge numa carta de Francesco Barbaro para Bracciolini datada de 1417, a fim de congratular este último pela redescoberta de Quintiliano). Neste “Corolário”, é a primeira vez que os textos ópticos de Euclides aparecem ligados a argumentos de física da luz, de psicologia da percepção e de anatomia do olho.

O humanismo de Melo parece ser uma novidade e um corte em relação às obras dos autores peninsulares referidos acima. No entanto, apesar de toda esta retórica de inovação programática, retorno ao purismo dos autores clássicos gregos, busca de um rigor matemático e de uma linguagem nova, os auto-

res medievais mostram-se estruturalmente presentes. Ao citar princípios e proposições dos *Elementos*, Melo não deixa de o fazer inúmeras vezes a partir da versão de Campano¹⁶. O tratado introdutório sobre o olho, que Melo diz ser o seu contributo maior, é tirado, na sua maior parte, dos tratados de Vitelo e Peckham. Muitos dos argumentos acrescentados para melhorar o encadeamento demonstrativo vêm também destes autores, que nunca são referidos. Podemos até dizer sem ambiguidades que nenhum dos argumentos citados nestes comentários surge pela primeira vez na obra de Melo. Um exemplo (entre muitos outros) é o lema da proposição sétima dos *Comentários à Especulária* e que corresponde à trigésima segunda do primeiro livro *Sobre a Perspectiva* de Vitelo¹⁷. A inovação de Melo consiste em atribuir-lhe outra posição no encadeado demonstrativo dos tratados de óptica (mais colado à proposição que precisa dela).

Seja como for, Melo pretende autonomizar a tradição óptica euclidiana de contaminações posteriores, como as introduzidas por Teão, pelos autores árabes ou pelos professores medievais (como Peckham ou Bacon). Nisto, teve aparentemente seguidores na Península, pois mais adiante no século XVI, Pedro Ambrosio Onderiz, professor da Academia de Matemáticas de Madrid a partir de 1582, fez uma tradução em espanhol dos textos euclidianos, com exclusão da tradição óptica restante (*La Perspectiva, y Especularia de Euclides*, 1585).

Esta reavaliação do texto euclidiano foi fundamental na história da óptica. O desenvolvimento da óptica ao longo do século XVI e XVII incluiu a resolução de um problema fundamental (e complexo) colocado na *Catóptrica* euclidiana: o de determinar uma solução correcta para a construção de espelhos comburentes (que não podem ser esféricos como sugerido por Euclides). Este problema ainda não era passível de solução no tempo de Melo. Seriam necessários vários passos intermédios, que envolveram desenvolvimentos originais na área da óptica (de autores como, por exemplo, Francesco Maurolico ou Giambattista della Porta) ou na área da geometria das curvas cónicas, ou ainda na área técnica de desenvolvimento de lentes de maior qualidade, para se poder chegar às propostas mais correctas de Kepler¹⁸. No entanto, Melo identificou um outro problema (o de os princípios quatro a seis da *Catóptrica* euclidiana não fazerem sentido), que resolveu pela introdução de um esquema demonstrativo alternativo. Quanto mais não seja, a sua obra mostra que a construção da ciência moderna é um processo muito gradual e feito de sucessivas afinações que foram sendo introduzidas ao longo dos séculos num corpo de argumentos canónico e referencial.

16 Assim o faz no comentário: à proposição oitava da *Óptica* de Euclides, onde cita a segunda e a terceira das [proposições] acrescentadas por Campano ao quinto [livro dos *Elementos*], à proposição trigésima da mesma obra, onde cita as anotações de Campano à décima sexta [proposição] do undécimo [livro] dos *Elementos*; à proposição vigésima da *Catóptrica* de Euclides, onde cita a primeira noção comum acrescentada por Campano.

17 Sabetai Unguru realça que se trata de uma proposição que aponta para uma verdade evidente, mas nem por isso simples de demonstrar; os problemas envolvidos no problema geométrico estão relacionados com o tópico da continuidade, e foram resolvidos com outro nível de sofisticação na época contemporânea, sendo extraordinário que já desde o século XIII se tenha percebido a necessidade de a demonstrar (veja-se Unguru 1977: 178). A dificuldade é grande, porém, quando se tenta perceber o momento histórico em que determinados argumentos geométricos começaram a ser considerados.

18 A história breve destes desenvolvimentos poder ser lida em Smith 2015: 333-363.

4. Conclusão

A análise dos comentários de Francisco de Melo ao texto da *Óptica e Catóptrica* permite ter uma ideia sobre a natureza do seu contributo para a cultura científica humanista. Neles, Melo ampliou e reelaborou o texto euclidiano na versão restaurada por Zamberto, que lhe serve de ponto de partida. De entre as características do seu pensamento, podemos apontar estas sem receio de falhar: inclusão no espírito do renascimento matemático do século XVI (reavaliação textual e fortalecimento argumentativo, reelaboração matemática, revalorização de áreas científicas onde houve desinvestimento); tentativa de melhoramento da qualidade matemática dos tratados dos autores antigos divulgados na sua época, mas sempre tendo em conta a contribuição dos autores medievais; recurso a uma linguagem moderna e tentativa de contacto com o humanismo italiano, realçando o seu contributo para a chamada República das Letras. Destas, a que mais surpreende na leitura dos seus comentários a Euclides e (pseudo) Arquimedes foi o seu “hiper-rigorismo”; ou seja, o facto de que na ânsia de fornecer demonstrações rigorosas, Melo se sentiu compelido a demonstrar tudo e mais alguma coisa, o que acabou por comprometer o seu desejo de brevidade e concisão, que tem de ser sempre equacionado em conjunto com o de esclarecimento cabal e rigoroso do encadeado demonstrativo dos tratados matemáticos que pretende explicar.

Também é preciso não esquecer que Francisco de Melo trabalhou como consultor científico do rei e participou nas Juntas de Badajoz-Elvas; dito de outra maneira, a sua carreira prenuncia já o que irá acontecer depois aos homens com talento matemático em Portugal: eles terão de se dedicar a assuntos cosmográficos/náuticos. Por um lado, isto relembra que qualquer caracterização geral do “humanismo matemático” precisa sempre de ser articulada com as características locais. Por outro lado, realça que Melo trabalhou em tópicos relacionados com Euclides, Arquimedes e longitude, que foram talvez os três assuntos científicos mais importantes do século XVI. O seu humanismo científico foi, portanto, atento em relação àquelas que vieram a ser as áreas de estudo mais promissoras da geração que se lhe seguiu. Nisto, não se enganou.

Bibliografia

Fontes manuscritas consultadas

Biblioteca Nacional de Portugal, COD 2262 (Francisco de Melo: *Obras Matemáticas*)
 Stadtarchiv Stralsund, MS. HS 0767 (Francisco de Melo: *In Euclidem*)

Fontes impressas consultadas

Georgii Vallae Placentini Viri Clariss. De Expetendis et fugiendis Rebus Opus. Veneza: Aldo Manúcio, 1501.

Euclidis Megarensis Mathematici Elementorum Geometricorum libri xv... a Bartholomaeo Zamberto Veneto Latinitate Donata... Venetiis, 1505.

La Perspectiva y Especularia de Euclides, tradução de Pedro Ambrosio Onderiz. Madrid: Alonso Gomez, 1585.

Estudos

- Albuquerque, L. (1976-1977). “Pedro Nunes e Diogo de Sá”, *Memórias da Academia de Ciências - Classe de Ciências XXI*, 339-357.
- Braga, T. (1892). *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a Instrução Pública Portuguesa*. Vol. I (1289 a 1555). Lisboa: Tipografia da Academia Real das Ciências.
- Burnyeat, M. F. (2005). “Archytas and Optics”, *Science in Context* 18 (1): 35–53.
- Clagett, M. (1978). *Archimedes in the Middle Ages: The Fate of the Medieval Archimedes*, vol. 3. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Duhem, P. (1903-1913). *Etudes sur Leonardo de Vinci*. Paris: Librairie Scientifique A. Herman.
- Grafton, A. (1990). “Humanism, Magic and Science”, in A. Goodman and A. MacKay (eds.), *The Impact of Humanism on Western Europe*. London: Longman, 99-117.
- Heath, T. L. (1956). *The Thirteen Books of Euclid’s Elements*. New York: Dover.
- Heiberg, J. L.; Stamatis, E.S. (1969). *Euclidis Elementa*. Vol. 1. Lipsiae: Teubner.
- Jones, A. (1987). “On Some Borrowed and Misunderstood Problems in Greek Catoptrics”, *Centaurus* 30: 1-17.
- Knorr, W. R. (1985). “Archimedes and the Pseudo-Euclidean Catoptrics: early stages in the ancient theory of mirrors”, *Archives internationales d’histoire des sciences* 35/114-115: 28-105.
- Mota, B., Leitão, H. (2014). *Obras matemáticas de Francisco de Melo*. Vol. 1: Edição crítica e tradução. Lisboa: BNP/CEC.
- Rose, P. L. (1975). *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*. Genève: Droz.
- Santos, A. R. Dos (1806). “Memória da Vida e Escritos de D. Francisco de Melo”, in *Memórias de Literatura Portuguesa publicadas pela Academia Real das Ciências de Lisboa VII*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.
- Santos, L. M. F. (2007). *D. Francisco de Melo. Biografia e escritos*. Tese de Mestrado, Universidade de Coimbra.
- Smith, A. M. (2015). *From Sight to Light. The Passage from Ancient to Modern Optics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thorndike, L. (1943). “Renaissance or Prenaissance?”, *Journal of the History of Ideas* 4: 65-74.
- Unguru, S. (1977). *Witellionis Perspectivae liber primus – Book One of Witelo’s Perspectiva*. Warsaw: Polish Academy of Sciences Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

Jorge Coelho e a tradução de Luciano, *De dea Syria*

ARMANDO SENRA MARTINS

Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
Universidade de Évora
adsm@uevora.pt

Resumo: O humanista português Jorge Coelho publicou, em 1540, juntamente com o poema *De patientia christiana*, uma tradução de Luciano: *De dea Syria*. Um manuscrito da Biblioteca Pública de Évora que contém essa tradução é importante quer para a constituição do texto quer por revelar pormenores inéditos da biografia de Jorge Coelho. Quanto à constituição do texto, o manuscrito apresenta uma redacção diferente em uma secção (examinada neste artigo). Além disso, textos que constam do manuscrito, mas não do impresso, enunciam com mais clareza os princípios seguidos na tradução. No que diz respeito à biografia de Jorge Coelho, o manuscrito, ao fazer referência a uma estada em Itália, vem lançar luz sobre um dos seus aspectos mais obscuros: a origem da sua formação humanística.

Palavras-chave: Jorge Coelho; Luciano; *De dea Syria*; humanismo (Portugal); tradução

Abstract: The Portuguese humanist Jorge Coelho published, in 1540, together with *De patientia Christiana*, a translation of Lucian: *De dea Syria*. A manuscript from the Public Library of Evora containing the translation proves crucial both for textual criticism and for Coelho's biography of which it reveals unknown details. Concerning the former aspect, the manuscript shows a remarkable divergence in one section of the text (to be examined in this paper). Moreover, texts present in the manuscript but not included in the printed book, set forth the principles followed in the translation. Regarding Coelho's biography, by referring his apprenticeship in Italy, the manuscript throws light on one of its most obscured aspects: the origin of his humanistic culture.

Keywords: Jorge Coelho, Lucian, *De dea Syria*; humanism (Portugal); translation

A tradução de Luciano, *De dea Syria*, da autoria de Jorge Coelho surge como uma singularidade tanto no panorama da literatura humanística de Quinhentos como

na própria obra de Jorge Coelho¹. De facto, não é muito abundante a tradução de obras de literatura grega, sobretudo não filosófica ou técnica, em Portugal, e também a restante obra de Jorge Coelho não apresenta algo comparável.

O motivo do interesse pela obra reside mais no trecho narrativo dos amores de Antfoco e Estratonice do que nas investigações etnológicas e religiosas sobre cultos orientais. Esse episódio, que fora já traduzido por Leonardo Bruni para italiano, teve ampla difusão na cultura ibérica². O objectivo do presente estudo não é o de situar a tradução de Jorge Coelho nessa recepção, mas sim o de apresentar o texto da tradução, tal como é transmitido pelo manuscrito, sob um duplo ângulo: dar a conhecer novos dados biográficos sobre Jorge Coelho, por um lado, explicitar alguns dos princípios da tradução, por outro.

O manuscrito em questão encontra-se na Biblioteca Pública de Évora, na colecção Manizola, com o número 234. É um códice escrito em letra humanística, com 205x150mm, constituído por quatro cadernos³. Nos seus 36 fólios é constituído pelos seguintes elementos: um poema em hexâmetros, dirigido ao Infante D. Henrique, que faz uma apresentação resumida da obra de Luciano; uma carta-dedicatória ao Infante D. Henrique; a tradução de *De dea Syria*; uma carta a Lourenço de Cáceres.

O manuscrito diverge da versão impressa não apenas em termos da tradução que apresenta, mas também ao nível dos elementos paratextuais. Salientem-se, entre esses elementos paratextuais, alguns que acompanham igualmente a versão impressa (embora com texto diferente), nomeadamente, o poema-prefácio em hexâmetros e a carta a Lourenço de Cáceres que na edição impressa foi muito amputada. Em contrapartida, há um poema de Lourenço de Cáceres que se encontra no impresso, mas não no manuscrito, e uma carta-dedicatória em prosa, endereçada ao Infante D. Henrique, que não consta do texto impresso (ou melhor, o impresso traz uma outra carta-dedicatória ao mesmo D. Henrique, a servir de apresentação do poema *De patientia christiana*). Quer essa carta-dedicatória quer a carta a Lourenço de Cáceres, nas suas versões manuscritas, são importantes pelos dados autobiográficos que contêm bem como pelo seu valor como metatexto sobre o trabalho da tradução.

Relativamente ao primeiro dos aspectos mencionados, recordemos alguns dados biográficos a respeito de Jorge Coelho. Era filho de Nicolau Coelho, navegador que integrou a primeira expedição de Vasco da Gama à Índia — filiação que foi recentemente confirmada por Hugo Crespo com base em um documento da Torre do Tombo⁴.

Silva Dias integra Jorge Coelho no conjunto dos letrados da época de D. João III rotulados como “peninsulares de ressonâncias europeias”⁵. De onde vinham essas

1 Há outra tradução do *De dea Syria* acompanhada de comentário da autoria de Ottone Lupano (1539), publicada em Itália no ano anterior ao da edição de Jorge Coelho. Lightfoot 2003: 245, na sua edição, refere a tradução de Lupano, mas desconhece a de Jorge Coelho.

2 Sobre a recepção dessa narrativa ver Lightfoot, 2003: 373, n. 1; Silva 2004. Sobre o auto atribuído a Camões ver Anastácio 2005.

3 No cabeçalho do primeiro fólio pode ler-se a seguinte anotação em letra diferente da do texto: *S. D. Lucianus de Dea Syria non prohibetur. Non prohibetur tuto lege. Anno 1574, mense Augusto*. Trata-se, seguramente, de uma anotação de biblioteca eclesiástica na qual a obra foi recolhida.

4 Crespo 2012: 589.

5 Dias 1969: 228.

ressonâncias europeias? Silva Dias, embora sem qualquer documento que o confirme, admite como provável a tradição dos antiquários que dão Jorge Coelho como antigo aluno de Salamanca.

O manuscrito vem, neste ponto, trazer-nos um dado importante, pois o autor refere, em dois passos diferentes omitidos na versão impressa, ter estudado em Itália. O primeiro desses passos encontra-se na carta-dedicatória ao Infante D. Henrique, de que apresentamos este excerto⁶:

Opusculum Luciani περί τῆς Συρίου θεοῦ hoc est de Dea Syria, Princeps illustrissime, olim in Italia e Graeco in Latinum uerteramus: tum quod cognitione dignissimum uidebatur (multa enim uetustatis deliramenta Lucianus summus ironiae artifex in eo opusculo nobis aperit), tum etiam quia eo tempore Graecis litteris operam dabamus. Atque ne omnia in alieno solo aedificasse uideremur nonnulla in Antiochi amoribus de nostro adieceramus, quae saluo alioqui auctoris sensu iocunditatem inter legendum aliquam afferre possent. Id igitur cum mihi nuper schedia mea uersanti forte in manus incideret, non potui negligentiam meam tacito conuitio non damnare qui eruditissimi hominis uigilias meo Marte latinitate donatas tandiu in tenebris delitescere passus essem. Itaque /f. 4v/ cursim nonnullis aut detractis aut emendatis quae olim cum haec interpretarer, ut in illo adolescentiae feruore scripta, nimia uerborum luxuriae diffluere uidebantur, tibi eam nostram lubratiunculam, Princeps humanissime, dicare statui. Cui enim magis quam tibi doctorum hominum labores dicari debeant, qui admiranda ista tua ac prope diuina indole, cui nihil non peruium ac expositum esse possit intra breuissimum tempus tum Graecas, tum Latinas litteras hauseris ne an didiceris haud satis scio? Accipe igitur munusculum hoc nostrum, si non tua dignum amplitudine at certe ab optima erga te uoluntate, summaque obseruantia nostra profectum. Quod si id tibi placuisse intellexero, mox sub tuo fauore ueluti sub Aiakis clypeo tectus, longe maiora ac te digniora opera, Princeps illustrissime, aggrediar⁷.

Outrora, em Itália, Príncipe ilustríssimo, vertera do grego para latim o opúsculo de Luciano περί τῆς Συρίου θεοῦ, isto é, *Sobre a deusa Síria*, fosse porque parecia muito digno de ser conhecido (efectivamente, nessa pequena obra, Luciano, supremo artífice da ironia, dá-nos a conhecer os muitos delírios da antiguidade); fosse porque nessa época nos dedicávamos às letras gregas. Mas para não parecer que edificávamos em terreno alheio, acrescentáramos alguns elementos da nossa autoria nos amores de Antíoco, que, ressalvado sempre o sentido do autor, poderiam acrescentar algum prazer à leitura.

Quando esse livro, recentemente, me veio parar às mãos, estando eu a revolver os meus rascunhos, não pude deixar de condenar, com tácita reprimenda, o meu desleixo em deixar por tanto tempo escondidas as vigílias de um homem eruditíssimo dadas à latinidade com o meu trabalho. Assim, depois

⁶ Na transcrição do manuscrito e do impresso foi normalizada a ortografia.

⁷ BPE, cod. 234 Manizola, ff. 4-4v.

de termos retirado por alto algumas coisas e emendado outras – que, por terem sido escritas no fervor da adolescência (altura em que fiz a tradução), pareciam fluir com demasiada exuberância de palavras –, decidi dedicar-te, a ti, Príncipe ilustríssimo, este nosso pequeno labor.

A quem devem ser dedicados os trabalhos de homens doutos senão a ti, que mais me parece que bebeste do que aprendeste quer as letras gregas quer as latinas, graças a essa tua quase divina índole para a qual nada há que não fique acessível e explicado em brevíssimo espaço de tempo? Aceita, pois, esta nossa modesta oferta, se não digna da tua Eminência, seguramente, pelo menos, provinda da melhor vontade para contigo e da mais alta estima. Saiba eu que te agradou e, em breve, protegido sob o teu favor como sob o escudo de Ájax, darei início a obras muito maiores e mais dignas de ti, Príncipe ilustríssimo.

Jorge Coelho apresenta assim os dois tempos da redacção da obra: primeiramente, nos anos da sua juventude, em Itália – ambiente mais propício a tal empresa, dado que a obra aí circulava impressa desde 1496, data da edição cuidada por Ioannes Lascaris⁸; posteriormente, já em Portugal, a obra é revista. Uma outra observação de incidência autobiográfica presente neste excerto diz respeito à promessa de obras maiores na carta-dedicatória: estamos perante um autor no meio da sua vida, como diria Dante, com uma carreira pela retaguarda, iniciada em Itália, que prenunciava um futuro que, afinal, se revelou diferente e bem menos produtivo.

A carta a Lourenço de Cáceres, que consta também do impresso embora em redacção substancialmente diferente, confirma e precisa essa permanência em Itália. Tal carta, sobretudo na sua versão manuscrita, é, por um lado, um texto autobiográfico, particularmente relevante para a definição de uma evolução literária do próprio autor; e, por outro, um metatexto importante no que respeita à tradução, pois explicita as opções fundadoras do trabalho de Coelho nessa vertente. Dirigindo-se ao seu amigo Lourenço de Cáceres, Jorge Coelho recorda novamente as circunstâncias da composição da obra:

Cum superioribus annis Florentiae, quae totius Etrutriae clarissima ciuitas est, litteris Graecis operam daremus magnorumque auctorum exemplo exercitationis gratia, Graeca nonnulla Latinis redderemus, uenit et nobis in mentem Luciani opusculum De dea Syria ad ea tempora intactum, e Graeco sermone in Latinum uertere⁹.

Quando em anos passados, em Florença, que é a mais ilustre cidade de toda a Toscana, nos dedicámos às letras gregas e, a exemplo de grandes autores, traduzimos, com o fito de nos exercitarmos, algumas obras gregas para latim, veio-nos à mente verter do idioma grego para o latino o opúsculo de Luciano *De dea Syria*, em que, até essa altura, ninguém tinha tocado.

⁸ M18976 (Gesamtkatalog der Wiegendrucke). A essa edição florentina seguiram-se as edições aldinhas de 1503 e 1522.

⁹ BPE, cod. 234 Manizola, f. 33.

Portanto, neste segundo testemunho sobre os seus estudos em Itália, Coelho afirma ter estudado em Florença. Teria sido essa permanência que lhe permitiu acesso a contactos como os que tinha com Sadoleto e Bembo, contactos para os quais Silva Terra aventava a hipótese lhe terem sido facultados por Góis¹⁰? É possível, embora nada mais se possa deduzir do texto.

Uma questão não menos importante, a de saber por que motivo esse elemento foi cortado no impresso (e que pode configurar uma falsificação de currículo), fica sem resposta. A ocultação de uma aprendizagem em Itália é tanto mais surpreendente quanto sai da pena de um humanista (e que até enviou a obra impressa aos dois referidos poetas italianos). A hipótese de essa omissão ser apenas mais um dos vários passos sacrificados na versão impressa não se afigura convincente, já que a referência a Itália é amputada em dois passos diferentes. Tudo indica, por conseguinte, que Jorge Coelho se absteve de publicitar os seus estudos em Itália.

Resta saber, por último, em que período se situam esses estudos em Itália. Se aceitarmos como termo *a quo* da permanência de Jorge Coelho na corte a data de 1526, já proposta por Silva Terra¹¹, a passagem por Itália terá sido na primeira metade da década de 20.

Regressemos, porém, à carta na sua versão manuscrita que prossegue com a apresentação das diversas fases de redacção da obra:

Quo opere iam finito, cum ipse rem accuratius pensitarem, uidebar mihi in huiusmodi conuersione maiore uerborum copia quae Ionicam auctoris breuitatem deceret, quasi quodam nimio aestu redundassem atque intra alueum teneri non potuisse. Summum igitur ex hac mea conscientia fructum consecutus, paucissimis id tum ostendebam, omnesque adeo gloriolae nescio cuius aculeos facile superabam ac contemnebam. Mirum enim quam mox me eius interpretationis paenituerit et alioqui non ut populo commendarer, sed ut in Graecis litteris proficerem eam operam mihi sumendam duxeram. Quibus de causis, si unquam is noster labor in alicuius manus peruenisset, facile me ueniam impetrare posse confidebam. Ita plures iam annos /f. 33v/ ea nostra lucubratio cum blattis et tineis rationem habuit. Periisset autem penitus, ut fortasse merita erat, nisi mihi per hos dies, quibus ab aulica ambitione feriat sumus, scriniola mea uersanti ea ipsa in manus incidisset¹².

Terminado esse trabalho, ao examinar o assunto com mais cuidado, parecia-me que em uma tradução destas ficava melhor uma maior abundância de palavras do que a brevidade jónica do seu autor: como se eu transbordasse com uma corrente excessiva e assim não pudesse ficar confinado ao leito. Depois de conseguir o máximo resultado desta minha intenção, mostrei-o nessa altura a pouquíssimos, e consegui não apenas ultrapassar como desprezar todas as agulhoadas, mesmo as de uma qualquer gloriázita. É espantoso como em pouco tempo me desgostou essa tradução que, aliás, decidira levar a efeito não no intuito de trazer a público, mas para me aperfeiçoar nas letras

10 Terra 1978: 1144 ss.

11 Terra 1978: 1136.

12 BPE, cod. 234 Manizola, ff. 33r-33v.

gregas. Por essas razões, caso este nosso trabalho algum dia chegasse às mãos de alguém, estava confiante de ser facilmente desculpado.

Há já vários anos que este nosso modesto trabalho se debate com traças e vermes: teria até perecido, como talvez merecesse, não fosse o facto de, por estes dias em que estava de folga do ambiente de corte, me ter caído nas mãos enquanto revolia as minhas gavetas.

Mais uma vez, Jorge Coelho pretende apresentar a obra como um trabalho de juventude e, por consequência, vincar a distância que o separa dessas experiências literárias dos seus anos de formação. A carta contém, no entanto, outros elementos dignos de nota. Em primeiro lugar, a designação de *lucubratiuncula* para a obra, que aparece duas vezes (além de uma outra na carta-dedicatória). Será, muito provavelmente, um resquício da leitura de Erasmo, pois, conforme nota Vessey¹³, a palavra ganhou importância no vocabulário do humanista de Roterdão a partir do início do séc. XVI, a ponto de servir de título a edições miscelâneas de obras suas — a ser assim, é um rasto de uma figura que fora importante na formação de Jorge Coelho e que, posteriormente, deixou de o ser. Em segundo lugar, o manuscrito apresenta uma lição mais ambígua a respeito da vida na corte, *ambitione aulica feriati*, que foi substituída por uma mais anódina no impresso: *aulico labore*, os afazeres da corte — o que prova a duplicidade de vozes do autor, uma para o texto manuscrito, outra para o impresso.

A obra tinha ficado na gaveta e Jorge Coelho, recorrendo à personificação da obra como filho que se queixa ao pai da sua sorte, justifica a decisão de a publicar:

Coepit uero, mi Laurens, continuo queribunda uoce parentem suum impietatis accusare, quasi eam in uinculis iniuste ac nihil tale meritam detinerem. Orare igitur me ac obtestari ut se dimitterem neue sibi lucem hominum inuiderem, quod si minus iudicio meo satisfaceret, at aetatis nostrae excusatione se usuram esse affirmabat, sic ut qualis modo tunc eram cum ea scriberam, ex se fieret praeiudicium. Magnus profecto, Laurens, amor paternus est: quis enim tam inhumanus qui se liberorum amore teneri non fateatur¹⁴?

E, meu caro Lourenço, começa então com uma voz gemebunda a acusar-me, a mim, seu pai, de impiedade, por a ter mantido em grilhões injustamente e sem que merecesse tal coisa.

Roga-me e suplica-me, então, que a libertasse, que a não privasse da vista dos homens, já que, se não era satisfatória para o meu juízo, afirmava que pelo menos poderia usar como desculpa a nossa idade, de forma que estar tal como estava na altura em que a escrevi constituiria por si só um respaldo. Não há dúvida que é grande o amor paterno, Lourenço: quem é tão desumano que não se diga possuído pelo amor dos filhos?

¹³ Vessey 2012.

¹⁴ BPE, cod. 234 Manizola, f. 33v.

A imagem personificada da obra, procedendo embora de um antigo tópico literário¹⁵, é uma passagem ambígua que, no final, esconde tanto quanto revela. Efetivamente, o autor, por um lado, está dividido em relação à sua obra enquanto documento do seu ardor juvenil, tanto mais que prevê um público que lhe poderá ser hostil (como o mostra a referência às mordeduras da inveja); por outro lado, porém, esta encenação de dramaturgia autoral não apaga a suspeita de ser uma antífrase (aliás mais explícita na carta-dedicatória a D. Henrique, já citada, em que Coelho se auto-incrimina de desleixo em relação à obra) – ou seja, Coelho não tem dúvidas de que o trabalho tinha o apuro bastante para ser publicado.

Vejam agora os princípios orientadores da tradução que são outro aspecto que torna tão importante esta carta na sua versão manuscrita:

In Antiochi uero amoribus orationes ipsas Seleuci et Erasistrati, quas Lucianus paucis admodum complexus fuerat, ipse eo consilio dilataui ac diduxi quod, saluo auctoris sensu, id gratum omnibus praeexistimabam: tum etiam ut homini eloquentissimo Ionicam alioqui in eo libello breuitatem affectanti suus perpetuus ferme dictionis ac facundiae usus redderetur¹⁶.

Em relação aos amores de Antíoco, eu próprio dilatei e explicitiei os discursos de Seleuco e Erasítrato que Luciano tinha resumido ao estritamente necessário – o que, ressalvado o sentido do autor, considerava ser do agrado de todos – para restituir a esse homem eloquentíssimo (que, aliás, dá mostras precisamente nesse livro de uma brevidade jónica), o seu domínio quase ininterrupto da expressão e da eloquência.

Coelho já o tinha dito, na carta-dedicatória ao Infante D. Henrique: para não se limitar a edificar em solo alheio, acrescentara algumas coisas da sua lavra nos amores de Antíoco. Aqui, na carta a Lourenço de Cáceres, na sua versão manuscrita, explicita melhor as razões que o levaram a essa opção e as estratégias que seguiu:

Id enim et locus ipse longe pulcherrimus compressius certe ac aridius, quam decebat tractatus et omnium hominum de luculentissimo scriptore opinio praesertim in eum sermonem translato qui nullas linguarum differentias nouit quodammodo appetere ac desiderare uidebatur. Directas uero potius orationes quas obliquas esse iam tum uolui, quod ita summos auctores Salustium et Liuium (ut de Graecis taceam) sed et /f. 34v/ Lucianum ipsum non aliter sensisse animaduertebam¹⁷.

Assim o parecia quase pedir e desejar tanto a própria passagem, de longe a mais bela, mas tratada sem dúvida de forma mais sucinta e árida do que convinha, como a opinião de quase todos os homens sobre esse riquíssimo escritor, sobretudo quando traduzido naquela linguagem que não conhece

15 Cf. sobretudo o livro ‘órfão’ em Ovídio, *Tristia*, 1.1; 1.2 e 5.4.

16 BPE cod. 234 Manizola, f. 34.

17 BPE, cod. 234 Manizola, ff. 34r-34v.

quaisquer diferenças entre línguas. Decidi, contudo, que os discursos fossem de preferência directos a oblíquos, porque sabia que também os maiores autores, Salústio e Lívio (para não falar dos gregos), mas também o próprio Luciano, não eram de outra opinião.

Esse princípio de que há uma linguagem comum que está para além das fronteiras das línguas naturais coloca o tradutor ao mesmo nível que o autor. O tradutor tem liberdade para explorar o material do autor ampliando-o ou explicitando-o. Coelho viu na transformação de discursos indirectos em discursos directos uma oportunidade para deixar a sua assinatura de criador na tradução. Efectivamente, na passagem dos amores de Antíoco, mais precisamente no primeiro discurso importante, o do médico Erasítrato, a tradução recria o texto sucinto do original grego. Além de explorar as ambivalências em torno da doença, em sentido médico e em sentido amoroso, que já estavam presentes no texto de Luciano, Coelho amplia o jogo de fingimento como processo terapêutico adoptado pelo médico Erasítrato. Tal como em Luciano, Erasítrato finge que Antíoco está apaixonado pela sua mulher, contudo, na tradução de Jorge Coelho, o médico dá largas à sua indignação contra o desejo ímpio de Antíoco, ao mesmo tempo que afirma a defesa da sua honra e a inviolabilidade do seu leito conjugal, como se pode ver pelas tabelas em apêndice com o texto grego (tabela 1), a versão latina de Jorge Coelho na versão manuscrita (tabela 2) e a tradução na versão impressa (tabela 3).

A comparação entre o original grego (tabela 1) e a tradução latina de Coelho (nas duas versões manuscrita e impressa) permite apurar que, efectivamente, estamos perante o que se hoje se designaria por recriação. Em Luciano, o médico declara factualmente que é a paixão adúltera pela sua mulher que consome Antíoco e manifesta, em uma frase apenas, a sua recusa em condescender com tal adultério. A tradução de Coelho nas duas versões apresentadas amplia o texto com uma análise psicológica da personagem de Erasítrato: o médico sublinha, por um lado, o sentimento de indignação e, por outro, a sua atitude de firme oposição à paixão ultrajante de Antíoco. Confirma-se, assim, o princípio subjacente a esta tradução que Jorge Coelho enunciara na carta a Lourenço de Cáceres (e na carta-dedicatória do manuscrito), que era o de suprir a brevidade do autor grego. Nas palavras de Jorge Coelho, tratava-se de substituir discursos oblíquos por discursos directos, contudo, o papel do tradutor tomou uma liberdade ainda maior, porquanto foram inseridos na tradução elementos da autoria do tradutor.

Por sua vez, a comparação entre a versão impressa (tabela 3) e a versão manuscrita (tabela 2) permite reconhecer os princípios que presidiram à revisão. Na verdade, Jorge Coelho disciplinou, na publicação, a prosa alimentada pelo entusiasmo juvenil. Na versão manuscrita o ataque de Erasítrato contra a paixão adúltera de Antíoco era expresso por um tricolon (*contra fas, contra pium, contra omnium iura gentium et leges*) que no impresso foi reduzido a dícolon (*contra fas, contra pium*). A exclamação do médico a respeito da infelicidade em que caíra e da impotência da sua arte para curar uma paixão (*Me miserum ... oportere?*), é suprimida no impresso. Também no momento em que Erasítrato declara constituir Seleuco juiz do conflito com Antígono, o médico elogia tanto a justiça do rei como a sua própria lealdade de servo (*qui caeteris ... uoluisti*). O objectivo era obviamente o de iluminar as forças opostas em cada um dos interlocutores, no entanto esse aspecto ficou reduzido no

impresso à oposição, da parte de Seleuco apenas, entre *paterna indulgentia*, por um lado, e *virtus et iustitiae ratio*, por outro. Erasístrato apelava a Seleuco para que uma não ofuscasse a outra, o que só seria possível se o rei não permitisse que a sua querida e castíssima mulher fosse arrebatada dos braços do seu legítimo esposo (*id quod ... patieris*). Era um apelo do médico à virtude e à racionalidade no juízo da parte do rei — apelo motivado por sentimentos e emoções. Assim estava dito no manuscrito, todavia, o impresso amputou uma vez mais essa argumentação. Neste passo a única vez em que o impresso desenvolveu em vez de cortar a redacção do manuscrito, foi no comentário do narrador sublinhando a astúcia da interpelação a Seleuco tal como foi conduzida por Erasístrato (*et his ... regem est*).

Só uma edição crítica poderá apurar as divergências entre um e outro texto de forma definitiva, mas a comparação de outras passagens entre as duas versões, nomeadamente a história de Combabo, aponta para uma revisão mais profunda apenas na secção dos amores de Antíoco acima analisada.

Ficam por esclarecer, porém, os motivos para a eliminação dos dados autobiográficos relativos à aprendizagem do autor em Itália. A partir do manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, pressente-se mais claramente, contudo, que a carreira de Jorge Coelho como escritor poderia ter sido outra. Na verdade, tolheu-se na carreira posterior de Jorge Coelho uma faceta de ficcionista ou dramaturgo que explora a psicologia de personagens e os jogos de fingimento. Fora de dúvida, contudo, e graças ainda ao manuscrito de Évora, fica o facto de o autor apresentar duas assinaturas distintas: uma privada, que se revela mais abertamente nos papéis da sua gaveta, e outra pública, filtrada, que se apresenta no correspondente texto impresso.

Bibliografia

- Manuscrito: Biblioteca Pública de Évora, cod. 234 Manizola.
- Anastácio, V. (2005). “El Rei Seleuco, 1645 (Reflexões sobre o «corpus» da obra de Camões),” *Península*, 2: 327-342.
- Coelho, J. (1540). *De Patientia Christiana*, [s.l.], apud Ludouicum Rhotorigum.
- Crespo, H. M. (2012). “O processo da Inquisição de Lisboa contra Duarte Gomes ‘alias’ Salomão Usque: móveis, têxteis e livros na reconstituição da casa de um humanista (1542-1544),” *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 10-11: 587-688.
- Dias, J. S. da S. (1969). *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- Lightfoot, J. L. (2003). *Lucian. On the Syrian Goddess*, edited with introduction, translation and commentary. Oxford: University Press.
- Lupano, O. (1539). *Luciani De dea Syria libellus ab Othone Lupano e graeco sermone in latinum conuersus*. Mediolani: Vincentius Medda.
- Miranda, C. U. (2008). “Cidade dos deuses” e “cidade dos homens” numa epopeia hagiográfica neolatina o *De patientia Christiana* de Jorge Coelho (1540),” *Humanitas* 60: 231-245.
- Silva, M. de F. S. e (2004). “Tradição Clássica no Auto de Camões El-Rei Seleuco,” *Humanitas* 56: 461-484.

Terra, J. da S. (1978). "O Humanista português Jorge Coelho e a sua correspondência com os cardeais Bembo e Sadoletto," in *Mélanges à la mémoire d'André Joucla-Ruau*. Aix-en-Provence: Éditions de l'Université de Provence, vol. 2, 1133-1160.

Vessey, M. (2012). "Erasmus's *Lucubrationes*: Genesis of a Literary Oeuvre," in Patridge, S., Kwakkel, E. eds., *Author, reader, book. Medieval authorship in theory and practice*. Toronto: University of Toronto Press, 232-262.

APÊNDICE

Tabela 1

Luciano, *De dea Syria*, § 18
(texto ed. Lightfoot)

Tradução

καλέσας τοῦ νεηνίσκου τὸν πατέρα
κάρτα ὀρρωδέοντα,

Assim que chamou à parte o pai do
jovem profundamente aflito, disse:

‘ἦδε ἡ νοῦσος,’ ἔφη, ‘ἦν ὁ παῖς ὅδε
ἀρρωστέει, οὐ νόσος ἐστίν, ἀλλὰ ἀδικίη· ὅδε
γάρ τοι ἀλγέει μὲν οὐδέν, ἔρωσ δέ μιν καὶ
φρενοβλαβίη ἔχει. ἐπιθυμέει δὲ τῶν οὐδαμὰ
τεύξεται, φιλέων γυναῖκα ἐμήν, τὴν ἐγὼ οὔτι
μετήσομαι.’

“Esta doença de que o teu filho sofre
não é uma doença, mas sim um crime:
ele de nada sofre; a paixão e uma per-
turbação da mente é que se apoderaram
dele. Deseja aquilo que nunca consegui-
rá, pois está apaixonado pela minha mu-
lher da qual eu nunca abdicarei.

ὁ μὲν ᾧν τοιάδε σοφίη ἐψεύδετο. ὁ
δὲ αὐτίκα ἐλίσσετο. ‘πρός τε σοφίης καὶ
ιητρικῆς, μή μοι παῖδα ὀλέσης.’

[Erasístrato] forjou tudo isto com as-
túcia. Seleuco, por sua vez, começou logo
a implorar: “Pela tua piedade e pela tua
arte médica, não me deixes morrer o
meu filho.”

Tabela 2

Jorge Coelho, *De dea Syria*
(versão do ms., ff. 12v-13)

Tradução

Cum enim Seleucum patrem uehe-
menter de unico filio anxium, lacrimis-
que et maerore confectum seduxisset,
“Nempe,” inquit, “ualetudinem in quam
filius tuus, o Rex, incidit caue ne posthac
ualetudinem dixeris. Quando neque
quicquam (ut caeteri aegroti assolent) in
corpore patitur, neque nostrae artis uel
minimum eget. Namque illum turpis
amoris insania in ancipitem perturbatio-
nem mente externata praecipitauit, ex
qua plurimum uereor ne extremus (quod
Dii prohibeant) tibi luctus impendat.
Doleo tamen, o Rex, animique discrucior

Assim que chamou à parte o seu pai,
Seleuco, fortemente abalado e desfeito
em lágrimas e tristeza por causa do seu
único filho, disse-lhe: “Bem, a doença
que sobreveio ao teu filho, ó Rei, não
lhe chames mais doença. Pois, nem
apresenta qualquer sofrimento de cor-
po (como é costume entre os doentes),
nem tem qualquer necessidade da nossa
arte. A verdade é que foi a loucura de
um amor infame que, revolvendo-lhe a
mente, o atirou para esse distúrbio crí-
tico cujo sucesso temo seriamente (os
deuses o não permitam!) que redunde

quod huius tam acerbi mali curatio infamiam meam petat, non opem medicam desideret (atque utinam desideraret modo!). Etenim quam hoc mihi expetendum et cum primis gloriosum tam illud scilicet infoelix ac calamitosum, si id patiar perpetuo dedecore nomen nostrum afficiet. Sed ne uerbis crimen exaggerare uidear quod per se maximum est, te etiam mihi iudicem, qui aequissimus regum sis, constituo ne forte me inique facere et immerito commoueri putes. Filius enim tuus Antiochus contra fas, contra pium, contra omnium iura gentium et leges, meam unius uxorem perditissime deperit ut, nisi nefarii uoti compos fiat, se quam celeriter moriturum esse dicat. Me miserum! Aliamne a me praeterquam ab arte mea medicinam quaeri oportere? Ergo in eas angustias infoelix coniectus sum ut cum medicum profiteri aegrotis tamen ferre opem non possim! Quod te etiam atque etiam oratum uelim ne qui caeteris de te iustitiae exemplum praebes, nunc in me hominem non malum tibi que addictissimum quem hactenus seruatum uoluisti tyrannicam uim per summam iniuriam exerceas, neue apud te magis paterna indulgentia quam decus et regia seueritas dominantur, id quod demum perficies si et mihi dulcissimam pudicissimamque uxorem intactam seruabis, nec a legitimi coniugis amplexu diripi patieris. Attamen si te nihil nec diuina nec humana iura curare sensero /f. 13/ ne illam quidem me ociose spectante quispiam auferet priusquam cruore meo ipsum naturae genium Deosque Penates coniugii nostri testes polluat contemeretque, ut cum scelus sceleri accumulatum fuerit grauius Dii immortales in tantam impietatem animaduertant.” At enim Seleucus his auditis multis continuo precibus obsecrare ne se in supremum orbitatis luctum coniiiciat.

“Per ego,” inquit, “Erasistrate et pietatem tuam te et artis medicinae professionem obtestor.”

para ti em luto extremo. Mas eu soffro, ó Rei, e estou atormentado, pelo facto de a cura deste mal tão cruel exigir a minha desonra e não necessitar da minha ajuda de médico (tomara que apenas dela necessitasse!). De facto, tanto quanto esta [ajuda] é o que mais procuro e o mais glorioso para mim, assim aquela [cura] funesta e desgraçada, em eu a permitindo, manchará o meu nome com perpetuo opróbrio. Mas, não vá parecer que, com as minhas palavras, exagero o crime já de si máximo, constituo-te meu juiz também a ti, que és o mais justo de entre os reis, para que porventura não julgues que procedo injustamente e me exalto sem razão. O teu querido filho Antíoco, contra a lei sagrada, contra a piedade, contra o direito e as leis de todas as gentes, está perdidissimamente apaixonado pela minha, e só minha, mulher, a ponto de afirmar que não tardará a finir-se, caso não logre concretizar o seu sacrílego desejo. Infeliz de mim! Terei de procurar uma outra medicina que não a da minha arte? Eis que fui lançado nesta angústia: sendo médico, vejo-me, todavia, incapaz de socorrer doentes! Por isso, suplico-te com veemência que tu, que apresentas na tua pessoa um exemplo de justiça para os outros, não exerças o teu poder real contra mim, que não sou um homem mau e que até hoje quise manter como servo dedicadíssimo a ti, nem em ti prevaleça a afeição paterna sobre a honra e a disciplina régia — o que por certo farás se deixares a minha queridíssima e castíssima mulher inviolada e não permitires que seja arrancada dos braços do seu legítimo cônjuge.

Contudo, se eu me aperceber de que não atendes nem ao direito divino nem ao direito humano, tão-pouco ficarei quieto a ver alguém tirar-ma sem primeiro contaminar com o meu sangue e manchar o próprio génio da natureza e os deuses Penates, testemu-

nhas do nosso casamento. Para que assim, ao acumular-se um crime mais grave sobre outro, os deuses punam tamanha impiedade.” Mas Seleuco, assim que ouviu estas palavras, não parou de rogar a Erasítrato com muitas súplicas que o não lançasse na mais extrema orfandade, dizendo: “Pela tua piedade, Erasítrato, e pela arte médica que professas, eu te imploro.”

Tabela 3

Tradução

Jorge Coelho, *De dea Syria* (versão impressa, ff. 41r-41v)

Cum enim Seleucum patrem uehementer de unico filio anxium seduxisset:

“Nempe,” inquit, “ualetudinem in quam filius tuus, o Rex, incidit, caue ne posthac ualetudinem dixeris. Quando neque quicquam (ut caeteri aegroti assolent) patitur, neque nostrae artis uel minimum eget. Nanque illum turpis amoris insania in ancipitem perturbationem mente /f. 41/ externata coniecit: ex qua plurimum uereor ne extremus (quod Dii prohibeant) tibi luctus impendat. Doleo tamen animique discrucior quod huius tam acerbi mali curatio infamiam meam petat non opem medicam desideret: atque utinam desideraret modo. Etenim quam hoc mihi expetendum et cum primis gloriosum tam illud scilicet turpe et calamitosum. Sed ne uerbis crimen per se graue frustra exaggerare uidear uel te iudicem mihi constituam. Filius enim tuus Antiochus contra fas, contra pium, meam unius uxorem perditissime deperit, ut nisi nefarii uoti compos fiat se quam celeriter moriturum esse dicat. Ergo in eas angustias infoelix coniectus sum ut, cum me medicum profiterar, aegroti Antiocho mederi nequeam? Quod te etiam atque etiam oratum uelim ne uim nefariam per sumam iniuriam in

Chamando à parte o seu pai, Seleuco, fortemente abalado por causa do seu único filho, disse-lhe: “Bem, a doença que sobreveio ao teu filho, ó Rei, não lhe chames mais doença, pois nem ele apresenta, como é costume entre os doentes, qualquer sofrimento nem tem qualquer necessidade da nossa arte. Na verdade, fô a loucura de um amor infame que o atirou para esse distúrbio crítico cujo sucesso temo seriamente (os deuses o não permitam!) que redunde para ti em luto extremo. Mas eu sofro e estou atormentado pelo facto de a cura deste mal tão cruel exigir a minha desonra e não necessitar da minha ajuda de médico (tomara que apenas dela necessitasse!). De facto, tanto quanto essa ajuda é o que mais procuro e o mais glorioso para mim, assim aquela cura é infame e desgraçada. Mas, não vá parecer que, com as minhas palavras, exagero sem motivo o crime já de si grave, constituo-te meu juiz também a ti. O teu querido filho Antíoco, contra a lei sagrada, contra a piedade, está perdidissimamente apaixonado pela minha, e só minha, mulher, a ponto de afirmar que não tardará a finir-se, caso não logre concretizar o seu sacrílego desejo. Eis que fui lançado nesta angústia: sendo médico, vejo-me, todavia, incapaz de tratar a doença de Antíoco?”

me exercere neue apud te magis pater-
na indulgentia quam uirtus et iustitiae
ratio dominantur. Quod si te nihil nec
diuina nec humana iura in meum de-
decus curare sensero: ne illam quidem
me ociose spectante quispiam auferet
priusquam Deos Penates coniugii nostri
testes cruore meo polluat, contemneret-
que. Vt cum scelus sceleri accumulatum
fuerit, grauius Dii immortales in tantam
impietatem animaduertant.

Et his quidem uerbis sapienti quo-
dam astu aggressus Erasistratus regem
est. At enim Seleucus, his auditis, multis
/41v/ continuo precibus obsecrare ne se
in supremum orbitatis luctum coniciat.

“Per ego,” inquit, “Erasistrate et sa-
pientiam tuam te et artis medicinae pro-
fessionem obtestor ne idem infoelicissi-
mo iuueni dirum compares exitium.”

Por isso suplico-te com veemência que
não exerças contra mim uma violência
ímpia, nem em ti prevaleça a afeição pa-
terna sobre a virtude e a razão da justi-
ça. Pois se eu me aperceber de que não
atendes nem ao direito divino nem ao
direito humano, tão-pouco ficarei quieto
a veralguém tirar-ma sem primeiro conta-
minar com o meu sangue e manchar os
deuses Penates, testemunhas do nosso
casamento, para que assim, ao acumu-
lar-se um crime mais grave sobre outro,
os deuses imortais punam tamanha im-
piedade.”

E assim com estas palavras de uma
sábua astúcia Erasítrato se dirigiu ao rei.
Mas Seleuco depois de ouvir estas pala-
vras, não parou de rogar a Erasítrato
com muitas súplicas que o não lançasse
na mais extrema orfandade, dizendo:
“Pela tua piedade, Erasítrato, e pela ar-
te médica que professas, eu te imploro:
não aprestes essa terrível morte ao infe-
licíssimo jovem.”

Conocimiento, uso y promoción de la lengua griega por parte de San Juan de Ávila¹

ÁNGEL RUIZ PÉREZ

Universidad de Santiago de Compostela
angel.ruiz@usc.es

Resumen: San Juan de Ávila, figura fundamental del siglo XVI en España, especialmente como reformador y predicador, pero también con fuerte influencia en los ámbitos literario y educativo, no es quizá un “humanista” en sentido estricto, pero muestra conocer el griego (aunque en escasas ocasiones y sobre todo al servicio de la exégesis) y lo promueve en sus propuestas educativas.

Palabras Clave: San Juan de Ávila. Humanismo. Griego en el Renacimiento

Abstract: San Juan de Avila, a key figure in 16th century Spain, as a reformer and a preacher, but also because of his big influence in the literary and educational fields, cannot be called, maybe, a “humanist” in the strictest sense, but in fact he displays some knowledge of the Greek language, albeit rather sporadically and just for exegetical purposes, and promotes it in his educational enterprises.

Keywords: Saint John of Avila. Humanism. Greek in the Renaissance

La obra de San Juan de Ávila (1500?-1569) es de una profundidad y riqueza admirables. Fue declarado Doctor de la Iglesia en 2012, algo que ha servido para volver a presentar al “apóstol de Andalucía”, predicador y reformador, como figura de referencia por sus escritos, que le merecerían entrar en una historia del “humanismo cristiano”.

Aunque no cabría, en principio, considerarlo como “humanista” en sentido estricto, al menos se ha de reconocer su contribución a diversos aspectos del Humanismo y su centralidad en la historia del pensamiento español del siglo XVI y muy especialmente respecto a la literatura espiritual: basta recordar que ayudó a Santa

¹ Este trabajo se ha realizado dentro del marco del Proyecto de Investigación “Tradición clásica y patristica y exégesis bíblica en el Humanismo”, subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España (FFI2015-65007-C4-4-P).

Teresa, se escribió con San Ignacio, orientó a San Juan de Ribera, Santo Tomás de Villanueva y muy especialmente a fray Luis de Granada – que pasó buena parte de su vida en Lisboa – y al portugués San Juan de Dios, que parece que se convirtió gracias a su predicación. Una obra reciente, coordinada por los profesores Rincón y Manchón en la Universidad de Jaén, es un hito fundamental en el estudio de su figura en este contexto.

San Juan de Ávila no es, claro está, “humanista” en la significación reduccionista de algunos planteamientos historiográficos contemporáneos, de oposición a un supuesto teocentrismo o en cuanto partidario de una independización humana de lo divino; y en absoluto es, por supuesto, contrario a (la idea de) lo divino. No estamos tampoco usando el término tal como lo puso de moda Niethammer en 1808² para su propuesta educativa en Baviera de formación integral basada en la Antigüedad, centrada en la persona, superando el utilitarismo, los rousseauianismos y los planteamientos tradicionalistas. No nos vale con él el término restringido a los maestros de los *Studia humanitatis*, en la línea ciceroniana de la cultura como *humanitas*, como cultivo de la humanidad (= *paideia*). San Juan de Ávila no considera al hombre como la cima de nada – para empezar, los ángeles lo superan – ni como ser necesitado de autonomía o autoafirmación, en la línea de giros antropologistas como el *De dignitate hominis* de Pico della Mirandola. Pero podríamos buscarle acomodo en la etiqueta – que a algunos les sonará a oxímoron – de “humanismo cristiano” y que abarca los conceptos de respeto a la dignidad del hombre, conciencia de su capacidad creadora y de la autonomía de las realidades humanas y sobre todo afirma el valor de un hombre que es imagen y semejanza de Dios y por ello con perfecciones divinas que puede colmar en la plenitud de su comunión con Dios. Una vía para salir de estas aporías sobre qué significa el renacimiento y el humanismo está en Pego³, que considera que la valoración de la renovación humanística ha de hacerse no tanto poniendo el acento en los aspectos más “antropologizantes”, sino en la capacidad, en palabras de Eugenio Garin⁴, que tuvieron los más destacados de ese periodo de superar lo heredado y de realizar una “ripresa *ex novo* dei problemi in ritrovata innocenzia”. En cambio, en palabras de Pego “las actitudes antirenacentistas procedieron de quienes redujeron el significado de la filosofía a mera retórica académica”⁵. Resalta además el impulso en todo ello de la tradición monástica, enraizada en los Padres, no tan interesada en la especulación estricta y sobre todo deseosa de renovación espiritual. Ahí enlaza bien San Juan de Ávila.

Para él la Biblia está en el centro y las lenguas clásicas son valiosas en cuanto que sirven para conocerla a fondo, primero en su literalidad y sentido primario, como se puede ver especialmente en sus *Lecciones sobre las epístolas a los Gálatas* y sobre *la primera epístola de S. Juan*. Algunos estudiosos han señalado su cercanía a Erasmo, porque ese patrocinio del de Rotterdam sigue dando patentes de humanismo a todo cuanto toca, al menos en España, donde el libro de Bataillon sigue teniendo una sombra muy alargada. Pero, como explica García Muñoz⁶, el biblismo del maestro Ávila es respetuoso con los escolásticos, a diferencia del áspero

2 García Cuadrado 2010.

3 Pego 2004: 67-73.

4 Se refiere a “Umanesimo e rinascimento”, en *Dizionario di filosofia* (Biragni 1957: 108).

5 Pego 2004: 69.

6 García Muñoz 2014: 315.

antiescolasticismo de Erasmo. Además, el reformismo de Ávila es constructivo, realista y posibilista, sobre todo en la aplicación práctica, sin renunciar al ideal, como se comprueba en sus *Memoriales para el Concilio de Trento* y en sus *Advertencias para el Concilio de Toledo*.

En el contexto de esta caracterización del humanismo, yo quería fijarme en sus conocimientos de griego e intentar comprobar su grado de interés por esa lengua durante su vida. Su formación no debió de ser en absoluto mala⁷, tampoco en el ámbito de las lenguas, aunque sufrió discontinuidades quizá por crisis religiosas personales y puede que también por problemas inherentes a su condición de “cristiano nuevo”. Sin descartar que pudiera haber recibido clases iniciales de gramática y humanidades en Almodóvar del Campo, su pueblo de nacimiento, lo que sabemos es que estudió Leyes en Salamanca entre 1513 y 1517, donde era profesor de griego el portugués Arias Barbosa⁸, y tras un paréntesis diversamente explicado, cursó Artes en Alcalá (1520-22)⁹ con Domingo de Soto, que dijo de él que “si siguiera escuelas, fuera de los aventajados en letras que hubiera en España”¹⁰. De 1523 a 1526 se centró en los estudios de Teología, que debió de dejar sin concluir, quizá por su deseo de irse a Indias, muertos sus padres y entregada su herencia a los pobres. En Alcalá eran profesores entonces de griego Hernán Núñez en 1520-21 y Francisco de Vergara, entre 1521 y 1541¹¹. Como más adelante aparecerá con el título de Maestro, el Grado se supone que lo obtendría cuando ya vivía en Sevilla.

Sala Balust atribuye a estos periodos de formación, ya desde la infancia, la aparición esporádica en su obra de citas de autores clásicos como Cicerón, Séneca, Valerio Máximo, Virgilio (pero citado a través de San Agustín y San Jerónimo), Horacio, Terencio, Juvenal, Plutarco, Focílides y Jenofonte¹². A esta lista yo puedo añadir – aunque no me será posible detenerse a comentar los pasajes en detalle – los nombres de Platón, que cita con mucha frecuencia, especialmente en cartas largas a gobernantes, y habitualmente junto a Aristóteles, por ejemplo en este repaso detallado a la visión de la amistad¹³:

Aun aquel gentil Aristóteles pone en las *Políticas* tres condiciones de los que bien se quieren, y si amas a Dios, tenerlas has contigo; pero si no, carecerás de ellas. La primera condición es que un amigo a otro ni busca mal ni le hace mal. (...). La segunda condición del amigo es que huelga de estarse con su amigo. Es tan enemigo de sí el que no ama a Dios (...). La tercera condición de los amigos es que tienen un querer y un no querer, lo cual no tiene el que no ama a Dios (...). (3.280.3-6, es *Pol.* 1.2 c. 1,3-4; 1.8 c. 2).

7 Moreno Uclés 2007.

8 López Rueda 1973: 55.

9 Andrés (1976: 33-36), que señala que Cisneros se preocupó por cuestiones de crítica textual en la enseñanza de la Biblia en Alcalá, recuerda que no hubo cátedra de Biblia en Alcalá hasta 1532. “Hasta entonces no habían existido más clases de Sagrada Escritura que las de los bachilleres. Estos, según la constitución 45, al terminar de leer el libro de las Sentencias, debían explicar un libro del Antiguo y otro del Nuevo Testamento”.

10 Sala Balust 2000: 26-28.

11 López Rueda 1973: 26-27.

12 Sala Balust 2000: 22-23.

13 Remito a mi trabajo específico sobre Platón en su obra (Ruiz Pérez 2017).

También mencionaré¹⁴ una cita de Flavio Josefo (3.428.2: es *AJ.* 1.3.8 “cada cobdo tenía dos palmos”) y otra de Heródoto, especialmente un pasaje muy significativo, aunque no sin problemas:

¡Cuántos habrán andado por esta tierra donde nosotros andamos! ¿Qué fue de ellos? Ya se pasaron. ¡Qué cosa ver favores de cortes, justas y torneos, invenciones, faustos y atavíos! Espera un poquito: ¿qué se hicieron? ¿No tuvo razón el rey Xerxes, que tenía en un campo ayuntado un ejército de cuento de hombres; súbese a miramonte y paróse a mirar toda aquella multitud de gente que tenía y comienza a llorar? “¿Por qué lloráis, rey?”. “Lloro porque me llaman rey de tanta multitud de gente y soy rey de polvo; de aquí a tantos años no habrá ninguno de estos”. (2.224.70-80)

Está recogiendo abreviado el siguiente pasaje:

ὁ δὲ εἶπε· ἐσῆλθε γάρ με λογισάμενον κατοικτεῖραι ὡς βραχὺς εἶη ὁ πᾶς ἀνθρώπινος βίος, εἰ τούτων γε ἐόντων τοσούτων οὐδεὶς ἐς ἑκατοστὸν ἔτος περιέσται.

(7.46 él dijo: se me metió dentro, dándole vueltas, el lamentar qué breve es la vida toda del hombre, si siendo estos tantos ninguno sobrevivirá hasta los cien años).

Es, pues una paráfrasis en lenguaje muy vivo de ese pasaje de Heródoto, que pudo conocer en alguna versión abreviada o quizá en alguna antología o colección de anécdotas¹⁵, si no en el original.

Además de esta mención directa o indirecta a Heródoto, recogeré aquí algunas menciones a Homero, por lo que puedan resultar de significativas para esta descripción del conocimiento del griego por parte de San Juan de Ávila:

Jugar toda la noche, ¿no es eso nada? – Padre, no se siente. – ¿Cómo es esto? Que sufres eso con un ánimo de un Héctor, y abres la bolsa con un ánimo de Alejandro para tus pasatiempos, y si te piden para Dios, luego se te caen los brazos (3.111-12.22)

[Sobre el justo] Tanto temor tiene, que, aunque sea Hé[c]tor, tiembla cuando Dios le muestra un poquito de su majestad (3.303.10).

Estas dos primeras citas son por un lado poco significativas, porque simplemente alaban la valentía de Héctor como figura paradigmática, como un tipo genérico, conocido como personaje representativo de una virtud. Pero, por otro lado, el personaje de Héctor no es el que viene primero a la mente al hablar de valentía y por eso es interesante que aparezca mencionado en dos ocasiones por encima de elecciones más obvias, caso de Aquiles o Ulises.

14 En otro ámbito, el árabe (pero resulta interesante y significativo) cita a Avicena: “En el nono libro de la *Metafísica*, en el capítulo – yo lo he leído –, [dice] ...” 3.560.11.

15 El hecho es que varios autores latinos lo citan, pero de forma muy abreviada: Val. Max. 9.13.ext.1, Sen. *Brev. Vit.* 17.2 y Plin. *Ep.* 3.7.13. Parece que se había convertido en un lugar común.

Más curiosa es esta otra:

Habéis de saber que Dios tiene un convite para vuestras almas, que solo el olor de él basta para manteneros. ¿Quién hizo a un San Pablo, y a un Santo Domingo, y a un San Francisco y a otros santos dejar las haciendas y pasar pobreza y ser menospreciados y abatidos, y que los mochachos burlasen de ellos y les diesen con el lodo en sus caras y les hiciesen otras muchas afrentas? Hermanos, dábales un olor en las narices que les parecía que todo lo que pasaban era poco... (3.174.20)

Puede ser quizá una referencia al pasaje de la *Odisea* en el que Idótea da ambrosía a Menelao y sus compañeros para que se la pongan en las narices y así soporten el olor de unas pieles de foca con que se cubren (4.440-446). No hay modo de garantizarlo, pero no deja de ser posible.

La otra cita que quiero recoger se refiere a la importancia del recato de las mujeres:

Como por experiencia de muchas mujeres de muchas maneras, que les fuera mejor haber tenido rostros muy feos y atavíos muy pobres que no, por haber tenido hermosura con atavío, haber provocado ojos de hombres para que las miren, y de allí a poco haber sucedido la perdición de ellas y muerte de muchos, y destrucción de pueblos y aun de reinos enteros, como acaeció a la desdichada Helena, por ser cobdiciada de Paris (3.467-8.51).

Otra vez encontramos el recurso a una figura paradigmática, pero me parece interesante señalar que la menciona de modo original, en su situación trágica de belleza excesiva causante de desgracias sin cuento. Y de que la mencione como “desdichada”.

De todos modos, en el conjunto de su producción escrita las citas de autores clásicos son muy escasas, hasta el punto de que ha podido llegar a resultarme sospechoso un sermón que se distingue de todos los demás justamente por la abundancia de sus referencias clásicas (3.448-488, n. 36)¹⁶.

Por otro lado, San Juan de Ávila destaca en su esfuerzo de creación de centros de formación superior en España (muy especialmente la que acabaría siendo la Universidad de Baeza, pero también en Jerez y Córdoba), además de escuelas secundarias en once localidades de Andalucía, tres convictorios para clérigos en Granada, Córdoba y Évora en Portugal y el Colegio del Corpus Christi de Alcalá de Henares. En ellos pone especial interés en la formación en lenguas clásicas y en que los estudios teológicos estén muy centrados en la lectura y exégesis de textos bíblicos y patrísticos, a través de las cátedras de “Teología positiva”.

La Universidad de Baeza la crea pensando en una formación del clero adecuada a lo que concibe como necesario para una reforma de la Iglesia que seguramente sigue la que había impulsado Cisneros, en cuya Universidad de Alcalá fue alumno, como ya mencionamos. Aparte de estudios primarios y de crear “escuelas menores”

¹⁶ Aunque por otro lado tiene marcas de estilo muy características suyas, especialmente una a las “pobres vestiduras de accidentes de pan”, en referencia a la Eucaristía, imagen muy frecuente en su predicación (3.486.98).

donde se estudiase, además de latín, el griego y el hebreo¹⁷, consigue sortear la limitación inicial como único libro de lectura al *De Officiis* de Cicerón, obteniendo gracias a un rescripto de la Penitenciaría Romana la posibilidad de usar la obra de Virgilio, Ovidio y Terencio¹⁸, bien que seleccionados los pasajes de acuerdo con la edad de los muchachos. Ese recurso a la selección lo apoya curiosamente en la supuesta prohibición de la obra de Arquíloco en Lacedemonia, transmitida en una anécdota de Valerio Máximo, y citando además textos de Platón y Aristóteles (2.511 50).

En su proyecto de Universidad, que se ciñó a los estudios de Artes y Teología, había el propósito de crear cátedras de griego, retórica y filosofía, aunque tardaron en lograrse y nunca acabaron de florecer, algo no achacable al maestro Ávila, precisamente. De hecho, según Sala Balust hasta 1551 solo hubo dos profesores de gramática y al poco contrataron dos más¹⁹. El griego era enseñado esporádicamente: el curso 1557-8 y de 1561 a 1564, en los que hubo también una cátedra de retórica que no volvió a aparecer. Sala Balust recoge también la mención de clases de griego en los inicios del colegio de Córdoba en 1553²⁰. Pero había problemas, y lo explicó excelentemente Luis Gil en su libro ya clásico²¹, en la medida que el griego era sospechoso. Un ejemplo de ello también lo recoge Sala Balust²²: hubo dificultades en Baeza ya en 1549, porque “el maestro Juan Jiménez tiene un libro que se llama *Frasis de la sagrada Escritura*, compuesto por Vesnero, que es uno de los reprobados” y muchos otros lo tenían también en Baeza. El propio maestro Juan de Ávila había sido encarcelado en Sevilla en 1533, acusado de una espiritualidad que se percibía como sospechosa. De todos modos, continuó con sus clases; por ejemplo, Sala Balust recuerda que en los años de Córdoba el santo “leía” (es decir, comentaba) a clérigos y seglares las epístolas de San Pablo, con gran fruto y admiración de los doctos²³. En 1560 pasa unos días en el Colegio de los jesuitas de Montilla y allí: “explicó a los religiosos del dicho colegio las epístolas de San Pablo con grandes fundamentos y autoridades de la Escritura, en que mostró sus grandes letras”²⁴. Los jesuitas ese mismo año iban a su casa “para conferir con él sobre lugares de la Sagrada Escritura”²⁵. Del Proceso de Montilla nos queda un testimonio muy interesante:

El maestro Gudiel, fraile agustino, insigne teólogo, comunicó con el dicho Mtro. Ávila muchos lugares de la Scriptura, y satisfecho en sus dudas decía que el dicho Mtro. Ávila era Maestro de Maestros y consumado en la Teología, que sólo le faltaba saber lenguas: que si las supiera, fuera el hombre más eminente de la Cristiandad así por sus letras como por su gran santidad.²⁶

17 Cf. Higuera 2014: 527.

18 Higuera 2014: 529-30.

19 Sala Balust 2000: 85.

20 Sala Balust 2000: 146.

21 Luis Gil 1997: 205-213.

22 Sala Balust 2000: 132.

23 Sala Balust 2000: 155.

24 Sala Balust 2000: 195.

25 Sala Balust 2000: 198.

26 Sala Balust 230: declaración del Lic. Joaquín Pérez de Aguilar (f. 1042v-1043f).

Sala Balust piensa que debe de ser en 1559, cuando muchas obras son puestas en el Índice (entre ellas el propio *Audi, filia*), el momento en que quedaron prohibidos²⁷:

todos y cualesquier sermones, cartas, tractados, oraciones o cualquier escriptura escripta de mano que hable o tracte de la Sagrada Escripura o de los sacramentos de la Santa Madre Iglesia y religión cristiana por ser artificio de que los herejes usan para comunicarse sus errores.

Entonces es cuando cree que ocurrió lo que cuenta su discípulo el padre Alonso Molina:

habiendo llegado a su noticia del dicho maestro Joán de Ávila la dicha prohibición, y hallándose al presente con muchos cartapacios que había escripto de su mano en las Universidades de Alcalá y Salamanca, y otros estudios suyos de mucho trabajo, que, sin mirar glosa ninguna [...], sino entendiéndolo a la letra, los quemó luego sin dilación con gran sentimiento de sus discípulos²⁸.

En el ámbito de la Teología había promovido la “Teología Positiva”, orientada al estudio o predicación de la Biblia y de los Santos Padres con una finalidad ascética, práctica²⁹ y basada en el estudio más “filológico” (o mejor “exegético”) del texto bíblico, frente al enfoque habitual en la teología escolástica, de carácter más especulativo y “filosófico”. Andrés da una definición limitada: “estudio o predicación de la Biblia y de los Santos Padres, como San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio, con una orientación ascética, práctica, algo pastoral y kerigmática”³⁰. Un testimonio citado por Sala Balust, de alguien que va a buscarlo porque ha oído que había muerto, pero se lo encuentra en la Universidad de Baeza dice: “hallólo en su acostumbrado ejercicio, tratando de la Sagrada Escripura con otros doctores”³¹. Cuando se plantea ceder la Universidad a la naciente Compañía de Jesús en 1555 exige como condición mantener la cátedra de Santo Tomás y la otra de Sagrada Escritura “como agora se hace”³². En su obra, hay apasionadas defensas de la creación de una Facultad dedicada exclusivamente a los estudios bíblicos, a la que irían los que ya hubiesen estudiado la teología escolástica y fuesen con intención pura, pues de ellos saldrían los canónigos y obispos que él deseaba que se dedicasen con pasión a la predicación (2.591-592. 67).

En varias ocasiones recomienda leer primero el texto bíblico y aprenderlo “de coro” y acudir a obras que aclaren el “sentido propio”, sin entrar en las interpretaciones espirituales, morales o anagógicas. Esto es lo que aconseja a un predicador:

El estudio será comenzar a pasar el Nuevo Testamento, y si fuese posible, querría que lo tomase de coro. El estudiar será alzando el corazón al Señor, leer el texto sin

27 Sala Balust 2000: 186.

28 En n. 59 remite al proceso de Jaén f.1124v; es el hermano Escabias, que dice que se lo contó el padre Molina, con quien convivió varios años y que ocurrió con ocasión de haber “inviado Su Santidad un breve muy apretado, prohibiendo que la Sagrada Escritura estuviese escrita en cartapacios, sino impresa”.

29 Moreno Uclés 2007: 197.

30 Andrés 1976: 42.

31 Sala Balust 2000: 89.

32 Sala Balust 2000: 163.

otra glosa, si no fuere cuando algo dudare, que entonces puede mirar o a Crisóstomo o a Nicolao o a Erasmo o a otro que le parezca que declara la letra no más; y no se meta sino en saber el sentido propio que el Señor quiso allí entender, que por agora no es menester leer más (4.36.106-112, de 1538).

Moreno Uclés menciona como citados aquí los Comentarios de San Jerónimo, las Glosas de Nicolás de Lira y Erasmo en *Paraphrasis* y *Adnotationes*³³. De éste recuerda que de su edición a doble columna, griega y latina, se conservan ejemplares (Basilea, 1539) en la Biblioteca de la Catedral de Jaén, junto con los tomos de la edición de la Vulgata del Brixiano (Venecia, 1542): no sería descabellado pensar que el santo los tuviera también, ya que los recomienda, por mas que de los libros de su biblioteca no nos haya llegado ninguno de estos. Sobre ello remito a Sánchez Herrador y Manchón (2014, 455) sobre la frustrante ausencia de libros conservados de la biblioteca de San Juan de Ávila sobre exégesis bíblica y a la tesis doctoral del primero (Sánchez Herrador 2015: 61-63 y catálogo en 352-61) sobre los libros de San Juan de Ávila en el Colegio de los Jesuitas de Montilla, de resultado frustrante; sí que resulta interesante encontrar en el Catálogo el libro de Steuco (Augustini Steuchi ... *Veteris Testamenti ad veritatem hebraicam recognitio*. – Lugduni: apud Gryphium, 1531).

En sus obras, la mención del original griego del Nuevo Testamento es frecuente. Me limitaré a tres ejemplos significativos en el plano léxico:

Antecristo quiere decir *contra Cristo* (*anti* en griego quiere decir *contra*) (2.235.13). // llámase él *antenomacice* antecristo, ‘contra Cristo’ (2.239.216).

Discesión es cuando unos soldados se amotinan con su capitán. En griego dice *apostasía* (2.245.312). // la dicha señal de *discesión* o *apostasía* (como se dice en el griego) está... (2.560).

Y particularmente el apóstol San Pedro habla con ellos, diciendo: *Seniores qui in vobis sunt...*; o, según el griego, *presbyteros* (1 Pe 5.1), etc. (1.941)

Respecto a cuestiones gramaticales es interesante este ejemplo, pues se trata de una discusión bien conocida en la exégesis del pasaje sobre si se está refiriendo al mal o al Maligno:

No como Caín, *qui ex maligno erat* (el griego dice con artículo) (2.303.263).

Como se puede observar, da indicios de conocer la lengua griega al menos para seguir las discusiones de los exégetas, aunque no llegue a entrar al fondo de la cuestión. En su obra conservada no hay lugar para discusiones más complejas: casi todos los ejemplos que hemos recogido proceden de sermones y su finalidad no es erudita, sino homilética.

En ocasiones recuerda que la Sagrada Escritura no se puede leer sin la inspiración del Espíritu Santo, en la Iglesia Católica y con humildad:

³³ Moreno Uclés 2007: 198-9.

Temida, y muy temida, debe ser la entrada en la divina Escritura y nadie se debe arrojar a ella sino con mucho aparejo y sujeción de entendimiento al sentido y tradiciones de la Iglesia católica, y sin pureza de vida, y sin subsidio de otras facultades que para bien la entender se requieren. Porque lo que se saca de la atrevida entrada en este profundo mar sin el conveniente aparejo, probado lo ha en nuestros tiempos la desdichada Alemania y otras tierras también; permitiéndolo Dios con su justo juicio que los mayores hayan perdido el entendimiento verdadero de la Escritura divina, y los mayores y menores hayan perdido la fe católica en castigo de no haber usado bien de ellas (2.552.29).

Y es que, para él toda la filosofía y todo el saber antiguo ceden ante el mensaje de Cristo:

Dicen los santos doctores que estas aguas son las palabras de Jesucristo, llanas, sin pompa, sin retórica; corren sin ruido a los corazones, tienen más existencia que apariencia, enternecen los corazones, remedian y curan las llagas, hartan nuestras ánimas; pan de casa, que, aunque parece moreno y feo, es de mucha sustancia (3.191.33).

Enviad, Señor, vuestra lumbre y vuestra verdad (Sal. 42.3), no la de Platón. En la luz de Cristo nos hemos de salvar, no en la de los gentiles. Si de San Juan dice la Escritura que no era la luz (Jn. 1.8), cuánto menos lo serán otros hombres (3.190.27 y 3.191.33 Sobre Is. 8.6-7).

No es desprecio, no es ignorancia, es algo profundamente sentido, que impresiona cuando lo expone, por ejemplo en este texto final:

[Toda la honra y gloria del hombre es como la flor del heno] ¿Cuál es la honra y gloria de la carne? Tomá[d] un filósofo, que leer sus obras parece una cosa venida del cielo, hallaréis un entendimiento tan claro, una voluntad tan aborrecedora de vicios y amadora de las virtudes. Esa es la honra y gloria; es lo mejor que tiene el hombre; mejor es que riquezas, mejor es que honra. Pues diles que esa gloria es como flor del heno [3.341.17].

Incluso conservamos una breve panorámica histórica, parándose en Grecia y Roma y destacando aspectos valiosos de ambas civilizaciones, pero ambas consideradas por él en inferioridad frente a la revelación que trajo Cristo. Es a propósito del milagro del ciego de nacimiento, que le lleva a referirse al mundo ciego antes de Cristo:

Los gentiles todos adoraban ídolos (...). Entraban los demonios en aquellos ídolos, y daban respuestas; acertaban algunas veces; con esto estaban engañados y perdidos en este tan dañoso y tan bestial error. Mira qué tinieblas (...). [Se refiere al amor de los romanos a la honra] ¡Qué de cosas hicieron por esta honra! ¡Qué de edificios fabricaron! ¡Qué de triunfos hicieron! ¡Qué de hazañas! Todo por esta honra. El otro pueblo, que es Atenas en Grecia, la docta

filosofía, aquel escarbar de entendimientos, aquella viveza de entendimientos y de razones y subtilezas de ingenios; aborrecían los vicios no por Dios, sino porque decían que el vicio en sí es feo y no conviene al filósofo hacer tal fealdad. 17 [Jesucristo, nuevo Sansón, que tira las columnas del mundo y da con ellas en el suelo, rompe la honra, el amor a la riqueza] ¡Bienaventurados los pobres de espíritu, los que no hallan cosa buena en sí, no tienen en sí arrimo, no en su sabor, en su discreción, no en su razón; en todo se halla pobre, en todo tener necesidad de Dios; a Él van por consejo, de Él mendigan lo que han menester y sin Él no hallan remedio en otra parte, de Él mendigan lo que les falta, de él piden limosna en todas sus necesidades! (...) 19 [Con la predicación de Cristo, todos lo dejan todo] Vase San Pablo a Grecia. ¿En qué andáis? Donde entra Jesucristo, luego se conocen y tienen en nada su saber, su entender, su discreción³⁴. Creen en Dios, esperan en Él y en su consejo, y todo lo otro que antes preciaban, desprecian y huyen. 21 El mundo amó su razón. Entró Jesucristo y puso desprecio y pobreza. Y floreció y alumbró aquel relámpago en aquel tiempo, y hubo tanta pobreza en muchos, tanto menosprecio, tanto amor de Jesucristo. Paraos a mirar la obra de este día. ¿Qué es del desprecio del mundo, de la propia honra y razón? Paraos a mirar las costumbres nuestras, tan malas y aun peores que los judíos. Más honra tenemos los cristianos que romanos, más razones que griegos. (...) 22 ¿Quién echa su razón y seso al rincón y toma el seso y parecer de Dios y se fía de Él y rige por Él? (3.186.16-22).

En conclusión, San Juan de Ávila no es un humanista si utilizamos el término en sentido muy limitado y hasta paródico. Lo es en la medida en que, conociendo las lenguas clásicas, es capaz de asumir el legado clásico, siempre al servicio de la predicación de Cristo, por supuesto. La lengua griega la conoce, pero no da muestras de un dominio profundo o de un interés específico en ella.

Bibliografía:

- Andrés, M. (1976). *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: BAC.
- García Cuadrado, J. A. (2010). "Humanismo", in A. L. González, *Diccionario de Filosofía*. Pamplona: Eunsa, 536-42.
- García Muñoz, M. (2014). "El biblista San Juan de Avila" in Rincón González y Manchón Gómez (eds.), *El Maestro Juan de Ávila. Un exponente del Humanismo reformista*. Madrid: FUE, 299-320.
- Gil Fernández, L. (1997). *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.
- Higueras Maldonado, J. (2014). "San Juan de Avila y la antigua Universidad de Baeza", in Rincón González y Manchón Gómez (eds.), *El Maestro Juan de Ávila. Un exponente del Humanismo reformista*. Madrid: FUE, 523-536.

³⁴ También en la segunda versión de *Audi, filia* (1.624.3) dice que en la Grecia que fue evangelizada "estaba lo supremo de la humana sabiduría".

López Rueda, J. (1973). *Helenistas españoles del siglo XVI*. Madrid: CSIC.

Moreno Uclés, J. (2007). “Idearium y pedagogía avilista en la Universidad de Baeza”, in M. D. Rincón (ed.), *Doce calas en el Renacimiento y un epílogo*. Jaén: Universidad, 163-208.

Pego Puigbó, A. (2004). *El renacimiento espiritual. Introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid: CSIC.

Rincón González, M. D. y R. Manchón Gómez (eds.) (2014). *El Maestro Juan de Ávila. Un exponente del Humanismo reformista*. Madrid: FUE.

Ruiz Pérez, A. (2017). “La lectura de la obra platónica por parte de san Juan de Avila”, *Studia Philologica Valentina*, 19: 99-115

Sala Balust, L. de y Martín Hernández F. (eds.) (2000-2003). *Obras Completas de San Juan de Ávila*. Madrid: BAC.

Sala Balust, L. (2000). “Estudio biográfico”, en *Obras Completas I*. Madrid: BAC, 5-373.

Sánchez Herrador, M. A. y R. Manchón Gómez (2014). “La biblioteca de Juan de Avila en Montilla”, in Rincón González y Manchón Gómez (eds.), *El Maestro Juan de Ávila. Un exponente del Humanismo reformista*. Madrid: FUE, 439-472.

Sánchez Herrador, M. A. (2015). *La biblioteca del Colegio de la Encarnación de los Jesuitas de Montilla*. Tesis doctoral, Universidad de Córdoba.

(Página deixada propositadamente em branco)

Vestigia veritatis. Un estudio del comentario al Critias de Jean de Serres y su interpretación del mito de la Atlántida.

PAMINA FERNÁNDEZ CAMACHO
Universidad de Cádiz
pamina.fernandez@uca.es

Resumen: Jean de Serres, o Johannes Serranus (1540-1598) fue un pastor protestante que vivió a caballo entre su Francia natal y Suiza, donde estudió bajo Calvino y Teodoro de Beza. Conocido sobre todo por su obra historiográfica y teológica, y sus mal recibidos intentos de propiciar un acercamiento doctrinal con la iglesia católica romana, de Serres también fue un filólogo reconocido, autor de la traducción latina comentada y anotada de las obras completas de Platón, editadas por Henri Estienne en 1578. Dicha obra fue concebida por su autor como una réplica y actualización de las traducciones de J. Cornario y M. Ficino, así como – sobre todo – de los comentarios de este último. Nuestro estudio al comentario del Critias (*In Platonis Critiam argumentum*), donde incluimos parte de las notas dedicadas al Timeo, pretende arrojar luz sobre la forma en la que de Serres establece una polémica con Ficino sobre la interpretación del mito de la Atlántida, sentando las bases para una interpretación bíblico-histórica que servirá de inspiración a muchos autores posteriores.

Palabras clave: Jean de Serres, Marsilio Ficino, Platón, Atlántida, Critias.

Abstract: Jean de Serres, or Johannes Serranus (1540-1598) was a Protestant pastor who lived between his own country, France, and Switzerland, where he studied under Calvin and Theodore Beza. Known mainly for his historical and theological works, as well as his ill-fated attempts to conciliate the Catholic and Reformed faiths, de Serres was also a distinguished philologist, and the author of the Latin translation and commentary of the complete works of Plato, edited and published by Henri Estienne in 1578. This work was conceived by its author as an answer, and an update, of the previous translations by J. Cornarius and M. Ficino, especially of the commentaries written by the latter. Our study of the *Critias* commentary (*In Platonis Critiam argumentum*), where we include some of the notes to the *Timaieus*, investigates the reasons why de Serres initiated a controversy with Ficino about the

correct interpretation of the Atlantis myth, setting a precedent for a Biblical and historical explanation which would inspire many later authors.

Keywords: Jean de Serres, Marsilio Ficino, Plato, Atlantis, Critias.

El mito de la Atlántida, aunque surgió de la especulación filosófica y genio literario de un hombre que vivió en la Atenas del siglo IV a.C., recibió paradójicamente mayor atención por parte de los modernos que por parte de los propios antiguos. Podría llenarse más de una biblioteca con todo lo que se ha escrito desde 1484 (el año de la publicación de la traducción comentada de Marsilio Ficino) hasta la actualidad, sobre la recepción de este mito y sus mil avatares en el terreno de la filosofía, la historia, la ficción literaria y la pseudociencia. Uno de los más grandes historiadores de la Grecia antigua del siglo XX, Pierre Vidal-Naquet, dedicó cuarenta años de su vida – si bien “pas exclusivement”, como él mismo puntualizaba en su prefacio a la recopilación *Atlantides Imaginaires* –¹ a investigar este fascinante campo, donde con frecuencia vemos a la erudición ponerse al servicio de la religión, el nacionalismo, o simplemente la locura. El propósito del presente estudio, sin embargo, es mucho más específico y limitado.

Hace años vio la luz un artículo donde nos proponíamos comparar las principales traducciones renacentistas de cierto párrafo del *Critias* de Platón, la última de las cuales acompañaba a la celeberrima edición de las obras completas del filósofo publicada en Ginebra por Estienne en 1578². Este trabajo nos hizo tomar conciencia de la labor de comentarista y traductor del humanista Johannes Serranus, o Jean de Serres. Nacido en torno a 1540 en Villeneuve-de-Berg, en Francia, estudió en Suiza, siguiendo las enseñanzas de las principales autoridades de la iglesia reformada de la época, de la que fue ordenado pastor en 1566. En general, los datos biográficos de los que dispuso la posteridad fueron muy escasos; tanto es así que hasta el estudio de Dardier, publicado en 1883, la confusión afectaba incluso a las informaciones más básicas, como su nacionalidad³, los principales hechos de su vida, o incluso si era la misma persona que el “Serranus” que había traducido y comentado a Platón⁴. Los motivos de esta oscuridad son de distinto orden: la fama de Jean de Serres como escritor fue eclipsada por la de su hermano, el agrónomo Olivier de Serres, su traducción de Platón no logró su propósito de sustituir a la traducción comentada de Ficino de 1484, y, sobre todo, cabe destacar la animadversión suscitada entre buena parte de sus contemporáneos por los escritos de tema político-religioso de nuestro pastor, firme defensor de la conciliación doctrinal de las iglesias católica y reformada en el marco de la Francia de Enrique IV y el Edicto de Nantes⁵.

A partir de finales del siglo XIX, tras el citado estudio de Dardier, se produce una cierta recuperación de la figura de Serres, pero hay un mayor interés por su obra historiográfica sobre las guerras de religión en Francia⁶ que por sus traducciones

1 Vidal-Naquet 2004: 15.

2 Fernández Camacho 2008.

3 Cf. K.F. Lyungberg: “en Sveitsare” (trad. *Helvetus quidam*), en el prefacio a la obra de J. Eurenus 1751: 16, y. Fritsch: *Ioannes Serranus, Helvetus* 1798: 22.

4 Dardier 1883: 293-295.

5 Dardier 1883: 292-293, Moreil 1999: 103-115.

6 Esta obra se titula *Commentariorum de statu Religionis et reipublicae in Regno Galliae*, y narra la historia de las guerras de religión francesas de 1557 a 1576 en cinco tomos de tres libros cada uno. Fueron publicados en Ginebra, Lausana y Leiden, en la década de 1570 a 1580.

y comentarios de textos bíblicos y clásicos. Y, sin embargo, Serres dejó una pequeña marca en la larga historia de la interpretación del mito de la Atlántida que no ha sido lo suficientemente estudiada, al convertirse en el iniciador de la corriente que ve en la ficción platónica un trasunto del Antiguo Testamento – corriente que finalmente desembocará en la identificación de la Atlántida con Palestina⁷. Es cierto que no fue el primero en exponer esa teoría; el dudoso honor pertenece al monje alejandrino Cosmas en su *Topografía Cristiana*, pero esta obra no se publicó en Europa hasta 1706, de manera que sería difícil que Serres o sus sucesores la hubieran conocido⁸. Mediante un estudio del comentario al *Critias*, junto con algunas partes relevantes del comentario al *Timeo* y de la introducción general con la que Serres comienza su obra, nos proponemos analizar la contribución de nuestro autor a este campo.

Antes de resumir la propuesta de Serres, sin embargo, es preciso establecer el contexto en el que ésta surge, y las interpretaciones a las que se opone. Estas son, fundamentalmente, de dos tipos: las que consideran el mito platónico como una expresión de un ἀληθινός λόγος, es decir, como historia, y las que lo consideran una alegoría. Tal oposición básica quedó establecida ya en la propia Antigüedad: mientras Crantor es mencionado por Proclo como defensor de la completa historicidad del mito, otros discípulos de Platón, como Aristóteles, lo consideraron una ficción⁹. Entre estos segundos, eventualmente, se impusieron las interpretaciones figuradas (imitadas, si no parodiadas, por autores como Teopompo de Quíos¹⁰) y alegóricas, ya que el divino Platón no podía haber creado un mito simplemente para divertirse o engañar a sus lectores. Marsilio Ficino, en su propio comentario, menciona las principales interpretaciones alegóricas, entre las que destaca la de Proclo, junto con varias otras de filósofos paganos y cristianos como Porfirio, Jámblico, Numenio, Siriano y Orígenes¹¹. Ficino critica los excesos de estas alegorías¹² para, a renglón seguido, según la crítica de Serres, caer en el mismo error al proponer una interpretación anagógica del texto¹³. Serres se muestra uniformemente en contra de todas estas lecturas, proclamando desde la introducción su intención de defender la doctrina platónica de los desmanes alegóricos de sus intérpretes¹⁴. Sus comentarios y notas, tanto del *Critias* como del *Timeo*, otorgan una especial relevancia a la expresión ἀληθινός λόγος¹⁵, empleada por Platón para definir la fábula atlante, considerándola una prueba incontestable de su historicidad. Por otra parte, utiliza las palabras “historia” o “históricamente” a menudo, tanto en griego como en latín, para referirse al mito platónico, oponiendo de forma implícita su vehemente toma de posición a la que considera equívoca ambigüedad del comentario de Ficino.

7 Vidal Naquet 1982: 3-76, así como 1990: 144, 150, y Foucrier 2004: 18.

8 El título de la obra, editada y traducida al latín por Bernard de Montfaucon, es *Cosmæ Indicopleustæ Topographia Christiana*, y forma parte de su monumental *Collectio nova patrum et scriptorum graecorum*, publicada en París.

9 Procl. *In. Ti.* 76. Vidal-Naquet 2005: 48-49 (a propósito del célebre pasaje de Str. 2. 5. 6).

10 Vidal-Naquet 2005: 47-64. La parodia de Teopompo se encuentra en Ael. *VH.* 3. 18.

11 Ficino 1590 [1484]: 813.

12 Ficino 1590 [1484], 828: *Quos equidem vereor ne si conentur singula allegoriae ad unguem accomodare, ab ipso Platone devideantur*.

13 Serres 1578, vol. 3, 105: *Ipse tamen illo ipso “ἀλλογορομανίας” aestu abripitur; dum allegoriae semoto vocabulo indulgere sibi fas arbitrabatur “ἀναγωγαῖς”*.

14 Serres 1578: vol. 1, 27.

15 Serres 1578: vol 3, *Ti.* 24-25 nota C, y vol 3, 6.

¿Pero está siendo justo Serres con Ficino? Lo que más sorprende al comparar ambos comentarios es la total ausencia de cualquier referencia, por parte del francés, al hecho de que, en la última parte de su comentario al *Crítlas*, su predecesor ha hallado la clave de la interpretación histórica del mito que va a utilizar el propio Serres: *Est autem historia de rebus gestis ante diluuium*¹⁶. Aunque sus propuestas van a basarse enteramente en esta idea, no reconocerá en ningún momento haberla tomado del filósofo florentino. La única mención directa a Ficino en su comentario es negativa: Ficino es el intérprete que criticó la alegoría sólo para acabar cayendo en ella. Serres, no sin un poco de perversidad, se ha apropiado de la idea de Ficino para luchar contra él – o, mejor dicho, con la idea de él que construye en su propio comentario.

La idea en sí, es cierto, se basa en una poderosa corriente exegética de la Antigüedad que, de la mano de los intelectuales judíos, primero, y de los cristianos después, trataba de hacer derivar toda la filosofía pagana de la sabiduría de Moisés, como forma de integrarse en la cultura helénica y eventualmente dominarla¹⁷. Bajo el estandarte de la famosa cita atribuida al neopitagórico Numenio de Apamea, “¿Qué es Platón sino un Moisés que habla ático?”¹⁸, los fundamentos de la doctrina platónica fueron atribuidos a la sabiduría del mítico fundador de la religión judía, precursora a su vez del cristianismo. Según Eusebio de Cesarea, el más influyente y mejor conocido de los defensores cristianos de esta teoría, el intercambio de ideas pudo producirse durante la visita de Platón a Egipto, ya que los hebreos, expulsados de su país por la dominación persa, se habían establecido allí¹⁹. Esta visita de Platón a Egipto proviene de una tradición totalmente apócrifa, si bien muy extendida en la Antigüedad, que irónicamente se basa en la descripción del viaje de Solón a Sais en el *Timeo*, donde el sacerdote egipcio le habla de la antigüedad del mundo y de la Atlántida. Ya Cosmas Indicopleustés, en su *Topografía Cristiana*, había reescrito el famoso diálogo de Solón con el sacerdote (“¡Solón, los griegos sois siempre niños!”) cambiando a Solón por Platón²⁰.

Como podemos comprobar, las piezas estaban sobre la mesa: los filósofos griegos eran herederos de Moisés, cuyos escritos conocían a través de Egipto, y el hundimiento de la Atlántida era un trasunto de la historia del Diluvio bíblico. El mérito de Serres fue darles una forma coherente y definida, cosa que haría mediante una cuidada argumentación. Ya hemos destacado el primer paso: considerar las palabras ἀληθινός λόγος como prueba de la intención histórica del texto, con lo que quedaba desterrada la posibilidad de la interpretación alegórica. Tal noción de historicidad quedaba reforzada mediante algunas citas, hábilmente tomadas de autores antiguos: el monte de la Atlántida es el “monte Atlas” del que hablan tantos autores antiguos y modernos (afirmación que se basa sin duda en un pasaje de Diodoro Sículo²¹),

16 Ficino 1590 [1484]: 828.

17 Cf. trabajos como Ridings 1995, o Inowlocki 2007.

18 Eus. *PE.* 11. 10. 14.

19 Eus. *PE.* 11. 8. 1.

20 Cosm. *Ind. Top.* 12. 2-8. Antes de aquello, en el primer cuarto del siglo IV, Eusebio de Cesarea había utilizado el mismo pasaje para poner de relieve la antigüedad de las tradiciones hebraicas con respecto a las griegas (Eus. *Chron.* 1.1)

21 D.S. 3. 53. 4 y 3. 60. 1

mientras que la propia isla es mencionada por Estrabón y por Plinio²², lo que no deja de ser un argumento circular utilizado aún hoy por muchos atlantólogos, ya que ambos geógrafos se estaban refiriendo a la fábula de Platón²³.

Sin embargo, a Serres no se le escapaba (como a ningún atlantólogo antes o después de él) que, tal y como Critias la cuenta, la fábula no corresponde exactamente a ningún hecho histórico, y menos aún a los descritos en la Biblia. Esto requiere una explicación. Pero Serres ya había afirmado en su introducción al *Timeo* que *illud autem Veritas existimandum est in philosophis, quod propius accesserit ad eam doctrina quae in sacris Bibliorum libris continetur, quae est una et certa veritas*.²⁴ Esta formulación matiza la adoración que sentía Ficino por el divino filósofo y coloca toda su doctrina, junto con la de los otros tantos, fuera del marco de la *una veritas*, a la que simplemente se aproxima en mayor o menor medida según su grado de correspondencia con los textos bíblicos. En otras palabras, en este diálogo la versión bíblica del Diluvio constituirá la *una veritas*, y la fábula de la Atlántida la distorsión, los *vestigia veritatis* que nos transmite Platón²⁵. ¿Acaso el mismo filósofo no había incluido en su diálogo la frase, atribuida al sacerdote egipcio, de que los griegos eran siempre niños porque no conocían el pasado²⁶? Y, para demostrarlo, Serres aduce otro ejemplo de distorsión de la misma historia: el mito de Deucalión y Pirra, contado por Ovidio en las *Metamorfosis*²⁷. Aunque pueda parecer una obviedad que un autor cristiano otorgue más credibilidad a la “versión bíblica” que a la “versión pagana” de una historia, no debe escapárenos la importancia de este hito en la historia de la interpretación del mito de la Atlántida, ya que – con la excepción del aún desconocido Cosmas – es la primera vez que Platón es explícitamente desautorizado y que los datos que proporciona son alterados a voluntad en nombre de una verdad más “verdadera” que la suya. Como veremos, todos los intérpretes rivales de Serres creían en la palabra del filósofo a pies juntillas.

Pero Serres no sólo habla del Diluvio. Además del cataclismo final, hay otros elementos en el mito, que la tradición alegórica y el mismo Ficino habían tratado de explicar. El comentario de Ficino al *Critias* nos da una idea de cuáles eran estos elementos: la localización de la Atlántida, el matrimonio de Poseidón y Clito, la degeneración de la stirpe, la significación de las distintas enumeraciones de nombres, metales, e incluso de los mismos números utilizados en el mito, la guerra de los atenienses y los atlantes, y la asamblea de los dioses. El elemento considerado como más importante, debido a sus concomitancias con otros pasajes platónicos, es el reparto de las regiones del mundo entre los dioses en *Criti.* 109c, un verdadero festín para los “alegoromaníacos”, como los llamaba Serres. Y aquí es donde nuestro autor va a desarrollar su idea más exitosa. Igual que el hundimiento de la Atlántida constituía una distorsión del Diluvio Universal bíblico, el reparto del mundo entre los dioses es una distorsión de otro episodio bíblico:

Quod item ait de terra inter deos divisione, obscurum est vestigium eius historiae quam Moses commemorat X, et XI, CAP. *Genes.* ubi verae sunt nationum

22 Str. 2. 3. 6, Plin. 2. 205 (92).

23 Serres 1578, vol 3, *Ti.* 25 nota C.

24 Serres 1578, vol 3, 3.

25 Serres 1578, vol. 3, 106.

26 Pl. *Ti.* 22b.

27 Serres 1578, vol. 3, 105-106: *Deucalionem certe in Attica extitit, quicquid fabulose commemoret Ovidius in Metamorphosi, qui tamen non obscura sequitur primaevae veritatis vestigia.*

origines. Illustres enim viros, deos fuisse vocatos, ex filiis vero Semi, Chami, Iapeti celebriores et haec nomina usurpasse et terra varie incoluisse minime dubium est²⁸.

¡Qué útil resulta la idea de que Platón expresa una verdad distorsionada, para no tener que explicar por qué el reparto del mundo sucede antes del diluvio en vez de después!

La posteridad de Serres acogerá esta interpretación evemerista y la desarrollará hasta el extremo, tanto dentro como fuera del marco del mito atlante. Bochart, Huet, Delort de Lavaur, Scharbau, Baer, Eurenus, Schick, elaborarán demostraciones, a menudo delirantes, de que Júpiter, Neptuno y Plutón no son sino Sem, Jafet y Cam, que la mitología griega no es sino una colección de vestigios de la Historia Sagrada, y que la Atlántida es, simple y llanamente, Palestina²⁹. Por una feliz coincidencia, el nombre bíblico de Jafet era casi igual que el del titán Jápeto, padre de Atlas en la mitología griega, y esta paternidad, a su vez, lo identificaba con el Neptuno/Poseidón del mito³⁰.

Otras concomitancias bíblicas, o *vestigia veritatis*, serán halladas por Serres en la degeneración de los atlantes, según él una referencia a la degeneración de la raza humana después de la introducción del pecado original, así como en la descripción de la asamblea de los dioses, donde Platón afirma que Zeus, el θεός... ὁ θεῶν³¹, habita εἰς τὴν τιμιωτάτην αὐτῶν οἰκισιν, ἢ δὴ κατὰ μέσον παντὸς τοῦ κόσμου βεβηκῦα καθορᾶ πάντα ὅσα γενέσεως μετείληφεν³², es decir, técnicamente en un lugar que se encuentra en el centro del universo, desde el que pueden contemplarse todas las cosas, pero que Serres identifica con el Cielo cristiano³³.

Hasta aquí, pues, los argumentos pretendidamente históricos con los que Serres se opone a la interpretación alegórica del mito. Pero hay una segunda interpretación, también histórica, cuya popularidad en la época ha eclipsado, sin duda, a la de la alegoría: la identificación de la Atlántida con el Nuevo Mundo. Varios autores han señalado la influencia que el descubrimiento de América tuvo en la historia de la recepción del mito de la Atlántida, que alcanzó una gran popularidad entre los cronistas de la época como el instrumento que permitía integrar el nuevo continente en las concepciones del mundo que habían existido hasta la fecha³⁴. Cuando el comentario de Serres fue publicado, autores como Fray Bartolomé de las Casas, Pedro Sarmiento de Gamboa, Francisco López de Gómara, Agustín de Zárate o el inglés Humphrey Gilbert, habían leído las traducciones de Ficino al *Timeo* y al

28 Serres 1578, vol. 3, 106.

29 Cf. Bochart 1646, Huet 1679, Delort de Lavaur 1730, Scharbau 1733, Eurenus 1751, Baer 1762, Fritsch 1798.

30 Por ejemplo, Delort de Lavaur 1730 46-47 : “Sur le partage que Noé fit de toute la terre entre ses trois enfans, les Poëtes partagerent l’Empire de l’Univers entre les trois enfans de Saturne. Ceux qui en ont examiné les rapports, ont trouvé que de Cham ils avoient fait leur Jupiter, maître du Ciel et de la Terre, des Dieux et des hommes ; de Japhet, Neptune avec l’empire de la mer, et de Sem, Pluton, le maître et le Dieu des morts et des enfers. Y 70: “De Japhet la Fable a aussi formé Japet, ce qui n’est qu’un même nom, le *pi* des Grecs correspondant au *phe* des Hébreux”.

31 Pl. *Criti.* 121 b.

32 Pl. *Criti.* 121 c.

33 Serres 1578, vol. 3, 106.

34 Mund-Dopche 1990: 30-32, Sanchez 2004, Vidal-Naquet, 2005: 67-73, Rodríguez Pamprolini 1947.

Critias y descubierto que el Nuevo Mundo ya era conocido por los antiguos. El pasaje clave era *Ti*. 24e, donde Platón describía la configuración del mundo antes del hundimiento de la Atlántida, inmensa isla que se encontraba frente a las Columnas de Hércules, y constituía un puente a través del cual era posible “cruzar hacia las otras islas, y de ellas al continente”. ¡Obviamente las otras islas, y el continente, eran el Nuevo Mundo, que los atlantes ya habían descubierto y poblado milenios atrás! Las pruebas etimológicas halladas en las lenguas mexicanas, precursoras de tantas otras que se hallarían más tarde en el hebreo o el sueco, venían a corroborar tal teoría, que explicaba la procedencia de los hombres que vivían en el continente americano sin necesidad de recurrir a la religiosamente perturbadora teoría de los preadamitas. De paso, esta teoría servía a menudo para fundamentar los derechos de la corona española a la posesión de estas tierras, como argumentarán Fernández de Oviedo (que utilizaba otro mito similar, el de las Hespérides), Sarmiento de Gamboa y Jan van Gorp en sus obras, claro antecedente de la posterior utilización nacionalista del mito³⁵.

¿Cuál era la postura de Serres ante todo esto? Al contrario de lo que sucede con las interpretaciones alegóricas, en su comentario no hay ninguna alusión, positiva o negativa, a estas teorías que estaban tan de moda en la época. ¿Es su silencio un silencio de aprobación, es decir, piensa que la teoría de la Atlántida como América es identificable o compatible con la suya, o se trata de un silencio condenatorio? Examinemos las posibles pruebas. Por una parte, como hemos comprobado, nuestro autor menciona el monte Atlas y cita a Estrabón y Plinio sobre la isla que se hundió *in mare Atlantico*. El Diluvio tuvo un alcance universal, como también lo tuvo el reparto del mundo entre Sem, Cam y Jafet, considerados los antepasados de todos los pueblos de la Tierra. Aún está lejos el momento en el que, arrastrados por la corriente de las localizaciones cada vez más precisas y nacionalistas – cuyo representante más famoso será el sueco Olof Rüdbeck –, todos los lugares y nombres mencionados en el mito serán identificados con lugares y personajes de la Tierra Santa.

Por otra parte, Jean de Serres no es completamente inocente de esta deriva interpretativa. Su desautorización del testimonio platónico, que hace depender de la información verdadera de la Biblia, contrasta con la actitud de los autores de su tiempo, que apoyan sus teorías en la veracidad absoluta del testimonio platónico (aunque luego lo entiendan a su manera), abriendo la puerta a la alteración de cualquier dato del diálogo que no se ajuste al testimonio bíblico. Quizá no sea casualidad que el primer crítico de la interpretación del continente americano como la Atlántida, el jesuita José de Acosta, escriba sólo once años más tarde que Serres, afirmando que (en lo que a él respecta) no siente demasiada reverencia por el llamado divino Platón, y que lo que el filósofo escribió creyendo que era cierto podría simplemente no serlo³⁶. Una vez que la identificación del *Génesis* con el *Timeo* y el *Critias* había sido formulada dentro de estos parámetros, buscar etimologías bíblicas en el pasaje platónico no era sino un paso más – y, de hecho, la traducción de Serres va a proporcionarnos la primera de ellas.

Hay pocas indicaciones geográficas reales en la descripción platónica de la Atlántida: las Columnas de Hércules (denominación que daban los griegos al Estrecho

35 Vidal-Naquet 2005: 71-72.

36 Acosta 1590: vol. 1, cap. 22.

de Gibraltar) y la Γαδειρική χώρα o “región Gadírica”, correspondiente a la zona de Gádeira o Cádiz, colonia fenicia localizada junto a estas Columnas³⁷. Esta localización, por supuesto, constituía para los cronistas del Nuevo Mundo la prueba de que su interpretación era la correcta, pero más adelante presentará un grave problema que estimulará la erudición y la capacidad intelectual de los que deseaban localizar la Atlántida en lugares como Suecia o Palestina. Pues bien, en el pasaje del *Critias* donde se menciona este lugar, Serres lo ha traducido – el único de los traductores renacentistas – como *regionem... Gadariticam*, automáticamente transformando el topónimo extremo-occidental en otro con resonancias claramente bíblicas y orientales³⁸. Gádara, en efecto, era una ciudad de la Decápolis situada junto a Galilea, y fue allí – concretamente, como dice Mateo, en la χώρα τῶν Γαδαρηνῶν – donde Jesús exorcizó a los endemoniados³⁹. No podemos extrañarnos de que defensores posteriores de la identificación de la Atlántida con Palestina, como Eurenio, identifiquen a Gádeiro, el príncipe atlante epónimo, con Gad el hijo de Jacob, y a Gádeira con Gádara⁴⁰. A pesar de no haberse pronunciado explícitamente sobre la pertinencia de la localización occidental del mito, el comentario de Serres ha puesto los cimientos sobre los que se construiría el edificio de la localización opuesta, la oriental, en los siglos posteriores.

Nuestra conclusión, por tanto, es que el comentario de Serres polemiza a dos bandas: por un lado, mantiene una lucha explícita contra los que interpretan el mito como una alegoría (entre los que incluye a Ficino, su predecesor inmediato al que pretendía superar), y, por otro, una lucha implícita contra la opinión popular de su época que identificaba la Atlántida con el continente americano descubierto por la corona española. Aunque nunca mencione a estos autores, ni los rebata, la puesta en duda del testimonio de Platón frente al de Moisés y la Biblia, y la traducción tendenciosa de la “región Gadírica” abren la puerta a una importante corriente de interpretación del mito que lo localiza en la Tierra Santa, sustrayéndolo a las diversas pretensiones nacionalistas en nombre de la religión. Tal corriente se encuentra en línea con las preocupaciones intelectuales y religiosas de la época, sobre todo de la Iglesia Reformada a la que Serres pertenecía, partidaria de una renovación profunda de la exégesis bíblica y de la utilidad del texto sagrado para resolver todo tipo de problemas. Por otra parte, eliminar la mención a una posesión de la corona española, el imperio católico por excelencia, en la que se fundamentaban las pretensiones de los cronistas a sus derechos sobre las Américas, sustituyéndola por un nombre bíblico, pudo ser una motivación añadida para actuar de tal modo. En cualquier caso, Serres nunca llegó al extremo de identificar a la Atlántida con Palestina, un paso que sus sucesores en siglos posteriores sí darían, basando sus especulaciones en el material que él les había proporcionado.

37 Pl. Ti. 24e, *Criti.* 114b.

38 Serres 1578, vol. 3, *Criti.* 114b: *Eum vero qui eodum partu statim est subsequutus, extremamque insulae partem quae est ad Herculis columnas, in sorte habuit, patrio vocabulo Gadirum (cui vox Graeca Eumelus respondet) appellavit: ipsamque regionem ex eius nomine, Gadariticam.*

39 Mt 8, 28-34. Cf. Fernández Camacho 2008: 186-188.

40 K.F. Lyungberg (cf. Eurenio 1751: 5).

Bibliografía

- Acosta, J. (1590). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Sevilla: Juan de León.
- Baer, F. (1762). *Essai historique et critique sur les Atlantiques dans lequel on se propose de faire voir la conformité qu'il y a entre l'histoire de ce peuple et celle des Hebreux*. Paris: Michel Lambert.
- Bochart, S. (1646). *Geographia Sacra I: Phaleg, sive de dispersione gentium et terrarum*. Caen: Petrus Cardonellus.
- Dardier, Ch. (1883). "Jean de Serres, historiographe du roi; sa vie et ses écrits d'après des documents inédits 1540-1598" *RH* 22/2: 291-328.
- Delort de Lavaur, G. (1730). *Conference de la fable avec l'histoire sainte*. Paris: Brunet.
- Eurenius, J. (1751). *Atlantica Orientalis Eller Atlands Näs*. Strangnäs: L. A. Collin [1764: *Atlantica Orientalis sive Nesos Atlantis*, Berlin, Leipzig: T. Augustus. Langium].
- Fernández Camacho, P. (2008). "La ciudad desaparecida. Vicisitudes del Cádiz platónico en las traducciones renacentistas", *Calamus Renascens*, 9: 179-194.
- Ficino, M. (1590 [1484]). *Divini Platonis opera omnia quae extant*. Lyon: François Le Preux.
- Foucrier, Ch. (2004). *Le mythe littéraire de l'Atlantide, 1800-1939*. Grenoble: EL-LUG.
- Fritsch, J. G. (1798). *Demonstratio historica-geographica per quam efficitur veteres Americam ignorasse*. Hof: I. G. A. Bergman.
- Huet, P. D. (1679). *Demonstratio evangelica ad serenissimum Delphinum*. Paris.
- Inowlocki, S. (2007). "Eusebius's Appropriation of Moses in an Apologetic Context", in A. Graupner, M. Wolter (eds.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*. Berlin, New York: De Gruyter, 241-256.
- Moreil, F. (1999). "Le testament de Jean de Serres", en P. Bolle (ed.), *L'édit de Nantes: un compromis réussi? une paix des religions en Dauphiné-Vivarais et en Europe*. Grenoble: Presses Universitaires, 103-115.
- Mund-Dopche, M (1990). «L'Extrême-Occident de l'Antiquité classique et la découverte du Nouveau Monde : une manipulation de textes à des fins idéologiques», *NR XVISiècle* 8: 27-49.
- Ridings, D. (1995). *The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*. Gothoburg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Rodríguez Pamprolini, I. (1947). *La Atlántida de Platón en los cronistas del siglo XVI*. México: Junta Mexicana de Investigaciones Históricas.
- Sanchez, J.-P. (2004). «L'Atlantide et le nouveau monde», in Ch. Foucrier, L. Guillaud (eds.), *Atlantides imaginaires: Réécritures d'un mythe*. Paris: Michel Houdiard, 71-82.
- Scharbau, H. (1733). *Observationes sacrae quibus varia Sacri Codicis utriusque foederis loca illustrantur et exponuntur*. Lübeck: J. Schmid.
- Serres, J. de (1578). *Platonis opera quae extant omnia* (comm. y trad.). Ginebra: Henri Estienne.
- Vidal-Naquet, P. (1982). "Hérodote et l'Atlantide. Entre les Grecs et les Juifs. Réflexions sur l'historiographie au siècle des Lumières", *QS* 16: 3-76.
- (1990). "L'Atlantide et les nations", in P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs: Essais d'historiographie ancienne et moderne*. Paris: Champs Histoire, 139-159.

- (2004). “Préface: Les Atlantides”, in Ch. Fouchier, L. Guillaud, *Atlantides imaginaires: Réécritures d’un mythe*. Paris: Michel Houdiard, 15-23.
- (2005). *Atlantide. Petite histoire d’un mythe platonicien*. Paris: Les Belles Lettres.

Santa Teresa de Jesús y los escritores místicos como modelos principales para la falsificación en el siglo XVII de la primera de las *Dos Cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad*

JOSÉ MARÍA MAESTRE MAESTRE
Universidad de Cádiz
josemaria.maestre@uca.es

Resumen: La investigación demuestra que la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad* no fue escrita por la humanista toledana, sino que, al igual que las cuatro *Cartas familiares* a ella atribuidas, es fruto de una falsificación realizada en el siglo XVII por alguien que conocía perfectamente los escritos de Santa Teresa de Jesús. La misiva, redactada con un complejo “castellano de laboratorio” refleja un influjo, a nivel de “macroestructura”, tanto de la *relación* escrita por la religiosa abulense en abril de 1571 como de otros diez opúsculos suyos, en los que se ella reitera muchos de los tópicos de aquella, aunque también introduce algunos nuevos, que igualmente tienen su impacto en la epístola falsificada. A nivel de “microestructura” el trabajo desvela la influencia de numerosas expresiones y vocablos de Santa Teresa, así como de otros autores religiosos (en su mayoría místicos, con fray Luis de Granada, San Juan de la Cruz y fray Luis de León, a la cabeza) y laicos de la segunda mitad del siglo XVI y de la primera del XVII.

Palabras Clave: Luisa Sigea; Santa Teresa de Jesús; Místicos; Humanismo; Falsificaciones literarias del siglo XVII.

Abstract: This paper shows that the first letter of *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad* was not written by the humanist from Toledo, but, like the four *Cartas familiares* attributed to her, is the result of a falsification made in the seventeenth century by someone who knew perfectly the writings of Saint Teresa of Jesus. The missive, written with a complex “Castilian of laboratory”, reflects an influx, at the “macrostructure” level, of both the *relación* written by the religious from Avila in April 1571, as well as ten other booklets, in which she reiterates many of the topics of the *relación*, but also introduces some new, which also have their impact on the counterfeit letter. At the level of “microstructure” the work reveals the influence of numerous expressions and words of Saint Teresa, as well

as of other religious authors (mostly Mystics, above all Fray Luis de Granada, San Juan de la Cruz and Fray Luis de León) and of lay people of the second half of the sixteenth century and the first half of the seventeenth.

Keywords: Luisa Sigea; Saint Teresa of Jesus; Mystics; Humanism; Literary falsifications of the seventeenth century.

Introducción

El presente artículo* es el cuarto de una novedosa línea de trabajo que, como ya hemos indicado en los tres anteriores, fue emprendida por nosotros hace más de veinte años¹, pero que no hemos decidido plasmarla por escrito hasta contar con todo el material bibliográfico necesario.

En el primer trabajo de la serie, que viene a ser como el número cero de la misma y que el lector interesado puede leer en la revista *Calamus Renascens*, realizamos un estado de la cuestión sobre los estudios hasta ahora publicados sobre las seis cartas en castellano atribuidas a Luisa Sigea², presentando el mismo como obligado preámbulo de una extensa investigación cuyo último puerto es el siguiente: averiguar si las seis epístolas en castellano atribuidas a la humanista toledana salieron realmente de su pluma o son, por el contrario, una falsificación del siglo XVII destinada, en el caso de las cuatro *Cartas familiares*³, o bien a servir de “cartas avisadas”⁴

* El presente artículo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación del Plan Nacional PG-C2018-094604-B-C31 (MCIU/ AEI/ FEDER, UE) y de la Red Internacional de Excelencia FFI2017-90831-REDT. Damos las gracias a nuestro maestro, el Dr. don Juan Gil Fernández, Catedrático de Filología Latina de la Universidad de Sevilla y miembro de la Real Academia Española, por la ayuda que nos ha prestado durante su realización y agradecemos a los Drs. doña María Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Catedrática de Filología Latina de la Universidad de Lisboa, doña Sandra Ramos Maldonado, Catedrática de Filología Latina de la Universidad de Cádiz, y don Ángel Urbán Fernández, Catedrática de Filología Latina de la Universidad de Córdoba, así como a doña María Luísa Oliveira Resende, doctoranda de la Universidad de Lisboa, su atenta lectura y sugerencias. Expresamos nuestra gratitud igualmente a don Ricardo Nobre, Doctor en Estudios Portugueses por esta última universidad, su gran ayuda para conseguir una copia del Cod. 13061 de la Biblioteca Nacional de Portugal.

Dedicamos este trabajo al Dr. don Eduardo López Pereira, Catedrático de Filología Latina de la Universidad de La Coruña, tanto por los estrechos lazos de amistad que nos unen desde hace más de treinta años como por la gran admiración que siempre hemos sentido ante su extraordinaria labor científica en el campo del latín medieval reconocida a nivel nacional e internacional: pensamos que nada mejor para honrar por nuestra parte a un consumado especialista en la monja Egeria que este trabajo con Luisa Sigea y Santa Teresa de Jesús como telón de fondo.

1 Un adelanto de conjunto de las distintas líneas de nuestra investigación fue la conferencia “La mujer y el humanismo: de torno a Luisa Sigea” impartida en el *XXIV Seminario Internacional sobre Literatura Española y Edad de Oro (Universidad Autónoma de Madrid- Auditorio de Cuenca, 22 a 26 de marzo de 2004)*, que, aunque no fue publicada entonces por no haber llegado a nuestras manos todo el material bibliográfico que necesitábamos para concluir la investigación, fue reseñada, aunque sin la acribía necesaria, dentro del volumen sacado a la luz por el Departamento de Literatura Española de la Universidad Autónoma de Madrid para recoger los trabajos presentados en el mencionado seminario internacional por Fábregas Alfaro (2005: 472). Cf., para mayor información, el trabajo que citamos en la nota siguiente.

2 Cf. Maestre Maestre 2017b: 85-121.

3 Sobre los dos manuscritos de las *Cartas familiares*, cf. notas 27 y 31, y sobre sus dos ediciones modernas, notas 28 y 29.

4 Se trata de cartas bien escritas de las que se puedan sacar determinadas enseñanzas, como deja ver el siguiente pasaje: “Si quería cartas avisadas y de grandísima elocuencia, hallábalas en aquel vaso de elección, Paulo, apóstol de Cristo, y en los actos de los doce pilares de la Iglesia. Pues, ¡qué más corte, qué más palacio que la Escritura Sagrada a donde se hallaran dichos y hechos dignos de ser vistos y leídos y aún imitados!” del *Didlogo espiritual* de Jorge de Montemayor (citamos por REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

(Cont. na pág. seguinte)

en el entorno del Conde-Duque de Olivares⁵, o bien a contrarrestar el daño causado a la imagen de nuestra compatriota por Nicolas Chorier al publicar en Francia hacia 1660, bajo el nombre de ella, su *Aloisiae Sigae, Toletanae, Satyra Sotadica de arcanis amoris et Veneris. Aloisia Hispanice scripsit, Latinitate donavit Joannes Meursius V. C.*⁶, y, en el caso de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad*⁷, a socavar aun más la imagen virtuosa de Sigea en el marco de la publicación de los citados e, insistimos, espurios coloquios pornográficos y en el marco también de otra obra no menos apócrifa, las *Lettres portugaises traduites en français*, que vieron la luz en la imprenta parisina de Claude Barbin en 1669 y que serían atribuidas a la monja Mariana Alcoforado, aunque fueron escritas realmente por Gabriel de Guillerages⁸.

Como es lógico y ya indicamos en ese primer artículo, a ese puerto último de nuestra investigación no se puede ni se debe llegar sin haber localizado antes evidencias textuales y textuales-contextuales que demuestren que esas seis cartas castellanas no salieron de la pluma de Sigea, sino que fueron escritas en el siglo XVII.

Razones de espacio nos han obligado a articular esa necesaria investigación, hoy por hoy, en seis trabajos distintos, pero – quede esto muy claro – complementarios entre sí.

En el primero de ellos, que es el segundo de los ya enviados a imprenta⁹, demostramos, en primer lugar, que las cuatro *Cartas familiares* en castellano atribuidas a Sigea no fueron escritas por ella, pero no porque su redacción en castellano sea inferior a la del latín de las demás epístolas atribuidas a la humanista toledana, según

[en adelante, RAE]: Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>>, que toma como base la edición de M^a. D. Esteva de Llobet, Kassel: Edition Reichenberger, 1998, p. 100. Aclaramos que por mor de brevedad reduciremos en adelante la extensa parte introductoria de este tipo de citas a la secuencia “CORDE, edición de...”. Aclaramos, además, que todas las consultas se han realizado en el año 2018, de ahí que tampoco repitamos este dato.

5 No pasemos por alto que, aunque se trata de una hipótesis hoy por hoy no bien estudiada, existe la posibilidad de identificar las cuatro *Cartas familiares* atribuidas a Sigea con las contenidas en el registro “De Ludovica Sigea, cuatro cartas muy doctas a un amigo suyo, (Caja D, núm. 11, fol. 72)” de la Biblioteca del Conde-Duque de Olivares, y de las que, como no se indican que estaban en latín, hemos de entender que lo estaban en castellano (cf. *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos de don Bartolomé José Gallardo, coordinados y aumentados por D. M. R. Barco del Valle y D.J. Sancho Rayón*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneira, 1863, t. IV, col. 1509).

6 Cf. *Aloisiae Sigae Toletanae Satyra Sotadica de arcanis amoris et Veneris. Aloisia Hispanice scripsit, Latinitate donavit Joannes Meursius V. C.* [pars prima, con los cinco primeros coloquios] s. l. y s. a. Dentro de esta obra, publicada probablemente en 1660, encontramos los cinco primeros coloquios. Pero el engendro de Chorier tuvo además otras dos partes: una segunda, con el coloquio sexto e intitulada *Aloisiae Sigae Toletanae Satyrae Sotadicae de arcanis amoris et Veneris pars altera. Veneris*, s. l. y s. a. (aunque aparecida probablemente también en 1660), que junto con la anterior podemos leer a través del ejemplar de la Bibliothèque Nationale de France que hallamos en la página de Internet <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202714z/f5.image>; y, por último, una tercera, donde recoge los seis coloquios anteriores y añade un séptimo y último libro nuevo, que fue publicada dieciocho años más tarde: *Aloisiae Sigae Toletanae Satyra Sotadica de arcanis amoris & Veneris. Accessit colloquium ante hac non editum, Fescennini, ex ms. recens reperto. Editio noua, emendatior et auctior*, Amstelodami, 1678.

7 Cf. el trabajo nuestro que citamos en la nota 41.

8 Cf., sobre todo, Deloffre 1966: 11-27; Deloffre – Rougeot 1968: 19-37; y Deloffre – Rougeot 1972.

9 Cf. Maestre Maestre 2017a: 427-514.

ha afirmado María Regla Prieto Corbalán en 2007¹⁰, enmarañando la bibliografía¹¹ y malentendiendo nuestra intervención en el tribunal de su Tesis Doctoral en 2003¹², sino porque esas cuatro misivas, escritas, por el contrario, como las de las *Dos cartas sobre la soledad*¹³, con gran elegancia e ingenio, toman las obras de Santa Teresa de Jesús y las de otros escritores místicos vinculados a ella – en especial, su “hijo espiritual” San Juan de la Cruz y su gran “adepto” fray Luis de León –, como el principal arsenal de donde sacar el material léxico necesario para dar vida a la falsificación; y, en segundo lugar, evidenciamos que, pese a que la falsificación ha tenido tanto éxito a la postre que ha logrado engañar a tirios y troyanos¹⁴, sin embargo, la misma contiene no solo una serie de evidencias textuales y textuales-contextuales que obligan a datarlas con posterioridad a 1560, año de defunción de Luisa Sigea, sino otras muchas que las ubican cronológicamente en el siglo XVII.

En el segundo trabajo, que es el tercero de los enviados ya a imprenta¹⁵, hemos hecho una edición crítica de las *Dos cartas sobre la soledad* a partir del ms. 10722 de la Biblioteca Nacional de España¹⁶ y de un concienzudo cotejo con las dos ediciones existentes, esto es, la publicada por M. Serrano y Sanz en 1905¹⁷ y la sacada a la

10 “El castellano de estas cartas desmerece del rico y complejo latín de las cartas latinas de la Sigea”, leemos textualmente en Prieto Corbalán 2007: 12, n. 5 (cf. nota siguiente).

11 Prieto Corbalán 2007: 12, afirma respecto a las seis cartas en castellano atribuidas a Sigea que “muchos críticos las consideran apócrifas”. Esa misma opinión aparece también *ibid.*, p. 35, n. 104 (donde considera también apócrifos los dos poemas castellanos transmitidos bajo su nombre, abriendo así una interrogante que evidentemente también resulta necesario validar con la profundidad necesaria en un trabajo que pensamos realizar más adelante) y pp. 86-87. Pero, como ya hemos indicado en Maestre Maestre 2017b, ninguno de los estudiosos de la humanista toledana ha negado hasta ahora de forma explícita la autoría de las seis cartas y de los dos poemas en castellano: fuimos nosotros, como explicamos en la nota siguiente, quienes por primera vez la pusimos en duda durante nuestra intervención en el tribunal que juzgó la tesis doctoral de la investigadora.

12 Cf. Prieto Corbalán 2003 (*Luisa Sigea y su mundo. El epistolario latino*, Tesis Doctoral dirigida por la Dra. doña Emma Falque Rey, entonces Profesora Titular de Filología Latina del Departamento de Filología Griega y Latina de la Universidad de Sevilla, y defendida el 17 de enero de 2003). Debemos aclarar que, como ya hemos señalado en Maestre Maestre 2017b, durante nuestra intervención en el tribunal que juzgó dicho trabajo nos limitamos a hacerle ver a la entonces doctoranda la necesidad de que pensara que las mencionadas seis cartas y los poemas en castellano, que entonces ella presentaba y editaba como escritas por la humanista toledana, podían ser apócrifas, pero en ningún momento señalamos que lo fueran porque su castellano no estuviera a la altura del latín de las demás misivas (cf. n. 10). Nuestra hipótesis, en definitiva, como ya hicimos público en una conferencia pronunciada en 2004 (cf. n. 1) y evidenciarán este y los demás artículos que le seguirán, parte de unos planteamientos totalmente distintos.

13 Advertimos que abreviaremos así en adelante el título de las *Dos cartas de Doña de Luisa a vn cavallero sobre la soledad*, exceptuando de dicha norma, no obstante, las oportunas referencias al mismo en los títulos de los apartados o subapartados, al comienzo del capítulo final de conclusiones y en las citas de los artículos nuestro que hagamos en las notas.

14 El yerro no tiene nada de extraño si recordamos, por ejemplo, que la segunda de las cuatro *Cartas familiares* es una de las que aparece seleccionada en la obra de López Estrada 1961: 263-264, nº. 71 (“Luisa Sigea a un desconocido sobre la tristeza y su significación en la vida de los hombres”), donde el autor publica en castellano las para él 662 mejores epístolas de la literatura universal desde la Antigüedad al siglo XIX. Desde tal perspectiva comprendemos mejor la aceptación de la tesis tradicional que encontramos, por ejemplo, en estudiosos de campos tan distintos como Rivera Garretas 1993: 120 y 1997: 108-109; Torras Francés 1998: 333, donde cita un pasaje alusivo a Sigea del discurso que pronunció en 1945 con motivo de su ingreso en la RAE (“Apología de la carta privada como elemento literario”); y, por último, Bouza Álvarez 2008: 67.

15 Cf. Maestre Maestre 2018: 435-469.

16 Cf., más concretamente, ms. 10722 de la Biblioteca Nacional de España, ff. 46r-49r.

17 Cf. Serrano y Sanz 1905: 417-418 (primera carta) y 418 (segunda carta).

luz por Prieto Corbalán en 2007¹⁸. La edición va acompañada de numerosas notas de corte filológico, donde damos cuenta de las diferencias textuales, localizamos las fuentes y explanamos determinados pasajes. Cierra el estudio un apartado en el que, tras establecer las diferencias entre estas dos misivas y las cuatro *Cartas familiares*, descubrimos la hasta ahora desapercibida relación de aquellas frente a estas.

El tercer trabajo – que es el que el lector tiene ahora en sus manos y, por ende, ya también publicado – persigue los mismos objetivos que el primero de estos seis respecto a la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*. Debemos aclarar que, aunque en ese primer trabajo anunciábamos que íbamos a abordar en un solo estudio nuestra investigación sobre ambas cartas¹⁹, finalmente, y de acuerdo con la posibilidad que ya expusimos en el artículo sacado a la luz en *Calamus Renascens*²⁰, hemos decidido partirla en dos publicaciones diferentes por dos razones: en primer lugar, por la propia peculiaridad de este estudio, es decir, por abordar el mismo una carta atribuida a Luisa Sigea en la que el influjo de Santa Teresa es mucho mayor y más patente que el de las cuatro *Cartas familiares* y el de la segunda de las dos misivas sobre la soledad; y, en segundo lugar, – y esto ha sido lo realmente determinante en el fondo – por imperativos editoriales, dada la larga extensión del trabajo. Pese a esa división, debemos puntualizar también que el presente estudio adelanta datos importantes para el siguiente, de la misma forma que este complementará a aquel²¹.

El cuarto trabajo, por tanto, tendrá la misma finalidad que el primero y el tercero de estos seis, y versará sobre la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad*²².

El quinto trabajo tratará sobre el impacto, para la datación de estas mismas epístolas, de la desviación frente a sus fuentes clásicas de una anécdota clásica, en la segunda de ellas, sobre un pintor que, harto de intentar pintar la espuma de un caballo, arroja el pincel al lienzo y el azar logra hacer lo que el artista no conseguía²³.

Cerrará la serie, como también hemos anunciado anteriormente, un sexto trabajo sobre la mistificación emblemática que hallamos en la cuarta y última de las *Cartas familiares*²⁴.

Una vez publicados estos seis trabajos – y si, como confiamos, la comunidad científica admite nuestra hipótesis –, nuestra nave tomará rumbo definitivo hacia el último puerto anunciado de clarificar la finalidad de cada uno de los dos bloques de misivas en castellano atribuidas a la humanista toledana²⁵.

Respecto al texto de las *Dos cartas sobre la soledad* que por mor de claridad ofrecemos aquí, debemos señalar que reproduce el establecido y anotado por nosotros

18 Cf. Prieto Corbalán 2007: 129-131 (primera carta) y 131 (segunda carta).

19 Cf. Maestre Maestre 2017a: 430, n. 13.

20 Cf. Maestre Maestre 2017b.

21 Debemos señalar que, de la misma forma que en el presente trabajo se adelanta información científica útil para el siguiente, en este se hallarán datos que por razones de espacio no hemos podido incluir aquí (cf. el texto al que se refiere la nota 424).

22 Cf. Maestre Maestre 2017a.

23 Cf. Maestre Maestre, “La sustitución de la esponja por el pincel en la anécdota de la pintura del “caballo de Apeles”: una nueva evidencia de la falsificación en el siglo XVII de la segunda de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a un cavallero sobre la soledad*”, en fase de preparación.

24 Cf. Maestre Maestre, “La mistificación emblemática en el siglo XVII de la última de las cuatro *Cartas familiares* atribuidas a Luisa Sigea”, en fase de preparación.

25 La llegada a ese deseado puerto se hará también a través de distintos artículos, entre los que ya estamos preparando, para el caso de las *Dos cartas sobre la soledad*, el que anunciamos en nuestra nota 41.

en el tercero de los seis anteriores trabajos, aunque por imperativos de brevedad hemos reducido las notas, como explicaremos mejor más adelante²⁶.

En cuanto a las cuatro *Cartas familiares*, que, aunque estudiadas en el trabajo anterior, también saldrán a la palestra en este, debemos volver a recordar que de ellas hay dos ediciones realizadas a partir del ms. Add. 9939 de la British Library²⁷: la primera de ellas fue publicada por A. Bonilla y San Martín en 1901²⁸, en tanto que la segunda ha visto la luz en 2007 de la mano de M^a. R. Prieto Corbalán²⁹.

Debemos aclarar que, como ya se señaló en el trabajo dedicado a esas cuatro misivas, esto es, en el segundo de los seis trabajos anteriores, seguimos fundamentalmente la edición de las *Cartas familiares* preparada por Bonilla y San Martín, que, como en el caso de las *Dos cartas sobre la soledad*, es mucho más fiel a la tradición manuscrita que la de Prieto Corbalán: aconsejamos, pues, al lector interesado en cotejar estas epístolas que lo haga por dicha edición.

Ha de recordarse, no obstante, que en los dos trabajos anteriores hemos enderezado alguna lectura de las *Cartas familiares* a través de un manuscrito distinto del mencionado, que contiene también estas cuatro mismas misivas y los dos poemas castellanos atribuidos a Sigea³⁰ y que tuvimos la gran suerte de localizar en la Biblioteca Nacional de Portugal: nos referimos al Cod. 1306131, sobre el que cabe anunciar también que preparamos un primer trabajo para identificarlo correctamente y un segundo para dar a conocer sus divergencias de texto con el del ms. Add. 9939 de la British Library.

Volvemos a aclarar, por otro lado, respecto a las evidencias textuales y textuales-contextuales que presentaremos en nuestro estudio, que distinguimos entre “concomitancias léxicas” y “paralelos textuales” (o, en su caso, “contextuales” o “textuales-contextuales”): damos el primer nombre a aquellas coincidencias verbales que de forma individual no pasan de ser meros indicios textuales sin carácter vinculante, pero cuya repetición adquiere fuerza argumentativa por el principio de convergencia; y damos el segundo a aquellas coincidencias verbales “textuales” o “textuales-contextuales” de mayor calado y fuerza demostrativa para inclinar con mucha más seguridad el fiel de la balanza en un sentido³².

26 Cf. nota 48.

27 Cf., más concretamente, ms. Add. 9939, ff. 135^v-144^r. Advertimos que por razones de espacio dejamos para otro trabajo el obligado estudio de la letra de las cuatro *Cartas familiares*, así como de las cuatro cartas latinas (la primera al papa Paulo III, la segunda a Felipe II, la tercera a Honorato Juan y la cuarta a su *consobrinus* Francisco Pérez) que bajo el nombre de Sigea aparecen en dicha copia manuscrita (cf. *ibid.*, ff. [144^v]-[146^r] y [148^r]), aunque adelantamos que, pese a que Gallangos 1977: 100, dató el códice como de “end of XVI cent.”, sin embargo, creemos que al menos la letra de las citadas composiciones ha de retrasarse al siglo XVII.

28 Cf. Bonilla y San Martín 1901: 280-296 (texto este por el que citamos, aunque aclaramos que el mismo fue publicado también, como tirada aparte y en formato de libro: Bonilla y San Martín (ed.) *Clarorum Hispaniensium epistolae ineditae ad humaniores litterarum historiam pertinentes. Eddidit, notationesque aliquot adiecit Adolfo Bonilla y San Martín*, Paris, 1901 (cf., especialmente, pp. 106-122, n^o. XV, 1-4).

29 Cf. Prieto Corbalán 2009: 132-141.

30 Debemos aclarar, no obstante, que, como ya indicamos en nuestra nota 12, dichos poemas están faltos de un profundo trabajo que dilucide si los mismos salieron o no de la pluma de la humanista toledana.

31 Cf., más concretamente, Cod. 13061, ff. 153^r-[164^r].

32 Aprovechamos en gran medida la nomenclatura que acuñamos en nuestros estudios sobre el “latín de laboratorio” de los humanistas (cf. Maestre Maestre 1982: 260-267; 1985: 325-343; 1987: XLVI-LXXVI; 1989: 145-187; 1990: 345-364; 1993: 82-105). Cf., para mayor información, notas 33, 226 y 284.

Se introducen, además, aquí los conceptos de “macroestructura” y de “microestructura” para diferenciar así entre el influjo de una determinada composición en la estructura de otra a través de un buen número de “concomitancias léxicas” y, más aun, de “paralelos textuales” (o, en su caso, “contextuales” o “textuales-contextuales”) y la influencia aleatoria de una composición en otra a través de cualquiera de los señalados tipos de similitudes³³.

Reiteramos, además, que para realizar la búsqueda de esas evidencias textuales, contextuales y textuales-contextuales nos hemos valido, en primer lugar, de las *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús* elaboradas por J. L. Astigarraga y A. Borrell³⁴ y de las *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz* preparadas por estos dos mismos estudiosos y F. Javier Martín de Lucas³⁵; en segundo lugar, del Banco de datos CORDE de la RAE; y, en tercer y último lugar, de varios buscadores de Internet con el de GOOGLE a la cabeza.

1. Síntesis del contenido y aclaraciones previas sobre las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a un cauallero sobre la soledad*

Resulta conveniente comenzar por hacer una breve síntesis del contenido de las *Dos cartas sobre la soledad*, pues de esta forma el lector seguirá mejor después la exposición.

Aclaremos antes que ambas epístolas están dirigidas a un caballero – el mismo al que van dirigidas las cuatro *Cartas familiares* – sobre el que, al igual que ocurre en estas últimas, no aportan aquellas dato alguno que permita su identificación: lo que sí queda claro, como podremos comprobar a continuación, es que el destinatario no es el esposo de la remitente.

³³ Sobre estos conceptos, acuñados por nosotros dentro de nuestros estudios sobre el “latín de laboratorio”, cf. Maestre Maestre, 1990: 20-31 y 1993: 92-98.

³⁴ Cf. Astigarraga – Borrell 2000: I-II. Cabe aclarar que seguimos las abreviaturas de sus obras, que son las siguientes: *CE* = *Camino de Perfección*; *Cp* = *Conceptos del amor de Dios*; *Cs* = *Constituciones*; *Ct* = *Cartas*; *CV* = *Camino de perfección* (Valladolid); *E* = *Exclamaciones del alma a Dios*; *F* = *Libro de las Fundaciones*; *M* = *Castillo interior o Las Moradas*; *Mo* = *Modo de visitar los conventos*; *P* = *Poesías*; *R* = *Relaciones*; *RE* = *Respuesta a un desafío*; y *V* = *Libro de la Vida*.

Aclaremos aquí también que, salvo en las citas de los textos teresianos transcritos, de las que hablaremos después, todas las demás referencias remiten a la edición a partir de la que se han realizado las mencionadas concordancias, esto es, a la preparada por Tomás Álvarez en la Editorial Monte Carmelo (Burgos, 1994, séptima edición): concretamente nosotros hemos utilizado los volúmenes *Santa Teresa. Obras completas* (Álvarez 2014a) y *Santa Teresa. Cartas* (Álvarez 2014b).

Hemos optado así, en definitiva, por facilitar al lector las posibles búsquedas bibliográficas, objetivo imposible de cumplir a través de la edición de Madre de Dios - Steggink 1977, pues aunque esta es mejor por ser más respetuosa con las grafías de la escritora abulense (cf., no obstante, las modernizaciones explicadas *ibid.*, pp. 15-16) y de ahí – y esto es harto importante – que citemos por ella los textos del presente trabajo, sin embargo, no resulta útil para buscar de forma rápida las referencias de las citadas concordancias, dado que, como ya hemos dicho, estas se han realizado por la edición de T. Álvarez, de la que debemos advertir también aquí que moderniza del todo las grafías y presenta una numeración distinta de los escritos “menores” (*Relaciones, Constituciones, Poesías, Memoriales y apuntes*), sin olvidarnos de que, en las *Cartas*, el número de misivas e incluso la datación de muchas de ellas son distintos.

³⁵ Cf. Astigarraga – Borrell – Martín de Lucas 1990 (aclaremos que, salvo advertencia en contrario, utilizamos las abreviaturas de las obras de este magno trabajo).

1.1. Primera carta

La primera de las dos misivas³⁶ se abre con la información por parte de Sigea a ese anónimo caballero de que, tras su marcha y haberse quedado “desconsolada y sola” entre dos “mozas” que le han dado de comer, pero que no le sirven de “alivio” corporal ni espiritual, se ha apoderado de ella una sensación de “soledad”, cuyo origen descarta, en primer lugar, como acabamos de anticipar, que se deba a la ausencia de su marido.

Niega después la remitente que esa “soledad” proceda de sus amigos, porque estos suelen buscar “remedios corporales” con que pasar sus “desabrimientos del espíritu”, como le habían informado que hizo su destinatario el día anterior.

Tras descartar también a continuación que esa “soledad” procediese de sí misma, concluye que su origen está en que tiene ausentes “la voluntad, la afición y la libertad de espíritu, que son las compañeras más leales del alma” pues “en faltar todas estas, todo esta ausente”.

Acto seguido, la remitente pasa a descubrir que el motivo de su desasosiego es que no es dueña de esas tres cosas, pues están embargadas por el amor que siente por una persona, que cabe identificar con el caballero al que dirige la misiva.

Inmediatamente después, tras puntualizarle que no le escribe para pedirle remedio a sus males, amplía lo ya señalado sobre sus “desabrimientos del espíritu” y le comunica que, tras haberle llegado su “recaudo” de que andaba en las malas compañías de “Bacco y la otra su compañera que no mereze ser nombrada”, había estado a punto de romper la misiva, pero que sus sentimientos se lo han impedido.

La epístola, en definitiva, es una queja sobre un amor no correspondido, expuesta de forma “enigmática”³⁷, que se cierra con el ruego al destinatario de que le busque un medio que le satisfaga y, en tal caso, obtendría el mismo premio prometido por Menalcas a Damoetas en el “enigma” de Verg. *Ecl.* 3.107: *Phílida solus habeto*.

1.2. Segunda carta

Pasando ahora a la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad*, debemos apuntar que, pese a lo que nos invita a pensar el numeral del título, sin embargo, no trata el tema de la soledad.

En ella la humanista toledana comienza por expresar al anónimo caballero su queja de que haya hecho pública su anterior misiva tanto por no estar bien escrita estilísticamente como por poder dar lugar a malinterpretaciones de una relación que ella reduce al ámbito de la “divina amistad”, reconociendo, sin embargo, que no ha sabido pintar esos sentimientos como hubiera sido necesario.

Ruega después Sigea al destinatario que en adelante se abstenga de enseñar sus cartas sobre una “amistad tan mal retratada”, porque saldrían perdiendo tanto él por mostrarla como ella por no saber pintarla.

Acto seguido, la humanista toledana pide al caballero que la “arme” con las “pieças de azero” de su “armario”, de suerte que también a ella le sea de aplicación el sintagma *omnis armatura fortium* con el que el esposo enaltece las virtudes de su amada en Vulg. *Cant.* 4. 4.

36 Cf. Serrano y Sanz 1905: 417-418; y Prieto Corbalán 2007: 129-131.

37 Por razones de espacio no podemos desarrollar este aspecto aquí: lo haremos, sin embargo, en un futuro artículo nuestro donde haremos la necesaria nueva lectura que reclaman las *Dos cartas sobre la soledad* (cf. nota 41).

A continuación, la remitente, recurriendo con habilidad a un pasaje del *Relox de Príncipes* de fray Antonio de Guevara, como ya descubriremos con mayor profusión de datos en el siguiente trabajo nuestro³⁸, se congratula irónicamente de que el destinatario hubiera hecho público el mote de “Falaris” que le había dado ella en su carta, pues, así demostraba que tenía “la calidad del tyrano, que es bueno al dezir y malo al hazer”.

Y, tras ello, Sigea cierra la carta brúscamente con la escueta frase “Mas pienso que es ya tarde”, a la que tan solo añade protocolariamente la de “Y con todo beso las manos de V. M.”, que cierra la misiva.

1.3. Necesidad de una nueva lectura de ambas cartas

Es claro que las *Dos cartas sobre la soledad* – y en especial, la primera – contienen una confesión de un amor no correspondido por una persona, insistimos, que la remitente deja claro que no es su marido.

Esa confesión, susceptible de ser interpretada de forma inocente como un “amor neoplatónico”, pero también desde una perspectiva erótica muy distinta, no cuadra – y mucho menos desde esta última óptica – con el contenido de las cuatro *Cartas familiares*, en las que, como podemos ver a través de su lectura directa por alguna de las dos ediciones modernas³⁹ o a través de los pasajes citados en nuestro trabajo anterior⁴⁰, nos dibujan una imagen totalmente virtuosa de Sigea.

La cartas, en fin, necesitan una nueva lectura que por razones de espacio hemos de dejar para un futuro trabajo⁴¹ que dilucide si, según ya se ha dicho, la intención de estas dos misivas es la de socavar aún más el daño de la imagen de Sigea tras el negativo impacto que le causaron tanto la *Satyra Sotadica de arcanis amoris et Veneris* de Nicolas Chorier⁴², publicada hacia 1661 como esa otra obra no menos apócrifa, las *Lettres portugaises traduites en français*, que sacó a la luz en 1669 Gabriel de Guillerages⁴³.

1.4. Vinculación de contenido entre la primera y la segunda de las dos *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad* con la segunda y tercera de las *Cartas familiares*.

Como también ya se ha anticipado, en otro trabajo nuestro hemos descubierto dos importantes paralelos que nos evidencian una clara vinculación entre la primera y la segunda de las dos *Dos cartas sobre la soledad* con la segunda y tercera de las *Cartas familiares*⁴⁴.

Una futura investigación habrá de dilucidar si esa relación intertextual se debe a que las dos misivas sobre la soledad salieron del mismo autor que realmente falsificó las cuatro *Cartas familiares*, o, por el contrario, esa vinculación es un artificio literario para aparentar que lo eran, cuando su finalidad, como hemos dicho, es probablemente muy distinta.

38 Remitimos al lector al futuro trabajo nuestro que citamos en la nota 22.

39 Cf. notas 28 y 29.

40 Cf. el trabajo nuestro que citamos en la nota 9.

41 Remitimos al lector a nuestro futuro trabajo “Una nueva lectura erótica de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad*”, en fase de preparación.

42 Cf. nota 6.

43 Cf. nota 8.

44 Nos referimos al artículo que anunciamos en la nota 15.

Pero lo que ahora nos interesa señalar es que el descubrimiento de esta vinculación de contenido, importante *per se*, es tanto más relevante cuanto que nos hace comprender mejor la detección, dentro de las *Dos cartas sobre la soledad*, de una serie de “concomitancias léxicas” que ya hemos registrado en nuestro anterior estudio sobre las cuatro *Cartas familiares*⁴⁵.

Esas “concomitancias textuales” que ahora veremos – y que además no son las únicas –⁴⁶ nos evidencian que el ropaje verbal de Santa Teresa y de los escritores místicos es también aquí el principal arsenal del que se ha tomado el material léxico necesario para realizar la falsificación en el siglo XVII.

2. Texto de la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad*

Centrando ya nuestro trabajo en la primera de las Dos cartas sobre la soledad, pasamos a reproducir la nueva edición crítica que hemos realizado nosotros en otro trabajo⁴⁷ a partir del propio ms. 10722 de la Biblioteca Nacional de España y cotejando el mismo tanto con la edición publicada por M. Serrano y Sanz en 1905 como con la sacada a la luz por M^a. Regla Prieto Corbalán en 2007⁴⁸:

Sobre la soledad⁴⁹.

Después que os fuistes de aquí, **me hallé desconsolada y sola** de todo lo que es **compañía**, porque **quedé entre dos mozas** que me dieron de **comer**. **Las quales para el cuerpo no son aliuió**, pues ni se deue hablar con ellas, porque *non omnes capiunt hoc verbum*⁵⁰, **ni lo son para el espíritu**, porque, según son materiales, no le⁵¹ tienen. **Atribuleme**⁵² con **vna soledad tan grande**, sin saber de

45 Cf., por ejemplo, los sintagmas “desta suerte”, “al mejor tiempo”, “pareze bien”, “es menester” “y lo bueno es que”, que estudiamos aquí en los subapartados 5.3.2; 5.3.3; 5.3.8; 5.3.14; y 5.3.15, respectivamente.

46 Es el caso, por ejemplo, del impacto del gusto por la pintura de Santa Teresa (cf. subapartado 4.2.1.1, punto 10) tanto en la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad* (cf. el trabajo nuestro que citamos en la nota 23) como en la cuarta y última de las *Cartas familiares* (cf. el trabajo nuestro que citamos en la nota 24).

47 Nos referimos al trabajo anunciado en la nota 15.

48 Aclaramos, no obstante, en relación a las numerosas notas que acompañan nuestra edición, que por mor de brevedad solo reproducimos aquí las relativas a la localización de fuentes y algunas otras de carácter filológico que resultan útiles o bien para la lectura de la misiva o bien para las ulteriores explicaciones del presente trabajo. Advertimos, por otra parte, que es nuestra tanto la letra en negrita de este texto como la que hallaremos en otras citas a lo largo del trabajo.

49 Omitimos el resto de la anotación que sigue a este título (“Deste asunto es la de Castoverde que esta a n. 6”), dado que no forma parte de él, como ya abordaremos en el trabajo nuestro que citamos en la nota 15.

50 Cf. Vulg. *Matth.* 19.11.

51 Nos hallamos ante un claro leísmo, pues la forma correcta hubiera sido “lo”. No es el único caso en el que esto ocurre, como podemos ver por los textos a los que se refieren las notas 63 y 75.

52 Consideramos la forma verbal como tercera persona del singular del pretérito perfecto de indicativo, que no acentuamos de acuerdo con las normas actuales de la RAE. Aclaramos, por otra parte, que, pese a haber optado por acentuar los textos de las cartas, Serrano y Sanz 1905: 417 editó “Atribuleme” sin tilde alguna, tal y como lo hallamos en el ms. 10722 de la BNE. Por su parte, Prieto Corbalán 2007: 129 sigue sus pasos, pero acentúa indebidamente “Atribúleme”, convirtiendo así la forma en tercera persona del singular del presente de subjuntivo. Añadamos, en fin, que la rareza de la forma verbal hizo que J. Pérez de Guzmán escribiera “Atribúleme” (tercera persona del presente de indicativo) al citar el pasaje (cf. Pérez de Guzmán 1907: 122).

qué **me espanto**⁵³; porque, si la tenía de mi marido, **pareciome fuera de propósito** tenerla **agora desta suerte** más que **en estos días**, pues a quatro que **está ausente**. Si de amigos, también, pues los **veo harto**, y no los **ay tales en el mundo** que merezcan que se haga caso de **su ausencia**, porque **al mejor tiempo** buscan sus **remedios corporales**, con que **passan** los **desabrimientos** del espíritu, como **hizisteis Vos** ayer, **según me han informado**.

Si esta **soledad** procedía de mí misma, no supe de qué, porque, si algo fui algún día, lo soy **agora** de aquello que yo llamo **verdadero y substancial ser**; que lo demás de hermosura lléualo vna **calentura**, v⁵⁴ dos partos, o tres años de más hedad, o **vn poco de descontento**, y las demás vezes **la diuersidad de las opiniones**, que lo que a vnos **pareze** bien, otros lo juzgan por malísimo.

En fin, con todas estas **imaginaciones** crecía más la **pena** de la **soledad**, y no sauía **caer en la cuenta** de qué, hasta que atiné que tenía **ausentes** tres cosas mías, que la falta de la menor dellas **basta** para engendrar tal **pasión**; las cuales son **la voluntad**, **la affición** y⁵⁵ **la libertad de espíritu**, que son las compañeras más leales del alma, porque, en faltar todas estas, todo esta **ausente**.

Pues, estando la **voluntad** en otra persona, no puedo yo tenerla en mí misma, ni querer otro que no sea aquello; y, si la **affición** está empleada en otra parte, aún está peor que la **voluntad**, porque, en siendo **affición**, es **pasión y engaño**, y trae las gentes embelesadas **de tal suerte** que miran lo que les cumple y no lo que⁵⁶ **hazen**; sino que les acaeçe como al que dieron yerbas⁵⁷ que se queda **diziendo** siempre la misma cosa que gustaba **al tiempo** que enfermó, o sea **a propósito**, o fuera dél. Pues la **libertad** ¿qué es de ella, **estando vn alma de la suerte que digo?** ¿qué me queda a ser como **dize** mi Agustín?:⁵⁸ *suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate; velle enim*⁵⁹ *meum tenebat inimicus, et inde mihi catenam*⁶⁰ *finxerat*⁶¹, *et constrinxerat dura seruitute*. Y, faltando la **libertad**, ¿qué puede auer que dé **consuelo**, ni **contento?** Que sola esta sustenta quando⁶² se tiene, y duele **quando** se pierde.

53 Lo esperado por el pretérito perfecto de indicativo “Atribuleme” hubiera sido el pretérito imperfecto del mismo modo “espantaba”, en consonancia con la posterior forma “tenía”.

54 Aclaremos que esta “v” ha de entenderse como una “u”: téngase presente que el *modus scribendi* es el de “v” al comienzo de palabra y “u” en el interior, como señalamos más adelante en el subapartado 5.6, punto 2.

55 En el ms. 10722, f. [46^v], no aparece la “y”, sino que hallamos una coma después de “affición”, que mantiene M. Serrano y Sanz 1905: 417; nosotros, sin embargo, entendemos que es mejor añadir la conjunción copulativa, como hizo Prieto Corbalán 2007: 130.

56 Este “que” falta tanto en el ms. 10722, f. [46^v], como en las ediciones modernas (cf. Serrano y Sanz 1905: 417; y Prieto Corbalán, 2007: 130): lo añadimos a propuesta de nuestro admirado maestro el Prof. J. Gil.

57 Prieto Corbalán 2007: 130, edita “dieran”.

58 Cf. Aug. *Conf.* 8.5.10 (cf. nota 70).

59 El adverbio *enim* no aparece en las ediciones renacentistas y modernas por nosotros consultadas, pero sí en otras obras humanísticas donde se cita dicho pasaje (cf. nota 206), lo que nos obliga a mantenerlo (cf. nota 207).

60 El ms. 10722, f. 47^r, escribe *catena*, lectura errónea que mantienen Serrano y Sanz 1905: 417 y Prieto Corbalán 2007: 130 (cf. el subapartado 4.2.3.2 y, más concretamente el pasaje al que se remiten las notas 204 a 207).

61 Las ediciones renacentistas y modernas de las obras de S. Agustín por nosotros consultadas no editan *finxerat*, sino *fecerat* (cf. el texto al que se refiere la nota 205, así como la nota 207).

62 Frente al ms. 10722, f. 47^r, y a Serrano y Sanz 1905: 417, Prieto Corbalán 2007: 130, escribe “cuando”.

Assí que yo, con las **lástimas** de mi **soledad**, acójome a escriuíros las. No para pidiros **remedio**, que no ay quien le⁶³ dé sino quien dio el daño, que es **el alma**, y, como fue **flaca** quando **se engañó**, assí **es menester** que sea valerosa para tornar en sí y sanar *quod confractum fuerat*⁶⁴. Pero dígo lo *per*⁶⁵ *isfogare*⁶⁶ *il mio interno pianto*⁶⁷ de verme assí, como el que **llora**, que toma **consuelo** de que le vean **llorar**, aun los no amigos; que la misma **pasión** de suyo finge (para ser menor) que se compadeze quien⁶⁸ vee sus **lágrimas**, y con este **engaño alíuiase**; y lo **bueno fue que**, para que **de veras** fuese **engaño**, llegando aquí me **dieron** vuestro **recaudo** de la compañía que tenéis, donde no falta Bacco y la otra su compañera que no mereze ser nombrada. Estuue **con tal recaudo** por **romper este papel**; después no quise, ni aun pude; que **a estos términos soy llegada**, y, más adelante, a lo que dize el mesmo mi Agustín⁶⁹: *dum seruitur voluntati*⁷⁰, *facta est necessitas*⁷¹; y, lo que más es **para admirar**, que, con estar aquí, estoy tan lexos de lo que **Vos estáis conforme al sensual**

63 Segundo de los tres casos de leísmo de la misiva (cf. notas 51 y 75).

64 Cf. Vulg. *Ezech.* 34.15.

65 En el ms. se escribió primero “por” y después se corrigió en “per” escribiendo la nueva vocal sobre la anterior.

66 En el ms. se escribe *isfogar* y no *isfogare* (cf. nota siguiente), hecho que no advierte ni Serrano y Sanz 1905: 417, ni Prieto Corbalán 2007: 130, como tampoco que encima de las dos primeras letras de *isfogar* leemos “des”, con lo que sin duda se intentaba corregir erróneamente el verbo en “desfogar” como si fuera castellano. Este último dato, unido al que comentamos en la nota anterior nos hace pensar que se trata de un amanuense español.

67 El endecasílabo italiano *per isfogare il mio interno pianto*, cuyo adjetivo “interno” editan erróneamente Serrano y Sanz 1905: 417, y Prieto Corbalán 2007: 130, como “intorno”, es, en principio, una fusión de los vv. 8 (**per isfogare il suo acerbo despetto**) y 14 (via da celare **il mio** angoscioso **pianto**) del soneto de Petrarca “Cesare, poi che ‘l traditor d’Egitto” (cf. Contini 1964: 130, nº. 102). Y es posible, además, pero no seguro, como en el caso anterior, que la expresión petrarquista “il mio angoscioso pianto” se haya tornado en “il mio interno pianto”, por un hábil zurcido con el v. 3 (*Rivolve in meglio ogni mio interno pianto*) del soneto “Dunque una, ch’io ritrovo un chiaro Sole” del noble italiano Vespasiano Gonzaga Colonna, que nació en Fondi el 6 de diciembre de 1531 y murió en Sabbioneta el 26 de febrero de 1591, pero del que sabemos que pasó varias etapas de su vida en España y es posible que esta composición fuera redactada en nuestras tierras. De haber sido así, el verdadero artífice de la carta atribuida a Sigea hubo de valerse de una copia manuscrita, pues dicho poema no fue publicado hasta 1780, dentro del *Saggio delle rime di Vespasiano Gonzaga* de la obra de I. Affò, *Vita di Vespasiano Gonzaga, Duca di Sabbioneta, e Trajetto, Marchese di ostiano, Conde di Rodigo, Fondi, ec.*, Parma, Presso Filippo Carmignani, MDCCLXXX, p. 129.

68 El ms. 10722, f. [47^v], escribe un erróneo “que”, que fue ya corregido en “quien” por Serrano y Sanz 1905: 417, y, a partir de este, por Prieto Corbalán 2007: 130. Seguimos, por tanto, la corrección del primer editor, pero dejamos claro que en lugar de “que” no solo cabe corregir “quien”, sino también “el que”.

69 Serrano y Sanz 1905: 417, edita “Agustino”, dejándose engañar por un ornato de la “n” final del ms. Prieto Corbalán 2007: 130, sigue sus pasos, pero sin advertirlo. Por otro lado, señalamos que el pasaje citado del santo de Hipona es Aug. *Conf.* 5.8.10, que se encuentra en esta obra a continuación del anterior (cf. nota 58).

70 El pasaje es una síntesis del texto de San Agustín *quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas*. Como vemos, se ha cambiado *libidini* por *voluntati*. Nuestro querido maestro, el Prof. J. Gil, nos apunta la posibilidad de corregir, con la inteligencia que le caracteriza, este último término en *voluptati*, pero, habida cuenta de que en el pasaje inmediatamente anterior del santo de Hipona (cf. el texto al que se refiere la nota 58), aparecen los términos *voluntate* y *velle*, entendemos más prudente mantener la lectura del ms. 10722, f. [47^v], lectura esta sobre la que volveremos con mayores datos en el futuro trabajo nuestro que citamos en la nota 41.

71 Corregimos, a la luz de la fuente del pasaje que hemos visto en la anterior, el erróneo *necessitas* en lugar de *necessitas*, que hallamos tanto en el ms. como en la edición de Serrano y Sanz 1905: 417 y en la de Prieto Corbalán 2007: 130, nota 7.

apetito de las demás gentes, y tan cerca de mi *illibata*⁷² y limpia opinión y condición, que jamás saldré della.

Verdad es que la tengo por diferente respecto⁷³ de lo que se puede pensar, que es porque dura y⁷⁴ no sea como todo lo corruptible, que la violencia lo trae al fin en breue. Y porque mis **soledades** no os enfaden, que no deuéis tellas con tal compañía, y es al sordo música, no digo más dellas, mas que rogamos me busquéis **algún medio**, y, si le⁷⁵ **halláredes** que me satisfaga seos⁷⁶ dezir lo de Virgilio: *Philida solus habeto*⁷⁷; y esto⁷⁸, si sois griego⁷⁹, si no⁸⁰, aprended qué quiere dezir *Philida*.

3. Objetivos y estructura de la investigación

La presente investigación tiene dos objetivos. El primero de ellos, que es el más importante, es demostrar que en esta nueva misiva hallamos también el mismo ropaje místico de Santa Teresa, pero con una clara diferencia con respecto a la influencia que ya detectamos en las *Cartas familiares*: la intertextualidad que encontramos

72 Escribimos el participio latino en cursiva, aunque el ms. no subraya en este caso.

73 Aunque Serrano y Sanz 1905: 417, y, a través de este, aunque sin anotarlo una vez más, Prieto Corbalán 2007: 130, editan “respecto”, el ms. 10722, f. [47^v], escribe erróneamente “recpeto”.

74 En el ms. 10722, f. [47^v], se escribió primero la lectura “pensar (que es porque dura) no”, pero después se transformó el cierre del paréntesis en una “y”: así las cosas, coincidimos con Serrano y Sanz 1905: 417 y, a partir de este, con Prieto Corbalán 2007: 130, que es mejor eliminar también la apertura del paréntesis.

75 Tercer y último caso de leísmo de la epístola (cf. notas 51 y 63).

76 El ms. 10722, f. 48^r, ofrece la lectura “se os dezir”, que mantiene Serrano y Sanz 1905: 418 frente a Prieto Corbalán 2007: 131, que corrige indebidamente en “se os decid”. Por nuestra parte, escribimos “seos”, según se hace en la actualidad: recordemos que esta expresión, cuya forma verbal es la primera persona del presente de indicativo del ver “saber”, según nos deja ver las siguientes palabras del Arcediano en el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* de Alfonso de Valdés: “Yo no sé lo que de allá escriven ni lo que acá dizen, pero seos dezir que es la más rezia cosa que nunca hombres vieron.” (cf. Montesinos 1928: 79-80), aparece en otras muchas obras tanto del siglo XVI, cual en la *Segunda parte de las epistolas familiares del muy yllustre y reuerendissimo señor don Antonio de Guevara*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1549, f. [xi^r], como en el siglo XVII, cual es el caso de la *Segunda parte del ingenioso cavallero don Quijote de la Mancha. Por Miguel de Ceruantes Saauedra autor de su primera parte*, En Madrid, Por Iuan de la Cuesta, 1615, f. 18^r.

77 Cf. Verg. *Ecl.* 3.107. Sobre la interpretación del pasaje remitimos al lector al trabajo nuestro anunciado en la nota 41.

78 Añadimos “esto” de acuerdo con la propuesta que en su día formuló Serrano y Sanz 1905: 418, al que sigue, aunque sin mencionarlo, Prieto Corbalán 2007: 131.

79 En el ms. 10722, f. 48^r, hallamos una coma, en tanto que Serrano y Sanz 1905: 418, pone punto y pone punto y coma, como también hace, siguiendo una vez más sus pasos, Prieto Corbalán 2007: 131. Por otra parte, respecto a la expresión “si sois griego” debemos recordar lo que leemos en la obra *Tesoro de la lengua castellana, o española. Compuesto por el licenciado Don Sebastian de Cobarruias Orozco, Capellan de su Magestad, Maestrescuela y Canónigo de la santa Yglesia de Cuenca y Consultor del Santo Oficio de la Inquisicion. Dirigido a la Magestad Catolica del Rey Don Felipe III, nuestro señor*, En Madrid, por Luis Sanchez, impressor del Rey N. S., Año del Señor MDCXI, p. 450, s. u. “GRIEGO”: GRIEGO, el natural de Grecia: y algunas vezes llamamos Griego al que entiendo la lengua Griega: y tambien lo escrito en ella”. Covarrubias nos aclara, en definitiva, que el vocablo “griego” adquirió en los Siglos de Oro el mismo sentido que “latino”, del que leemos *ibid.*, p. 516, s. u. “LATIN”: “Al que sabia en aquellos tiempos la lengua Latina, le tenian por hombre auisado y discreto: y de alli nacio llamar oy en dia Latino, al hombre que tiene entendimiento y discurso, auisado, astuto y cortesano”.

80 El ms. 10722, f. 48^r, escribe “sino”, que separamos, como ya hizo Serrano y Sanz 1905: 418, y, a través de él, Prieto Corbalán 2007: 131.

en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* no se reduce a un importante influjo de la escritora abulense a nivel de “microestructura”, como en las cuatro mencionadas misivas, sino también a un mucho más importante influjo a nivel de “macroestructura”, que, como veremos, cercena del todo la posibilidad de que la misiva que ahora estudiamos hubiera podido salir de la pluma de la humanista toledana, fallecida el 13 de octubre de 1560, y abre del todo la puerta a la posibilidad de que esta y las demás cartas en castellano hubieran sido escritas realmente por alguien que conocía muy bien las obras de nuestra religiosa.

El segundo objetivo es detectar también en las *Dos cartas sobre la soledad* el mismo influjo que ya descubrimos igualmente en las *Cartas familiares*, de otros autores religiosos – místicos, sobre todo – y laicos de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII.

Por razones de claridad hemos dividido nuestra investigación en tres bloques, que coincidirán con los tres siguientes apartados de nuestro estudio:

I. El primer bloque contiene el influjo a nivel de “macroestructura” de once escritos salidos de la pluma de la santa abulense, cuyo léxico nostálgico-amoroso y elementos literarios han contribuido, en mayor o menor proporción, a forjar la falsificación de la primera – e incluso también de la segunda – de las misivas atribuidas a Sigea. Esos once escritos conforman a su vez los cuatro siguientes subapartados:

I.1. En el primero se abordará el opúsculo teresiano más importante para nuestros intereses, esto es, la *relación*⁸¹ que envió la primera Doctora de la Iglesia desde el recién fundado Monasterio de San José de Salamanca a un confesor suyo, actualmente identificado como el padre Martín Gutiérrez, para informarle básicamente de dos cosas: en primer lugar, de su “soledad” por la “ausencia” del Señor y del posterior arrobamiento que sufrió ella en la fundación salmantina durante la Pascua de Resurrección en 1571 al escuchar el “cantorcillo” que salió de los labios de una novicia (en la actualidad identificada como Isabel de Jesús), cuya letrilla comenzaba “Véante mis ojos, dulce Jesús bueno...”; y, en segundo lugar, de la “pena y tristeza” que la había provocado su propia partida.

I.2. En el segundo estudiaremos la influencia de otras dos *relaciones* teresianas, cuya respectiva “macroestructura” refuerza y amplía la de la *relación* de 1571: nos referimos a la escrita por la santa abulense en Sevilla el 8 de noviembre de 1575, donde expresa su “soledad” por la “ausencia” del padre Jerónimo Gracián, y a la compuesta por ella ese mismo mes por la falta de noticias del mismo religioso.

I.3. En el tercero trataremos el influjo de otros cinco escritos de carácter epistolar, pero que no son *relaciones* como los tres opúsculos anteriores: nos referimos, más en concreto, a cinco *Cartas* de Santa Teresa en la que esta describe sus estados

81 Al igual que las otras dos *relaciones* de noviembre de 1575, de las que después hablaremos, la de abril de 1571 pertenece a una obra que se conoce con distintos títulos. El padre Silverio la denominó “Relaciones y Mercedes”, reservando el primer título a las seis primeras piezas y el segundo a las sesenta y una restantes, entre las que figuran las tres que nos interesan (cf. Álvarez 2014: 1251). En la edición de Madre de Dios – Steggink 1977: 451, se les da el título de *Cuentas de conciencia*. Por nuestra parte, preferimos llamarlas *relaciones* que es la denominación más generalizada.

de “soledad” por la lejanía o marcha de personajes religiosos o laicos queridos por ella.

I.4. En el cuarto y último acometeremos el influjo de tres opúsculos de la escritora abulense de carácter no epistolar, donde ella describe con un léxico nostálgico-amoroso y con unos elementos literarios que el lector verá ya entonces como reiterativos, su estado de “soledad” por la “ausencia” de Dios, su “amado”: el capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas, el poema “Vivo sin vivir en mí”, y la sexta de sus *Exclamaciones*, escritos todos ellos redactados por la fundadora de las carmelitas y los carmelitas descalzos tras su vivencia mística de abril de 1571.

II. El segundo bloque, que contiene el influjo de las obras de Santa Teresa a nivel de “microestructura”, tiene los siguientes cinco subapartados:

II.1. En el primero ofreceremos una serie de “paralelos textuales” y “paralelos textuales-contextuales” con otras obras de la primera Doctora de la Iglesia vinculados a términos y expresiones de la *relación* de 1571.

II.2. En el segundo haremos acopio de otros “paralelos textuales” con otras obras de Santa Teresa no vinculados a términos o expresiones de la *relación* de 1571.

II.3. En el tercero evidenciaremos determinadas “concomitancias léxicas” con otros sintagmas de obras de la escritora abulense.

II.4. En el cuarto presentaremos “concomitancias léxicas” con otros términos de los escritos de nuestra Doctora Mística.

II.5.- En el quinto y último de los subapartados ofreceremos otras significativas coincidencias léxicas, morfológicas, sintácticas y gráficas con las obras de la escritora abulense.

III. El tercer y último bloque contiene una serie de “concomitancias léxicas” con obras de distintos autores místicos (fray Luis de Granada, San Juan de la Cruz y fray Luis de León) y otros escritores religiosos y laicos de la segunda mitad del siglo XVI y de la primera del XVII.

Por último, cerrará la investigación un capítulo de conclusiones, donde ofreceremos una pormenorizada recapitulación de los resultados de nuestra investigación y donde haremos ver que nuestro detenido cotejo, a nivel formal y de contenido, entre la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* y las obras de la santa abulense, de sus “hijos espirituales” y de otros autores religiosos y laicos de la segunda mitad del siglo XVI y de la primera del XVII nos asegura que las dos misivas atribuidas a Sigea que ahora estudiamos tampoco salieron de su pluma, sino que fueron una falsificación similar a la de las cuatro *Cartas familiares*.

4. Influjos de Santa Teresa de Jesús a nivel de “macroestructura” en la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad*

Llegado el momento de adentrarnos en la compleja intertextualidad a nivel de “macroestructura” del “castellano de laboratorio”⁸² fabricado por el verdadero artífice de las dos misivas atribuidas a Sigea, creemos conveniente facilitar su comprensión a los ojos del lector con un símil que utilizaremos a lo largo de la exposición como un hilo de Ariadna: pensemos, en efecto, en la influencia de las distintas obras pictóricas de un determinado artista en la de otro, diferenciando, en primer lugar, entre el influjo de obras de temática similar y entre obras de contenido diferente⁸³.

Comencemos por estudiar el influjo de los cuadros pictóricos de temática similar y, dentro de ellos, del que, a nivel de “macroestructura”, mayor número de elementos artísticos ha impuesto en la nueva obra: principiemos, en definitiva, con el principal de los once escritos teresianos que, a nivel de macroestructura, han influido en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*.

4.1. Influjo teresiano principal: la *relación* escrita por Santa Teresa de Jesús desde el recién fundado Monasterio de San José de Salamanca al padre Martín Gutiérrez durante la Pascua de Resurrección en abril de 1571

Según ya se ha señalado, la *relación* escrita por la religiosa abulense durante la Pascua de Resurrección en abril de 1571 – para dar cuenta, por una parte, al padre Martín Gutiérrez de la “soledad” que había sufrido por la “ausencia” del Señor, y del posterior éxtasis en el que entró, tras escuchar un cantarcillo de labios de la novicia Isabel de Jesús, cuya letrilla comenzaba “Véante mis ojos, dulce Jesús bueno...”, y para informar también, de otra, a su citado confesor de la “pena y tristeza” que le había provocado su marcha –, es la más importante para nuestros intereses.

Comencemos por demostrar la importancia de esa *relación* haciendo ver que su amplia parte inicial fue dada a conocer ya tanto en el siglo XVI como en el XVII dentro de las biografías de nuestra religiosa.

Precisemos antes, no obstante, que el influjo de este escrito teresiano en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* es tanto más fácil de entender si consideramos que la única diferencia entre las *relaciones* y las cartas de la escritora abulense es que las primeras son misivas de carácter religioso más confidencial dirigidas a un confesor, mientras que las segundas tienen un carácter epistolar más abierto.

82 Remitimos al lector a nuestro anterior trabajo “Santa Teresa de Jesús y los escritores místicos como modelos principales para la falsificación en el siglo XVII de las cuatro *Cartas familiares...*” (Maestre 2017a: 464, nota 174). Como ya señalamos allí, creamos este sintagma a partir del de “latín de laboratorio” de los humanistas, sobre el que ofrecemos información también en las notas 32, 33, 226 y 284 del presente estudio.

83 Recurrimos al símil de la pintura aquí y en otros pasajes del trabajo por su indudable utilidad para explicar determinados problemas lingüísticos, como puso de relieve E. Coseriu en su trabajo *Teoría del lenguaje y lingüística general* (Coseriu 1973: 98), e hicimos ver nosotros también al hilo del mismo, en nuestro estudio “Sistema, norma y habla y creatividad literaria latino-tardía” (Maestre 1982: 260-267).

4.1.1. La edición parcial de la *relación* realizada por el padre Francisco de Ribera en 1590

La parte inicial de la *relación* vio la luz por primera vez dentro de la *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas* sacado a la luz por el jesuita Francisco de Ribera en Salamanca en 1590⁸⁴:

[...] **Porne aqui vna cosa que ella dexo escrita de su mano acerca desto para su confesor.** *Todo ayer me halle con gran soledad, que si no⁸⁵ fue quando comulgue, no hizo en mi ninguna operacion ser dia de la Resurrecion. Anoche estando con todas dixeron vn cantarillo de como era rezió de sufrir viuir sin Dios, como yo estaua ya con pena, fue tanta la operacion que me hizo que començaron a entomecerse las manos, y no basto resistencia, sino que como salgo de mi por los arrobamientos de contento, de la misma manera se suspende el alma con la grandissima pena que queda enanegada, y hasta hoy no lo e entendido, antes de vnos dias aca me parecia no tener tan grandes estos impetus como solia, y aora me parece que es la causa esto que e dicho, no se yo si puede ser. Que antes no llegaua la pena a salir de mi, y como es intolerable, y yo me estaua en mis sentidos hazia me dar gritos grandes sin poderlos escusar. Aora como a crecido a llegado a termino deste traspasamiento, y entiendo mas el que nuestra⁸⁶ Señora tuuo, que hasta oy, como digo no e entendido que es traspasamiento. Quedo tan quebrado el cuerpo, que aun esto escriuo oy con harta pena, que queden como desconyuntadas las manos y con dolor. Esto paso en Salamanca el primer año despues de aquella fundacion, y lo mismo sabia yo de quien se hallo delante, y lo vio y canto el cantar, el qual era, *Veante mis ojos, dulce Iesus bueno, etc. con sus coplas. Y como la tocaron en el deseo mayor de su alma, quedo tan sin sentido que la vieron de llevar como muerta a la celda y acostarla, y durola mucho, y aun el dia siguiente andaua como fuera de si.* Despues escriuió a su confessor estas palabras. *El deseo y impetus tan grandes de morir, se me an quitado, en especial desde el dia de la Magdalena, que determine de viuir de buena gana por seruir mucho a Dios. Sino es algunas vezes que todavia el deseo de verle aunque mas le desecho, no puedo.* [...] ⁸⁷*

Tras percatarnos, en primer lugar, de que el adverbio “ayer” y el posterior sintagma “ser día de la Resurrección” del texto de Santa Teresa nos hacen ver que la *relación* fue escrita el lunes de la Pascua de Resurrección, tomemos nota de que el padre Ribera data la *relación* “en Salamanca el primer año después de aquella fundación”, lo que nos lleva a abril de 1571⁸⁸.

84 Cf. *La vida de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas, Compuesto por el P. Doctor Francisco de Ribera de la Compañia de Iesus, y repartida en cinco libros. Van en estos libros añadidas muchas cosas a lo que ella escriuió de su vida, y otras muchas declaradas, y fuera deso van añadidas las fundaciones de los monesterios, y lo de mas que hizo en veynte años que viuio despues de lo que escriuió de su vida, y lo que a sucedido de su cuerpo y de los milagros que se an hecho*, En Salamanca, En casa de Pedro Lasso, 1590, pp. 398-399, lib. IV, cap. 10.

85 Corregimos la forma “sino” del original.

86 Aclaremos que hemos corregido la errata “nuestro” del impreso.

87 Este último texto es editado actualmente como R 21.

88 Sobre la fundación del “Monesterio de San Josef” en Salamanca el 1 de noviembre de 1570, nos habla la propia escritora abulense en F 18 y 19. El sintagma “passado el primer año de aquella fundación” nos lleva a 1571 y no a 1573, como leemos en Jesús – Niño Jesús – Ruano 1975: 390, nota 1.

El biógrafo nos indica que el “cantarcillo” del que habla la escritora abulense fue el “Veante mis ojos dulce Iesus bueno” de Isabel de Jesús⁸⁹, a quien no menciona por su nombre⁹⁰, pero de quien dice que fue la que “canto el cantar” y de la que había obtenido la información de que nuestra mística perdió el conocimiento durante mucho tiempo y que hubo que trasladarla a su celda y acostarla.

Es importante señalar también que el padre Ribera sabe asimismo que el texto por él publicado forma parte de un texto más amplio que Santa Teresa escribió para su “confesor”: tengamos presente a tal efecto la frase “Porne aquí vna cosa que ella dexo escrita de su mano acerca desto para su confesor”. Aunque no explicita el nombre del padre Martín Gutiérrez, a quien hoy se acepta como “destinatario probable de la *relación*”⁹¹, sin embargo, ese dato tiene una gran importancia, pues demuestra que tuvo acceso al texto completo donde, como veremos, la Doctora Mística se dirige también a su “confesor”⁹².

4.1.2. La edición parcial de la *relación* realizada por fray Diego de Yepes en 1606

Pasemos ahora a ver la edición de la misma parte inicial de la *relación* publicada y comentada por fray Diego de Yepes dentro de su obra *Vida, virtudes y milagros de la B. Virgen Teresa de Iesus, madre y fundadora de la nueva Reformation de la orden de los Descalços y Descalças de N. Señora del Carmen* publicada en Zaragoza en 1606⁹³:

[...] **Estando en la fundacion de Salamanca, passado el primer año de aquella fundacion, cantaron vna Pascua vn cantar, que dize: Veante mis ojos, dulce IESVS bueno. Veante mis ojos, y muerame yo luego, Con estas coplas, como la**

89 “Pues bien, esta copla es una adaptación de los dos versos iniciales del estribillo de una poesía del *Cancionero* de Jorge de Montemayor, recogida por Dámaso Alonso en su *Poesía de la Edad Media y poesía de tipo tradicional*, Buenos Aires, 1942, y trasladada por Tomás Navarro Tomás a su *Repertorio de estrofas españolas*, Nueva York, 1968: “Véante mis ojos/ y muérame yo luego,/ dulce amor mío/ y lo que yo más quiero”, escribe Carvajal 2004: 15-16.

90 Sobre la identificación actual de la novicia con Isabel de la Cruz, cf. *Escritos de Santa Teresa. Añadidos é ilustrados por don Vicente de la Fuente, Catedrático de Disciplina Eclesiástica en la Universidad de Madrid*, Madrid, M. Rivadeneyra- Impresor- editor, 1861, t. I, p. 155, nota 4, donde se nos dice que era “natural de Segovia, de la familia de los Jimenas”; Madre de Dios – Steggink 1977: 461, nota 1; y Álvarez 2014: 1302, nota 49.

91 Cf. Álvarez 2014: 1302, nota 48. La identificación no ha sido siempre esa, como podemos ver en *Cartas de Santa Teresa de Jesús, Madre y Fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la Primitiva Observancia con notas del R. P. Fr. Antonio de San Joseph, Religioso Carmelita Descalzo, Dedicadas al Rey Nuestro Señor, Don Carlos Tercero*, Madrid, En la Imprenta, y Librería de Joseph Doblado, 1771, pp. 413-416, fragmento IV, que reproduce el mismo texto publicado por Francisco de Ribera y fray Diego de Yepes, aunque con el título de “Para varios de sus confesores”, y en *Escritos de Santa Teresa, Añadidos é ilustrados por don Vicente de la Fuente,...* t. I, p.154, “Esta relación la escribió santa Teresa en Salamanca, para el padre Ripalda ó algun otro de sus directores”.

92 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parágs. 4, 7 y 9.

93 Citamos por *Vida, virtudes y milagros de la B. Virgen Teresa de Iesus, madre y fundadora de la nueva Reformation de la orden de los Descalços y Descalças de N. Señora del Carmen. Por F. Diego de Yepes, religioso de la orden de san Geronimo, Obispo de Tarazona, y Confesor del rey de España don Felipe II y de la santa Madre. A nuestro sanctissimo padre Paulo Papa V*, En Madrid, por Luis Sanchez, Año 1615, ff. [344]-346; lib.III, “Capítulo XXIII. Del fuego grande de amor de Dios que tuvo la santa Madre Teresa de Iesus”. Señalamos que existe una edición moderna preparada por el padre Manuel Diego Sánchez, OCD, con el título de *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús. Segunda biografía teresiana, 1606. Tomás de Jesús Sánchez Dávila, OCD, 1564-1627[-]Diego de Yepes, OSH, 1529-1613*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2015, donde, como refleja el propio título, el autor defiende que la obra es fruto de una coautoría entre Tomás de Jesús y el obispo de Tarazona.

tocaron en lo viuo, porque le tocaron en la muerte, que ella tanto desseaua para ver a Dios quedó tan sin sentido, que la huuieron de lleuar como muerta a la celda, y acostarla: el siguiente dia andaua tambien como fuera de si. lo que la S. Madre Teresa sintio entonces, escriuió otra a vn Confesor suyo, diziendole: *Todo ayer me hallè con grande soledad, que si no⁹⁴ fue quando comulgue, no hizo en mín ninguna operacion ser dia de la Resurrecion. A noche estando con todas dixerón vn cantarzillo de como era rezió de sufrir, viuir sin Dios: como yo estaua con pena, fue tanta la operacion que me hizo, que començaron a entocerse las manos: y no bastò resistencia, sino que como salgo de mi por los arrobamientos de contento, de la mesma manera se suspenda el alma con la grandissima pena, que queda enagenada, y hasta oy no lo he entendido. Antes de vnos días acá, me parecia no tener tan grandes estos impetus, como solia, Y agora me parece es a causa esto que he dicho. No sè yo si puede ser, que antes no llegaua la pena a salir de mi, y como es tan intolerable, y yo me estaua en mis sentidos, haziame dar gritos grandes, sin poderlos escusar. Agora como ha crecido a llegado a termino deste traspassamiento, y entiendo mas el que nuestra Señora tuuo, que hasta oy, como digo, no he entendido que es traspassamiento. Quedò tan quebrantado el cuerpo, que aun esto escriuo yo con harta pena: que quedan como desconyuntadas las manos, y con dolor.*

Estando con estos impetus, hizo la Santa vnas coplas nacidas de la fuerza del fuego que si tenia, significando su llaga, y su sentimiento, que por ser muy deuotas me parecio ponerlas aqui.

*Viuo sin viuir en mi,
Y tan alta vida espero,
Que muero porque no muero.*

GLOSA⁹⁵.

*Aquesta⁹⁶ diuina vnion⁹⁷
del amor con que viuo,⁹⁸
haze a Dios⁹⁹ ser mi cautiuo,
y libre mi coraçon:
mas¹⁰⁰ causa en mi tal passion
ver a Dios mi prisionero,
que muero porque no muero.*

94 Corregimos también aquí la forma “sino” del original (cf. nota 85).

95 Como es patente, falta en la “Glosa” la primera estrofa: “Viuo yo fuera de mi/ Después que muero de amor/ Porque vivo en el Señor/ Que me quiso para Sí./ Cuando el corazón le dí/ Puso en el este letre-ro:/ Que muero porque no muero” (cf. las modernas ediciones de Madre de Dios – Steggink 1977: 502, y Álvarez 2014: 1482).

96 “Esta” en las ediciones de Madre de Dios – Steggink 1977: 502, y Álvarez 2014: 1482.

97 “prision” en las ediciones de Madre de Dios – Steggink 1977: 502, y Álvarez 2014: 1482.

98 “yo vivo” en las ediciones de Madre de Dios – Steggink 1977: 502, y Álvarez 2014: 1482.

99 “mi Dios” en las ediciones Madre de Dios – Steggink 1977: 502, y Álvarez 2014: 1482.

100 “y” en las ediciones de Madre de Dios – Steggink 1977: 502, y Álvarez 2014: 1482.

*Ay que larga es esta vida,
que duros estos destierros,
esta **carcel**, y estos **hierros**
en que el alma està metida:
solo esperar la salida
me causa vn dolor tan fiero,
que muero porque no muero.*

*Ay que vida tan amarga
do no se **goza** el señor:
y si es dulce el **amor**,
no lo es la esperança larga;
quiteme Dios esta carga
mas pesada que de azero,
que muero porque no muero.*

*Solo con la confiança
viuo de que he de morir,
porque muriendo el viuir
me asegura mi esperança:
muerte do el viuir se alcança
no te tardes que te espero,
que muero porque no muero.*

*Mira que el amor es fuerte,
vida no me seas molesta,
mira que solo te resta
para ganarte, y perderte;
venga ya la dulce muerte,
venga el morir muy ligero,
que muero porque no muero.*

*Aquella vida de arriba
es la vida verdadera:
hasta que esta vida muera
no se **goza** estando viua;
muerte no me seas esquiua
viuo, muriendo primero,
que muero porque no uero.*

*Vida, que puedo yo darle
a mi Dios que viue en mi?
sino es perderte a ti,
para mejor a el **gozarle**;
quiero muriendo alcançarle,*

*pues a el solo es el¹⁰¹ que quiero,
que muero porque no muero.¹⁰²*

***Estando ausente de ti,**
que vida puedo tener?
sino muerte padecer
la mayor que nunca vi;
lastima tengo de mi
por ser mi mal entero,
que muero porque no muero.*

*El pez que del agua sale
aun de **aliuio** no carece:
a quien la muerte padece,
al fin la muerte le vale;
que muerte aurà que se iguale
a mi viuir **lastimero**?
que muero porque no muero.*

*Quando me empieço a **aliuiar**
viendote en el Sacramento,
me haze mas sentimiento
el no poderte **gozar**;
todo es para mas penar
por no verte como quiero,
que muero porque no muero.*

*Quando me gozo Señor
con esperança de verte,
viendo que puedo perderte
se me dobla mi dolor;
viuiendo en tanto pavor,
y esperando como espero,
que muero porque no muero.*

*Sacame de aquesta muerte
mi Dios, y dame la vida,
no me tengas impedida
en este lazo tan fuerte:
mira que muero por verte,
y viuir sin ti ni puedo,
que muero porque no muero.*

101 Se lee "al" en las ediciones de Madre de Dios – Steggink 1977: 503, y Álvarez 2014: 1482.

102 Las seis siguientes estrofas no aparecen en la edición de T. Álvarez.

*Llorarè mi muerte ya,
y lamentarè mi vida,
en tanto que detenida
por mis pecados està:
o mi Dios quando serà,
quando yo digas de vero,
que muero porque no muero.*

Mientras la santa Madre sentía la violencia destos impetus, no parece estaua en su mano el desear otra cosa mas de aquello, a que la fuerça del espíritu la arrebaúa. Pero luego que se templaua este furor y encendimiento grande, se determinaua de viuir de buena gana, por seruir mas Dios, que como ella dize en su vida:¹⁰³ *La mayor cosa que yo ofrezco a Dios por gran seruicio es, como siendome tan penoso estar apartada del, quiero por su amor viuir, Esto querria yo fuese con grandes trabajos y persecuciones: ya que no soy para aprouechar, querria ser para sufrir.* [...]

Como vemos, fray Diego de Yepes publica el mismo pasaje inicial de la *relación* que había sacado a la luz el padre Ribera, data el texto también en Salamanca en la Pascua de Resurrección del año 1571, pone igualmente como causa del arrobamiento el “cantarcillo” de Isabel de Jesús, aunque sin mencionar tampoco su nombre, pero dando un segundo verso de la composición: “Veante mis ojos, u muerame yo luego”. Reitera, además, el desvanecimiento que sufrió Santa Teresa tras entrar en éxtasis y cómo hubieron de trasladarla a su celda. Y señala también, por último, que ella escribió esa *relación* para un confesor suyo, pero cuyo nombre tampoco explicita.

Hasta aquí podríamos decir que, a excepción del segundo verso del “cantarcillo”, la *relación* de fray Diego de Yepes es una mera reiteración de lo escrito por el padre Ribera. Pero basta con leer el largo texto que hallamos tras la reproducción del pasaje inicial de la *relación*, para percatarnos de un descubrimiento absolutamente novedoso y capital: fue tras el arrobamiento que tuvo la santa abulense en el “Monesterio de San Josef” de Salamanca durante la Pascua de Resurrección de 1571 cuando ella escribió su famoso poema “Vivo sin vivir en mí...”, que nos transcribe el fraile jerónimo, aunque con omisión de la primera estrofa y otras pequeñas variantes respecto al texto que actualmente manejamos.

Esa vinculación literaria es completamente acertada: el estribillo “Muero porque no muero” del poema teresiano “Vivo sin vivir en mí...” nos recuerda, de un lado, el segundo verso del “cantarcillo” de Isabel de Jesús “Veante mis ojos, u muerame yo luego”, que nos transmite fray Diego de Yepes¹⁰⁴, y, de otro, la bella contraposición “se muere por morir” del capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas¹⁰⁵, que, según se verá después¹⁰⁶, recoge también la experiencia mística vivida por Santa Teresa

103 El párrafo no pertenece propiamente a su *Vida*, sino que lo hallamos en las *Relaciones* o *Cuentas de conciencia* y, más concretamente, en R 3,10.

104 Cf. el inicio del texto al que se refiere la nota 93.

105 Cf. el texto al que se refiere la nota 158, parág. 9.

106 Cf. el texto al que se refiere la nota 177.

en la Pascua de Resurrección de 1571¹⁰⁷. En efecto, el contenido del poema nos revela con claridad su absoluta correspondencia con lo escrito por nuestra religiosa sobre su citado arrobamiento¹⁰⁸.

4.1.3. La edición moderna de la *relación* de 1571 sacada a la luz por E. de la Madre de Dios, O. C. D. y O. Steggink, O. Carm., a partir del manuscrito fragmentado conservado en el Convento de las Carmelitas Descalzas de Locarno

La *relación* autógrafa escrita por Santa Teresa con motivo de la experiencia mística que tuvo en el recién fundado Monasterio de San José de Salamanca durante la Pascua de Resurrección de 1571 se conserva actualmente en Suiza y, más concretamente, en el Convento de las Carmelitas Descalzas de Locarno.

El autógrafo conserva mucho más texto que el pasaje inicial publicado en los siglos XVI y XVII por el padre Ribera y por fray Diego de Yepes, que, por otra parte, es el mismo que se reproduce en el epistolario de la escritora abulense hasta 1852¹⁰⁹.

Pero, aunque está “casi entero”¹¹⁰, sin embargo, el autógrafo, dividido en dos fragmentos¹¹¹, está “incompleto”¹¹². Es más, es posible que el segundo de ellos¹¹³, esto es, el comprendido entre el texto “Un día, después de comulgar” hasta el final de la *relación*¹¹⁴, “no forme parte de la presente relación”, según apunta T. Álvarez¹¹⁵.

No olvidemos a este último respecto que la poco afortunada transmisión textual de las *relaciones*¹¹⁶ ha dado lugar a tales divergencias que, en el caso de la que ahora nos ocupa, ha llegado a ver la luz con un texto más amplio que el del manuscrito de Locarno: es el caso, más concretamente, de la edición sacada a la luz en 1861 por V. de la Fuente a partir de los manuscritos de Ávila y Toledo¹¹⁷, en el que la parte final comprendida entre “El día de Ramos acabando de comulgar” a “porque ya no me parece puede tener pena de nada” pertenece realmente a otra *relación*¹¹⁸.

107 Cf. el texto al que se refieren las notas 165 a 169.

108 Cf. el texto al que se refieren las notas 191-192.

109 Cf. *Obras de Santa Teresa de Jesús. Edición completísima. Formada con vista de las más acreditadas así nacionales como extranjeras de las publicadas hasta el día. Precedida de un estenso é interesante Prologo en que se dan curiosas noticias acerca de todas las obras de la Santa; conteniendo además una Carta inédita de la misma, otra importante que no ha sido incluida en ninguna de las ediciones hechas hasta ahora, y varias otras publicadas únicamente en el Estranjero*, Madrid, Establecimiento tipográfico-literario de D. Nicolás de Castro Palomino, 1852, t. VI, pp. 280-281 (fragmento IV).

110 Cf. Álvarez 2014: 1302, nota 48: “El autógrafo, casi entero, pero dividido en fragmentos, se conserva actualmente en las Carmelitas Descalzas de Locarno”.

111 Cf. *ibid.*: “Merced 15: dos fragmentos que refieren el éxtasis de Salamanca, conservados en las carmelitas descalzas de Locarno (Suiza)”.

112 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 461, nota *, donde dice “Autógrafo incompleto, en MCD, Locarno (Suiza)” repitiendo lo expresado en la parte superior de la misma página.

113 Se trata de R 15,6 en la edición de T. Álvarez (cf. nota siguiente) y de *Cuentas de conciencia*, 13ª, 10-12 en la edición de Madre de Dios – Steggink 1977.

114 Este texto es el que aparece dentro del parág. 6 en la edición de T. Álvarez (cf. nota siguiente), cuyo inicio –debemos precisar, por otra parte– es distinto respecto al que leemos en los parágs. 10-12 de la edición de Madre de Dios – Steggink 1977 (cf. el texto al que se refiere la nota 121).

115 “El último fragmento (núm. 6) quizás no forma parte de la presente relación (cf. fray Luis, p. 551)” leemos en Álvarez 2014: 1302, nota 48 (cf. *et* nota 123).

116 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 451: “Los cuadernillos originales se perdieron y las hojas volantes salieron dispersas; sólo se conocen unas pocas”.

117 Cf. *Escritos de Santa Teresa, Añadidos é ilustrados por don Vicente de la Fuente...*, pp. 154-157 (“Relación IV. De las Mercedes que recibió del Señor en Salamanca al concluir la Cuaresma del año de 1571”).

118 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 460, nº 12ª; y Álvarez 2014: 1410.

Es más, esas divergencias no solo han afectado a la extensión del texto, sino también a su redacción: el propio V. de la Fuente¹¹⁹ nos recuerda que, aunque fray Luis de León no publicó el comienzo de la *relación* de 1571 cuando sacó a la luz las obras de la santa abulense en Salamanca en 1588, sin embargo, publicó otros párrafos pertenecientes real o supuestamente a la misma, aunque con cambios textuales notables respecto al por él editado¹²⁰.

Señalado esto, pasemos a reproducir la *relación* tal y como hoy la conocemos a través del autógrafo del Convento de las Carmelitas Descalzas de Locarno, aclarando antes que, a fin de dar a conocer con la mayor fidelidad posible el mencionado manuscrito, citamos de nuevo a través de la edición de E. de la Madre de Dios, O. C. D. y O. Steggink, O. Carm.¹²¹:

1. Todo ayer **me hallé con gran soledad, que, si no fue cuando comulgué, no hizo en mí ninguna operación ser día de la Resurrección.** Anoche, **estando con todas**, dijeron un cantarcillo de cómo era recio de sufrir vivir sin Dios. Como estaba ya con **pena**, fue tanta la operación que me hizo, que se me comenzaron a entomecer las manos, y no bastó resistencia, sino que como salgo de mí por los arrobamientos de **contento**, de la mesma manera se suspende el **alma** con la grandísima **pena**, que queda enajenada, **y hasta hoy no lo he entendido.**

2. Antes de unos días acá, **me parecía** no tener tan grandes ímpetus como solía, y ahora **me parece** que es la causa esto que he dicho— no sé yo si puede ser—, que antes no llegava la **pena** a salir de mí, y como es tan intolerable y yo me estaba en mis sentidos, hacía me dar gritos grandes sin poderlo escuchar; ahora, como **ha**¹²² **crecido, ha llegado a términos** de este **traspasamiento** y entendiendo más el que nuestra Señora tuvo, que **hasta hoy — como digo— no he entendido qué es traspasamiento.**

3. Quedó tan quebrantado el cuerpo, que aun esto escribo con **harta pena**, que quedan como descoyuntadas las manos y con dolor.

4. **Diráme vuestra merced** de que me vea, si puede ser este enajenamiento de **pena**, y si lo siento como es, **u me engaño.**

5. Hasta esta mañana estaba con esta **pena**, que estando en oración tuve un gran arrobamiento y **parecíame** que nuestro Señor me había llevado el espíritu junto a su Padre, y dýjole: «Esta que me diste te doy»; y **parecíame** me llegava a sí.

119 Cf. *Escritos de Santa Teresa, Añadidos é ilustrados por don Vicente de la Fuente...*, pp. 155, nota 4, y 156, notas 2, 3 y 4.

120 Cf. *Los libros de la madre Teresa de Jesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla. En la hoja que se sigue se dizen los libros que son*, En Salamanca. Por Guillelmo Foquel, MDLXXXVIII, pp. 547-548 (n.º. 4) y 551-552 (n.ºs. 8, 9 y 10). El humanista salmantino los publicó al final del *Libro de la vida* con esta introducción: “El Maestro F. Luys de Leon Al Lector. Con los originales deste libro vinieron a mis manos vnos papeles escritos por las de la santa madre Teresa de Iesus, en que, o para memoria suya, o para dar quenta a sus confesores, tenia puestas cosas que Dios le dezia, y mercedes que le hazia demas de las que en este libro se contienen, que me parecio ponerlas con el, por ser de mucha significacion. Y ansi las puse a la letra como la madre las escriue, que dize ansi” (cf. *ibid.*, p. 545).

121 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 461-462 (advertimos que hemos mantenido tanto en el presente texto como en otros de esta misma edición la numeración de los párrafos para poder citarlos después con mayor exactitud y facilitar así las búsquedas de los lectores interesados).

122 Corregimos la forma verbal “he crecido” que hallamos en el texto de la BAC en “ha crecido”, lectura esta que hallamos en Álvarez 2014: 1303 (= R 15,1).

6. Esto no es **cosa imaginaria**, sino con una certeza grande y una delicadeza tan espiritual, que todo no se sabe decir. Díjome algunas palabras, que no se me acuerdan; de hacerme merced eran algunas. Duró algún espacio tenerme cabe Sí.

7. **Como vuestra merced se fue ayer tan presto** y yo veo las muchas ocupaciones que tiene para poderme yo **consolar** con él aun lo necesario, porque veo son más necesarias las ocupaciones de **vuestra merced**, quedé un rato con **pena y tristeza**. **Como yo tenía la soledad que he dicho, ayudava**; y como criatura de la tierra no **me parece** me tiene asida, **diome algún escrúpulo, temiendo no comenzase a perder esta libertad**.

8. Esto era anoche. Y respondiódome hoy nuestro Señor a ello y díjome que no me maravillase, que ansí como los mortales desean **compañía** para comunicar sus contentos sensuales, ansí el **alma** la desea— cuando haya quien la entienda— comunicar sus **gozos y penas**, y se entristece no tener con quién. Díjome: «él va ahora bien y me agradan sus obras».

9. Como estuvo algún espacio conmigo, acordóseme que había yo dicho **a vuestra merced** que pasavan de presto estas visiones. Díjome que había diferencia de esto a las **imaginarias** y que no podía en las mercedes que nos hacía haver regla cierta, porque unas veces convenía de una manera y otras de otra.

10. Después¹²³ de comulgar, **me parece** clarísimamente se sentó cabe mí nuestro Señor y conmenzóme a **consolar** con grandes regalos, y díjome entre otras cosas: «Vesme aquí, hija, que yo soy; muestra tus manos»; y **parecíame** que me las tomava y llegava a su costado, y dijo: «Mira mis llagas; no estás sin Mí; pasa la brevedad de la vida»¹²⁴.

11. En algunas cosas que me dijo entendí que después que subió a los cielos nunca bajó a la tierra— si no es en el Santísimo Sacramento— a comunicarse con nadie.

12. Díjome que en resucitando había visto a nuestra Señora, porque estava ya con gran necesidad, que la **pena** la tenía tan absorta y traspasada, que aun no tornava luego en sí para gozar de aquel gozo (por aquí **entendía esotro mi traspasamiento**, bien diferente; mas ¡cuál devía ser el de la Virgen!) y que había estado mucho con ella, porque **había sido menester**, hasta **consolarla**.

123 “Un día, después de comulgar” leemos en Álvarez 2014: 1304, lectura esta que evidentemente hace más difícil que esa parte de la *relación* pertenezca a la que ahora nos ocupa, como señala el propio editor (cf. nota 115).

124 Fray Luis puso la siguiente nota marginal a este pasaje en la segunda edición de *Los libros de la madre Teresa de Jesus* (cf. nota 120, para la portada de la primera): “No dice en esto la santa madre, como algunos han entendido, y engañados, que entonces habia abajado del cielo la humanidad de Cristo, para hablar con ella, lo que no abía hecho con nadie despues de su ascension. Porque como se ve, acabada de comulgar entonces: y ansi en las especies del Santísimo Sacramento, tenia a Cristo consigo, que le decia lo que ella aqui dice. Ni menos en decir que no bajo a la tierra Cristo despues que subio a los cielos, quita que no se haya mostrado a muchos siervos suyos y hablado con ellos, no abajando él, sino elevandoles a ellos sus entendimientos y almas, para que le viessen y oyessen, como de S. Esteban se escribe, y de S. Pablo en los Actos de los Apostoles” (cf. *Los libros de la madre Teresa de Jesus fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla. En la hoja que se sigue se dizen los libros que son*, En Salamanca, Por Guillermo Foquel, MDLXXXIX, pp. 390-391).

Como podemos ver, los tres primeros párrafos nos certifican que estamos ante la *relación* de la que salió el amplio fragmento inicial publicado por el padre Ribera y después por fray Diego de Yepes.

Es más, los párrafos 4, 7, 8 y 9 nos evidencian que resulta indudable que la relación está escrita por Santa Teresa a uno de sus confesores, que, como ya hemos dicho¹²⁵, se identifica actualmente con el padre Martín Gutiérrez.

4.1.4. Los dieciséis correlatos de la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a un cauallero sobre la soledad con la relación teresiana de abril de 1571*

Llegados aquí, pasemos ahora a hacer ver las similitudes de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*¹²⁶ y, sobre todo, de sus cinco primeros párrafos con la *relación* escrita por Santa Teresa en Salamanca durante la Pascua de Resurrección de 1571.

Comencemos por observar los siguientes once correlatos que por su indudable influjo de conjunto a nivel de “macroestructura” no cabe clasificar como mera “concomitancias léxicas”, sino como “paralelos textuales” o, en su caso, como “paralelos textuales-contextuales”:

1). La frase “Todo ayer me hallé con gran soledad” que hallamos al comienzo de la *relación* nos recuerda la de “Atribuleme con vna soledad tan grande” que encontramos al comienzo de nuestra carta.

2). Las formas verbales “me parecía” del segundo párrafo de la relación, “me parece” que hallamos en este mismo y en el séptimo, y, más aun, “parecíame”, que encontramos dos veces en el quinto y una en el décimo, tienen su correlato en el verbo “pareciome” del primer párrafo del supuesto texto de Sigea.

3). El sintagma “[la pena] ha crecido” del párrafo segundo de la *relación*, tiene su correlato en el de “crecía más la pena de la soledad” del tercer párrafo de nuestra misiva.

4). El sintagma del segundo párrafo de la *relación* “ha llegado a términos” se corresponde con el de “a estos términos soy llegada” con el que la humanista toledana confiesa al caballero en el sexto párrafo que su estado era tal que no pudo romper la misiva que estaba escribiendo aun cuando le había llegado el “recaudo” de que andaba con “Bacco y la otra su compañera que no mereze ser nombrada”.

5). El sintagma “cosa imaginaria” y el adjetivo “imaginarias” que escribe en los párrafos 6 y 9, respectivamente, la santa abulense, confirmando así mayor subjetividad a lo expresado por las formas verbales pronominales del verbo “parecer” antes mencionadas, nos ayudan a comprender la presencia del sintagma “con todas estas imaginaciones” en el cuarto párrafo de nuestra misiva.

125 Cf. nota 91.

126 Cf. el texto al que se refiere la nota 48.

6). La frase “Como vuestra merced se fue ayer tan presto”, que recoge la marcha del padre Gutiérrez al comienzo del séptimo párrafo de la *relación*, tiene su correlato en la de “Después que os fuistes de aquí” con que se inicia nuestra carta¹²⁷.

7). La introducción de duda a través del sintagma “u me engaño” del cuarto párrafo de la *relación* tiene su impacto tanto en el empleo de la forma verbal “engaño” en el cuarto párrafo de nuestra misiva como en los tres pasajes de la misma donde hallamos el sustantivo “engaño”¹²⁸, en los que cabe destacar el tercero, “para que de veras fuese engaño”, donde se rechaza la duda del término.

8). Los “escrúpulos” de la Doctora Mística “a perder esta libertad” en el séptimo párrafo de la *relación* tienen su paralelo en la supuesta confesión de Sigea, dentro del segundo párrafo de la carta, de que tenía “ausentes tres cosas mías, que la falta de la menor dellas basta para engendrar tal pasión; las cuales son la voluntad, la affición y la libertad de espíritu”.

9). La frase del octavo párrafo de la misiva “ansí como los mortales desean compañía para comunicar sus contentos sensuales” nos hace comprender la aparición del sintagma “sola de todo lo que es compañía” que hallamos al comienzo de nuestra carta, si bien el desprecio que hace Sigea de la “compañía” de las dos mozas se explica también, como ya veremos, por la nula importancia que le concede a la “compañía” terrenal en el capítulo final de las *Moradas* sextas¹²⁹.

10). El uso en tres ocasiones del verbo “consolar” a lo largo de la *relación*¹³⁰ tiene su correlato en el doble empleo del sustantivo “consuelo”¹³¹ e incluso en el adjetivo “desconsolada” que hallamos al comienzo de la misiva.

11). La presencia de “harta” – adjetivo tan del gusto de Santa Teresa¹³² y que también encontramos en las cuatro *Cartas familiares*¹³³, como el lector irá viendo a lo largo del trabajo – en el tercer párrafo de la *relación* nos hace comprender el empleo del adverbio “harto” en la epístola supuestamente escrita por Sigea.

12). La presencia de la perífrasis verbal “había sido menester”, que hallamos al final de la *relación* y que es típica también de la escritora abulense¹³⁴, tiene su correlato en la perífrasis “es menester” del sexto párrafo de nuestra carta.

127 Y esto sin olvidarnos de que el tratamiento de “vuestra merced”, que también encontramos en los parágs. 4, 7 (dos veces) y 9 de la relación de abril de 1571 e igualmente en la carta que remitió Santa Teresa a Martín Alonso de Salinas el 13 de noviembre de 1581 (cf. el texto al que se refiere la nota 155), es el que se utiliza en la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad*.

128 El primero de ellos aparece en el parág. 4 y los dos restantes en el 6.

129 Cf. subapartado 4.2.3.1, punto 2.

130 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parágs. 7, 10 y 12, respectivamente.

131 Cf. *ibid.*, parágs. 5 y 6, respectivamente.

132 Cf. Astigarra – Borrel 2000: I 1283.

133 Recordemos, en efecto, que el adverbio “harto” también lo encontramos en las *Cartas familiares* dentro del sintagma “que es harto poco” (cf. Maestre Maestre 2017a: 447, nº. 25).

134 Cf. más adelante el subapartado 5.3.14.

Y, por si estos doce correlatos no fueran suficientes, el propio contenido de la *relación* tiene dos similitudes que refuerzan mucho más la intertextualidad:

13). Caigamos en la cuenta, en primer lugar, de que en su *relación* la santa abulense reconoce dos causas de su “soledad”, una principal y otra secundaria: la primera procede de la “ausencia” de su verdadero “amado”, es decir, de su amor por Dios y de su ardiente deseo de fundirse con Él en el éxtasis místico; la segunda, procede de la marcha de su confesor, el padre Gutiérrez (“vuestra merced se fue ayer tan presto”, como ya hemos apuntado), lo que le causaba “pena y tristeza”, pero que, dado que “ayudaba” en tal estado (“Como yo tenía la soledad que he dicho, ayudava”), levantaba sus “escrúpulos” por temor a “perder esta libertad” de espíritu. Este desdoblamiento del “amor divino” y del “amor terrenal” nos ayuda a comprender mejor el desdoblamiento que se produce en la segunda – e incluso también, en este punto, dentro de la primera – de las *Dos cartas sobre la soledad*: tengamos presente, en efecto, que en la segunda de las dos misivas la humanista toledana llama “divina amistad” – y, por tanto, tilda de “neoplatónica” – a una relación personal que, pese a presentarse revestida de un ropaje inocente en la primera de las misivas, puede tener una lectura erótica muy distinta¹³⁵.

14). Consideremos, por otro lado, que la escritora abulense explica por dos veces que hasta ese momento no había comprendido bien el estado de extasis místico en el que había entrado: al final del primer párrafo leemos “hasta hoy no lo he entendido” y al final del segundo “hasta hoy — como digo — no he entendido qué es traspasamiento”.

Pues bien, esa falta de comprensión del proceso “amoroso” sufrido tiene su obvio correlato al comienzo mismo también de nuestra primera misiva, en la frase “sin saber de qué me espanto”, que introduce el desconocimiento inicial que muestra la remitente sobre la causa de su “soledad” y su posterior investigación de la misma rechazando que estuviera en la ausencia de su marido, en la de sus amigos o en ella misma y concluyendo, ya en el cuarto párrafo, que la verdadera razón estribaba en que tenía “ausentes” la “voluntad, affición y libertad de espíritu”, porque las tenía entregadas a otra persona.

Y a estos dos últimos correlatos intertextuales cabe añadir otros dos que, aunque más dudosos que estos, deben también contemplarse:

15). Resulta cuanto menos curioso que al comienzo de la *relación* hallemos la frase “si no fue cuando comulgué, no hizo en mí ninguna operación ser día de la Resurrección” con la que Santa Teresa expresa sus dudas de que o bien no le sirvió para nada el “alimento espiritual” que tomó ese día, o bien no tuvo efecto alguno en ella el que se tratara de una fecha tan relevante, y que nuestra carta se abra con la frase “me quedé entre dos mozas que me dieron de comer” y que después se diga que ellas no supusieron “aliuio” alguno ni para el cuerpo ni para el espíritu.

¹³⁵ Reiteramos que estas dos cartas necesitan una nueva lectura que haremos en el futuro trabajo nuestro que citamos en la nota 41.

16). Resulta igualmente cuanto menos sorprendente que en la *relación* hallemos, inmediatamente después de la frase que acabamos de citar, el sintagma “estando con todas”, que nos hace ver que la escritora abulense estaba en ese momento con “todas” las demás monjas de la fundación salmantina, y que nuestra misiva se abra explicitando que Sigea se había quedado “entre dos mozas”. Queremos decir que ambos escritos comienzan presentando a la protagonista entre otras féminas.

Cabe concluir que la *relación* escrita por la Doctora Mística en la Pascua de Resurrección de 1571 contiene dieciséis correlatos que sirven de “macroestructura” o “armazón” para la construcción de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*: es un hecho – y esto debe quedar absolutamente claro – que el peso de los diez primeros de esos dieciséis correlatos es mayor que el de los seis últimos, pero en todo caso la indudable mayor fuerza probatoria de los primeros y la que, aunque menor, confiere al conjunto de los segundos el principio de convergencia nos llevan a la inevitable conclusión de que quien escribió realmente la misiva atribuida a Sigea tenía *in mente* la *relación* teresiana de 1571.

4.2. Otros diez escritos teresianos que refuerzan y amplían en determinados aspectos, a nivel de “macroestructura”, la influencia de la *relación* de abril de 1571 en la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad*

Volvamos al símil de la pintura arriba trazado y mantengámonos en el estudio del influjo de los cuadros pictóricos de temática parecida, pero, dejando a un lado ya el que se acaba de estudiar, atendamos a los demás de contenido similar, cuyo influencia, a nivel de “macroestructura”, interesante *per se* por dar mayor fuerza a la presencia de determinados elementos pictóricos del cuadro tomado como modelo principal, lo será tanto más si contiene determinados elementos que no aparecían en la obra pictórica más imitada, pero que acaban fusionándose con los de esta: pasemos, en definitiva, a evidenciar el secundario, pero también importante, influjo de otros diez escritos teresianos que, a nivel de “macroestructura”, ejercen influencia en la primera – y algunos de ellos también en la segunda – de las *Dos cartas sobre la soledad*.

4.2.1. Influjos de dos *relaciones* escritas por Santa Teresa de Jesús desde Sevilla el mes noviembre de 1575

Comencemos por estudiar el influjo de otras dos *relaciones* teresianas, influjo este que ha de resultarnos tanto menos extraño si pensamos que su absoluta similitud de género literario, lejos de ser una casualidad, es un resorte conscientemente buscado para facilitar la fusión de los elementos léxicos y retóricos necesarios para la fábrica de las misivas falsificadas: volvamos a tener en cuenta, en definitiva, que, aunque con la matización arriba expresada¹³⁶, las *relaciones* pertenecen al género epistolar al fin y al cabo.

136 Cf. el final del preámbulo del subapartado 4.1.

4.2.1.1. “Paralelos textuales”, “paralelos contextuales” y “paralelos textuales-contextuales” de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad* – y, en especial, la primera de ellas – con la *relación* escrita por Santa Teresa de Jesús desde Sevilla el 8 de noviembre de 1575, donde expresa su “soledad” por la “ausencia” del padre Jerónimo Gracián

Comencemos por presentar el texto de la *relación* escrita por nuestra religiosa en la ciudad de la Giralda el 8 de noviembre de 1575, intitulada “Representación de la quinta angustia”, texto este que, a fin de reproducir con la mayor fidelidad posible el autógrafo, citamos a través de la edición de E. de la Madre de Dios, O. C. D. y O. Steggink, O. Carm.¹³⁷:

1. Octava de Todos Santos, tuve dos **u** tres días muy trabajosos de la memoria de mis grandes pecados, y unos temores grandes de persecuciones, que no se fundavan sino en que me havían de levantar grandes testimonios, y todo el ánimo que suelo tener a padecer por Dios me faltava. Aunque yo me quería animar y hacía actos y vía que sería gran ganancia a mi alma, aprovechava poco, que no se quitava el temor y era una guerra **desabrida**.

2. Topé con una letra adonde dice mi buen padre [Gracián] que dice san Pablo que no permite Dios que seamos tentados más de lo que podemos sufrir.¹³⁸ **Aquello me alivió harto**, mas no **bastava**, antes **otro día** me dio una aflicción grande de **verme sin él**, como no tenía a quien acudir con esta **tribulación**, que **me parecía vivir en tan gran soledad**, y ayudava **el ver que no hallo ya quien me dé alivio sino él**, que lo más **había de estar ausente**, que me es **harto gran tormento**.

3. Otra noche después, estando leyendo en un libro, hallé otro dicho de san Pablo, que me comenzó a consolar, y recogida un poco, estava pensando cuán presente había traído de antes a nuestro Señor, que tan verdaderamente **me parecía ser Dios vivo**¹³⁹. En esto pensando, me dijo y **parecióme** muy dentro de mí, como al lado del corazón, por visión intelectual: «Aquí estoy, sino que **quiero que veas lo poco que puedes sin Mí**».

4. Luego me asiguré y se quitaron todos los miedos, y estando la misma noche en maitines, el mismo Señor, por visión intelectual, tan grande que **casi parecía imaginaria**, se me puso en los brazos a manera **como se pinta la «Quinta angustia»**¹⁴⁰.

5. Hízome temor harto esta visión, porque era muy patente y tan junta a mí, que me hizo pensar si era **ilusión**. Díjome: «No **te espantes** de esto, que con mayor unión, sin comparación, está mi Padre con tu ánima».

6. Háseme así quedado esta visión hasta ahora representada. Lo que dije de nuestro Señor, me duró más de un mes. Ya se me ha quitado.

Como podemos ver, el léxico de esta *relación* – y, de manera especial, el léxico nostálgico-amoroso del segundo de sus dos pasajes, donde nuestra religiosa expresa la “soledad” que sentía por la “ausencia” del padre Jerónimo Gracián – tiene una

137 Cf. E Madre de Dios – Steggink 1977: 472, nº. 44^a; y Álvarez 2014: 1236-1237, nº. 58.

138 “Cf. *Cor.* 10.13”, leemos en la nota 1 de la edición de Madre de Dios – Steggink.

139 “Quizás alude a *1 Tim.* 4.10; *speramus in Deum vivum*”, se aclara en la nota 2 de la misma edición de 1977.

140 “Al margen: *Querría decir sexta la Santa*. Pero en los devocionarios de la época era, en efecto, la *quinta angustia*”, se hace constar en la nota 3 de la misma moderna edición.

serie de importantes similitudes con los cuatro primeros párrafos de la ya citada primera de las dos misivas atribuidas a Sigea.

Comencemos por percatarnos, en efecto, de los siguientes y harto importantes ocho correlatos entre el segundo párrafo de Santa Teresa y los dos primeros de la carta atribuida a la humanista toledana¹⁴¹:

1). En primer lugar, el sustantivo “tribulación” de la santa abulense se corresponde con el verbo “Atribuleme” de nuestra misiva¹⁴².

2). La similitud, por otra parte, del sintagma “en tan gran soledad” con el de “una soledad tan grande”, sin pasar por alto la posterior aparición de “tan grande” en el párrafo cuarto¹⁴³.

3). La presencia, además, de la forma verbal pronominal “me parecía” (tanto más importante por la presencia de “me parecía” y “parecióme” en el tercer párrafo y “parecía” en el cuarto) tiene su correlato en las de “pareciome” y “pareze”.

4). El sintagma “Aquello me alivió harto” y, mejor aún, la frase “el ver que no hallo ya quien me dé alivio sino él” nos ayudan a comprender también la de “Las quales para el cuerpo no son aliuiio... ni lo son para el espíritu” que hallamos en el texto atribuido a Sigea en referencia a las “dos mozas” con las que ella se había quedado tras la marcha del caballero.

5). El sintagma verbal “havía de estar ausente” se corresponde con el de “está ausente” y con el de “su ausencia”, referidos, el primero, al marido y, el segundo, a los amigos de Sigea, sin pasar por alto la idea de “ausencia” personal de las posteriores expresiones “tenía ausentes” y “todo está ausente”.

6). La frase “me dio una aflicción grande de verme sin él” entronca contextualmente con el estado de “desconsolada y sola” y la sensación de “pena de la soledad” que se describirá después a lo largo de la carta atribuida a la humanista toledana.

7). El sintagma “verme sin él”, como quizás también el posterior “quiero que veas lo poco que puedes sin Mí”, nos ayuda a comprender igualmente el uso del verbo “veo” en el segundo de los párrafos de nuestra misiva en relación a sus amigos.

8). Finalmente, el adverbio y adjetivo “harto”, tan del gusto el uno y el otro de Santa Teresa, hace mayor el influjo ya señalado a su respecto¹⁴⁴: obsérvese, en definitiva, que el sintagma “me alivió harto” tiene su paralelo en el de “los veo harto” de la frase sobre los amigos que hallamos en el segundo de sus párrafos.

A estos ocho importantes correlatos cabe añadir un noveno no menos relevante:

141 Cf. el texto al que se refiere la nota 48.

142 Cf., para mayor información, el final del subapartado 5.3.1.

143 Cf. *ibid.*

144 Cf. nota 133.

9). Percatémonos, en efecto, de la similitud textual – contextual entre la frase “casi parecía imaginaria” y el sustantivo “ilusión” que encontramos en los párrafos cuarto y quinto, respectivamente, del texto teresiano con el sintagma “con todas estas imaginaciones” que hallamos en el párrafo cuarto de nuestra misiva.

Por último, pasando por alto otros correlatos menos importantes, pero cuya repetición adquiere fuerza argumentativa por el principio de convergencia, entre el pasaje teresiano citado y la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* (“desabrida” / “desabrimientos”, “hallo”/ “hallé”, “bastava”/ “basta”, “te espantes”/ “me espanto” y “otro día”/ “en estos días”), debemos señalar que la *relación* contiene dos similitudes textuales-contextuales con la segunda de nuestras dos misivas:

10). Pensemos, por un lado, en que los conocimientos de pintura de los que hace gala nuestra santa en el párrafo cuarto (“como se pinta la ‘Quinta angustia’”) entroncan con los que supuestamente tiene Sigea al sacar a la palestra en el primer párrafo de la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad* la ya mencionada anécdota del pintor que no sabía pintar la espuma de la boca de un caballo¹⁴⁵.

11). Y consideremos, por otra parte, que la presencia del sustantivo “tormento” del final del segundo párrafo teresiano cobra vida de una forma literaria mucho más humanística en la alusión al “tormento” del toro de Fálaris que cierra la segunda de las dos misivas atribuidas a la humanista toledana¹⁴⁶.

Nos hallamos, en definitiva, con un escrito teresiano cuya “macroestructura” nos ofrece once relevantes correlatos, nueve con la primera y dos con la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad*, que hacen mucho más plausible – máxime para el caso de la primera de ellas – nuestra tesis de que ambas misivas, como las de las cuatro *Cartas familiares*, están falsificadas.

Pero lo que para nosotros resulta ahora mucho más interesante de señalar es que, dentro de la factura de las misivas atribuidas a la humanista toledana, esos correlatos son tanto más importantes cuanto que en su mayor parte (nueve de los once)¹⁴⁷ no figuran en la “macroestructura” de la *relación* de 1571: nos encontramos así ante una fusión de elementos que necesariamente debe contemplarse.

4.2.1.2. “Paralelos textuales” y “paralelos textuales-contextuales” de la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad con otra relación escrita por Santa Teresa de Jesús en noviembre de 1575 y también desde Sevilla, donde manifiesta de nuevo su “harta pena” por su falta de noticias sobre el padre Gracián*

Importante para nuestros intereses es igualmente la siguiente y breve *relación* escrita también en Sevilla por nuestra religiosa durante el mismo mes de noviembre

145 Remitimos al lector a nuestro futuro trabajo anunciado en la nota 23.

146 Estudiaremos este interesante pasaje en nuestro futuro trabajo citado en la nota 22.

147 Los que se repiten son, con las variantes oportunas, el sintagma “en tan gran soledad” y el adverbio “harto”.

de 1575,¹⁴⁸ que, a fin de reproducir con la mayor fidelidad posible el autógrafo, citamos también a través de la edición de E. de la Madre de Dios, O. C. D. y O. Steggink, O. Carm.:¹⁴⁹

1. Estando una noche **con harta pena porque había mucho que no sabía de mi padre** [Gracián], y aun no estava bueno cuando me escribió la postrera vez, aunque no era como la primera **pena** de su mal – que era confiada y de aquella manera nunca la tuve después, mas el cuidado impedía la oración – , **parecióme** de presto, y fue así que no pudo ser **imaginación**, que en lo interior se me representó una luz, y vi que venía por el camino alegre y rostro blanco, aunque de la luz que vi devió hacer blanco el rostro, que así **me parece** lo están todos en el cielo, y he pensado si el resplandor y luz que sale de nuestro Señor les hace estar blancos. Entendí: «Dile que sin temor comience luego, que suya es la victoria».

2. Un día después que vino, estando yo a la noche alabando a nuestro Señor por tantas mercedes como me había hecho, me dijo: «¿Qué me pides tú que no haya yo hecho, hija mía?»

Una comparación de este texto con el arriba citado de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* nos evidencia de nuevo las cinco siguientes similitudes textuales-contextuales:

1). Consideremos, en primer lugar, la reiteración del sustantivo “pena” y relacionémoslo con el sintagma “pena de la soledad” de la carta atribuida a Sigea.

2). Observemos que la frase “con harta pena porque había mucho que no sabía de mi padre” nos evoca el estado de “soledad” descrito en nuestra epístola.

3). Tomemos nota de la constatación de las formas verbales “parecióme”, aunque en este caso con el sentido aquí de “aparecióme”, y “me parece”, que nos evocan las de “pareciome” y “pareze” de nuestra misiva” y, mucho más, lógicamente, la primera.

4). Seamos conscientes, además, que en el primer párrafo del texto hallamos también el sustantivo “imaginación” que tiene su correlato en el sintagma “con todas estas imaginaciones” en nuestra misiva.

5). Tomemos nota, por último, de la presencia del adjetivo “harta” y recordemos el uso del adverbio “harto” en nuestra carta.

Aunque el influjo de esta *relación* escrita por Santa Teresa durante el mes de noviembre de 1575 no es tan evidente ni importante como la del 8 del mismo mes y año, sin

148 En la misiva no consta el día exacto del mes de noviembre de 1575, pero es posterior a la del 8 de noviembre del mismo año que hemos abordado en el subapartado anterior: así nos lo hacen ver los editores modernos que la publican inmediatamente después de la misma (cf. nota siguiente).

149 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 472, n.º. 45ª; y Álvarez 2014: 1335, n.º. 57.

embargo, su estudio resulta de interés sobre todo por fortalecer los ingredientes literarios de la descripción de los estados de “soledad” de la *relación* de la escritora abulense de abril de 1571: pensemos que entre ellos está el de la “pena” y el de la asociación de dichos estados con vivencias místicas que ella niega que fueran producto de su “imaginación”.

4.2.2. Influidos de cinco *Cartas de Santa Teresa de Jesús en la que esta describe sus estados de “soledad” por la lejanía o marcha de personajes religiosos o laicos queridos por ella*

Pasemos ahora a detectar los obvios correlatos léxicos entre la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* y los estados de “soledad” que nos describe en su epistolario la Doctora Mística por la “ausencia” o la “ida” de personas queridas por ella: la manifestación de esos sentimientos por parte de la escritora abulense a través de simples misivas resulta fundamental para explicar – por encima incluso de las *relaciones*, aunque estas pertenezcan al mismo género literario – que las *Dos cartas sobre la soledad* – y, mucho más, la primera, que, como hemos dicho, es la que propiamente aborda el tema de la “soledad” –, tengan formato epistolar¹⁵⁰.

4.2.2.1. Cartas de la santa abulense expresando su “soledad” ante la “ausencia” del padre Jerónimo Gracián

Como demostramos a continuación, Santa Teresa tiene ese sentimiento cuando se marcha de Salamanca y se separa del padre Gracián.

4.2.2.1.1. Carta del 10 de junio de 1579

Recordemos, en primer lugar, el siguiente pasaje de la misiva que el 10 de junio de 1579 escribía desde Ávila Santa Teresa a este religioso, donde le expresaba la “soledad” que sentía por estar alejada de él¹⁵¹:

Harto consuelo me da que esté vuestra paternidad tan bueno, sino que no le querría con la calor ver en ese lugar. ¡**Oh, qué soledad me hace cada día más para el alma estar tan lejos de vuestra paternidad!** — aunque del padre Josef¹⁵² siempre **le parece** está cerca — , y con esto se pasa esta vida bien **sin contentos** de la tierra y muy contino **tormento**. [...]

4.2.2.1.2. Carta del 22 de mayo de 1581

Consideremos ahora, por otra parte, el pasaje de la epístola que el 22 de mayo de 1581 remitió ella desde Palencia al padre Gracián, donde le informaba de nuevo sobre la “soledad” que le producía su “ida”¹⁵³:

150 Por mor de brevedad hemos escogido las cinco cartas que nos parecen más interesantes por contener varios ingredientes léxicos similares a los de la epístola atribuida a Sigea, pero dejamos constancia de que existen otras misivas donde la santa abulense describe su “soledad” por estar lejos de otras personas queridas (cf., por ejemplo, la carta que remite ella desde Segovia el 4 de junio de 1574 a don Francisco Salcedo, residente en Ávila, que hallamos en Madre de Dios – Steggink 1977: 717, nº. 64, parág. 2; y Álvarez 2014b: 177, nº. 65, parág. 2).

151 Cf. *Ct* 280.5, en Madre de Dios – Steggink 1977: 959, y 297,5, en Álvarez 2014b: 780.

152 En Madre de Dios – Steggink 1977: 959, nota 3, se nos identifica este S. Josef con “Chisto”, como también hace Álvarez 2014b: 780, nº. 297, nota 7, donde leemos “*El padre José*: (Jesucristo)”.

153 Cf. *Ct* 366.2, en Madre de Dios – Steggink 1977: 1052, y 390, 1, en Álvarez 2014b: 1003-1004. Dejamos constancia de que este último editor fecha la carta el día 23, aunque colocando después entre paréntesis una interrogación.

Yo le digo, mi padre, que en fin la carne es enferma y que así se **ha en-tristecido** más de lo que yo quisiera, porque ha sido mucho. Al menos hasta dejarnos en nuestra casa, **se pudiera excusar la ida de vuestra paternidad, que ocho días más a menos hacía poco al caso. Harta soledad ha hecho acá, y plega a Dios el que fue ocasión de llevar a vuestra reverencia lo haga mejor de lo que yo pienso.** Dios me libre de tales priesas, iy después dirá de nosotras!

4.2.2.1.3. Carta del 26 de octubre de 1586

Traigamos a la memoria, por último, este otro pasaje de la epístola que poco después, el 26 de octubre de 1586, la fundadora de las carmelitas y los carmelitas descalzos vuelve a escribir desde Ávila al mencionado religioso, donde le comunica el mismo sentimiento¹⁵⁴:

La gracia del Espíritu Santo sea con vuestra reverencia. **Dejada la soledad que me hace haver tanto que no sé de vuestra reverencia, es cosa recia no saber adonde está.** Para sí algo se ofreciese, sería trabajo; mas sin eso me le da. Plega a Dios esté bueno. Yo lo estoy, y hecha una gran priora, como si no tuviese más en qué entender.

4.2.2.2. Carta escrita por la Doctora Mística el 13 de noviembre de 1581 en la que describe su “soledad” por la “ausencia” del licenciado Martín Alonso de Salinas

Pero, aunque el padre Gracián es el que más estados de “soledad” hizo describir a Santa Teresa en sus *Cartas*, sin embargo, también aparecen otros personajes masculinos no religiosos. Leamos así el pasaje que abre la misiva que remitió nuestra religiosa desde esa misma ciudad a Palencia el 13 de noviembre de 1581 para contactar con el licenciado Martín Alonso de Salinas¹⁵⁵:

La gracia del Espíritu Santo sea con **vuestra merced**. Para descansar de otras ocupaciones cansosas sería bien **vuestra merced** no dejase de escribirme alguna vez, que cierto cuando veo su letra me es gran merced y **alivio, aunque** se me renueva **el sentimiento de ver a vuestra merced tan lejos y a mí con tanta soledad en este lugar.** Sea Dios por todo alabado. Doile muchas gracias que tiene **vuestra merced** salud y que esos caballeros, hermanos de **vuestra merced**, vinieron con ella.

4.2.2.3. Carta escrita por Santa Teresa de Jesús del 28 de noviembre de 1581 expresando su “soledad” por la “ida” de dos monjas a la fundación de Granada

Es más, la “soledad” embargaba también a la fundadora de las carmelitas y los carmelitas descalzos cuando se marchaban de su lado algunas de sus religiosas, como nos evidencia la misiva que el 28 de noviembre de 1581 remitió ella, también desde Ávila, al mencionado padre Gracián. Traigamos a la memoria el comienzo de la misma, donde le informa de la “soledad” en la que la ha dejado la marcha de dos monjas a la fundación de Granada¹⁵⁶:

154 Cf. *Ct* 385.1, en Madre de Dios – Steggink 1977: 1064, y 410.1, en Álvarez 2014b: 1047.

155 Cf. *Ct* 388.1, en Madre de Dios – Steggink 1977: 1072, y 413.1, en Álvarez 2014b: 1060.

156 Cf. *Ct* 398.1, en Madre de Dios – Steggink 1977: 1077, y 421.1, en Álvarez 2014b: 1074.

Jesús sea con vuestra reverencia. **Hoy se han ido las monjas, que me ha dado harta pena y dejado mucha soledad.** [...]

4.2.2.4. “Paralelos textuales” y “paralelos textuales-contextuales” de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad* – y, en especial, de la primera de ellas – con las citadas cinco misivas teresianas

De los cinco textos citados – y sin pasar por alto de nuevo la presencia del verbo “parecer” con valor pronominal en el segundo de ellos –, podemos sacar las seis siguientes conclusiones:

1). La “ausencia” o la “ida” de personas queridas provocaban en Santa Teresa estados de “soledad”.

2). Ese sentimiento se describe explícitamente con el sustantivo “soledad” o bien solo o bien, lo que es más frecuente, incrementado retóricamente en forma de exclamación (“¡Oh, qué soledad...!”) o precedido de adjetivos intensivos (“Harta soledad”, “muchas soledad” y “tanta soledad”).

3). La “soledad” lleva a una vida “sin contentos de la tierra” y provoca tristeza (“se ha entristecido”).

4). La separación le produce también “harta pena”.

5). Para paliar el efecto de esos sentimientos necesitaba “consuelo” y “alivio”.

6). En el ámbito de la lengua, estos textos epistolares nos evidencian también el gusto de Santa Teresa por el uso del adjetivo “harto” (“Harto consuelo”, “Harta soledad” y “harta pena”).

Nos encontramos, en definitiva, con que la santa abulense utiliza también en sus cinco citadas *Cartas* casi los mismos términos y expresiones del léxico “nostálgico-amoroso” que hallamos no ya en las tres *relaciones* hasta ahora presentadas, sino también – y esto es lo que más debe importarnos – en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*.

Pero no todos los términos y expresiones del léxico “nostálgico-amoroso” que aparecen en estas epístolas son los mismos que los localizados en la primera de las dos cartas atribuidas a la humanista toledana:

7). Tomemos nota, en efecto, de que el sintagma “sin contentos” que hallamos al final de la primera de estas cinco cartas nos evoca el vocablo “descontento” del tercer parágrafo de la misiva atribuida a Sigea.

Por último, conviene que reparemos en el indudable valor que tiene el sintagma “muy contino tormento” para el final de la segunda de nuestras dos misivas:

8). Nos encontramos de nuevo con el mismo sustantivo “tormento”, que también constatamos en la *relación* del 8 de noviembre de 1575¹⁵⁷ y que contribuye a explicar la alusión al toro de Fálaris que cierra la segunda de las dos misivas atribuidas a la humanista toledana.

4.2.3. Influjos de otros tres escritos teresianos no epistolares, pero vinculados temáticamente con la *relación* de 1571

Santa Teresa no plasmó su vivencia mística de abril de 1571 solo en la *relación* al padre Gutiérrez arriba estudiada, sino que lo hizo en otros tres opúsculos no epistolares, cuyos correspondientes pasajes guardan un gran parecido con el del referido escrito a su confesor: queremos decir que la relación temática entre esos tres opúsculos y la citada *relación* explica que, según se podrá comprobar, esos tres opúsculos repitan muchos de los ingredientes literarios arriba estudiados.

Nos encontramos así, para insistir en el mismo símil de la pintura que venimos utilizando en nuestra exposición, ante el influjo de tres cuadros que, aunque diferentes del tomado como principal modelo, resultan mucho más parecidos a este que otros de temática similar, fortaleciendo su influjo, pero aportando también determinados elementos innovadores.

En suma, conocer esos tres escritos teresianos resulta interesante por dos razones: en primer lugar, para percatarnos de que el reiterado uso de esos ingredientes literarios los ha convertido en lugares comunes, por así decirlo, dentro de la obra de la escritora abulense; y, en segundo lugar, porque, aunque sus ingredientes son bastante similares, sin embargo, hay pequeñas diferencias cuyo cabal conocimiento es de gran importancia para nuestro estudio.

4.2.3.1. “Paralelos textuales” y “paralelos textuales-contextuales” de la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigüea a vn cauallero sobre la soledad con el capítulo undécimo y último de las Moradas sextas*

Los estados de “soledad” más importantes que hallamos en los escritos de Santa Teresa no se derivan de sus relaciones terrenales. Es el amor de Dios y el deseo de estar a su lado el que produce a la Doctora Mística un desasosiego que le lleva a entrar en éxtasis hasta gozar de la presencia de su “amado”. Así nos lo evidencia, entre otros muchos pasajes, el capítulo undécimo y último de las *Moradas sextas*, que nos lleva a la fundación de Salamanca durante la Pascua de Resurrección de 1571 y, más concretamente, al estado de “soledad” por la “ausencia” de Dios y posterior “arrobamiento” que sufrió nuestra mística al escuchar el “cantorcillo” que salió de los labios de la novicia Isabel de Jesús y cuya letrilla comenzaba “Véante mis ojos, dulce Jesús bueno...”. Pedimos disculpas al lector por transcribirlo en su totalidad, pero lo comprenderá al percatarse del indudable interés que tiene para nuestro trabajo¹⁵⁸:

TRATA DE UNOS **DESEOS TAN GRANDES Y IMPETUOSOS** QUE
DA DIOS AL ALMA DE **GOZARLE**, QUE **PONEN EN PELIGRO DE PER-**
DER LA VIDA; Y CON EL PROVECHO QUE SE QUEDA DESTA **MER-**
CED QUE HACE EL SEÑOR

157 Cf. subapartado 4.2.1.1, punto 11.

158 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 434-437, parágs. 1-12; y Álvarez 2014a: 949-954, parágs. 1-11.

1. ¿Si habrán bastado todas estas mercedes que ha hecho el **Esposo** a el alma para que la palomilla **u** mariposilla esté satisfecha (no penséis que la tengo olvidada), y haga asiento adonde ha de **morir**? No por cierto, antes está **muy peor**; aunque haya muchos años que reciba estos favores, siempre **gime y anda llorosa**, porque de cada uno de ellos le queda **mayor dolor**. Es la causa que, como va conociendo más y más las **grandezas** de su Dios y se ve **estar tan ausente y apartada de gozarle, crece mucho más el deseo**; porque también **crece el amar**, mientras más se le descubre lo que merece **ser amado** este **gran Dios y Señor**; y **viene en estos años creciendo poco a poco este deseo**, de manera que la llega a tan **gran pena**, como ahora diré. He dicho años, conformándome con lo que ha pasado por la persona que he dicho aquí, que bien entiendo que a Dios no hay que poner término, que en un momento puede llegar a un alma a lo más subido que se dice aquí. Poderoso es Su Majestad para todo lo que quisiere hacer y ganoso de hacer mucho por nosotros.

2. Pues vienen veces que estas **ansias y lágrimas y suspiros** y los **grandes ímpetus** que quedan dichos (que todo esto **parece** procedido de nuestro **amor con gran sentimiento**, mas todo no es nada en comparación de estotro, porque esto **parece un fuego** que está humeando y puédesse **sufrir**, aunque con **pena**), andándose así esta alma **abrasándose** en sí misma, acaece muchas veces por un pensamiento muy ligero **u** por una palabra que oye de que se tarda el **morir**, venir de otra parte — no se entiende de dónde ni cómo — un **golpe, u** como si viniese una **saeta de fuego**; no digo que es **saeta**, mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural; tampoco es **golpe**, aunque digo **golpe**; mas¹⁵⁹ **agudamente hiere**, y no es adonde se sienten acá las **penas — a mi parecer —**, sino en lo **muy hondo y íntimo** del alma, adonde este **rayo**, que de presto pasa, todo cuanto halla de esta tierra de nuestro natural y **lo deja hecho polvos**, que por el tiempo que dura es imposible tener memoria de cosa de nuestro ser; **porque en un punto ata las potencias de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa**, si no para las que le han de **hacer acrecentar este dolor**.

3. No querría **pareciere** encarecimiento, porque verdaderamente voy viendo que quedo corta, porque no se puede decir. Ello es un **arrobamiento** de sentidos y potencias para todo lo que no es — como he dicho — ayudar a sentir esta **afición. Porque el entendimiento está muy vivo para entender la razón que hay que sentir de estar aquel alma ausente de Dios**, y ayuda Su Majestad con una tan viva noticia de Sí en aquel tiempo, de manera que **hace crecer la pena** en tanto grado, que procede quien la tiene en dar **grandes gritos**. Con ser persona **sufrida** y mostrada a **padecer grandes dolores**, no puede hacer entonces más, porque este sentimiento no es en el cuerpo — como queda dicho —, sino en lo interior del alma. Por esto sacó esta persona cuán más recios son los sentimientos de ella que los del cuerpo, y se le representó ser de esta manera los que **padecen** en purgatorio, que no les impide no tener cuerpo para dejar de **padecer** mucho más que todos los que acá, tiniéndole, **padecen**.

159 Suprimimos el acento, como hace Álvarez 2014a: 950.

4. Yo vi una persona así¹⁶⁰, que verdaderamente pensé que se **moría**, y no era mucha maravilla, porque, cierto, es **gran peligro de muerte**; y así, aunque dure poco, **deja el cuerpo muy descoyuntado, y en aquella sazón los pulsos tiene tan abiertos como si el alma quisiese ya dar a Dios**, que no es menos; porque el **calor** natural falta y le **abrasa**, de manera que con otro **poquito** más hubiera cumplídole Dios sus **deseos**. No porque siente poco ni mucho **dolor** en el cuerpo (aunque **se descoyunta** — como he dicho — de manera que queda dos u tres días después **sin poder aún tener fuerza** para escribir y con **grandes dolores**, y aun siempre **me parece** le queda el cuerpo **más sin fuerza** que de antes); el no sentirlo deve ser la causa ser tan **mayor** el sentimiento interior de el alma, que ninguna cosa hace caso del cuerpo; como si acá tenemos un **dolor muy agudo** en una parte, aunque haya otros muchos, se sienten poco (esto yo lo he bien provado); acá, ni poco ni mucho, **ni creo sentiría si la hiciesen pedazos**.

5. Diréisme que es imperfección; que por qué no se conforma con la voluntad de Dios, pues le está tan rendida. Hasta aquí podía hacer eso, y con eso pasava la vida; ahora, no, porque su razón está de suerte, que no es señora de ella, ni de pensar sino la razón que tiene para **penar**, pues **está ausente de su bien**, que para qué quiere vida. Siente una **soledad estraña, porque criatura de toda la tierra no la hace compañía**— ni creo se la harían los del cielo, como no fuese el que **ama** —, antes todo la **atormenta** más; vese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al cielo puede subir; **abrasada con esta sed, y no puede llegar a el agua**; y no **sed** que puede **sufrir**, sino ya **en tal término** que con ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo nuestro Señor a la Samaritana¹⁶¹, y eso no se lo dan.

6. ¡Oh, válame Dios, Señor, cómo apretáis a vuestros **amadores!** Mas todo es poco para lo que les daís después. Bien es que lo mucho cueste mucho; cuánto más, que si es **purificar esta alma para que entre en la séptima morada** — como los que han de entrar en el cielo se limpian en el purgatorio —, **es tan poco este padecer, como sería una gota de agua en la mar**; cuánto más que con todo este **tormento y adición** (que no puede ser **mayor**, a lo que yo creo, de todas las que hay en la tierra, que esta persona había pasado muchas, así corporales como espirituales, mas todo **le parece** nada en esta comparación). Siente el alma que es de tanto precio esta **pena**, que entiende **muy bien** no la podía ella merecer, sino que **no es este sentimiento de manera que la alivia ninguna cosa**, mas con esto la **sufre** de **muy buena gana**, y **sufriría** toda su vida si Dios fuese de ello servido, **aunque no sería morir de una vez, sino estar siempre muriendo**, que verdaderamente no es menos.

7. Pues **consideremos, hermanas, aquellos que están en el infierno**, que no están con esta conformidad ni con este **contento y gusto** que pone Dios en el alma, ni viendo ser ganancioso este **padecer**, sino que siempre **padecen** más y más — digo más y más cuanto a las **penas** accidentales —, siendo el **tormento** del alma tan más recio que los del cuerpo, y los que ellos pasan,

160 “Ella misma: cf. *Relaciones* 5,14, y compárese esta descripción del éxtasis doloroso con *Vida* 20,12-13”, anota Álvarez 2014a: 951, nota 5.

161 Cf. Vulg. *Ioan.* 4.7-13.33.

mayores sin comparación que este que aquí hemos dicho; y éstos, ver que han de ser para siempre jamás, ¿qué será de estas desventuradas almas?, y ¿qué podemos hacer en vida tan corta, ni **padecer**, que sea nada para librarnos de tan terribles y eternas **tormentos**? Yo os digo que será imposible dar a entender cuán sensible cosa es el **padecer** del alma y cuán diferente a el del cuerpo, si no se pasa por ello; y quiere el mismo Señor que lo entendamos, para que más conozcamos lo muy mucho que le devemos en traernos a estado, que por su misericordia tenemos esperanza de que nos ha de librar y perdonar nuestros pecados.

8. Pues tornando a lo que tratávamos, que dejamos esta alma con mucha **pena**, en este rigor es poco lo que le dura; será, cuando más, tres o cuatro horas — **a mi parecer** —, porque, si mucho durase, si no fuese por milagro, sería imposible **sufrirlo** la **flaqueza** natural. Acaecido ha no durar más que un cuarto de hora y quedar hecha pedazos. Verdad es que esta vez del todo perdió el sentido, según vino con rigor (y estando en conversación, **Pascua de Resurrección**, el postrer día, y **haviendo estado toda la Pascua** con tanta sequedad que casi no entendía lo era), de sólo oír una palabra de no acabarse la vida. Pues pensar que se puede resistir, no más que si metida en un **fuego** quisiese hacer a la **llama** que no tuviese **calor** para **quemarle**. No es el sentimiento que se puede pasar en disimulación sin que las que están presentes entiendan el **gran peligro** en que está, aunque de lo interior no pueden ser testigos; **es verdad que le son alguna compañía, como si fuesen sombras, y así le parecen todas las cosas de la tierra.**

9. Y porque veáis que es posible — si alguna vez os vierdes en esto — acudir aquí nuestra **flaqueza** y natural, acaece alguna vez que estando el alma como havéis visto, que **se muere por morir** cuando aprieta tanto, que ya **parece** que para salir del cuerpo no le falta casi nada, verdaderamente **teme** y querría aflojase la **pena** por no **acabar de morir**. Bien se deja entender ser este **temor** de **flaqueza** natural, que por otra parte no se quita su **deseo**, **ni es posible haver remedio que se quite esta pena hasta que la quita el mismo Señor**, que casi es lo ordinario con un **arrobamiento grande** u con alguna **visión**, adonde el verdadero **Consolador** la **consuela** y fortalece para que quiera vivir todo lo que fuere su voluntad.

10. Cosa **penosa** es ésta; mas queda el alma con **grandísimos** efectos y perdido el **miedo** a los trabajos que le pueden suceder; porque en comparación del sentimiento tan **penoso** que sintió su alma no le **parece** son nada. De manera queda aprovechada, que gustaría **padecerle** muchas veces; mas tampoco puede eso en ninguna manera, **ni hay ningún remedio para tornarle a tener, hasta que quiere el Señor**, como no le hay para resistirle ni quitarle cuando le viene. Queda con **muy mayor** desprecio del mundo que antes, porque ve que cosa de él no le valió en aquel **tormento**, y **muy más desasida** de las criaturas, porque ya ve que sólo el Criador es el que puede **consolar** y **hartar** su alma, y con **mayor temor** y cuidado de no ofenderle, porque ve que tan bien puede **atormentar** como **consolar**.

11. Dos cosas **me parece** a mí que hay en este **camino espiritual**, que son **peligro de muerte**: la una ésta, que verdaderamente lo es, y no pequeño; la otra, de **muy excesivo gozo** y **deleite**, que es en **tan grandísimo extremo**, que

verdaderamente **parece** que **desfallece** el alma de suerte que no le falta **tantito** para **acabar de salir del cuerpo**; a la verdad, no sería poca dicha la suya.

12. Aquí veréis, hermanas, si he tenido razón en decir que **es menester** ánimo y que terná razón el Señor — cuando le pidierdes estas cosas — de deciros lo que respondió a los hijos del Zebedeo: si podrían beber el cáliz¹⁶².

Todas, creo, hermanas, que responderemos que sí, y con mucha razón; porque Su Majestad da esfuerzo a quien ve que le **ha menester**, y en todo defiende a estas almas y responde por ellas en las persecuciones y mormuraciones, como hacía por la Magdalena¹⁶³, aunque no sea por palabras, por obras; y en fin, en fin¹⁶⁴, antes que se **mueran** se lo paga todo junto, como ahora veréis. Sea por siempre bendito y alábenle todas las criaturas, amén.

Un simple cotejo del presente capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas con la arriba citada *relación* de 1571¹⁶⁵ nos revela la estrecha vinculación de ambos escritos teresianos: en ambos se alude al arrobamiento que tuvo la santa abulense en Salamanca durante la Pascua de Resurrección del mencionado año, como nos evidencia con toda claridad el cotejo de las frases del texto que acabamos de presentar “y estando en conversación, Pascua de Resurrección, el postrer día, y habiendo estado toda la Pascua con tanta sequedad que casi no entendía lo era”¹⁶⁶, “deja el cuerpo muy descoyuntado” y “(aunque se descoyunta — como he dicho — de manera que queda dos u tres días después sin poder aún tener fuerza para escribir y con grandes dolores, y aun siempre me parece le queda el cuerpo más sin fuerza que de antes)”¹⁶⁷ con las del anterior “si no fue cuando comulgué, no hizo en mi ninguna operación ser día de la Resurrección”¹⁶⁸ y “Quedó tan quebrado el cuerpo, que aun esto escriuo oy con harta pena, que quedan como descoyuntadas las manos y con dolor”¹⁶⁹.

Demostrada esa vinculación, pasemos a descubrir que el capítulo final de las *Moradas* sextas tiene dos partes claras, aunque no bien diferenciadas en cuanto a su ubicación: la primera, que es más breve y se halla, sobre todo, al comienzo a modo de introducción, pero que también hace acto de presencia en otras partes del capítulo, nos informa de la “soledad” de Santa Teresa ante la “ausencia” de Dios, su “amado”, y la imposibilidad de “gozar” de su presencia; y la segunda, mucho más amplia, nos describe el arrobamiento de la Doctora Mística para entrar en comunicación con la divinidad.

Ambas partes conforman un contexto amoroso cuyos ingredientes léxicos y elementos retóricos daremos a conocer a continuación con dos intenciones concretas fuera de las dos generales antes expresadas: en primer lugar, para que el lector comprenda mejor el texto que acabamos de presentar y pueda realizar más fácilmente las necesarias comparaciones; y, en segundo lugar, para que se percate de la

162 Cf. Vulg. *Math.* 20.22.

163 Cf. Vulg. *Luc.* 7.44.

164 No se trata de un error por repetición nuestro: tanto la edición de Madre de Dios – Steggink 1977: 437, parág. 12, como la de Álvarez 2014a: 954, parág. 11, ofrecen la lectura “en fin, en fin”.

165 Cf. el texto al que se refiere la nota 121.

166 Cf. *ibid.*, parág. 8.

167 Cf., para ambos textos, *ibid.*, parág. 4.

168 Cf. *ibid.*, parág. 1.

169 Cf. *ibid.*, parág. 3.

siguiente realidad sobre la que volveremos al final del próximo trabajo¹⁷⁰: la prosa castellana de Santa Teresa es una prosa llena de elementos retóricos y mucho más artificial de lo que a simple vista pudiera pensarse¹⁷¹.

Consideremos, en primer lugar, que la pintura de esa “soledad” por la “ausencia” del “amado” se hace con vocablos que no solo evidencian, sino que amplifican ese sentimiento: percatémonos de que, alrededor del propio sustantivo “soledad”, que hace acto de presencia una vez calificado por el adjetivo “estraña”, hallamos el sustantivo “pena”, que aparece siete veces en singular y dos en plural a lo largo de las dos partes del capítulo, sin contar con la forma verbal “penar” y los adjetivos “penosa” y “penoso”, que encontramos una vez cada uno de ellos; y tomemos nota también del sustantivo “tormento”, que hallamos cuatro veces (tres en singular y una en plural), y del verbo “atormentar”, que aparece una. Añádase a ello el sintagma “gime y anda llorosa” y los tres sustantivos “ansias”, “lágrimas” y “sospiros”, que se presentan acumulados en un mismo sintagma.

Téngase presente, además, dentro del mismo ámbito amoroso, la presencia del verbo “consolar”, que hallamos tres veces a lo largo del texto, y del sustantivo “consolador”, que aparece una. Y en el mismo terreno hemos de colocar la forma verbal “alivia”, que cuenta también con un solo registro, así como la constatación de que en el estado de esa “soledad estraña” no hay “criatura de toda la tierra” que le haga “compañía”.

Percatémonos ahora, en segundo lugar, de que la idea de la “ausencia” del “amado” toma cuerpo por tres veces a través de los sintagmas “estar tan ausente y apartada de gozarle” y “estar aquel alma ausente de Dios” y “está ausente de su bien”.

Adviértase, en tercer lugar, que el contexto “amoroso” es claramente visible en el texto a través del verbo “amar”, que cuenta con tres registros, y los sustantivos “amor” y “amadores”, que se constatan una sola vez en cada caso.

La fuerza de los sentimientos expresados es tal, por otra parte, que al “amado” se le da, como es lo usual en las propias obras de Santa Teresa¹⁷² y en los escritos de nuestros místicos, el nombre de “Esposo”¹⁷³: recordemos a tal efecto, desde la perspectiva bíblica, el influjo del *Cantar de los cantares*¹⁷⁴ y tengamos presente que, en el ámbito de la patrística, Cristo es “esposo de la Iglesia”¹⁷⁵.

Es más, siguiendo también el *Cantar de los Cantares*, según se pondrá más de relieve en nuestro próximo trabajo¹⁷⁶, la fuerza de ese “amor” se reviste con expresiones propias del “amor carnal”: consideremos así que el sustantivo “deseo”, en singular, cuenta con tres registros y, en plural, con dos; que el verbo “gozar” se

170 Remitimos al lector al futuro trabajo nuestro anunciado en la nota 22.

171 Sobre el estilo de Santa Teresa, cf. nota 349.

172 Cf., por ejemplo, *V* 4.3; 36.26; 36.29; *F* 4.4; 28.47; 31.46; 31.47 (cf., para mayor información, Astigarra – Borrell 2000: II 1073-1075, s. u. “Esposo”). Véase, por otro lado, el texto de *M* 5.4.10, donde, entre otros muchos textos de nuestra religiosa (cf. *ibid.*, t. I, pp. 1072-1073, s. u. “Esposa”), hallamos el término “esposa”, que lógicamente forma parte del mismo imaginario religioso (cf. notas 174 y 175).

173 Cf., por ejemplo, dentro de la obra de San Juan de la Cruz, Astigarraga – Borrell – Martín de Lucas 1990: 792-798, s. u. “esposo”.

174 Recuérdese que el *Sponsus* y la *Sponsa* son los dos protagonistas principales del *Canticum canticorum Salomonis*, como bien recuerda Santa Teresa en *V* 27.10.

175 Cf. Ausejo 1963, cols. 620, s. u. “Esposa”, y 621, s. u. “Esposo”.

176 Remitimos al lector a nuestro futuro trabajo anunciado en nuestra nota 22, donde, al hilo del estilo de Santa Teresa, estudiaremos el capítulo 4 de las *Meditaciones de los Cantares* o *Conceptos de Amor*.

encuentra una vez en el título y otra en el texto del capítulo, y que aparece también el sustantivo “gozo”; que el verbo “abrasar” se halla tres veces; y, por último, que encontramos también los sustantivos “adición”, “contento”, “gusto” y “deleite” una vez cada uno de ellos; tomemos nota, además, de la presencia del sustantivo “fuego”, de la expresión “saeta de fuego”, reforzada por la reiteración del primero de sus sustantivos, del sustantivo “golpe”, que se constata en tres ocasiones, del verbo “hiere” y del sustantivo “rayo”, que aparece cada uno una; y tengamos presente, en fin, la fuerza expresiva de los sustantivos “llama”, “calor” y del verbo “quemar” en la frase “Pues pensar que se puede resistir, no más que si metida en un fuego quisiese hacer a la llama que no tuviese calor para quemarle”; es más, los sustantivos “fuego” y “calor” aparecen otras dos veces y una, respectivamente, fuera de esa frase.

La presencia, por otro lado, del sustantivo “arrobamiento”, mencionado dos veces, deja meridianamente claro que se nos describe un estado de “éxtasis” místico, donde la santa deja de ser dueña de toda “libertad” al ser tocada por el “rayo” (“porque en un punto ata las potencias de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa”) y entra en un estado de aturdimiento intelectual (“el entendimiento está muy vivo para entender la razón que hay que sentir de estar aquel alma ausente de Dios”).

Tomemos conciencia también de que la escritora abulense describe la “gravedad” de ese estado no solo con la forma verbal “padecer”, que cuenta con diez registros, dos de ellos como infinitivo sustantivado, con el verbo “sufrir”, que hallamos en seis ocasiones, con los sustantivos “dolor” y “dolores”, que aparecen cuatro y dos veces, respectivamente, con el sustantivo “temor”, que cuenta con dos registros, y con la forma verbal “teme” y con el sustantivo “miedo”, que se hallan una vez cada uno, sino, lo que confiere muchas más fuerza expresiva, con las expresiones “peligro de perder la vida”, “gran peligro de muerte”, “peligro de muerte” y “gran peligro”, que resultan congruentes con el lastimoso estado que nos describen las frases “lo [= nuestro natural] deja hecho polvos”, “deja el cuerpo muy descoyuntado, y en aquella sazón los pulsos tiene tan abiertos como si el alma quisiese ya dar a Dios” “[el cuerpo] se descoyunta” y “queda dos u tres días después sin poder aún tener fuerza para escribir y con grandes dolores, y aun siempre me parece le queda el cuerpo más sin fuerza que de antes “ni creo sentiría si la hiciesen pedazos”.

Es más, el verbo “morir” no solo aparece ocho veces, sino que dos de ellas se constatan en la bella contraposición “se muere por morir”, que obviamente, como ya hemos adelantado¹⁷⁷ y señalaremos de nuevo más adelante¹⁷⁸, no es casual, sino que nos recuerda el estribillo “Que muero porque no muero” del poema teresiano “Vivo sin vivir en mí...”.

Nos encontramos, en definitiva, con un texto típico de Santa Teresa, donde con su maestría acostumbrada inyecta fuerza expresiva a través de la reiteración de formas adjetivales, como “gran” y “grandes”, que cuentan con cinco registros cada uno de ellos, “mayor” y “mayores”, que hallamos cinco veces el primero y una el segundo, y “grandísimo”, que encontramos en dos ocasiones, una en singular y otra en plural, a través también de otros adjetivos, como “impetuosos”, a través de los sintagmas “muy peor”, “muy ligero”, “muy hondo y íntimo”, “muy vivo”, “muy descoyuntado”, “muy agudo”, “muy mayor”, “muy bien”, “muy mucho”, “muy más

177 Cf. el subapartado 4.1.2 y, más concretamente, el pasaje al que se refiere la nota 106.

178 Cf. el subapartado 4.2.3.2 y, más concretamente, el pasaje al que se refiere la nota 194.

desasida” y “muy excesivo”, a través de un verbo tan denotativo como “hartar”¹⁷⁹ y a través, en fin, de la bella contraposición “tampoco es golpe, aunque digo golpe; mas agudamente hiere” o de las elocuentes comparaciones como “abrasada con esta sed, y no puede llegar a el agua; y no sed que puede sufrir”, que amplifica la fuerza del sentimiento amoroso”.

Esa maestría se ve, además, frente a ese calculado contraste de recursos amplificadores (entre ellos, como hemos visto, el superlativo “grandísimos”), en el uso de diminutivos, como “poquito” y “tantito”, en la contraposición de la fuerza del gran padecimiento con su “flaqueza”, sustantivo que utiliza tres veces a lo largo del texto, y en las comparaciones “como sería una gota de agua en la mar”, con el que reduce su “padecer” durante el éxtasis en relación a las ventajas de entrar en las séptimas y últimas *Moradas*, como hace también comparándolo con el que sufren “aquellos que están en el infierno”.

Y esa maestría se observa, por último, en la inteligente unión de dos términos tan contrapuestos como “tormento” y “adición” o en la gradación de la fuerza amplificadora del texto, a través de los verbos “crecer” o “acrecentar,” en los sintagmas “crece mucho más el deseo”, “crece el amor”, “viene en estos años creciendo poco a poco este deseo”, “hacer acrecentar este dolor”, y “hacer crecer la pena”.

Llegados aquí pasemos a analizar el influjo de este léxico “nostálgico-amoroso” y elementos retóricos del capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*:

1). En la misiva atribuida a Sigea aparecen también los términos “soledad”, “lágrimas”, “pena”, “consuelo” y “contento”, y el sintagma “crecer la pena”, constatados todos ellos en los escritos teresianos arriba estudiados¹⁸⁰, al igual que ocurre con el uso o, por mejor decir, abuso del verbo “parecer”, que encontramos en diez ocasiones, la mayor parte de ellas con valor pronominal, sin olvidarnos de las otras dos en las que parece sustantivado.

2). Los dos pasajes teresianos donde se razona que el alma enamorada no se alivia con ninguna “compañía” nada (“porque criatura de toda la tierra no la hace compañía”) o casi nada (“es verdad que le son alguna compañía, como si fuesen sombras, y así le parecen todas las cosas de la tierra”), así como el pasaje donde señala que “no es este sentimiento de manera que la alivia ninguna cosa”, ayudan a explicar, junto con lo ya expresado al respecto en los subapartados dedicados a las *relaciones* de abril de 1571¹⁸¹ y del 8 de noviembre de 1575¹⁸², el menosprecio de la “compañía” de las dos “mozas” que hallamos al comienzo de nuestra misiva.

3). El texto con el que la santa abulense expresa que el arrobamiento trae consigo la pérdida de la “libertad” de espíritu (“porque en un punto ata las potencias de

179 Verbo este típico de la escritora abulense, como nos demuestran sus 28 registros (cf. Astigarra – Borrell 2000: I, pp. 1282-1283, s. u. “hartar”) y que lógicamente es inseparable del típico uso teresiano del adjetivo y adverbio “harto”, que también encontramos en nuestra misiva (cf. el subapartado 4.1.4, punto 11).

180 Cf. los distintos subapartados desde 4.1 a 4.2.2.4. Sobre el sintagma “crecer la pena”, cf. además, el texto de *CE* 18,5, al que se refieren las notas 265 a 267.

181 Cf. el subapartado 4.1.4, punto 15.

182 Cf. el subapartado 4.2.1.1, punto 4.

manera que no quedan con ninguna libertad para cosa”) coadyuva a explicar, junto con la *relación* de 1571¹⁸³, la “ausencia” de esa misma potencia del alma en nuestra epístola.

4). El estado de aturdimiento intelectual (“el entendimiento está muy vivo para entender la razón que hay que sentir de estar aquel alma ausente de Dios”) derivado de ese arrobamiento nos ayuda a explicar también, junto con la *relación* de 1571¹⁸⁴, la frase “sin saber de qué me espanto” que introduce el desconocimiento inicial que muestra Sigea sobre la causa de su “soledad” y su posterior investigación de la misma rechazando que estuviera en la ausencia de su marido, en la de sus amigos o en ella misma y concluyendo que la verdadera razón estribaba en que tenía “ausentes” la “voluntad, affición y libertad de espíritu”, porque las tenía entregadas a otra persona.

5). El sintagma “a estos términos soy llegada”, que, según señalamos, tiene su correlato en el de “ha llegado a términos” de la *relación* de 1571¹⁸⁵, se corresponde también con la expresión “en tal término” del capítulo undécimo de las *Moradas* sextas.

6). Obsérvese, por último, de cara ahora al final de la segunda de las dos cartas sobre la soledad, la aparición del término “tormento”, que, como hemos dicho, aparece cuatro veces (tres en singular y una en plural), y, del verbo “atormentar”, que hallamos una vez: volvemos a encontrar, en suma, con un tópico que ya localizamos en otros escritos teresianos¹⁸⁶, pero que aquí cobra especial relieve con el sintagma “tormento y adición”, pues nos ayuda a comprender la transformación en positivo del tirano Fálaris, inventor del “tormento” del toro (“bueno al dezir y malo al hazer”, se dice al final de nuestra segunda carta) a través, según ya anticipamos, de la habilidosa imitación de un pasaje del *Relox de Príncipes* de fray Antonio de Guevara.

Como se ve, el primero de estos seis correlatos contiene cinco términos y una expresión cuya fuerza de conjunto autoriza a calificarlos de “paralelos textuales”; los correlatos segundo, tercero y cuarto son, obviamente, “paralelos textuales-contextuales; el correlato quinto ha de considerarse también como un “paralelo textual”; y el sexto y último ha de juzgarse como “contextual”.

Todos estos seis ingredientes léxicos y elementos retóricos son los mismos que los de los escritos teresianos hasta ahora estudiados. Pero, como mostraremos a continuación, el capítulo undécimo y sexto de las *Moradas* sextas contiene también un “paralelo textual-contextual” que no está en los textos teresianos anteriores.

7). Advierta el lector, finalmente, que las frases “ni es posible haver remedio que se quite esta pena hasta que la quita el mesmo Señor” y “ni hay nengún remedio para tornarle a tener, hasta que quiere el Señor” introducen un tópico que también

183 Cf. el subapartado 4.1.4, punto 8.

184 Cf. el subapartado 4.1.4, punto 14.

185 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parág. 4, así como el posterior comentario en el subapartado 4.1.4, punto 4.

186 Nos referimos a la *relación* del 8 de noviembre de 1575 (cf. el subapartado, 4.2.1.1, punto 11) y a la carta de 10 de junio de 1579 (cf. los subapartados 4.2.2.1.1 y 4.2.2.4, punto 8).

toma cuerpo en la frase del párrafo sexto “No para pedir remedio, que no ay quien le dé sino quien dio el daño, que es el alma” de nuestra epístola.

4.2.3.2. “Paralelos textuales” y “paralelos textuales- contextuales” de la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad con el poema Vivo sin vivir en mí*

Entremos ahora en el impacto del famoso poema “Vivo sin vivir en mí”, que, como nos descubrió fray Diego de Yepes¹⁸⁷, compuso Santa Teresa durante la Pascua de Resurrección de 1571 tras su estado de “soledad” por la “ausencia” de su “amado”, el Señor, y el posterior arrobamiento sufrido por ella al escuchar el “cantarcillo” de la novicia Isabel de Jesús¹⁸⁸.

Debemos puntualizar que solo la “glosa” de este poema salió de la pluma de la escritora abulense, ya que el tema aparece casi idéntico en los cancioneros del siglo XV¹⁸⁹.

Cabe recordar, además, las dos siguientes puntualizaciones de T. Álvarez: en primer lugar, que el poema está “compuesto sobre la base de una letrilla profana vuelta a lo divino”, y, la segunda, que “sus estrofas glosan varios pensamientos o sentimientos ‘paulinos’ que la Autora vive intensamente como propios”¹⁹⁰.

Señalado todo esto, hagamos ver ahora que una lectura atenta del poema nos revela que su contenido está estrechamente unido tanto al de la *relación* de la Pascua de Resurrección de 1571¹⁹¹ como al capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas, que, según hemos podido comprobar¹⁹², aborda el arrobamiento sufrido entonces por nuestra religiosa: tengamos presente que el propio contenido del poema – un canto realizado por la santa abulense a su “soledad” y “pena” por la “ausencia” del Señor, su “amado”, y a su deseo de salir de la “carcel” de su cuerpo para poder “gozar” más directamente de su “presencia”, dado que no le bastaba la del “sacramento” de la comunión –, es el mismo que el del citado capítulo y libro de dicha obra.

Volvamos a recordar a tales efectos la correlación entre el segundo verso del “cantarcillo” de Isabel de Jesús “Veante mis ojos, u muerame yo luego”, que transmite fray Diego de Yepes¹⁹³, y el poema de Santa Teresa en el que el verbo “morir” tiene el conocido estribillo “que muero porque no muero”, y traigamos también a la memoria de nuevo que la bella contraposición “se muere por morir” del capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas¹⁹⁴ evoca el estribillo “Que muero porque no muero” del poema teresiano “Vivo sin vivir en mí...”¹⁹⁵.

Esa innegable vinculación entre las tres composiciones es la que explica que hallemos en el poema “Vivo sin vivir en mí” muchos de los ingredientes del lenguaje nostálgico-amoroso de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*: pensemos así en

187 Cf. el texto al que se refiere la nota 93.

188 Si, como entendemos, hay que dar crédito a lo postulado por fray Diego de Yepes, debemos rechazar la afirmación de que “el poema es probablemente coetáneo del que compuso san Juan de la Cruz inspirado en la misma letrilla (hacia 1572)” (cf. Álvarez 2014: 1482, nota *).

189 Cf. Benito de Lucas 2015: 9.

190 Cf. Álvarez 2014: 1482, nota *.

191 Cf. el texto al que se refiere la nota 121.

192 Cf. el texto al que se refiere la nota 158.

193 Cf. el texto al que se refiere la nota 93.

194 Cf. el texto al que se refiere la nota 158, parág. 9.

195 Cf. el texto al que se refiere la nota 93.

los verbos “aliviar”, “penar”, los sustantivos “lástima” y “alivio”, o el adjetivo “lastimero”.

Basta, por otro lado, leer la novena estrofa de la glosa, que transcribimos más arriba por la edición de fray Diego de Yepes¹⁹⁶, pero que citamos aquí a partir del texto de E. de la Madre de Dios, O, C. D. y O. Steggink, O. Carm.¹⁹⁷:

Estando ausente de Ti,
 ¿Qué vida puedo tener,
 Sino muerte padecer
 La mayor que nunca vi?
Lástima tengo de mí
 por ser mi mal entero,
que muero porque no muero.

para poner ante los ojos del lector que su descripción del desasosiego de la “ausencia” del “amado” establece la misma correlación con la misiva atribuida a Sigea que la *relación* de la Pascua de Resurrección de 1571¹⁹⁸ y el capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas¹⁹⁹.

Pero, además de esos relevantes correlatos, el poema teresiano tiene dos estrofas cuyo influjo puede ir mucho más lejos. Nos referimos ahora a las dos primeras de la “glosa”, que, aunque transcritas también más arriba por la edición de 1606, volvemos a citar aquí a través de la Biblioteca de Autores Cristianos de 1977²⁰⁰.

Esta **divina prisión,**
 Del amor en que yo vivo,
 Hace a Dios mi **cautivo,**
 Y libre mi corazón;
 Y causa en mí tal pasión
 Ver a Dios mi **prisionero,**
 Que muero porque no muero.
 ¡Ay, qué larga es esta vida,
 Que duros estos destierros,
 Esta **carcel,** y estos **hierros**
 En que el alma está metida!
 Solo esperar la salida
 Me causa un dolor tan fiero,
que muero porque no muero.

Pasemos a comentar los términos en letra negrita, que son los que más nos interesan, comenzando por el adjetivo “divina”, que hará comprender mejor la *iunctura*

196 Cf. *ibid.*

197 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 503, nº. 2.

198 Cf. el text al que se refiere la nota 121, parágs. 1 (ausencia de Dios) y 7 (ausencia por la marcha del padre Martín Gutiérrez).

199 Cf. el texto al que se refiere la nota 158, parág. 1, 3 y 5.

200 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 502, nº. 2 (cf. *et* Álvarez 2014: 1482, nº 1, donde hallamos la variante “ha hecho a” en el tercero de los versos citados y con distinta puntuación).

“divina amistad” que constatamos dentro de la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad*, en la que la remitente, como ya anticipamos²⁰¹, encuadra sus sentimientos hacia el anónimo caballero dentro de la “diuina amistad” tan propia del neoplatonismo de la segunda mitad del siglo XVI hispano²⁰².

Pero mucho más importante es llamar la atención sobre que las dos estrofas del poema giran alrededor del tópico de la “cárcel de amor”, que dio nombre a la obra homónima de Diego de San Pedro, publicada en Sevilla en 1492, obra esta que tanto éxito tuvo en la esfera del neoplatonismo y misticismo de la segunda mitad del siglo XVI en nuestro país y, más concretamente, en el poema teresiano que ahora nos interesa²⁰³.

Señalado esto, pasemos ahora a examinar el posible impacto de estas dos estrofas en nuestra misiva y, más concretamente, en el párrafo que hallamos tras la supuesta confesión de Sigee de que su “voluntad” estaba en otra persona y de que su “afición” estaba también en la misma. Hecha esa declaración, la remitente corona sus siguientes palabras con una cita latina de las *Confessiones* de San Agustín, harto utilizada en el ámbito religioso del Renacimiento²⁰⁴:

[...] Pues la libertad ¿qué es de ella, estando vn alma de la suerte que digo? ¿qué me queda a ser como dize mi Augustín?: *suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate; velle enim meum tenebat inimicus, et inde mihi catenam finxerat, et constrinxerat dura seruitute.* [...]

Conviene aclarar que, como ya advertimos más arriba²⁰⁵, tanto el ms. 10722 de la Biblioteca Nacional de España como Serrano y Sanz y Prieto Corbalán, editan *catena*, lectura errónea desde el punto de vista sintáctico que, de acuerdo con el propio texto de Aug. *Conf.* 5.8.10²⁰⁶:

201 Cf. el subapartado 1.2.

202 Remitimos a la lectura del artículo nuestro que citamos en la nota 22.

203 Recuérdese que San Juan de la Cruz tiene una composición inspirada en la de *Vivo sin vivir en mí* de Santa Teresa (cf. P 8).

204 Buena prueba, por ejemplo, de la amplia *receptio* de la misma es la que hallamos, además de en las dos obras del Renacimiento que citamos en la nota 206, en la titulada *Empleo y exercicio Sancto, sobre los Evangelios de las Dominicas despues de Pentecostes. Tomo segundo. Por el P. F. Diego de la Vega, Guardian de Sancta Maria de Iesus de la villa de Alcalá de Henares. Dirigido al Doctor Garcia Carreño, del Consejo de su Magestad, y su Alcalde Corte de la Real Chancilleria de Valladolid*, En Valladolid, por Iuan de Bostillo, 1608, p. 692. Dejamos constancia de que en la cita no aparece el adverbio *enim*, como, sin embargo, sí ocurre en las dos referidas obras de la nota 206.

205 Cf. nota 60.

206 Debemos aclarar que, al igual que la obra que recogemos en la nota 204, la cita del pasaje de San Agustín que nos ocupa también aparece tanto en *La segunda parte del libro llamado Montecaluarario. Compuesto por Reuerendissimo señor Don Antonio de Gueuara de buena memoria, obispo que fue de Mondoñedo, predicador y chronista y del consejo de su Magestad*, Fue impresso en la villa de Eneuers en casa de Martin Nucio, 1550, f. g IIIr, como en las *F. Ludovici Sotto-Maoior Ord. Praedicatorum, Stae. Theologiae Magistri, et Diuinarum Literarum Conimbricæ Professoris Ad Canticum Canticorum Notae posteriores, et breuiore, et breuiore, Cum indice verborum, rerumque locupletissimo. Editio prima*, Parisiis, Apud Michaellem Sonnum, via Iacobaea, sub scuto Basiliensi, MDCXII, col. 62. Ahora bien, frente a lo que ocurre en la obra antes referenciada, en las dos correspondientes citas ahora registradas aparece el adverbio *enim*, lo que tiene mayor importancia de lo que a simple vista pudiera parecer: recordemos, en efecto, que, como ya anticipamos en la nota 59, dicho adverbio no aparece ni en las ediciones renacentistas por nosotros consultadas (cf., por ejemplo, *D. Aueili Augustini Hipponeis episcopi Confessionum libri tredecim, quibus nunc primum est adiectus Rerum et Verborum Index*, Turnoni, Apud Clausium Michaellem, Vniuersitatis Typographum, MDLXXXVIII, p. 201), ni en las ediciones modernas principiando por la de la *Patrologia Latina* (cf., más concretamente, *Augustini Hipponeis episcopi opera omnia, post Lovaniensium Theologorum recensionem, castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos, etc.*,

[...] cui rei ego suspirabam, ligatus non ferro alieno sed mea ferrea voluntate. Velle enim meum tenebat inimicus, et inde mihi catenam fecerat, et constrixerat me; [...]

hemos de corregir en *catenam*, al tiempo que debemos observar que lo esperado no es *finxerat*, sino *fecerat*, aunque este último término puede ser fruto de un variante textual y de ahí que cautamente hayamos optado por no corregirlo en nuestra edición²⁰⁷.

Pero lo importante para nosotros ahora no es hacer notar ese *lapsus* sintáctico del copista del ms. 10722 y de sus dos editores posteriores, sino preguntarnos qué es lo que ha querido decir la remitente al hacer esa cita de San Agustín.

Y en ese punto es donde debemos señalar la posibilidad de que esa “cárcel de amor”, que Santa Teresa conforma con los sustantivos “prisión”, “cautivo”, “prisionero”, “cárcel” y, sobre todo, “hierros” (tenemos presentes el sustantivo *ferro* y el adjetivo *ferrea* de San Agustín) fueran los que llevaran al verdadero autor de nuestra misiva, dentro de su deseo de revestir la misiva con el lenguaje teresiano, a poner en boca de Sigea que su situación de desasosiego era semejante a la descrita por el Santo de Hipona en esa cita donde confiesa que sus sentimientos amorosos terrenales no estaban sujetos a unos “hierros ajenos”, sino a su propia “voluntad”, aclarando después que era “el enemigo”, esto es, el diablo, el que le mantenía atado en dura servidumbre con una “cadena” fabricada por él dentro de esa “cárcel de amor sensual” imaginaria.

Esa confesión no nos debe resultar extraña a Santa Teresa, pues también ella reconocía que se sentía tentada por el demonio. Recordemos a estos efectos la frase “diome algún escrúpulo, temiendo no comenzase a perder esta libertad” con el que nuestra religiosa confiesa en su *relación* de la Pascua de Resurrección de 1571 su temor por sentir “pena y tristeza” tras la marcha del padre Gutiérrez, su confesor²⁰⁸.

Cosa distinta – y con esto terminamos – es que, pese a que, como se acaba de señalar, esa confesión pueda interpretarse simplemente en clave del temor de la santa abulense a perder su “libertad de espíritu”, sin embargo, estamos convencidos de que la cita de San Agustín no es, muy probablemente, tan inocente²⁰⁹.

4.2.3.3. “Paralelos textuales” y “paralelos textuales-contextuales” de la primera de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad con la sexta Exclamación*

Como vemos, *omnes viae Romam ducunt*. Y no en vano. Según hemos visto, Santa Teresa creó un léxico “nostálgico-amoroso” cuyos ingredientes repite una y otra vez en sus escritos de carácter epistolar y en sus obras literarias.

necnon ad editiones antiquiores et castigationes, opera et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri. Editio novissima, emendata et auctior, accurante J. P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, sive Cursuum completorum in singulos scientiae ecclesiae ramos editore, Parisiis, Venit apud editorem in vico dicto Montrouge, juxta Portam Gallicae dictam, Barriere D’Enfer, a Paris, 1841, Patrologia Latina 32, p. 113). Así las cosas, hemos decidido mantener dicho adverbio ante la posibilidad de que existan ediciones renacentistas con dicha variante, como presuponemos también para el caso de *fecerat* (cf. nota siguiente), o de que la cita de nuestra misiva proceda realmente no de una edición, sino de textos similares a los dos presentados donde el pasaje de San Agustín es editado de la misma manera.

²⁰⁷ La prudencia, en efecto, nos aconseja actuar así en estos supuestos, que son mucho más frecuentes de lo que cabe pensar en el ámbito del latín del Renacimiento, como señalamos en Maestre Maestre 1997: 1069-1070, y nos evidencia la presencia del adverbio *enim* del propio pasaje de San Agustín en las dos obras del Renacimiento que citamos en la nota anterior.

²⁰⁸ Cf. el subapartado 4.1.4, punto 8.

²⁰⁹ Así lo explicaremos con más profundidad el futuro trabajo nuestro que citamos en la nota 41.

Y así ocurre de nuevo en su sexta *Exclamación*, cuyo texto, escrito en una hermosa prosa poética, guarda relación, en nuestra opinión, con los arrobamientos de la primera Doctora de la Iglesia y, más concretamente, con el de la Pascua de Resurrección de 1571²¹⁰. Así nos lo demuestran las frases “alma tan encarcelada desea su libertad” y “¡Oh, muerte, muerte, ino se quién te teme, pues está en ti la vida!”, que nos recuerdan muy de cerca el poema “Vivo sin vivir en mí”.

Nada de extraño tiene desde tal realidad que encontremos de nuevo esa machacona repetición léxica a través del la *Exclamación*, cuyo título “Crezca, Señor, mi pena, o remediadla del todo”, puesto por E. de la Madre de Dios, O. C. D. y O. Steggink, O. Carm.²¹¹ a partir –puntualizamos nosotros– de la frase “crezca su pena u remediadla del todo” del opúsculo, nos revela ya el interés de su texto para nuestro estudio²¹²:

¡Oh, deleite mío, Señor de todo lo criado y Dios mío! ¿Hasta cuándo esperaré **ver vuestra presencia?**, ¿qué **remedio** dáis a quien tan poco tiene en la tierra para tener algún descanso **fuera de Vos?** ¡Oh vida larga!, ¡oh vida **penosa!**, ¡oh vida que no se vive!, ¡oh qué **soledad!**, ¡qué **sin remedio!** Pues ¿cuándo, Señor, cuándo, hasta cuándo?, ¿qué haré, Bien mío, qué haré?, ¿por ventura desearé no desearos? ¡Oh, mi Dios y mi Criador!, que llagáis y no ponéis **la medicina, herís** y no se ve la **llaga, matáis** dejando con más vida; en fin Señor mío, hacéis lo que queréis como poderoso, pues un gusano tan despreciado, mi Dios, queréis sufra estas contrariedades; sea ansí, mi Dios, pues **Vos lo queréis**, que yo no quiero sino quereros.

Mas ¡ay, ay, Criador mío!, que el dolor grande hace quejar y decir lo que no tiene **remedio** hasta que Vos queráis; y **alma tan encarcelada desea su libertad**, deseando no salir un punto de lo que **Vos queráis**. Quered, gloria mía, que **crezca su pena u remediadla** del todo. **¡Oh, muerte, muerte!, ino sé quien te teme, pues está en ti la vida!** Mas ¿quién no temerá, habiendo gastado parte della en no amar a su Dios? Y pues soy ésta, ¿qué pido y qué deseo? ¿Por ventura el castigo tan bien merecido de mis culpas? No lo **primitáis Vos**, bien mío, que os costó mucho mi rescate.

¡Oh, ánima mía! Deja hacerse la voluntad de tu Dios; eso te conviene; sirve y espera en su misericordia, que **remediará tu pena** cuando la penitencia de tus culpas haya ganado algún perdón dellas; no quieras **gozar sin padecer**. ¡Oh, verdadero Señor y Rey mío!, que aun para esto no soy, si no me favorece vuestra soberana mano y grandeza, que con esto, todo lo podré.

²¹⁰ Somos conscientes de que, cuando fray Luis de León publicó por primera vez en 1588 las *Exclamaciones* tras *El Castillo Interior o Las Moradas*, las fechó en 1569 dentro del propio título “Esclamaciones o meditaciones del alma a sv Dios escritas por la madre Teresa de Jesus, en diferentes dias, conforme al espíritu que le comunicaua nuestro Señor despues de auer comulgado, año de mil y quinientos y sesenta y nueue” (cf. *Libro llamado Castillo interior, o Las Moradas escrito por la madre Teresa de Iesus fundadora de las delcalças Carmelitas para ellas*, En Salamanca, Por Guillermo Foquel, MDLVIII, f. 269). Esa datación es aceptada por Madre de Dios – Steggink 1977: 492, pero cabe recordar que no es aceptada por otros estudiosos, como es el caso de Álvarez 2014: 1398.

²¹¹ “Los epígrafes son nuestros”, leemos en Madre de Dios – Steggink 1977: 490.

²¹² Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 490, nº. 6 (cf. et Álvarez 2014: 1406, nº 6, parágs. 1-3).

Caigamos en la cuenta de que desde el comienzo hasta el final de la *Exclamación* hallamos prácticamente el mismo léxico “nostálgico-amoroso” que, según hemos podido comprobar, se constata también en la *relación* de abril de 1571 y/o en los dos últimos escritos teresianos estudiados, así como en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*:

1). Tomemos nota, en primer lugar, de la aparición de los sintagmas y vocablos “crezca... mi pena”, “remediadla”, “ver vuestra presencia”, “remedio”, “fuera de vos”, “penosa”, “sola soledad”, “sin remedio”, “libertad”, “crezca su pena”, “remediadla”, “remediará” y pena”.

2). Es más, dentro de ese léxico “nostálgico-amoroso” también aparecen determinados términos (“herís”, “llaga”, “matáis”, “muerte”) que ayudan a comprender mejor el “tormento” del final de la segunda de las dos misivas atribuidas a Sigea y que ya abordamos al estudiar la *relación* de Santa Teresa del 8 de noviembre de 1575²¹³ y el capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas²¹⁴.

Mas no debemos sacar la idea de que todo es una mera repetición, pues, según podremos ver a continuación, la sexta *Exclamación* contiene un ingrediente que no hallamos ni en las composiciones de carácter epistolar ni en las dos obras literarias antes estudiadas, un ingrediente que, por tanto, nos obliga a estudiar también el opúsculo teresiano.

3). Percatémonos en definitiva, de que en el texto ahora citado se halla también el término “medicina”, que guarda relación con nuestra misiva, donde la remitente se reconoce “enferma” de los males del amor (“sino que les acaeçe como al que dieron yerbas, que se queda diziendo siempre la misma cosa que gustaba al tiempo que enfermó, o sea a propósito, o fuera dél”).

5. El influjo de Santa Teresa de Jesús a nivel de “microestructura”

Pero no queda ahí la vinculación intertextual entre los escritos de la santa abulense y la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*. Comprobemos ahora que el influjo teresiano no radica solo en la “macroestructura”, sino también la “microestructura” o, lo que es lo mismo, no radica solo en el “armazón” del edificio, sino también en el posterior “revestimiento” y acabado del mismo²¹⁵.

Entramos, en suma, en un proceso de imitación en el que, por seguir con la misma comparación de la pintura que venimos utilizando, es similar al de un pintor que no

solo imita la estructura un determinado cuadro de otro artista, fundamentalmente, y otros suyos de temática parecida, sino que también se afana por reproducir determinadas pinceladas, de mayor o menor calado, efectuadas por ese mismo artista imitado en otras obras suyas de temática distinta a las antes mencionadas.

213 Cf. el subapartado 4.2.1.1, punto 11.

214 Cf. el subapartado 4.2.3.1, punto 6.

215 Cf. nota 33.

5.1. “Paralelos textuales” y “paralelos textuales-contextuales” con otras obras de la escritora abulense vinculados a términos o expresiones de la *relación* de 1571

Comencemos haciendo ver que quien redactó realmente la epístola no solo tuvo *in mente* la *relación* de 1571 y su probable fusión con esos otros escritos de Santa Teresa que se solapan en mayor o menor medida con esa “macroestructura” fundiéndose con ella y haciendo mucho más sólido el “armazón” para construir el edificio de esa misiva, sino que utilizó materiales procedentes de otras obras de la santa abulense para “revestir” o “ampliar” determinadas expresiones de la *relación* de 1571.

5.1.1. “Paralelo textual” con el *Libro de la Vida*: la *iunctura* “soledad tan grande que”

Como hemos dicho, el sintagma “Todo ayer me hallé con gran soledad” con que comienza la *relación* de 1571²¹⁶ y el sintagma “con esta tribulación, que me parecía vivir en tan gran soledad” de la *relación* del 8 de noviembre de 1575²¹⁷, ayudan a comprender el de “Atríbuleme con una soledad tan grande” que encontramos al comienzo de nuestra carta.

Pero el necesario estudio del léxico de esta última frase a través de las *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús* hace descubrir no solo que, dentro de los 115 registros con los que cuenta el sustantivo “soledad” en sus obras²¹⁸ y que evidencian su apego a dicho término, hallamos un pasaje con el sintagma “grandísima soledad”²¹⁹ y, lo que es mucho más importante para nuestros intereses, otros cuatro nuevos pasajes con el sintagma “gran soledad”²²⁰, de los que tres – entre ellos, el de la *relación* del 8 de noviembre de 1575²²¹ – están precedidos, para colmo, por el adverbio “tan”, sino, lo que no es menos relevante, que también encontramos la *iunctura* “soledad grande” en el *Libro de la Vida*²²².

Añádase a ello, al margen de lo que más adelante señalaremos sobre el adjetivo “grande”²²³, que la escritora abulense utiliza, al menos, en 16 ocasiones²²⁴ el sintagma “tan grande que”, lo que nos hace pensar en la posibilidad, dentro del “castellano

de laboratorio”²²⁵ de la misiva, de que se hayan fusionado las expresiones “tan gran soledad” y “tan grande que” a través del adverbio y del adjetivo que habrían actuado de “palabras-puente”²²⁶.

216 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parág. 1, así como el el subapartado 4.1.4, punto 1.

217 Cf. el texto al que se refiere la nota 137, parág. 2, así como el posterior comentario en el mismo subapartado 4.2.1.1, puntos 2 y 2.

218 Cf. Astigarra – Borrell 2000: II 2607-2609, *s. u.* “soledad”.

219 Cf. *Ct* 165.3.

220 Cf. *M* 5.13; *R* 5.14; 58.1; *E* 10.2; *Ct* 363.4.

221 Cf. el texto al que se refiere la nota 137, parág. 2, así como el posterior comentario en el mismo subapartado 4.2.1.1, punto 2.

222 Cf. *V* 28.9.

223 Cf. el subapartado 5.3.1.

224 Cf., además de la *relación* del 8 de noviembre de 1575 (cf. el texto al que se refiere la nota 137, parág. 4) y del cap. 4.2 de las *Meditaciones sobre los Cantares*, los siguientes quince pasajes teresianos: *V* 4.1; 11.1; 33.14; 35.9; 38.4; 38.8; *CE* 62.2; *M* 1, pr. 1; 7.4.11; *E* 2; 5; *F* 10.14; 22.18; 28.45; 29.1.

225 Cf. nota 82.

226 Como ya expusimos en Maestre Maestre 2017a: 464, nota 176, la fusión resulta mucho más fácil a la luz de esta técnica literaria de los centones latinos antiguos (cf. Lamacchia 1958: 193-216) tan común

5.1.2. “Paralelo textual-contextual” con el *Libro de la Vida*: el sintagma “Atribuleme con vna soledad tan grande, sin saber de qué me espanto”

Ya indicamos que el sintagma “Atribuleme con vna soledad tan grande, sin saber de qué me espanto” de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* tiene como telón de fondo, en lo que a la segunda oración se refiere, tanto la *relación* de 1571 como el capítulo undécimo de las *Moradas* sextas: recordemos, más concretamente, las frases del primero de estos dos escritos teresianos que hallamos al final del primer párrafo “hasta hoy no lo he entendido” y al final del segundo “hasta hoy — como digo — no he entendido qué es traspasamiento”,²²⁷ y traigamos a la memoria la frase del segundo “el entendimiento está muy vivo para entender la razón que hay que sentir de estar aquel alma ausente de Dios”²²⁸.

No pasemos por alto, además, que en la *relación* del 8 de noviembre de 1575 hallamos el sintagma verbal “te espantes”, que ya relacionamos con el de “me espanto” de la supuesta carta de nuestra humanista toledana²²⁹.

Pues bien, las *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*²³⁰ nos evidencian no solo que el verbo “espantar” es tan del gusto de Santa Teresa que cuenta con 444 registros en sus obras, de los que 78 contienen la forma verbal pronominal “me espanto”, sino que en el *Libro de la Vida* hallamos el siguiente pasaje²³¹:

[...] porque para caer había muchos amigos que me ayudasen, para levantarme **hallábame tan sola, que ahora me espanto** cómo no me estaba siempre caída, y alabo la misericordia de Dios que era sólo El que me dava la mano [...]

donde salta a la vista una similitud con la citada frase de nuestra misiva que, según cabe apreciar, no se reduce al obvio correlato entre “soledad tan grande, sin saber de qué me espanto” con “tan sola, que ahora me espanto”, sino que también se manifiesta en el no menos claro parecido entre la forma verbal “Atribuleme” y “hallábame”²³².

5.1.3. “Paralelo textual-contextual” con el *Castillo interior o Las Moradas*: el sintagma “con todas estas imaginaciones crecía más la pena de la soledad”

Ya señalamos que el sintagma “con todas estas imaginaciones” de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* tiene su correlato en los sintagmas “cosa imaginaria” y “[visiones] imaginarias” de la *relación* de 1571²³³, en la frase “casi parecía imaginaria”

en el “latín de laboratorio” de los humanistas del que hemos hablado en las notas 32 y 33 y hablaremos en la 284 (cf., más concretamente, sobre el empleo de técnica en los textos latinos del Renacimiento, Maestre Maestre 1989: 167-168).

227 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parág. 2, así como el posterior comentario en el subapartado 4.1.4, punto 14.

228 Cf. el texto al que se refiere la nota 158, parág. 3, así como el posterior comentario en el mismo subapartado 4.2.3.1, punto 4.

229 Cf. el texto al que se refiere la nota 137, párag. 5, así como el comentario posterior en el mismo subapartado 4.2.1.1, antes del punto 10.

230 Cf. Astigarra – Borrell 2000: I 1048-1054, s. u. “espantar”.

231 Cf. *V* 7.22 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 49; y Álvarez 2014: 84).

232 Cf., para mayor información, el subapartado 5.3.1.

233 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parág. 6, así como el comentario posterior en el subapartado 4.1.4, punto 5.

y el término “ilusión” de la *relación* de 8 de noviembre de 1575²³⁴ y en el vocablo “imaginación” de la otra *relación* compuesta en ese mismo mes y año²³⁵.

Pero el influjo teresiano es mayor todavía, como nos demuestra el siguiente pasaje del *Castillo interior o Las Moradas*²³⁶:

[...] Mas, como digo, **con todas estas imaginaciones** que deve poner el demonio para dar **pena** y acovardar el alma, en especial si es en negocio que en el hacerse lo que se entendió ha de haver muchos bienes de almas, y es obras para gran honra y servicio de Dios, y en ellas hay gran dificultad, ¿qué no hará? [...]

pues en él no solo aparece exactamente el mismo sintagma de nuestra misiva “con todas estas imaginaciones”, sino que también se saca a colación después el sustantivo “pena”.

Y todo esto sin que el lector pueda pasar por alto la afición de Santa Teresa al término “imaginación”, pues cuenta con 98 registros²³⁷, de los que 5 aparecen en plural²³⁸, como en el pasaje que acabamos de citar.

5.1.4. “Paralelo textual” con el *Libro de la Vida* y el *Castillo interior o Las Moradas*: el sintagma “a estos términos soy llegada”

Ya señalamos también más arriba que el sintagma de la relación de 1571 “ha llegado a términos” se corresponde con el de “a estos términos soy llegada” de nuestra misiva²³⁹. Pero de nuevo aquí el influjo de Santa Teresa es mucho mayor.

No se trata solo, en efecto, de ese correlato, cuya fuerza es mayor si recordamos este otro pasaje del *Castillo interior o Las Moradas*, donde hallamos el sintagma “llegado a los términos”²⁴⁰:

[...] porque alma que ha pretendido ser esposa del mismo Dios y tratándose ya con Su Majestad y **llegado a los términos** que queda dicho, no se ha de echar a dormir.

Tomemos conciencia, en definitiva, de que el sintagma “a estos términos soy llegada” encuentra un correlato prácticamente idéntico en el siguiente pasaje del *Libro de la Vida*²⁴¹:

En todo **es menester** experiencia y maestro, porque, **llegada** el alma **a estos términos**, muchas cosas se ofrecerán que **es menester** con quien tratarlo. [...]

234 Cf. el texto al que se refiere la nota 137, parág. 4, así como el comentario posterior en el mismo subapartado 4.2.1.1, punto 9.

235 Cf. el texto al que se refiere la nota 149, parág. 1, así como el comentario posterior en el mismo subapartado 4.2.1.2, punto 4.

236 Cf. *M* 6.3.7 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 411; y Álvarez 2014: 896-897).

237 Cf. Astigarra – Borrell 2000: I 1334-1336, s. u. “imaginación”.

238 Cf. *M*.6.3.18; *F* 5.2; 5.6; 7.10; *Cl.* 274.5.

239 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parág. 2, así como el comentario posterior en el subapartado 4.1.4, punto 4.

240 Cf. *M* 5.4.10 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 403; y Álvarez 2014: 879).

241 Cf. *V* 40.8 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 185; y Álvarez 2014: 432).

e igualmente en este otro del *Castillo interior o Las Moradas*²⁴²:

Por eso, almas cristianas, a las que el Señor **ha llegado a estos términos**, por El os pido que no os descudéis, [...]

5.1.5. “Paralelo textual” con el *Camino de perfección*: los términos “voluntad, afición y libertad de espíritu”

Ya comentamos igualmente que la “ausencia” de la “libertad de espíritu” de la supuesta epístola de la humanista toledana tiene su correlato en el temor de la Doctora Mística “a perder esta libertad” de la *relación* de 1571²⁴³ y en la frase “porque en un punto ata las potencias de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa” del capítulo undécimo de las *Moradas sextas*²⁴⁴.

Pero, si importantes son esos “paralelos textuales-contextuales”, mucho más lo es llamar la atención sobre un “microparalelo textual” de mayor relevancia incluso: nos referimos a la confesión de la remitente al anónimo caballero de que ella tenía ausentes “la voluntad, la afición y la libertad de espíritu”.

Descubramos, en efecto, que estos tres términos castellanos aparecen juntos en el siguiente pasaje del *Camino de perfección*²⁴⁵, que citamos interesadamente²⁴⁶ por una edición del siglo XVII y, más concretamente, por la salida de la imprenta zaragozana de Pedro Carbate en 1615²⁴⁷:

Dessasiendonos del mundo, y deudos, y encerradas aqui con las condiciones que estan dichas, ya parece que lo tenemos todo hecho, y que no hay que pelear con nada. O hermanas mías, no os asseguereys, ni os echeys a dormir, que serà como el que se acuesta muy sossegado, auiendo muy bien cerrado sus puertas por miendo de ladrones, y se los dexa en casa. Ya sabeys, que no ay peor ladron que el de casa, pues quedamos nosotras mismas, que si no se anda con gran cuydado, y cada una (como en negocio mas importante que todos) no mira mucho en andar contradiziendo su **voluntad**, hay muchas cosas, para quitar esta santa **libertad de espíritu** que buscamos, que pueda volar a su hazedor, sin yr cargada de tierra, y de plomo. Gran remedio es para esto, traer muy contino en el pensamiento la vanidad que es todo, y quan presto se acaba, para quitar la **aficion** de las cosas que son tan valadies, y ponerla en lo que nunca se acaba (que aunque parece flaco medio, viene a fortalecer mucho el alma) y en las muy pequeñas cosas traer gran cuydado, en **aficionandonos** a alguna, procurar apartar el pensamiento della, y boluerle a Dios, y su Magestad ayuda; y hanos hecho gran merced, que en esta casa lo mas està hecho. [...]

242 Cf. *M* 5.4.5 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 202; y Álvarez 2014: 876).

243 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parág. 7, así como el comentario posterior en el mismo subapartado 4.1.4, punto 8.

244 Cf. el texto al que se refiere la nota 158, parág. 2, así como el comentario posterior en el mismo subapartado 4.2.3.1, punto 3.

245 Cf. *CV* 10.1-2 y *CE* 14.1-2.

246 Cf. el subapartado 5.6 y, más concretamente, el pasaje al que se refiere la nota 362.

247 Cf. *Los libros de la B. Madre Teresa de Jesus, Fundadora de la Reformation de los Descalços y Descalças de Nuestra Señora del Carmen. De nuevo corregidos con su original, y con Tablas muy copiosas*, En Çaragoça, Por Pedro Carbate. Año de MDCXV. A costa de Iuan de Bonilla mercader de libros, pp. 385-386.

Y, por si esto fuera poco, esa misma triada terminológica aparece también en un texto que sigue muy de cerca los pasos de la escritora abulense; nos referimos al “Capítulo IX. Como aunque esta Noche escurece al espíritu, es para ilustrarle y darle luz” del libro II de la *Noche oscura del alma* de San Juan de la Cruz, que citamos también interesadamente por una edición del siglo XVII²⁴⁸ y, más concretamente, por la de Barcelona de 1635²⁴⁹:

Resta, pues, aquí dezir, que esta dichosa Noche, aunque escurece al espíritu, no lo haze sino para darle luz de todas las cosas: y aunque le humilla y pone miserable, no es sino para ensalçarle y librarle: y aunque le empobrece y vazía de toda possession y **afición** natural, no es sino para que diuinamente pueda estenderse a gozar y gustar de todas las cosas de arriba y de baxo, siendo con **libertad de espíritu** general en todo. [...]

Porque assí como los hijos de Israel solo porque les auía quedado vna sola **afición**, y memoria de las carnes y comida que auían gustado en Egypto, no podían gustar el delicado pan de Ángeles en el desierto, que era el Manà, el qual como dize la diuina Escritura, tenía suauidad de todos los gustos, y se conuertía al gusto que cada vno quería: assí no puede llegar a gustar los deleytes del **espíritu de libertad**, según la **Voluntad** dessea, el espíritu, que todauía estuuire **afectado** con alguna actual, o habitual **afición**, o con particulares inteligencias, o qualquiera otra limitada apprehensión. [...]

Este último correlato resulta muy interesante, pues evidencia que el verdadero artífice de las *Dos cartas sobre la soledad* no solo se sirvió de expresiones y términos sacados de otros escritos de Santa Teresa para “revestir” o “ampliar”, como es el caso ahora, la “macroestructura” o “armazón” proporcionados por la *relación* de 1571 y de los otros opúsculos teresianos arriba mencionados, sino que también eligió un vocabulario que, aunque acuñado por la escritora abulense, lo utilizó también su “hijo espiritual”, San Juan de la Cruz: de esta suerte el “sello místico”, por así decirlo, era mucho más patente.

5.2. “Paralelos textuales” con otras obras de Santa Teresa de Jesús no vinculados a términos o expresiones de la *relación* de 1571

Pero no todas las expresiones y términos teresianos de la primera de las dos cartas atribuidas a Sigea entran dentro de ese “revestimiento” o “ampliación” de determinados ingredientes del “armazón” proporcionado por la *relación* de 1571. Veamos ahora otros dos “paralelos textuales” que no guardan relación alguna con dicha “macroestructura”, pero proceden igualmente de otras obras de nuestra religiosa.

5.2.1. “Paralelo textual” con una carta remitida por la Doctora Mística el 17 de febrero de 1581 a Jerónimo Gracián: la expresión “pareciome fuera de propósito”

Al comienzo de nuestra misiva hallamos el sintagma “pareciome fuera de propósito”, sobre cuyo verbo y el de “pareze” del tercer párrafo hemos señalado su correlato con las machacona repetición de las distintas formas verbales de “parecer”, en su

248 Cf. el subapartado 5.6 y, más concretamente, el pasaje al que se refiere la nota 362.

249 Cf. *Obras del venerable y místico doctor F. Ioan de la Cruz, primer descalzo, y padre de la Reforma de nuestra Señora del Carmen*, En Barcelona, Por Sebastian de Cornellas, al Call, 1635, pp. 370-371 (aclaramos que hemos modernizado la acentuación).

mayoría con valor pronominal²⁵⁰ y, entre estas, algunas con el pronombre personal pospuesto²⁵¹, que se constatan en la *relación* de 1571²⁵², en la del 8 de noviembre de 1575²⁵³, en la posterior del mismo mes y año²⁵⁴, en la carta del 10 de junio de 1579²⁵⁵ y en el capítulo undécimo y último de las *Moradas sextas*²⁵⁶.

Cabe añadir que la expresión “fuera de propósito” aparece dos veces en las *Cartas familiares*, una en la siguiente frase de la primera de ellas²⁵⁷:

[...] y con personas que tratan solo de gala contar **cosas** graues sería **cosa fuera de propósito** [...]

y otra en esta otra de la cuarta²⁵⁸:

[...] Y si la mesa es para gala, no sería **fuera de propósito** pintar en ella la fabula de Procris que cuenta Ouidio [...]

Pero el influjo teresiano es mucho mayor. Descubramos ahora, en efecto, que el sintagma completo “pareciome fuera de propósito” tiene su correlato en dos pasajes de la escritora abulense. El primero, que hallamos en el siguiente pasaje del *Castillo interior o Las Moradas*²⁵⁹:

Pareceros ha, hermanas, que hablo **fuera de propósito** y no con vosotras, porque estas **cosas** no las hay acá, que ni tenemos hacienda ni la queremos ni procuramos ni tampoco nos injuria naide; [...]

es menos importante por cuanto que el verbo “Pareceros”, aunque cercano a la expresión, no está vinculado de manera directa a la expresión “fuera de propósito”.

No ocurre lo mismo, sin embargo, con el segundo pasaje, que se halla en la carta remitida por la Doctora Mística el 17 de febrero de 1581 a Jerónimo Gracián²⁶⁰:

250 Además de las que figuran en la nota siguiente, considérense las de “me parecía” y “me parece” (dos registros) de la *relación* de 1571 (cf. el texto al que se refiere la nota 121, parágs. 2 y 7), “me parecía” de la *relación* del 8 de noviembre de 1575 (cf. el texto al que se refiere la nota 137, parág. 2), “le parece” de la carta del 10 de junio de 1579 (cf. el texto al que se refiere la nota 151) y “me parece” (dos registros), “le parece” (dos registros) y “le parecen” del capítulo undécimo y último de las *Moradas sextas* (cf. el texto al que se refiere la nota 158, parágs. 4, 8, 10 y 11).

251 Es el caso de las formas verbales “parecíame”, que hallamos en la *relación* de 1571 (cf. el texto al que se refiere la nota 121, parágs. 5 y 10), “pareciese”, que encontramos en capítulo undécimo y último de las *Moradas sextas* (cf. el texto al que se refiere la nota 158, parág. 3) y “parecíome”, que leemos tanto en la *relación* del 8 de noviembre de 1578 (cf. el texto al que se refiere la nota 137, parág. 3) como en la escrita por la santa abulense en el mismo mes y año (cf. el texto al que se refiere la nota 149, parág. 1).

252 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parágs. 2, 5, 7 y 10, así como el subapartado 4.1.4, punto 2.

253 Cf. el texto al que se refiere la nota 137, parágs. 2 y 3, así como el mismo subapartado 4.2.1.1, punto 3.

254 Cf. el texto al que se refiere la nota 149, parág. 1, así como el subapartado 4.2.1.2, punto 3.

255 Cf. el texto al que se refiere la nota 151, así como el subapartado 4.2.2.4, antes del punto 1.

256 Cf. el texto al que se refiere la nota 158, parágs. 1, 2, 4, 6, 8, 9, 10 y 11, así como el apartado 4.2.3.1, punto 1.

257 Cf. Bonilla y San Martín 1901: 283, y Prieto Corbalán 2007: 129.

258 Cf. Bonilla y San Martín 1901: 293, y Prieto Corbalán 2007: 140.

259 Cf. *M* 3.2.6 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 379; y Álvarez 2014: 823).

260 Cf. *Ct.* 350, en Madre de Dios – Steggink 1977: 1037, y 371.4, en Álvarez 2014: 965.

[...] Digo esto aquí— aunque **parece fuera de propósito**— porque **será menester** al que lo fuere vuestra reverencia le advierta que no haga nada sin que vaya allá y se mire mucho, que es **cosa** importante para aquella casa [...]

y que es el que realmente nos interesa, pues en él sí aparecen vinculados sintácticamente el verbo “parecer” y la expresión “fuera de propósito”.

En otro orden de cosas cabe señalar, por último, que en los dos pasajes teresianos que acabamos de citar la escritora abulense saca a relucir también el sustantivo “cosa”, como también ocurre, aunque de forma más directa, en el texto de la primera de las cuatro *Cartas familiares* arriba citado.

5.2.2. “Paralelo textual” con el *Libro de la Vida y Camino de perfección: la iunctura mística “alma... flaca”*

Al comienzo del párrafo sexto de nuestra misiva aparece el sustantivo “alma” que es calificado después con el adjetivo “flaca”: cabe señalar que, aunque este calificativo hunde sus raíces en la literatura castellana medieval y, más concretamente, en la *General Estoria* (a 1284) de Alfonso X, donde encontramos la *iunctura* “flacas almas”²⁶¹, se entiende mucho mejor si recordamos no solo el apego de la escritora abulense a dicho adjetivo, como nos demuestran sus 124 registros²⁶², sino, lo que es mucho más importante, que entre ellos aparece, de un lado, la propia *iunctura* “almas flacas” que encontramos en el siguiente pasaje del *Libro de la Vida*²⁶³:

Escrívolo para consuelo de **almas flacas** como la mía, que nunca desesperen ni dejen de confiar en la grandeza de Dios. [...]

y, de otro, el calificativo de “alma” con el adjetivo “flaca” que hallamos tanto en el siguiente pasaje del manuscrito de Valladolid de *Camino de Perfección*²⁶⁴:

[...] Y es esta nuestra naturaleza tan negro **flaca**, que, aun diciéndonos que no hay que sufrir, pensamos hemos hecho algo y sentimos, cuanto más ver que lo sienten por nosotras. Y así va perdiendo **el alma** las ocasiones que había tenido para merecer, y queda más **flaca** y abierta la puerta al demonio para que otra vez venga con otra cosa peor. [...]

como en el correspondiente del manuscrito de El Escorial, donde esa relación sintáctica se aprecia mucho mejor²⁶⁵ y donde, además, aparece el sintagma “crecer la pena”, tan típico de nuestra religiosa²⁶⁶ y para nosotros tan importante por aparecer en nuestra misiva²⁶⁷:

261 Cf. *CORDE*, edición de P. Sánchez Prieto, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2002, f. 57r.

262 Cf. Astigarra – Borrell 2000: I 1160-1162, s. u. “flaco”.

263 Cf. *V* 19.4, en Madre de Dios – Steggink 1977: 86, y 19.3, en Álvarez 2014: 180.

264 Cf. *CV* 12.9 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 233; y Álvarez 2014: 497).

265 Cf. *CE* 18.5 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 233; y Álvarez 2014: 664).

266 Cf. los textos a los que se refieren los textos 121, parág. 2, junto con el subapartado 4.1.4, punto y 158, parág. 3, junto con el subapartado 4.2.3.1, punto 1.

267 Cf. el texto al que se refiere la nota 48, parág. 4.

[...] Y es esta nuestra naturaleza tan negro **flaca**, que, aun quitándonos, la ocasión con decir no es nada, lo sentimos, ¡cuanto más viendo lo sienten por nosotros! Hácenos crecer la pena pensar que tenemos razón, y pierde **el alma** todas las ocasiones que había tenido para merecer, y queda **más flaca** para que otro día venga el demonio con otra cosa peor. [...]

Fue Santa Teresa, en definitiva, – y de ahí que consideremos el influjo como un “paralelo textual” y no como una simple “concomitancia léxica” – la que introdujo en la literatura mística una expresión que, de acuerdo con la información que actualmente nos ofrece el Banco de datos CORDE de la RAE, volvería a cobrar vida en el siguiente pasaje de la *Subida al Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz²⁶⁸:

[...] Como también lo hace con muchas **almas flacas** y tiernas, en darles gusto y suavidad en el trato con Dios muy sensible, según está dicho arriba; mas no porque él quiera ni guste que con él se trate con ese término ni por esa vía. [...]

y, ya dentro de los primeros años del siglo XVII y con la misma *iunctura*²⁶⁹, en tres obras de Juan García Xixon o Gijón, conocido como San Juan Bautista de la Concepción, fundador de la Orden de los Trinitarios Descalzos, cuya vocación religiosa se fortaleció al pasar la santa abulense por Medina del Campo, su patria chica, en 1574 o 1576; las tres obras a las que nos referimos, que fueron publicadas por primera vez en Roma durante el bienio 1830-1831, aunque con una pésima edición, son las siguientes: *Martirio que algunos preladados ocasionan a sus súbditos* (c. 1610)²⁷⁰, *Algunas penas del justo en el camino de la perfección* (a. 1613)²⁷¹ y *Diálogos entre Dios y un alma afligida* (a. 1613)²⁷².

5.3. “Concomitancias léxicas” con sintagmas de distintas obras de Santa Teresa de Jesús

Pasemos ahora a registrar otros veinte correlatos léxicos entre la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*²⁷³ y los escritos teresianos que, si bien no tienen el valor de los distintos “paralelos textuales” hasta ahora expuestos, nos aportan otras relevantes “concomitancias léxicas”, cuya fuerza, como en el caso de las presentadas en nuestro estudio de las cuatro *Cartas familiares*, radica en su número y en el “principio de convergencia”²⁷⁴.

268 Cf. S 2.21.2. A este pasaje cabe añadir también el de N 2.14.5 (“almas flacas”).

269 Dejamos constancia de que, pese a que, como evidencia el CORDE, la *iunctura* fue utilizada también por otros autores religiosos, como es el caso de Martín Pérez de Ayala, *Breve compendio para bien encaminar la conciencia al juicio de la confesion sacramental* (Valencia, 1567), de fray José de Sigüenza, *Segunda parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, Madrid, 1600) y de Juan de Castellanos, *Primera parte de las Elegías de varones ilustres de Indias* (Madrid, 1589), sin embargo, nos hemos fijado en las obras de San Juan Bautista de la Concepción no ya por su relación con los carmelitas, sino porque en la segunda de esas tres obras también encontramos otros dos sintagmas de nuestra misiva (cf. notas 308 y 380).

270 Cf. CORDE, edición de J. Pujana, Madrid: Editorial Católica, 1995, p. 1244.

271 Cf. *ibid.*, p. 838.

272 Cf., *ibid.*, p. 434.

273 Cf. el texto al que se refiere la nota 48.

274 Cf. Maestre Maestre 2017a: 432, 447, 449, 483. 502 y 513.

5.3.1. La *iunctura* “sin saber de qué”

En el primer párrafo de nuestra misiva hallamos la frase “**Atribuleme** con vna **soledad tan grande**, sin saber de qué **me espanto**”, cuyo influjo textual teresiano de *V* 7,22 (“**hallábame tan sola, que ahora me espanto**”)²⁷⁵ y de la *relación* del 8 de noviembre de 1575 (“**tribulación, que me parecía vivir en tan gran soledad**”)²⁷⁶ ya estudiamos anteriormente.

Pues bien, desvelemos ahora que la *iunctura* “sin saber de qué” cuenta con cinco registros en las obras de Santa Teresa²⁷⁷, sin pasar por alto otros 23 introducidos con la misma preposición y verbo, pero con distinto régimen²⁷⁸.

Volviendo a los cinco que más nos interesan, debemos señalar que tres de ellos aparecen dentro, precisamente, de contextos en los que se describe el aturdimiento del alma ante distintos estados de desasosiego. El primero pertenece al *Libro de la Vida*²⁷⁹:

[...] Dejado la gran sequedad que queda, es una inquietud en el alma a manera de otras muchas veces que ha primitido el Señor que tenga grandes tentaciones y trabajos de alma de diferentes maneras, y aunque me atormente hartas veces, como adelante diré, es una inquietud que no se sabe entender de dónde viene, sino que parece resiste el alma, y se alborota y aflige **sin saber de qué**, porque lo que él dice no es malo, sino bueno. [...]

e igualmente el segundo, donde nuestra expresión, cuya fuerza aumenta por la posterior aparición del sintagma “sin saber quién ni por dónde”, se asocia directamente la expresión – y esto es absolutamente importante para nuestros intereses – con el término “soledad”²⁸⁰:

[...] Irse a rezar no es sino más congoja **u** estar en **soledad**, porque el tormento que en sí se siente, **sin saber de qué**, es incomportable; a mi parecer, es un poco del traslado de el infierno. Esto es así, según el Señor en una visión me dió a entender, porque el alma se quema en sí, **sin saber quién ni por dónde** lo ponen fuego, ni cómo huir de él, ni con qué le matar.

Y el tercero y último pertenece a la carta que la santa abulense dirige desde Toledo a don Lorenzo de Cepeda, que estaba en Ávila, el 17 de enero de 1577, donde la expresión – y esto es de nuevo de capital importancia para nuestro estudio – hallamos precedida del adjetivo “grande”²⁸¹:

275 Cf. el texto al que se refiere la nota 231, así como lo señalado inmediatamente después del mismo al final del subapartado 5.1.2.

276 Cf. el texto al que se refiere la nota 137, parág. 2, del subapartado 4.2.1.1, así como los puntos 1 y 2 del mismo.

277 Cf. *V* 25.10; 30.11; *CP* 25.3; *CV* 16.3; *Ct* 177.5.

278 Cf. *V* 9.4; 14.2; 15.1; 25.17; 27.8; 32.1; 34.8; 40.3; *F* 7.7; 17.10; 26.10; *CV* 4.16; 12.3; 31.5; 31.10 (dos registros); *CE* 53.6; *M* 4.3.6; 6.5.1; *Cp* 4.4, R 47.1; *Ct* 105; 432.5.

279 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 113 (cf. et Álvarez 2014: 248).

280 Cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 134 (cf. et Álvarez 2014: 303).

281 *Ct* 173.8, en Madre de Dios – Steggink 1977: 840, y 177.5, en Álvarez 2014: 477.

[...] En especial si es ímpetu bien recio, no parece se puede sufrir sin emplearse el alma en hacer algo por Dios; porque es un toque que da al alma de amor, en que entenderá vuestra merced – si va creciendo – lo que dice no entiende de la copla; porque es una pena **grande** y dolor **sin saber de qué**, y sabrosísima. [...]

A la luz de estos tres pasajes cabe pensar que el verdadero autor de la falsificación ha fusionado con habilidad, dentro una vez más del “castellano de laboratorio,”²⁸² la *iunctura* de la Doctora Mística “sin saber de qué” de *V* 30,11 con el sintagma “hallábame tan sola, que ahora me espanto” de *V* 7.22, aprovechando la aparición en ambos textos del sustantivo “soledad” como “palabra-puente”²⁸³, y de la misma manera, valiéndose ahora del valor de “concepto-puente”²⁸⁴ que, al igual que *V* 30.11, tienen los contextos de aturdimiento del alma ante los estados de desasosiego tanto en *V* 25.10 como en la citada carta de nuestra religiosa a Cepeda, ha refundido ambos pasajes con los anteriores: es más, a través de la carta del 17 de enero de 1577, proporciona a la nueva redacción el adjetivo “grande”, que a su vez sirve de “palabra puente” para traer a la palestra otros pasajes teresianos donde dicho adjetivo aparece formando parte del sintagma “tan grande que” o, lo que es incluso más importante, califica con un formato similar al sustantivo “soledad”²⁸⁵:

5.3.2. La expresión “desta suerte”

En el primer párrafo hallamos la expresión “desta suerte”, que también se constata en la frase “armado desta suerte” de la tercera de las cuatro *Cartas familiares*²⁸⁶.

Nos encontramos ante una nueva expresión que cuenta con 39 registros en las obras de Santa Teresa, de los que 5 pertenecen a las *Cartas*²⁸⁷.

5.3.3. La locución adverbial “al mejor tiempo”

Dentro del segundo párrafo de la misiva hallamos una expresión que también encontramos en la primera de las cuatro *Cartas familiares* y de la que ya dimos cuenta en nuestro anterior artículo²⁸⁸: nos referimos a la locución adverbial “al mejor tiempo”, que tiene tres registros, dos en el *Castillo interior o Las Moradas* y uno en las *Cartas*²⁸⁹.

5.3.4. El sintagma “según me han informado”

Al final del mismo pasaje anterior hallamos el sintagma oracional “según me han informado”, que resulta concomitante con el que aparece en la carta que remite desde Sevilla Santa Teresa a la madre María Bautista de la Concepción, residente en Valladolid, “Como le han informado, está del arte que digo”²⁹⁰, sin olvidarnos de

282 Cf. nota 82.

283 Cf. nota 226.

284 Cf. Maestre Maestre 1989: 169, donde creamos nosotros este concepto imitando el del de “parola d’attaco” o “palabra-puente” de Lamacchia (cf. nota 226).

285 Cf. el subapartado 5.1.1.

286 Cf. Bonilla y San Martín 1901: 291, y Prieto Corbalán 2007: 138.

287 Cf. *Ct* 116.1; 172.18; 256.7; 295.9; 372.3.

288 Cf. Maestre Maestre 2017a: 445, nota 79.

289 Cf. *M* 4.2,1; 7.4.12.

290 Cf. *Ct* 124.9.

que la Doctora Mística utiliza el verbo “informar” 113 veces, de las que 17 lo hacen bajo la forma de participio “informado”²⁹¹ y 7 la de “informada”²⁹².

Y a ello cabe añadir que, dentro una vez más del “castellano de laboratorio”²⁹³ de la falsificación, el trueque de “como” por “según” puede deberse a que en las obras de nuestra religiosa hallamos 22 registros de oraciones introducidas por “según me”, de las que cabe destacar, dentro precisamente de sus *Cartas*, la de “según me han dicho” (1 registro)²⁹⁴, “según me han escrito” (1 registro)²⁹⁵, y “según me ha escrito” (2 registros)²⁹⁶.

5.3.5. El sintagma “de más hedad”

En el tercer párrafo de nuestra misiva hallamos, entre otras “concomitancias léxicas” que anotaremos a continuación, el sintagma “de más hedad”, que igualmente aparece en tres pasajes de las obras de nuestra religiosa, aunque con la escritura de “edad”²⁹⁷.

5.3.6. La expresión “un poco de”

Después de la anterior encontramos la expresión “un poco de”, que también constatamos en la segunda y en la tercera de las cuatro *Cartas familiares*²⁹⁸ y que resulta igualmente del gusto de la escritora abulense, pues cuenta con 50 registros, de los que 17 aparecen en las *Cartas*²⁹⁹.

5.3.7. El sintagma “diuersidad de opiniones”

Tomemos conciencia ahora de que el pasaje final del mismo tercer párrafo “y las demas vezes la diuersidad de las opiniones, que lo que a vnos pareze bien, otros lo juzgan por malísimo” tiene una concomitancia textual-contextual en el de “por las contrarias opiniones que suele haver en cosas semejantes” que leemos en *F* 31.7, sin olvidarnos del apego que Santa Teresa tiene al sustantivo “opiniones”, que cuenta en sus obras con seis registros, dos de ellos en las *Cartas*³⁰⁰.

5.3.8. El sintagma “pareze bien”

La anterior concomitancia textual-contextual es tanto más relevante cuanto que en ese mismo pasaje final aparece el sintagma “pareze bien”, que igualmente encontramos en la primera y última de las *Cartas familiares*³⁰¹ y que se

291 Cf. *F*. 20.13; 28.6; *Mo* 25; *Ct*. 53.4; 104.2; 110.7; 135.28; 180.5; 208.7; 215.6; 218.4; 226.13; 259.9; 269.3; 269.7; 269.10; 271.2.

292 Cf. *V* 2.9; 10.7; *F* 17.17; 27.2; 28.21; *M* 5.4.4; *Ct* 135.5.

293 Cf. nota 82.

294 Cf. *Ct* 87.1.

295 Cf. *Ct* 102.16.

296 Cf. *Ct* 331.11; 367.4.

297 Cf. *V* 35.12; *F* 19.3; 28.41.

298 Cf. Bonilla y San Martín 1901: 285 y 289, respectivamente, y Prieto Corbalán 2007: 134 y 137, respectivamente.

299 Cf. 8.2; 58.1; 140.1; 163.1, 173.15, 195.5; 210.2; 226.12; 297.4; 309.4; 331.5; 335.7; 354.2; 430.1, 435.1, 461.4.

300 Cf. *V* 13.19; *F* 15.17; 31.7; *Mo* 52; *Ct* 325.7; 340.2.

301 Nos referimos a los sintagmas “parezca bien”, “Bien pareçe” y “pareçiera bien”, que hallamos en la primera, segunda y cuarta de los cuatro *Carta familiares* (cf. Bonilla y San Martín 1901: 281, 285 y 294, respectivamente, y Prieto Corbalán 2007: 132, 134 y 140, respectivamente).

documenta en 21 pasajes dentro de las obras de Santa Teresa, 16 de ellos en su correspondencia³⁰².

5.3.9. La *iunctura* “la pena de la soledad”

Dentro del cuarto párrafo de nuestra carta aparece la *iunctura* “la pena de la soledad”. Es un hecho que tal expresión no se encuentra tal cual en las obras de la escritora abulense, pero estas sacan a relucir múltiples veces el sustantivo “pena” en pasajes donde se describe la “soledad”: así nos lo certifican tanto la *relación* escrita por la Doctora Mística en la Pascua de Resurrección de 1571³⁰³ como la mayor parte de los otros textos arriba estudiados, cuyo similar contenido supone un refuerzo reiterativo, pero a veces también innovador, de esa misma “macroestructura” o “armazón”³⁰⁴.

Es más, esa vinculación de “pena” y “soledad” cobra mayor vida en el siguiente pasaje del *Libro de la Vida*, donde sin pasar por alto el adjetivo “pensoso”, hallamos la frase “da gran pena la soledad”, que, aunque con una construcción sintáctica distinta, pone en contacto los dos sustantivos que nos interesan³⁰⁵:

[...] Y aunque por esta vía de no poder obrar con el entendimiento llegan más presto a la contemplación si perseveran, es muy travajoso y **pensoso**; porque si falta la ocupación de la voluntad y el haver en que se ocupe en cosa presente el amor, queda el alma como sin arrimo ni ejercicio, y **da gran pena la soledad** y sequedad, y grandísimo combate los pensamientos.

Santa Teresa, en definitiva, pone la semilla de una expresión mística que después culminará uno de sus “hijos espirituales”, el ya mencionado San Juan Bautista de la Concepción. Leamos, en efecto, el siguiente pasaje del “CAPITULO 4 - De las causas que un alma tiene de estar penada de verse sola y sin ayuda en el camino de la perfección para llevar adelante lo que Dios le tiene encomendado. La obligación que tienen los padres espirituales de las ayudar, siquiera con palabras blandas y de consuelo” de la obra *Algunas penas del justo en el camino de la perfección* (a. 1613)³⁰⁶.

[...] No dice y habla esto por la pena que ya le dan los propios peccados – que habiendo hecho de su parte lo que debe, quieta está por este camino –, sino que, como siente en sí tanto **la pena de la soledad** y el darle de mano hasta las criaturas de la tierra, torna a dispartar lo que en ella ya dormía, que es

302 Cf. *V* 2.6; *CV* 2.2.7; *CE* 3.8.1; *M* 6.6.8; *F* 21.6; *Ct* 54.4; 112.3; 124.13; 161.6; 172.18; 191.3; 195.6; 200.12; 201.4; 311.2; 329.3; 355.9; 410.3; 410.8; 421.7; 429.1.

303 Cf. el texto al que se refiere la nota 121, parágs. 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8 y 12.

304 Véase la *relación* de noviembre de 1575 (cf. el texto al que se refieren la nota 149, parág. 1, así como el subapartado 4.2.1.2, punto 1), la carta de noviembre de 28 de noviembre de 1581 (cf. el texto al que se refiere la nota 156, así como el subapartado 4.2.2.4, punto 4), el capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas (cf. el texto al que se refiere la nota 158, parágs. 1, 2, 3, 6, 8 y 9, así como el subapartado 4.2.3.1, punto 1) y la *Exclamación* sexta (cf. el texto al que se refiere la nota 212, parág. 3, del subapartado 4.2.3.2, así como el punto I del mismo), sin pasar por alto la presencia tanto del verbo “penar en el capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas y en el poema *Vivo sin vivir en mí* (cf. los textos a los que se refieren las notas 158, parág. 5, y 93, estrofa 10, respectivamente), como del adjetivo “pensoso” o “penosa” *R* 3.10, *M* 6.11.10, *E* 6 y *V* 4.8 (cf. los textos a los que se refieren las notas 103, 158, 212 y 305, respectivamente).

305 Cf. *V* 4.8 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 36) o 4.7 (cf. Álvarez 2014: 52). Obsérvese que en el pasaje, además, de “pena”, aparece antes el adjetivo “pensoso”, que refuerza aún más la misma idea.

306 Cf. *CORDE*, edición de J. Pujana, Madrid: Editorial Católica, 1995, pp. 810-811.

la memoria de las culpas pasadas. Y digo memoria de las culpas, porque del todo jamás se muere en ella el acuerdo de que ofendió a Dios y que siempre debe continuar un perpetuo dolor y arrepentimiento de ellas. [...]

obra esta cuya posible influencia hemos apuntado ya más arriba³⁰⁷ y que, por ende, resulta más probable que hubiera sido leída por el verdadero autor de nuestra misiva³⁰⁸.

5.3.10. La expresión “de tal suerte que”

Pasando ahora al quinto párrafo de la misiva, hallamos la locución adverbial “de tal suerte que”, que cuenta con tres registros en las obras de nuestra religiosa³⁰⁹.

5.3.11. La locución adverbial “al tiempo que”

Dentro del mismo quinto párrafo de la misiva, hallamos la locución adverbial “al tiempo que”, utilizada también por la escritora abulense en siete pasajes de sus obras³¹⁰.

5.3.12. La expresión “a propósito”

Teresiana resulta también, dentro de ese mismo párrafo, la expresión “a propósito”, que igualmente aparece en la primera de las cuatro *Cartas familiares*³¹¹, pues esta cuenta con 14 registros dentro de las obras de nuestra Doctora Mística, tres de ellos en su correspondencia³¹².

5.3.13. El sintagma “estando vn alma”

Dentro también del quinto párrafo de la misiva leemos también, por último, la construcción de gerundio “estando vn alma”, que nos evoca otras similares de Santa Teresa y, más en concreto, la de “creciendo un alma”, “determinándose un alma” y “siendo un alma” que hallamos, respectivamente, en *V* 39.16; 11.1; y 31.5.

Y esto sin pasar por alto que el sintagma “vn alma” cuenta no solo con esos tres registros, sino con otros 193 en las obras de la escritora abulense³¹³.

5.3.14. La perífrasis verbal “es menester”

Dentro ahora del párrafo sexto de la misiva se localiza también la perífrasis verbal “es menester”, mencionada más arriba³¹⁴ y que igualmente aparece en la

307 Cf. el final del subapartado 5.2.

308 Esa posibilidad es mayor si tenemos en cuenta también que, como señalamos en las notas 269 y 380, en esta misma obra de San Juan Bautista de la Concepción hallamos igualmente las *iuncturae* “alma flaca” y “remedios corporales” de la misiva a tribuida a Sigea (cf. el texto al que se refiere la nota 48, parágs. 6 y 2, respectivamente).

309 Cf. *V* 36.9; *F* 10.8; *Ct* 2.7.

310 Cf. *CV* 15.7; *F* 13.4; 26.4; 27.10; 31.44; *Ct* 177.13; 256.3.

311 Cf. Maestre Maestre 2017a: 446, punto 14. Aclaramos que en la nota 92 de dicho pasaje, donde se recogen los doce registros teresianos que citamos ahora en la nota siguiente, faltan por error los dos primeros y se escribe 362.3 en lugar de 382.3 dentro de las *Ct*, donde los registros son solo tres y no cuatro, como se afirma arriba en el texto.

312 Cf. *Cp* 2.8; 3.5 (cf., para este caso concreto, Madre de Dios – Steggink 1977: 346); *F* 8.9; 9.1; 21.2; 24.6; 27.5; *M* 4.2.2; 7.2.3; *Ct*. 290.2; 364.2; 382.3.

313 Cf. Astigarra – Borrell 2000: 1 97-125, s. u. “alma”.

314 Cf. el subapartado 4.1.4, punto 12.

segunda de las *Cartas familiares*: reiteremos aquí que esa expresión es mucho más frecuente que la de “aver menester”, que también constatamos en la cuatro citadas misivas, pues, frente a los 263 registros de esta, de los que 115 se encuentran en las *Cartas*³¹⁵, aquella cuenta con 590 (más, por tanto, del doble), de los que 234 aparecen en la correspondencia³¹⁶.

5.3.15. La expresión coloquial “y lo bueno fue que”

Tomemos nota ahora de que, después del sintagma anterior del sexto párrafo de nuestra misiva, hallamos la expresión coloquial “y lo bueno fue que”, similar a la de “y lo bueno es que” que ya comentamos en nuestro anterior trabajo por aparecer dentro de la primera de las cuatro *Cartas familiares*³¹⁷ y que volveremos a comentar más adelante con más datos en nuestro trabajo sobre la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad*³¹⁸.

Comencemos por dejar claro que esa similitud es totalmente admisible, ya que la aparición del verbo en preterito indefinido de indicativo en lugar del presente de indicativo carece de importancia.

Nuestra expresión coloquial resulta, por tanto, similar a la de “y lo bueno es que” que hallamos en una de las *Cartas* de Santa Teresa y, más concretamente, en la remitida desde Ávila a la madre Maria de San José, en Sevilla, el 22 de octubre de 1570 y que sacamos ya a la palestra en nuestro anterior artículo³¹⁹.

Según la información, no obstante, que nos proporciona actualmente el Banco de datos CORDE de la RAE, la citada expresión con el verbo en pretérito indefinido cuenta hasta el siglo XVII con dos registros de los que solo el más tardío puede ser tenido en cuenta para nuestros fines: aclaremos, en efecto, que el primero de esos dos registros, que aparece en la *Historia de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas, no puede ser considerado en nuestro estudio, ya que, aunque la obra fue compuesta entre 1527 y 1561, no salió a la luz hasta 1875³²⁰, mientras que el segundo, *La vida del Buscón, llamado don Pablos, exemplo de Vagamundo, y espejo de Tacaños* de don Francisco de Quevedo y Villegas, que vio la luz por primera vez en 1626 en la imprenta zaragozana de Pedro Verges³²¹, puede ser considerado como una “concomitancia textual”, aunque no como un “paralelo textual” por la obvia conexión de la expresión con la de “y lo bueno es que” que no solo aparece en obras de Santa Teresa, sino en otras obras anteriores del siglo XVI.

5.3.16. La locución “de veras”

Dentro también del sexto párrafo hallamos la locución adverbial “de veras”, a la que tuvo gran apego Santa Teresa, como demuestran los 109 registros de sus obras, 30 de ellos en sus *Cartas*³²².

315 Cf. Maestre Maestre 2017a: 444, nota 73.

316 Cf., *ibid.*, pp. 495-496, nota 311.

317 Cf. *ibid.*, pp. 444-445.

318 Cf. Maestre Maestre, “Santa Teresa de Jesús y los escritores místicos como modelos principales para la falsificación en el siglo XVII de la segunda de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a vn cauallero sobre la soledad*”, en fase de preparación.

319 Cf. *Ct* 211.1, que ya citamos en Maestre Maestre 2017a: 444, nota 276.

320 Cf. CORDE, edición de P. Castañeda Delgado, Madrid: Alianza Editorial, 1994, párr. nº. 6.

321 Cf. CORDE, edición de F. Lázaro Carreter, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980, p. 128.

322 Cf. Astigarra – Borrell 2000: II 22842-2844, s. u. “veras”.

5.3.17. La expresión “dar un recaudo”

El sintagma “dar un recaudo”, que hallamos poco después del anterior sintagma, cuenta con 27³²³ de los 143 registros en los que se constata el término “recaudo” en las obras de nuestra religiosa³²⁴: 16 de los cuales, esto es, la mayoría, aparecen con el formato “dar un gran recaudo”³²⁵, cinco con el de “dar un recaudo”³²⁶, cinco con el sustantivo precedido de un determinante distinto del artículo indeterminado³²⁷ y uno sin determinante³²⁸. A estos 27 hay que sumar otros seis con el término en plural³²⁹, de los que dos tienen el formato de “dar recaudos”³³⁰ y los otros cuatro con el sustantivo precedido de un determinante distinto del artículo indeterminado³³¹.

En estos 33 registros, de los que 32 se encuentran en la correspondencia de nuestra religiosa³³², el sustantivo “recaudos” o “recaudo” equivale, aunque a veces con dudas, al de “saludo” o “saludos”: no obstante, dentro de las *Cartas*, hay un caso y, más concretamente, una misiva dirigida por la santa abulense a doña Luisa de la Cerda desde Valladolid el 2 de noviembre de 1568, donde la frase “mire V. S^a. que importa darle este recaudo mucho”³³³ no solo contiene con seguridad la misma expresión que nos interesa, sino también el sentido de “dar un mensaje”.

5.3.18. El sintagma “es más para admirar”

Aunque la oración “es más para admirar”, que igualmente encontramos en el sexto párrafo de nuestra carta, no aparece tal cual en las obras de Santa Teresa, sí hallamos el sintagma “ser para admirar” en la frase “las cosas de los santos son para admirar, mas no para hacerlas los que somos pecadores” del *Libro de la vida*³³⁴.

5.3.19. La locución adverbial “conforme al”

Harto típica de Santa Teresa es, dentro del mismo sexto párrafo, la locución adverbial “conforme a”, como demuestran los 159 registros que hallamos en sus obras. Es más, entre ellos, aparecen también tres casos de “conforme al”³³⁵, como en nuestra misiva.

5.3.20. El sintagma “algún medio”

Tomemos nota, por último, de que el sintagma “algún medio”, que constatamos en el párrafo final de la misiva, cuenta con 14 registros en las obras de la escritora abulense, cinco de ellos en sus *Cartas*³³⁶.

323 Cf. *F* 28.18; *Ct* 14.3; 70.3; 89.6; 126.3; 138.2; 179.2; 185.11; 193.10; 237.6; 248.10; 258.8; 280.3; 300.2; 300.7; 311.6; 314.6; 325.2; 335.12; 336.6; 364.9; 401.11; 406.4; 409.10; 412.18; 444.3; 457.8.

324 Cf. Astigarra – Borrell 2000: II 2333-2335, s. u. “recaudo”.

325 Cf. *Ct* 70.3; 89.6; 126.3; 138.2; 179.2; 185.11; 193.10; 237.6; 248.10; 300.2; 314.6; 325.2; 335.12; 364.9; 444.3; 457.8.

326 Cf. *Ct* 258.8; 311.6; 406.4; 409.10 y 412.18.

327 Cf. *F* 28.18 (“todo recaudo”); *Ct* 14.3 (“este recaudo”); 280.3 (“mi recaudo”), 300.7 (“su recaudo”) y 336.6 (“el recaudo”).

328 Cf. *Ct* 401.11.

329 Cf. *Ct*. 210.12; 237.1; 281.1; 303.3; 384.2; 439.1.

330 Cf. *Ct*. 210.12; 303.3.

331 Cf. *Ct* 237.1 (“grandes recaudos”); 281.1 (“mis recaudos”); 384.2 (“los recaudos”) y 439.3 (“muchos recaudos”).

332 Cf. *F* 28.18.

333 Cf. *Ct*. 14.3.

334 Cf. *V* 13.4.

335 Cf. *F* 14.5; *Cp* 1.3 y *Ct* 118.3.

336 Cf. *V* 1.4; *CV* 4.14 (dos registros); 35.4; *CV* 62.4; *R* 56.1; *F* 7.2; 9.2; 28.15; *Ct* 78.2; 111.3; 111.4; 114.4; 215.2.

5.4. “Concomitancias léxicas” con términos de las obras de Santa Teresa de Jesús

Al margen de las veinte “concomitancias léxicas” que, a nivel de sintagmas, acabamos de apuntar, en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* encontramos también otras seis, en formato ahora de meros vocablos, que pasamos a registrar, aunque de forma más sucinta³³⁷:

1). El término “desabrimientos”, localizado en el segundo párrafo de nuestra misiva, cuenta con cuatro registros en las obras de Santa Teresa³³⁸, sin pasar por alto el probable influjo del término “desabrida” de la *relación* del 8 de noviembre de 1575³³⁹.

2). El término “calentura” como sinónimo de “fiebre”, que encontramos en el tercer párrafo de nuestra carta, tiene 65 registros en las obras de nuestra religiosa³⁴⁰.

3). El sustantivo “descontento”, que aparece en el mismo tercer párrafo, cuenta con 16 registros en los escritos de la Doctora Mística³⁴¹.

4). El adjetivo superlativo “malísimo”, que hallamos al final del mismo tercer párrafo, aparece cinco veces en femenino³⁴² y tres en masculino³⁴³ dentro de las obras de la santa abulense y dentro de ese apego suyo por los superlativos, como ya señalamos en nuestro anterior trabajo³⁴⁴.

5). El uso de “lágrimas” en plural, que encontramos en el sexto párrafo de la misiva, cuenta con tres registros en los escritos de nuestra religiosa³⁴⁵.

6). El empleo de “soledades” en plural, que hallamos en el párrafo final de nuestra carta, aparece una vez en la escritora abulense³⁴⁶, aunque a la postre este término se puso de modo gracias a la obra homónima compuesta en 1613 por Luis de Góngora³⁴⁷. Recuérdese, además, que el propio sintagma “mis soledades” aparece en los famosos poemas “Ay, amargas soledades/ de mi bellísima Filis...” (1588) y “A mis soledades voy,/ De mis soledades vengo...” (1632)³⁴⁸ de Lope Félix de Vega Carpio.

337 Las citas de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* remiten al texto al que se refiere la nota 48.

338 Cf. *F* 2.1; *M* 3.2.10; 6.1.13; *Ct* 177.13.

339 Cf. *R* 58.1, cuyo pasaje puede consultarse en el texto al que se refiere la nota 137, parág. 1.

340 Cf. Astigarra – Borrell 2000: I 374, s. u. “calentura”.

341 Cf. *ibid.*, pp. 748-749.

342 Cf. *V* 32.7; *CE* 6.5; *Ct* 176.2; 238.10; 239.2.

343 Cf. *V* 25.13; *CV* 41.6; *CE* 71.6.

344 Cf. Maestre Maestre 2017a: 494-495, nota 308.

345 Cf. *V* 29.7; *F* 11.5; 11.6.

346 Cf. *Ct* 381.3.

347 Recuérdese que *Soledades* es un poema compuesto por Góngora en endecasílabos y heptasílabos y dedicado al Duque de Béjar. El poeta cordobés diseñó su obra con cuatro partes (“Soledad de los campos”, “Soledad de las riberas”, “Soledad de las selvas” y Soledad del yermo”), pero solo concluyó las dos primeras, dejando, además, sin terminar la segunda).

348 Recuérdese que el poema apareció en *La Dorotea* en el citado año de 1632.

5.5. Otras significativas coincidencias léxicas, morfológicas y sintácticas con las obras de la escritora abulense

A todas estas “concomitancias léxicas” que demuestran la presencia de Santa Teresa en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*, añadamos otras cinco coincidencias no menos importantes en el ámbito del léxico, la morfología y la sintaxis³⁴⁹:

1). Constatación de las formas verbales “Atribuleme” y “pareciome” con el pronombre personal pospuesto³⁵⁰, como también le gustaba hacer a la escritora abulense³⁵¹.

2). Aparición de tres casos de leísmo³⁵², como los hallados en la segunda y tercera de las cuatro *Cartas familiares*³⁵³, fenómeno este que tiene su paralelo en los escritos de nuestra religiosa³⁵⁴.

3). Uso de la fórmula de cortesía “Vos” con segunda persona de plural (“hizisteis Vos” y “Vos estáis” que leemos en los párrafos segundo y sexto de nuestra misiva), utilizada con extraordinaria frecuencia Santa Teresa en sus obras para dirigirse a Dios³⁵⁵.

4). Empleo de la conjunción “u”, escrito entonces como “v” (según explicamos mejor en el segundo punto del subapartado siguiente), donde hoy se esperaría “o”, en consonancia con el *usus scribendi* de la escritora abulense³⁵⁶: nos referimos al sintagma del párrafo tercero de nuestra misiva “que lo demás de hermosura lléualo vna calentura, v dos partos, o tres años de más hedad, o vn poco de descontento”, que deja clara una fluctuación que aparece igualmente, para colmo, en la propia fundadora de las carmelitas y los carmelitas descalzos³⁵⁷.

349 Sobre el estilo de la escritora abulense, cf., además de la síntesis realizada por Chicharro 1984: 53-65; Sabino de Jesús 1915: 62-66 y 137-142; Sabino de Jesús 1949 (en especial, pp. 55-207); Sánchez Moguel 1915; Termenón y Solís 1951: 81-105; Menéndez Pidal 1958; Bernabéu Barrachina 1963: 359-365; Castro 1972; y, por último, García de la Concha 1978.

350 Cf. el texto al que se refiere la nota 48, parág. 1.

351 Cf., además de los casos de posposición del pronombre personal con el verbo “parecer” en los textos de Santa Teresa que registramos en la nota 251, la forma “hallábame” del pasaje de *V* 7.22, al que se refiere la nota 231.

352 Cf., más concretamente, dentro del texto al que se refiere la nota 48, los pasajes de la misiva a los que se refieren las notas 51, 63 y 75.

353 Cf. Maestre Maestre 2017a: 497, notas 332 y 333.

354 Cf., *ibid.*, p. 497, nota 330.

355 Cf., por ejemplo, *V* 4.3; 6.9; 8.6; 11.13; 11.13; 14.11 (dos registros); 18.4; 19.6 (dos registros); 19.8; 21.2; 21.3; 22.17; 25.17; 27.2; 35.13; 38.22; 38.23; *E* 5; 6 (tres registros, que pueden verse en el texto al que se refiere la nota 212).

356 Recordemos, por ejemplo, el sintagma “dos u tres” que aparece en la carta del 8 de noviembre de 1575 (cf. el texto al que se refiere la nota 137, parág. 1) y en *M* 6.11 (cf. el texto al que se refiere la nota 158, parág. 4); consideremos igualmente los textos “palomilla u mariposilla”, “por un pensamiento muy ligero u por una palabra” y “un golpe u como si viniese” de este mismo capítulo de *Las Moradas o El castillo interior* (cf. *ibid.*, parágs. 1 y 2); y traigamos a la memoria el sintagma “congoja u estar” de la carta que escribió Santa Teresa a Cepeda el 17 de enero de 1577 (cf. el texto al que se refiere la nota 280), teniendo en cuenta que en la edición preparada por Madre de Dios – Steggink 1977: aunque mucho más respetuosa con las grañas teresianas que la de Álvarez (cf. nota 34), sin embargo, optó por escribir “u” y “v”, según los criterios modernos).

357 Recuérdese, por ejemplo, que, frente al sintagma “dos u tres” que hemos traído a colación en la nota anterior, al de “tres u cuatro” que leemos en *Ct* 193.2 (citamos por Madre de Dios – Steggink 1977: 870), hallamos igualmente los sintagmas “dos o tres” y “tres o cuatro” en *M* 6.11.8 en *V* 25.10 y *Ct* 221.8 (citamos por Madre de Dios – Steggink 1977: 898).

5). Desinencia verbal de segunda persona de plural en *-des*³⁵⁸, que también hallamos tanto en las cuatro *Cartas familiares*³⁵⁹ como en los escritos teresianos³⁶⁰.

5.6. Otras significativas coincidencias gráficas con los escritos de la Doctora Mística

Añadamos, por último, que las grafías de las *Dos cartas sobre la soledad* son las esperables. Queremos decir que, al igual que ya concluimos respecto a las grafías del ms. Add. 9939 de la British Library y del Cod. 13061 de la Biblioteca Nacional de Portugal, para el caso de las cuatro *Cartas familiares*³⁶¹, el ms. 10722 de la BNE refleja igualmente, en lo concerniente a las dos misivas sobre la soledad, el *usus scribendi* de Santa Teresa – y de su tiempo, dejemos esto absolutamente claro –: de ahí nuestro interés por citar también en este trabajo determinados textos de nuestra religiosa a través de ediciones humanísticas o de ediciones modernas respetuosas con las grafías³⁶².

Así, en efecto, nos lo hacen ver los tres siguientes considerandos:

1). En primer lugar y a modo de ejemplo, la grafía de “agora” que hallamos en nuestra misiva en lugar de “ahora”, es la misma que aparece no solo en la edición de E. de la Madre de Dios, O. C. D.- O. Steggink dentro de una carta de nuestra religiosa³⁶³, sino también en la *relación* de 1571 publicada por fray Diego de Yepes en 1606³⁶⁴, y, lo que es mucho más importante, en la edición de las obras de Santa Teresa sacada a la luz por primera vez por fray Luis de León en 1588³⁶⁵: aquí, en efecto, encontramos también grafías similares a las de “affición”, “ay” (= “hay”), “dize”, “diziendo”, “hazen”, “hizisteis”, “passan”, “passión” o “quando” que hallamos en la epístola atribuida a Sigea.

2). En nuestra misiva aparece “v” en lugar de “u” al inicio de palabra, como, “vn”, “vna” o el antes mencionado caso de “v” en lugar de la conjunción “u”³⁶⁶, pues esta misma opción gráfica, que también encontramos en las cuatro *Cartas familiares*³⁶⁷, es la que emplea la propia Santa Teresa³⁶⁸ y la que aparece también, por ejemplo, en la edición de sus obras publicada en 1588³⁶⁹.

3). Por último, como nos demuestran los vocablos “aliuio”, “lléualo” y “escruiúrlas”³⁷⁰ y al igual que en las cuatro *Cartas familiares*³⁷¹, hallamos “u” en lugar de “v” en

358 Es el caso de “halláredes” que aparece en el último párrafo de nuestra epístola, según puede comprobarse en el texto al que se refiere la nota 48.

359 Cf. Maestre Maestre 2017a: 497.

360 Recordemos, por ejemplo, las formas “quisiéredes” de *E* 8; 17 (tres registros).

361 Cf. Maestre Maestre 2017a: 497.

362 Cf. los textos a los que se refieren las notas 246 y 248.

363 Cf. *Ct* 112.1 y 6 (cf. Madre de Dios – Steggink 1977: 770-771).

364 Cf. el texto al que se refiere la nota 93.

365 Cf. la oportuna portada en la nota 120.

366 La grafía “vn” aparece dentro del texto de nuestra misiva, que reproducimos en el texto al que se refiere la nota 48, parágs. 1, 3 y 5. Y la grafía de la conjunción “v” (= “u”) se halla *ibid.*, parág. 3 (cf. et el subaprtado 5.5.4).

367 Cf. Maestre Maestre 2017a: 497-498.

368 Así nos lo demuestra la reproducción fotográfica del texto de la carta autógrafa n^o 189 en Madre de Dios – Steggink 1977: 866.

369 Véase la oportuna portada en la nota 120.

370 Cf. el texto al que se refiere la nota 48, parágs. 1, 3 y 6.

371 Cf. Maestre Maestre 2017a: 497-498. Sobre la edición de fray Luis de León, cf., por otra parte, nota 120.

posición interior de palabra en consonancia igualmente con el *usus scribendi*, si no de la propia Santa Teresa³⁷², sí de la edición de sus obras publicada por fray Luis de León en 1588³⁷³ y también de su tiempo³⁷⁴.

6. “Concomitancias léxicas” con obras de otros autores religiosos (místicos, sobre todo) y laicos de los siglos XVI y XVII

Pero no todo el léxico de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* hunde sus raíces en los escritos de Santa Teresa. Al igual que en nuestra investigación de las cuatro *Cartas familiares*, también en nuestra misiva hemos detectado la presencia de varios sintagmas, siete más concretamente, que revelan el posible influjo de determinados autores religiosos (místicos, en su mayoría) y laicos de los siglos XVI y XVII.

Entramos ahora en un proceso de imitación en el que, por seguir con la misma comparación de la pintura que venimos utilizando, es similar al de un pintor que no solo imita la estructura de un determinado cuadro de otro artista, fundamentalmente, y de otros suyos de temática parecida, y que se afana también por reproducir determinadas pinceladas, de mayor o menor calado, efectuadas por ese mismo artista imitado en otras obras suyas de temática distinta a las antes mencionadas, sino que también, en algunas ocasiones imita las pinceladas de otros pintores vinculados con ese artista que le sirve de modelo principal o con otros importantes de su tiempo, intentando en la medida de lo posible que la fusión de elementos sea lo más coherente posible con los del modelo principal imitado.

6.1. El sintagma “no los ay tales en el mundo”

Como ya vimos, al desechar la remitente en el segundo párrafo de la misiva que su “soledad” se debiera a la “ausencia” de sus amigos, razona que “no los ay tales en el mundo que merezcan que se haga caso de su ausencia”.

Pues bien, de acuerdo con el Banco de datos CORDE de la RAE, el sintagma “ay tales en el mundo que” aparece en el siguiente pasaje del anónimo *Libro del cavallero Cifar* compuesto entre 1299 y 1305³⁷⁵:

[...] Y imal pecado! muchas **ay destas tales en el mundo, que** no estudian en otra cosa [...]

y en este otro de la obra *Lisuarte de Grecia* de Feliciano de Silva, compuesto en 1514³⁷⁶:

[...] dos cavalleros, diziendo no **ser otros tales en el mundo** ni de más cortesía. [...]

372 La escritora abulense escribía, sin embargo, “v” en estos casos, como podemos ver, por ejemplo, en la citada reproducción fotográfica de la *Ct* 189 que hallamos en Madre de Dios – Steggink 1977: 866.

373 Véase la oportuna portada en la nota 120.

374 Debemos insistir en que ese *usus scribendi* es habitual en su tiempo: consideremos, por ejemplo, los términos “aliuio” y “aliuiar”, que aparecen en el texto al que se refiere la nota 93, estrofas 9 y 10 de la “glosa” de la edición del poema *Viuo sin viuir en mí sacada* a la luz por fray Diego de Yepes en 1606, y los vocablos “escruiuo”, “lleuar” y “escruiuo”, que hallamos la *relación* de abril de 1571 publicada por Francisco de Ribera en 1590 y por el obispo de Tarazona en 1506 (cf. los textos a los que se refieren las notas 84 y 93, respectivamente).

375 Cf. *CORDE*, edición de J. M. Cacho Bleuca, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2003, f. [44^v].

376 Cf. *CORDE*, edición de E. J. Sales Dasí, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2002, f. 77^r.

Pero lo que resulta más interesante es hacer notar que la expresión también aparece en una obra ya sacada a la palestra en nuestro trabajo anterior³⁷⁷, es decir, los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589) de Juan de Pineda³⁷⁸:

[...] por saber que nunca **fueron dichas tales en el mundo** [...]

6.2. La *iunctura* “remedios corporales”

Como también se puede ver, en el mismo párrafo segundo la remitente saca a relucir la *iunctura* “remedios corporales”.

De acuerdo con el Banco de datos CORDE de la RAE, la expresión aparece en la obra *Luz del alma cristiana* (1555) de Felipe de Meneses³⁷⁹, pero mucho más importante es señalar que también se constata en una obra mencionada ya en este mismo trabajo³⁸⁰, esto es, en *Algunas penas del justo en el camino de la perfección* (a. 1613) de San Juan Bautista de la Concepción³⁸¹.

6.3. El sintagma “verdadero y substancial”

Después de descartar que su “soledad” procediese de la “ausencia” de sus amigos, la remitente señala en el tercer párrafo de la misiva “Si esta soledad procedía de mí misma, no supe de qué, porque, si algo fui algún día, lo soy ahora de aquello que yo llamo verdadero y substancial ser”.

Pues bien, la *iunctura* “verdadero y substancial” se halla en en el *Modo de predicar y modus concionandi* (1570-1573) de fray Diego de Deza³⁸²:

[...] Y así como el que se harta de fruta anda hinchado y mal mantenido, ni más ni menos anda el que de estas poesías se mantiene y de solos libros humanos, hinchado, vano y presuntuoso, sin el **verdadero y sustancial** manjar de la Escritura santa.

y también en el *Discurso tercero. De la reverencia que se debe al Matrimonio* de Juan de Palafox y Mendoza,³⁸³ el prelado que se cuidó de sacar a la luz por primera vez y anotar el epistolario de Santa Teresa en Zaragoza en 1658³⁸⁴:

377 Cf. Maestre Maestre 2017a: 485-486.

378 Cf. CORDE, edición de J. Meseguer Fernández, Madrid: Atlas, 1963-1964, t. V, p. 163.

379 Cf. CORDE, edición de la Biblioteca Virtual de Cervantes, Alicante: Universidad de Alicante, 2003. parág. nº. 3, cap. I.

380 Recordemos que, según señalamos en las notas 269 y 308, en esta misma obra de San Juan Bautista de la Concepción hallamos igualmente las *iuncturae* “alma flaca” y “la pena de la soledad” de la misiva a tribuida a Sigeca (cf. el texto al que se refiere la nota 48, parágs. 6 y 4, respectivamente).

381 Cf. CORDE, edición de J. Pujana, Madrid: Editorial Católica, 1995, p. 513.

382 Cf. CORDE, edición de P. Sagüés Azcona, Madrid: CSIC, 1951, p. 132, cap. XXV.

383 Cf. *Obras del ilustrísimo, excelentísimo, y venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza, de los Supremos Consejos de Indias, y Aragon, obispo de la Puebla de Megico, Virrey, y Capitan General de Nueva España, etc.*, Madrid, En la Imprenta de don Gabriel Ramirez, MDCCLXII, t. IV, p. 500.

384 Este dato es tanto más importante cuanto que la publicación de los dos volúmenes de las *Cartas de la serafica y mística doctora Santa Teresa de Jesus* es de gran importancia para la datación de las cuatro *Cartas familiares*, como ya expusimos en, Maestre Maestre 2017a: 499-501, apartado 7 (“La segura datación de la falsificación de las cuatro *Cartas familiares* atribuidas a Sigeca en el siglo XVII a través de las fechas de publicación en esta centuria de la primera edición de las *Cartas* de la escritora abulense (Zaragoza, 1558), de las obras de San Juan de la Cruz (Alcalá de Henares, 1618, y Bruselas, 1627) y de los poemas de fray Luis de León (Madrid, 1621)”).

[...] y haciendo este fin **verdadero y sustancial**, pueden [...]

6.4. La paráfrasis verbal “caer en la quenta de”

La paráfrasis verbal “caer en la quenta de”, que hallamos en el cuarto párrafo la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*, no aparece en las obras de Santa Teresa de Jesús, pero sí – y con la misma grafía de “quenta” de nuestra misiva – en obras anteriores a 1560, como es el caso de los *Coloquios satíricos* (1553) de Antonio de Torquemada³⁸⁵, y también – lo que es para nosotros mucho más importante – en obras religiosas y místicas posteriores al mencionado año de defunción de Sigea, cual es la segunda redacción del *Canto espiritual* (1578-1584) de San Juan de la Cruz³⁸⁶ y el trabajo *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús* (1591) de fray Luis de León³⁸⁷.

6.5. La expresión “Con tal recaudo”

Ya vimos que, al darse por enterada de las “malas compañías” de su destinatario, la remitente de nuestra misiva utiliza, dentro ahora del sexto párrafo, la expresión “Con tal recaudo”.

Dicha expresión no se encuentra tal cual en las obras de Santa Teresa, aunque sí – y esto es harto importante – por evidenciar que la expresión podía ser del gusto de nuestra religiosa, como ya señalamos anteriormente al estudiar el sintagma “dar un recaudo”³⁸⁸.

Ahora bien, según el Banco de datos CORDE de la RAE, la expresión aparece en obras anteriores a 1560, como en el *Amadis de Gaula* (1482-1492) de Garci Rodríguez de Montalvo³⁸⁹ o en la *Cárcel de amor* (1482-1492) de Diego de San Pedro³⁹⁰, pero también en posteriores y, entre estas, dentro una obra mística ya mencionada en nuestro anterior trabajo, la *Traducción de la Escala Espiritual de S. Juan Clímaco* (1562) sacada a la luz por fray Luis de Granada³⁹¹.

6.6. El sintagma “sensual apetito”

El sintagma “sensual apetito” del mismo sexto párrafo se constata ya en obras castellanas anteriores a 1560, como en el *Reloj de príncipes* (1529- 1531) de fray Antonio de Guevara³⁹², por poner solo un ejemplo que sabemos con seguridad leyó el verdadero autor de las *Dos cartas sobre la soledad*³⁹³.

Pero, si este dato es indudable, no menos cierto es que el mismo sintagma, aunque con el formato de “apetito sensual”, aparece en los autores místicos de la segunda mitad del siglo XVI: lo hallamos, por ejemplo, en las *Adiciones al Memorial*

385 Cf. CORDE, edición de L. Rodríguez Cacho. Madrid: Turner, 1994, p. 240.

386 Cf. CORDE, edición de E. Pacho, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1998, p.360.

387 Cf. CORDE, edición de M. J. Mancho-J. M. Prieto, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991, p. 122.

388 Cf. el subapartado 5.3.17.

389 Cf. CORDE, edición de J. M. Cacho Bleuca, Madrid: Cátedra, pp. 1417 y 1636.

390 Cf. CORDE, edición de C. Parrilla, Barcelona: Crítica, 1995, p. 10.

391 Cf. CORDE, edición de fr. J. Justo Cuervo, Madrid: Imprenta de la Hija de Gómez de Fuentenebro, 1906, p. 419.

392 Cf. CORDE, edición de E. Blanco, Madrid: Turner, 1994, párr. nº. 4.

393 Remitimos al lector al futuro trabajo nuestro anunciado en la nota 22.

de la vida cristiana (1574) de fray Luis de Granada³⁹⁴, en la *Subida al monte Carmelo* (1578- c 1583) de San Juan de la Cruz³⁹⁵, en los *Diálogos familiares de la vida cristiana* (1589) de Juan de Pineda³⁹⁶, en las *Exhortaciones a la perseverancia* (c. 1610- c 1612) de San Juan Bautista de la Concepción³⁹⁷.

6.7. El sintagma “estando... de la suerte que digo”

Pasemos ahora a un sintagma, que, como el siguiente, deberíamos haber abordado antes, pero que deliberadamente hemos dejado para el final por su indudable valor para evidenciar, por encima de la expresión “Con tal recaudo” antes estudiada, que quien realizó la falsificación de nuestra misiva, introducía expresiones que cuadraban muy bien con el estilo de Santa Teresa.

Recordemos, en efecto, que más arriba constatamos que el sintagma “estando vn alma” era similar a otros de la santa abulense.³⁹⁸ Esa similitud, añadimos ahora, es tanto mayor cuanto que la expresión que sigue a dicho gerundio en el cuarto párrafo, esto es, “de la suerte que”, recuerda muy de cerca a las 11 *iuncturae* “estar de suerte que” que aparecen en los escritos de nuestra religiosa y de los que seis de ellos pertenecen a las *Cartas*:³⁹⁹ podemos incluso pensar que, dentro del “castellano de laboratorio”⁴⁰⁰ de la falsificación de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*, nos encontramos con una fusión donde el verbo estar actúa de “palabra-puente”⁴⁰¹.

Pero, aunque es posible que el verdadero autor de la misiva tuviera presente lo que acabamos de exponer, sin embargo, también es probable que en la redacción del texto “estando vn alma de la suerte que digo” ha podido influir también – con un mecanismo de unión similar al antes expuesto y en una fusión que, como vemos, viene también como anillo al dedo al estilo de la escritora abulense – el sintagma “Estando, pues, de la suerte que digo” de la obra *Don Quijote de la Mancha* (1614) de Alonso Fernández de Avellaneda⁴⁰².

6.8. La expresión “romper este papel”

Otro ejemplo magnífico que nos revela lo mismo que el anterior es la expresión “romper este papel”, que se halla también dentro del sexto párrafo por delante del sintagma “sensual apetito” y, por ende, deberíamos haber abordado su estudio previamente.

394 Cf. *CORDE*, edición de fray J. Cuervo, Imprenta de la Hija de Gómez de Fuentenebro, 1906, p. 130. El humanista granadino había utilizado también la misma expresión en el *Libro de la oración y meditación* (1554), (cf. *CORDE*, edición de A. Huerga, Madrid: Fundación Universitaria Española- Dominicos de Andalucía, 1994, p. 438).

395 Cf. *CORDE*, edición de J. Vicente Rodríguez, Madrid: Editorial de Espiritualidad, p. 110.

396 Cf. *CORDE*, edición de J. J. Meseguer Fernández, Madrid: Atlas, 1963-1964, ts. II, p. 411, Iy V, pp. 91 y 197.

397 Cf. *CORDE*, edición de J. Pujana, Madrid: Editorial Crítica, 2002, párr. nº. 26.

398 Cf. el subapartado 5.3.13.

399 Cf. *V* 7.19; 34.8; 38.30; *F* 4.1; *CV* 6.6; *Ct* 41.3; 83.9; 163.2; 206.6; 347.3, 452.2.

400 Cf. nota 82.

401 Cf. nota 226.

402 Cf. *CORDE*, edición de M. de Riquer, Madrid: Espasa Calpe, 1972, t. II, p. 84. Dejamos constancia de que la expresión “de la suerte que digo”, aunque precedida por el gerundio “curándola” también aparece en los *Discursos medicinales* (1606-1611) de Juan Méndez Nieto (cf. *CORDE*, ed. de G. del Ser Quijano- L. E. Rodríguez San Pedro, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, párr. 2).

Comencemos por señalar que el término “papel” cuenta con 61 registros en las obras de Santa Teresa, 48 de ellos en su correspondencia⁴⁰³. En muchos casos el sentido es el de “escrito” o “carta”⁴⁰⁴, como deja ver la frase “En lo que toca a Beatriz, vuestra reverencia acertó muy bien en quemar aquel papel” de *Ct.* 357.4.

Por otra parte, hay que tener en cuenta también que nuestra religiosa utiliza el verbo “romper” en 14 misivas, como es el caso de *Ct.* 122.11 “Rompi esta carta” o 297.4, “rompa vuestra paternidad luego esta carta”.

En consecuencia, se podría pensar que la expresión “romper este papel” es el resultado de un hábil zurcido de ambos usos de la escritora abulense.

Pero esa hipótesis cobra una perspectiva distinta cuando nos percatamos de que la expresión “romper este papel” aparece, según el Banco de datos CORDE de la RAE, con el formato de “romper el papel” en textos castellanos a partir de la segunda mitad del siglo XVI y, mucho más aún, dentro de la primera del siglo XVII.

Recordemos, en efecto, los versos finales de un romance de don Luis de Góngora y Argote escrito entre 1580 y 1627⁴⁰⁵:

En aquesto, alçando el rostro,
dando de mano al copete,
rompió el papel, y arrojólo,
porque le importa el **rompelle**.

así como los textos “presto **romperé el papel**” de la comedia *El caballero de Olmedo* (1615-1626) de Lope de Vega Carpio;⁴⁰⁶ “Rutilio acabando de **romper el papel** que había escrito a Policarpa” y “pero, viendo que el cielo había tomado a su cargo el castigo, **rompió el papel**, y no quiso que saliesen a luz las culpas de los muertos” de la novela *Los trabajos de Persiles y Segismunda* (1616) de Miguel de Cervantes y Saavedra⁴⁰⁷; “porque teniendo su Majestad en la mano un papel, tocante á una confederacion que le pedian, preguntó si eran católicos, y, diciéndole que no, **rompió el papel** diciendo” de la obra *Cartas. Novedades de esta corte y avisos recibidos de otras partes* (1626) de A. de Almansa y Mendoza⁴⁰⁸; y, por último, “Y si le daba al rey cuenta del caso, y más habiendo **rompido el papel**, no aseguraba su inocencia” e “y más de haber **rompido el papel**, que pudiera ser el mejor testigo de su abono” de la novela *Desengaños amorosos. Parte segunda del Sarao y Entretenimiento honesto* (1647-1649) de María de Zayas y Sotomayor⁴⁰⁹.

Estamos, en suma, ante una expresión que nos lleva de la mano al siglo XVII, centuria en la que, como ya se ha señalado, creemos que fueron falsificadas las *Dos cartas sobre la soledad* y que, al mismo tiempo, revela, como la de “estando... de la suerte que digo”, que el verdadero artífice de las mismas trataba de escoger expresiones que cuadraran lo más posible con el léxico del modelo principal de las misivas espurias: Santa Teresa de Jesús.

403 Cf. Astigarra – Borrell 2000: II 1915-1916, s. u. “papel”.

404 Cf., por ejemplo, *Ct.* 114.5; 152.3; 158.3; 160.5; 165.1; 172.3.

405 Cf. CORDE, edición de A. Carreira, Barcelona: Quaderns Crema, 1998, p. 248, nº. 137.

406 Cf. CORDE, edición de V. G. Williamsen, Arizona: Universidad de Arizona, 1995, párr. 1.

407 Cf. CORDE, edición de F. Sevilla Arroyo, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1994, pp. 1122 y 1133, respectivamente.

408 Cf. CORDE, Madrid: Imprenta Miguel Ginesta, 1886, p. 351.

409 Cf. CORDE, edición de A. G. de Amezúa, Madrid, 1950, pp. 348 y 357.

Conclusiones

Llegado el trabajo a este punto debemos sacar las conclusiones de todos los datos que hemos presentado tras la breve, pero necesaria síntesis de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a un cauallero sobre la soledad* que colocamos como preámbulo obligado de nuestra investigación para que el lector tuviera *in mente* tanto la primera de esas misivas, sobre la que ha versado fundamentalmente el presente estudio, como la segunda, que abordaremos en un futuro artículo⁴¹⁰.

Esa mera síntesis evidencia que el contenido de las *Dos cartas sobre la soledad* es harto diferente del de las cuatro *Cartas familiares*⁴¹¹, pese a la relación de contenido que, según hemos descubierto en otro trabajo⁴¹², tiene con ellas: en efecto, mientras estas presentan a una señora absolutamente virtuosa, aquellas dos ofrecen la imagen de una mujer abrumada por la soledad que le deparaba la separación de un caballero del que estaba enamorada, pero que no era su marido. Esa confesión de un amor no correspondido es susceptible de ser interpretada de forma inocente como un “amor neoplatónico”, pero también desde una perspectiva erótica muy distinta, cuyo estudio dejamos para un futuro trabajo⁴¹³.

Nuestra investigación demuestra que en la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*, cuyo texto hemos editado también aquí para hacer más fáciles al lector las correspondientes comparaciones, hallamos también el mismo ropaje místico de Santa Teresa que detectamos en las cuatro *Cartas familiares*, pero que su influjo es mucho mayor y más patente.

La intertextualidad descubierta en la primera de las dos cartas sobre la soledad atribuidas a Sigea no se reduce solo a un importante influjo de la escritora abulense a nivel de “microestructura”, como en las cuatro *Cartas familiares*, sino también a un influjo mucho más importante a nivel de “macroestructura”⁴¹⁴.

Una detenida comparación del contenido de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* con las obras de nuestra religiosa hace detectar que su contenido tiene como principal telón de fondo, a nivel de “macroestructura”, la *relación* escrita por Santa Teresa desde el recién fundado Monasterio de San José de Salamanca al padre Martín Gutiérrez durante la Pascua de Resurrección en abril de 1571 para darle cuenta, por una parte, de la “soledad” que había sufrido por la “ausencia” del Señor, y del posterior éxtasis en el que entró, tras escuchar un cantarillo de labios de la novicia Isabel de Jesús, cuya letrilla comenzaba “Véante mis ojos, dulce Jesús bueno...”, y para informar también, de otra, a su citado confesor de la “pena y tristeza” que le había provocado su marcha.

Esa influencia se entiende mucho mejor si tenemos en cuenta que, aunque de forma parcial, esa *relación* tuvo una gran difusión desde finales del siglo XVI y comienzos del XVII, periodo en el que fue editada tanto por el padre Francisco de Ribera en 1590 como por fray Diego de Yepes en 1606.

Nuestra investigación evidencia que la *relación* escrita por la Doctora Mística en la Pascua de Resurrección de 1571 contiene dieciséis correlatos que sirven de

410 Cf. nota 22.

411 Cf. nuestro trabajo citado en la nota 9.

412 Cf. nota 15.

413 Cf. nuestro trabajo citado en la nota 41.

414 Cf. nota 33.

“macroestructura” o “armazón” para la construcción de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad*.

La enumeración de esos dieciséis correlatos que volvemos a presentar aquí de forma sintética para que el lector tenga una idea clara de los mismos y en la que colocamos primero los textos de la *relación* y después los textos de nuestra misiva, es la siguiente: (1) “Todo ayer me hallé con gran soledad”/ Atribúleme con vna soledad tan grande”; (2) “me parecía”, “me parece” (dos registros) y “parecíame” (dos registros)/ “pareciome” y “pareze”; (3) “[la pena] ha crecido”/ “crecía más la pena de la soledad”; (4) “ha llegado a términos”/ “a estos términos soy llegada”; (5) “cosa imaginaria” e “imaginarias” / “con todas estas imaginaciones”; (6) “Como vuestra merced se fue ayer tan presto”/ “Después que os fuistes de aquí”; (7) “u me engaño”/ “engañó” y triple aparición del sustantivo “engaño” en la misiva y, más concretamente, de la tercera, “para que de veras fuese engaño”; (8) “escrúpulos” de la Doctora Mística “a perder esta libertad”/ confesión de Sigea de que tenía “ausentes tres cosas mías, que la falta de la menor dellas basta para engendrar tal pasión; las cuales son la voluntad, la affición y la libertad de espíritu”; (9) “ansí como los mortales desean compañía para comunicar sus contentos sensuales”/ “sola de todo lo que es compañía”; (10) triple uso del verbo “consolar”/ doble empleo del sustantivo “consuelo”; (11) “harta”/ “harto”; (12) “havía sido menester”/ “es menester”; (13) doble causa de la “soledad” por el amor “divino” y “humano”/ amor terrenal y “divina amistad”; (14) “hasta hoy no lo he entendido” y “ hasta hoy – como digo – no he entendido qué es traspasamiento”/ “sin saber de qué me espanto”; (15) “si no fue cuando comulgué, no hizo en mí ninguna operación ser día de la Resurrección”/ “me quedé entre dos mozas que me dieron de comer” y la posterior afirmación de que estas dos féminas supusieron no “aliuio” alguno ni para el cuerpo ni para el espíritu; y (16) “estando con todas” las demás monjas de la fundación salmantina/“entre dos mozas”.

Dentro de esos dieciséis correlatos – y esto debe quedar absolutamente claro – el peso de los diez primeros es mayor que el de los seis últimos, pero en todo caso la indudable mayor fuerza probatoria de los primeros y la que, aunque menor, confieren al conjunto la de los segundos por el principio de convergencia nos hacen concluir de forma categórica que, como un pintor que toma como modelo principal el cuadro de un determinado artista⁴¹⁵, el verdadero autor de la misiva atribuida a Sigea se inspiró en la *relación* teresiana de 1571.

Pero el influjo teresiano a nivel de “macroestructura” va mucho más lejos. Nuestra investigación ha detectado igualmente que, como cuadros de un determinado pintor que influyen en el cuadro del artista que toma como modelo una determinada obra de aquel, también juegan un importante papel otros diez escritos teresianos que refuerzan y amplían en determinados aspectos la influencia de la *relación* de abril de 1571 en la primera – y en la segunda, en determinados casos – de las *Dos cartas sobre la soledad*.

Dentro de esos otros diez escritos teresianos los dos primeros que cabe señalar son, por la similitud de género literario, dos *relaciones* escritas por Santa Teresa en Sevilla el mes de noviembre de 1575: en la primera de ellas, compuesta el 8 de noviembre de 1575, nuestra Doctora Mística expresa su “soledad” por la “ausencia” del padre Jerónimo Gracián, y en la segunda, redactada también en noviembre del

415 Cf. nota 83.

mismo año, la escritora abulense manifiesta de nuevo su “harta pena” por su falta de noticias sobre el mismo religioso.

La influencia de la primera de estas dos *relaciones* es mucho mayor: en ella descubrimos once relevantes correlatos en forma de “paralelos textuales” o de “paralelos textuales-contextuales”, nueve con la primera y dos con la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad*, que refuerzan nuestra tesis – máxime para el caso de la primera de ellas – de que se trata de una mera falsificación.

Sin contar con otros correlatos menores (“desabrida”/ “desabrimientos”; “hallo”/ “hallé”; “bastava”/ “basta”; “te espantes”/ “me espanto”, “otro día”/ “en estos días”, y doce registros del verbo “parecer”, diez con valor verbal y dos sustantivado/ “pareciome” y “pareze”), esos nueve mayores entre el texto de la relación teresiana y nuestra primera misiva son los siguientes: (1) “tribulación”/ Atribuleme”; (2) “en tan gran soledad”/ “una soledad tan grande”; (3) “me parecía”, “parecióme” y “parecía”/ “pareciome”; (4) “Aquello me alivió harto” y “el ver que no hallo ya quien me dé alivio sino él”/ “Las quales para el cuerpo no son aliuió... ni lo son para el espíritu”; (5) “havía de estar ausente”/ “está ausente” y “su ausencia”; (6) “me dio una aflicción grande de verme sin él”/ “desconsolada y sola” y “pena de la soledad”; (7) “verme sin él”/ “veo”; (8) “me alivió harto”/ “veo harto”; y, por último, (9) “casi parecía imaginaria” e “ilusiones”/ “con todas estas imaginaciones”. Y a esos nueve de la primera misiva hay que sumar los dos siguientes de la segunda: (10) “como se pinta la “Quinta angustia”/ ” anécdota del pintor que no sabía pintar la espuma de la boca de un caballo y (11) “tormento”/ tirano Fálaris, inventor del “tormento” del toro con su nombre.

Dentro de la factura de las misivas atribuidas a la humanista toledana la importancia de esos once correlatos es tanto más digna de tener en cuenta cuanto que, salvo tres de ellos (“en tan gran soledad”/ “una soledad tan grande” y “me alivió harto”/ “veo harto”), los nueve restantes no figuran en la “macroestructura” de la *relación* de 1571: nos encontramos así ante una fusión de elementos que necesariamente debe contemplarse.

Por otra parte, aunque el influjo de esta *relación* escrita por Santa Teresa durante el mes de noviembre de 1575 no es tan evidente ni importante como la del 8 del mismo mes y año, sin embargo, su estudio resulta de interés sobre todo por fortalecer ingredientes literarios de la descripción de los estados de “soledad” de la *relación* de la escritora abulense de abril de 1571. Así nos lo evidencia la mera enumeración de los cinco correlatos que detectamos, donde una vez más colocamos primero los textos teresianos y después los atribuidos a Sigea: (1) “pena”/ “pena de la soledad”; (2) “con harta pena porque havía mucho que no sabía de mi padre”/ “soledad”; (3) “parecióme”/ “pareciome” y “pareze”; (4) “imaginación”/ “con todas estas imaginaciones”; y (5) “harta”/ “harto”.

Además de estas dos *relaciones*, nuestra investigación detecta también el influjo a nivel de “macroestructura” de cinco opúsculos teresianos pertenecientes, como aquellas, al género epistolar. Se trata de cinco cartas en la que Santa Teresa describe sus estados de “soledad” por la lejanía o marcha de personajes religiosos o laicos queridos por ella: se trata, en primer lugar, de tres misivas en las que la escritora abulense expresa su “soledad” ante la “ausencia” del padre Jerónimo Gracián, una del 10 de junio de 1579, otras del 22 de mayo de 1581, y otra, por último, del 26 de octubre de 1586; en segundo lugar, de una epístola redactada por la Doctora Mística el 13 de noviembre de 1581 en la que describe su “soledad” por la “ausencia” del

licenciado Martín Alonso de Salinas; y, en tercer y último lugar, de una carta escrita por nuestra religiosa el 28 de noviembre de 1581 expresando su “soledad” por la “ida” de dos monjas a la fundación de Granada.

Es un hecho que en estas cinco citadas cartas la santa abulense utiliza también casi los mismos términos y expresiones del léxico “nostálgico-amoroso” que hallamos no ya en las tres *relaciones* anteriores, sino también – y esto es lo que más debe importarnos – en la primera e incluso en un caso dentro de la segunda de las *Dos cartas sobre la soledad*.

Nuestra investigación, en efecto, nos ha hecho detectar en las cartas los cinco siguientes ingredientes retóricos: (1) la “ausencia” o la “ida” de personas queridas provocaban a Santa Teresa estados de “soledad”; (2) ese sentimiento se describe explícitamente con el sustantivo “soledad” bien solo o, lo que es más frecuente, incrementado retóricamente en forma de exclamación (“¡Oh, qué soledad...!”) o precedido de adjetivos intensivos (“Harta soledad”, “mucho soledad” y “tanta soledad”); (3) la “soledad” lleva a una vida “sin contentos de la tierra” y “muy contínuo tormento”, y provoca tristeza (“se ha entristecido”); (4) para paliar el efecto de esos sentimientos necesitaba “consuelo” y “alivio”; y, por último, (5) el gusto de nuestra religiosa por el uso del adjetivo “harto” (“Harto consuelo”, “Harta soledad” y “harta pena”).

La mayor parte de todos estos términos y expresiones del léxico “nostálgico-amoroso” que aparecen en estas cinco epístolas teresianas son los mismos que los encontrados en la primera de las dos cartas atribuidas a la humanista toledana.

Pero no todos: tomemos nota, en efecto, de que el sintagma “sin contentos” que hallamos al final de la primera de estas cinco cartas evoca el vocablo “descontento” del tercer párrafo de la primera misiva atribuida a Sigea.

No pasemos por alto, finalmente, el indudable valor que tiene el sintagma “muy contínuo tormento” para el final de la segunda de nuestras dos misivas: la aparición del sustantivo “tormento”, que también constatamos en la *relación* del 8 de noviembre de 1575, contribuye a explicar la alusión al toro de Fálaris, que cierra la segunda de las dos misivas atribuidas a la humanista toledana.

Pasando ahora a los tres últimos de los diez escritos de Santa Teresa que influyen, a nivel de “macroestructura”, en la primera – e, insistamos, también en la segunda – de las *Dos cartas sobre la soledad* debemos recordar que la escritora abulense no plasmó su vivencia mística de abril de 1571 solo en la *relación* al padre Gutiérrez arriba estudiada, sino que lo hizo en otros tres opúsculos no epistolares, cuyos correspondientes pasajes guardan un gran parecido con el del referido escrito a su confesor: queremos decir que la relación temática entre esos tres opúsculos y la citada *relación* explica que, como podremos ver, esos tres opúsculos repitan muchos de los ingredientes literarios arriba estudiados.

Nos hallamos así, para insistir en el mismo símil de la pintura que venimos utilizando en nuestra exposición, ante el influjo de tres cuadros que, aunque diferentes del tomado como principal modelo, resultan mucho más parecidos a este que otros de temática similar, fortaleciendo su influjo, pero aportando también determinados elementos innovadores.

En definitiva, el conocimiento de esos tres escritos teresianos resulta interesante por dos razones: en primer lugar, para percatarnos de que el reiterado uso de esos ingredientes literarios los ha convertido en lugares comunes, por así decirlo, dentro

de la obra de la escritora abulense; y, en segundo lugar, porque, aunque sus ingredientes son bastante similares, sin embargo, hay pequeñas diferencias cuyo cabal conocimiento es harto conveniente para nuestro estudio.

El primero de esos tres escritos teresianos es el capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas. La similitud de su léxico “nostálgico-amoroso” y de sus elementos retóricos con los de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* se deja ver en cinco correlatos en forma de “paralelos textuales” o de “paralelos textuales-contextuales”: (1) aparición de los términos “soledad”, “lágrimas”, “pena”, “consuelo” y “contento”, y el sintagma “crecer la pena”; (2) desprecio de la “compañía” por parte de la persona enamorada; pérdida de la “libertad” de espíritu de la misma; (3) pérdida de la “libertad” de espíritu (“porque en un punto ata las potencias de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa”)/ “ausencia” de esa misma potencia del alma en nuestra epístola; (4) aparición en ella del aturdimiento intelectual; y (5) similitud de los sintagmas “a estos términos soy llegada”/ “en tal término”):

El pasaje contiene también, de cara ahora al final de la segunda de las dos cartas sobre la soledad, un sexto correlato, esto es, (6) el sustantivo “tormento”, que aparece cuatro veces (tres en singular y una en plural), y, el verbo “atormentar” que hallamos una vez: nos volvemos a encontrar así con un tópico que también aparece en otros escritos teresianos, pero que aquí cobra especial relieve con el sintagma “tormento y adición”, pues nos ayuda a comprender ahora la transformación en positivo del tirano Fálaris, inventor del “tormento” del toro (“bueno al dezir y malo al hazer”, se dice al final de nuestra segunda carta) a través, según ya anticipamos, de la habilidosa imitación de un pasaje del *Relox de Príncipes* de fray Antonio de Guevara.

Pero el citado capítulo contiene un séptimo correlato (en este caso un “paralelo textual-contextual”) que no está en los textos teresianos anteriores: (7) las frases “ni es posible haver remedio que se quite esta pena hasta que la quita el mesmo Señor” y “ni hay nengún remedio para tornarle a tener, hasta que quiere el Señor” aportan un tópico que también toma cuerpo en la frase “No para pediros remedio, que no ay quien le dé sino quien dió el daño, que es el alma” de nuestra epístola.

El segundo de los tres escritos de Santa Teresa que hemos contemplado es el del poema *Vivo sin vivir en mí*, que nuestra religiosa compuso tras su experiencia mística de abril de 1571, como ya descubrió fray Diego de Yepes al sacar a la luz el poema, aunque con notables cambios respecto al que circula actualmente, tras su edición parcial de la *relación* de abril de 1571 en 1606.

Una comparación atenta entre este bello y conocido poema teresiano con la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* revela la presencia de un mismo léxico “nostálgico-amoroso” (los verbos “aliviar”, “penar”, los sustantivos “lástima” y “alivio”, y el adjetivo “lastimero”) y constata el mismo tópico del desasosiego por la “ausencia” del “amado”. Y esto sin pasar por alto que la presencia del adjetivo del sintagma “divina prisión” hace comprender mejor la *iunctura* “divina amistad” de la segunda de las dos misivas atribuidas a la humanista toledana.

Pero, además de esos relevantes correlatos, el poema teresiano tiene dos estrofas cuyo influjo puede ir mucho más lejos. En efecto, las dos primeras de la “glosa” y, más concretamente, los versos “Esta divina prisión”, “Ver a Dios mi prisionero”, “Esta cárcel, y estos hierros” nos ayudan a comprender la cita, dentro de la primera de las dos misivas, del pasaje de Aug. *Conf.* 5.8.10, donde el santo de Hipona se lamentaba de haber caído en la cárcel de la lujuria del demonio de la carne.

El último de los tres escritos teresianos vinculados con la *relación* de 1571 – así lo pensamos nosotros por la presencia de las frases “alma tan encarcelada desea su libertad” y “!Oh, muerte, muerte, ¡no se quién te teme, pues está en ti la vida!”, que recuerdan muy de cerca el poema “Vivo sin vivir en mí” – es el de la sexta *Exclamación*. Un detenido cotejo con la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* nos hace ver la presencia del mismo léxico “nostálgico-amoroso” que, según hemos podido comprobar, hallamos también en la *relación* de abril de 1571 y/o en el capítulo undécimo y último de las *Moradas* sextas y en el poema *Vivo sin vivir en mí*: “crezca... mi pena”, “remediadla”, “ver vuestra presencia”, “remedio”, “fuera de vos”, “penosa”, “sola soledad”, “sin remedio”, “libertad”, “crezca su pena”, “remediadla”, “remediará” y pena”.

Es más, la sexta *Exclamación* resulta también útil de cara a la hermenéutica de la segunda de las dos cartas sobre la soledad atribuidas a Sigea: consideremos, en efecto, que, dentro de ese léxico “nostálgico-amoroso”, también aparecen determinados términos (“herís”, “llaga”, “matáis”, “muerte”) que nos sugieren el “tormento” que, como ya hemos dicho, hallamos implícitamente al final de la misma.

Pero no todo es mera reiteración. La sexta *Exclamación* – y de ahí la necesidad de contemplarla – contiene un ingrediente que no hallamos ni en las composiciones de carácter epistolar ni en las dos obras literarias antes estudiadas: nos referimos al término “medicina”, que en la primera de nuestras dos misivas hace acto de presencia cuando la remitente se reconoce “enferma” de los males del amor (“sino que les acaeçe como al que dieron yerbas, que se queda diziendo siempre la misma cosa que gustaba al tiempo que enfermó, o sea a propósito, o fuera dél”).

Hasta aquí nuestras conclusiones sobre el gran influjo de diez escritos de Santa Teresa en la primera – e incluso en la segunda – de las *Dos cartas sobre la soledad*. Pero nuestra investigación ha detectado también que, como ocurre en las cuatro *Cartas familiares*, esa influencia se constata igualmente a nivel de “microestructura”.

Tres son los ámbitos de dicho influjo. El primero de ellos ha sido la localización de una serie de tres “paralelos textuales” y dos “paralelos textuales-contextuales” con otras obras de la escritora abulense vinculados a términos o expresiones de la *relación* de abril de 1571. Queremos decir que quien redactó realmente la epístola no solo tuvo *in mente* dicha *relación* y su probable fusión con esos otros diez escritos teresianos que se solapan en mayor o menor medida con esa “macroestructura”, fundiéndose con ella y haciendo mucho más sólido el “armazón” para construir el edificio de esa misiva, sino que utilizó materiales procedentes de otras obras de nuestra religiosa para “revestir” o “ampliar” determinadas expresiones del mismo opúsculo.

Por mor de brevedad solo ejemplificaremos aquí el proceso que acabamos de exponer con tres de los cinco correlatos de nuestra primera misiva⁴¹⁶.

a). Comencemos por el sintagma “Atribuleme con una soledad tan grande, sin saber de que me espanto” que hallamos en el primer párrafo y que tiene como telón de fondo, a nivel de “macroestructura” y en lo que al segundo inciso oracional se refiere, tanto la *relación* de 1571 (“hasta hoy no lo he entendido” y al final del segundo “hasta hoy – como digo – no he entendido qué es traspasamiento”) como el capítulo undécimo de las *Moradas* sextas (“el entendimiento está muy vivo para entender la

416 Por mor de brevedad dejamos a un lado los subapartados 5.1.1 y 5.1.4, cuyo interés es, sin embargo, ingente, como podrá comprobar el lector.

razón que hay que sentir de estar aquel alma ausente de Dios”). Pero, llegado el momento de redactar la idea, se recurre al sintagma “hallábame tan sola, que ahora me espanto” del *Libro de la Vida* (7,22), donde salta a la vista una similitud con el texto de nuestra misiva que no se reduce al obvio correlato entre “soledad tan grande, sin saber de qué me espanto” con “tan sola, que ahora me espanto”, sino que también se manifiesta en el no menos claro parecido entre la forma verbal “Atribuleme” y “hallábame”. Y esto sin olvidar el importante papel intertextual que juega en la redacción, como señalaremos después, el sintagma “sin saber de qué”.

b). Un segundo ejemplo es el del sintagma “con todas estas imaginaciones” que encontramos en el cuarto párrafo y que, a nivel de “macroestructura”, tiene su correlato en los sintagmas “cosa imaginaria” y “[visiones] imaginarias” de la *relación* de abril de 1571, en la frase “casi parecía imaginaria” y el término “ilusiones” de la *relación* del 8 de noviembre de 1575, en el vocablo “ilusión” de la *relación* compuesta en ese mismo mes y año. Pero, llegado el momento de redactar el pasaje, se recurre al texto “con todas estas imaginaciones que debe poner el demonio para dar pena” del *Castillo interior o Las Moradas* (6,3,7), pues en él no solo aparece el mismo sintagma de nuestra misiva, sino que al igual que en la frase completa de la misma “con todas estas imaginaciones”, también se saca a colación en ambos casos el sustantivo “pena”.

c). Y un tercer y último ejemplo es el uso de la triada terminológica “voluntad, afición y libertad de espíritu” que hallamos junta en el cuarto párrafo y por separado en el quinto de la primera misiva y que tiene su correlato, en lo que a la “ausencia” de la “libertad de espíritu” del quinto párrafo se refiere, en el temor de la Doctora Mística “a perder esta libertad” de la *relación* de 1571 y en la frase “porque en un punto ata las potencias de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa” del capítulo undécimo de las *Moradas* sextas. Pero, pese a esos obvios influjos a nivel de “macroestructura”, llegado el momento de redactar el pasaje, se decide ampliarlo sacando a colación esa misma triada terminológica que hallamos en *Camino de perfección* (CV 10.1-2 y CE 14.1-2).

El segundo ámbito de los influjos a nivel de “microestructura” está conformado por dos “paralelos textuales” con otras obras de Santa Teresa no vinculados a términos o expresiones de la *relación* de 1571: nos referimos, en concreto, a la expresión “pareciome fuera de propósito”, que también hallamos en una carta remitida por la Doctora Mística el 17 de febrero de 1581 a Jerónimo Gracián (Ct 371.4) y a la *iunctura* mística “alma... flaca”, que constatamos en el *Libro de la Vida* (19,4) y en *Camino de perfección* (CV 12.9 y CE 18.5).

A esos dos “paralelos textuales” cabe añadir otras veinte “concomitancias léxicas” de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* con sintagmas de distintas obras de Santa Teresa, cuya fuerza de conjunto por el principio de convergencia nos lleva a pensar que quien compuso realmente la misiva trataba de imitar la lengua de la escritora abulense: nos referimos, más concretamente, (1) a la *iunctura* “sin saber de qué”, cuyo subapartado⁴¹⁷ es de capital importancia porque evidencia, por encima de otros, la complejidad de la fusión intertextual a través de “palabras-puente” y de “conceptos puente”⁴¹⁸, al tiempo que da

417 Cf. el subapartado 5.3.1.

418 Cf. notas 226 y 284, respectivamente.

mayor luz a lo ya expuesto obre la impronta teresiana de la frase “Atribuleme con una soledad tan grande, sin saber de que me espanto” del primer párrafo de la misiva; (2) a la expresión “desta suerte”; (3) a la locución adverbial “al mejor tiempo”; (4-5) a los sintagmas “según me han informado” y “de más hedad”; (6) a la expresión “un poco de”; (7-8) a los sintagmas “diuersidad de opiniones” y “pareze bien”; (9) a la *iunctura* “la pena de la soledad”; (10) a la expresión “de tal suerte que”; (11) a la locución adverbial “al tiempo que”; (12) a la expresión “a propósito”; (13) al sintagma “estando vn alma”; (14) a la perífrasis verbal “es menester”; (15) a la expresión coloquial “y lo bueno fue que”; (16) a la locución “de veras”; (17) a la expresión “dar un recaudo”; (18) al sintagma “es más para admirar”; (19) a la locución adverbial “conforme al” y (20) al sintagma “algún medio”.

Y, por si esto fuera poco, nuestra investigación desvela también la existencia de otras seis “concomitancias léxicas” con términos de las obras de la escritora abulense: son estos, en concreto, los vocablos “desabrimientos”, “calentura”, “descontento”, “malísimo”, “lástimas” y “soledades”,

A estas seis últimas cabe añadir otras significativas coincidencias léxicas, morfológicas y sintácticas con las obras de Santa Teresa que también hallábamos en las cuatro *Cartas familiares*: constatación de formas verbales con el pronombre personal pospuesto, aparición de tres casos de leísmo; uso de la fórmula de cortesía “Vos” con segunda persona de plural, que la escritora abulense utiliza con extraordinaria frecuencia en sus obras para dirigirse a Dios; empleo vacilante de la conjunción “u”, escrito entonces como “v”, donde hoy esperaríamos “o”; y desinencia verbal de segunda persona de plural en *-des*.

Y todo esto sin olvidarnos de otras no menos significativas coincidencias gráficas con los escritos de la Doctora Mística: a este respecto podemos afirmar que, al igual que el ms. Add. 9939 de la British Library y del Cod. 13061 de la Biblioteca Nacional de Portugal, para el caso de las cuatro *Cartas familiares*, el ms. 10722 de la BNE refleja igualmente, para el caso de la primera de las dos misivas sobre la soledad, el *usus scribendi* de Santa Teresa – y de otros escritores de su tiempo, dejemos esto absolutamente claro –.

Así, en efecto, lo demuestran, por ejemplo, las grafías de “agora” “affición”, “ay” (= “hay”), “dize”, “diziendo”, “hazen”, “hizisteis”, “passan”, “passión” o “quando” de la misiva en consonancia con formas similares de los manuscritos o de las ediciones de las obras de Santa Teresa de los siglos XVI y XVII. Así nos lo hace ver igualmente la escritura de “v” en lugar de “u” al inicio de palabra, como “vn”, “vna” o el antes mencionado caso de “v” en lugar de la conjunción “u”, pues estas tres formas también aparecen tal cual en los textos impresos de la escritora abulense que citamos en el presente trabajo. Y así nos lo evidencia, por último, el uso de “u” en lugar de “v” en posición de interior de palabra.

Nos encontramos, en definitiva, ante un ingente cúmulo de datos que permite concluir con la misma seguridad que lo hicimos en el anterior trabajo sobre las cuatro *Cartas familiares*⁴¹⁹ que la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* no salió de

419 Cf. Maestre Maestre 2017a: 499-501, apartado 7, “La probable datación de la falsificación de las cuatro *Cartas familiares* atribuidas a a Sigea en el siglo XVII a través de las fechas de publicación en esta centuria de los dos primeros tomos de las *Cartas* de Santa Teresa de Jesús (Zaragoza, 1658, y Bruselas, 1674), de las obras de San Juan de la Cruz (Alcalá de Henares, 1618, y Bruselas, 1627) y de los poemas de fray Luis de León (Madrid, 1631)”: como indicamos *ibid.*, p. 501, es harto probable que la publicación en Zaragoza del primero de los tomos de la correspondencia de la escritora abulense en 1658 por parte del obispo don Juan de Palafox y Mendoza marca el año del que debemos partir.

la pluma de Luisa Sigea, sino de alguien que conocía muy bien las obras de Santa Teresa y, especialmente, su correspondencia⁴²⁰.

Ese ingente cúmulo de datos se complementa con un sexto apartado final donde presentamos otras ocho “concomitancias léxicas” con distintas obras de autores religiosos (místicos, en su mayor parte) y laicos de los siglos XVI y XVII: el sintagma “no los ay tales en el mundo”; la *iunctura* “remedios corporales”; el sintagma “verdadero y substancial”; la paráfrasis verbal “caer en la cuenta de”; la expresión “Con tal recaudo”; el sintagma “sensual apetito”; y las expresiones el sintagma “estando... de la suerte que digo” y “romper este papel”.

Hemos hecho ver que la mayoría de estas expresiones (todas ellas menos las de “estando... de la suerte que digo” y “romper este papel”) se encuentran en obras de autores religiosos – especialmente místicos – de la segunda mitad del siglo XVI y de la primera del XVII: como no podía ser de otra manera, no falta ni el nombre de fray Luis de Granada, del que citamos la *Traducción de la Escala Espiritual de S. Juan Clímaco* (1562) y sus *Adiciones al Memorial de la vida cristiana* (1574), ni, mucho menos, por su mayor relación con la escritora abulense, el de San Juan de la Cruz, del que hemos sacado a colación las obras *Subida al monte Carmelo* (1578- c 1583) y la segunda redacción del *Canto espiritual* (1578-1584), ni tampoco, por último, el de fray Luis de León, del que sacamos a la palestra su obra *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús* (1591).

La mayor parte de las restantes obras son también de autores religiosos y/o místicos harto importantes: *Luz del alma cristiana* (1555) de Felipe de Meneses; *Modo de predicar y modus concionandi* (1570-1573) de fray Diego de Deza; *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589) de Juan de Pineda; *Exhortaciones a la perseverancia* (c. 1610- c 1612) y *Algunas penas del justo en el camino de la perfección* (a. 1613) de San Juan Bautista de la Concepción; y *Discurso tercero. De la reverencia que se debe al Matrimonio* de Juan de Palafox y Mendoza, el prelado – y este dato es muy importante – que sacó a la luz el epistolario de la santa abulense en 1658.

Entrando ahora en las dos expresiones salidas de autores laicos, con las que deliberadamente hemos cerrado no ya su correspondiente subapartado⁴²¹, sino el trabajo, debemos recordar que la primera de ellas, esto es, la de “estando vn alma de la suerte que digo”, refuerza el aire teresiano de la redacción a tenor del gusto de nuestra religiosa tanto por la construcción de un verbo en gerundio seguido de “vn alma” como por la del verbo “estar” seguido de “de suerte que”. Es muy posible que, dentro de la compleja intertextualidad de la misva, su verdadero autor haya fusionado esas construcciones utilizando el verbo “estar” como “palabra-puente”. Pero, aunque esto sea así, el texto atribuido a Sigea hunde sus raíces ha tenido también

420 Al igual que ya hicimos en el trabajo sobre las cuatro *Cartas familiares* (cf. *ibid.*, p. 500, nota 341), también aquí debemos considerar que la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* está repleta de vocablos o expresiones del epistolario teresiano: téngase en cuenta a este respecto, sin pasar por alto el influjo de las *relaciones* de abril de 1571, del 8 de noviembre de 1575 y del mismo mes y año (cf. los subapartados 4.1 y 4.2.1, tan emparentadas, según expusimos al comienzo de los mismos, con la correspondencia de Santa Teresa, la posible influencia de las cinco cartas estudiadas en los subapartados 4.2.2.1.1 a 4.2.2.3, así como de otras muchas que se recogen en las notas 219, 220, 260, 277, 278, 281, 287, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 299, 300, 302, 309, 310, 312, 319, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 338, 342, 346, 363, 399 y 404).

421 Cf., más concretamente, los subapartados 6.7 y 6.8.

presente al pasaje “Estando, pues, de la suerte que digo” de *El Quijote de la Mancha* (1614) de Alonso Fernández de Avellaneda.

Finalmente, respecto a la segunda de ellas, esto es, la expresión “romper este papel”, debemos comenzar por señalar que, aunque la misma no aparece tal cual tampoco en Santa Teresa, puede considerarse que cuadra igualmente con otras expresiones suyas similares (“quemar aquel papel” de *Ct.* 357.4; “Rompi esta carta” de *Ct.* 122.11 y “rompa vuestra paternidad luego esta carta” de *Ct.* 297.4).

Pero la expresión con el formato de “romper el papel” aparece en un romance de don Luis de Góngora y Argote escrito entre 1580 y 1627; en la comedia *El caballero de Olmedo* (1615-1626) de Lope de Vega Carpio; en la novela *Los trabajos de Persiles y Segismunda* (1616) de Miguel de Cervantes y Saavedra; en la obra *Cartas. Novedades de esta corte y avisos recibidos de otras partes* (1626) de A. de Almansa y Mendoza; y, por último, en la novela *Desengaños amorosos. Parte segunda del Sarao y Entretenimiento honesto* (1647-1649) de María de Zayas y Sotomayor.

Nos hallamos, en definitiva, ante una expresión que, como la de “estando... de la suerte que digo”, nos lleva al siglo XVII, centuria en la que creemos que fueron falsificadas las *Dos cartas sobre la soledad* y que, al mismo tiempo, como también ocurre con esta otra que acabamos de mencionar, revela que el verdadero artífice de las mismas trataba de escoger expresiones que cuadraran lo más posible con el léxico del modelo principal de las misivas espurias: Santa Teresa de Jesús.

A la luz de todos estos datos podemos concluir, por seguir con el mismo símil de la pintura que hemos utilizado a lo largo de toda nuestra investigación, que el proceso de falsificación de la primera de las *Dos cartas sobre la soledad* constituye un proceso de “castellano de laboratorio”⁴²² similar al de un pintor que no solo ha imitado la estructura de un determinado cuadro de otro artista, fundamentalmente, y otros suyos de temática similar, y que se ha afanado también por reproducir determinadas pinceladas, de mayor o menor calado, efectuadas por ese mismo artista imitado en otras obras suyas de temática distinta a las antes mencionadas, sino que en algunas ocasiones ha imitado también las pinceladas de otros pintores vinculados con ese artista que le sirve de modelo principal o con otros importantes de su tiempo, intentando en la medida de lo posible que la fusión de elementos sea lo más coherente posible con los del modelo principal escogido.

Cabe precisar, además, que el cúmulo de datos aportados basta *per se*, en fin, para afirmar que el verdadero artífice de la misiva atribuida a Sigea hizo acopio en ella de un buen número de vocablos, sintagmas y características lingüísticas tomados de distintos escritos de Santa Teresa para imprimir a su obra un sello de imitación teresiano mucho más visible que el detectado por nosotros en las cuatro *Cartas familiares*, procurando también, como en estas, que el zurcido de los pasajes tomados, bien a nivel de “macroestructura”, bien a nivel de “microestructura”, de su modelo principal no desentonara con el de las demás fuentes religiosas (místicas, sobre todo) y laicas de la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII también utilizadas.

Debemos señalar que, pese a la abundancia de datos aportados, estos no están completos: remitimos al lector a nuestro siguiente artículo sobre la segunda de las

422 Cf. nota 82.

*Dos cartas sobre la soledad*⁴²³, pues, como ya señalamos⁴²⁴, de la misma forma que el presente artículo anticipa información científica útil para el mismo, en él se hallarán datos que por razones de espacio no hemos podido incluir en este: es el caso, por ejemplo, de la impronta teresiana que también aportan las dos citas de San Agustín por la devoción que la escritora abulense tenía al santo de Hipona; es el caso, por ejemplo también, de la necesidad de datar las dos misivas a la luz también de las ediciones de Santa Teresa y de los escritores religiosos (místicos, sobre todo, insistamos) y laicos utilizados por quien realmente compuso estas dos misivas, como ya hicimos en nuestro anterior trabajo sobre las *Cartas familiares*⁴²⁵; y es el caso también de la necesaria reflexión sobre si la elección de las obras de la fundadora de las carmelitas y los carmelitas descalzos como modelo principal para la redacción de la primera – y también de la segunda – de las dos misivas sobre la soledad tiene o no la misma finalidad que tienen como telón de fondo las otras cuatro epístolas: tratar de revestir la falsificación con el virtuoso ropaje léxico de la única mujer que escribió en castellano en la segunda mitad del siglo XVI, aprovechando su éxito tanto como autora literaria como persona de gran relieve moral.

Es más, nuestra investigación no puede quedar ahí. De la misma manera que debemos dilucidar si la virtuosa imagen de Sigea que hallamos en las cuatro *Cartas familiares* solo encierra la inocente finalidad de servir de “cartas avisadas” al Conde-Duque de Olivares, o persigue, por el contrario, contrarrestar el daño que causó a la imagen de la humanista toledana la *Satyra Sotadica de arcanis amoris et Veneris* de Nicolas Chorier⁴²⁶, así también debemos estudiar en un futuro trabajo⁴²⁷ si las *Dos cartas sobre la soledad*, aunque revestidas igualmente con el moralizante ropaje propio de Santa Teresa y los místicos, como creemos haber demostrado ya aquí para el caso de la primera, tienen la misma finalidad de las cuatro misivas anteriores o tienen, por el contrario, el objetivo de socavar aun más el daño de la imagen de Sigea tras el negativo impacto que le causaron tanto la mencionada espuria obra pornográfica publicada hacia 1661 como esa otra obra no menos apócrifa, las *Lettres portugaises traduites en français*, que sacó a la luz en 1669 Gabriel de Guillerages⁴²⁸.

Bibliografía

- Álvarez, T. (2014a) (ed.). *Santa Teresa. Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo.
 — (2014b) (ed.). *Santa Teresa. Cartas*. Burgos: Monte Carmelo.
 Astigarraga, J. L. - Borrell, A. (2000). *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús. Edición preparada por Juan Luis Astigarraga con la colaboración de Agustín Borrell*. Roma: Editoriales O. C. D..

423 Cf. el trabajo nuestro que citamos en la nota 22.

424 Cf. nota 21, así como el texto al que se refiere la misma.

425 Cf. Maestre Maestre 2017a: 499-501, apartado 7.

426 Cf. nota 6. Aclaremos, por otra parte, que la referida investigación forma parte de los artículos nuestros que anunciamos en la nota 25.

427 Cf. el trabajo nuestro que citamos en la nota 41.

428 Cf. nota 8.

Astigarraga, J. L.- Borrell, A. - Martín de Lucas, F. J. (1990). *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz. Edición preparada por Juan Luis Astigarraga, Agustín Borrell [y] F. Javier Martín de Lucas*. Roma: Teresianum.

Ausejo, S. de, O. F. M. (1963). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Hereder.

Benito de Lucas, J. (2015). *La poesía de Santa Teresa. Entre la tradición y lo divino*. Madrid: Rialp.

Bernabéu Barrachina, F. (1963). “Aspectos vulgares del estilo teresiano y sus posibles razones”, *Revista de Espiritualidad*, 22: 359-375.

Bonilla y San Martín, A. (1901) (ed.). “Clarorum Hispaniensium epistolae ineditae”, *Revue Hispanique*, VIII, nºs. 25-28: 181-308.

Bouza Álvarez, F. (2008). “Vistas, voces, prensas y escritorios. Hacer(se) público en la cultura aristocrática de corte”, en *Papeles y opinión. políticas de publicación en el Siglo de Oro*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 67-93.

Carvajal, A (2004). “Aproximación a un estudio de las formas métricas en la poesía popular”, en Muelas Herraiz, M. – Gómez Brihuega, J. J. (coords.), *Leer y entender la poesía; poesía popular*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 13-30.

Castro, A. (1972). *Teresa la santa y otros ensayos*. Madrid: Alfaguara.

Chicharro, D. (1984). “Santa Teresa escritora. Aproximaciones literarias”, en *Santa Teresa de Jesús. Libro de la vida. Edición de Dámaso Chicharro*. Madrid: Cátedra.

Contini, G. (1964). *Canzoniere di Francesco Petrarca*. Torino: Einaudi.

Coseriu, E. (1973). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos.

Deloffre, F. (1966). “L’Enigme des *Lettres portugaises*, preuves et documents nouveaux”, *Bulletin des Études Portugaises* 27: 11-27.

Deloffre, F. – Rougeot, J. (1968). “Les *Lettres portugaises*, miracle d’amour ou miracle de culture”, *Cahiers de l’Association internationale des études françaises* 20: 19-37.

— (1972). *Chansons et Bons Mots Valentins. Lettres Portugaises*. Edition nouvelle avec introduction, notes, glossaire par Frédéric Deloffre et Jacques Rougeot. Genève: Librairie Droz.

Fábregas Alfaro, A. (2005). “Edad de Oro XXIV”, en *Edad de Oro*, XXIV: 471-481.

Gallangos, P. de (1976). *Catalogue of the Manuscripts in the Spanish Language in the British Library*. London: British Library.

Gallardo, B. J. (1863). *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos de don Bartolomé José Gallardo, coordinados y aumentados por D. M. R. Barco del Valle y D.J. Sancho Rayón*. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneira.

García de la Concha, V. (1978). *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel.

Jesús, C. de, O. C. D. – Niño Jesús, M. del, O. C. D. – Ruano, L., O. C.D. (1975) (eds.). *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

López Estrada, F. (1961) (ed.). *Antología de epístolas. Cartas selectas de los más famosos autores de la historia universal*. Dirigida y prologada por Francisco López Estrada. Barcelona: Editorial Labor.

Madre de Dios, E. de la, O. C. D. – Steggink, O., O. C. (1977) (eds.). *Santa Teresa de Jesús. Obras completas. Edición manual. Transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm.*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Maestre Maestre, J. M^a. (1997). “La edición crítica de textos latinos humanísticos. I”, en Maestre Maestre, J. M^a. – Pascual Barea, J. – Charlo Brea, L. (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico II. Homenaje a Luis Gil*. Cádiz, Excmo.

Ayuntamiento de Alcañiz- Gobierno de Aragón. Delegación de Cultura, Instituto de Estudios Turolenses (C.S.I.C.)- Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, vol. II.3, 1051-1106.

— (1982). “Sistema, norma y habla y creatividad literaria latino-tardía”, *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos, (Jaén, 9-12 de diciembre. Año 1981)*. Jaén: Excma. Diputación Provincial (Instituto de Estudios Giennenses (C.S.I.C.)), 260-267.

— (1985). “La influencia del mundo clásico en el poeta alcañizano Juan Sobrarias: estudio de sus fuentes literarias”, *Anales de la Universidad de Cádiz* II, 325-343.

— (1987). “*Poesías varias*” del alcañizano Domingo Andrés. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses (C.S.I.C.).

— (1989). “La mezcla de géneros en la literatura latina renacentista: a propósito de la *Apollinis fabula* del Brocense”, *Actas del Simposio Internacional IV Centenario de la Publicación de la “Minerva” del Brocense, 1587-1997 (Cáceres-Brozás, mayo de 1987)*. Cáceres: Institución Cultural “El Brocense”- Excma. Diputación Provincial, 145-187.

— (1990). *El humanismo alcañizano del siglo XVI. Textos y estudios de latín renacentista*. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz- Instituto de Estudios Turolenses (C.S.I.C.)- Excmo. Ayuntamiento de Alcañiz.

— (1993). “La oda latina en el Renacimiento hispano”, en B. López Bueno (ed.), *La oda*. Sevilla: Grupo de Investigación “Poesía Andaluza del Siglo de Oro” (P.A.S.O)- Universidad de Sevilla- Universidad de Córdoba, 75-120.

— (2017a). “Santa Teresa de Jesús y los escritores místicos como modelos principales para la falsificación en el siglo XVII de las cuatro *Cartas familiares* en castellano atribuidas a Luisa Sigea”, *Euphrosyne*, 45: 427-514.

— (2017b). “Las seis cartas en castellano atribuidas a Luisa Sigea: estado de la cuestión”, *Calamus Renascens. Homenaje póstumo a José Guillermo Montes Cala*, 18: 85-121.

— (2018). “Edición crítica y anotada de las *Dos cartas de Doña Luisa de Sigea a un cauallero sobre la soledad*: su vinculación con las cuatro *Cartas familiares* atribuidas a la humanista toledana”, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8 (A. Guzmán Almagro – J. Velaza (eds.), *Miscellanea Philologica et Epigraphica Marco Mayer Oblata*): 435-469.

Menéndez Pidal, R. (1958). *La lengua de Cristóbal Colón, el estilo de Santa Teresa y otros ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe.

Montesinos, J. F. (1928) (ed.). Alfonso de Valdés. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Madrid: Ediciones de “La Lectura”.

Pérez de Guzmán, J. (1907). “Cuatro cartas y varias poesías castellanas de Luisa Sigea. II”, *La Ilustración Española y Americana* VII: 106-107.

Prieto Corbalán, M^a. R. (2003). *Luisa Sigea y su mundo. El epistolario latino*. Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla (trabajo inédito).

— (2007) (ed.). *Epistolario latino. Luisa Sigea*. Valladolid: Editorial Akal.

Rivera Garretas, M^a. M. (1993). “Las prosistas del humanismo y del Renacimiento”, in Iris M. Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), IV. La literatura escrita por mujer. Desde la Edad Media hasta el siglo XVIII*. Rubí (Barcelona), Anthropos- San Juan, Universidad de Puerto Rico, 85-113.

— (1997). “Escritoras castellanas del humanismo y del Renacimiento”, en R. M^a. Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*. Rubí (Barcelona), Anthropos, 95-112.

Sabino de Jesús (1949). *Santa Teresa de Ávila a través de la crítica literaria*. Bilbao: Artes Gráficas Grijelmo.

— (1914). “Clasicismo literario de Santa Teresa”, *Monte Carmelo* XV (1914), 744, 782-785, 852-854; y XVI (1915), 62-66 y 137-142.

— (1949). *Santa Teresa de Jesús a través de la cultura literaria*. Bilbao: Artes Gráficas Grijelmo.

Sánchez Moguel, A. (1915). *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Imprenta Clásica Española.

Serrano y Sanz, M. (1905). *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1501 a 1833*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Termenón y Solís, G. (1951). “El estilo de Santa Teresa”, *Bolívar* 41: 81-105.

Torras Francès, M. (1998). *La epístola como género: estrategias de construcción*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Departamento de Filología Española.

Tradición e innovación iconográfica en Tiziano Vecellio, pintor teólogo entre los Humanistas del Renacimiento: La Anunciación de la ‘Scuola Grande di San Rocco’, Venecia.

ÁNGEL URBÁN
Universidad de Córdoba
angel.urban@uco.es

Resumen: El análisis de La *Anunciación* de Tiziano (óleo sobre lienzo, c. 1535, Museo de la ‘Scuola Grande di San Rocco’, Venecia) muestra que el pintor se comporta como un verdadero humanista teólogo: Tiziano se sirvió, de forma innovadora y con fines teológicos, de los bestiarios medievales que, junto al uso de los símbolos por parte de los Padres y escritores eclesiásticos, ya venían arrastrando una larga tradición que, desde principios del siglo XVI, fue cristalizándose en tratados de iconología y emblemática, influyendo cada vez más en artistas y poetas.

Palabras clave: Tiziano; Anunciación; Tradición cristiana; bestiarios; iconografía; emblemática; teología; Concilio de Trento.

Abstract: The analysis of Titian’s *Annunciation* (oil on canvas, c. 1535, Gallery of the ‘Scuola Grande di San Rocco’, Venice), shows that the painter conducts himself like a true theologian humanist: Titian made use, in an innovative way and with theological purposes, of the medieval Bestiaries which, together with the practice of symbols by the Fathers of the Church and ecclesiastical Writers, came carrying a large tradition that, from the beginning of the 16th century, crystallized in iconographical and emblematic treatises with a great influence on artists and poets.

Keywords: Titian; Annunciation; Christian Tradition; bestiaries; iconography; emblematics; theology; Council of Trent.

I. Problema y planteamiento

La estrecha contemporaneidad del humanista Jerónimo Osório (1515-1580) y la del pintor Tiziano Vecellio (c. 1485/1490-1576)¹ nos induce a analizar un cuadro del genial pintor italiano cuyo análisis puede servirnos de contexto cultural de la

¹ Sobre la discutida fecha de nacimiento de Tiziano, cf. Panofsky 2003: 171-173.

Europa en que vivió el no menos genial humanista portugués, aclamado como el *Cícero Lusitanus*.

El cuadro que vamos a analizar es un óleo sobre lienzo (166 x 266 cm), probablemente de alrededor de 1535, depositado desde el 31 de octubre de 1555 en el Museo de la ‘Scuola Grande di San Rocco’ de Venecia (fig. 1). Representa la *Anunciación* y el detalle de una perdiz en medio de la escena lo constituye en un tema pendiente dentro de la crítica del cuadro. En efecto, sorprende la poca atención que los críticos e historiadores del arte han dedicado al cuadro en cuestión, sobre todo al detalle de la perdiz que corre en medio de la escena hacia la Virgen. De los numerosos estudios consultados y monografías específicas sobre Tiziano, desde los más sobresalientes del siglo XIX hasta los más recientes, he querido dejar constancia en este trabajo². Es cierto que los títulos reunidos en los dos primeros apartados de la Bibliografía no son los únicos en que pudiera encontrarse la interpretación de dicho motivo sobre dicha ave en el cuadro de Tiziano, pero su número y el prestigio de sus autores pueden darnos un aproximado índice de relevancia sobre el poco interés suscitado en el tema, hasta el punto de haber pasado prácticamente desapercibido.

Solamente he encontrado dos autores que han hecho un comentario, ofreciendo así una explicación sobre el detalle de la perdiz (fig. 2). Uno, Erwin Panofsky³; otro, Miguel Morán Turina⁴.

Empecemos por este último autor. El comentario de M. Morán toma en consideración el modo de proceder de Tiziano en la década de 1530-1540 en la que aparece “la existencia en todos los casos de una organización muy similar de la superficie pictórica, a través de una obsesiva multiplicación de horizontales y verticales, que fragmentan continuamente el espacio interior”. Y añade:

Y pone de manifiesto, también, hasta qué punto se interesaba Tiziano en estos momentos por introducir escenas de género en lugares secundarios de sus composiciones: las criadas ordenando el baúl en el cuadro de los Uffizi⁵, la vieja con su cesta de huevos en el de la Academia⁶ o la perdiz roja, la manzana, la hoja de higuera y el cesto de costura que se encuentran a los pies de la Virgen en el lienzo de la Scuola di San Rocco.

Por lo que se refiere al último cuadro citado, el de la Anunciación, que es aquí el que nos interesa, el autor no da más explicaciones, pero el hecho de considerar “la perdiz roja, la manzana, la hoja de higuera” como una mera “escena de género” me deja bastante perplejo y me lleva a pensar que se trata de un comentario un

² Véanse los títulos reunidos en la Bibliografía, en los apartados 1 “Sobre Tiziano” y 2 “Pintura y Renacimiento, con especial atención a la Escuela Veneciana”. Tampoco Giorgio Vasari (1568), en su tratado sobre *Le vite de' più eccellenti pittori*, hace referencia al detalle que nos interesa; ni siquiera alude a la “perdiz” como tema u objeto en algún pintor de los que él trata. Solamente G. Milanesi (Vasari 1568, vol. 7, p. 457, nota 1) refiere que en el cuadro de la Última Cena que Tiziano pintó para Felipe II, y que se encuentra todavía desde su primer destino en El Escorial, hay una perdiz bebiendo agua en una cubeta colocada en el suelo frente a la mesa.

³ Panofsky 2003: 49-50.

⁴ Morán Turina 2005: 75.

⁵ Es decir, el cuadro de la *Venus de Urbino* (1538).

⁶ El cuadro de la *Presentación de la Virgen en el templo* (1534-1538).

tanto trivial. De hecho, uno se pregunta qué hacen esos elementos en la habitación, ocupando un extraño lugar (una manzana y una hoja de higuera a los pies de un reclinatorio) y una perdiz corriendo en el momento del anuncio del ángel. Es todo tan extraño que ni siquiera podría calificarse de “escena costumbrista”.

Más profundidad e interés ofrece el comentario de Panofsky, que nos muestra desde un principio que los elementos del cuadro son significativos, y nos sitúa ante una lectura atenta, ante una interpretación. Como otros estudiosos del arte del Renacimiento y Barroco⁷, Panofsky nos ha enseñado con sus obras a no banalizar los detalles de un cuadro, en el que pueden confluír distintos aspectos de corrientes culturales que traen sus raíces de muy lejos. La misma iconología y sus cánones a través de una larga tradición imponen esquemas de lectura a los que hay que atender si no queremos desviarnos.

Panofsky comenta en primer lugar el cuadro desde el punto de vista compositivo:

Realizada probablemente en la segunda mitad de los años treinta, recuerda, desde un punto de vista estrictamente compositivo, la *Presentación de la Virgen* de la Accademia y a la *Venus de Urbino* de los Uffizi [...] A pesar del movimiento agitado del arcángel Gabriel [...], el espacio se divide de manera esquemática por verticales y horizontales. [...] También aquí nuestra atención se ve atraída por una especie de naturaleza muerta [...] colocada a los pies del reclinatorio de la Virgen: una cesta de labor, una manzana, una hoja de higuera y un pájaro que se suele tomar por una pintada (*faraona*), pero que es en realidad –así me lo han asegurado los ornitólogos– una perdiz roja (*alectoris rufa*)⁸.

Múltiples relaciones léxicas, así como las referencias a los dos cuadros de la Accademia y de los Uffizi, nos aseguran que L. Morán ha tenido presente el texto de Panofsky. No ha atendido, sin embargo, al párrafo que sigue⁹, donde Panofsky da su interpretación de los símbolos que aparecen en el cuadro. Dice así:

El costurero, lo mismo que el huso, un símbolo aún más antiguo, indica que maría es una de las vírgenes encargadas de la confección de un velo para el Templo de Jerusalén. La manzana y la hoja de higuera son, por el contrario, claras alusiones a su papel de ‘nueva Eva’. En cuanto a la perdiz, a pesar de todas sus connotaciones negativas, podría simbolizar la propia Encarnación: según se creía, la hembra tenía tal deseo sexual que podía quedar fecundada por una ráfaga de aire que hubiera pasado por encima de un macho o incluso por una simple llamada de éste último. Pero esta peculiaridad era susceptible de recibir una interpretación positiva: una perdiz con la divisa AFFLATV FECVNDATA (‘fecundada por un soplo de aire’) podía simbolizar la fecundación de la Virgen por el Espíritu Santo; y dado que la Virgen, mediante

⁷ Así, por ejemplo, F. Saxl, E. H. Gombrich, E. Wind, R. Wittkower, entre otros (véase el apartado 4 de la Bibliografía).

⁸ Conviene tener presente que en el mundo antiguo y en los bestiarios medievales no se distinguen las diversas especies de aves de la familia *phasianidae* que llevan el nombre común de *perdiz* (gr. *πέρδιξ*, lat. *perdix*), sobre todo las de la subfamilia de las *perdicinae* y del género *alectoris*.

⁹ Panofsky 2003: 49-50.

la salutación angélica, ‘concibió por el oído’ (*quae per aurem concepisti*), la «perdiz podía considerarse la expresión visual de la frase *AVDITA VOCE FECVNDATA* (‘fecundada tras haber oído una voz’).

Panofsky cita en nota la obra de Filippo Picinelli (1653: 132 [libro IV, cap. 55, nº 383]), en la edición latina de 1681 (IV, cap. 53, nº 553). De hecho, es en ese capítulo de Picinelli, que dedica a los diferentes símbolos de la perdiz, en el que Panofsky se inspira para su interpretación, tanto más cuanto es el mismo Picinelli quien pone en relación a la perdiz con la Anunciación. Según él, el lema *AFFLATV FECVNDATA* “può seruire per l’Annuntiatione di Maria Vergine, la quale senza opera virile, ma solamente col riceuere l’ambasciata, fattale per parte d’Iddio, diuenne mirabilmente feconda”.

Sin duda, la exposición de Picinelli, cien años después del cuadro de Tiziano, es muy atrayente, y no es extraño que haya entusiasmado a Panofsky. Es importante notar el valor positivo de la perdiz, en contraste con una sólida tradición que le otorga a este animal cualidades muy negativas, tanto como para identificarla con el mismo Satanás. Incluso en la interpretación de Picinelli-Panofsky no deja de considerarse el carácter lascivo de la perdiz, capaz de quedar fecundada con sólo oír la voz del macho o con la mera ráfaga de aire que se levanta al paso de este. El carácter fuertemente lascivo en que se mueve el símbolo, me retrae en aceptarlo como punto interpretativo del cuadro: lo considero un símbolo bastante endeble. De hecho, carecemos de otro cuadro que nos sirva de comparación, ya sea en el mismo Tiziano o ya sea en otro pintor. La sugerencia de Picinelli (“può seruire per l’Annuntiatione di Maria Vergine”) no ha sido recogida por ningún pintor que yo sepa. Y las citas que Picinelli ofrece de san Fulgencio, *De laud. Virginis*, y de san Eleuterio, *Sermo in Annuntiatione Virginis*, subrayan la concepción de María sin intervento de varón, pero en ningún modo relacionan el hecho con lo que se dice de la perdiz. Por otra parte, no me encaja en modo alguno la relación de la perdiz, considerada como dice Picinelli-Panofsky, con la hoja de higuera y la manzana, si no es forzando la metáfora o el símbolo.

Comparto con Panofsky que la presencia de la perdiz en el cuadro no es un motivo meramente decorativo, sino que encubre un significado. E igualmente, comparto con este autor la percepción de que dicho motivo ha de tener un sentido positivo, sobre todo observando que, de tener un sentido negativo e identificándose con Satanás, no se explica cómo el animal en vez de huir se dirige hacia la Virgen. Su interpretación, que identificaría a María con la perdiz, aún en sentido positivo, quedaría muy descolgada en su relación con la manzana y la hoja de higuera.

II. La diabólica perdiz

Según Panofsky, siguiendo a Picinelli, la perdiz tendría un significado positivo, como símbolo de la encarnación del Mesías que se realiza mediante la escucha de la voz divina (*audita voce fecunda*). También no es raro encontrar en algún autor medieval el uso de la imagen de la perdiz en sentido positivo, como, por ejemplo Bernardo de Claraval (c. 1090 - 1153) la compara con la Sabiduría divina¹⁰:

¹⁰ Bernardus Claraeuallensis *Sententiae series*, en *Sancti Bernardi opera*, ed. J. Leclercq et H.M. Rochais, Romae: Editiones Cistercienses, 1972, vol. 6,2, sententia 47, p. 35.

Sapientia Dei quasi perdix fovet filios quos non peperit; quasi gallina congregat pullos sub alis; quasi aquila provocat ad volandum.

La Sabiduría de Dios, como perdiz que cría hijos que no ha dado a luz; como gallina que congrega a los polluelos bajo sus alas; como águila que rivaliza en el vuelo.

Sin embargo, el sentido positivo es prácticamente mínimo, más bien excepcional, comparado con el sentido negativo que tiene en toda la tradición cristiana. En efecto, La perdiz tiene en los Padres y escritores eclesiásticos un sentido generalmente negativo, indicando al “diablo”. Sin duda ha influido mucho el texto de Jr 17. 11 y el de Sir 11. 32, por su carácter de ladrón y soberbio, que acumula riquezas apropiándose de lo ajeno. A ello habría que añadir lo que ya venía del mundo clásico, que ponía el acento en el carácter lascivo del animal, como aparece en Aristóteles¹¹ y más tarde en Claudio Eliano¹². Con todo, conviene dejar constancia de que ya en el mundo clásico aparece el carácter fraudulento de la perdiz como una peculiaridad innata. Así, por ejemplo, en Claudio Eliano¹³:

Cuando los perdigones habitan aún dentro del huevo y están encerrados en el cascarón que les ha dado la Naturaleza, no aguardan a que los padres lo rompan, sino que ellos mismos, como ladrones rompe-puertas, cascan los huevos, asoman y salen al exterior, acabando de romper el cascarón, y luego echan a correr.

Una larga lista de autores patrísticos y escritos eclesiásticos podría aducirse sobre el aspecto negativo de la perdiz, en que se subraya su carácter lascivo: Ambrosio de Milán, que veremos más adelante; Jerónimo¹⁴; Agustín de

11 Cf. Arist., *HA*, 488b, donde resalta la tendencia lasciva, en oposición a otros animales que llama “castos”; 564b, cita a las perdices entre las aves que “más se aparean”.

12 Cf. Ael., *NA*, 3. 5 y 16: “las perdices son de un apetito sexual inmoderado”, hasta el punto de que los machos destruyen los huevos para que las hembras estén a su disposición y se den completamente al comercio sexual; 4. 1: “las perdices son las aves más incontinentes, y ello es la causa de su pasión incontenible por los pájaros hembras y de su perpetuo sometimiento a la lujuria”; cf. 4. 16; 7. 19: “la perdiz es también muy lasciva y propensa al adulterio, pues oculta y silenciosamente se dirige, según es fama, hacia las hembras” (trad. J.M. Díaz Regañón López, en BCG, 1984). Según Artemidoro de Daldis (2. 46), las perdices corresponden a personas impías y sacrílegas, que no se dejan domesticar y no hacen bien ni siquiera a sus dueños, y son las únicas aves que no son sagradas a ninguna divinidad; la perdiz indica a una persona de bello aspecto, pero de astutos pensamientos (4. 56).

13 Ael., *NA*, 4. 12 (trad. J. M. Díaz-Regañón López, en BCG, 1984). El pasaje sirvió a J. Camerarius para su emblema 69, que, con el lema *Nulla mihi mora est*, aparece una perdiz saliendo del cascarón y arrancando el vuelo inmediatamente (cf. Camerarius 1654: 70v-71r; y Henkel-Schöne 1978: 844 ss).

14 Así, por ejemplo, en su *In Hieremiam prophetam libri vi* (CSEL 74, ed. S. Reiter, 1960), lib. 3, p. 212: *alii uero et propter superiorem historiam et propter alteram, qua dicunt perdicem esse pugnacissimum et immundum, ita ut uictum polluat, diabolum sub eius nomine interpretantur, quod alienas sibi diuitias congregarit dicens ad dominum: haec omnia tibi dabo, si cadens adoraueris me. quem relinquunt diuitiae suae, quae male ab eo fuerant congregatae, et per apostolos reuertentur ad dominum et, qui sibi uidebatur esse prudentissimus, erit omnium iudicio insipiens;* lib. 3, p. 213: *quem relinquunt diuitiae suae, quae male ab eo fuerant congregatae, et per apostolos reuertentur ad dominum et, qui sibi uidebatur esse prudentissimus, erit omnium iudicio insipiens. quod que a bxx dicitur: clamauit perdix, ad hereticorum personam referendum est, quod perdix iste diabolus clamauerit per principes hereticorum et congregauerit, quae non peperit, et deceptorum sibi multitudinem congregarit, quae postea dimittat eum, et omnium iudicio stultissimus conprobetur. solum gloriae altitudinis a principio, locus sanctificationis nostrae, expectatio israhel, domine, omnes, qui te relinquunt, confundentur! recedentes in terra scribantur, quoniam dereliquerunt uenam – suae fontem – aquarum uiuentium, dominum.* Importante también su Carta 21. 11 (*Epistulae*, CSEL 54, ed. I. Hilberg, 1910, p. 120), donde denomina al diablo, de acuerdo con las referencias bíblicas, gobernador de

[Cont. na página seguinte.]

Hipona¹⁵; Cromacio de Aquileya († c. 407)¹⁶; Eusebius Gallicanus (s. VII)¹⁷; Isidoro de Sevilla considera a la perdiz ave inmunda y fraudulenta¹⁸, y, por no alargar la lista, cito por ultimo un texto de Ruperto Tuitiense (c. 1070 - 1129/30), quien afirma que el diablo es como una perdiz, astuto (atributo aplicado a la perdiz desde Ambrosio o antes), que ha sustraído al género humano de sus verdaderos padres (Dios), y ha incubado los huevos del género humano como si fuesen los suyos, educando a los hombres en los vicios y en el pecado¹⁹.

También en los bestiarios, el sentido simbólico de la perdiz es generalmente negativo, e igualmente se le identifica con Satanás, como un ladrón que roba los huevos (los hijos) de las demás perdices, de acuerdo con Jr 17.11, y se le relaciona con la lascivia y la mentira: es un pájaro muy engañoso, traidor, malvado, sucio, y repugnante²⁰. Todavía a las puertas del siglo XVI, en la obra de Francesco Colonna (Venecia, 1499) sigue encontrándose la calificación de “la lasciva perdiz”²¹.

Hay, pues, una larga tradición en la que se identifica a la perdiz con el diablo, una tradición que no se agota en la Antigüedad y en la Edad Media, como puede verse, por ejemplo en Nicolás Caussino, quien tratando sobre el símbolo de la perdiz la denomina “Daemonis calliditas”, *astucia del diablo*²², y apunta a la relación del “príncipe de este mundo” con la venida del Salvador, momento en que Satanás pierde su dominio sobre el hombre, un dominio que ha usurpado ilegalmente, como hace la perdiz, pues el hombre pertenece a Dios, que lo ha creado.

Más adelante (Apartado IV) se verán otros autores y textos.

las tinieblas (cf. Ef 6.8), enemigo (cf. Mt 13.39), juez de iniquidad, dragón (cf. Ap 12.9ss), Satanás, martillo (cf. Jr 27.23), perdiz (Sir 11.32 Vg), Belial, león rugiente (1 Pe 5.8), Leviatán, tenninim (Sal 73.12).

15 Por ejemplo, cf. *Sermo* 46 (SL 41, ed. P.-P. Verbraken, 1976): *perdix quidem ille a quibusdam maioribus et ante nos scripturarum tractatoribus diabolus intellectus est, congregans quae non peperit. non enim ille creator sed deceptor est, faciens diuitias suas non cum iudicio; y en lín. 715: nonne stultam fecit deus sapientiam huius mundi? et iste perdix, idem draco, idem serpens, tamquam sapiens erat, quando adam per eum decepit. uerum dicere putatus est, bonum consilium dare existimatus est, contra deum creditus est; lín. 731: existat et aliquis haereticus, etsi non frater diaboli, certe adiutor et filius. et ipsum dixerim perdicem contentiosum animal. hoc enim animal, ut aucupes norunt, etiam contendendi studio capitur.*

16 *Sermones* (SL 9A, ed. J. Lemari, 1974), *Sermo* 6: *Hac ergo de causa, in peruersum diabolus dominus appellatur Vnde non immerito apud prophetam etiam perdix nuncupatur. Hoc enim scriptum est: clamabit, inquit, perdix, et congregabit quae sua non erant; sed in nouissimo dierum derelinquent eum, et in fine sua erit stultus. Sed cur diabolus perdix appelletur debemus agnoscere. Perdix hic, id est auis terrena, seductoria uoce pullos alienos sollicitat, et in pullis alienis, tamquam in filiis propriis, gloriatur. [...] perdix, cum a longe hominem uiderit, foliis se obteget, ne uideatur. Ita et diabolus acumen malitiae suae, uelut foliis quibusdam obteget, ne fraus eius ab homine tam facile intellegatur.*

17 *Collectio homiliarum* (SL 101-101^a, ed. F. Glorie, 1970-1971), hom. 19: *Ac sic diabolus, dum quaerit quem occidere possit, inuenit quod damnare non possit. Quodam loco sermo hieremiae prophetae, mysteria nostrae salutis annuntians, ita dicit: perdix fouit quae non peperit; fecit diuitias non in iudicio; in nouissimo dierum suorum derelinquetur. Perdix ‘diabolus’, pro nequitia uel multarum rerum comparatione, perhibetur. Haec auis, quocumque casu uel feræ alicuius incurso priuata fuerit ouis propriis, insidiatur alienis, et, nidi habitatore depulso, partus inuadit extraneos; quos cum usque ad spem fetuum genitali tepore confouerit, parentem eam praeda efficit non natura.*

18 *Etym.* 12. 7. 63.

19 *De sancta trinitate et operibus eius* (CM 22, ed. R. Haacke, 1971-1972), lib. 18, *In Deuteronomium* I, p. 1033: *perdix iste diabolus est qui astutia sua massam generis humani in primis parentibus creatori subripuit et ex tunc fouit quae non peperit id est in uitiis mundi male blanditus est eis et in peccato nasci fecit eos quos non creauit. Vnde in isaia sub nomine assur gloriatur dicit: et detraxi quasi potens in sublimi residentes et inuenit quasi nidum manus mea fortitudinem populorum.*

20 Véase para todos estos aspectos Malaxecheverría (1986: 90-96), donde queda bien sintetizado.

21 Colonna 1999: 500.

22 Caussin 1634: lib. 6, cap. 90, p. 291.

III. La perdiz en Tiziano

El aspecto negativo, lascivo o lujurioso, de la perdiz es bien conocido por Tiziano, como se verá a continuación.

Pero, ante todo, aclararé que la introducción de un animal en la escena de la Anunciación no es nueva. Así, por ejemplo, ya vemos la representación de un *pavo real* en un tapiz de la escuela de Andrea Mantegna (1431-1506), en mitad misma de la escena, además de otras aves y un par de palomas o tórtolas en el suelo, al lado de María (Chicago, Art Institute, Collezione M.A. Ryerson)²³, como también en Carlo Crivelli (1430/35-1494/1500) en su ‘Anunciación con San Emidio’ conservada en la National Gallery de Londres; o en la obra de Vittore Carpaccio, junto a otras aves (c. 1504, Ca’ d’Oro, Galería Franchetti). La representación de un *perro* junto a María puede verse en el Veronés (1528-1588), en el cuadro fechado en c. 1580 conservado en el Museo Thyssen-Bornemisza, que contrasta con otra suya sin la presencia del perro (c. 1580, Samuel H. Kress Collection); así como la presencia incluso de una *ardilla*, junto a una ave, en la obra de Cosmè Tura (c. 1430-1495) en el Museo del Duomo de Ferrara; o como en Fra Angelico, la presencia de una *golondrina* en el cobertizo donde se encuentra María (c. 1425-1428, Museo del Prado). O la de un *gato* en Lorenzo Lotto (c. 1527, Museo Civico Villa Colloredo Mels, Recanati, Le Marche, Italia) (fig. 3), al representar en la escena al animal huyendo, cuya lectura obviamente va más allá del intrascendental suceso de un gato asustado ante la extraña e inesperada irrupción del ángel en la casa (fig. 4). También en el bajorrelieve en mármol de la *Anunciación* (obra de Andrea Contucci, Monte Sansovino, c. 1467-1520) en la Casa de la Virgen en Loreto. De hecho, el gato es símbolo, ya desde la Antigüedad, de la Falsedad, y por tanto, símbolo del diablo, el cual, en los cuadros de la Anunciación, su espanto y huida estaría indicando sin duda su miedo a que su reinado sobre el hombre llegue a su fin para siempre con la encarnación de Cristo²⁴. Significativo es también el cuadro de Barocci (= Federico Fiori) con la Anunciación en la Iglesia de Santa Maria degli Angeli de Perugia (1592/1596), donde el anuncio del ángel sorprende al gato dormido, es decir, en la trasposición simbólico-teológica, cuando menos lo espera Satanás (fig. 5).

²³ Cf. Bellonci-Garavaglia 1967: 124.

²⁴ En la cultura griega, el αἴλουρος o αἰέλουρος, que puede designar no sólo al *gato*, sino también a la *comadreja*, tiene connotaciones muy negativas. En cuanto designa al “gato”, hay textos en que aparece como un animal de poco fiar: “el gato corresponde a un adúltero, ya que es un ladrón de pájaros; y los pájaros simbolizan a las mujeres...” (cf. Artemidoro de Daldis, 3. 11). Claudio Eliano lo califica con frecuencia de animal lujurioso (cf. *NA*, 7. 27). En cuanto designa a la “comadreja”, las connotaciones son aún más negativas: “simboliza, como la mangosta, a hombres malvados y fraudulentos, que no es posible que tengan buenas intenciones para con quien los ve en sueño, debido a lo salvaje que son estos animales y a la dificultad de domesticarlos” (cf. Artemidoro de Daldis, 3. 12. Como “fiera” se describirá en la Tabla de Cebes junto a la figura que compone la pócima de la Falsedad (23. 1). Salvaje aparece el αἴλουρος en la *Carta de Jeremías* 21, único lugar en toda la Biblia, referido al gato que salta por encima de los cuerpos y cabezas de los ídolos junto a las lechuzas, golondrinas y otras aves. También el término γαλή = *gata* y *comadreja*, tiene las mismas connotaciones negativas. Baste recordar el texto, judeocristiano, de la *Carta de Barnaba* 10, 8 (cf. Lv 11. 29). A la confusión entre gato y comadreja ayudó, sin duda, el hecho de que esta última era domesticada en casa: es la γαλή κατοικίδιος de Dioscórides 2. 25 (cf. Plinio el Viejo, 29. 60; Isidoro de Sevilla, *Etyim.* 12. 3.3). Según Picinelli (5. 362-367), el gato es el símbolo de la ferocidad bárbara y tiránica, símbolo del juez corrupto, del asesino (*Exilit et opprimit*, lib. 5. 362), de la meretriz, del traidor, del tirano parricida, capaz de matar y devorar a sus propios hijos y matarlos mientras juega con ellos (*Cum ludit laedit*, 5. 363); es ladrón, asalta de improviso, cubre sus propios excrementos, como embustero e inmundo. En resumen, es el símbolo de Satanás (lib. 5. 479).

No cabe duda de que la presencia de estos animales ha de tener un preciso sentido en la intención del pintor. Sería muy difícil, si no banal, una interpretación superflua que considerara al animal en cuestión como un simple adorno. Los iconólogos modernos que tratan el tema de la Anunciación no reparan en la presencia de estos animales²⁵. No es el caso de tratar aquí el significado de cada uno de estos animales mencionados, pero quiero poner sobre aviso por lo que diré sobre el caso de Tiziano.

La innovación de Tiziano en este caso es la introducción de una *perdiz*, que no vemos en otras Anunciaciones ni antes ni después del Renacimiento²⁶. Esto indica, por otra parte, que la sugerencia que hacía Picinelli, indicando que el lema *Afflatu Foecunda* “può seruire per l’Annunziatione di Maria Vergine”²⁷, tuvo muy escaso éxito²⁸, por no decir ninguno. Ni el mismo Tiziano vuelve a repetir el detalle en las otras cuatro Anunciaciones restantes que hizo²⁹.

Teniendo en cuenta el catálogo completo de las obras de Tiziano³⁰, la perdiz aparece en los siguientes cuadros, que indico por orden cronológico: la Anunciación de la Scuola di San Rocco en Venecia (c. 1540), que estamos tratando³¹, ‘Venus con amorcillo y perrito’ (posterior a 1555, Florencia, Uffizi)³², y la ‘Última Cena’ (1558-64, Monasterio de San Lorenzo de El Escorial)³³, cuyo comentario dejaré para otro estudio, pues ocuparía aquí un espacio desproporcionado para el presente trabajo.

1. *Venus con amorcillo, perrito y perdiz (Florencia, Uffizi) (fig. 6)*

Como si de un texto se tratara – de hecho un cuadro o pintura es en toda regla un texto de lectura – es el contexto el que ha de determinar el sentido de los

25 Así, sorprende que Réau (1996: 182-202), que suele apurar los detalles, no haga la mínima referencia a estos animales al analizar el espacio y decoración en el que se desarrolla la escena bíblica. Sólo trata del unicornio (pp. 200-201), basado indudablemente en el Fisiólogo, donde ya se expone su doble simbolismo: por una parte, referido a la costumbre del animal a reposar en el seno de “una virgen immaculada” cuando van a darle caza, de acuerdo con la leyenda antigua y medieval, y, por otra, como imagen del Salvador, en relación al texto de Lc 1. 69. Cf. Sbordone 1991: 78-82, 262-265, 321; Offermanns 1966: 84; Zambon 1975: 60-61. Sobre la teología de los bestiarios, cf. Zambon 1984.

26 En el arte religioso del Renacimiento hay ejemplos, sin embargo, anteriores a la obra de Tiziano con la presencia de una perdiz, como en el cuadro de Antonello da Messina que representa a ‘San Jerónimo en su estudio’ (c. 1475-1476, National Gallery, Londres), junto a un pavo real, y el cuadro de Bartolomé Bermejo con ‘San Juan Bautista con el Cordero místico y una perdiz a sus pies’ (c. 1490, Museo de Bellas Artes, Sevilla).

27 Picinelli 1653: 201 (lib. IV, cap. 55).

28 Ni siquiera el lema se ha usado en la emblemática renacentista y barroca, en la que no se encuentra ningún ejemplo, cf. Henkel-Schöne 1978; EEEI 1999. Sólo tengo noticia de un caso en el que aparece el lema y la perdiz, en una de las pinturas de la capilla dedicada a la Virgen de los Ojos Grandes (fechada c. 1735), en la catedral de Lugo, indicando que “esta ave fue fecundada por una voz, de igual manera que María engendró a Cristo tras recibir el saludo del Ángel”, cf. López Calderón 2011: 409, quien para la fecha de las pinturas (p. 408, n. 7) indica la propuesta por J.M. Monterroso Montero, *La pintura barroca en Galicia (1620-1750)*, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.

29 Las de la Capilla Melchiorst del Duomo de Treviso (c. 1520, cf. Valcanover 1971: 101, n. 99); la que hizo para el convento de Santa María de los Ángeles en Murano, hoy perdida desde la Revolución francesa y de la que se conserva un grabado de Giacomo Caraglio (1500-1571) hecho en 1537 (cf. Valcanover 1971: 109, n. 180); la de la Iglesia de Santo Domingo el Mayor en Nápoles (1557, Valcanover 1971: 126, n. 395); y la de la Iglesia de San Salvador en Venecia (c. 1564, Valcanover 1971: 131, n. 445).

30 Cf. Valcanover 1971; Valcanover 1960.

31 Catalogada por Valcanover 1971: 111, n. 211.

32 Valcanover 1971: 125, n. 388: en el título nada se dice sobre la perdiz.

33 Valcanover 1971: 131, n. 446. Es de saber que la obra ya se encuentra en 1574 en el lugar actual.

elementos que lo componen. Así, en el caso de ‘Venus con amorcillo y perrito’, es decisivo el contraste, por oposición, entre el perro y la perdiz. En efecto, los dos animales se encuentran en actitud antagónica, dado que el perro, como guardián del territorio donde se encuentra la mujer desnuda, intenta ahuyentar con su ladrido a la perdiz, que aparece estática en la ventana. Los dos animales representan dos valores, uno positivo (el perro) y otro negativo (la perdiz). Está claro que el perro es aquí símbolo de la *fidelidad*, un significado bien conocido en la literatura iconográfica y emblemática de la época³⁴. Así, en Andrea Alciato³⁵, en su emblema CXC *In fidem uxoriam* (fig. 7) se representa a una pareja de esposos sentados, cogidos por la mano derecha, con un perro (*catulus: fidei symbolum*) echado sobre el vestido que le arrastra a la esposa por el suelo, y sobre el que ofrece el siguiente comentario en la *subscriptio*:

Ecce puella, viro quae dextra iungitur, ecce ut sedet, ut catulus lusitat ante pedes. Haec fidei est species.

Mira la muchacha, que une su mano derecha a la de su marido; mira que está sentada y que un perrillo juega ante sus pies: esta es la imagen de la fidelidad³⁶.

Y en Cesare Ripa, la *fidelidad* (fig. 8) aparece representada del modo siguiente³⁷:

Donna vestita di bianco. Colla destra mano tiene una chiave, ed ha alli piedi un Cane.

La chiave è indizio di segretezza che si deve tenere alle cose appartenenti alla Fedeltà dell’amicizia; il che ancora per singolare istinto di natura, la Fedeltà si significa per il cane, come si è detto in altre occasioni.

Mujer vestida de blanco³⁸. En la mano derecha tiene una llave y a sus pies un perro.

La llave es señal del secreto que se le debe tener a las cosas que pertenecen a la fidelidad de la amistad, Fidelidad que, por singular instinto natural, se indica además mediante el perro, como ya se ha dicho en otras ocasiones³⁹.

De nuevo, y con el mismo sentido, aparece la figura del perro en la representación de la *Lealtad* en la iconología de Cesare Ripa⁴⁰:

34 Cf. por ejemplo, Pierio Valeriano (*Hier.* V. 10-11): ed. de Talavera Estesos 2013: 322-327; Talavera – Antón 2015: 672-674; Ripa (1593), cf. ed. española, 1996: vol. 1, 415-416.

35 Alciato 1531.

36 En la edic. de 1584 de Alciato leemos el siguiente comentario a la *subscriptio* sobre la imagen del perro: Ut *catulus: fidei symbolum*. Fidei species: *fidelitatis imago expressa*.

37 Usamos aquí la edic. publicada en Padova: Per Pietro Paolo Tozzi, 1625: 230-231 (en la ed. esp. 1996: vol. 1, 416).

38 En Cesare Ripa, “la blancura del traje... simboliza la lealtad de costumbres y pureza de mente, así como la sinceridad de la fe”, cf. ed. esp. vol. 1, p. 549.

39 La expresión “en otras ocasiones” parece referirse a la exposición anterior, cf. Ripa, ed. esp. 1996, vol. 1, 415.

40 Edic. de 1625 (Padova: Per Pietro Paolo Tozzi), p. 389 (en la ed. esp. 1996: vol. 2, p. 14).

Donna vestita di bianco, tiene la mano destra al petto, & un cagnolino appresso. La man destra sopra il petto, significa integrità dell'animo, & il cagnolino per la propria inclinazione parimente fedeltà, e Lealtà.

Mujer vestida de blanco con la mano derecha apoyada el pecho y un perrillo junto a ella. La mano derecha sobre el pecho significa integridad del ánimo, y el perrillo, por su propio afecto, significa igualmente fidelidad y Lealtad.

En el sentido de *fidelidad* parece que deben interpretarse, entre otros, los siguientes cuadros de Tiziano donde también aparece una mujer desnuda con un perro: La 'Venus de Urbino' (1538, Florencia, Uffizi, ver *fig.* 9), 'Venus con organista y perro' (posterior a 1550, Madrid, Museo del Prado, ver *fig.* 10). Y en este sentido parece que debería interpretarse también la 'Anunciación' del Veronés (c. 1580, Museo Thyssen-Bornemisza), en la que aparece un perro al lado de la Virgen (*fig.* 11), indicando así la fidelidad de María.

Por su parte, y de acuerdo con el contexto, la perdiz representa un valor negativo, dada su oposición al perro-fidelidad. Ya desde los clásicos griegos y latinos, esta ave es el símbolo de la *lascivia* o *lujuria* en su grado más alto⁴¹, un símbolo bien conocido también por los bestiarios, incluyendo Horapolo, donde se le considera como la representación de la pederastia⁴².

En el tratado de iconología de Cesare Ripa la *lujuria* (*fig.* 12) es representada, entre otros detalles, mediante una joven que

Tiene, e fa carezze alla pernice, perciòche niuna cosa è più conueniente, e più commoda per dimostrare vna intemperatissima libidine & vna sfrenatissima Lussuria, che la pernice, la quale ben è spesso è da tanta rabbia agitata, pel coito, & è accesa da tanta intemperanza di libidine, che alle volte il maschio rompe l'voua, che la femina coua, essendo ella nel couare ritenuta, & impedita dal congiungersi seco⁴³.

41 Cf. Arist. *HA* 1. 1 (488b): "Unos son muy dados al acto amoroso, como, por ejemplo, el género de las perdices" [trad. de J. Vara Donado, en Madrid; Akal, 1990]; Ael. *NA* 3. 5: "las perdices son de un apetito sexual inmoderado: destruyen los huevos puestos para que las hembras, no teniendo que ocuparse en la crianza de los perdigones, tengan tiempo para el comercio sexual"; 3. 16: "La perdiz, cuando está a punto de poner sus huevos, intenta pasar inadvertida a su compañero por temor a que éste casque los huevos, porque, siendo lujurioso como es, no deja tiempo a la madre de ocuparse en la crianza de su prole. ¡Tan incontinente criatura es la perdiz!"; 4. 1: "Las perdices son las aves más incontinentes, y ello es la causa de su pasión incontinente por los pájaros hembras y de su perpetuo sometimiento a la lujuria"; 4. 16: "si es un macho el que cae en la trampa, sus compañeros intentan prestar ayuda al prisionero; pero si es una hembra, unas por aquí y otra por allí picotean a la cautiva por haber dado lugar a que su lujuria les conduzca a la esclavitud"; 7. 19: "La perdiz es también muy lasciva y propensa al adulterio, pues oculta y silenciosamente se dirige, según es fama, hacia las hembras" [trad. de J.M. Regañón López, en Madrid: BCG, 1984]; Plin. *HN* 10. 51: "en ningún otro animal la lujuria obra del mismo modo" (*Nec in alio animali par opus libidinis*). No debe extrañar, por tanto, que Artemidoro de Daldís (2. 46) relacione a la perdiz con personas –especialmente mujeres– impías y sacrílegas, y asegure que no es sacra a ninguna divinidad. Para Isidoro de Sevilla "es un ave falaz e inmunda, pues el macho monta al macho y se olvida de su propio sexo, empujado por la lujuria" (*Etym.* 12. 7. 63). Lo mismo en los Bestiarios medievales, cf. por ejemplo, el de Guillaume le Clerc (Reinsch 1892: 325), en que se afirma que la perdiz tiene una lujuria tan ardiente que olvida la ley natural, pues el macho se une al macho: *Car madles od madle se joint. / Itant est ardent lor luxure, / Qu'il oblient dreite nature* (vv. 2352-2354).

42 Horap. 11. 3 (cf. Horapolo 1991: 471-473).

43 Cf. edic. de 1625 (Padova: Per Pietro Paolo Tozzi), p. 403-404 (en la ed. esp. 1996: vol. 2, pp. 33-34).

Tiene una perdiz, que acaricia. De hecho, para demostrar una muy intemperante libido y una desenfrenadísima Lujuria, no hay nada más apropiado y sencillo que la perdiz, la cual con gran frecuencia se turba con tanta furia para hacer el coito y arde con una libido tanta intemperante que a veces el macho rompe los huevos, que la hembra está incubando, dado que al tener que incubar, se encuentra retenida e impedida para unirse a él.

En conclusión, el cuadro de Tiziano con la Venus y la perdiz está indicando, pues, que la Venus representada en él, a pesar de su total desnudez, no está relacionada con la *lascivia* o *lujuria*, sino con la belleza del cuerpo, que no es óbice para que ella se mantenga *fiel*⁴⁴. Y el mismo sentido han de tener los dos cuadros con el tema del organista y los perrillos, aunque en estos se añade un matiz: la seducción o provocación de parte del organista con su mirada.

Lo dicho hasta el momento parece arrojar luz sobre la interpretación del cuadro de Tiziano ‘Venus con organista, Cupido y perrito’ (posterior a 1550, Berlín, Staatliche Museen, ver *fig. 13*). En este cuadro observamos la particularidad de que el perro está ladrando al espectador, como si quisiera defender a su desnuda dueña de un mal pensamiento por parte de este, a quien está directamente interpelando. En este sentido, este cuadro es muy similar al de la ‘Venus con amorcillo y perrito y perdiz’, con la diferencia de que aquí Tiziano habría reemplazado a la perdiz por el espectador.

2. Anunciación (Venecia, Scuola di San Rocco) (*fig. 1*)

En el cuadro de la Anunciación es lógico que deba descartarse el valor negativo de la perdiz al menos en el sentido tratado anteriormente, dado que no tendría sentido. El hecho de que la perdiz no esté representada de forma estática, como en el cuadro de Venus que se ha analizado, ni que esté huyendo de la escena, sino corriendo hacia la Virgen, elimina incluso la posibilidad de que se entienda como imagen de Satanás.

De hecho, la perdiz como símbolo de Satanás tiene su base no sólo en el hecho de que es considerada “un ave falaz e inmunda”, que “se olvida de su propio sexo, empujado por la lujuria”, sino también por ser “un ave falsaria que se apodera de los

44 No quiero sugerir que en todos los cuadros de Tiziano donde se encuentra un perro deba entenderse como símbolo de la fidelidad, que es uno de los muchos valores que puede tener la presencia del perro, si tenemos en cuenta los tratados de iconología (cf. Talavera Estesos 2013: 304-359). Ha de tenerse en cuenta en todos los casos el contexto. Pero en no pocos cuadros de desnudos femeninos (aunque no exclusivos) en Tiziano parece que sobresale el sentido de la fidelidad, y no solo en los desnudos. Cf. entre otros, el cuadro de Dánae (1551-1552, Madrid, Museo del Prado), y compárese con otras Dánae (c. 1545, Nápoles, Gallerie Nazionali di Capodimonte; y posterior a 1546, Nueva York, Colección Golovin; posterior a 1554, Leningrado, Ermitage; posterior a 1554, Viena, Kunsthistorisches Museum), en todas con la ausencia del perro; o el de Venus con organista (1548, Madrid, Museo del Prado, cf. Valcanover 1971: 118, n. 295), o con el tañedor de laúd (c. 1560, Cambridge, Fitzwilliam Museum; posterior a 1560, Nueva York, Metropolitan Museum), también sin el perro, en contraste con los dos cuadros, de los que hemos hablado antes, con el mismo tema y la presencia del perro. Es posible que en los cuadros de Dánae estén presentes las dos interpretaciones que ya vienen de la Antigüedad. Cf. Urbán 2004: 230-234.

huevos ajenos para incubarlos”⁴⁵. Tanto en Oriente como en Occidente “se convirtió la perdiz en el emblema del latrocinio, del más odioso de los robos, que es quitar a los otros sus propios hijos”⁴⁶. Según esto no es de extrañar que se le comparara a la figura de Satanás, por robar sus fieles a Cristo y a su Iglesia haciéndolos sus propios hijos. El *Bestiario de Oxford*, 74, insiste, como otros muchos, en la naturaleza engañosa de la perdiz con referencia al diablo, que “atrae a los ignorantes y a los que no tienen vigor ni inteligencia, y les nutre con deleites carnales”. En el *Physiologus* griego se dice que “así como la perdiz incuba los huevos ajenos y los hace abrir [...], así también el demonio arrebató la especie de aquellos que son pequeños en juicio”⁴⁷. Y, por citar a un autor contemporáneo a Tiziano, podemos recordar al insigne Pierio Valeriano, que recoge en su monumental *Hieroglyphica*⁴⁸, publicado en fecha muy cercana al cuadro de la Anunciación, las negativas calificaciones atribuidas a la perdiz⁴⁹, que la hacen imagen de Satanás y de los herejes⁵⁰:

alii [theologi] enim per Perdicem malum daemonem accipiunt, qui Dei foetus in prauitatis nido adulterina educatione sibi sperat enutrire. [...] Adamantius per Perdicem aliena oua consouentem, intelligit haereticos, genus quippe hominum Perdicis instar malignum, fraudulendum, callidum, quodque decipiendis uenatoribus multum insumit operae⁵¹.

45 Isidoro de Sevilla, *Etym.* 12. 7. 63: *Perdix... avis dolosa atque inmunda; nam masculus in masculum insurgit, et obliuiscitur sexum libido praecipit. Adeo autem fraudulenta, ut alteri ova diripiens foveat*. En el mismo sentido los *Physiologus*, los *Hexaemeron* (Eustacio, Ambrosio) y los *Bestiarios* medievales. Así, en el *bestiario* de Guillermo de Normandía (*Le Bestiaire divin*, 17), que refiere Charbonneau-Lassay (1997: 504): “La perdrix est moult traïtresse; / Quer, en guise de larronnesse, / Emble et cove les autrui oes” (*La perdiz es muy traidora; / Busca, como una ladrona, / Roba e incuba los huevos de los demás*). Ya Artemidoro de Daldís (s. II d.C.) consideraba a la perdiz desde el punto de vista onirocrítico como la representación de una persona que, si bien es de bello aspecto, lo es también de astutos pensamientos (4. 56: πέρδιξ εὐμορφον καὶ πανούργον [πανούργον por error en la edic. de R.A. Pack]).

46 Cf. Charbonneau-Lassay 1997: 504-505. La afirmación de McCulloch (1962: 152) de que “there is no trace of the fraudulent partridge in Greek literature”, debe entenderse de la literatura clásica anterior a la era cristiana, dado que el carácter fraudulento de la perdiz está presente en los *bestiarios* griegos y en la literatura cristiana a partir de la referencia a este animal en el texto de Jeremías (17. 11).

47 Cf. Zambon 1975: 57. De igual modo, el *Physiologus* armenio (130, n. 21, cf. Malaxecheverría 1986: 150-151): “Como la perdiz, el demonio se lleva a los hijos de los hombres”; y el *Physiologus* de Cambridge (cf. White 2002: 136): “it is such a perverted creature that the female will go and steal the eggs of another female [...]. The Devil is an example of this sort of thing. He tries to steal the children of the Eternal Creator, and, if they are foolish or lacking in a sense of their own strength, Satan is able to collect some of them somehow, and he cherishes them with the allurements of the body”. También en el antiguo *Physiologus* inglés (cf. Cook-Pitman 1921): “In such wise the devil works / To steal the souls of those whose youthful minds / Or foolish hearts in vain resist his wiles”.

48 Valeriano 1556: libro 24: fols. 175-176. Es de notar que Valeriano considera como masculino el género de *perdix*, siguiendo a Marcelo, que a su vez se apoya en Varrón: *ne tibi mirum adeo uideatur, quod Marcellus Perdicem ex auibus uirili genere appellandum dicat, Varronis autoritate nisus* (fol. 175 D).

49 Ave de amor turpissimus, de immoderata nequitia, libidinis intemperantia, sordidis et improbis negotiationibus, contumeliosus, de astutia prava, entre otros calificativos, como falsa, dolosa y fraudulenta.

50 Valeriano 1556: Libro 24, fol. 176 A.

51 Y es por su astucia y hábito fraudulento, corroborado por un texto de Jeremías, por lo que Eucherio, obispo de Lyon en el 434-450/5 (cf. Stegmüller 1950: 303-305; Di Berardino 2000: 432-433), la hace símbolo de un mal espíritu o demonio: *Eucherius cacodaemonem* [gr. κακοδαίμων] *ex Perdicis imagine significari dixerit, eo loco: Clamauit Perdix, congregauit quae non peperit* [Jr 17.11], cf. Valeriano 1556: Libro 24, fol. 176 E.

ya que por la perdiz algunos [teólogos] entienden un mal demonio, el cual, mediante una falsa educación, espera criar para sí en un nido de depravación a los hijos de Dios. [...] Orígenes, por la perdiz que incuba los huevos ajenos entiende a los herejes, puesto que esa clase de hombres, a semejanza de la perdiz, es maligna, fraudulenta, astuta y que hace un gran esfuerzo para engañar a sus perseguidores.

Pero, aunque la perdiz del cuadro no represente al demonio, está, sin embargo, relacionado con él en el sentido que voy a explicar a continuación.

IV. El retorno de los hijos

Sobre la perdiz, además del aspecto indicado en el apartado anterior, hay otro muy relevante y muy conocido en la tradición, tanto en los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos como en los bestiarios medievales y libros de emblemática e iconología del Renacimiento. Ese aspecto, en el que coinciden prácticamente todos los bestiarios y obras influidas por estos, consiste en lo siguiente: cuando los polluelos de las perdices nacen de los huevos robados y alcanzan un cierto grado de madurez, al oír la voz de su verdadera madre salen corriendo hacia ella y abandonan a la perdiz nodriza que los había incubado y les había prodigado sus primeros cuidados, dejándola confusa y desolada.

Expondré, entre tantísimo material disponible⁵², seis testimonios de distintas épocas: el más antiguo, el *Fisiólogo griego* (la primera redacción), un texto del interesante *Hexaemeron* de Ambrosio de Milán, el *Physiologus latinus*, un texto de un Bestiario italiano del siglo XIV, y dos autores importantes de los siglos XVI-XVII: Pierio Valeriano Bolzani, contemporáneo de Tiziano, y Filippo Picinelli, relevante transmisor de símbolos antiguos.

1. El testimonio del *Fisiólogo griego*, compuesto posiblemente en Alejandría por un autor desconocido en los siglos II-III, en la edición de Francesco Sbordone⁵³, es el siguiente:

⁵² He aquí algunos bestiarios que pueden consultarse: *Fisiólogo* (griego, trad. ital.), cf. Zambon 1975: 57; *Physiologus* (griego: textos G y M), cf. Offermanns 1966: 74; *Physiologus* (griego, ed. crítica de tres redacciones), cf. Sbordone 1991: 68-70. 207-212. 324; *The Old English Physiologus* (orig. griego, hecho en Alejandría, antes del 140 a.C.), cf. Cook-Pitman 1921: 22-24; *Physiologus Latinus* (versio BIs, siglos X-XII), cf. Morini 1996: 62-65; *Bestiaire* de Philippe de Thäun (siglo XII), cf. Morini 1996: 214-217; *Latin Bestiary* (siglo XII), cf. White 2002: 136-137; *Bestiaire* de Gervaise (siglos XIII), cf. Morini 1996: 338-341; *Bestiaire d'Amours* de Richart de Fornival (siglos XII-XIII), cf. Morini 1996: 408-413; *Bestiario Toscano* ("Libro della natura degli animali", siglos XIII-XIV), cf. Morini 1996: 464; *Bestiario Toscano* (texto B), cf. Sebastián 1986: 52-54 (trad. A. Serrano i Donet – J. Sanchís i Carbonell); *Bestiario di Gubbio* ("Bestiario moralizado" (siglos XIII-XIV), cf. Morini 1996: 511; *L'Acerba* di Cecco d'Ascoli (siglo XIV), cf. Morini 1996: 590; y, por último, el célebre *Fisiólogo atribuido a san Epifanio* (cf. Sebastián 1986: 59-61), que aunque se le atribuye a este obispo de Constanza (c. 315-403), desde su primera publicación por Gonzalo Ponce de León (Roma, 1587), se trata en realidad de "una adaptación de la literatura simbólica y emblemática, según el gusto de la época" y "una muestra singular de la riqueza del pensamiento, por el matiz de las interpretaciones, sobre la medida de un texto antiguo" (p. XIX), obra que tuvo gran difusión y de la que se editaron varias publicaciones en París y Amberes. Puede verse también: Hassig 1995: 94-95; Malaxecheverría 1986: 150-153; García Arranz 2010: 670-679.

⁵³ Sbordone 1991: 68-70 (nº 18); la segunda redacción, bizantina, muy ampliada, puede verse en Sbordone 1991: 207-2012.

[18] Περὶ πέρδικος.

Ἰερεμίας ὁ προφήτης λέγει· “ἐφώνησε πέρδιξ, συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκε, ποιῶν πλοῦτον αὐτοῦ οὐ μετὰ κρίσεως· ἐν ἡμίσει ἡμερῶν αὐτοῦ [ἐγ]καταλείψουσιν αὐτόν, καὶ ἐπ’ ἐσχάτων αὐτοῦ ἔσται ἄφρων”.

Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πέρδικος ὅτι ἀλλότρια ὠὰ θάλπει καὶ νοσοποιεῖ· ἐπὶ δὲ αὐξήσῃσιν, ἕκαστον γένος ἀνίπτεται πρὸς τοὺς ἰδίους γονεῖς καὶ μόνον ἄφρονα ἀφιάσιν αὐτόν.

Οὕτω καὶ ὁ διάβολος ἀρπάζει τὸ γένος τῶν νηπίων ταῖς φρεσίν· ἐπὶ δὲ εἰς μέτρον ἡλικίας ἔλθουσιν, ἄρχονται ἐπιγινώσκειν τοὺς γονεῖς αὐτῶν τοὺς οὐρανίους, τουτέστι τὸν Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τοὺς ἀγίους προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ μόνον ἄφρονα ἀφιάσιν αὐτόν.

Καλῶς οὖν ἔλεξεν ὁ Φυσιολόγος περὶ τοῦ πέρδικος.

[18] Sobre la perdiz.

Dice el profeta Jeremías: “La perdiz ha levantado su voz, ha recogido lo que no ha engendrado, haciéndose de riquezas sin derecho; en mitad de sus días la abandonarán, y en sus últimos quedará confusa” [Jr 17. 11 LXX].

El Fisiólogo ha dicho de la perdiz que empolla huevos ajenos y saca los polluelos, pero cuando se hacen adultos, cada cual según su familia alza el vuelo a sus propios padres y la dejan sola y confusa.

Así también el diablo arrebató a quienes son pueriles en el juicio, pero cuando llegan al límite del crecimiento, empiezan a reconocer a sus propios progenitores celestiales, es decir, a Cristo, a la Iglesia, y a los santos profetas y apóstoles, y lo dejan solo y confuso.

Esto es, pues, lo que bien ha dicho el Fisiólogo sobre la perdiz.

2. Ambrosio de Milán, *Hexaemeron* 6, 3, 13 (PL 14. 261-262). El texto de Ambrosio sobre la perdiz ofrece tan claras similitudes literarias con el *Physiologus Latinus* que no cabe dudas sobre una dependencia entre los dos textos⁵⁴:

Perdicem astutam quae aliena ova diripiat, hoc est, perdicis alterius, et corpore foveat suo: sed fraudis suae fructum habere non posse; quia cum eduxerit pullos suos, amittit eos; quia ubi vocem ejus audierint quae ova generavit, relicta ea ad illam se naturali quodam munere et amore conferunt, quam veram sibi matrem ovorum generatione cognoverint; significantes hanc nutricis fungi officio, illam parentis. Itaque incassum proprios fundit labores, ac fraudis suae pretio mulctatur. Unde et Hieremias ait: *Clamavit perdix, et congregavit quae non peperit* [Hier., 17,11], id est, ova congregavit, et clamavit quasi ovans suae fraudis effectu. Sed ludit operam; quia impenso labore alii educit, quos ipsa diuturnae fotu sedulitatis animaverit. Hujus imitator est diabolus, qui generationes creatoris aeterni rapere contendit; et si quos insipientes et sensus proprii carentes vigore potuerit congregare, fovens eos illecebris corporalibus, ubi primum vox Christi parvulis fuerit infusa, discedunt atque ad eam

⁵⁴ No es este el lugar para estudiar la dependencia de ambos textos y su origen, pero si Ambrosio copia del *Physiologus latinus*, aquí tendríamos un testimonio de esta traducción, cuyos primeros manuscritos conservados pertenecen al siglo VIII, ya estaba circulando en el siglo IV. Pero también podría haber sido compuesto el texto latino sobre la perdiz (*BIs*) a partir del texto de Ambrosio.

se conferunt matrem, quae pullos suos sicut avis materno amore complectitur. Congregavit enim diabolus gentiles, quos non creaverat: sed ubi in Evangelio suo vocem Christus emisit, ad eum se potissimum contulerunt, quos sub umbra alarum suarum ipse suscepit, et matri dedit Ecclesiae nutriendos.

([Se dice que]⁵⁵ la perdiz es astuta, puesto que roba los huevos ajenos, es decir, de otra perdiz⁵⁶, y los calienta con su cuerpo, pero no puede obtener fruto de su engaño, porque cuando ya ha sacado a sus polluelos, los pierde, pues la abandonan apenas oyen la voz de la que engendró los huevos y, casi por un afectuoso instinto natural, se dirigen a la que han reconocido como verdadera madre por haber engendrado los huevos, mostrando así que esta era la madre, mientras que aquella solo tenía la función de nodriza. De esta manera quedan demolidos sin provecho sus propios esfuerzos y paga con algo precio la multa de su fraude. De ahí que también diga Jeremías: La perdiz gritó y reunió lo que no había parido [Jr 17. 11], es decir, reunió los huevos y gritó como si estuviese dando voces de alegría por el resultado de su engaño, pero pierde su tiempo, porque, después de tanto trabajo, cría para otra a quienes ella misma ha sacado a la vida empollando con perseverante diligencia. Su imitador es el diablo, que se esfuerza por raptar a los hijos que van naciendo del eterno Creador y, si puede reunir a quienes son insensatos y carecen del vigor de la propia inteligencia, abrigándolos con los encantos del cuerpo, apenas la voz de Cristo se infunde por primera vez en los pequeños, estos se disgregan y se refugian en aquella que consideran su madre, la cual los abraza con amor materno como hace un ave con sus polluelos⁵⁷. En efecto, el diablo reunió a los gentiles, a quienes no había creado, pero cuando Cristo lanzó la voz en su evangelio prefirieron entregarse a él, el mismo que los acoge bajo la sombra de sus alas⁵⁸ y se los entrega a su madre, la Iglesia, para que los alimente.)

3. El *Physiologus latinus* (versión *BIs*)⁵⁹. Los testimonios manuscritos más antiguos “conservati a partire dall’ VIII seculo, mostrano contenuti piuttosto diversificati e

55 El texto de Ambrosio empieza con una elipsis, un acusativo sin dependencia de verbo alguno (perdicem astutam), que debe depender de un implícito “dicitur” (*se dice que*), o, como en el *Fisiólogo latino*, de un “Physiologus dicit”, o bien, atendiendo a los dos capítulos precedentes (11, sobre el asno; y 12, sobre la zorra), redactados cada uno como una frase interrogativa, podríamos traducir también por: “[¿Y qué decir de] la astuta perdiz?” De hecho, la traducción italiana preparada por la Biblioteca Ambrosiana de Milán, basada en la edición de K. Schenkl (CSEL 32/1, 1896), opta por una frase interrogativa no demasiado feliz: “E l’astuta pernice che ruba le uova altrui... e le cova col suo corpo?” (cf. Banterle 1979: 353). Por su parte, R.O. Gilbert (1840: 150, n. 3) ya observaba que la elipsis se encuentra en todos los mss., mientras que la ed. romana prefiere completar el texto (“conocemos a la perdiz astuta”): *Editio Rom. hanc aufert ellypsin, quae in omnibus mss. invenitur, eum scribat: perdicem astutam novimus*, una solución no mala teniendo en cuenta que debe integrar también el relativo que sigue (*quae*) con indudable valor causativo (cf. *quia*, en el Fisiólogo latino). Sea como fuere, en orden a respetar la elipsis, el traductor del texto debe dar una solución de algún modo.

56 Como en el *Fisiólogo latino*, Ambrosio quiere dejar claro que la perdiz roba a otra perdiz, no a cualquier ave.

57 Cf. Mt 23. 37.

58 Sal 16. 8.

59 Usamos la edición de Morini 1996: 5-102. Sobre la perdiz, cap. 26, pp. 62-64.

peculiarità anche microscopiche, che hanno permesso di individuare versioni distinte⁶⁰. En efecto, se determinan tres versiones: la primera (versión *Y*), conservada en el códice más antiguo (del siglo VIII) con 49 capítulos; la segunda (versión *C*), más breve, de 24 capítulos, fiel al *Fisiólogo griego*, y conservada en dos manuscritos de mitad del siglo IX; y la tercera (versión *B*), que es “secondo Sbordone, un rifacimento della redazione *Y*, ridotta nel numero dei capitoli (da 49 a 37), ma ampliata nelle parti conservate. Su questa versione si effettuò il fruttuoso innesto di materiali desunti dalle *Etymologiae* di Isidoro, che diede origine alla cosiddetta *versio BIs*, punto di partenza presochè esclusivo per i successivi rimaneggiamenti e per le traduzioni in volgare⁶¹.”

[XXVI]. De Perdice.

Est volatile quod dicitur perdix, fraudulentum nimis, sicut dicit sanctus Ieremias propheta de eo: “Clamavit perdix et congregavit que non peperit, faciens sibi divitias non cum iudicio; in dimidio autem dierum eius relinquet ea, et in novissimis suis erit stultus”. Physiologus dicit satis astutum esse perdicem, quia aliena ova diripit, hoc est perdicis alterius, et corpore fovet; set fraudis sue fructum habere non potest, quia cum duxerit pullos alienos, amittit eos; quoniam, ubi matris sue vocem audierint, que ova generavit, statim evolant et conferunt se ad suos parentes naturales. Quo munere adempto atque amore derelicto ille, qui incassum alienis suos effudit labores, fraudis sue precio multatus, remanet stultus et solus et inanis. Huius exemplum imitatus est diabolus, qui generationes eterni creatoris rapere co[n]tendit et, si quos insipientes et sensus proprii vigore carentes aliquo modo poterit congregare, fovet illos illecebris corporalibus. At ubi vox Christi audita fuerit a parvulis, sumentes sibi alas spirituales per fidem, evolant et se Christo commendant, qui statim eos potentissimo quodam paterno munere et amore sub umbra alarum suarum ipse suscipit et matri ecclesie dat nutriendos.

Ethim[ologia]. Perdix de voce nomen habet, avis dolosa atque immunda, nam masculus in masculum insurgit et obliviscitur sexum libido preceps. Adeo autem fraudulenta, ut alterius perdicis ova diripiens foveat, set fraus fructum non habet. Nam pulli, dum vocem proprie genitricis audierint, naturali quodam instinctu hanc, que eos fovit, relinquunt, et ad eam que genuit revertuntur.

([XXVI]. Sobre la perdiz.

La llamada perdiz es un ave en exceso fraudulenta, como de ella dice san Jeremías profeta: “Ha gritado la perdiz y ha reunido lo que no ha engendrado, haciéndose de riquezas sin derecho; en mitad de sus días las deberá dejar, y en sus últimos quedará como un necio” [Jr 17. 11]. El Fisiólogo dice que la perdiz es muy astuta, porque arrebatada los huevos ajenos, es decir, de otra perdiz⁶², y los calienta con su cuerpo; pero no puede obtener fruto

60 Morini 1996: 5.

61 Morini 1996: 5.

62 El anónimo autor del texto latino puntualiza que la perdiz roba a otra perdiz, no a cualquier ave, como podría interpretarse por el texto griego (ἀλλότρια ᾠά, *aliena ova*). De hecho, casi todos los Bestiarios medievales, a excepción de pocos, interpretarán que se trata de los “huevos de otras perdicés”.

de su engaño, porque cuando ya ha sacado a los polluelos ajenos, los pierde, puesto que allí donde oyen la voz de su madre, la que engendró los huevos, arrancan el vuelo inmediatamente y se reúnen con sus padres naturales. Venido a menos su papel de madre y habiendo perdido el cariño aquella que en extraños había prodigado en vano sus fatigas, castigada a alto precio por su fraude, se queda como una estúpida, sola y con las manos vacías. Su ejemplo lo imita el diablo, que se esfuerza por raptar a los hijos que van naciendo del eterno Creador y, si puede de algún modo reunir a quienes son insensatos y carecen del vigor de la propia inteligencia, los abriga con los encantos del cuerpo. Pero allí donde los pequeños oyeren la voz de Cristo, adquiriendo alas espirituales por medio de la fe, arrancan el vuelo y se encomiendan a Cristo que inmediatamente con un potentísimo favor paterno y con amor los recibe él mismo bajo la sombra de sus alas⁶³ y se los entrega a la madre Iglesia para que los alimente.

Etím[ología]⁶⁴. La perdiz recibe su nombre por su voz: es un ave engañosa e inmundada, pues el macho monta al macho y, arrebatado por su lujuria, se olvida de su propio sexo. Hasta tal punto es fraudulenta que empolla los huevos que roba a otra perdiz⁶⁵, Pero su fraude no tiene éxito, pues los polluelos, apenas oyen la voz de su propia madre, por una especie de instinto natural abandonan a la que los incubó y se vuelven a la que los engendró.)

4. El “Bestiario moralizzato”⁶⁶ di Gubbio, 37. El texto de este Bestiario, que algunos primeros editores (E. Monaci y G. Mazzatinti) consideraron que era del siglo XIII, parece más bien redactado a principios del siglo XIV, y “è presente in un solo manoscritto che, provenendo dal Fondo Lucarelli di Gubbio (da qui il nome ancora usato di “Bestiario moralizzato di Gubbio”), è ora conservato a Roma, presso la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele, 477 V.E., ff. 113r-127v”⁶⁷.

[37]. De la perdice

De la perdice potemo pigliare
molto delicato amaiestramento;
alcuna è ke non po’ filioli fare,
a la vicina gioca a tradimento:

furali’ l’ova, ponese a covare
finké-lle so’ venuti a nascimento;
valli gridando, guasi’ a demostrare
k’avessaro da lei comenciamento.

63 Cf. Sal 16. 8.

64 El texto que sigue es copia literal, con pocas variantes, del texto de Isidoro de Sevilla, *Etym.* 12. 7. 63.

65 De nuevo el autor quiere subrayar que los huevos robados no son de otras aves, sino de perdiz (*alterius perdicis ova deripiens*), que a su juicio no estaba tan claro en el texto de Isidoro (*alteri ova deripiens*).

66 Morini 1996: 493-525; el capítulo dedicado a la perdiz, en p. 511.

67 Cf. Morini 1996: 489 y 492.

Vedete genteleça de natura,
 ké, se canta la manma naturale,
 lasciano la nutrice e vano a liei'!

Sí dea fare l'umana creatura:
 tornare a l'alto re celestiale,
 e sé par tire da li amici rei.

(De la perdiz podemos obtener / muy bella enseñanza; / y es que cuando alguna no puede tener hijos⁶⁸, / a la vecina le juega una traición: // le roba los huevos, se pone a incubar / hasta que llegan a nacer; / les va gritando, como para demostrarles / que de ella tienen origen // ¡Mirad que gentil es la naturaleza, / que, si la madre natural canta, / dejan la nodriza y se van con ella! // Así debe hacer la criatura humana: / volver al alto rey celestial, / y alejarse de los amigos reyes⁶⁹.)

5. Pierio Valeriano Bolzani, *Hieroglyphica*, 1556, lib. 23, fol. 75v – 76r:

REDITVS IN VIAM

Aberrantem hominem aliquamdiu, falsaque ductum opinione, sed uiae demum redditum, et recta sentientem ostendere qui uolunt, Perdices duas grandiores faciunt, pullis aliquot inter utramque pictis. Si enim eueniat ut Perdix oua sua fracta compererit, tanto incubationis studio afficitur, ut aliena surripiat, nidoque infoueat suo: uerum illud euenit quod DD. Hieronymus et Ambrosius ex Hieremia tradunt, ut cum pullos eduxerit, illos amittat: hi siquidem audita illius uoce quae oua pepererat, naturae uegetatione perculti, hae ueluti nutrice deserta, ad eam se conferunt, quae oua illa unde exclusi essent, ediderat. Clamasse, inquit uates, Perdicem, pullosque quos minime pepererat, congregasse, familiamque ita suam imprudenter auxisse, interimque pullis ad matris uocem procurrentibus, derelictam hanc insipientiae suae demum admoneri. Nostri tamen theologi historiam hanc aliter interpretati sunt: alii enim per Perdicem malum daemonem accipiunt, qui Dei foetus in prauitatis nido adulterina educatione sibi sperat enutrire. Per oua spem, quam de subigendis eis, et sub imperio suo detinendis concipit. Per eam uero auem quae uera mater est, quae oua illa ediderit, piorum conuentum interpretantur, ad quem, uti legitimam et naturalem matrem, simul ac uocem eius audierimus, deserta falsa, procurrimus. Adamantius per Perdicem aliena oua consouentem, intelligit haereticos, genus quippe hominum Perdicis instar malignum, fraudulentum, callidum, quodque decipiendis uenatoribus multum insumit operae: ubi tamen uerae matris, sanctioris quippe institutionis, uox audita fuerit, eos deseri, atque ita poenas suae insipientiae luere.

68 Con acierto observa Morini (1996: 538) que “di solito non si accenna alla sterilità come causa primaria del furto di uova, ma all’astuzia del volatile e alla sua fallacia”.

69 En este bestiario, la imagen moral de la perdiz no es el diablo, sino los amigos potentes, que obtienen sus riquezas gracias al robo. Es una invitación a dejar las malas compañías y volverse a Dios, el único rey potente.

VUELTA EN EL CAMINO

Quienes quieren representar a un hombre que ha andado extraviado durante algún tiempo, guiado por una falsa creencia, pero que finalmente ha sido conducido al buen camino y se da cuenta de lo que es el bien, pintan dos perdices de gran tamaño y colocan entre ellas unos polluelos. Si, pues, sucede que la perdiz descubre sus huevos rotos, le entra tantas ganas de encubar que roba los huevos ajenos y los empolla en su nido, acaeciendo en verdad lo que San Ambrosio⁷⁰ y San Jerónimo⁷¹ cuentan, sacado del profeta Jeremías: que cuando saca a los polluelos, los pierde, ya que estos, al oír la voz de aquella que había parido los huevos, impulsados por el instinto natural, abandonando a la que por así decirlo había sido su nodriza, se reúnen con la que había parido los huevos de los que salieron. Dice el Profeta⁷² que la perdiz había gritado y había reunido consigo aquellos polluelos que no había parido, acrecentando así de modo irreflexivo su familia; pero al mismo tiempo que los polluelos acudían corriendo a la voz de la madre, aquella, viéndose abandonada, cae por fin en la cuenta de su estupidez. Nuestros teólogos, sin embargo, han dado de este relato variadas interpretaciones, ya que por la perdiz algunos entienden un mal demonio, el cual, mediante una falsa educación, espera criar para sí en un nido de depravación a los hijos de Dios; por los huevos interpretan la esperanza de someterlos y retenerlos bajo su imperio; y por aquel ave, que es la verdadera madre, la que había parido los huevos, interpretan a esa piadosa Congregación⁷³, a la que, apenas oímos su voz, nos dirigimos corriendo como legítima y natural madre, dejando a la falsa. Orígenes⁷⁴, por la perdiz que incubaba los huevos ajenos entiende a los herejes⁷⁵, puesto que esa clase de hombres, a semejanza de la perdiz, es maligna, fraudulenta, astuta y que hace un gran esfuerzo para engañar a sus perseguidores⁷⁶. Pero apenas se oye la voz de la verdadera madre, como lo es la de tan santa institución⁷⁷, quedan abandonados y son así castigados por su propia estupidez.

70 Cf. Ambr. *Hex.* 6. 3. 13 (PL 14. 261-262), cf. Banterle 1979: 352-355.

71 Cf. Hieron. *Ep.* 21. 11 (Ad Damasum) y 133. 4 (Ad Ctesiphontem). Cf. ed. bilingüe de J.B. Valero, Madrid: BAC, 1993 y 1995.

72 Jr 17.11: *Perdix fovit quae non peperit; fecit divitias, et non in iudicio; in dimidio dierum suorum delinquet eas, et in novissimo suo erit insipiens.*

73 Es decir, la Iglesia (lit. "Congregación de los piadosos").

74 Valeriano suele nombrar a Orígenes por su apodo (lat. *Adamantius*, Adamancio, en gr. Ἀδαμάντιος / Ἀδάμαντος, hombre *de acero, tenaz, incansable*), que los antiguos le dieron (cf. Eus. *HE* 6. 14. 10) por su gran capacidad para el trabajo y por su inmensa producción literaria.

75 Or. *Hom. in Exodum*, 1. 15 (153. 15); *Hom. in Ieremiam*, ad Jr 17. 11 (160; 162. 1; 164. 1.21; 166. 34).

76 Literalmente "a los cazadores". Es muy conocida, desde época clásica, la habilidad de la perdiz para burlar a los cazadores y escapar de ellos (cf. Arist. *HA* 613b; Ael. *NA* 3. 16; Plin. *HN* 10. 103). El mismo Valeriano tiene en el capítulo dedicado a la perdiz un apartado con el siguiente título: "Astutia in evitandis periculis vaferrima" (Lib. 24, fol. 176r-176v). Con la referencia a los herejes Valeriano está indicando la astucia de estos para escurrirse de quienes los objetan y censuran.

77 Se refiere a la Iglesia, que antes ha llamado *piorum conuentum*.

6. Picinelli 1653: 200-201 (Lib. 4, cap. 55, §§ 466 y 472):

[466]. Suole la pernice rapire ad altre le voua & couarle nel proprio nido, come se fussero sue, nel qual proposito hebbe: FOVET QVAE NON PEPERIT, ò con altri: DIREPTA FOVET. Ma che? Quando i pulcini sono e nati ed vn pò poco cresciuti, volano à i proprij progenitori, e lasciano schernita la lor finta madre. Mirò a questa naturalezza Geremia 17.11. *Clamauit perdix, congregauit quae non peperit, faciens diuitias suas non cum iudicio*, dir volendo che il demonio, qual malitiosa pernice cerca tirare sotto al suo dominio l'anime nostre, le quali non sono sue, ma d'Iddio, che le hà create: *Perdix diabolus est*, scriue col parer de gli antichi Sant'Agostino t. 9. l. *de Pastoribus* c. 12. *congregans quae non peperit. Non enim ille creator, sed deceptor*. È questa pernice al parer d'Ambrogio idea d'vn auaro, che s'vsurpa ciò che non è suo, mà che poi è astretto ò à rendere à i legittimi padroni, ò à lasciare, voglia, ò non voglia al tempo della morte. *Auarus opes malis artibus conquisitas corrodit, quas tamen mox aut inuitus veris possessoribus reddere, aut usum earum morte praeuentus amittere, & alijs saepe numero ingratis relinquere cogitur*. Lib. 7. epistol.

[466]. Suele la perdiz robarle a otras los huevos y encubarlos en su propio nido como si fuesen suyos, de donde se tiene [en Jr 17. 11]: EMPOLLA LA QUE NO HA PARIDO, O CON OTROS: EMPOLLA LO ROBADO. Pero, ¿qué sucede? Cuando los polluelos han nacido y van creciendo poco a poco, se van volando a sus propios progenitores y dejan con sarcasmo a su fingida madre. A esto que sucede en la naturaleza se refirió Jeremías 17.11: *Clamó la perdiz, reunió la que no parió, amontonando riquezas injustamente*, queriendo decir que el demonio, como maliciosa perdiz, intenta atraer bajo su dominio nuestras almas, que no son suyas, sino de Dios, que las ha creado: *La perdiz es el diablo*, escribe, siguiendo la opinión de los antiguos, San Agustín [Sermo 46] *de Pastoribus*, [28, in *Ezechiel* 34. 1-16]⁷⁸, *reuniendo la que no ha parido. Pues no es el Creador, sino un mentiroso*. Es esta perdiz, en la opinión de Ambrosio, imagen de un avaro, que usurpa lo que no es suyo, pero que luego está obligado a devolver a sus legítimos dueños o a dejarlo, lo quiera o no lo quiera, al momento de la muerte. *El avaro malogra con malas artes las riquezas recogidas por doquier, que, sin embargo, pronto o a pesar suyo deberá devolver a sus dueños, o dejar de utilizarlas si se le adelanta la muerte, y tener que dejarlas muchas veces demasiado aprisa a otras personas ingratas*. [Lib. 7. epistol. (?)]⁷⁹.

[472]. Sieguono i pernicotti la madre putatiua, infin tanto che s'incontrano nella madre vera, quale da loro conosciuta al suono della voce, immantinenti

⁷⁸ Migne, PL 38. 286.

⁷⁹ La atribución a Ambrosio del texto transcrito por Picinelli no se encuentra entre las obras del obispo de Milán (cf. Migne, PL). El texto más cercano es su obra *De officiis ministrorum libri tres*, lib. 1, 243 (= PL 16, 95B, § 243). Sin embargo, algunos contemporáneos de Picinelli, que reúnen textos para la predicación o discursos o prontuarios de ejemplos retóricos, transcriben puntualmente el texto y lo atribuyen igualmente a Ambrosio, cf. Hueber 1678: 332; Stramusoli da Ferrara 1699: 373 (tratando el tema de la Avaricia: tema 131, § 16). En ambos casos, sin embargo, parece que hay claros indicios de que la fuente es la obra misma de Picinelli.

sieguono, lasciando quella, che era loro, non madre, mà nutrice, e come disse il Lucarini: REDEVNT AVDITA MATRE; tali i peccatori, che errauano, distratti dalle lusinghe ingannatrici del mondo, del senso, e del demonio: all' vdire il suono dell'interna vocatione, ò l'esterno della parola d'Iddio, si danno à seguire il Creatore. Vgone Vittorino *lib. 1 de Best. cap. 50. Cum pulli vocem propriae genitricis audiunt, quodam naturali instinctu, eam recognoscunt. Similiter cum aliquis diabolo subiectus fuerit, & vocem Ecclesiasticae praedicationis audit, ad Ecclesiam, quasi ad genitricem propriam, relicto diabolo transuolat, vt sub alis diuinae protectionis ulterius in pace viuat.*

[472]. Siguen los perdigones a la madre putativa hasta que se encuentran con la verdadera madre, a la que reconocen cuando oyen su voz, y en ese mismo instante la siguen, abandonando a aquella que no era su madre, sino su nodriza, y como dice Lucarini⁸⁰: SE VUELVEN AL OIR A SU MADRE; así los pecadores, que andaban errantes, distraídos por los engañosos halagos del mundo, por la sensualidad y por el demonio: al oír en su interior el sonido de su vocación, o la palabra de Dios desde fuera, se ponen a seguir al Creador. Hugo Victorino⁸¹ *lib. 1 de Best. cap. 50. Cuando los polluelos oyen la voz de la propia madre, la reconocen como por natural instinto. De igual modo, cuando alguien, que ha estado sometido al diablo, oye la voz de la predicación de la Iglesia, abandonando al diablo, corre rápidamente a la Iglesia, como a su propia madre, para vivir en paz en adelante bajo las alas de la protección divina.*

Es de observar que el emblema de Lucarini, citado por Picinelli, con el lema REDEVNT AVDITA MATRE (*fig. 14*)⁸² tiene en la misma obra un emblema paralelo con el lema MATERNA COGNITA VOCE, ACCVRRIT (*fig. 15*)⁸³.

Conviene tener en cuenta, por último, que el tema aquí tratado sobre el retorno de los polluelos a su madre verdadera, ha pasado prácticamente inadvertido en la emblemática del siglo XVI, a pesar de su frecuente presencia en los bestiarios, y en ediciones de estos durante el Renacimiento. Así, en la primera década del siglo XVI aparece en Italia la *editio princeps* (Mondovi, entre 1508 y 1512) del *Libellus de natura animalium*, redactado en los últimos años de la Edad Media (siglos XIV-XV), que podría haber conocido el joven Tiziano. En esta obra quedaba muy claro el tema del retorno de los polluelos a su madre verdadera⁸⁴:

80 Se refiere a Alcibiade Lucarini, natural de Siena, patricio de esta ciudad, famoso jurisconsulto en la primera mitad del siglo XVII, profesor de derecho en la Escuela Médica de Salerno. A su obra de emblemática (cf. Lucarini 1629), que tuvo muchas ediciones (incluso en forma reducida), índice de su éxito, alude con frecuencia Picinelli en su *Mondo Simbolico*.

81 No se trata de Hugo de S. Victor (fl. 1096-1141), sino de su contemporáneo Hugo de Folieto (o de Fouilloy, fl. 1096-1172), *De bestiis et aliis rebus libri quatuor*, lib. 1, cap. 50, cf. Migne, PL 177, 49B. El texto latino reproducido por Picinelli es idéntico al editado por Migne.

82 Lucarini 1628: 22. El lema perdura todavía a finales del siglo XVII, cf. Menestrer 1695: 847, lema XIX.

83 Lucarini 1628: 194.

84 *Libellus*, 238, n. XV (cf. Malaxecheverría 1986: 96). Hay una trad. gallega de Raúl Gómez Pato publicada por la Asociación de Traductores Gallegos (ATG, 1999). Pero la mejor edición es la de Paola Navone, incluida en el libro, *Le proprietà degli animali* (Genova: Costa & Nolan, 1983).

La propiedad o naturaleza de la perdiz es tal, que una roba a gusto los huevos de otra. Por ello, si nacen polluelos, cuando oyen a la madre auténtica, reconocen la voz de su propia madre y van con ella. Figura: Debemos obrar de tal forma que, oída la voz de nuestro propio padre, o sea Cristo, hemos de ir hacia Él con gran deseo y amor, como dijo s. Gregorio: “Con esta incitación, es decir, por la predicación de san Juan, el marinero toma fuerzas, es decir, virtudes, ya que se dirige a él una vez oída su solemne voz”.

V. La verdadera madre: la nueva Eva

No me cabe duda de que Tiziano tuvo que conocer el tema tan difundido sobre el retorno de los polluelos a la perdiz-madre, una vez adultos. Su aplicación al tema de la Anunciación daba, de forma innovadora desde el punto de vista pictórico, una fuerte congruencia al tema y una proyección teológica igualmente coherente. Con ello, Tiziano traspasa la barrera descriptiva de la Anunciación (la mera pintura fotográfica del ángel Gabriel anunciando a María) a un plano simbólico de gran altura teológica. La trasposición del plano presuntamente natural o fisiológico de la perdiz al plano teológico ya se encuentra desde los inicios de la tradición cristiana. Tiziano lo tenía, pues, a la mano, muy fácil para convertirlo en material figurativo. Pero solo él supo hacerlo, pues, a pesar de tenerlo tan a la mano, esa trasposición necesitaba un genio como el suyo.

La trasposición teológica puede esquematizarse del modo siguiente:

Perdiz-ladrona	=	Satanás o Diablo / herejes
Perdiz adoptada (polluelos)	=	el hombre
Perdiz-madre verdadera	=	Dios / Cristo / Iglesia / Profetas / Apóstoles

La originalidad de Tiziano consiste en hacer de María-Iglesia la verdadera madre del hombre por su papel de nueva Eva, de ahí la explícita referencia a la primera Eva: la manzana, referida al fruto prohibido, causa del pecado original (Gn 3,6); y la hoja de higuera, referida al vestido con que se cubren los cuerpos Adán y Eva tras la desobediencia (Gn 3,8). La perdiz que aparece en el cuadro es, pues, la adoptada (= el hombre) y que ha estado criada bajo el dominio de la perdiz-ladrona (= Satanás), la cual llegada a su madurez, al oír la voz de su verdadera madre (= Iglesia – María) vuelve sus pasos hacia ella, saliendo del estado de sometimiento al de la libertad.

Esta interpretación da un sentido más coherente a la relación entre la manzana y la hoja de higuera, por un lado, y la perdiz, por otro. Esto explica el movimiento de la perdiz, que, abandonando a su falsa madre (la Eva del paraíso terrenal), que había hundido a la humanidad en un estado de pecado y muerte, corre hacia su verdadera madre (la nueva Eva), que ha hecho posible la encarnación por la que la humanidad ha encontrado un estado de redención y vida. Así, pues, no se trata de un extraño bodegón (¡a los pies de un reclinatorio!) (*fig. 2*), sino de un reclamo o referencia al paraíso terrenal, que simboliza el pecado original (*manzana*) y el estado de desnudez en que quedó la humanidad tras el pecado (*hoja de higuera*). Es posible que la canastilla de costura, que por lo demás se encuentra en casi todas las Anunciacines a partir del Renacimiento, tome en este cuadro un relieve especial: no tanto como un dato, tomado de los evangelios apócrifos, de que “María

es una de las vírgenes encargadas de la confección de un velo para el Templo de Jerusalén⁸⁵, sino como referencia a su calidad de mujer hacendosa, la mujer tan altamente alabada en la Biblia (cf. Prov 12.4; 31.10; Eclo 26. 1-3; Tit 2.5)⁸⁶, la que ha restablecido a la familia humana que la primera Eva había descompuesto.

El papel de nueva Eva aplicado a María es uno de los temas que tienen sus raíces en una amplia tradición cristiana, ya desde los Padres de la Iglesia de los primeros seis siglos⁸⁷, continuada por los teólogos y escritores eclesiásticos no solo en la Edad Media y en el Renacimiento, sino prolongada hasta nuestros días⁸⁸. Es uno de los temas fundamentales de los tratados mariológicos en que se pone de relieve la función de María como corredentora y mediadora, al mismo tiempo, como madre espiritual del género humano⁸⁹.

Por otra parte, tal función de María se pone en la tradición patristica y teológica en relación con su figura como prototipo de la Iglesia, encarnando en su persona lo que debe ser la Iglesia ideal⁹⁰. En este sentido, el papel de nueva Eva va asociado al de imagen de la Iglesia⁹¹, que en el cuadro de Tiziano puede tener también su sentido.

Más allá de una pintura meramente fotográfica, el cuadro de Tiziano estaría simbolizando el final del reinado de Satanás por el consentimiento de María al plan

85 Panofsky 2003: 49. También Réau 1996: 187 se refiere a la labor de la Virgen como tejedora del velo del Templo en relación al costurero que los pintores sitúan generalmente en el suelo de las Anunciaciones. El dato se inspira en dos textos de los evangelios apócrifos: el *Protoevangelio de Santiago*, 10. 1-2 (cf. Santos Otero 2005: 64) y el *Evangelio del Pseudo Mateo*, 1. 9. 5 (cf. Santos Otero 2005: 86).

86 La canastilla de costura y el libro en las “anunciaciones”, a partir especialmente del siglo XIV, indican el “trabajo y la oración” como dos elementos polarizadores de la vida de María. No es necesario echar mano de ninguna referencia apócrifa. En realidad, el costurero reemplaza al huso con la madeja de lana de época bizantina, que ha sido estudiado detalladamente por Millet (1966). En cuanto al tema del libro, Réau (1996: 188) ya lo observa presente en Oriente en el siglo XVI (Monte Athos), y afirma que “los artistas de la Edad Media, que no se preocupaban de anacronismos, le ponen [a la Virgen] en la mano un misal o un Libro de Horas”. Asociado a la oración, el reclinatorio sobre el que la Virgen se arrodilla ya aparece a finales del siglo XIV (cf. Mâle 1922: 74).

87 El paralelismo Eva-María ya aparece en Justino (*Dial.* 100), Ireneo (*Adv. haer.* 3. 22. 4; 4. 33. 11; 5. 19. 1), Tertuliano (*De carne Christi* 17), a partir de los cuales se desarrrolla tanto en la tradición griega como latina.

88 Los estudios patristicos sobre el paralelismo Eva-María son muy numerosos; aquí destacamos algunos títulos, por lo que puede verse cómo el tema se ha ido desarrollando en las tradiciones griega y latina, a partir de finales del siglo II, siendo numerosos los estudios dedicados a Padres o escritores eclesiásticos en concreto cf. Bibliografía, Apartado 5 (b).

89 Citaré solamente tres obras en las que puede verse una amplia literatura y referencias patristicas y teológicas al respecto: Aldama 1956: 408-477; Roschini 1955: 381-650, con amplias referencias bibliográficas (naturalmente que hasta el año de publicación) que el autor distribuye cronológicamente por épocas, y que posiblemente, a pesar de su relativa antigüedad, es el tratado más completo; y Semmelroth 1965, en que el autor analiza, como “idea fundamental de la teología mariana” (pp. 9-52), el concepto de “arquetipo” de la Iglesia aplicado a María desde distintos ángulos: como madre espiritual, mediadora y corredentora (pp. 53-123), así como arquetipo de la Iglesia rescatada (pp. 125-147). Estas tres obras, especialmente la de Roschini, ofrecen una cantidad impresionante de citas de autores patristicos y escritores eclesiásticos, además de documentos pontificios, en torno al tema, que nos evita repetir aquí. Sin embargo, es importante tener también presente, por reunir una selección de textos en latín y griego, la obra de Rouët de Journal (1962): en el Appendix de la ed. 21 de esta obra se encuentran las referencias a los lugares en que los Padres y escritores eclesiásticos mencionan a María como “nova Eva, in mysterio redemptionis cooperatrix” (p. 41).

90 El tema sobre el paralelismo de María-Iglesia ha gozado de una amplia investigación, cf. por ejemplo, los títulos de la Bibliografía, Apartado 5 (c).

91 Metodio de Olimpo (siglos III-IV), en su obra *El Banquete o Sobre la Virgindad* (3. 8. 70), afirma que la segunda Eva no es María, sino la Iglesia. Cf. Quasten 1961: 204, 286-287, 424, 608.

de Dios, mediante el cual se convierte en la nueva Eva, que acoge a una humanidad que, aun teniendo su origen en Dios, se encuentra bajo el dominio de Satanás.

Es posible que en este cuadro haya un velado influjo de la situación eclesial que se estaba viviendo en los años que precedieron al Concilio de Trento (1545-1563), por lo que se convertía al mismo tiempo para el espectador en una invitación o exhortación a seguir la voz de la “verdadera madre/Iglesia”. Tiziano se adelantaba así tal vez a la propaganda contrarreformista mediante un cuadro aparentemente sencillo, pero de alta significación teológica.

VI. Breve conclusión

No me queda más que cerrar este trabajo con una breve conclusión en la que quiero resaltar la importancia que tiene el análisis filológico aplicado a una obra de arte.

El análisis de unos detalles que podrían parecer secundarios o superfluos nos ha demostrado que no sólo no podrían eliminarse ni sustituirse por otros distintos sin más, sino que constituyen una clave interpretativa de capital importancia para el sentido del cuadro, un sentido que, como en esta obra de Tiziano, alcanza un nivel teológico de insospechadas proporciones desde el punto de vista de la estructura superficial del cuadro.

Desde el punto de vista de los símbolos no debe olvidarse que estos no son unívocos. Puesto que cada símbolo concentra una densidad insospechable de significados, siempre será polivalente y su sentido depende siempre del contexto en que se sitúan. Es el contexto el que excluye e identifica al mismo tiempo. Contexto y sentido deben estar coordinados y compenetrados entre sí de modo que el significado trace la mayor coherencia dentro de la obra que se analiza. Sólo así puede encontrarse el punto fundamental en que reposa su estructura profunda. En el cuadro de la Anunciación de Tiziano en concreto, los símbolos utilizados iluminan vigorosamente el sentido de la obra. La perdiz, lo mismo que la fruta y la hoja de higuera, no es un objeto aleatorio, incidental, que puede incluso eliminarse sin que el cuadro sufra ninguna pérdida de sentido. Es más, esos símbolos se han revelado en nuestro análisis la clave interpretativa del cuadro. Tal vez motivado por la pérdida de la visión del símbolo el cuadro de Tiziano no ha sido analizado por los estudiosos del arte como merece. Un cuadro debe considerarse siempre un texto y tratarse como tal. No es solamente texto aquel que está escrito, sino todo aquello que se propone a la consideración de un espectador. Está en nosotros, espectadores, convertirnos en lectores si queremos ahondar en lo que vemos.

Doble es la proveniencia de los detalles teológicos del cuadro. Por una parte, los escritos de los Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos junto a los bestiarios medievales y obras de iconología, y en menor medida, en este caso concreto, la emblemática. Y, por otra parte, la teología desarrollada a partir del relato bíblico del pecado original (Gn 2.4b-3.24) y la restauración del género humano mediante la encarnación de Cristo y la cooperación de María, nueva Eva.

En el marco del Congreso conmemorativo del *Cicero Lusitanus*, Jerónimo Osório, este estudio ha pretendido presentar un aspecto complementario del Humanismo Renacentista, el lenguaje de las imágenes, con frecuencia olvidado, que influyó decididamente en el imaginario del mundo occidental literario y artístico. Un

imaginario, en definitiva, que coadyuvó a la pervivencia y transmisión del mundo clásico y de la tradición cristiana en Occidente, y que influyó de igual manera en la interpretación simbólica de la teología humanística.



Fig. 1. Tiziano, *Anunciación*, Venecia, Scuola Grande di San Rocco, hacia 1522, óleo sobre lienzo, 166 x 266 cm.



Fig. 2. Tiziano, *Anunciación*, Venecia, Scuola Grande di San Rocco. Detalle.



Fig. 3. Lorenzo Lotto, *Anunciación*, Recanati (Le Marche, Italia), Museo Civico Villa Colloredo Mels, hacia 1527, óleo sobre lienzo, 166 x 114 cm.



Fig. 4. Detalle del cuadro de Lorenzo Lotto: el gato huyendo (fig. 3).



Fig. 5. Barocci (Federico Fiori), *Anunciación*, Iglesia de Santa Maria degli Angeli, Perugia, 1592-1596.



Fig. 6. Tiziano, *Venus con amorcillo, perrito y perdiz*, Florencia, Galleria degli Uffizi, hacia 1555, óleo sobre lienzo, 119 x 195 cm.



Fig. 7. Andrea Alciato, *Emblematum liber*, Augustae Vindelicorum, 1531.
Emblema CXC: IN FIDEM VXORIAM.



Fig. 8. Cesare Ripa, *Iconologia*, Roma 1593: la *Fidelidad* [en la ed. esp. Madrid 1996, vol.1, p. 416].

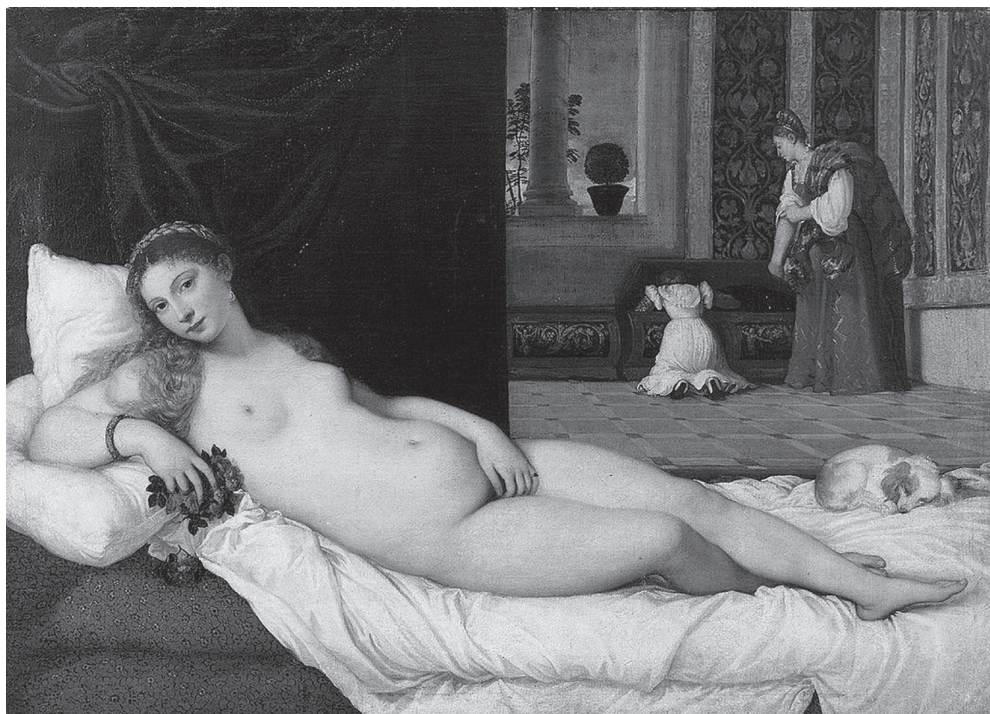


Fig. 9. Tiziano, *Venus de Urbino*, Florencia, Galleria degli Uffizi, 1538, óleo sobre lienzo, 119 x 165 cm.



Fig. 10. Tiziano, *Venus con organista y perrito*, Madrid, Museo del Prado, 1550-1551, óleo sobre lienzo, 136 x 220 cm.



Fig. 11. Veronés, Anunciación, Colección Thyssen-Bornemisza, hacia 1580, óleo sobre lienzo, 110 x 86,5 cm. En depósito en el Museu Nacional d'Arte de Catalunya (MNAC), N° INV. 422 (1930.120).

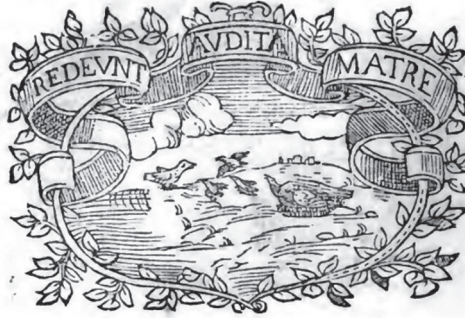


Fig. 12. Cesare Ripa, *Iconologia*, Siena 1613: la *Lujuria* [en la ed. esp. Madrid 1996, vol. 2, pp. 33-34].



Fig. 13. Tiziano, *Venus con organista, Cupido y perrito*, Berlín, Staatliche Museen, hacia 1550, óleo sobre lienzo, 115 x 280 cm.

22



PERNICOTTI

Lassano rapace Nutrice, ritornádo a la voce de la Madre.

MOTTO

REDEVNT, AUDITA MATRE.

Dimostrano la Conuerfione de Peccatori quando; mossi da predicatori, ò tocchi da stimoli della propria Cosciantia; ritornano à Penitenza, Confermando la Parabola delle Pecore, riconoscenti la voce del Pastore, quello seguendo; lassata ogni falsa Guida.
S. Gio. cap. 10.

Gierem. e da esso S. Ambr. e S. Girol. & ultimamente il Pier nel lib. 24. de Hieroglif.

HODIE si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra. Ps. 94.
Perche disse S. August. sopra il 6. Salm.
Conuersio nostra semper inueniet Deum paratū.

Digitized by Google

Fig. 14. Alcibiade Lucarini, *Dell' Imprese dell' Offitioso Accademico Intronato*, Siena, 1628, p. 22, Emblema REDEVNT AUDITA MATRE.

194



PERNICE NATA , E NVTRITA NEL NIDO
di straniera, sentita la voce de la Madre, ne va ad essa.

MOTTO

MATERNA COGNITA VOCE, ACCVRRIT.

*Da Gierem c. 17 da Isidor. al cap. 7. del lib 12. da S. Agost. nel 13.
contra Faust. e da S. Epif. al cap. 9*

SPIRATION DIVINA.

Il vero Cristiano, se per qualche accidente venga trauando dal dritto sentiero, quando nondimeno si senta, ò da la propria Coscienza toccare, ò da la voce de' Predicatori, ò da altra qualunque spiratione muouer, subito là corre, e segue chi condur lo possi al Paradiso, ch'è Christo, vero Pastore, il quale chiama nominatamente ciascuno, e poi si gode dicendo.

O *UES mea vocem meam audiunt, & ego cognosco eas, & cognoscunt me mea, & sequuntur me. S. Ioan. cap. 10.*

Fig. 15. Alcibiade Lucarini, *Dell' Imprese dell' Offitioso Accademico Intronato*, Siena, 1628, p. 194, Emblema MATERNA COGNITA VOCE, ACCVRRIT.

Bibliografía⁹²

1. Sobre Tiziano

- AA.VV. (2005). *Tiziano y el legado veneciano*. Madrid – Barcelona: Fundación Amigos del Museo del Prado.
- Ballarin, A. (1968). *Tiziano*. Firenze: Sadea - Sansoni.
- Biadene, S. ed. (1990). *Titian Prince of Painters*. Venezia: Marsilio Editori / München: Prestel.
- Brion, M. (1972). *Ticiano*. Barcelona: Daimon.
- Crowe, J. A., and Cavalcaselle, G. B. (1881). *Titian. His Life and Times, with Some Account of His Family*, 2 vols. London: John Murray, 2ª ed. (1ª ed. en 1877); la obra ha sido reeditada en la misma sede, en 1988.
- Fasolo, U. (1981). *Tiziano*. Firenze: Constable (en alemán: Firenze: Becocci Editore 1980).
- Fischel, O. (1924). *Tizian: Des Meisters Gemälde in 260 Abbildungen*. Stuttgart – Leipzig (1904), 5th ed. 1924; nueva edición 2014 (Vero Verlag); edic. ingl.: *Titian*. New York: Brentano's, 1913.
- Foscari, L. (1935). *Iconografia di Tiziano*. Venezia: Sormani.
- Gentili, A. (1996). *Da Tiziano a Tiziano. Mito e allegoria nella pittura veneziana del Cinquecento*. Milano: Feltrinelli (1ª ed. 1980).
- Gronau, G. (1904). *Titian*. London: Duckworth / New York: Scribner.
- Hamel, M. (1903). *Titien*. Paris: Henri Laurens.
- Heath, R. F. (1879). *Titian*. London: Sampson Low.
- Hetzer, Th. (1948). *Tizian: Geschichte seiner Farbe*. Frankfurt: V. Klostermann (1935, 2 ed.; 1969, 3ª ed.).
- Hope, Ch. (1980). *Tiziano e Venezia*, Convegno Internazionale di Studi, Venezia (1976). Vicenza: Neri Pozza Editore.
- (2003). *Titian*. London: Chaucer Press; *Tizian*, London - New York, 1980; trad. it. (Venezia, 1990).
- Hourticq, L. (1919). *La jéneusse de Titien*. Paris: Hachette.
- Humfrey, P. (2007). *Titian*. London: Phaidon.
- Hurll, E. M. (1901). *Titian. A Collection of fifteen Pictures and Portrait of the Painter with Introduction and Interpretation*. Boston – New York: Houghton Mifflin Co. / Cambridge University Press.
- Kennedy, R. W. (1963). *Novelty and Tradition in Titian's Art*. Northampton, Mass.: Smith College.
- López, E. coord. (2008). *Tiziano: Grandes Maestros de la Pintura*. Barcelona: Editorial Sol.
- Milanesi, G. (1878-1881). ver Vasari.
- Morán Turina, M. (2005). *Tiziano*. Madrid: Arlanza Ediciones; Madrid: Historia 16, 1993.

⁹² En cada autor aparece en primer lugar la edición utilizada, y añadimos en su caso el título original. A lo largo del trabajo citamos al autor y a continuación la fecha de publicación y las páginas oportunas. No aparecen en esta bibliografía las obras de los Padres y escritores eclesiásticos de época patristica y postpatristica, que la alargaría demasiado.

- Morassi, A (1964). *Tiziano*. Milano: Sivana Editoriale d'Arte.
- Nichols, T. (2013). *Titian and the End of the Venetian Renaissance*. London: Reaktion Books.
- Northcote, J. (1830). *The Life of Titian: with Anecdotes of the Distinguished Persons of His Time*. London: H. Colburn and R. Bentley, 2 vols.
- Pallucchini, R. (1969). *Tiziano*, 2 vols. Firenze: Sansoni (nueva ed. sobre la de Bologna, 2 vols., 1953-54).
- Panofsky, E. (2003). *Tiziano. Problemas de iconografía*. Madrid: Akal; orig. *Problems in Titian, Mostly Iconographic*. New York: University Press, 1969.
- Pedrocco, F. (1993). *Tiziano*. New York: Riverside.
- Phillips, C. (1898). *Titian. A Study of his Life and Work*. London: Seeley / New York: The Macmillan Company.
- Pignatti, T. (1981). *Titian: The Complete Paintings*. New York – London: Granada.
- Pozza, N. (1976). *Tiziano*. Milano: Rizzoli.
- ed. (1980). *Tiziano e Venezia*. Convegno Internazionale di Studi, Venezia (1976), Vicenza: Neri Pozza Editore.
- Ricketts, Ch. (1910). *Titian*. London: Methuen & Co.
- Ridolfi, C. (1646/1996). *The Life of Titian* [1646], transl. Julia Conaway Bondanella and Peter Bondanella. University Park: Pennsylvania University Press.
- Riggs, A. S. (1946). *Titian the Magnificent and the Venice of His Day*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
- (1975). “Titian`s Lights as Form and Symbol”, *Art Bulletin* 57, 58-64.
- (1978). *Titian*. New York: Harry N. Abrams.
- (ed.) (1982). *Titian. His World and His Legacy*. New York: Columbia University Press.
- ed., (1993). *Titien “Lart plus fort que la nature”*. Paris: Gallimard.
- Sutton, D. (1963). *Titian*. New York: Barnes & Noble Books.
- Tietze, H. (1936). *Tizian: Leben und Werke*. Wien: Textband im Phaidon Verlag, 2 vols.
- (1950). *Tizian: The Paintings and Drawings*. New York – London: Phaidon; 2^a ed. London, 1959, 2 vols.
- Tietze, H. and Tietze-Conrat, E. (1980). *Tiziano e Venezia*. Vicenza: N. Pozza.
- Valcanover, F. (1960). *Tutta la pittura di Tiziano*. Milano: Rizzoli, 2 vols.; ed. ingl. *All the Paintings of Titian*. New York: Hawthorn, 4 vols., 1964.
- Valcanover, E. (1971). *La obra pictórica completa de Tiziano*. Barcelona – Madrid: Noguer-Rizzoli; orig. *L'opera completa di Tiziano*. Milano: Rizzoli, 1969.
- Vasari, G. (1568). *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architettori*, Firenze, (1^a ed. 1550), 2^a ed. revisada y ampliada. La obra fue editada con comentario y notas por Gaetano Milanesi, Firenze 1845-1856, y reeditada “con nuove annotazioni e commenti”, 7 vols., Firenze: Sansoni, 1878-1881.
- Walther, A. (1978). *Tizian*. Leipzig: E.A. Seemann.
- Wethey, H. E. (1969-75). *The Paintings of Titian: Complete Edition*. London: Phaidon, 2 vols. Especialmente el vol. 1: *The Religious Paintings*.
- William, J. (1968). *The World of Titian, c. 1488-1576*. New York: Time-Life Books.
- Zuffi, S. (1998). *Tiziano. El más grande de cuantos han pintado*. [Madrid]: Sociedad Editorial Electa España.

2. Pintura y Renacimiento, con especial atención a la Escuela Veneciana

Baxandall, M. (1978). *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*. Milano: Einaudi; orig. *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*. Oxford: University Press, 1972.

Bellonci, M. e Garavaglia, N. (1967). *L'opera completa del Mantegna*. Milano: Rizzoli.

Berenson, B. (1957). *Italian Painters of the Renaissance. Venetian School*. London -New York: Phaidon Press, 2 vols.

Brown, D. A. et al. (2006). *Bellini, Giorgione, Titian and the Renaissance of Venetian Painting*. Washington, DC: National Gallery of Art in association with New Haven: Yale Univ Press.

Chambers, D. S. (1970). *The Imperial Age of Venice, 1380-1580*. London: Thames and Hudson.

Fortini Brown, P. (2008). *Arte y vida en la Venecia del Renacimiento*. Madrid: Akal; orig. *Art and Life in Renaissance Venice*. London: Laurence King Publishing, 1997.

Freedberg, S. J. (1998). *Pittura en Italia: 1500 a 1600*. Madrid: Cátedra, (4ª ed.); orig. *Painting in Italy, 1500 to 1600*. Harmondworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1979; nueva edición en Yale (1993).

Goffen, R. (1986). *Piety and Patronage in Renaissance Venice: Bellini, Titian, and the Franciscans*. New Haven: Yale University Press.

Hale, J. R. ed. (1971). *Renaissance Venice*. London: Faber and Faber.

Humfrey, P. (1995). *Painting in Renaissance Venice*. New Haven: Yale University Press.

Huse, N. and Wolters, W. (1990). *The Art of Renaissance, Venice: Architecture, Sculpture, and Painting, 1460-1590*. Chicago – London: University of Chicago Press; orig. alem. *Venedig: Die Kunst der Renaissance – Architektur, Skulptur, Malerei 1460-1590*, München: C.H. Beck, 1986.

Ilchman, F. et. al. (2009). *Titian, Tintoretto, Veronese Rivals in Renaissance Venice*. Boston: MFA Publications.

Logan, O. (1972). *Culture and Society in Venice, 1470-1790: The Renaissance and its Heritage*. New York: Scribner / London: B.T. Batsford.

Longhi, R. (1946). *Viatico per cinque secoli di pittura veneziana*. Firenze: Sansoni.

Martineau, J. and Hope, Ch. eds. (1984). *The Genius of Venice 1500-1600*. New York: Abrams.

Pallucchini, R. (1944). *Pittura veneziana del cinquecento*. Novara: Istituto Geografico De Agostini, 2 vols.

Pignati, T. ed. (1981). *Le Scuole di Venezia*. Milano: Electa.

Rosand, D. (1982). *Painting in Cinquecento Venice: Titian, Veronese, Tintoretto*. New Haven: Yale University Press.

Wilde, J. (1988). *La pittura veneciana. De Bellini a Tiziano*. Madrid: Nerea; orig. *Venetian Art. From Bellini to Titian*. Oxford: University Press, 1981.

3. Bestiarios antiguos y medievales

Banterle, G. ed. (1979). *Sant' Ambrogio, Opere esegetiche 1. I sei giorni della creazione*. Milano-Roma: Mediolani Bibliotheca Ambrosiana – Città Nuova Editrice. La edición está basada en la de K. Schenkel, *S. Ambrosii Opera*, CSEL 32/1, Vindononae: F. Tempisky, 1896, repr. 1962.

Cook, A.S. and Pitman, J. H. (1921). *The Old English Physiologus*. New Haven: Yale University Press / London: Humphrey Milford / Oxford University Press.

Curley, M.J. (1979). *Physiologus. A Medieval Book of Nature Lore*, transl. by Michel J. Curley. Chicago-London: University of Chicago Press.

García Arranz, J. L. (1996). *Ornitología Emblemática. Las aves en la literatura simbólica ilustrada en Europa durante los siglos XVI y XVII*. Cáceres: Universidad de Extremadura.

— (2010). *Symbola et emblemata avium. Las aves en los libros de Emblemas y Empresas de los siglos XVI y XVII*. A Coruña: SIELAE / Sociedad de Cultura Valle Inclán.

Gilbert, R. O. ed. (1840). *S. Ambrosii Episcopi Mediol. Hexaemeri libros sex*. Lipsiae: Typis Bernh. Tauchnitz jun.

Hassig, D. (1995). *Medieval Bestiaries. Text, Image, Ideology*. Cambridge: University Press.

Horapolo (1991) [s. IV-V d.C.]. *Hieroglyphica*, ed. J. M. González de Zárate, Madrid: Akal. Una interesante edición bilingüe, greco-latina, de Nicolás Caussino puede verse en su libro *Symbolica Aegyptiorum Sapientia, olim ab eo (N.C.) scripta, nunc post varias editiones denuo edita, Parisiis: sumpt. Adriani Taupinant, 1633*.

Malaxecheverría, I. (1986). *Bestiario medieval*. Madrid: Siruela (2ª ed. 1999).

McCulloch, F. (1962). *Mediaeval Latin and French Bestiaries*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Morini, L., a cura di (1996). *Bestiari Medievali*. Torino: Einaudi. Contiene los ocho siguientes Bestiarios: 1. *Physiologus latinus* ‘versio BIs’; 2. *Bestiaire* de Philippe de Thäun; 3. *Bestiaire* de Gervaise; 4. *Bestiaire d’Amours* de Richart de Fornival; 5. *Bestiario Toscano* (“Libro della natura degli animali”); 6. *Bestiario di Gubbio* (“Bestiario moralizado”); 7. *Mare amoroso*; 8. *L’Acerba* di Cecco d’Ascoli.

Muratova, X. (1982). “La production des manuscrits du Physiologue grecs enluminés en Italie aux XVe-XVIIe siècles et leur place dans l’histoire de la tradition de l’illustration du Physiologue”, en W. Hörandner, C. Cupane & E. Kislinger (eds.), *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten. II.6 Teil*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 327-340.

Offermanns, D. (1966). *Der Physiologus nach del Handschriften G und M*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.

Reinsch, R. ed. (1892). *Le Bestiaire. Das Thierbuch des normannischen Dichters Guillaume le Clerc*. Leipzig: O. R. Reisland.

Rendell, A.W. (1928). *Physiologus. A Metrical Bestiary of Twelfth Chapters by Bishop Theobald*, Printed in Cologne 1492, transl. Aland Wood Rendell. London: John & Eduard Bumpus.

Sbordone, F. (1991). *Physiologus*, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms.

Sebastián, S. ed. (1986). *El Fisiólogo atribuido a San Epifanio, seguido de El Bestiario Toscano*. Madrid: Ediciones Tuero. La primera edición que da a conocer el “Fisiólogo atribuido a san Epifanio” fue realizada por el hispalense Gonzalo Ponce de León (Romae: Apud Zannettum & Ruffinellum, 1587).

White, T. H. ed. (2002). *The Book of Beasts, Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century*. Wisconsin: University of Wisconsin – Madison Libraries (a reprint of the original edition: New York, 1954).

Zambon, F. (1975). *Il Fisiologo*. Milano: Adelphi (4ª ed. 1993).

— (1984). “Teología del Bestiario”, *MusPat* 2: 23-51.

4. Emblemática, Iconología, simbología

Alciato, A. (1531). *Viri clarissimi D. Andreae Alciati iurisconsulti. Mediol. ad D. Chonradum Peutinggerum Augustanum, Iurisconsultum Emblematum liber*. Excusum Augustae Vondelicorum, per Heynricum Steynerum, Anno M.D.XXXI.

— (1550). *Emblemata D. A. Alciati denuo ad ipso Autore recognita, ac, quae desiderabantur, imaginibus locupletata. Accesserunt nova aliquot ab Autore Emblemata suis quoque eiconibus insignita*. Lugd. apud Guiel. Rovilium, 1550, Lugduni, Excudebat Mathias Bonhomme.

EEEI = Bernat Vistarini, A. and Cull, J. T. (1999). *Enciclopedia de Emblemas Españoles Ilustrados*. Madrid: Akal.

Biedermann, H. (1996). *Diccionario de símbolos*. Barcelona – Buenos Aires – México: Paidós (1ª reimpr.); orig. *Knaurs Lexikon der Symbole*. München: Droemer Knauer, 1989.

Camerarius, J. (1654). *Symbolorum & Emblematum ex volatilibus et insectis desumptorum Centuria Tertia collecta*. Francofurti: impensis Ioh. Ammonii. Es la 3ª edic.; las dos primeras tuvieron otra sede (Noribergae 1596).

Caussinus, N. (1634). *Polyhistor Symbolicus*. Parissis: Adrianus Taupinart. Trata el tema de la perdiz en el Libro VI, cap. 90-93, 291-294.

Charbonneau-Lassay, L. (1997). *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, 2 vols. Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta/Sophia Perennis (2ª ed.); orig. *Le Bestiaire du Christ*, 2 vols.. Paris: Albin Michel, 1940-1941.

Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder; *Dictionnaire des symboles*. Paris: Seghers, 1973.

Cirlot, J. E. (1969). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Labor.

Cohen, S. (2008). *Animals as Disguised Symbols in Renaissance Art*. Leiden-Boston: Brill.

Colonna, F. (1999). *Sueño de Polífilo*, ed. y trad. de Pilar Pedraza. Barcelona: El Acantilado (el texto original, en ital., *Hypnerotomachia Poliphili*, fue publicado en Venecia, 1499).

Garnier, F. (1984). *Thesaurus iconographique: système descriptif des représentations*. París: Léopard d'Or.

Gombrich, E. H. (1983). *Imágenes simbólicas*. Madrid: Alianza; orig. *Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance*. London: Phaidon, 1972.

— (2003). *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*. México: Fondo de Cultura Económica; orig. *The Uses of Images*, London: Phaidon, 1999.

Grabar, A. (1980). *Christian Iconography. A Study of its Origins*. Princeton, N.J.: University Press.

Hall, J. (1974). *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*. London: John Murray / Harper & Row.

Henkel, A. and Schöne, A. eds. (1978). *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Klingender, F. D. (1971). *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*. Cambridge, Mass: The M.I.T. Press.

Lucarini, A. (1628). *Dell' Imprese dell' Offitioso Accademico Intronato, raccolte da lo Sconosciuto Accad, Unito. Parte Seconda. A la Sereniss. madama Caterina Medici, Duchessa di Mantova*. Siena: Stamparia del Gori.

López Calderón, C. (2011). “La exaltación de la *Deipara Virgo* a través de la emblemática: la capilla de Nuestra Señora de los Ojos Grandes de la catedral de Lugo”, en R. Zafra Molina y J.J. Azanza (eds.), *Emblemática trascendente. Hermenéutica de la imagen, iconología del texto*. Pamplona: Universidad de Navarra – Sociedad Española de Emblemática.

Mâle, É. (1922). *L'Art Religieux de la fin du Moyen Âge en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*. Paris: Librairie Armand Colin (2ª ed.).

— (1966). *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Menestrer, C. F. (1695). *Philosophia imaginum, id est, Sylloge Symbolorum amplissima*, Amstelodami & Gedani.

Millet, G. (1960). *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris: Éditions R. de Boccard (2ª ed.).

Morales y Marín, J. L. (1984). *Diccionario de Iconología y Simbología*, Madrid: Taurus.

Panofsky, E. (1972). *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza.

Parani, M. G. (2003). *Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th – 15th Centuries)*. Leiden – Boston: Brill.

Picinelli, F. (1653). *Mondo Simbolico o sia università d'impresce scelte, spiegate, ed' illustrate con sentenze, ed eruditioni sacre e profane. Studiosi diporti dell'Abbate D. Filippo Picinelli Milanese ne i Canonici Regolari Lateranensi, che somministrano à gli Oratori, Predicatori, Accademici, Poeti &c. infinito numero di concetti con indici copiosissimi*, in Milano, Per lo Stampatore Archiepiscopale, M.DC.LIII (= 1ª edición italiana). Posteriormente se editó la edición latina, en dos vols., el primero en 1681: *Mundus Symbolicus in Emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris quàm profanis Eruditionibus ac Sententiis illustratus: subministrans Oratoribus, Praedicatoribus, Academicis, Poetis &c. innumera conceptuum argumenta; idiomate Italico conscriptus a reverendissimo Domino, D. Philippo Picinello Mediolanensi, Canonico Regulari Lateran., Abbate, Theologo, Lectore, Praedicatori privilegiato; nunc vero justo volumine auctus & in Latino traductus à R.D. Augustino Erath, Imperialis Collegii ad B.V. in Wettenhausen, Ord. S. Augustini Canonico Regulari, SS. Theologiae Doctore ac Professore, Protonotario Apostolico ac Sub-Decano. Tomus Primus, cum quadruplici copiosissimo Indice, Lemmatum, Applicationum, Rerum notabilium, & locorum S. Scripturae. Nunc primum in Germania prodit. Coloniae Agrippinae, Sumptibus Hermanni Demen, sub signo Monocerotis, M.DC.LXXXI*. Y el segundo vol. en 1687, en la misma sede, reeditándose este mismo año el vol. 1.

Réau, L. (1996). *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia: Nuevo Testamento*. Barcelona: Ediciones del Serbal (3ª ed.); orig. *Iconographie de l'art chrétien*, vol. 2: *Iconographie de la Bible, II. Nouveau Testament*, Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

Revilla, F. (1999). *Diccionario de Iconografía y Simbología*. Madrid: Cátedra (3ª ed.).

Ripa, Cesare (1593). *Iconologia ouero descrizione dell'imagini universali cauate dall'Antichità et da altri luoghi, da Cesare Ripa Perugino [...] Roma, Per gli Heredi di Giov. Gigliotti (editio princeps, en latín, con ediciones sucesivas); Prima ed. illustrata: Iconologia ouero descrizione di diverse imagini cavate dall'Antichità dichiarate da Cesare Ripa Perugino, Cavaliere de Santi Maurizio et Lazaro [...] Roma, apresso Lepido Facili, 1603. Trad. esp. Iconología, ed. de J. y Y Barja, 2 vols. Madrid: Akal, 1996 (2ª ed.).*

Roberts, H. E. (1998). *Encyclopedia of Comparative Iconography. Themes Depicted in Works of Art*. Chicago – London: Fitzroy Dearborn.

Saxl, F. (1989). *La vida de las imágenes. Estudios iconográficos sobre el arte occidental*. Madrid: Alianza; orig. *Lectures*. London: The Warburg Institute, 1957.

Talavera Estesos, F. J. (2013). *Pierio Valeriano: Jeroglíficos. Prólogo General y Libros I-V, Introducción, edición crítica, traducción anotada e índices a cargo de F.J. Talavera Estesos*. Alcañiz – Madrid: Instituto de Estudios Humanísticos – CSIC.

Talavera, F. J. y Beatriz Antón (2015). “El simbolismo de la amistad en los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano”, en López Quero, S. y Maestre Maestre, J. M. (eds.), *Studia Angelo Urbano dicata*. Alcañiz-Madrid: Instituto de Estudios Humanísticos / Federación Andaluza de Estudios Clásicos, 669-680.

Valeriano, G. P. (1556). *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptiorum literis Commentariū Ioannis Pierii Valeriani Bolzanii Bellunensis*, Basileae: cum gratia et priuilegio Imp. Maiest. in annos quinque. Ver Talavera Estesos.

Wind, E. (1998). *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid: Alianza; orig. *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Oxford: University Press, 1968.

Wittkower, R. (1978) <https://www.free-barcode-generator.net/ean-13/> *Idea and Image. Studies in Italian Renaissance*. London: Thames and Hudson.

— (2006). *La alegoría y la migración de los símbolos*. Madrid: Siruela; orig. *Allegory and the Migration of Symbols*. London: Thames and Hudson Ltd., 1977.

Zafra, R. (2010). “El prudente Tiziano y su emblema de la Prudencia”, en *Potestas. Revista del Grupo de Investigación Histórica* 3. 123-146.

5. Mariología: Paralelismos Eva-María y María-Iglesia en la tradición patristica y eclesiástica

a) General:

Aldama, J. A. de (1956). *Mariologia seu de Matre Redemptoris / De B. Maria Vergine*, en J. A. de Aldama, S. González, J. Solano, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. 3. Matriti: BAC, 331-486.

— (1970). *María en la Patristica de los siglos I y II*. Madrid: BAC.

Roschini, G. M. (1955). *La Madre de Dios según la fe y la teología*, vol. 1, Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa; orig. *La Madonna secondo la fede e la teologia*, vol. 1, Roma: Ferrari, 1954.

Rouët de Journel, M. J. (1962). *Enchiridion Patristicum. Loci SS. Patrum, Doctorum Scriptorum Ecclesiasticorum*, Barcinone – Friburgi Brisg. – Romae – Neo Eboraci: Herder, 22 ed. Citas de los autores en el *Appendix ex 21ª editione cum indice completo* (1960).

Schmaus, M. (1963). *Teología Dogmática*, vol. 8 : *La Virgen María*. Madrid: Rialp. Orig. *Katholische Dogmatik*, München : Max Hueber Verlag, 1955.

b) Eva-María:

Bover, J.M. (1923). “La mediación universal de la segunda Eva en la tradición patristica”, *EstEcles* 2. 321-350.

— (1948). “La maternidad espiritual de María en los Padres griegos”, *Estudios Marianos* 7: 91-104.

Capelle, B. (1954). “Le thème de la Nouvelle Eve chez les anciens Docteurs latins”, *Études Mariales* 12: 55-76.

Cignelli, L. (1966). *Maria nuova Eva nella Patristica greca (sec. II-V)*. Assisi: Porziuncola Edizione.

Guldán, E. (1966). *Eva und Maria. Eine Antithese und Bildmotive*. Graz-Köln: Verlag Hermann Böhlau Nachf.

Pozo, C. (2005). *María, nueva Eva*. Madrid: BAC, especialmente pp. 347-360.

Romero Pose, E. (1998). “El paralelismo de Eva-María en la primera teología cristiana”, *Estudios Marianos* 64: 157-176.

Zinconne, S. (1992). “Alcuni τύποι di Maria in Giovanni Crisostomo”, en Sergio Felice (ed.), *La Mariologia nella catechesi dei Padri (Età postnicena)*. Biblioteca di Scienze Religiose 95, Roma: LAS, 27-31.

c) *María-Iglesia*

Coathalem, H. (1954). *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l’Église dans la tradition latine jusqu’à la fin du XIIe siècle*, *Analecta Gregoriana* 74, Series Theol. B. 27. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Congar, Y. (1954). “Marie et l’Église dans la pensée patristique”, *RSPHTh* 38. 3-38.

Delahaye, K. (1952). “Maria Typus Ecclesiae. Um das theologisches Verständnis der Gestalt Mariens in den ersten beiden Jahrhunderten der Kirche”, en *Alma Socia Christi* V, Acta Congr. Mariologici-Mariani, Romae, 25-45.

Dietz, I. (1959). “Maria und Kirche bei dem hl. Augustinus”, en *Maria et Ecclesia*, Acta Congr. Lourdes, Romae, 201-239.

Dillenschneider, Cl. (1961). “Mary, Prototype and Personification of the Church”, *Marian Studies* 82: 1-9

Gherman, P. (1960). “Parallélisme entre Marie et l’Église selon la doctrine de l’Orient chrétien séparé et des protestants”, en *Maria et Ecclesia*, Acta Congr. Lourdes, Romae, 1-50.

Huhn, J. (1959). “Maria est typus Ecclesiae secundum Patres imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum”, en *Maria et Ecclesia*, Acta Congr. Lourdes, Romae, 163-199.

Krueger, P. (1959). “Maria und die Kirche in der älteren syrische Väterliteratur”, en *Maria et Ecclesia*, Acta Congr. Lourdes, Romae, 109-136.

Llopart, E.M. (1955). “María y la Iglesia en los Padres preefesinos”, *Scripta et Documenta* 6, Monserrat: Abbadia, 11-99.

Llopart, E.M. (1959). “María-Ecclesia. Observationes in argumentum iuxta Patres praeefesinos, en y la Iglesia en los Padres preefesinos”, en *Maria et Ecclesia*, Acta Congr. Lourdes, vol. 3, Romae, 81-107.

Matanic, A. (1958). “Maria et Ecclesia in litteratura medioevali manichaeistica et antimanichaeistica”, en *Maria et Ecclesia*, Acta Congr. Lourdes, Romae, 153-170.

Müller, A. (1955). *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, *Paradosis* 5: Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, Freiburg: Paulus Verlag, 1951; Freiburg: Schweiz, 1955 (2a ed.).

Nicolas, M.J. (1953). “Parallélisme entre Marie et l’Église”, *Études Mariales* 9, 1-9.

Piolanti, A. (1951). “Maria et Ecclesia. Quaedam inter utramque relationes et scriptoribus marianis saec. XII illustratae”, *EuntDoc.* 4, 324-338.

Semmelroth, O. (1965). *Marie, archétype de l’Église*. Paris: Éditions Fleurus; orig. *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*. Würzburg: Echter-Verlag, 1950.

Soell, G. (1959), "Maria und die Kirche bei den Griechischen Vätern seit Cyrill von Alexandrien", en *Maria et Ecclesia*, Acta Congr. Lourdes, Romae, 137-162.

Sola, F. (1957). "María y la Iglesia en los Padres Orientales", *Est. Mar.* 18, 169-186.

Solano, J. (1957). "María y la Iglesia en los Padres Occidentales", *Est. Mar.* 18, 187-207.

6. Otros

Di Berardino, A. dir. (2000). *Patrologia IV. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres Latinos*. Madrid: BAC.

Frontisi-Ducroux, F. y Vernant, J.-P. (1998). *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*. Roma: Donzelli Editore; orig. franc. *Dans l'oeil du miroir*; Paris: Édition Odile Jacob, 1997.

Hueber, F. (1678). *Ornithologiae Moralis, per discursus praedicabiles ex omni genere Sacrarum Scientiarum, Scripturarum, Historiarum, Eruditionum, Antiquitatum... copiose inventos, subtiliter ordinatos, facunde propositos & salubriter auditos, formatae, dispositae, ex ornatae et sacris oratoribus quidem ad charitativum subsidium... Pars II, pro Festis per Annum ac Celebriorum ordinum Fundatoribus, auctore R.P.F. Fortunato Hueber [...].* Monachij: Typis & Impensis Joannis Jaecklini.

Quasten, J. (1961). "Patrologia, vol. I: Hasta el concilio de Nicea". Madrid : BAC.

Santos Otero, A. (2005). *Los Evangelios Apócrifos*, ed. de Aurelio Santos Otero, Madrid: BAC (4ª impr.).

Stegmüller, F. (1950). *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, vol. 2: A-G, Matriti: CSIC.

Stramusoli da Ferrara, L. (1699), *Apparato dell' Eloquenza Italiano e Latino... diviso en quattro tomi, che contengono infinite Sentenze, Aforismi, Simboli, Esempi, Imprese... utilissimo agli Oratori sacri e profani, Teonomici, Politici, Economici, Etici e Filologici... raccolto, e scelto dal P.F. Lorenzo Stramusoli da Ferrara [...]* Tomo Primo [...]. Padova: Stamperia del Seminario.

Urbán, A. ed. (2004). *Dión de Prusa: Euboico o El Cazador*. Edic. intr. trad. y coment.. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.

La biblioteca di Annibal Caro: elenchi inediti di libri

NUNZIO BIANCHI

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

nunzio.bianchi@uniba.it

Abstract: Liste inedite di libri, a stampa e manoscritti, gettano nuova luce sulla biblioteca privata di Annibal Caro (1507-1566) e sulle sue conoscenze di testi antichi, medievali e moderni.

Parole-chiave: Annibal Caro, Cinquecento, biblioteca privata, liste inedite di libri a stampa e manoscritti.

Abstract: Unpublished lists of books and manuscripts shed new light on the private library of Annibal Caro (1507-1566) and his knowledge of ancient, medieval, and modern texts.

Keywords: Annibal Caro, 16th century, private library, unpublished list of books and manuscripts.

La biblioteca privata del letterato marchigiano Annibal Caro (Civitanova Marche 1507 – Roma 1566)¹, cospicua collezione libraria del medio Cinquecento di cui non sembra essere sopravvissuto quasi nulla, può essere agevolmente ricostruita a partire da un ampio inventario riscoperto ed edito quasi settant'anni fa, non senza qualche difetto e omissione, da Aulo Greco². Questo inventario – che si conserva tra le carte del codice Vaticano Ferrajoli 752³ – fu rogato l'8 novembre 1578, oltre

* Devo la conoscenza degli elenchi librari che qui si pubblicano alla cortesia e alla generosità del prof. Enrico Garavelli (Università di Helsinki), cui va la mia gratitudine anche per aver letto alcune parti di questo lavoro e per avermi fornito preziosi consigli e utili correzioni che hanno migliorato alcuni aspetti del testo e chiarito punti dubbi e oscuri. Di quanto scrivo in queste pagine sono, naturalmente, il solo responsabile.

1 Per Annibal Caro si possono vedere le sintesi di Jacomuzzi 1974; Mutini 1977; Cremante 1986; Mutini 1999; Scrivano 2007.

2 Greco 1950: 121-135 (Appendice: *La biblioteca di Annibal Caro*). Una nuova descrizione ed edizione di questo inventario presenterò in un prossimo lavoro.

3 L'inventario è trascritto in un fascicolo cinquecentesco, i ff. 15-24 (ca. mm. 280 × 210), che, con ad altri fascicoli seicenteschi, costituisce lo zibaldone Vaticano Ferrajoli 752; per una descrizione complessiva vd. Berra 1960: 30-31.

un decennio dopo la morte del Caro, e registra quanto ancora dei beni a lui appartenuti si custodiva presso la sua dimora romana passata per testamento al fratello Fabio, il quale “la ritenne sempre sino alla morte, conservandovi religiosamente tutte le memorie di lui [*scil.* Annibale], meno quegli scritti, che furono raccolti e resi pubblici da’ suoi nipoti”⁴: oggetti artistici e mobilia, ma soprattutto libri a stampa e manoscritti, inclusi molti materiali di lavoro (minute, registri di lettere, brogliacci e copie in bella). Malgrado l’inventariazione tardiva (realizzata quando il Caro era deceduto ormai da tempo), la natura ‘secondaria’ del documento (si tratta di copia coeva di un originale perduto, come denunciano riscontri interni ed esterni)⁵ e lo status testuale alquanto difettoso (la scarsa familiarità dell’estensore con la realtà libraria e l’interesse di natura patrimoniale sotteso al documento possono spiegare alcuni errori e grossolani fraintendimenti), questo inventario tuttavia è testimone eloquente di una biblioteca di tutto rispetto – seppur non tra le più ricche di cui si abbia conoscenza per il Cinquecento, essa risulta aperta alle esperienze e sensibilità culturali del tempo, munita dei capisaldi della tradizione umanistica, ben fornita di testi greci e latini (anche tra i meno frequentati e diffusi o ancora del tutto inediti) – e restituisce altresì un’immagine meno sbiadita e più concreta delle conoscenze e degli interessi letterari del possessore, Annibal Caro, e della sua vicenda intellettuale.

Al compito complesso di ricostruire la biblioteca di Annibal Caro – finora possibile solo grazie a questo inventario e attraverso occasionali e sporadici cenni a libri e letture presenti nelle sue epistole familiari⁶ – contribuiscono anche alcuni elenchi librari, rimasti finora inediti, conservati nel codice Laurenziano Ashburnham 413, un ricco e ben noto zibaldone di carte cariane (perlopiù abbozzi e minute autografe di lettere) assemblato nel primo decennio dell’Ottocento⁷: ai ff. 137-140 sono appuntati – senza ordine apparente e senza alcuna intestazione o altro elemento utile alla datazione o ad una migliore contestualizzazione – quattro brevi elenchi (qui di seguito numerati da **I** a **IV**) di libri a stampa e manoscritti, molto sommariamente descritti.

In qualche caso questi elenchi presentano delle aree di sovrapposizione e degli *item* che ricorrono, talora con diciture più o meno differenti, anche nell’inventario già edito: tale circostanza da un lato garantisce, in assenza di indicazioni esplicite, l’appartenenza dei libri in questione ad Annibal Caro, dall’altro, confermando o integrando dati già noti e apportandone di nuovi, contribuisce a tracciare meglio l’identità, materiale e culturale, di questa collezione libraria nonché della stessa formazione intellettuale del suo possessore. Malgrado la registrazione approssimativa e sintetica dei dati bibliologici, questi elenchi offrono non di rado informazioni sufficienti ad identificare un libro o ad accertarne la fisionomia (lo status di manoscritto è talora esplicitamente indicato) e consentono, non ultimo, di acquisire qualche dato in più sulle frequentazioni letterarie del Caro, nonché di postulare una più ampia rete di conoscenze e amicizie all’interno delle quali egli si muoveva.

4 Recchi 1879: 20.

5 Greco 1950: 121.

6 Greco 1957-1961.

7 Questo zibaldone fu messo insieme dall’erudito e bibliofilo opitergino Giulio Bernardino Tomitano (1761-1828), che ricoprì un ruolo di primo piano nella fortuna di Annibal Caro in area veneta tra XVIII e XIX secolo: per il Tomitano, e per la storia e una descrizione dell’Ashburnham 413 (sec. XVI, cart., ff. 218), si veda Garavelli 2008; cfr. anche Greco 1957-1961: I, x (ove il codice è siglato L); Garavelli 2002: 19 e n. 35, 20 n. 39, 59. Cfr. anche Garavelli 2016: 142.

È utile notare che gli elenchi presentano ben altra natura e finalità rispetto all'inventario già edito. Se infatti quest'ultimo risulta rogato in forza di un non altrimenti noto decreto giudiziario⁸, gli elenchi invece sembrano essere il risultato di una trascrizione legata a circostanze meno formali, ma forse non meno specifiche, quali potevano essere quelle di una parziale schedatura di opere da cedere in prestito (per lettura, consultazione o trascrizione) o da alienare (come indurrebbe a pensare l'indicazione del formato librario sovente apposto in margine ad alcuni titoli). Difficile in ogni caso appurare, in assenza di indizi sicuri e riscontri interni, l'identità dell'estensore: per quanto queste carte siano raccolte in uno zibaldone di materiali cariani in parte autografi, la corsiva veloce e non sempre perspicua di questi elenchi non sembra riconducibile alla mano del marchigiano e la precisazione *del Caro* che accompagna alcuni titoli indurrebbe cautamente ad escludere una sua responsabilità nella redazione degli stessi.

Si presenta di seguito una prima e provvisoria trascrizione degli elenchi librari presenti nei ff. 137-138 e 139-140 – non sempre di agevole decifrazione⁹ – del Laur. Ahsburnham 413¹⁰:

[I. f. 137v]

[1] **Pauli Leonij**

[2] La difesa d(e)l Caro contro il Castelvetro
non stampata mai

[3] Orationi del Varchi

8 Cfr. Greco 1950: 121.

9 Nella trascrizione degli elenchi, la cui grafia alquanto incerta e affrettata si può prestare a fraintendimenti, si seguono criteri conservativi (si mantengono anche minime oscillazioni: p.es. *Ovidii / Ovidij*). Le abbreviazioni e i compendi sono sciolti tra parentesi tonde; con il barrato si indicano i depennamenti; si riproducono anche i tratti verticali con cui l'estensore pone in relazione alcuni *item*. Tra parentesi quadre con tre puntini si segnalano i luoghi di lettura dubbia o incerta; ove possibile, si trascrive la sequenza di lettere che sembra di poter distinguere, prescindendo dal senso; sono state introdotte le maiuscole solo per i nomi propri ed è stato sempre adottato il punto fermo in luogo dei due punti.

10 Le carte che ospitano i primi due elenchi (I-II) costituiscono un bifoglio (ff. 137-138, ca. mm. 265 x 200): all'interno sono trascritti gli elenchi (al f. 137v una prima porzione di inventario, su una colonna, di dieci *item* di cui il primo depennato; al f. 138r una più consistente porzione di inventario su due colonne); in apertura (f. 137r) il testo di una lettera senza indicazioni di data (inc.: *Si supp(li)ca a V.S. ch'al uscir di Pregione di Barbara...*, des.: *...per gratia et favor spetiale et se le restarà con infini[to] obligo*); in fine (f. 138v) il destinatario (*All'Ill.^{mo} s.^{or} mio oss.^{mo} | Il s.^{or} Bernard.^o Cotta*). Non è possibile dire se il bifoglio, la cui evidente piegatura in quarto ne conferma l'invio per lettera, ospitasse in origine una missiva e solo in seguito gli spazi rimasti vuoti venissero colmati con gli elenchi librari o se, come sembra più plausibile, questo bifoglio presentasse originariamente gli elenchi e solo in un secondo momento venisse riutilizzato per una lettera. Analoga situazione si registra nelle carte successive (III-IV): un bifoglio (ff. 139-140, ca. mm. 280 x 210) contenente al suo interno gli elenchi (al f. 139v, al rovescio, un'altra porzione di inventario, su due colonne; al f. 140r, su una sola colonna, una ridotta porzione d'inventario di otto *item*); in apertura una lettera (f. 139r), senza indicazione cronica e topica (intest.: *Beat.^{mo} Pre'*, inc.: *La pasqua di Resurrettione pross.^a passata fecero due anni ch'un certo Abbate Stefano de cavalieri...*, des.: *...la quale il S.^o Dio conservi lungo tempo felice*), ma corredata in fine (f. 140v) di destinatario (il medesimo della precedente) e nome del personaggio in favore del quale è stata scritta (*S.^{mo} Dnò Nrò | À m. Bernardino Cotta, | Per Matteo Gentile*). La funzione di riuso di questo bifoglio è in questo caso più evidente: gli elenchi sono trascritti in senso inverso rispetto alla lettera e pertanto risultano al rovescio nella attuale allogazione dei fogli. È ragionevole pensare che questi bifogli ospitassero originariamente gli elenchi e che solo in un secondo momento venissero riutilizzati per accogliere il testo delle minute, il cui emittente, tale Bernardino Cotta, potrebbe essere l'omonimo monsignore che fu giudice del Vicario papale sotto Sisto V (1585-1590): cfr. Boverio 1641: 503.

- [4] Vita Pomponij Attici
- [5] Duo repertoria Annibalis Cari in fol.
- [6] Disegno della peheria(?) manoscritto
[...] montalcino(?).
- [7] Carmi del novo mondo
- [8] Disegni varij
- [9] Descrittioni del mondo in carta pecora
- [10] Varij ritratti di valent'huomini

[II. f. 138r, coll. 1-2]

- [1] Pauli Leonij patavini interpretatio de verb. ob.
 - [2] Trapezuntius manuscriptus in fol.
 - [3] Caldaico mano scritto in 4'
 - [4] Arist. analyt. manuscript. in 4
 - [5] Dionisii alicarnasei manuscript. in [...] in 4'
 - [6] Collectiones varię manuscriptę in 4'
 - [7] Collectiones varię manuscriptę in 4
 - [8] Lib. in greco manoscritto in 4
 - [9] Ovidii de tristibus et
 - [10] Oratio manoscritti [...] | in 4
 - [11] Versi [...] pro[...] varie p(er)sonę [...] in 4
 - [12] Pratica geometria a Leonardo pisano
manuscripta in fol.
 - [13] Augustini Sueani de auguriis manu script.
 - [14] Orationi del sovrano di Spagna manoscritto in fol.
 - [15] Rettorica in alberi [...] manoscrit. in fol.
 - [16] In Rethorica(m) Ar(istotelis) manuscip. in fol.
 - [17] Quintilianii in 4
 - [18] Loci comunes An(n)ibalis Cari in
lingua(m) latina(m) in fol.
 - [19] Rethorica manuscript. in 4
 - [20] Coena familiaris Caroli Alberti
 - [21] Rimario d'Annibal Caro in fol.
 - [22] Michaelis liber greęus in 4
 - [23] Libro greco manoscritto in fol.
 - [24] Cronica dī Lombardię et Placentię
et totius orbis in fol.
-
- [25] Cardinalis Paleotti versus in 4
 - [26] Paraphrasis in perihermenia(m) grec(am)
 - [27] Tractatus de ethicis(?)
 - [28] Philosophoru(m) sententię greęcę 4
 - [29] Carmina graeca in 4
 - [30] Cerimoniale de' Grassis man[uscriptum?]
 - [31] De vita Ciceronis manuscripta 4
 - [32] Lib in greco manoscritto in 4
 - [33] Epistola elegantissima manoscritta in 4

- [34] Angeli Caiani de fundame(n)tis Academię
- [35] Pio et novo augurio nella nova
fondatione della città di Malta di
fra' Spirito Anguissola 4
- [36] Opre del Trisino
- [37] Teodori de mensibus
- [38] Libani sophistę graeci
- [39] Alex(andr)i Negosentis epistolę
- [40] Explicationes in fabulas Ovidij
- [41] Heliodori graeci
- [42] Problemata Deodonie(?) gręca
- [43] De fluxu et refluxu Iacobj paduani
- [44] Corretioni d'Ar(istotele) greche
- [45] Libro spagnolo scritto a mano
- [46] Versi di Leon Batt(ist)a Alberti

[III. f. 139v, coll. 1-2]

- | | | | |
|------|---|--|-------------|
| [1] | Properzio | | manoscritti |
| [2] | Contumelię legales | | |
| [3] | Repertorio volgare | | |
| [4] | Annotationes legales | | |
| [5] | Dialogi del Varchi | | |
| [6] | Repertoria in Cicerone(m) | | |
| [7] | Repertoria in leges | | |
| [8] | Rettorica del Cav manoscritta | | |
| [9] | Sonetti varij | | |
| [10] | Figurę retorichę ex Cicerone | | |
| [11] | Quaestiones in p(hilosop)hiam | | |
| [12] | Petri Grassi in politicam Arist. | | |
| [13] | Quaestiones in p(hilosop)hiam | | |
| [14] | Elocutioni varię del Caro | | |
| [15] | Adnotationes varię | | |
| [16] | Repertorio legale | | |
| [17] | Repertoriu(m) in lingua(m) latinam | | |
| [18] | Rettorica d'Aristotele di m(ano) p(ro)p(ria) del Caro | | |
| [19] | Gregorio Nazianzeno manoscritto | | |
| [20] | Varię annotationes Cari | | |
| [21] | Epistola volgare di Cicerone | | |
| [22] | Varię annotationes Cari tomi 2 | | |
| [23] | Lochi communi | | |
| [24] | Apologia p(er) il Re di Francia | | |
| [25] | Apologia d(e)l Caro n(on) stampata | | |
| [26] | Trattato della lingua toscana | | |
-
-
- [27] Risposta al Castelvetro
 - [28] Trattato della lingua volgare
prattica

- [29] Rettorica in fol.
- [30] Esplicacione d'alcuni sonetti
- [31] Rettorica d'Aristotele in 4
- [32] De spiritibus tractatus
- [33] Gregorii Nazianzeni in pauperes versu(s)
in lingua(m) latina(m)
- [34] il Betto nel sonetto del Caro
- [35] Demetrius Falereus
- [36] Varia loca Arist. explicata
- [37] Demetrius Falereus
- [38] Archiepiscopatus Italię
- [39] De finibus
- [40] Rettorica
- [41] Perorazione d(e)lla guerra di Clemente
- [42] Discorso sopra il sonetto del Caro
- [43] Repertoriu(m) in doi quinterni
- [44] Relationi del Navagero
- [45] Repertoriu(m) in ius civile
- [46] Gallesij opera
- [47] ~~Annotationes in ius civile~~
- [48] Lectiones Papii in ius civile
- [49] Repertoria in leges tomi 3
- [50] ~~Repertoriu(m) in leges~~
- [51] Annotationes varię
- [52] Observationes in lingua(m) latina(m)

[IV. f. 140r]

- [1] Annotationes Cari
- [2] Annotationes varię
- [3] Libanij hypothesis in secu(n)da(m)
olinthiacam
- [4] Lib. pr. d(e)l Eneide
- [5] Rettoricę annotationes
- [6] Rep(er)torio sopra il Petrarca
- [7] Annotationes in lingua(m) latina(m)
- [8] Delle cose di scena

II. 16 Rethoricam *corr. ex* Rettoricam | **19** Rethorica *corr. ex* Rettorica *fort.* | **35** fondatione *post corr.* | **36** Trisino *corr. ex* Tresino | **III. 6** Repertoria *corr. ex*. Repertorium *fort.* | **17** Repertoriu(m) *corr. ex* Repertoria *fort.*

Lasciando per ora ad altri il compito di condurre più approfondite ricerche e verifiche, nonché di valutare la portata e le implicazioni di queste nuove acquisizioni sulle conoscenze letterarie e la formazione intellettuale del Caro, non sarà qui inutile tentare di passare in rassegna alcuni di questi *item* e offrire qualche proposta di identificazione. Qualche *item*, infatti, presenta elementi e informazioni tali da consentire non solo di identificare con buon margine di sicurezza

l'opera schedata, ma pure di ricavare qualche indizio sull'ingresso della stessa nella biblioteca del Caro.

È possibile per esempio riconoscere un nucleo di testi assegnabile agli anni 1557-1558, in cui si distinguono tra l'altro manoscritti inediti e testi non ancora stampati, spesso di ridotta o di non facile reperibilità al di fuori di ristrette cerchie di eruditi, circostanza che avvalorava ulteriormente la rete di relazioni che il Caro poteva vantare.

È il caso de *il Betto nel sonetto del Caro* (III, n° 34) – testo probabilmente presente anche nell'inventario¹¹ – in cui andrà senz'altro riconosciuto il commento al sonetto cariano *Giunta, o vicina, è l'ora* (forse del 1554) di Claudio Betti (1520 ca.-1589), filosofo aristotelico e lettore a Bologna negli anni 1562-1567¹², che di questa sua esegesi diede pubblica lettura il 28 marzo 1557¹³.

Più sicuro il dato cronologico ricavabile da un altro *item*. La presenza della *Pauli Leonij patavini interpretatio de verb. ob.* (II, n° 1) – titolo già parzialmente appuntato e poi depennato in testa al primo elenco (I, n° 1) – non può che essere la *De verbor. oblig. solennis interpretatio*, stampata a Ferrara *mense Ianuario* del 1557, di Paolo Leoni, giureconsulto patavino e vescovo di Ferrara (1577-1590)¹⁴. Giova notare pure che l'estensore di questo elenco ha riprodotto quasi fedelmente le forme abbreviate del titolo come esse figurano nel frontespizio dello stampato, si direbbe avendo il libro sott'occhio.

A quell'anno o giù di lì riporta un altro titolo appuntato in questi elenchi: *Cardinalis Paleotti versus in 4* (II, n° 25). Questo titolo – che trova puntuale corrispondenza nell'inventario¹⁵ – con tutta probabilità fa riferimento all'opera latina in versi di Camillo Paleotti *senior*, letterato e cancelliere del senato bolognese (m. 1530), una cui copia era stata inviata in visione al Caro dal nipote di questi, Camillo Paleotti *iunior*: in una lettera, purtroppo non datata ma probabilmente ascrivibile al 1558, Annibal Caro esortava il nipote del Paleotti a dare alle stampe alcuni componimenti latini dello zio¹⁶, che saranno appunto da identificare verosimilmente con i *Cardinalis Paleotti versus* di questi elenchi. Della pubblicazione dei versi del Paleotti *senior*, a tutt'oggi inediti, non se ne fece tuttavia nulla¹⁷.

11 *Un quinterno scritto a mano, intitolato Sopra un sonetto del Caro* (Greco 1950: 124).

12 Stabile 1967.

13 Il commento del Betti (detto Betto giovane) si può leggere nel Vat. Barb. Lat. 4018, che al f. 4r porta la seguente intestazione: *Del Betto giovane filosofo ordinario ne lo studio di Bologna, et academico velato sotto il nome di Momo, esposizione de un sonetto del Caro intorno la morte cristiana, da lui pubblicamente esposto ne la nobilissima academia de i velati, nel anno de la salute MDLVII. La quarta dominica di quaresima*. Vd. Garavelli 2015: 254-255 e n. 5.

14 Leoni 1557. Su Paolo Leoni (m. 1597) cfr. Bertoldi 1818: 32.

15 *Un altro latino che comincia: Cam. Paleotti* (Greco 1950: 126, ove si trascrive erroneamente *Card. Paleotti*).

16 Greco 1957-1961: II, 299, n° 534. Il Caro, che mostra di apprezzare molto questi versi latini del Paleotti *senior*, invita tuttavia il nipote a mostrarli ad un esperto di versificazione latina, perché possa intervenire su qualche punto incerto: «Vorrei bene che gli facesti vedere ad altri che a me, perché io già molto tempo mi sono tolto da lo scrivere e da l'osservare la lingua latina». Quanto alla datazione di questa lettera, assente nel testo, si può notare che essa è trascritta nel codice Paris. Ital. 1707 (probabilmente da identificare con il manoscritto assemblato da Giambattista, nipote del Caro, verso il 1562-1563 in vista della raccolta delle *familiari* richiesta da Paolo Manuzio: Greco 1957-1961: I, xxii-xxiii) tra due lettere da Parma del 1558, una del 18 agosto e l'altra del 6 settembre.

17 Fantuzzi 1788: 236. Come posto in luce di recente, “le poesie di Paleotti, non sempre chiaramente distinto dal nipote Camillo iunior, sono sparse in codici conservati in biblioteche italiane, europee e statunitensi [...]; suoi autografi e documenti a lui relativi sono conservati presso l'Archivio Isolani di Bologna, nel fondo della famiglia Paleotti. [...] In vita furono dati alle stampe soltanto alcuni epigrammi e un'operetta dedicata a Enrico d'Inghilterra, la *Sylva cuius titulus Amor*, più volte ripubblicata in raccolte poetiche successive. Della pubblicazione postuma degli altri componimenti si interessò, alla metà del Cinquecento, il nipote, senza giungere però ad alcun risultato” (Iarocci 2014: 429). Gli impegni del Paleotti *iunior* (1520 - 1594), senatore e ambasciatore bolognese a Roma, lo distolsero forse dalla pubblicazione dei versi dello zio (sul giovane Paleotti cfr. Iarocci 2014b; Iarocci 2014c).

Al 1558 potrebbero riferirsi le *Relationi del Navagero* (III, n° 44) se fossero la stessa opera registrata nell'inventario come *Relazione di Roma del clarissimo Ms. Bernardo Navagero*¹⁸. In tal caso, si tratterebbe della *Relazione di Roma* che Bernardo Navagero, ambasciatore veneziano a Roma dal settembre 1555 al marzo 1558 durante il papato di Paolo IV, tenne al Senato poco dopo il suo rientro¹⁹.

Significativa quanto problematica è la presenza in questi elenchi di una *Difesa del Caro contro il Castelvetro non stampata mai* (I, n° 2) e di una *Risposta al Castelvetro* (III, n° 27). Tali scritti sono naturalmente da porre in relazione con la polemica col Castelvetro – scoppiata nel 1554 all'indomani della divulgazione della canzone del Caro *Venite all'ombra dei gran gigli d'oro*²⁰ –, ma difficilmente saranno da identificarsi con l'*Apologia de gli Academici di Banchi di Roma contra m. Lodovico Castelvetro*, stampata nel settembre del 1558²¹. Abbiamo del resto testimonianza di altri materiali contro il Castelvetro nella biblioteca del Caro, sia dall'inventario (sono registrati, uno di seguito all'altro, un *Quinterno et foglio intitolati Contra il Castelvetro e Della lingua*, un *quinterno intitolato In Ludovicum Castelvetricum lusus*, quasi certamente il libello anticastelvetrino di Alberigo Longo²², e *Fogli diversi di rime contra il Castelvetro*, probabilmente sonetti di sostenitori del Caro), sia da una lettera del 22 marzo 1557 (in cui il Caro chiedeva a Lorenzo Lenzi di sottoporre al Varchi e poi di restituirgli “l'una e l'altre apologia”²³, che saranno “materiali relativi all'*Apologia* contro il Castelvetro, contrariamente a quanto ipotizzato da Aulo Greco”)²⁴.

Non meglio identificabili le *Alexandri Negosantis epistolę* (II, n° 39): ma è plausibile che si tratti di un manoscritto riconducibile alla figura di quell'Alessandro Nigosanti di Fano cui spetta forse la paternità di un poemetto dedicato ad Alessandro Farnese²⁵.

È facile riconoscere in questi elenchi alcune opere assegnabili ai lavori cariani relativi ai volgarizzamenti e alle riscritture di testi classici. Sono presenti testimonianze relative al volgarizzamento delle due orazioni di Gregorio di Nazianzo,

18 Greco 1950: 124 (si noti che *Navagero* è tacita correzione del Greco in luogo dell'errato *Ravagero*, come pure *Relazione* è normalizzazione di *Relatione*).

19 La relazione – stralci dalla quale sono citati nella ricostruzione storica del papato di Paolo IV da von Ranke 1965: 276-278 nn. 53, 60-62, 70 – sembra essere stata pubblicata per la prima volta con il titolo “Relation Italicque de Bernard Navagero [...] touchant son ambassade de Rome”, in Aubery 1649: 46-90, e poi con il titolo “Relazione di Roma di Bernardo Navagiero 1558” in Albèri 1846: 369-416, ove la si dice “tratta da un Codice della Magliabechiana, e confrontata con una copia della Collezione del March. Gino Capponi, e con un'altra della Biblioteca di Pisa” (365 n. 1). Sul Navagero cfr. Santarelli 2013; su questa relazione cfr. Santarelli 2011: 16.

20 Per i tempi e il contesto storico di questa canzone e della polemica con il Castelvetro vd. Garavelli 2003.

21 Sulla genesi della redazione e stampa dell'*Apologia de gli Academici di Banchi di Roma* cfr. Di Felice 2009: “L'*Apologia* viene alla luce tra la seconda e la terza settimana del settembre 1558, circa due mesi prima della data riportata nel *colophon* del novembre successivo” (507), e si tratta della prima emissione, quella ufficiosa terminata a settembre forse per evitare contraffazioni, rischio che si era profilato quando tra giugno e luglio del 1557 si consuma il furto della copia dell'*Apologia* che il Caro aveva affidato a Francesco Giovanni Commendone (506).

22 Sui *carmina* del Longo contro il Castelvetro vd. Garavelli 2003: 144-145; per la biografia del Longo cfr. Gallo 2005.

23 Greco 1957-1961: II, 234, n° 476.

24 Garavelli 2011: 303 n. 9.

25 Si tratta di un poemetto in settanta ottave, intitolato *Muse Padovane*, pubblicato dal Frati sulla base del codice 2620 della Biblioteca Universitaria di Bologna, opera forse di un (Alessandro?) Nigosanti di Fano e dedicato *Al R.mo Card. Farn(ese)* (Frati 1918: 305-326; sull'attribuzione al Nigosanti, XVI-XVII).

che il Caro realizzò sul finire degli anni '40-primi anni '50 su richiesta di Marcello Cervini (attivo promotore di edizioni e traduzioni italiane dei più importanti testi patristici in vista della lotta ai riformatori tedeschi), apparso postumo nel 1569 per le cure del nipote Giambattista²⁶. Il *Gregorio Nazianzeno manoscritto* dell'elenco (III, n° 19) trova riscontro nella voce dell'inventario *oratione di Gregorio Nazianzeno scritto a mano*²⁷ – e potrebbe, forse, trattarsi del codice Vat. gr. 1219, pregevole testimone delle orazioni di Gregorio con il commento di Elia Cretese, di recente ricondotto alla biblioteca del Caro sulla scorta di una testimonianza di Fulvio Orsini²⁸. E così pure la voce *Gregorii Nazianzeni in pauperes versus in linguam latinam* (III, n° 33) si può accostare alla voce dell'inventario *Gregorii Nazianzeni theologi de amore in pauperes di mano del Caro*²⁹. Mette conto notare a questo punto che, rispetto agli elenchi, l'inventario registrava in più le *Orationi di Gregorio Nazianzeno*³⁰, la sola voce forse in cui si potrebbe fondatamente riconoscere l'esemplare (autografo o più probabilmente idiografo) del volgarizzamento cariano di questi testi nazianzenici³¹. Sui motivi di questa 'assenza' dagli elenchi non è possibile avanzare ipotesi, ma non si può fare a meno di richiamare qui una lettera del 14 ottobre 1564 in cui il Caro invitava il nipote Giambattista a recuperare "l'orazioni del Nazanzeno" da Giannotto Bosio, cui erano state prestate insieme ad altro³². Se questo prestito, di cui non conosciamo gli sviluppi, sia da porre in relazione con l'assenza del volgarizzamento dai nostri elenchi non è possibile asserire, ma resta una curiosa circostanza di cui si dovrà almeno tener conto.

Come nell'inventario, anche negli elenchi non mancano testi e materiali aristotelici, che dovettero certo tornare utili al Caro nel lavoro di traduzione della *Retorica* (pubblicata postuma nel 1570, se ne conserva l'autografo nel codice Ambrosiano O 120 sup., recante la data "25 novembre 1551")³³ e che ben si inquadrano nell'interesse preminente e mai sopito per l'opera dello Stagirita. Di fianco alla *Rettorica d'Aristotele di mano propria del Caro* (III, n° 18)³⁴ figurano

26 Caro 1569. Quanto ai testi volgarizzati, si tratta dell'*Apologeticum* (Or. 2, PG 35, 408-513) e del *De pauperum amore* (Or. 14, PG 35, 857-909) del Nazianzeno, dell'omelia *De opere et eleemosynis* di Cipriano (PL 4, 601-622). Sull'*Apologeticum* del Nazianzeno, comunemente e erroneamente chiamato *Oratio de episcopis*, a cominciare proprio dalla stampa aldina del volgarizzamento cariano, si veda il chiarimento di Urbán 2015: xxiii-xxvii. Questi volgarizzamenti furono realizzati su richiesta del Cervini quando questi era ancora cardinale, come ricorda lo stesso Caro in una lettera al Varchi del 5 luglio 1562 (Greco 1957-1961: III, 114): il Cervini fu nominato cardinale nel dicembre del 1539 e nel 1555 veniva eletto papa col nome di Marcello II. Per il Cervini, e il suo ruolo di sostenitore del ritorno ai Padri, con un progetto ambizioso di pubblicazione di testi dai manoscritti greci della Biblioteca Vaticana, cfr. Brunelli 2007 (con bibliografia precedente).

27 Greco 1950: 129.

28 Cardinali 2013. L'appartenenza al Caro era cursoriamente segnalata in Nolhac 1887: 17 n. 2.

29 Greco 1950: 131 (e non *Nazianzeni*, come trascrive Greco). Sembra una versione latina delle orazioni del Nazianzeno, difficilmente ascrivibile alla penna del Caro.

30 Greco 1950: 131 (e non *Orazioni... Nazianzeno*, come trascrive Greco).

31 A riguardo si tenga conto del codice miscelaneo 98 della Biblioteca Statale di Cremona, contenente una copia del volgarizzamento, segnalato da Garavelli 2002: 185 n. 72; per una valutazione della scrittura, alquanto problematica e per la quale si esclude ora l'autografia, si rinvia a Garavelli (in corso di pubblicazione).

32 Greco 1957-1961: III, 208-209, n° 738.

33 Garavelli 2002: 59 e n. 137.

34 L'inventario registra un maggior numero di copie autografe (o, piuttosto, idiografe) del volgarizzamento cariano: *Un quinterno scritto a mano del Cavaliero sopra Aristotele* (Greco 1950: 124); *La Rettorica d'Aristotele tradotta dal Cavalier Caro scritta a mano in foglio* (Greco 1950: 130, ove si trascrive erroneamente *La Rettorica d'Aristotele del Cavalier...*); *La Rettorica d'Aristotele di mano del Caro* (Greco 1950: 131).

– seppur non sempre facilmente riconoscibili e identificabili – i seguenti titoli: *Arist. analyt. manuscript.* (II, n° 4), *In Rethoricam Aristotelis manuscript. in fol.* (II, n° 16), *Rettorica manuscript. in 4* (II, n° 19), *Rettorica in fol.* (III, n° 29), *Rettorica d'Aristotele in 4* (III, n° 31), *Varia loca Arist. explicata* (III, n° 36), *Rettorica* (III, n° 40), *Rettoricę annotationes* (IV, n° 5). Di qualche interesse è in particolare la presenza tra questi libri delle *Correzioni d'Aristotele greche* (II, n° 44), che sono molto verosimilmente le stesse “correzioni de la rettorica” compilate dal Caro che nel 1565 Fulvio Orsini chiedeva di poter leggere. A questa richiesta il Caro rispondeva il 9 giugno dello stesso anno assicurando che avrebbe inviato le “correzioni [...] de la rettorica” al rientro a Roma del nipote Lepido, al quale intendeva “farle copiare”³⁵; il 30 di quel mese provvedeva a inviare all’Orsini una copia realizzata da Lepido, pure scusandosi per la trascrizione del nipote³⁶. Si noti che di queste *correzioni* non sembra esservi traccia nell’inventario, a meno che non si voglia identificarle con l’*item*, inspiegabilmente saltato nell’edizione di Aulo Greco³⁷, *Un libro di man del Caro intitolato Tavola della rettorica con certi quinterni dentro stampati rettoricos* (fogli di qualche edizione a stampa del testo greco accompagnati da note e correzioni del Caro?).

Se il *Lib. pr. del Eneide* (IV, n° 4) – che corrisponde con molta verosimiglianza all’*item* dell’inventario *Il primo libro di mano del Cavalier Caro dell’Eneide di Virgilio*³⁸ – è da annoverare tra i materiali di lavoro del Caro, l’esemplare in questione non sarà allora da ritenersi anteriore alla primavera del 1563 (epoca della separazione del Caro dal cardinale Farnese, del suo trasferimento fuori Roma e, soprattutto, del presumibile inizio del lavoro sul testo virgiliano³⁹, di cui si conserva l’autografo nel codice Laur. Ashburnham 410) e dovrà dunque assegnarsi ai suoi ultimi anni di attività.

Si possono segnalare altri casi di convergenze e sovrapposizioni tra questi elenchi e l’inventario: il *Repertorio sopra il Petrarca* (IV, n° 6) può ben essere il *Dittionario del Petrarca*⁴⁰; i *Carmi del novo mondo* (I, n° 7) sono da identificare con il libro *latino Canzoni del novo mondo*⁴¹; *Quintiliani in 4* (II, n° 17) può essere il libro di *Declamationes*⁴², vale a dire lo pseudo-Quintiliano; il *Michaelis liber gręcus in 4* (II, n° 22) è quasi certamente la stessa opera registrata nell’inventario alla voce *Michaelis epistolae graecae*⁴³; le *Orationi del Varchi* (I, n° 3) e i *Dialogi del Varchi* (III, n° 5) non trovano precisa corrispondenza, benché nell’inventario non siano affatto pochi i casi – com’è del resto

35 Lettera a Fulvio Orsini del 9 giugno 1565 (Greco 1957-1961: III, 241, n° 765).

36 “Saranno con questa le scolie che V.S. m’ha domandate. Se son tardi mi scusi de la tarda tornata di Lepido, ch’era fuori Roma. E se son male scritte n’accusi lui” (Greco 1957-1961: III, 244, n° 767).

37 Tale voce inventariale si legge tra *Un libro sciolto in foglio di dodici quinterni di mano del Caro... e Un libro di mano del Caro greco e latino* (Greco 1950: 133).

38 Greco 1950: 125. Un esemplare della versione cariana del libro I dell’*Eneide* è stato di recente recuperato tra le carte del codice Marciano It. IX. 144 e studiato da Morgani 2010: si tratterebbe di “una copia dei primi 158 versi realizzata forse durante la stesura dell’opera e non a traduzione ormai ultimata” che “fu probabilmente fatta allestire dal poeta affinché venisse mandata ai suoi amici letterati e intellettuali” (196-197).

39 Cfr. Crupi 1993: 564.

40 Greco 1950: 127.

41 Greco 1950: 126.

42 Greco 1950: 127.

43 Greco 1950: 127. Si tratterebbe dunque di una raccolta di lettere che Aulo Greco, invero senza argomenti significativi, riteneva fossero “probabilmente le *Epistole* di Michele Cerulario” (Greco 1950: 127 e n. 16).

naturale che fosse, visto l'antico e stretto rapporto con questo umanista – di testi registrati sotto il nome del Varchi⁴⁴; i *Duo repertoria Annibalis Cari in fol.* (I, n° 5) possono probabilmente essere accostati al *repertorio di lettere di mano del Caro* dell'inventario⁴⁵ (si tratterà della copiatura in pulito di sue minute che il marchigiano fece realizzare nella prima metà degli anni '50)⁴⁶; il libro *greco intitolato Problemata de Deo et homine* dell'inventario⁴⁷ sarà forse da identificare nei *Problemata Deodonie(?) græca* del nostro elenco (II, n° 42), pur con l'incerta decifrazione del secondo termine che suona piuttosto come un fraintendimento (in tal caso, sarebbe ancora più improbabile pensare al Caro come estensore di questi elenchi); il libro *Libani sophistę graeci* (II, n° 38) trova riscontro nel *quinterno scritto a mano che comincia Libani* dell'inventario⁴⁸.

È possibile inoltre che questi elenchi librari riflettano una disposizione materiale non molto difforme da quella che i libri occupavano all'epoca della redazione dell'inventario maggiore (1578), ove i beni cariani sono esplicitamente registrati secondo la rispettiva allogazione per stanze e scansie.

Nel caso degli *item* relativi a *Demetrius Falereus* (III, n° 35 e n° 37), per esempio, si può rilevarne la corrispondenza con le voci relative dell'inventario, non solo per il numero degli esemplari (due)⁴⁹, ma anche per la collocazione degli stessi (uno dopo l'altro)⁵⁰.

Il caso dei *Tristia* di Ovidio e di Orazio (II, n° 9 e n° 10), entrambi *manoscritti* e di formato in quarto⁵¹, è ancora più lampante e per di più istruttivo di come le informazioni offerte dagli elenchi e dall'inventario possano anche proficuamente integrarsi: la presenza di Ovidio e Orazio trova infatti conferma nell'inventario, dove queste due *auctoritates* sono registrate una di seguito all'altra⁵², proprio come in questo elenco. Tale identità di registrazione consente alle notizie di completarsi a vicenda: l'elenco permette infatti di appurare che entrambi i testi erano esemplari manoscritti (il dato manca nell'inventario), mentre possiamo essere sicuri che nel caso oraziano si trattasse di un codice delle *Satire* (il dato, assente negli elenchi, è invece restituito dall'inventario)⁵³. Giova ricordare a tal proposito che almeno un altro codice oraziano, privo delle *Satire*, era presente nella sua biblioteca: Denis Lambin, infatti, nella prefazione al suo Orazio (Lione 1561) testimonia di aver ottenuto nel 1555-56 o nel 1560, grazie all'intermediazione di Fulvio Orsini, copia di un

44 Greco 1950: 126, 127, 130.

45 Greco 1950: 128. Sui *registri* di lettere del Caro, copie in pulito di sue minute, cfr. Garavelli 2016: 125-126.

46 Sulla *scelta* di minute, cui il Caro fa riferimento in una lettera a Paolo Manuzio del 18 gennaio 1556 (Greco 1957-1961: II, 205-206, n° 450), cfr. Garavelli 2016, 125-126.

47 Greco 1950: 126.

48 Greco 1950: 124.

49 Greco 1950: 128.

50 Collocazione non contigua negli elenchi: tra i due esemplari figurano *Varia loca Arist. explicata* (III, n° 36).

51 In questo punto dell'elenco l'estensore ha indicato con un tratto verticale unificatore l'analoga tipologia libraria e il medesimo formato dei due testi.

52 Greco 1950: 127.

53 *Ovidius De Tristibus* | *Horatii sermones* (Greco 1950: 127).

codice donato da Annibal Caro a Lodovico Orsini, parente di Fulvio al servizio del cardinale Ranuccio Farnese⁵⁴, *in quo desiderabantur sermonum libri*⁵⁵.

Un cenno a parte merita anche la *Prattica geometria a Leonardo pisano* (II, n° 12), che rimuove ogni dubbio sulla presenza di quest'opera nella biblioteca del Caro⁵⁶: doveva trattarsi di una copia manoscritta della *Practica geometriae* (*Pratica geometrie* nella scrizione medievale) di Leonardo Pisano detto il Fibonacci (ca. 1170 - post 1240), opera che il matematico Federico Commandino (1509 - 1575) – che nell'Urbe ebbe modo di frequentare la corte dei Farnese e di conoscere personalmente il Caro⁵⁷, al quale aveva forse trasmesso l'interesse per gli studi matematici⁵⁸ – aveva in proposito di dare alle stampe⁵⁹. L'opera del Fibonacci – che sarà edita solo nell'Ottocento secondo la lezione del codice Vaticano Urb. lat. 292⁶⁰ – circolava con sicurezza negli ambienti romani: ad esempio un manoscritto della *Practica Geometriae* (il codice Vat. Lat. 4962, che, generalmente assegnato al XV secolo, viene ora “datato su base paleografica al XVI secolo”)⁶¹ si trovava nella biblioteca di Marcello Cervini⁶², il quale coltivava con grande interesse anche le discipline scientifiche, per poi passare in quella del cardinale Guglielmo Sirleto⁶³.

Questi elenchi ci informano anche di un trattato *Angeli Caiani de fundamentis Academicæ* (II, n° 34): a nome di Angelo Caiano, personaggio di grande dottrina e buon conoscitore del greco⁶⁴, l'inventario registra un non meglio identificabile *libro scritto a mano*⁶⁵, che può essere proprio questo *De fundamentis Academicæ*. Potrebbe trattarsi dunque del manoscritto d'autore, che il Caro avrebbe potuto procurarsi grazie alla sua rete di conoscenze negli ambienti eruditi romani.

Anche la voce *Petri Grassi in politicam Arist.* (III, n° 12) può facilmente trovare corrispondenza nell'inventario (*Iohannis Petri Crassi Commentarii*)⁶⁶, integrandone per di più le informazioni: questo *Iohannes Petrus Crassus*, che in passato si pensava potesse essere “forse il giureconsulto Pietro Crasso, vissuto nella seconda metà del

54 Greco 1957-1961, III: 52 n. 1. Da identificare con quello descritto nell'inventario (Greco 1950: 127) come *Oratio scritto a mano in carta pergamina?*

55 *Accesserunt duo [scil. codices], quorum alter erat Rainutij Farnesij clarissimi Card. typis ille quidem excusus, sed cum antiquissimis, atque optimis codicibus comparatus, atque ex eorum fide, ac testimonio quamplurimis locis emendatus, alter Lodouico Vrsino Farnesiorum consobriano, adolescenti pudenti, ac probo, ab Annibale Caro donatus fuerat, in quo desiderabantur sermonum libri. Horum utriusque mihi facta a dominis copia est, opera Fulvij Vrsini, hominis eruditissimi* (Lambin 1561, B 3). La vicenda di questo codice oraziano è evocata da Pio 1945: 224.

56 Quanto alla paternità, il Greco suggeriva sì il Fibonacci, ma segnalava in alternativa la possibilità che potesse trattarsi di “quel Leonardo Pisano autore di una lettera al Card. Sirleto” conservata in un codice vaticano: Greco 1950: 123 n. 2.

57 Baldi 1714, rist. poi in Baldi 1859 (513-537, da cui si cita): 519-520.

58 Cfr. Bianca 1982: 603.

59 Baldi 1707, 89, rist. poi in Baldi 1859 (417-507): 471-472.

60 Boncompagni 1862: 1-224. Sulla complessa tradizione manoscritta di quest'opera, ancora non del tutto studiata (manca perfino una affidabile edizione critica), e sulla sua circolazione si rinvia a Rozza 2015.

61 Rozza 2015: 111 n. 17.

62 Fossier 1979: 439 n° 399.

63 Cfr. Mercati 1938: 115 n° 56, 136.

64 Autore, tra l'altro, di *Rudimenta Graecae linguae* (Roma: A. Blado, 1542) e di *Quindici libri degli elementi di Euclide, di greco tradotti in lingua thoscana* (Roma: A. Blado, 1545), il Caiano è ricordato in una lettera da Parma del 4 maggio 1557 a Felice Gualtieri in cui il Caro gli si raccomanda “affettuosamente” (Greco 1957-1961: II, 240, n° 482); sulle qualità del Caiano si intratteneva Claudio Tolomei in una lettera al Filareto dell'11 luglio 1543 (*Lettere* 1560, 380).

65 Greco 1950: 124.

66 Greco 1950: 128.

sec. XI⁶⁷, è in realtà Giovanni Pietro Grassi, “uomo dottissimo nelle lingue greca e latina e assai versato nella rettorica, nella dialettica e nella matematica”⁶⁸, vescovo di Viterbo dal 1533 alla morte (1538) e personaggio di spicco della cerchia del cardinal Niccolò Ridolfi, del quale fu maestro *in mathematicis*⁶⁹, come in precedenza lo era stato del Commandino – un altro testo dunque di ristretta circolazione di cui il Caro era riuscito evidentemente a venire in possesso. Si aggiunga inoltre che, se l’inventario restituiva la forma completa del nome del Grassi, gli elenchi ci consegnano invece un’informazione fin qui inedita: il testo oggetto dei commenti del Grassi è la *Politica* di Aristotele. La qual cosa è di qualche momento non solo perché comprova l’interesse del Caro per l’opera dello Stagirita, ma anche perché sembra essere l’unica testimonianza di frequentazione aristotelica del Grassi al di là di una nota di prestito dalla Vaticana (1529) a nome del cardinal Ridolfi⁷⁰.

Il titolo *Augustini Sueani de auguriis manu script.* (II, n° 13) sembra essere chiaramente una redazione manoscritta del *De Auguriis* in due libri, che sarà stampato a Bologna nel 1531⁷¹, di Agostino Nifo (Sessa Aurunca ca. 1469-1470 - 1538), rinomato professore di filosofia aristotelica, editore dell’Aristotele latino corredato dei commenti di Averroè (Venezia 1495-96) e commentatore di molte opere aristoteliche⁷²: è pensabile che il manoscritto dell’opera di questo filosofo potesse forse costituire agli occhi del Caro un prezioso cimelio. E molto probabilmente proprio al *De Auguriis* fa riferimento nell’inventario quel *quinterno latino comincia Augustini Nisii*⁷³, ove *Nisii* potrà ben essere un errore di trascrizione per *Niphi*.

Anche la *Apologia per il Re di Francia* (III, n° 24) – si tratta della versione italiana che il Caro realizzò dell’*Apologia seconda*, oggi attribuita alla penna del grecista Pierre Danès (1497-1577) ed edita a Parigi nel 1552⁷⁴ – trova conferma nell’inventario: nella voce *Apologia seconda in favore del re di Francia*⁷⁵ e nella voce, inavvertitamente omessa nell’edizione di Aulo Greco, *Apollogia [sic] 2° in favor del Re di Francia scritta a mano*⁷⁶. E proprio ad uno di questi esemplari della versione cariana potrebbe riferirsi anche l’*Apologia del Caro non stampata* di questi elenchi (III, n° 25). Andrà messa dunque in conto l’eventualità, tutt’altro che remota, che una delle due apologie registrate nell’inventario come negli elenchi possa in realtà essere la versione della ‘prima’ *Apologia* del Danès, che il Caro potrebbe aver tradotto⁷⁷.

67 Greco 1950: 128 n. 19.

68 Tiraboschi 1796: 479.

69 Sul Grassi si veda il profilo tracciato da Muratore 2009: 75-77.

70 Si tratta di una nota relativa ad un codice *quo Aristotelis Organum praeter Topica et Elenchos continetur* (Bertola 1942: 108-109; cfr. Muratore 2009: 76 n. 85).

71 Nifo 1531.

72 Sulla biografia e le opere del Nifo cfr. Palumbo 2013, da integrare con Tallini 2011 e Tallini 2012.

73 Greco 1950: 127.

74 *Apologia seconda in favore del re di Francia nella quale brevemente e con verità si tratta delle cagioni della guerra che novamente è nata fra l’Imperatore e S.M. Cristianissima per Parma e la Mirandola*, in Caro 1872: 11-79. Il Cugnoni pubblicò l’*Apologia* sulla base del codice 45 C 27 della Corsiniana, oggi Biblioteca dell’Accademia Nazionale dei Lincei, Sezione Corsiniana, 2268, ff. 387v-424r. Su questa versione del Caro si veda in dettaglio Garavelli 2011: 302-303.

75 Greco 1950: 132.

76 Tale *item*, inopinatamente saltato nella trascrizione del Greco, si legge in realtà tra la voce *Recettario scritto a mano* e la voce *Dialogo di Ms. Benedetto Varchi, intitolato l’Ercolano* (Greco 1950: 130).

77 È quanto sembra potersi inferire dall’accenno contenuto in una lettera al Varchi (Roma, 5 luglio 1562): Greco 1957-1961: III, 114, n° 663.

Al netto di indicazioni generiche e titoli non identificabili, questi elenchi sembrano registrare, pur in forma compendiosa, qualche titolo in più rispetto all'inventario maggiore. Se piena identità è ravvisabile tra i *Versi di Leon Battista Alberti* (II, n° 46) e l'*item* dell'inventario *un altro [scil. libro] in ottavo comincia: Versi di Leon Batt.*⁷⁸, si segnala invece come assoluta novità, e sicura rarità, la presenza della *Cena familiaris* dell'Alberti (cfr. II, n° 20), opera pervenutaci attraverso tre soli testimoni: i codici laurenziani Gaddi 84 (sec. XV *ex.* - XVI *in.*) e Mediceo Palatino 112 (1483 - 1484), e il codice della Biblioteca Universitaria di Genova G IV 29 (XV-XVI sec.). È lecito presumere che il codice del Caro fosse imparentato con quello del Gaddi: e non solo per i legami del letterato con la famiglia di questi (fu al servizio di Giovanni Gaddi dal 1529 alla morte di questi nel 1542 e, come altri eruditi che gravitavano intorno al potente prelato, poté avere accesso alla sua biblioteca: da qui proveniva molto probabilmente il codice greco su cui tradusse i *Pastoralia* di Longo)⁷⁹, ma anche e soprattutto per il fatto che questo testimone⁸⁰ si apre con una lettera a Lorenzo Vettori di Carlo Alberti, fratello di Leon Battista⁸¹. Quest'ultima circostanza, infatti, potrebbe ben dar conto del fatto che in questi elenchi l'opera albertiana sia stata registrata a nome di Carlo Alberti: *Coena familiaris Caroli Alberti* (II, n° 20). Si noti ancora che nel codice Gaddi, dopo la *Cena* (ff. 1v-7r), il copista ha trascritto i *Profugiorum ab erumna libri* (ff. 8r-50r), opera albertiana presente nell'inventario⁸² ma, almeno nominalmente, assente negli elenchi.

Non sembra esserci traccia nell'inventario della *Cronica Lombardie et Placentie et totius orbis in fol.* (II, n° 24), acquisizione legata forse agli anni in cui il Caro era al servizio presso Pier Luigi Farnese appena insignito del Ducato di Parma e Piacenza, a meno che non si voglia indentificarla con il *libro scritto a mano legato in foglio comincia: Cronica*⁸³.

Nuovo è anche il dato della presenza tra i libri cariani del *De fluxu et refluxu Iacobij paduani* (II, n° 43), vale a dire del trattato di Iacopo Dondi Dall'Orologio (ca. 1293 - 1359) sulle maree⁸⁴. Letta nello Studio padovano fino alla metà del Cinquecento⁸⁵, quest'opera si preserva attualmente nel solo codice Ambrosiano N 334 sup. (seconda metà del XVI sec.) appartenuto a Gian Vincenzo Pinelli.

Per gli autori antichi andrà segnalata come nuova la presenza tra i libri cariani della *Vita Pomponij Attici* (I, n° 4) di Cornelio Nepote; dei già menzionati *Analytica* d'Aristotele (II, n° 4); di un manoscritto greco di Dionigi di Alicarnasso (II, n° 5); di una *Paraphrasis in perihermeniam grecam* (II, n° 26), forse una esposizione del *De*

78 Greco 1950: 126.

79 Garavelli 2002: 12-13.

80 Per una descrizione del codice Gaddi contenente la *Cena familiaris* (ff. 69-77) – finita di copiare il 21 gennaio 1484 (sottoscrizione al f. 77r) da Giovanni di Matteo Strozzi, copista, ammiratore e collezionista di opere dell'Alberti – vd. Bertolini 2004: I, 136-143 (*Scheda 18* di S. Fiaschi).

81 Bertolini 2004: I, 142-143. Cfr. Alberti 2015.

82 *Leo Baptista Albertus De profugijs* (Greco 1950: 127).

83 Greco 1950: 125. Come mi comunica Enrico Garavelli, che ringrazio, il codice cinquecentesco Vaticano Ottob. Lat. 2253 contiene la *Chronica Placentiae* di J. Cassola (ma Pietro da Ripalta) con la presente nota al f. [I]r: *Huius libri chronicor(um) originalis erat in bibliot<h>eca Equitis Hannibalis Carì, quae post eius mortem Romae vendita fuit cuidam bibliopolae a quo illum Paulus Sanvitalis ne periret pretio triu(m) aureor(um) redimendum curavit...* Su questo testo cfr. Casella 1915; Castignoli 1995: 18.

84 Editto da Revelli 1912.

85 Cfr. Pesenti 1992.

interpretatione aristotelico, quale poteva essere quella alquanto fortunata di Agostino Nifo (Venezia 1507)⁸⁶; di un manoscritto di Properzio (III, n° 1). E, ancora, non si aveva notizia tra i libri del Caro di un manoscritto *De vita Ciceronis* (II, n° 31), che potrebbe ben essere la *Vita Ciceronis* di Leonardo Bruni⁸⁷; di una *Epistola volgare di Cicerone* (III, n° 21), che indurrebbe a pensare al volgarizzamento che il Caro stesso procurò della prima lettera ciceroniana al fratello Quinto (questa “tradozione”, andata smarrita tra le sue carte come attesta una lettera del 1539, venne ritrovata un lustro più tardi)⁸⁸; si possono ancora segnalare qui il *De finibus* (III, n° 39), probabilmente ciceroniano, e le *Figure retoriche ex Cicerone* (III, n° 10), che potrebbero essere materiali di lavoro cariani da mettere in relazione con la voce dell’inventario *un fascetto di scritture di mano del Cavalliero intitolato Figure*⁸⁹. Ed è molto verosimile che allo stesso ambito ciceroniano pertenga anche la *Rettorica in alberi* (II, n° 15)⁹⁰.

Colpisce pure la presenza di un’altra opera finora non attestata nella biblioteca del Caro, quale è il romanzo greco tardoantico *Le Etiopiche* di Eliodoro che affiora dietro la voce *Heliodori graeci* (II, n° 41) – presenza che si affianca significativamente a quella di altri romanzi antichi: oltre ai *Pastoralia* di Longo, anche, il *Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio, ben documentato dall’inventario⁹¹ e riconosciuto con sicurezza tra le fonti classiche presenti nella scrittura degli *Straccioni* cariani⁹². Nuovo è anche il titolo *Libanij hypothesis in secundam olinthiacam* (IV, n° 3), che ci informa implicitamente della presenza tra i libri del Caro di almeno un’orazione demostenica, appunto la seconda Olintiaca, che nella tradizione manoscritta è perlopiù preceduta dalla breve *hypothesis* libaniana.

Interessante anche la voce *Teodori de mensibus* (II, n° 37): si tratta chiaramente del Περὶ μηνῶν di Teodoro Gaza (1408/10 - 1475), verosimilmente un esemplare a stampa. Il trattato apparve precocemente all’interno della *Grammatica* del Gaza (Venezia 1495 e numerose edizioni cinquecentesche) e fu pubblicato autonomamente in versione latina nel 1535 (Parigi).

Merita richiamare l’attenzione anche sulla presenza nell’elenco di un *Repertorio volgare* (III, n° 3), di un *Trattato della lingua toscana* (III, n° 26) e di un *Trattato della lingua volgare pratica* (III, n° 28), testi non meglio identificabili, ma che ben s’inquadrano negli interessi linguistici del Caro, il cui atteggiamento sulla questione della lingua “potremmo definire ‘toscanista’”⁹³. Significativa a riguardo è anche la presenza di opere non meglio specificate (II, n° 36) di Gian Giorgio Trissino (1478 - 1550), autore finora non attestato nella biblioteca del nostro letterato.

Nella collezione libraria del Caro figurano anche *Lectiones Papii in ius civile* (III, n° 48): è ragionevole pensare che si tratti di Giovanni Angelo Papio (m. 1595),

86 Nifo 1507. Cfr. Palumbo 2013: 549.

87 Cfr. Viti 1996: 63 (con indicazione dei principali codici contententi la *Vita Ciceronis*).

88 Lettere del 7 giugno 1539 a Matteo Franzesi (Greco 1957-1961: I, 147-148, n° 103) e del 6 febbraio 1544 a Paolo Manuzio (Greco 1957-1961: I, 293, n° 217).

89 Greco 1950: 124 (*di mano* è omissso dal Greco).

90 Il titolo richiama l’opera di Orazio Toscanella (1510 - 1580), intitolata *La Retorica di M. Tullio Cicerone a Gaio Herennio ridotta in alberi...* (vd. Toscanella 1561). Nella stessa forma compendiate quest’opera ricorre pure tra le opere ciceroniane presenti nella collezione di Gian Vincenzo Pinelli: l’*Index Librorum aeditorum Vincentii Pinelli* registra “Cic. Rettorica in alberi per il Toscanella. Ven. 61 4^o” (Ambrosiano O 249/2 sup., f. 15v: ed. in Gazzotti 2007: 311).

91 Greco 1950: 124, 126.

92 Ferrini 2009 (con bibliografia precedente).

93 Garavelli 2005: 97. Sulla questione della lingua in Caro cfr. anche Chiusaroli 2009.

maestro di legge a Roma, Avignone e Bologna, quindi consultore papale a Roma⁹⁴, che godeva dell'amicizia e della stima del Caro (il quale gli aveva affidato il nipote Giambattista perché fosse istruito nelle leggi)⁹⁵.

Di non facile identificazione i *Gallesij opera* (III, n° 45). Potrebbe trattarsi, a giudicare anche dai testi di natura giuridica che precedono e seguono questo *item*, di Antonio Massa (1500 - 1568), originario dell'antica località di Gallese (nell'attuale provincia di Viterbo), da cui l'epiteto Gallesio usato nelle edizioni a stampa delle sue opere. Il Massa, che frequentava attivamente i circoli umanistici fiorenti nell'ambiente romano⁹⁶, vanta una produzione giuridica piuttosto nutrita: molti suoi scritti, insieme con una lettera indirizzata a Ranuccio Farnese sulla necessità della *iuris scientia* per i principi della Chiesa, furono in seguito raccolti nei *Legalia opuscula* (Venezia 1549).

Negli elenchi figura anche un *Cerimoniale de' Grassis* manoscritto (II, n° 30): si tratterà con tutta probabilità di Paride Grassi ovvero de' Grassi (1450/60 - 1528), maestro di cerimonia pontificio dal 1504 (sotto Giulio II, Leone X, Adriano VI e Clemente VII), autore di un trattato *De ceremoniis papalibus* e, tra l'altro, di un *De ceremoniis cardinalium, et episcoporum in eorum dioecesibus* (stampato postumo a Roma nel 1564)⁹⁷.

Tra le novità merita in fine di essere segnalato il *Pio et novo augurio nella nova fondazione della città di Malta di fra' Spirito Anguissola* (II, n° 35), non tanto per il tema, non certo distante dagli interessi e dalle vicende personali del Caro, quanto perché si tratta probabilmente di una delle ultime acquisizioni della biblioteca cariana. Su questo testo ci soccorre compiutamente il codice Ashburnham 324 (sec. XVI)⁹⁸, unico testimone, a quanto pare, dell'opera dell'Anguissola: esso contiene le *cose manuscritte del Padre Maestro Spirito Anguissola de Pilis Generale dell'Ordine Eremitano di S.^{to} Agostino*, vale a dire *alcune Orationi, et Sermoni vulgari, ch'egli come Ambasciatore del Duca di Monteleone fece in Malta al Gran Maestro della Religione Gerosolimitana* (f. 3r), insieme ad alcuni componimenti scritti da vari personaggi in occasione della morte dello stesso Anguissola. In particolare, ai ff. 40r-51v è trascritta l'orazione *Nella fondazione della nova città di Valletta nell'isola di Malta. Pio et christiano Augurio sopra il salmo lxxxvi. Il giorno xxviii di Marzo mdlxvi*. A meno che l'opera in possesso del Caro fosse una copia ricevuta dall'autore prima della pubblica lettura, la data del 28 marzo 1566 colloca stabilmente questo testo dell'Anguissola tra le ultime acquisizioni

94 Tiraboschi 1796, 693.

95 Nelle lettere familiari non mancano riferimenti al Papio, con il quale il Caro era in buoni rapporti (Greco 1957-1961: II, 214, n° 459; 241, n° 483; 255, n° 493; III, 151, n° 686): è ricordato quale maestro di legge ad Avignone e uomo di "rare qualità" (Greco 1957-1961: II, 149, n° 404; cfr. anche 193, n° 438) e se ne caldeggia il trasferimento a Bologna come lettore in legge in quanto "questo gentiluomo è uno de' maggiori soggetti che possiate avere in questi tempi" (Greco 1957-1961: III, 34, n° 598; cfr. anche 36-37, n° 600; 43, n° 604).

96 Sul Massa, buon conoscitore di autori classici, con le citazioni dei quali corredeva frequentemente i suoi studi, e traduttore anche di alcuni opuscoli 'moralì' di Plutarco (Venezia 1543), cfr. Sigismondi 2008.

97 Su di lui cfr. Ceresa 2002.

98 Descrizione di questo codice Ashburnham in Rostagno, Lodi 1948: 407-411. Questo codice proviene dalla biblioteca del marchese e bibliofilo veronese Paolino Gianfilippi (1745 - 1827), che a sua volta aveva acquisito parte della ricchissima biblioteca del patrizio veronese Giulio Saibante (m. 1783). Alla morte del Gianfilippi, la biblioteca venne perlopiù dispersa: una parte considerevole fu venduta nel corso di due aste parigine nel 1842 e 1843 (il codice che qui interessa è registrato in *Catalogue* 1842: 69) e di qui una porzione emigrò in Inghilterra ove in seguito passò, secondo la nota trafila, prima a Guglielmo Libri, poi a lord Bertram IV Ashburnham e quindi alla Laurenziana (1884).

librarie del Caro, negli ultimi mesi che ne precedettero la morte. La presenza di quest'opera nella biblioteca del letterato marchigiano ben si spiegherebbe, oltre che in ragione dei legami di questi con l'ordine dei gerosolimitani, forse anche per il rapporto di stima che poteva intercorrere con il predicatore, come indicherebbe il *Sonetto in morte del commendatore Annibal Caro* presente ancora nel codice Ashburnham tra gli scritti dell'Anguissola (f. 174r)⁹⁹.

La formazione culturale di un letterato può essere ricostruita sulla base dei suoi scritti, ma anche dei libri posseduti, copiati, studiati, postillati o anche solo sfogliati. Poter conoscere e ricostruire le biblioteche private permette anche, in qualche caso, di rettificare interpretazioni logore, di sottrarre un autore a cliché e definizioni vulgate, di valutare meglio il retroterra e la portata delle sue idee. Allo stesso modo la formazione di Annibal Caro – su cui in anni recenti si è tornati ad indagare con maggior lena – può trarre luce dalla sua collezione libraria, la cui conoscenza è affidata perlopiù a testimonianze e documenti d'archivio, ai quali si aggiungono ora gli elenchi di libri qui pubblicati. Se, da un lato, questi elenchi offrono solide conferme al quadro già noto, dall'altro, permettono di cogliere una maggiore varietà di interessi e di congetturare una più vivace relazione tra dotti e ambienti culturali del tempo. La presenza, per fare qualche esempio, di opere del Grassi, del Fibonacci, del Caiano (che nel 1545 a Roma pubblicava il testo degli *Elementa* di Euclide con la versione italiana), e pure del Nifo, costituisce indizio e conferma del contatto del Caro con quell'ambiente culturale romano in cui la ricerca e la circolazione di testi di matematica, scienze e filosofia venivano acquistando grande rilievo. Le vicende biografiche e intellettuali di Annibal Caro si intrecciano con quelle di numerosi intellettuali, la sua rete di conoscenze assume ben altra consistenza e articolazione. È su questo sfondo, ancora da esplorare, che ben si comprendono alcune peculiarità e rarità presenti nella sua biblioteca: preziosi recuperi di testi greci, latini e italiani (anche tra i meno noti e vulgati), di manoscritti d'autore e copie uniche di opere medievali e umanistiche.

Bibliografia

Albèri, E. ed. (1846). *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, s. II, vol. III. Firenze: Società editrice fiorentina.

Alberti, C. (2015). *Tutti gli scritti*, edizione critica e commento a cura di A. Martelli. Firenze: Polistampa.

Aubery, A. ed. (1649). *De la prééminence de nos roys, et de leur préséance sur l'empereur et le roy d'Espagne [...]*. Paris: M. Soly.

Baldi, B. (1707). *Cronica de matematici ovvero epitome dell'istoria delle vite loro*. Urbino: per Angelo Ant. Monticelli.

— (1714). “Vita di Federico Commandino”, *Giornale de' letterati d'Italia* 19: 140-185.

— (1859). “Versi e prose scelte di Bernardino Baldi”, ordinate e annotate da F. Ugolini e F.-L. Polidori. Firenze: Le Monnier.

Berra, F.A. (1960). *Codices Ferrajoli*, III. *Codices 737-977*. Città del Vaticano: Bibliotheca Vaticana.

⁹⁹ Rostagno, Lodi 1948: 410 (n° 10): *inc.* “Sparse [*lege* Sparso] et inculto il crin, lugubri i manti”.

Bertola, M. (1942). *I due primi registri di prestito della Biblioteca Vaticana: codici Vaticani Latini 3964 e 3966*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

Bertoldi, F.L. (1818). *Vescovi ed arcivescovi di Ferrara dalla prima loro epoca sino all'anno MDCCCXVIII*. Ferrara: coi tipi di G. Bresciani.

Bertolini, L. ed. (2004). *Leon Battista Alberti. Censimento dei manoscritti*, 1. Firenze, I-II. Firenze: Polistampa.

Bianca, C. (1982). s.v. “Commandino, Federico”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 27. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 602-606.

Boncompagni, B. ed. (1862). *La Pratica geometriae di L. Pisano secondo la lezione del codice Urbinate n° 292 della Biblioteca Vaticana*, in *Scritti di Leonardo Pisano matematico del secolo decimoterczo*, II. Roma: Tipografia delle scienze matematiche e fisiche.

Boverio, Z. (1641). *Annali de' frati minori cappuccini [...]*, tradotti nell'italiano da Fra Benedetto, II. Torino: per gli heredi di Gio. D. Tarino.

Brunelli, G. (2007). s.v. “Marcello II, papa”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 69. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 502-510.

Cardinali, G. (2013). “Un acquisto «poco giudizioso» del cardinale Antonio Carafa: il Gregorio Nazianzeno commentato da Elia di Creta *Vat. gr. 1219*”, *Néa Póμη* 10: 303-318.

Caro, A. (1569). *Due Orationi di Gregorio Nazanzeno theologo, in una de le quali, si tratta quel che sia Vescouado, et quali debbiano essere i Vescoui. Nel'altra, dell'amor verso i Poueri. Et il primo sermone di S. Cecilio Cipriano sopra l'Elemosina*. In Venetia: appresso Aldo Manutio.

— (1872). *Prose inedite del Commendator Annibal Caro* pubblicate ed annotate da G. Cugnoni. Imola: Tip. Galeati.

Casella, M. (1915). *Per la storiografia piacentina. I codici vaticani del “Chronicon” di Pietro da Ripalta*, in *Miscellanea di storia, letteratura ed arte piacentina*. Piacenza: Del Maino, 19-35.

Castignoli, P. (1995). *Introduzione*, in Fillia, M., Binello, C. eds., *Pietro da Ripalta. Chronica Placentina*, nella trascrizione di I. Mori. Piacenza: Tip.Le.Co.

Catalogue (1842). *Catalogue de manuscrits provenant des collections Saibante et Gianfilippi de Vérone, dont la vente se fera le lundi 23 janvier 1843 [...]*. Paris: Chez Silvestre, Libraire.

Ceresa, M. (2002). s.v. “Grassi, Paride”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 58. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 681-684.

Chiusaroli, F. (2009). “Considerazioni sulla lingua nell'*Apologia degli Accademici di Banchi di Roma contra Messer Lodovico Castelvetro del Caro*”, in Poli, Melosi, Bianchi 2009, 455-471.

Cremante, R. (1986). s.v. “Caro, Annibal”, in Branca, V. ed., *Dizionario critico della letteratura italiana*, seconda edizione. I, Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 533-537.

Crupi, G. (1993). “L'Eneide di Virgilio di Annibal Caro”, in Asor Rosa, A. ed., *Letteratura italiana. Le Opere*, II. *Dal Cinquecento al Settecento*. Torino: Einaudi, 563-580.

Di Felice, C. (2009). “L'*Apologia* di Annibal Caro: strategie di redazione e promozione editoriale”, in Poli, Melosi, Bianchi 2009, 503-520.

Fantuzzi, G. (1788). *Notizie degli scrittori bolognesi*, VI. Bologna: Stamperia di San Tommaso d'Aquino.

Ferrini, M.F. (2009). “La Giulietta rapita: il romanzo greco negli *Straccioni* di Annibal Caro”, in Poli, Melosi, Bianchi 2009, 327-357.

Fossier, F. (1979). “Premières recherches sur les manuscrits latins du cardinal Marcello Cervini (1501-1555)”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* 91: 381-456.

Frati, L. ed. (1918). *Rime inedite del Cinquecento*. Bologna: Romagnoli-Dall’Acqua.

Gallo, V. (2005). s.v. “Longo, Alberigo”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 65. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 686-687.

Garavelli, E. ed. (2002). *Annibal Caro. Amori pastorali*. Manziana (Roma): Vecchiarelli.

— (2003). “Prime scintille tra Caro e Castelvetro (1554-1555)”, in Pedroni, M.M. ed., *Parlar l’idioma soave. Studi di filologia, letteratura e storia della lingua offerti a Gianni A. Papini*. Novara: Interlinea, 131-145.

— (2005). “Annibal Caro e la Questione della lingua”, in Garavelli, E. e Suome-la-Härmä, E. eds., *Atti del VII Congresso degli italianisti scandinavi. Helsinki, 3-6 giugno 2004*. Helsinki: Sociéte Néophilologique, 97-106.

— (2008). “Vicende di manoscritti cariani tra Sette e Ottocento. Prime approssimazioni alla traduzione delle *Lettere a Lucilio*”, *LEllisse* 3: 27-50.

— (2011). “Annibal Caro in Francia (1553-1560)”, in Bossier, Ph., Hendrix, H., Procaccioli, P. eds., *Dynamic Translations in the European Renaissance. La traduzione del moderno nel Cinquecento europeo*, Atti del Convegno di Groningen (21-22 ottobre 2010). Manziana (RM): Vecchiarelli, 301-346.

— ed. (2015). *Lodovico Castelvetro. Lettere, Rime, Carmina*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

— (2016). “Per il carteggio di Annibal Caro. In margine ad un inventario degli autografi”, in Carminati, C., Procaccioli, P., Russo, E., Viola, C. eds., *Archilet. Per uno studio delle corrispondenze letterarie di età moderna*. Atti del seminario internazionale di Bergamo, 11-12 dicembre 2014. Verona: Edizioni QuiEdit, 125-144

— (in corso di pubblicazione). *Annibal Caro (Civitanova 1507-Roma 1566)*, in Motolese, M., Procaccioli, P., Russo, E. (edd.), *Autografi dei letterati italiani. Il Cinquecento*, III. Roma: Salerno Editrice.

Gazzotti, M. (2007). “Gian Vincenzo Pinelli lettore di Cicerone: per una storia di tre codici della Biblioteca Ambrosiana di Milano”, in Manfredi, A., Monti, C.M. eds., *Lantiche e le moderne carte. Studi in memoria di Giuseppe Billanovich*. Roma: Editrice Antenore, 285-312.

Greco, A. (1950). *Annibal Caro. Cultura e poesia*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

— ed. (1957-1961). *Annibal Caro. Lettere familiari*, I-III. Firenze: Le Monnier.

Iarocci, I. (2014). s.v. “Paleotti, Camillo”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 80. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 427-429.

— (2014)b. s.v. “Paleotti, Camillo”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 80, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 429-431.

— (2014)c. *Il De republica Bononiensi di Camillo Paleotti*. Bologna: BraDypUS.

Jacomuzzi, S. (1974), *Introduzione*, in A. Caro, *Opere*. Torino: Utet, 7-64.

Lambin, D., ed. (1561), *Quintus Horatius Flaccus* [...]. Lugduni: apud I. Tornaesium.

Leoni, P. (1557). *De verbor. oblig. solennis interpretatio*. Ferrariae: apud Franciscum Rubeum de Valentia.

Lettere (1560). *Lettere di XIII huomini illustri* [...], in Venetia: per Francesco Lorenzini da Torino.

Mercati, G. (1938). *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana.

Morgani, S. (2010). “Un nuovo testimone dell’*Eneide* tradotta da Annibal Caro”, *L’Ellisse* 5: 191-200.

Muratore, D. (2009). *La biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi*, I, Alessandria: Edizioni dell’Orso.

Mutini, C. (1977). s.v. “Caro, Annibale”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 20. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 497-508.

— (1999). “Annibal Caro o l’arte della traduzione”, in Borsellino, N., Pedullà, W. eds., *Storia generale della letteratura italiana*, IV. *Rinascimento e Umanesimo 2. Il pieno Cinquecento*. Milano: Federico Motta Editore, 325-356.

Nifo, A. (1507). *Aristotelis Perihermenias hoc est De interpretatione liber*. Venetiis: B. Locatelli.

— (1531). *De Auguriis libri duo*. Bononiae: apud haeredes Hieronymi de Benedictis.

Nolhac, de P. (1887). *La bibliothèque de Fulvio Orsini. Contributions à l’histoire des collections d’Italie et à l’étude de la Renaissance*. Paris: F. Vieweg.

Palumbo, M. (2013). s.v. “Nifo, Agostino”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 78. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 547-552.

Pesenti, T. (1992). s.v. “Dondi Dall’Orologio, Iacopo”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 41. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 96-104.

Pio, P. (1945). *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*. Roma: Edizioni liturgiche.

Poli, D., Melosi, L., Bianchi, A. eds. (2009). *Annibal Caro a cinquecento anni dalla nascita*. Atti del Convegno di Studi. Macerata, 16-17 giugno 2007, Macerata: EUM.

Ranke, von L. (1965). *Storia dei Papi*, trad. it., Firenze: Sansoni.

Recchi, G. (1879). *Albero genealogico della famiglia Caro di Civitanova-Marche*. Civitanova: Tipografia Natalucci.

Revelli, P. (1912). *Il trattato della marea di Jacopo Dondi*, introduzione, testo latino e versione italiana, *Rivista geografica italiana* 19: 200-283.

Rostagno, E., Lodi, T. eds. (1948). *I Codici Asburnhamiani della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze*, vol. I, fasc. 6. Roma: La Libreria dello Stato.

Rozza, N. (2015). “La tradizione manoscritta della *Pratica Geometrie* di Leonardo Pisano, detto il Fibonacci, e la sua lettera di dedica al magister *Dominicus*”, *Spolia. Journal of medieval studies*, 85-118.

Santarelli, D. (2011). *La corrispondenza di Bernardo Navagero, ambasciatore veneziano a Roma (1555-1558)*, I. Roma: Aracne.

— (2013). s.v. *Navagero, Bernardo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 78, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 35-38.

Scrivano, R. (2007). *Ritratto di Annibal Caro. A cinquecento anni dalla nascita*, prefazione di M. Verdenelli, con dieci tavole di A. Ciarrocchi. Macerata: Quodlibet.

Sigismondi, F. (2008). s.v. “Massa, Antonio”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 71. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 666-669.

Stabile, G. (1967). s.v. “Betti, Claudio”, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 9. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 713-714.

Tallini, G. (2011). “Agostino Nifo e la sua influenza sulle idee religiose di Vittoria Colonna, Girolamo Seripando, Galeazzo Florimonte e dei gruppi riformatori napoletani (1531-1536/7)”, *Nuova rivista Storica* 95: 265-293.

Tallini, G. (2012). “Cronologia degli scritti e motivazioni didattiche nelle opere di Agostino Nifo durante il periodo pisano (1518-1523)”, in Baldassarri, S.U., Ricciardelli, F., Spagnesi, E., *Umanesimo e università in Toscana (1300-1600)*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Fiesole-Firenze, 25-26 maggio 2011). Firenze: Le Lettere, 327-347.

Tiraboschi, G. (1796). *Storia della letteratura italiana*, VII.2. Venezia: Antonio Fortunato Stella.

Toscanella, O. ed. (1561). *La Retorica di M. Tullio Cicerone a Gaio Herennio*, ridotta in alberi, con tanto ordine, et con essempli così chiari, et ben collocati, che ciascuno potrà da se con mirabile facilità apprenderla. In Vinegia: appresso Lodouico de gli Auanzi.

Urbán, Á. (2015). “Dos lecciones sobre filología y emblemática: en torno a la escalera principal del antiguo Palcio Episcopal en la actual Biblioteca Provincial de Córdoba”, in López Quero, S., Maestre Maestre, J.M. eds., *Studia Angelo Urbano dicata*, Alcañiz - Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos - Federación Andaluza de Estudios Clásicos, XVI-XXXVIII.

Viti, P. ed. (1996). *Leonardo Bruni. Opere letterarie e politiche*. Torino: Utet.

(Página deixada propositadamente em branco)

Los extractos de Ovidio en las *Sententiae et Exempla* (1557) de André Rodrigues de Évora: *Fastos*, *Tristes* y *Pónticas*

GREGORIO RODRÍGUEZ HERRERA

Instituto Universitario de Análisis y Aplicaciones Textuales (IATEXT)

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

gregorio.rodriguez@ulpgc.es.

orcid.org/0000-0002-9856-8897

Resumen: En este trabajo analizamos la selección de *Fastos*, *Tristes* y *Pónticas* de Ovidio presentes en las *Sententiae et Exempla* (Lyon 1557) de André Rodrigues, para concluir a) que los extractos, en línea con la tradición medieval, son sentencias de carácter general sobre vicios, virtudes o paradigmas de comportamiento en las que Ovidio se presenta como *auctoritas*; b) que las *Sententiae veterum poetarum* de G. Maior son el principal hipotexto de André Rodrigues; y c) que el *De poetica virtute* de A. Mancinelli también estuvo en la génesis del florilegio del Eborense.

Palabras Clave: Florilegios, Sentencias, André Rodrigues, Ovidio, Georg Maior, Antonio Mancinelli.

Abstract: This paper addresses the selection of passages from *Fasti*, *Tristia* and *Epistulae ex Ponto* used in the *Sententiae et Exempla* (Lyon 1557) by André Rodrigues. From our analysis we can draw the following conclusions: (a) these passages, in line with the medieval tradition, are general sentences on vices, virtues or patterns of behaviour in which Ovid embodies the *auctoritas*; (b) the *Sententiae veterum poetarum* by G. Maior are André Rodrigues's main hypotext; and, (c) *De poetica virtute* by A. Mancinelli was also involved in the genesis of the florilegium of the author from Évora.

Keywords: Florilegia; Sentences, André Rodrigues, Ovidius, Georg Maior, Antonio Mancinelli.

En este trabajo ofrecemos un análisis de los *excerpta* de *Fastos*, *Tristes* y *Pónticas* de Ovidio que compiló André Rodrigues de Évora¹ en el tomo primero de sus *Sententiae et Exempla ex probatissimis scriptoribus collecta*, publicadas en Lyon en 1557². Nuestro objetivo, además de editarlos para ponerlos a disposición de los estudiosos, es establecer qué criterios siguió André Rodrigues en esta selección y qué florilegios³ están en el origen de las *Sententiae*⁴. Con este trabajo, además, completamos el estudio de la producción elegiaca de Ovidio extractada por André Rodrigues⁵.

1. Las *Sententiae et Exempla* de André Rodrigues

Las *Sententiae* del Eborense se estructuran en capítulos o lemas, pero no por orden alfabético, sino en una especie de agrupamiento onomasiológico, en el que se puede advertir cierta visión del mundo y de la sociedad. Además estos lemas se vinculan unos con otros en una serie de dobles semánticos de amplio espectro que entablan una especie de dialéctica entre contrarios de corte aristotélico. De esta manera, aunque sin una separación formal, presentan dos partes bien diferenciadas: una dedicada a la sociedad laica, desde *regnum a mundus, terra*, y otra al ámbito de la religión, desde *anima et mens* hasta *tentatio*⁶. Las *Sententiae* se clasifican, pues, dentro de los florilegios temáticos por orden lógico de conceptos⁷.

2. *Tristes* y *Pónticas* en las *Sententiae* de André Rodrigues

Las *Tristes* y *Pónticas* de Ovidio tienen en la nostalgia el elemento diferenciador con respecto al resto de su producción elegiaca. Si bien en estas obras se tratan

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación FFI2014-53859-P y la Red de Excelencia *Europa Renascens*. Biblioteca Digital de Humanismo y Tradición Clásica (España y Portugal) FFI-2015-69200-REDT, financiadas por el Gobierno de España.

1 André Rodrigues da Veiga o de Évora, que firma sus obras como Andrea Eborensis Lusitanus, fue un rico comerciante afincado en Lisboa, hermano del médico y catedrático de Coimbra Tomás Rodrigues da Veiga y de Simón Rodríguez da Veiga, comerciante como André, pero residente en Bélgica. Cf. Costa Pimpão 1972: 385-401. Es muy común confundirlo con el célebre humanista portugués André Rodrigues de Resende. Cf. Antonio 1788: I, 73^a.

2 Costa Pimpão considera que debió haber una edición anterior de Coimbra de 1554, mientras que Juez Gálvez la rechaza ya que no hay verdaderos indicios de su existencia Cf. Costa Pimpão 1972: 395; Juez Gálvez 2009: 268. Artigas (2014: 948, n. 77) considera que la edición de Coimbra de 1554 podría estar en el germen de la posterior de 1569 también de Coimbra, dado que por su estructura no es posible vincularla a la de Lyon de 1557.

3 Un florilegio es, de manera genérica, un compendio o colección de extractos selectos de obras literarias (*excerpta*), destacables desde algún punto de vista. El término proviene del latín *flos* y *legere*, y tiene el mismo significado etimológico que su variante en griego: antología (*anthología*). De hecho, florilegio es un término propio del Renacimiento que nace como equivalente latino de los griegos antología y poliantea (*polyanthea*). Estas compilaciones de extractos recibieron numerosos y variados nombres durante la Edad Media y el Renacimiento como *Flores*, *Polyanthea*, *Sententiae*, *Gnomai*, *Flores*, *Siluae*, etc. Cf. Hamesse 1990: 209-230. Nosotros en este trabajo utilizaremos el término florilegio como hiperónimo de toda esta variedad de denominaciones.

4 Toda la obra de Ovidio está presente en los florilegios desde la Edad Media en la que, pasado por el filtro del cristianismo, fue ampliamente utilizado en la educación. Cf. Olsen 1982: 151-164; Ullman 1932: 1-42.

5 Los extractos de *Amores*, *Arte de amar*, *Remedios de amor* y *Heroidas* ya han sido estudiados en Rodríguez Herrera 2016.

6 Cf. Codoñer Merino 2001: 117-118; Rodríguez Herrera 2016.

7 Cf. Munk Olsen 1979: 50

temas tradicionales de la elegía como el amor, el desamor, la amistad, la patria, etc, éstos están imbuidos de tristeza, súplicas y un lamento reiterado, en los que se lamina cualquier atisbo del lirismo amoroso que podíamos encontrar en su producción elegíaca anterior. Ovidio sufre esta *relegatio*, que no parece superar en ningún momento, y se sume, en palabras del profesor Segura Ramos, en “un estado melancólico del que sólo cabía esperar endechas doloridas”⁸, como el que resuman estos dos pasajes extractados por el Eborense:

AMICITIA

Illud amicitiae quondam uenerabile nomen
prostat et in quaestu pro meretrice sedet.

Ov. *Pont.* 2. 3. 19-20

PVNITIO

Estque pati poenam quam meruisse minus

Ov. *Pont.* 1. 1. 62

Como acabamos de ver, aunque en algunos extractos es posible reconocer a este Ovidio melancólico e incluso pesimista, lo cierto es que la selección presenta una serie de sentencias de carácter general en las que no se reconoce la intención del poeta de Sulmona. André Rodrigues nos presenta una obra nueva y original en la que los extractos vinculados a sus lemas o *tituli* adquieren un significado diferente⁹. El Eborense selecciona 18 extractos, 7 de *Tristes* y 11 de *Pónticas*, con un total de 35 versos. Tres de ellos están formado por un solo verso, uno por cuatro y el resto por dos versos. Los *excerpta* de *Tristes* y *Pónticas* son los siguientes:

TITVLI LEMAS	EXCERTA	REFERENCIAS ¹⁰
Crudelitās et Fidelitās	Scilicet ut fuluum spectatur in ignibus aurum, tempore sic duro est inspicienda fides.	Ov. <i>Trist.</i> 1. 5. 25-26
Secretum	Crede mihi, bene qui latuit, bene uixit et intra fortunam debet quisque manere suam.	Ov. <i>Trist.</i> 3. 4. 25-26
Medicina	Eripit interdum, modo dat medicina salutem,	Ov. <i>Trist.</i> 2. 1. 269
Infoelicitās et tormentum	Si nihil infesti durus uidisset Vlixes, Penelope felix, sed sine laude foret.	Ov. <i>Trist.</i> 5. 5. 50-51
Ars et ingenium	Singula quid referam? nihil non mortale tenemos pectoris exceptis ingeniique bonis.	Ov. <i>Trist.</i> 3. 7. 43-44
Eloquentia	Discitur innocuas ut agat facundia causas; protegit haec sontes, immeritosque premit.	Ov. <i>Trist.</i> 2. 1. 273-274
Hospitalitās	Turpius eicitur, quam non admittitur hospes:	Ov. <i>Trist.</i> 5. 6. 13
Amicitia	Illud amicitiae quondam uenerabile nomen prostat et in quaestu pro meretrice sedet.	Ov. <i>Pont.</i> 2. 3. 19-20

8 Cf. Segura Ramos 1998: 8.

9 Este es un rasgo común a muchos florilegios. Cf. Fernández de la Cuesta 2008: 28-32; Hamesse 1992: 197 y 209.

10 Citamos por las ediciones de Ovidio contenidas en *PHI Work Place* (2004).

Punitio	Estque pati poenam quam meruisse minus.	Ov. <i>Pont.</i> 1. 1. 62
Consilium et opinio	Acer et palmae per se cursurus honores si tamen horteris, fortius ibit equus.	Ov. <i>Pont.</i> 2. 11. 21-22
Cautela	Qui semel est laesus fallaci piscis ab hamo omnibus unca cibis aera subesse putat;	Ov. <i>Pont.</i> 2. 7. 9-10
Medicina	Non eadem ratio est sentire et demere morbos: sensus inest cunctis, tollitur arte malum.	Ov. <i>Pont.</i> 3. 9. 14-15
Spes	Saepe aliquem sollers medicorum cura reliquit nec spes huic uena deficiente cadit.	Ov. <i>Pont.</i> 1. 6. 34-35
Venia et absolutio	Crede mihi, miseris caelestia numina parcut nec semper laesos et sine fine premunt.	Ov. <i>Pont.</i> 3. 6. 20-21
Infoelicitas et tormentum	Crede mihi, miseros prudentia prima relinquit et sensum cum re consiliumque fuit.	Ov. <i>Pont.</i> 4. 12. 47-48
Laus	excitat auditor studium laudataque uirtus crescit et inmensum gloria calcar habet.	Ov. <i>Pont.</i> 4. 2. 35-36
Aqua et uinum	Nam, quamquam sapor est adlata dulcis in unda, gratius ex ipso fonte bibuntur aquae. Et magis adducto pomum deducere ramo quam de caelata sumere lance iuuat.	Ov. <i>Pont.</i> 3. 5. 17-20
Poenitentia	Saepe leuant poenas ereptaque lumina reddunt, cum bene peccati paenituisse uident.	Ov. <i>Pont.</i> 1. 1. 57-58

Los lemas bajo los que se sitúan los extractos abarcan las virtudes (*Ars et ingenium*, *Amicitia*, *Consilium et opinio*, *Cautela* y *Hospitalitas*), los castigos y el perdón (*Punitio*, *Poenitentia* y *Venia et absolutio*), las adversidades (*Infoelicitas et tormentum* y *Secretum*), la retórica (*Eloquentia* y *Laus*), las enfermedades (*Medicina* y *Spes*) o los alimentos (*Aqua et Vinum*). Además, es destacable que cinco *excerpta*¹¹ sean fragmentos en los que Ovidio había recurrido a un *exempla* y otros cinco¹² moralejas con las que concluyó o inició una serie de *exempla*. Así pues, la selección de André Rodrigues ha primado extractos que ya en el propio texto ovidiano eran en sí mismos paradigmas de comportamiento, proverbios o consejos, de manera que se prestan con facilidad a convertirse en literatura de pensamiento fragmentario propia del género didáctico-ensayístico¹³.

Aun así y como ya advertíamos con anterioridad, el compilador manipula el texto de Ovidio al seleccionar un extracto, descontextualizarlo e incorporarlo en un nuevo contexto no solo bajo un lema determinado, sino rodeado de otros extractos con la misma intención¹⁴. Un ejemplo de la manipulación operada en el caso de Ovidio es el de los extractos de *Tristes* 2.1:

11 Ov. *Trist.* 2. 1. 269; *Pont.* 2. 11. 21-22; *Pont.* 2. 7. 9-10; *Pont.* 1. 6. 34-35 y *Pont.* 3. 5. 17-20.

12 Ov. *Trist.* 1. 5. 25-26; *Trist.* 3. 4. 25-26; *Trist.* 3. 7. 43-44; *Trist.* 5. 6. 13; *Pont.* 3. 6. 20-21.

13 El género didáctico-ensayístico es un cuarto género, fuera de los tradicionalmente poéticos, que trata materia doctrinal. Las obras incluidas en él se emplean para la comunicación del pensamiento en sus diversas facetas y los florilegios se encuadrarían dentro de este género en cuanto que obras de pensamiento fragmentario. Cf. García Berrio y Huerta Calvo 1992: 218-230.

14 Cf. Muñoz Jiménez 2004: 123-133.

MEDICINA

Eripit interdum, modo dat medicina salutem.

Ov. *Trist.* 2. 1. 269

ELOQVENTIA

discitur innocuas ut agat facundia causas;

protegit haec sontes, immeritosque premit

Ov. *Trist.* 2. 1. 273-274

Sin embargo, esta elegía no trata sobre la medicina o la oratoria, sino sobre la defensa de la poesía. Ovidio en *Tristes* 2. 1 reconoce, de un lado, que su poesía, especialmente el *Ars amandi*, ha ofendido a Augusto y ha provocado su situación de exilio, y, de otro, justifica sus versos argumentando que si una matrona quiere ser deshonesta, lo será, lea las obras que lea. En este sentido Ovidio sitúa la influencia positiva o negativa de la obra literaria en la recepción que haga el lector y pone como ejemplo el pasaje del que se han extractado los versos anteriores:

persequar inferius, modo si licet ordine ferri,

posse nocere animis carminis omne genus.

non tamen idcirco crimen liber omnis habebit:

nil prodest, quod non laedere possit idem.

igne quid utilius? siquis tamen urere tecta

comparat, audaces instruit igne manus.

eripit interdum, modo dat medicina salutem,

quaeque iuuet, monstrat, quaeque sit herba nocens.

et latro et cautus praecingitur ense uiator;

ille sed insidias, hic sibi portat opem.

discitur innocuas ut agat facundia causas;

protegit haec sontes, immeritosque premit.

sic igitur carmen, recta si mente legatur,

constabit nulli posse nocere meum.

‘at quaedam uitio’ quicumque hoc concipit, errat,

et nimium scriptis arrogat ille meis.

Ov. *Trist.* 2. 1. 263-278

Como puede advertirse de la lectura completa del pasaje, Ovidio pone varios ejemplos en los que una misma acción puede desembocar en un hecho positivo o negativo y esto depende del individuo y no de los objetos o las disciplinas. Sin embargo, al contextualizarlo bajo un lema concreto y con otros extractos, el pasaje ovidiano adquiere otro significado, en este caso como ejemplo de la falibilidad de la medicina.

MEDICINA

.....

Medici nihil, quod nociturum sit in corporibus aegris relinquunt, Cur.lib.6¹⁵.

Cuncta prius temptanda, sed inmedicabile curae ense recidendum, ne pars sincera trahatur. Ouid.I.Metamor¹⁶.

15 Q. CVRT. *Alex.* 6. 3. 11.

16 Ov. *Met.* 1. 190.

Eripit interdum, modo dat medicina salutem. Ídem 2. de trist¹⁷.
 Mala est medicina, ubi aliquid naturae perit. Publi. Mar¹⁸.
 Non eadem ratio est sentire et demere morbos. Sensus inest cunctis,
 tollitur arte malum. Ouid. 4.de Pont¹⁹.

Del análisis de los extractos de *Tristes* y *Pónticas* se concluye que en esta selección de Ovidio, aunque algún pasaje denote cierto pesimismo, se ha eliminado toda referencia al contenido de la obra extractada, de manera que, una vez operada la manipulación del texto, el resultado sean sentencias de carácter general sobre vicios, virtudes o paradigmas de comportamiento²⁰. Ovidio se presenta como *auctoritas* y no como el poeta melancólico del destierro.

3. Los *Fastos* en las *Sententiae* de André Rodrigues

Los *Fastos* de Ovidio son una serie de episodios, ordenados cronológicamente según el día de su celebración desde enero a junio, en los que se alternan temas de asunto religioso o cultural con mitos romanos. Además, la obra participa de rasgos propios del universo ovidiano como el humor, la ironía e, incluso, el tratamiento amoroso en algunos episodios. Esta obra aporta cinco extractos a las *Sententiae et exempla* de André Rodrigues, todos ellos de carácter general y contenido condensado. Dos de ellos mantienen cierto carácter religioso, aunque eso sí descontextualizados puesto que no hacen referencia la organización del tiempo religioso, las divinidades vinculadas al mes o pasajes históricos o religiosos. El extracto, por tanto, se manipula para ofrecer un mensaje nuevo. Un ejemplo de este nuevo significado lo apreciamos en el extracto de *Ov. Fast.* 6. 5-6 que el compilador reproduce bajo el lema *ánima et mens*, cuando realmente en el texto ovidiano se está tratando sobre la inspiración poética y la especial relación entre los vates y los dioses:

facta canam; sed erunt qui me finxisse loquantur,
 nullaque mortali numina uisa putent.
est deus in nobis, agitante calescimus illo;
impetus hic sacrae semina mentis habet:
 fas mihi praecipue uoltus uidisse deorum,
 uel quia sum uates, uel quia sacra cano.
Ov. Fast. 6. 3-8

El resto de extractos ofrecen sentencias de carácter general. La selección de los *Fastos* en André Rodrigues es la siguiente:

TITVLI LEMAS	EXCERTA	REFERENCIAS
Pulchritudo	Fastus inest pulchris sequiturque superbia [formam:	<i>Ov. Fast.</i> 1. 419

17 *Ov. Trist.* 2. 1. 269.

18 PVB. *Sen. M.* 19.

19 *Ov. Pont.* 3. 9. 14-15.

20 Cf. Olsen 1982: 151-164; Villaroel Fernández 2015.

Liberalitas et beneficium	Saepe Iouem uidi, cum iam sua mittere uellet fulmina, ture dato sustinuisse manum.	Ov. <i>Fast.</i> 5. 301-302
Antiquitas	Sed longa uetustas destruit; et saxo longa senecta nocet.	Ov. <i>Fast.</i> 5. 130-131
Principium	'Omnia (<i>sic</i>) principiis' inquit 'inesse solent.	Ov. <i>Fast.</i> 1. 178
Anima et mens	Est Deus in nobis, agitante calescimus illo; impetus hic sacrae semina mentis habet:	Ov. <i>Fast.</i> 6. 5-6

A la vista de estos extractos podemos concluir que la selección de los *Fastos* de André Rodrigues se mantiene en la tradición medieval, puesto que no reflejan el contenido cultural e histórico de la obra. Al Eborense Ovidio le interesa como *auctoritas* y los extractos de contenido religiosos se han seleccionado desde una óptica cristiana. Además, el número de extractos de los *Fastos* es pequeño con respecto a otros florilegios, tanto medievales como renacentistas, por lo que, en comparación, André Rodrigues muestra menos interés por esta obra que sus predecesores²¹.

4. Las fuentes de Ovidio en las *Sententiae* de André Rodrigues

En cuanto al origen de la selección de autores latinos en las *Sententiae et exempla* de André Rodrigues, ya hemos demostrado que en la *officina* del Eborense se encontraban otros florilegios de los que tomó extractos y que los principales hipotextos han sido las *Sententiae veterum poetarum*²² de Georg Maior y los *Illustrium poetarum flores*²³ de Octaviano Mirándola, florilegios que comparten con el de André Rodrigues su organización por orden lógico de conceptos, aunque son las *Sententiae veterum poetarum* de G. Maior las que presentan también una estructura de los *tituli* o lemas en dobles de temática contraria²⁴.

En el caso de los extractos de *Tristes*, *Pónticas* y *Fastos* nuestro análisis confirma esta vinculación y reafirma que es el florilegio de Maior el que realmente tuvo más influencia en la génesis de la selección de André Rodrigues. En la siguiente tabla ofrecemos las referencias de los extractos y señalamos su correspondencia con Maior y Mirándola, así como el lema bajo que el que se ordena en cada uno de estos. Dado que en ocasiones los extractos no se reproducen exactamente en el Eborense, señalamos si han sido reducidos con el símbolo (<); si coinciden exactamente con (=) y si no hay coincidencia con (Ø).

21 Cf. Fernández de la Cuesta 2009: 220-223; Fernández de la Cuesta 2012: 221-250; Villaroel Fernández 2015: 447-448. Una excepción a este tipo de lectura de Ovidio ha sido estudiada por Fernández de la Cuesta en el florilegio de Douai, Bibliothèque Municipale. Cf. Fernández de la Cuesta 2010: 101-116.

22 Publicado en Mandeburgo en 1534 es un florilegio de autores latinos clásicos y tardíos de carácter sistemático en el que los extractos se ordenan por lemas o *tituli*. Este florilegio tuvo un gran éxito en el Renacimiento, como lo atestiguan las cuarenta ediciones que se realizaron entre 1534 y 1600. Cf. Artigas 2014: 967-68.

23 Este florilegio, publicado en Estrasburgo en 1538, tiene su origen en el *Viridarium poetarum illustrium* (Venecia 1507) del propio O. Mirándola. Este primer florilegio estaba organizado por autores y los temas venían indicados en una *Tabula alphabetica* que remitía a las páginas y secciones. Aunque el florilegio original conoció tres ediciones más, será su nuevo formato el que obtenga mayor éxito y difusión. Efectivamente, los *Illustrium poetarum flores* tuvieron, al menos, treinta y ocho ediciones entre 1538 y 1600 (Artigas *et alii* 2014, 958) y es una reelaboración del *Viridarium* realizada por un escoliasta anónimo, que lo organizó por lemas o *tituli* ordenados alfabéticamente en los que se recogen sentencias sobre cada uno de los temas propuestos. Cf. Artigas 2014: 958; Hamesse 1992: 215-216.

24 Rodríguez Herrera 2016.

O HUMANISMO PORTUGUÊS E EUROPEU

REFERENCIA	LEMA Y EXTRACTO		
	<i>A. Rodrigues</i>	<i>G. Maior</i>	<i>O. Mirandula</i>
Ov. Trist. 1.5.25-26	Crudelitas et Fidelitas	Amicitia (<)	(Ø)
Ov. Trist. 3.4.25-26	Secretum	Mediocritas siue tuta paupertas uitaeque obscuritas ac tranquilitas (<)	(Ø)
Ov. Trist. 2.1.269	Medicina	Medicina (<)	(Ø)
Ov. Trist. 5.5.50-51	Infoelicitas et tormentum	Aduersa interdum prosunt(<)	(Ø)
Ov. Trist. 3.7.43-44	Ars et ingenium	Carmina et ingenii monumenta inmortalia (=)	(Ø)
Ov. Trist. 2.1.273-274	Eloquentia	Eloquentia et eius uis (=)	De eloquentia (=)
Ov. Trist. 5.6.13	Hospitalitas	Hospitalitas (=)	De hospitalitate (=)
Ov. Pont. 2.3.19-20	Amicitia	Amicitia (<)	(Ø)
Ov. Pont. 1.1.62	Punitio	Poena (=)	(Ø)
Ov. Pont. 2.11.21-22	Consilium et opinio	Adhortatio (=)	(Ø)
Ov. Pont. 2.7.9-10	Cautela	Semel laesus timet et cauet (<)	(Ø)
Ov. Pont. 3.9.14-15	Medicina	Medicina (=)	(Ø)
Ov. Pont. 1.6.34-35	Spes	Spes, consolatio, rerum uicissitudo ... (<)	De spe (<)
Ov. Pont. 3.6.20-21	Venia et absolutio	Spes, consolatio, rerum uicissitudo (=)	(Ø)
Ov. Pont. 4.12.47-48	Infoelicitas et tormentum	Miseria (=)	(Ø)
Ov. Pont. 4.2.35-36	Laus	Laus, honor, gloria (=)	(Ø)
Ov. Pont. 3.5.17-20	Aqua et vinum	Ex fonte hauriuntur dulciores aquae (=)	(Ø)
Ov. Pont. 1.1.57-58	Poenitentia	(Ø)	Peccatum (=)
Ov. Fast. 1.419	Pulchritudo	Forma (<)	(Ø)
Ov. Fast. 5.301-302	Liberalitas et beneficium	Munerum corruptela (=)	(Ø)

Ov. Fast. 5.130-131	Antiquitas	Tempus edax rerum ... (=)	(Ø)
Ov. Fast. 1.178	Principium	Principium (=)	(Ø)
Ov. Fast. 6.5-6	Anima et mens	Poetae (=)	(Ø)

Como puede comprobarse de un análisis de los datos de esta tabla, se confirma que los extractos de André Rodríguez tienen en el florilego de G. Maior su principal hipotexto, pues todos, a excepción de uno, los encontramos en sus *Sententiae veterum poetarum*. Asimismo, es evidente que el florilegio de Mirándola queda en un segundo plano, especialmente en los extractos de los *Fastos* en los que no ha influido en absoluto.

Además de estos datos ya reseñados hay otros *excerpta* que evidencian la dependencia de las *Sententiae* de André Rodríguez con las de G. Maior.

En una ocasión André Rodríguez atribuye erróneamente a los *Fastos* un pasaje del *Ars amandi* (*Ars* 1. 608); el extracto, bajo el lema *Fortitudo et audacia*, es el siguiente: *Audentem Forsque Venusque iuvat. Ovid 2. Fast.* Sin embargo, el error no ha sido cometido directamente por el Eborense, sino por su fuente G. Maior, en el que leemos, precisamente en el lema *Audacia: Ovid. 2.Fast Audentem forsque Venusque iuuat*²⁵.

En otro pasaje André Rodríguez atribuye a las *Pónticas* de Ovidio una sentencia de Maximiano. El *excerptum*, vinculado al lema *Novitas*, es este: *Euentus uarios res noua semper habet: Ovid.3. de Ponto*. En este caso el error del Eborense hay que buscarlo de nuevo en las *Sententiae* de G. Maior, aunque ahora sí que la responsabilidad es suya, pues en G. Maior leemos:

NOVA

Ovid.lib.3 de Ponto

Est quoque cunctarum nouitas grauissima rerum,

Gratiaque officio, quod mora tardat abest.

Cor. Gal²⁶. Euentus uarios, res noua semper habet

Por tanto, es plausible que en momento de la copia del extracto André Rodríguez pasase por alto la referencia a Cornelio Galo²⁷ y de ahí que reprodujera la del extracto inmediatamente anterior que sí se corresponde con el libro tercero de *Pónticas*²⁸.

Por último, es también reseñable que en el extracto de Ov. *Fast.* 1, 178 el error en la transcripción de *omina* por *omnia* se encuentre igualmente en el florilegio de Maior.

²⁵ También el florilegio de Mirándola y en el mismo lema se comete este error, aunque el extracto no es exacto.

²⁶ Pomponio Gaurico publicó en 1501 las seis elegías de Maximiano como *Cornelii Galii Fragmenta*, provocando la confusión y el desconocimiento de la autoría hasta la edición de J. Ch. Wensdorf a finales del XVIII y eso a pesar de que la falsa atribución ya fue detectada por Crinito en 1505 y denunciada por Gregorio Giraldo en 1546. Cf. Ramírez de Verger 1986: 186.

²⁷ También en los *Illustrium poetarum flores* de Mirándola se recoge este extracto de Maximiano bajo el lema *De novitate*, sin embargo el compilador no ha recogido el extracto de *Pónticas*, origen de este error de filiación.

²⁸ Ov. *Pont.* 3. 4. 51-52.

Así pues, estos otros datos sobre la reproducción o la inducción de errores confirman la preeminencia de las *Sententiae veterum poetarum* de G. Maior en las *Sententiae* de André Eborense.

La ausencia de una vinculación directa con el florilegio de Maior del extracto *Ov. Pont.* 1. 1. 57-58 nos indujo a hacer un rastreo de diferentes ediciones de esta obra anteriores a 1557, fecha de la edición lionesa de las *Sententiae* de André Rodrigues, con el objeto de detectar posibles adiciones entre las que estuviese este extracto. Aunque no pudimos localizar ninguna que incorporase nuevos extractos, sí detectamos que a partir de la edición de Amberes de 1545 se añadió al final de la obra el *De poetica uirtute*²⁹ de Antonio Mancinelli³⁰ y que en la de París de 1551 el índice final de lemas es común a las *Sententiae* de G. Maior y al opúsculo de A. Mancinelli. Pues bien, en A. Mancinelli sí localizamos el extracto de *Ov. Pont.* 1. 1. 57-58 exactamente igual que el que reproduce André Rodrigues y bajo el lema *Poenitentiam iuuare*, por lo que podemos establecer en el opúsculo de A. Mancinelli el origen del extracto del Eborense. Asimismo, el extracto de *Ov. Trist.* 3, 4, 25-26, que en Maior es mucho más amplio³¹ y aparece bajo el lema *Mediocritas siue tuta paupertas uitaeque obscuritas ac tranquillitas*, también se encuentra en A. Mancinelli con la misma extensión y vinculado a un lema similar al del Eborense: *non esse publicanda*. Así pues, a partir de estos datos resulta evidente que debemos sumar a los florilegios que estuvieron en la génesis de las *Sententiae et Exempla* el opúsculo de A. Mancinelli y, por tanto, debemos considerar que el ejemplar de las *Sententiae veterum poetarum* de G. Maior que estuvo presente en la *officina* de André Rodrigues fue publicado a partir de 1545, fecha de la primera edición de Maior que incorporó el *De poetica uirtute* de A. Mancinelli.

Bibliografía

Fuentes

Maior, G. (1534). *Sententiae veterum poetarum, per locos communes digestae. Collectore Georgio Maiore*. Magdeburgo.

Maior, G. (1551). *Sententiae veterum poetarum, per Georgio Maiore in locos communes digestae. Antonii Mancinello De Poetica uirtute libellus*. Paris.

Mirándola, O. (1538). *Illustrium poetarum flores per Octavianum Mirandulam collecti*. Estrasburgo.

Rodrigues de Évora, A. (1557). *Sententia et Exempla ex probatissimis scriptoribus collecta per Andream Eborensem Lusitanum*. Lyon.

– (2004). *PHI Work Place*. Silver Montain Software.

²⁹ El florilegio de Antonio Mancinelli (1452-1505) se publicó por primera vez en Venecia en 1493. Es un opúsculo de carácter temático por orden de conceptos en el que se extractan autores latinos en verso y prosa. Tuvo una gran difusión en el siglo XVI y también se incorporó a algunas ediciones de los *Illustrium poetarum flores* de Mirándola a partir de la de Estrasburgo de 1944. Cf. Artigas 2014: 959; Moss 1996: 92-93.

³⁰ Cf. Artigas 2014: 966.

³¹ *Trist.* 3, 4, 5-34.

Estudios

Antonio, N. (1788). *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD ad MDCXXXIV floruerunt notitia*. Madrid.

Artigas E. et al. (2014). “De floribus florilegiisque barcinonensibus”, M^a. T. Callejas Berdonés et al (eds.), *Manipulus Studiorum en recuerdo de la profesora Ana María Aldama Roy*. Madrid: Escolar y Mayo, 921-1056.

Codoñer Merino, C. (2002). “La educación hispánica en el siglo XVI. La compilación de *Sententiae* de André Rodrigues Eborense”, *Cataldo e André de Resende. Congreso Internacional do Humanismo Português*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 111-121.

Fernández de la Cuesta, B. (2008). *En la senda del Florilegium Gallicum. Edición y estudio del florilegio del manuscrito Córdoba, Archivo Capitular 150*. Lovaina-La Nueva: Brepols.

– (2009). “Los Fastos de Ovidio en los Florilegios medievales”, *Perfiles. Grecia y Roma. Actas del XII Congreso español de Estudios Clásicos*. Madrid: Ediciones Clásicas, 217-223.

– (2010). “La singular lectura de los Fastos de Ovidio en el florilegio de Douai, Bibliothèque Municipale ms.79”, *CFC. Estudios Latinos* 30: 101-116.

– (2012). “Los Fastos de Ovidio en el *Florilegium Gallicum*”, *Revue d’Histoire des Textes* 7: 221-250.

García Berrio, A. - Huerta Calvo, J. (1992). *Los géneros literarios: sistema e historia*. Madrid: Cátedra.

Hamesse, J. (1990). “Le vocabulaire des florilèges médiévaux”, en O. Weijers (ed.), *Méthodes et instruments du travail intellectuel du Moyen âge. Études sur le vocabulaire*. Turnhout: Brepols, 209-230.

– (1995). “Parafraasi, florilegi e compendi”, en G. Cavallo et alii, *Lo spazio letterario del medioevo. I. Il medioevo latino. Vol. III*. Roma: Salerno Editrice, 197-220.

Juez Gálvez F. J. (2009). “André Rodrigues de Évora, un maruliano portugués del siglo XVI”, *Colloquia Maruliana* 18: 267-285.

Moss, A. (1996). *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Muñoz Jiménez, M^a. J. (2004). “La edición de florilegios como edición especial”, *Exemplaria classica* 8: 123-133.

Olsen, B. M. (1979). “Les classiques latins dans les florilèges médiévaux antérieurs au XIIIe siècle”, *Revue d’histoire des textes* 9: 47-121.

– (1982). “Les florilèges d’auteurs classiques”, en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales: définition, critique et exploitation*. Louvain-La Neuve: Brepols, 151-164.

Pimpão, A. J. da Costa (1972). “André Eborense e o seu livro de *Sentenças e Exemplos*”, *Escritos diversos*. Coimbra: Universidade, 385-401.

Ramírez de Verger (1986). “Las Elegías de Maximiano: tradición y originalidad de un poeta de última hora”, *Habis* 17: 185-193.

Rodríguez Herrera, G. (2016). “La selección de los elegiacos latinos en las *Sententiae et Exemplum* (1557) de André Rodrigues de Évora”, *Habis* 47: 269-284.

Segura Ramos, B. (1988). “Introducción” en *P. Ovidio Nasón. Fastos*. Madrid: Gredos.

Ullman, B.L. (1932). “Classical Authors in Certain Medieval Florilegia”, *Classical Philology* 27: 1-42.

Villaroel Fernández, I. (2015). “Ovidio en el ms. 94 de la Biblioteca Pública de Estado en Tarragona”, en J. M^a Mestre Mestre *et alii*, *Humanismo y Pervivencia del mundo clásico V.I. Homenaje al Profesor Juan Gil*. Alcañiz – Madrid: IEH-CSIC, 443-454.

El tópico del “sobrepujamiento” en la *Austriaca siue Naumachia* de Francisco de Pedrosa

JUAN CARLOS JIMÉNEZ DEL CASTILLO
Universidad de Jaén
juanc.jimenezdc@gmail.com

Resumen: En este trabajo analizamos el uso del tópico literario que Curtius acuñó como *Überbietung* en el poco conocido poema épico *Austriaca siue Naumachia* de Francisco de Pedrosa. Nos detenemos en su caracterización lingüística y en su importancia como parte esencial del componente panegírico del poema.

Palabras clave: Sobrepujamiento, *Austriaca siue Naumachia*, Francisco de Pedrosa, épica neolatina, batalla de Lepanto.

Abstract: In this paper, we analyze the employment of the literary topic called *Überbietung* by Curtius in a relatively unknown epic poem: the *Austriaca siue Naumachia* by Francisco de Pedrosa. Here we provide details about its linguistic features as well as its significance as an essential part of the panegyric component of the poem.

Keywords: *Überbietung*, *Austriaca siue Naumachia*, Francisco de Pedrosa, Neo-Latin Epic, Battle of Lepanto.

1. Un hidalgo en las Indias y una epopeya olvidada

Durante la década posterior a la Batalla de Lepanto, el humanista español Francisco de Pedrosa compuso en loor de la victoria cristiana una ambiciosa epopeya que denominó *Austriaca siue Naumachia*¹. Sobre su figura apenas sabemos unos pocos datos². Nació en 1540 y desembarcó en Santiago de Guatemala, junto a sus

1 La edición y traducción de este poema fue objeto de nuestra tesis doctoral, *La Austriaca siue Naumachia de Francisco de Pedrosa. Estudio introductorio, edición crítica, traducción anotada e índices*, defendida en la Universidad de Cádiz en 2017 y dirigida por los doctores José María Maestre Maestre y Bartolomé Pozuelo Calero. El manuscrito único de la obra se conserva en la Biblioteca Nacional de España (ms. 3960).

2 Para más información, remitimos a nuestros trabajos Jiménez 2014 (171-191) y 2016 (265-277).

padres, entre 1552 y 1555³. Años después, comenzó a impartir en su propio hogar clases de Gramática y de Latín a los hijos de españoles, y en 1568 firmó un contrato con el Colegio de Santo Tomás como catedrático de Gramática⁴. Era hidalgo, no sabemos si por méritos propios o por herencia, lo que favoreció, junto con sus servicios como docente y su prestigio en la provincia, la concesión de dos mercedes reales: una de doscientos pesos anuales durante seis años en 1586⁵, y otra de 500 de manera indefinida en 1589⁶. Pocos años disfrutaría, sin embargo, de esta última merced, pues falleció en 1592⁷.

Debió de terminar la *Austriaca siue Naumachia* en 1580, fecha en que la envía al Consejo de Indias a través de la Audiencia de Guatemala para solicitar su impresión⁸. Hay dos motivos que nos invitan a plantear esta fecha para la conclusión de la obra: de un lado, Pedrosa afirma en un memorial redactado en 1583 que tres años antes había mandado a España el poema⁹; de otro lado, la carta nuncupatoria, que se ha conservado en el mismo volumen de la obra, contiene una información que permite datar su composición en 1580: en esta carta Pedrosa afirma llevar veinticinco años enseñando, y, por otra parte, sabemos por el citado memorial de 1583 que comenzó a dar clases en 1555¹⁰. No obstante, la petición de impresión de Pedrosa fue desoída: en 1583 vuelve a solicitar al rey la publicación del poema que le ofrece como crónica y celebración de los sucesos verdaderos de una batalla que fue ganada

3 En 1572, Alniro de Paz, uno de los testigos entrevistados para la elaboración de la información de oficio y parte solicitada por Pedrosa (AGI Guatemala 113, N. 17), responde al oidor que “Lo conoce de más de veinte años a esta parte, desde que bino de los Reinos de España”. En 1595, el testigo Francisco Díaz del Castillo, en una información sobre Francisco de Pedrosa hijo, dice de su padre “y sabe que el dicho Francisco de Pedrosa, padre del dicho Francisco de Pedrosa, a cuya pedición se hace esta información, bibió en esta ciudad más de quarenta años hasta que falleció, que abrá tres años poco más o menos” (AGI Guatemala 115, N. 35).

4 AGCA A1. 20, L. 734, fol. 443r.

5 AGI Guatemala 395, L.6, fols. 181v.-182v.

6 AGI Guatemala 395, L.6, fols. 270v.-271v.

7 Podemos postular la fecha aproximada de su muerte gracias a la citada declaración de Francisco Díaz del Castillo, que afirmó en 1592 que Pedrosa falleció “abrá tres años, poco más o menos” (AGI Guatemala 115, N. 35).

8 Hemos de advertir que la versión de la *Austriaca* que se ha conservado en la BNE (ms. 3960) no es la misma que Pedrosa envió en 1580, ya que la versión que nos ha llegado presenta indudables indicios de ser la copia de un borrador de la obra: por un lado, todos los materiales del manuscrito han sido copiados por una misma mano, y el texto presenta numerosos lapsus propios de un copista; por otro lado, la presencia de versos incompletos, de episodios poco pulidos, y de pasajes yuxtapuestos y carentes de sentido apuntan a su naturaleza de borrador. Se trata, por tanto, de un poema en estado inacabado.

9 AGI Guatemala 56, fol. 1r.

10 Antes del envío del poema al rey, mandó un borrador del mismo a varias personas de su círculo. De ellas, solo sabemos con seguridad que la leyó fray Martín de la Cueva, un fraile sevillano que en la década de los setenta se encontraba entre Méjico y Guatemala cumpliendo, presumiblemente, con su misión evangelizadora. Este fraile es autor de un opúsculo denominado *De corrupto docendae grammaticae Latinae genere et de ratione eiusdem breuiter recteque tradendae libellus*. Los pocos escasos datos biográficos que maneamos los debemos a Mañas Núñez 2013: 205-230.

gracias a su majestad¹¹. A pesar de la insistencia de su autor, fruto de su reconocido deseo de regresar a Madrid y de que el monarca lo empleara a su servicio, la *Austriaca* jamás pasó por imprenta, y cayó en el olvido de los siglos.

2. *Laudatio* y *vituperatio*: El tópico del sobrepujamiento en la *Austriaca*

“Sobrepujamiento” es la traducción del término *Überbietung*, acuñado por Ernst Robert Curtius en su obra *Literatura Europea y Edad Media Latina*¹² para designar una fórmula de *laudatio* en que la persona, objeto o suceso elogiados sobrepasa, o *sobrepuja*, todas las personas o cosas análogas con las que el autor establece una relación de comparación. Se establece una “forma peculiar de la comparación”¹³ entre el sujeto u objeto elogiados y los casos análogos proverbialmente conocidos para incidir en la superioridad del primero sobre el segundo.

Pero este concepto fue revisado y ampliado por el profesor Maestre Maestre, que, junto con los trabajos del profesor Galán Sánchez sobre el tópico en Marcial y Estacio, ha sido la principal aportación al estudio de este lugar común, recogiendo por vez primera ejemplos de la poesía neolatina hispana. Sus puntualizaciones a la definición de Curtius fueron tres. En primer lugar, si bien es cierto que el sobrepujamiento es una forma de comparación, también es una forma de hipérbole, por lo que se multiplican las posibilidades en lo tocante a su caracterización formal. En segundo lugar, no es un tópico exclusivo de la *laudatio*. Aunque es más frecuente en este ámbito, también se puede recurrir al tópico en la *vituperatio*. A este respecto, el profesor Maestre recuerda que, como recoge Lausberg, al elogio se le opone dialécticamente el vituperio y que, si bien la *amplificatio* es más frecuente en la *laudatio*¹⁴, también aparecerá en la *vituperatio*¹⁵. En último lugar, los modelos referenciales de la comparación pueden ser personajes reales o mitológicos de la Antigüedad, pero también dioses, animales, y objetos inanimados, como apuntaba Lausberg¹⁶.

Otra característica del tópico es que el objeto elogiado o vituperado y el *exemplum* al que sobrepuja pertenecen a planos temporales distintos: el primero se localiza en el presente del autor, y el segundo, en un pasado mítico o histórico, y, en este último caso, antiguo o reciente. Es por ello que una de sus caracterizaciones formales es el uso de expresiones que sitúan en el tiempo tanto el término alabado como su referente. Asimismo, ambos términos han de pertenecer al mismo plano nocional,

11 Tal como declara en la carta prologal de la *Austriaca*: “Parándome muchas veces a considerar, christianíssimo y poderosíssimo señor en el grande piélagó, de vuestras grandes y casi innumerables virtudes y famosísimos hechos [...], parecióme que era razón que se levantara algún famoso varón, principalmente donde tanto florecen las letras y buenas artes como es en España con el fabor y patrocinio de Vuestra Magestad, su señor y verdadero padre, que escribiera en verso heroico latino vuestras grandes hazañas y virtudes, porque tan famoso nombre como es el vuestro y de vuestro charíssimo y felicíssimo hermano el señor Don Juan de Austria se ethernicen en todo género de escriptura, principalmente en el modo de escribir más alto y estimado de todos, que es el verso latino heroico,[...] porque las hazañas de los héroes que los antiguos llamaron medio dioses no se contentan con otro género de escriptura que pueda ygualar con su grandeza, ni el historiador cumple con lo que es obligado a su officio debido, quando celebra las hazañas heroicas en otro modo de escribir que en verso hexámetro heroico, como lo da por precepto Horacio” (Ms. 3960, fols. 4r.- 4v.).

12 Curtius 1976 (t. I): 235-239.

13 Curtius 1976 (t. I): 235.

14 Quint. *Inst.* 3. 7. 6.

15 Quint. *Inst.* 2. 4. 20-21.

16 Lausberg 1967 (t. I.): 214-221.

es decir, el héroe alabado o vituperado se comparará con otro héroe, un suceso histórico sobrepujará a otro de parecida o igual naturaleza, etc¹⁷.

El estudio de este tópico en los autores latinos de la Antigüedad fue parcialmente marginado hasta finales de los ochenta y los noventa del pasado siglo. Como apunta Maestre¹⁸, el estudio de Focke¹⁹ había excluido a los poetas romanos, y el de Curtius comienza por Estacio, aunque menciona a Propertio y Marcial²⁰. Pero Maestre demuestra la presencia del tópico en poetas como Virgilio, Horacio, Ovidio, Catulo, Marcial y Séneca, y, una década después, verían la luz los trabajos de Galán sobre el tópico en Marcial (que recoge ejemplos, además, de Lucano, Propertio y Claudiano)²¹ y en Estacio²².

Durante el Renacimiento, la razón del uso de este tópico es inherente al propio movimiento: la originalidad de los humanistas reside, precisamente, en la vuelta a los clásicos²³, y, consecuentemente, encuentran en ellos el instrumento para el elogio y el vituperio. La poesía épica de esta época, como desde antiguo, se ajusta a los gustos de la élite culta y de las esferas de poder. En el Siglo de Oro, el género se caracteriza, además, por la estrecha relación que se establece con la historia y el género historiográfico, toda vez que los autores presentan sus epopeyas como relaciones de sucesos verdaderos para que quede constancia en los tiempos venideros de las hazañas libradas por el monarca de turno²⁴. Por otra parte, para cumplir con los requisitos del género, adornan los hechos con una serie de “ficciones”²⁵ y, por añadidura, recuperan uno de los elementos inherentes a la épica desde los poetas antiguos: el encomio. Es así como el sobrepujamiento reverdece en el Renacimiento como uno de los recursos más recurrentes, ya fuese para ensalzar algún príncipe cristiano u otra personalidad destacada, ya fuese para vituperar a sus enemigos o detractores.

A continuación, analizaremos el uso que de este lugar común hizo Pedrosa en su *Austriaca*, un poema compuesto para inmortalizar y celebrar el reinado de Felipe II. El tópico aparece en veintisiete ocasiones, que estudiaremos atendiendo a sus distintas modalidades. Para esta clasificación nos atenderemos, primeramente, a las directrices del profesor Maestre, que propugnaba la existencia, a grandes rasgos, de dos tipos de sobrepujamiento: el implícito y el explícito²⁶, que definiremos en las siguientes páginas.

17 Seguimos aquí a Galán Sánchez 1996: 159-160; 1999: 168.

18 Maestre 1989: 170.

19 Focke 1923. Incluye, en cambio, algunos ejemplos de prosistas, la mayoría historiadores.

20 Curtius 1976 (t. I): 235.

21 Galán Sánchez 1996.

22 Galán Sánchez 1999.

23 Sobre el concepto de originalidad en el Renacimiento es obligada la lectura de Maestre 1982: 260-267; 1985: 325-340; 1987: XCVI.

24 Para un estudio más amplio de esta faceta y de la relación del género épico con la historia resultan imprescindibles las lecturas de Vilá 2006: 83-106; 2010: 1-35; 2011: 123-139 y Vega 2010: 103-135.

25 Ms. 3960, fols. 5v.-6r.: “Porque va tan gustosa y florida la historia escrita en metro, y es tan suave y deleytosa su lición, si lleva las partes y decoro que a de llevar, que nunca se harta el discreto lector de leerla, por las muchas figuras, colores y ornamentos con que va la verdad del hecho vestida y ornada, porque cuando della se trata no tiene el poeta licencia de añadir ni quitar conforme a las leyes de la poesía, y las ficciones que fingen y inventan los poetas ingeniosos son como reclamos y suave melodía, con que se atraen los lectores a leer de mejor gana el suceso verdadero de la historia, que la historia que va desnuda desta variedad de digresiones y ornamentos”.

26 Maestre 1989: 169.

2. 1 Sobrepujamiento implícito

Consiste en la comparación, sin más, de una persona, objeto o suceso con el modelo referencial. De esta manera, el objeto de elogio o de vituperio supera, implícitamente, todo aquello que supera el modelo. Las fórmulas con las que Pedrosa expresa esta modalidad de sobrepujamiento son verbos como *aequare* o *aequiparare*. En el primer ejemplo que hemos rescatado, perteneciente al catálogo de naves y héroes, Pedrosa recoge en la relación a los tres mil alemanes que participaron en la batalla capitaneados por los condes Alberico de Lodrón y Vinciguerra de Arco, y se refiere a ellos en estos términos:

Germani, ingentes animis, ualidisque lacertis
Aequantes humeris uultuque ipsum Polyphemum,
Albericus eos Lodronus ducit ouantes²⁷.

(Los alemanes, imponentes por sus ánimos, y que igualan al mismísimo Polifemo con sus robustos brazos, sus hombros y su rostro, a ellos los lidera Alberico de Lodrón entre vítores).

El autor se recrea en la alabanza a los soldados de esta nación alegando que son tan corpulentos y valerosos como el famoso cíclope y que, por tanto, sobrepujan todo aquello que de por sí supera Polifemo.

En la categoría de sobrepujamiento implícito²⁸ incluimos la antonomasia *vossiana*²⁹, de la que hemos registrado tres ejemplos en el poema. En el primero, después de la descripción de los adornos de la Galera Real de Juan de Austria, este se alza a ojos del poeta como un nuevo Augusto:

Victus ut Augusto fugit uincente inimicus
Caesare, sic hostis fugiet, uincente Ioanne.
Alter erat Caesar uincens, est Caesar et alter,
Clarus uterque suis spolijs et clarus eois;
Alter erat foelix, foelix est Caesar et alter³⁰.

(Como huyó el enemigo vencido tras la victoria del César Augusto, así huirá el nuestro tras la victoria de don Juan. Uno era un César victorioso, el otro César también lo es, ilustres ambos, famoso el uno y famoso el otro por sus trofeos traídos de Oriente; un César era dichoso, dichoso es también el otro César).

²⁷ *Austriaca siue Naumachia* (*Austr.*) 2. 469-471.

²⁸ Citamos dos ejemplos más: *Austr.* 4. 196-198; 4. 356-358.

²⁹ Maestre 1989: 169.

³⁰ *Austr.* 2. 674-678.

En el segundo ejemplo, una de las musas, representada con algunos atributos propios de la Virgen³¹, se muestra ante los ojos de Juan de Austria en la superficie de un escollo marino. Le anuncia que obtendrá la victoria sobre el Turco y que un nuevo Homero, o un nuevo Virgilio, cantará su triunfo³².

Ad tua gesta meos incendam fortia uates
 Concelebranda, dabo uires his aureaque ora
 Et centum linguas. Alter nascetur Homerus,
 Vergilius, uixdumque tuas hi carmine laudes
 Aequabunt.³³

(Yo enardeceré a mis vates para que celebren tus valerosas hazañas, les otorgaré fuerzas, bocas de oro y cien lenguas. Nacerá otro Homero, otro Virgilio, y a duras penas igualarán tu gloria con su poesía).

Tras las cobardes palabras de los hombres de Juan de Austria en los últimos versos del libro III, intimidados por el discurso del Diablo disfrazado de Andrea Doria, el héroe pronuncia una arenga para insuflar aliento en sus corazones. Antonio Colona toma luego la palabra y elogia a su general por su capacidad de liderazgo equiparándolo a dos héroes clásicos de la talla del príamida Héctor y de Aquiles.

Hectora te fortem te iamque uocamus Achillem³⁴.

(A ti ya te llamamos valeroso Héctor, a ti ya te llamamos Aquiles).

2.2 Sobrepujamiento propiamente dicho

Es el sobrepujamiento entendido *per se*, la manifestación explícita de la superioridad del objeto de loa sobre el modelo de referencia con el que el autor lo compara. Esta variante se formula en la *Austriaca* con verbos como *exuperare*, *prestare*, *cedere*,

31 Se trata de una curiosa cristianización de una musa, que aparece ataviada con una imagen de la Virgen María en una mano y pisando una serpiente sobre la medialuna, como en la visión apocalíptica de la Virgen. No obstante, no queda duda de su identidad como musa: *laetamur Musae*, (3. 556), *en sumus illae [...] quas uestri ut dominas docti coluere poetae* (3. 558-561). Un proceso parecido de cristianización de una musa tiene lugar en el proemio del *Austrias Carmen* de Juan Latino, donde el poeta invoca a las *Catholicae Musae* (1. 59). Además de la conocida edición del profesor Sánchez Marín (1981), llamamos la atención sobre una edición y traducción inglesa que ha visto la luz recientemente de manos de Wright – Spense – Lemons (2014).

32 Parece tratarse de un guiño del poeta a sí mismo, teniendo en cuenta la insistencia con que solía expresar esta ambición personal. En la carta prologal del poema (ms. 3960, fol. 8r-8v.) escribe lo siguiente: “Quisiera yo, poderosísimo y altísimo señor, tener tanta suficiencia y tan alto el estilo, que yqualara con la grandeza de vuestro valor y hazañas y la gran voluntad y deseo que tengo de emplearme a mí y a doce hijos que tengo en vuestro real servicio, que no fuera inferior a Homero y a Vergilio, mas el gran deseo de servir a Vuestra Magestad y que su clarísimo nombre sea eternizado por todos los siglos venideros, me ha abierto un poco de camino para bolber a subir las escaleras reales por donde siendo niño tantas veces subí [...]”. En el memorial que redacta en 1583 (AGI Guatemala 56, fol. 1r.), dice: “Suplico a V. M. sea servido de mandar imprimir esta obra, pues con ella se celebra y eterniza el gran nombre y grandezas de V. M., y es aumento de vuestra Real corona y provecho de vuestros reinos y vasallos, pues en los estudios puede servir de un Vergilio cristiano”.

33 *Austr.* 3. 577-579.

34 *Austr.* 4. 137.

conferre, praecurrere o *excedere*; adjetivos en grado comparativo y superlativo: *maior*; *magis*, *melior*, *melius*, *uiolentior*, *prestantior*; y otras expresiones comparativas: *non tam bene*.

El primer ejemplo tiene lugar en el proemio del poema, en los versos en los que Pedrosa se dirige a Felipe II, arguyendo que la victoria que consiguió en Lepanto supera todos los triunfos de los griegos, de los romanos, de Alejandro Magno, y, por si ello fuera poco, de su padre, Carlos V.

Exuperat cunctos uictoria sola triumphos
Haec tua, Romulidum quos et gens Graia parauit
Gangeque quos domito Dionisius uictor eoís
Magnus Alexander retulitque reuersus ab oris,
Quos pater atque tuus portauit Carlus ab omni
Quae renuit Christo nostro dare numina gente³⁵.

(Esta sola victoria tuya supera todos los triunfos juntos que los romanos y la nación griega consiguieron, los que obtuvieron el vencedor Dionisio cuando sometió el Ganges y Alejandro Magno a su regreso de las costas orientales, y los que tu padre Carlos logró sobre cada nación que se negó a reconocer a nuestro Cristo su divinidad.)

En el siguiente caso, recogido del catálogo de naves y héroes del libro II, se elogia la talla heroica de Héctor de la Calche, que supera la de su mítico tocayo, el priamida Héctor.

[...] Quasque Hector ducit Calcensis, qui Hectora magnum
Prestabat, pollens animis uiridique iuuenta³⁶.

([...] y las (galeras) que capitanea Héctor de la Calche, que al gran Héctor superaba, poderoso por su espíritu y su vigorosa lozanía.)

En los siguientes versos, correspondientes a la écfrasis de la Galera Real, inserta en el catálogo, Pedrosa sobrepuja su ornamentación equiparándola a las estrellas, y su altura, haciéndola superar al Etna.

His decorata sinus pandens pretoria puppis
Prepetibus uelis ad cursum prouocat astros,
Exuperans Aethnam celsis excelsa cherucis³⁷.

(Decorada con estos motivos, la galera real, abriendo los golfos con raudas velas, rivaliza con los astros en su derrotero y superan en altura al Etna con sus elevadas maromas.)

³⁵ *Austr.* 1. 25-30.

³⁶ *Austr.* 2. 434-435. Es un pasaje que nos trae a la memoria un episodio virgiliano, que también cita Maestre 1989: 171: *ibo animis contra, uel magnum praestet Achillem / factaque Volcani manibus paria induat arma* (VERG. *Aen.* 11. 438-439).

³⁷ *Austr.* 2. 683-685. Otros casos de sobrepujamiento explícito son: 1. 44-45; 1. 524-540; 1. 745-746; 2. 378-381; 2. 639-642; 4. 628-631; 6. 375-377; 6. 387-388.

Si al profesor Maestre debíamos la clasificación general del tópicus en los tipos implícito y explícito, a los trabajos del profesor Galán Sánchez debemos la categorización de los subtipos de esta última variante, que detallaremos seguidamente. Se trata del sobrepujamiento por unicidad, el sobrepujamiento hipotético y el sobrepujamiento explicativo³⁸.

2.2.1 Sobrepujamiento por unicidad

El profesor Galán acuña esta variante en su estudio del tópicus en Marcial³⁹. El sujeto u objeto elogiado no solo supera todos los de su misma naturaleza, sino que es el único digno de consideración. Desde el punto de vista formal, se caracteriza por el uso de expresiones temporales: *numquam*, *prius*, *quondam*...

Nunquam uisa prius naualia bella nec ullis
 Audita in priscis annalibus, aequora tinctos
 Nulla suos fluctus uiderunt sanguine quondam,
 Sanguinolenta fuit nunquam magis unda profundi⁴⁰.

(Jamás antes ha sido vista ni oída en ninguno de los antiguos anales una batalla naval como esta, ningún mar ha visto en tiempos pretéritos sus olas teñidas de sangre como ahora, nunca estuvieron tan ensangrentadas las aguas de altamar.)

Es habitual que el poeta traiga a colación no uno, sino varios *exempla* del pasado para redundar en la superioridad del objeto celebrado sobre el conjunto de todos los demás. Por añadidura, su unicidad puede proyectarse al futuro: ni ha habido ni habrá cosa igual. No obstante, de estos dos rasgos, el segundo, excepto en un ejemplo que analizaremos más abajo, no se da entre los casos extraídos de nuestro autor⁴¹; sobre el primero debemos realizar una puntualización. No se mencionan explícitamente *exempla* del pasado, pero están recogidos, implícitamente, en las expresiones temporales *numquam*, *prius*, *quondam*, *non unquam*. La lectura de otro ejemplo ilustrará mejor nuestras líneas:

Hoc hominum bello uiginti millia uicta
 Captaque sunt; similis nostris non accidit unquam
 Iactura, excidium, res nunquam uisa priori
 Tempore, grande nefas, nostrae ignominia gentis⁴².

38 Propone, además, la modalidad que denomina “sobrepujamiento del sobrepujamiento” (Sánchez Galán 1996: 262), que hemos excluido de nuestro estudio, toda vez que no se caso alguno en la *Austriaca*. En esta modalidad, son dos los objetos elogiados, uno menor y otro mayor. El menor sobrepuja el modelo de referencia, y el mayor sobrepuja a este.

39 Galán Sánchez 1996: 258.

40 *Austr.* 1. 35-38.

41 Los ejemplos de sobrepujamiento por unicidad recogidos en la *Austriaca* son los siguientes: 1. 35-38; 2. 181-185; 3. 454; 3. 792-796; 3. 803-806; 5. 244-245; 5. 332-335. Nos detendremos aquí en 1. 35-38; 3. 792-796 y 3. 803-806.

42 *Austr.* 3. 803-806.

(En esta batalla fueron vencidos y capturados veinte mil hombres; jamás tuvo lugar para los nuestros un desastre igual, una catástrofe, un hecho nunca visto en tiempos pasados, gran sacrilegio, infamia de nuestra nación.)

En los últimos versos del libro III, la armada se encuentra haciendo escala en la Gomeniza y, a pesar de los vaticinios favorables de Proteo y la musa, el pesimismo se ha adueñado de los corazones de los hombres de Juan de Austria. El miedo al poderío turco les lleva a recordar los fracasos militares de los cristianos ante ellos. Después de traer a la memoria la batalla de Prëveza, se hace lo propio con el desastre de Los Gelves, una derrota única, jamás vista.

Solo unos versos más arriba del fragmento antes citado, nuestro poeta se valía del tópico para vituperar al ejército español en aquella jornada.

Maiores in aequoreis nec fluctibus ulla coiuit
 Classis ea, fuscum minus est aut sanguinis unquam.
 Tam male nulla fuit moderataque peius in alto
 Non fuit – ullus erit magis aut preposterus ordo –,
 Plusque duces alias delirauere regendo⁴³.

(Nunca se reunió una armada mayor que esta [la turca] sobre las olas del mar, o nunca se derramó menos sangre del enemigo. No hubo flota alguna tan mal ni peor gobernada en alta mar – ni habrá en adelante formación alguna más caótica –, ni capitanes se apartaron más de sus derroteros en el gobierno del resto de sus navíos.)

En el primer verso se hace mención al carácter único de la flota enemiga por su magnitud, pero los siguientes forman parte de la *uituperatio*: también fueron sucesos únicos el poco daño que se hizo a un enemigo en combate y el desorden en las filas cristianas. En esta ocasión, sí se proyecta la acción hacia el futuro para recalcar su unicidad no solo en el pasado, sino también en los siglos venideros.

2.2.2 Sobrepujamiento hipotético

En virtud del sobrepujamiento hipotético, la persona u objeto elogiado del presente es trasladado imaginariamente al pasado, a la época de la que se toma el modelo de referencia. El poeta afirma que, si el elogiado hubiera vivido en la época remota del referente, habría sobrepujado a este⁴⁴.

Sin embargo, en los ejemplos de sobrepujamiento hipotético identificables en el poema pedrosiano se produce el proceso contrario: no se traslada al pasado al objeto de elogio, sino que se trae al presente el *exemplum*, estableciendo la hipótesis de que, en su misma época y en sus mismas circunstancias, no podría superar al elogiado. Es por eso que esta a modalidad podríamos denominarla, para diferenciarla de la primera, “sobrepujamiento hipotético inverso”.

Los dos ejemplos están localizados en el libro IV. El primero es una alabanza de Antonio Colona a don Juan de Austria por sus dotes de liderazgo, después de que

⁴³ Austr. 3. 792-796.

⁴⁴ Galán Sánchez 1996: 261-262.

el héroe levantara los espíritus de sus hombres decaídos y los animara a proseguir con un combate en defensa de la religión. En estos versos, presenta al Austria como un héroe que sobrepaja a Ulises: suponiendo que el rey de Ítaca viviera la situación presente del carólida, no podría igualarlo en su inteligencia y su astucia para conocer a sus enemigos.

Mores quam paruo tempore calles
Turcarum superasque duces, uincis ueteranos!
Tam bene nosse dolos hostis non posset Vlysses!⁴⁵

(¡En qué poco tiempo te has versado en las costumbres de los turcos y has superado y vencido a caudillos veteranos! ¡Ni Ulises habría podido conocer tan bien las argucias de su enemigo!)

La elección de Ulises como *exemplum* no es arbitraria. El sujeto elogiado y el referente pertenecen al mismo plano notional: ambos son héroes; pero además el laertíada es un héroe de astucia, como Juan de Austria, por lo que el peso de la *laudatio* es aún mayor.

El segundo ejemplo de sobrepujamiento hipotético también sale de boca de Antonio Colona para elogiar al Austria: ni siquiera otros héroes de la Antigüedad, conocidos por su astucia y su conocimiento de los pormenores de la guerra, habrían podido igualarlo en los tiempos presentes.

Dux – inquit – uera fateris,
Inclyte, dicta ducis tanti quis non probet ista?
Magnus Alexander, Scipio, non Anibal ille
Tam bene principium, fines ac pondera rerum
Tam bene colligerent – utris plus prospera fata –,
Mens tua quam certis haec estimat omnia causis⁴⁶.

(Oh, general distinguido – sigue hablando –, es verdad lo que dices, ¿quién no aprobaría estas palabras, viniendo de tan señalado caudillo? Ni Alejandro Magno, Escipión o el famoso Aníbal entenderían el inicio, el fin y la importancia de esta empresa – los hados fueron más prósperos para otros –, tan bien como tu mente juzga todo esto partiendo de hechos concretos.)

2.2.3 Sobrepujamiento explicativo

Se trata de aquellos casos en los que el autor va más allá de la mera alusión al sobrepujamiento del objeto de elogio sobre su modelo y ofrece una explicación a esa superlación⁴⁷. En la *Austriaca* solo se da un ejemplo de esta modalidad, localizado en los últimos versos del poema, antes de pasar al encomio final de los hijos de Carlos V. Pedrosa elogia al marqués de Santa Cruz, a quien, según él, era debida gran parte de la victoria. Así elogia su valor:

45 *Austr.* 4. 136.

46 *Austr.* 4. 202-207.

47 Galán Sánchez 1996: 261.

Nulli cedens uirtute secundus
 Ante, fuit quoniam celer auxiliando Philippi
 Carolidae fratri. Nulla is momenta reliquit
 Pugnandi. Nullo fuit is non tempore praesens,
 Haesit eumque comes sectatus, ut alter Achates⁴⁸.

(No tuvo menos valor que nadie, pues fue rápidamente a prestar ayuda al Carólida, hermano de Felipe. En ningún momento dejó de luchar, en ningún momento estuvo ausente, y acompañó a don Juan como otro Acates.)

Pedrosa explica el sobrepujamiento del marqués de Santa Cruz sobre todos los demás por su valor alegando que fue el primero en prestar socorro y en apoyar en combate a Juan de Austria. En adición, leemos otro caso de antonomasia vossiana en el último verso, como otra explicación del sobrepujamiento: el marqués acompaña al héroe como otro Acates.

3. Conclusiones

Como se ha comprobado, el tópico del sobrepujamiento tiene una presencia significativa en los versos pedrosianos. La naturaleza misma de la obra épica propicia el recurso a este tópico como mecanismo panegírico, en cuanto que la epopeya constituye una solemne alabanza al reinado de Felipe II y a su particular hazaña en la derrota contra el Turco. Pedrosa ha recurrido al tópico para alabar en la inmensa mayoría de los casos; solo hemos encontrado uno en que el sobrepujamiento se produzca en un contexto de *uituperatio*.

El estudio de este tópico se ha emprendido con el objeto de dar a conocer un elemento más de la naturaleza poética no solo de la *Austriaca siue Naumachia* de Francisco de Pedrosa, sino de la poesía épica renacentista. Con ello, postulamos que la reflexión del género debe emprenderse no solo desde su íntima conexión con el legado virgiliano y con la historia, como oportunamente señaló Vilá⁴⁹, sino también atendiendo a los mecanismos formales y conceptuales que den plena idea del uso del género y del estilo particular del autor. Por extensión, abandonando ahora los límites del género, hemos intentado contribuir humildemente a la cobertura de una necesidad que apuntaba de Alcina y que recuerda Maestre⁵⁰, la del estudio sistemático, en el marco de la poesía neolatina, de “exposiciones diacrónicas de palabras clave, conceptos e ideas que puedan servirnos para las líneas del humanismo hispano”⁵¹.

Bibliografía

Alcina Rovira, J. F. (1976). “Poliziano y los elogios de las letras en España (1500-1540)”, *Humanistica Lovaniensia* XXV: 198-222.

Cueva, Fray Martín de la (1550). *De corrupto docendae grammaticae Latinae genere et de ratione eiusdem breuiter recteque tradendae libellus*. Amberes.

48 *Austr.* 6. 609-613.

49 Vilá 2003: 137-150.

50 Maestre 1989: 167.

51 Alcina 1976: 198-199.

Curtius, E. R. (1976). *Literatura europea y Edad Media latina*. Fondo de Cultura Económica.

Focke, F. (1923). “Synkrisis”, *Hermes* 58: 327-368.

Galán Sánchez, P. J. (1996). “El tópico del «sobrepajamiento» en Marcial”, in A. M. Aldama Roy (coord.), *De Roma al siglo XX* vol. 1. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 255-262.

– (1999). “El tópico del «sobrepajamiento» en Estacio”, *Cuad. Filol. Clás. Estudios Latinos* 16: 163-174.

Jiménez del Castillo, J. C. (2014). “El tópico del *concilium deorum* en la *Austriaca siue Naumachia* de Francisco de Pedrosa”, *Calamus Renascens* 15: 171-191.

– (2016). “La *Austriaca siue Naumachia* de Francisco de Pedrosa y la propaganda al servicio del poder”, *Euphrosyne* XLIV: 265-277.

Lausberg, H. (1967). *Manual de retórica literaria*. Editorial Gredos.

Maestre Maestre, J. M. (1982). “Sistema, norma y habla y creatividad literaria latino-tardía”, *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, 260-267.

– (1985). “La influencia del mundo clásico en el poeta alcañizano Juan Sobrarias: estudio de sus fuentes literarias”, *Anales de la Universidad de Cádiz* II: 325-340.

– (1987). «*Poesías varias*» del alcañizano Domingo Andrés, Instituto de Estudios Turolenses (CSIC).

– (1989). “El tópico del «sobrepajamiento» en la literatura latina renacentista”, *Anales de la Universidad de Cádiz* 5-6: 167-192.

Mañas Núñez, M. (2013). “Pedagogía y teoría gramatical en el *Libellus* de Fray Martín de la Cueva”, *Minerva: Revista de filología clásica* 26: 205-230.

Vega, M. J. (2010). “Idea de la épica en la España del Quinientos”, in M. J. Vega y L. Vilà (eds.), *La teoría de la épica en el siglo XVI (España, Francia, Italia y Portugal)*, 103-135.

Vilà, L. (2003). “La épica española del Renacimiento (1540-1605): propuestas para una revisión”, *Boletín de la Real Academia Española* t. LXXXIII, cuaderno CCLXXXVII: 137-150.

– (2006). “Épica, historia y la construcción de los mitos nacionales. La problemática de la teoría y la praxis de la épica culta en el siglo XVI (en Italia y España)”, *História e Perspectivas, Uberlândia* 34: 83-106.

– (2010). “Fama y verdad en la épica quinientista española. El virgilianismo político y la tradición castellana del siglo XV”, *Studia Aurea* 4: 1-35.

– (2011). “*Compuesto de materia que es la verdad histórica*. Virgilianismo político y escritura épica”, in L. Vilà (ed.), *Estudios sobre la tradición épica occidental (Edad Media y Renacimiento)*, Editorial Caronte, 123-139.

Wright, E., L. Spence, A. Lemons (2014). *The Battle of Lepanto*. Harvard University Press.

Arias Montano, neoestoico

BARTOLOMÉ POZUELO CALERO
Universidad de Cádiz
bartolome.pozuelo@uca.es

Resumen: El estudio rastrea la presencia en los *In XXXI Davidis psalmos priores commentaria* (1605) de Benito Arias Montano, de los conceptos e ideas neoestoicos expuestos por Justo Lipsio en sus *De constantia libri duo* (1584), tales como constancia, Providencia Divina y autonomía moral.

Palabras clave: Benito Arias Montano. Justo Lipsio. Neoestoicismo.

Abstract: The paper tracks the presence in Benito Arias Montano's *In XXXI Davidis psalmos priores commentaria* (1605) of neo stoic ideas exposed in Justus Lipsius' *De constantia libri duo* (1584), such as *constantia*, Divine Providence and moral autonomy.

Keywords: Benito Arias Montano. Justus Lipsius. Neo stoicism.

Solemos llamar “neoestoicismo” a la corriente filosófica que se difunde por Europa a partir del último tercio del siglo XVI caracterizada por recuperar muchas de las ideas del estoicismo antiguo armonizándolas con el credo cristiano¹. Habitualmente se considera al gran humanista flamenco Justo Lipsio (1547-1606) el forjador del pensamiento neoestoico², particularmente a partir de la publicación

* Este estudio se inscribe en los dos proyectos de investigación siguientes: “*Corpus de la Literatura Latina del Renacimiento Español. VIII*”, código Plan Nacional I+D FFI2015-64490-P (Proyecto de Excelencia), y Red de Excelencia “*Europa Renascens. Biblioteca Digital de Humanismo y Tradición Clásica* (España y Portugal)”, código FFI2015-69200-REDT. Agradezco su docto parecer a Manuel Mañas Núñez y Antonio Dávila Pérez, que leyeron el borrador.

1 Véase bibliografía actualizada en Enenkel 2015: 5 y Mañas 2014. Cabe destacar siempre los trabajos clásicos de Moreau 1999, Oestreich 1982 y Lagrée 1994.

2 Véase Enenkel 2015: 59. El propio Lipsio (1584: [1-2]) declara en la dedicatoria de sus *De constantia libri duo* al “Senado y el pueblo de Amberes” ser el primer neoestoico: *Denique nouitas etiam forsitan aliqua illud commendauerit; quoniam, nisi fallor, interclusam diu et spinis obsitam hanc Sapientiae uiam sternere et munire aggredimur primi* (“Por último, también su novedad le dará quizás valor, puesto que, si no me equivoco, los míos son los primeros intentos por allanar y abrir este camino de la sabiduría que lleva largo tiempo cerrado y cubierto de espinas” [Mañas 2010: 85]).

de sus *De constantia libri duo* (1584)³, aunque ya antes habían sido impresas obras de orientación claramente neoestoica como el *De ira morbo* (Basilea, 1577) del médico holandés Juan Viero (Johann Weyer / Wier); de hecho, el interés y la simpatía por la filosofía estoica existían desde humanistas del primer Renacimiento como Petrarca o Policiano⁴, y ya Agustín de Hipona a fines del siglo IV y comienzos del V había fundido numerosas concepciones estoicas con el cristianismo, como veremos⁵.

Es unánimemente reconocido el clamoroso éxito que alcanzó en España Justo Lipsio⁶ y el neoestoicismo, doctrina que impregna la obra de autores tan emblemáticos del Barroco español como Francisco de Quevedo⁷. La actitud estoica llegó a convertirse en la base del ideal ético y humano del Imperio Español durante el siglo XVII, e incluso se ha afirmado que llegó a ser identificada como un elemento intrínseco de la mentalidad hispánica universal⁸. Sin embargo, tal vez no ha sido suficientemente rastreada la entrada del movimiento en España. Es de sobra reconocida la presencia de elementos e ideas del estoicismo antiguo, a menudo a través de la influencia de Horacio, en la lírica hispana de los siglos XVI y XVII en general (Garcilaso, Diego Hurtado de Mendoza, Boscán, Fray Luis de León, Fernando de Herrera, Francisco de la Torre, los Argensola, Juan de Arguijo, Francisco de Medrano, Andrés Fernández de Andrada y su *Epístola moral a Fabio*, Francisco de Rioja...) y en particular en círculos humanistas concretos como el sevillano¹⁰. Sin embargo, habitualmente se reserva el honor de primer neoestoico pleno de España a Francisco Sánchez de las Brozas, el Brocense¹¹, honor merecido por la publicación de su *Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridión* (Salamanca, 1600)¹².

Pero ¿en qué medida hay con anterioridad a la aparición de esta obra neoestoicismo en España? Para contribuir a esclarecer esta cuestión voy a examinar el caso de Benito Arias Montano (1527-1599), autor que, gracias a su estancia en los Países

3 Sobre reediciones y comentarios modernos de esta obra véase Enenkel 2015: 60. En mis citas de la obra añadiré a los textos originales la esmerada traducción española de Mañas Núñez (2010).

4 Enenkel 2015: 61. Sobre la formación del neoestoicismo español Domínguez Manzano 2011 propone la existencia de un periodo previo de formación conformado sucesivamente por las aportaciones de Erasmo –y los erasmistas–, que reivindican que la moral radica en la interioridad de los individuos, y de Luis Vives, que da un paso más al proclamar que el ser humano no puede controlar el mundo exterior, pero sí su propia alma, que aparece así como fuente de su libertad.

5 Sobre el estoicismo en el pensamiento de san Agustín véase Colish 1990: II 142-238 (con bibliografía).

6 Sobre la recepción de Lipsio en España durante los siglos XVI y XVII véase Antón Martínez 1992: 125-155; Álvarez Solís 2011: 13-17.

7 Blüher 1983: 427 ss.; Álvarez Solís 2011: 13-17.

8 Álvarez Solís 2011: 27-28.

9 Blüher 1983: 300-318; Alcina 1987: 12-13; Alcina 1989: 131.

10 En cuanto al círculo sevillano Alcina (1975-76: 244) sugirió la probabilidad de que los ataques de la Inquisición favoreciesen “la huida a las posiciones neoestoicas e intimistas que prevalecieron entre los humanistas de la segunda mitad del siglo XVI”. Sobre la temprana presencia de elementos estoicos en humanistas sevillanos véase Pozuelo 2008; sobre su presencia en los *Humanae Salutis Monumenta* (1571) del propio Arias Montano, a través del horacianismo, Alcina 1998: 131.

11 Véase Blüher 1983: 299 (“el primer exponente del Neoestoicismo en España, Francisco Sánchez de las Brozas...”). Mañas 2003: 421 (“entendemos ... que el verdadero introductor del Neoestoicismo en España fue Francisco Sánchez de las Brozas, precisamente con su obra *Doctrina del estoico filósofo Epicteto...*”).

12 Parece que el Brocense, según propias declaraciones, comenzó a escribir la obra hacia 1589 y que la tenía terminada en 1593 (Mañas 2003: 405). La obra puso de moda a Epicteto en España, como evidencia la posterior publicación de nuevas versiones de Epicteto por parte de Gonzalo Correas y del propio Quevedo; véase Solana 1941: 350-353.

Bajos para editar la *Biblia Sacra*, trabó una profunda amistad con Justo Lipsio, fruto de la cual conservamos varias cartas cruzadas entre ambos entre 1577 y 1597¹³. Dentro de la obra de Montano me centraré en las cartas que preceden a cada uno de los comentarios de sus *In XXXI Davidis psalmos priores commentaria*, obra compuesta en el último decenio de su vida y que fue publicada póstumamente en Amberes en 1605. Se trata de textos particularmente significativos por numerosas razones; por un lado, porque son posteriores al manifiesto neoestoico de Lipsio, el *De constantia*; por otro, porque constituyen un auténtico testamento espiritual de Montano, que se dirige a muchos de sus mejores amigos expresando sus puntos de vista sobre su mundo circundante, por lo general teñidos de amargura y pesimismo¹⁴. En las páginas que siguen me propongo identificar las ideas clave del *De constantia* de Lipsio, y examinar en qué medida están presentes en las mencionadas cartas de Montano.

El *De constantia* de Justo Lipsio: conceptos fundamentales

Como se ha resaltado, la realidad social que provoca el nacimiento y el desarrollo del neoestoicismo en el último tercio del siglo XVI son, por encima de cualquier otra cosa, los terribles desastres públicos que azotan en esos momentos a Europa, y en particular a los Países Bajos: la guerra crónica y los desastres asociados a ella, las matanzas, los abusos, los saqueos, el hambre¹⁵... Lipsio no deja lugar a dudas sobre esto al iniciar su diálogo *De constantia* explicando a su interlocutor, Carlos Langio, su partida de Flandes, que tuvo lugar, efectivamente, en el año 1570, como una huida frente a la violencia:

– Quis enim Langi, inquam, tam firmo et tam ferreo pectore, qui diutius ferendis iis malis sit? Iactamur iam tot annos, ut uides, bellorum ciuilium aestu... Itaque certum mihi, Langi, relictā hac infesta et infausta Belgica¹⁶...

(– ¿Quién tiene – le dije – un corazón tan duro y tan de hierro como para aguantar tan grandes males por más tiempo? Según ves, muchos años llevamos ya siendo zarandeados por el oleaje de las guerras civiles... Si deseo tranquilidad y quietud, las trompetas y el estrépito de las armas lo interrumpen... Así que he decidido, Langio, dejar esta infesta e infausta Bélgica¹⁷.)

Ante un entorno tan desalentador caben básicamente dos reacciones; una sería la indignación, el odio incluso, contra quienes hacen el mal; se trata de una respuesta que comporta un alto coste para el ser humano, como es la pérdida del espíritu sereno, de la paz interior; la segunda reacción posible es la que Carlos Langio, el interlocutor – y maestro – de Lipsio en el diálogo imaginado en *De constantia*, le muestra a este:

13 Véase la versión española de Ramírez 1966: cartas 1, 4, 7, 11, 12, 57. Ahora pueden leerse en la espléndida edición crítica de Lipsio: 1964-.

14 Véase Pozuelo Calero 2015. En ese trabajo propongo que la inclusión de estas cartas precediendo a los diferentes comentarios de los salmos es un hábil procedimiento para poder incluir en una obra exegética juicios personales sobre el mundo real.

15 Véase, entre otras referencias, Enenkel 2015: 49-96. En p. 64, puede leerse, como testimonio al respecto, un análisis precisamente del pasaje que cito a continuación.

16 *De const.* lib. I, cap. 1.

17 Mañas 2010: 92.

– Non patria fugienda, Lipsi, sed adfectus sunt; et firmandus ita formandus-que hic animus, ut quies nobis in turbis sit, et pax inter media arma¹⁸.

(– Lipsio, no debemos huir de la patria, sino de las pasiones; y tenemos que fortalecer y conformar el ánimo de tal forma que encontremos la quietud entre los desórdenes y la paz en medio de las armas¹⁹.)

En otras palabras, si no podemos controlar los males exteriores debemos concentrarnos en controlar nuestro interior; sólo así garantizaremos el ideal supremo de la paz interior, la *eudaimonía*²⁰.

Tras estas palabras Langio comienza a exponer su propuesta ética. Parte de la concepción, de raíz platónica, según la cual en el ser humano conviven dos niveles: el alma, de naturaleza divina, y el cuerpo, material. Si un individuo se remite a la primera, se gobernará por la *razón*, que tiene por “compañera” la *constancia*, caracterizada por la virtud de la *paciencia*. Por el contrario, si se impone la naturaleza material del cuerpo, se gobernará por la *opinión de los sentidos*, que tiene por “compañera” la *ligereza*, caracterizada por la pasión, el desaliento, la ambición, el placer de los sentidos, el miedo, el dolor.²¹ Naturalmente Langio propugna la primera actitud, y define así la *constancia*:

Constantiam hic appello rectum et immotum animi robur, non elati externis aut fortuitis... Et intellego firmitudinem insitam animo, non ab Opinione, sed a iudicio et recta Ratione²².

(Estoy llamando Constancia a una firme e inmutable robustez anímica, que no se ensoberbece ni se humilla con las circunstancias externas o fortuitas... La entiendo como una firmeza anímica que no deriva de la *opinión*, sino del juicio y de la *recta razón*²³).

La constancia es, por tanto, la entereza del ánimo del sabio, una fortaleza que mantiene su espíritu inalterable, en paz, por muy duras que sean las circunstancias. La conducta de quien se rige por la razón está marcada, pues, por la paciencia, definida como el “sufrimiento voluntario y sin queja de todo cuanto al hombre le sucede”²⁴; tal actitud le permitirá reducir al mínimo la infelicidad provocada por la adversidad que caracteriza a la vida humana²⁵. En el polo opuesto la mayoría de los mortales se deja arrastrar por el cuerpo, se gobierna por lo que Lipsio llama “opinión” (*opinio*), que es el resultado de la información que proporcionan los sentidos, y se caracteriza por la *ligereza*, que viene a ser la vulnerabilidad del alma ante los factores externos; su conducta se debate permanentemente entre pasiones, de las que las más importantes son la ambición, el placer de los sentidos, el miedo y el dolor²⁶.

18 *De const.* I. 1.

19 Mañas 2010: 93.

20 Álvarez Solís 2011: 11.

21 Lipsio 1984: caps. IV y V. Mañas 2010: 99-104.

22 *De const.* I. 4.

23 Mañas 2010: 100.

24 Mañas 2010: 100.

25 Álvarez Solís 2011: 11.

26 Mañas 2010: 107.

Las cartas de Arias Montano en sus *In XXXI Davidis psalmos priores commentaria*

Hasta aquí Justo Lipsio en *De constantia* (1584)²⁷. Pasemos lista ahora a estos conceptos en la obra de Montano.

1) *Opinio/ratio*.

En la carta 22 (llamo a cada carta por el número del salmo al que precede) dice Arias Montano así a Pedro Mudarra:

Macte igitur uirtute atque pietatis uerae cum primis cultor ... *vulgi* contempto *iudicio*.

(Enhorabuena, cultivador de la verdadera piedad ... prescindiendo de la *opinión del vulgo*²⁸).

Montano maneja, pues, el concepto de *opinio*; considera que es la visión característica del vulgo (de quienes carecen de *sapientia*), y lo opone a la virtud espiritual. Ahora bien, hay que puntualizar que en Montano ésta última no se identifica con la *razón*, sino con la “*verdadera piedad*”, concepto más enmarcable en la *Philosophia Cristi*.

2) *Constantia / ligereza*.

En la carta 15 de Montano, dirigida a Luis Pérez, leemos así:

Nemo qui te nouerit est qui non intelligat ... uiros adhuc superesse ... qui, temptati et examinati, nullis rerum uel aduersarum uel secundarum periculis ... animo diuertant ... quin potius quidquid caelo, terra marique per totum aeuum cursum commoueatur, misceatur atque turbetur, *constante* perferant *patientia*²⁹.

(Todos los que te conocen ven en ti una prueba de que aún existen hombres ... que al ser sometidos a prueba ..., por ningún peligro de adversidad o prosperidad se apartan de su propósito ... [*sc.* sino que] pueden soportar con *paciencia constante* la conmoción, confusión y turbación de cualquier cosa [trad. mía]).

Resulta evidente que Montano acepta y utiliza como propios los conceptos neoestoicos de *constantia* y *patientia*. Podrían mencionarse más ejemplos en el mismo sentido.

3) La virtud como fuente autónoma de felicidad.

Esta idea, genuinamente estoica, es una de las aportaciones trascendentales del neoestoicismo a la Modernidad. El punto clave es que de acuerdo con el credo

²⁷ Puede verse una exposición detallada del contenido del *De Constantia* en Mañas 2010: 32-63.

²⁸ Sánchez Manzano 1999: II 83. Cito los textos de Montano, así como su traducción española (salvo indicación en contra), por la edición de Sánchez Manzano (1999). Las cursivas son mías.

²⁹ Sánchez Manzano 1999: I 318.

neoestoico la conducta virtuosa proporciona por sí misma la felicidad al sabio. De ese modo, la moral se independiza de un hecho externo como es, en la concepción cristiana precedente, la concesión divina del premio o el castigo merecido por las acciones humanas. Con ello, la ética se convierte en autónoma; de ahí a la creación de la ética ciudadana moderna sólo hay un paso³⁰.

La concepción de Montano al respecto podemos rastrearla en su carta 13, a Juan Alfonso Curiel. Alude en ella el frexnense a los filósofos estoicos de la Antigüedad con estas palabras:

Nonnulli ... meliuscule statuerent unicum uirtutem cultoribus suis, tametsi alias afflictis et egenis atque vexatis, tamen ad beatitudinem sufficere³¹.

(Algunos concluyeron con cierto grado de acierto que sólo la virtud es suficiente –aunque se vean afligidos, desvalidos y maltratados– para alcanzar la felicidad [trad. mía]).

Y añade:

Cuius [sc., Dei] cum isti naturam pariter et uirtutem data opera ignorare ... studuerint, in uera inciderunt mala, nimirum lucem tenebris miscere conati... Contra autem quos uera Theologiae disciplina ... ut uerae beatitudinis communione *per Christum* donatos, ita in mediis mundi ... tempestatibus laetos, ouantes et auctori suo gratulabundos persistere³².

(Como ellos [sc., los filósofos estoicos] se empeñaron en ignorar deliberadamente la naturaleza y la virtud de Dios ... incidieron en males reales, al intentar por todos los medios mezclar la luz con las tinieblas ... Por el contrario, quienes recibieron, a través de la teología verdadera, el don de la comunión de la *felicidad verdadera por medio de Cristo*, éstos se mantienen contentos en medio de las tempestades del mundo, exultantes de gozo y dando gracias a Dios como autor de sus días [trad. mía]).

Naturalmente, como podemos ver, Montano manifiesta que la felicidad plena, sólo se logra a través de la fe cristiana. Con ello sigue la concepción de san Agustín, que revisó el pensamiento estoico entendiendo que al hombre no le es posible alcanzar la virtud sin el concurso de la gracia divina³³. Ahora bien, volviendo a Montano, enfoquemos la cuestión mediante la siguiente pregunta: qué es exactamente lo que da la felicidad a los creyentes, ¿el propio culto de Cristo o la recompensa que éste les aporta? Evidentemente, su respuesta es la primera; para él es la virtud – eso sí, la virtud cristiana – la que aporta la *eudaimonía*. En este sentido, por tanto, es

30 Véase Heller 1980: 111. Álvarez Solís 2011: 7.

31 Sánchez Manzano 1999: I 294.

32 Sánchez Manzano 1999: I 294

33 Véase Colish 1990: II 213.

perceptible en la ética de Montano el carácter autónomo propio del neoestoicismo. Y podrían aducirse más pasajes en la misma línea³⁴.

4) La creencia en la Divina Providencia.

El fin perseguido por la filosofía estoica antigua y moderna, la aceptación de toda contingencia con ánimo imperturbable, encuentra uno de sus instrumentos más eficaces en la creencia en la Providencia Divina. Pero esta creencia provoca una pregunta que nos lleva al centro de la inquietud filosófica de Lipsio: ¿tenemos que creer que todo lo que ocurre es justo: las atrocidades, los saqueos, las matanzas? La respuesta de Justo Lipsio es expuesta en el diálogo por Langio:

Quamobrem, adolescens, mitte hanc de aestimatione noxarum intricatissimam litem, tu terrestris pedaneusque iudex; Deo permette, qui haut paullo aequius de ea certiusque e superiore tribunali cognoscet ... *Optimi saepe nobis, qui Deo pessimi: et reiecti contra, qui illi electi. Claude igitur, si sapias, de meritis aut immeritis os et oculos* (*De const.* II, 16).

(Abandona esta obstinación en que hay que castigar los crímenes, y tú, que no eres más que un juez terrestre, ... deja a Dios, que desde su tribunal superior tendrá un conocimiento mucho más justo y certero al respecto. Él es el único que puede sopesar los méritos de cada uno ... *A menudo para nosotros los mejores son los que para Dios son los peores; y al revés ... Así que, si estás en tu sano juicio, cierra la boca y los ojos respecto a los culpables o inocentes.*³⁵)

Lipsio, pues, se centra en el tema de la indignación humana ante la injusticia y la impunidad, al afirmar que tal sentimiento brota de nuestros sentidos – de nuestra *opinio* –; en lugar de hacer uso de los sentidos lo que debemos hacer es utilizar la *ratio*, que nos llevará al convencimiento de que todo lo que ocurre es, en última instancia, justo.

¿Sustenta Arias Montano esta creencia de Lipsio? Leamos el fragmento que sigue de la carta 6, dirigida “a los enfermos piadosos”:

Humana quaecunque putantur mala uel dura uel aspera³⁶. Prouidentiae Diuinae fide lenius et aequiore feruntur animo; cui enim nihil non iustis ex causis in uita accidere persuasum fuerit, eidem ratio consolationem, patientia fortitudinem, spes deprecationem suadent, quarum beneficio multum in aduersis ferendis iuuamur³⁷.

³⁴ En la carta 11, Montano alaba el carácter del destinatario, el licenciado Francisco Pacheco, diciéndole: “No hay en la tierra condición preferible a la de quien se lo toma todo como algo que va a contribuir, pase lo que pase, a su felicidad”. Y añade más adelante: “Si se actúa con la virtud, se es feliz en cualquier contingencia” (trad. mía).

³⁵ Mañas 2010: 199.

³⁶ Es revelador que la coordinación de estos adjetivos aparezca en Sen. *Dial.* 1.5.9 *Multa accident dura, aspera...*; Sen. *Epist.* 98.3 *dura atque aspera ferendi scientia mollit*; Sen. *Epist.* 123.14: *in aspera et dura subeundum est*. También las leemos en Tácito, *Ann.* 3.54: *morbos ueteres et diu actos nisi per dura et aspera coerceas*.

³⁷ Sánchez Manzano 1999: I 166.

(Cualquiera de las circunstancias humanas que se consideran malas, duras o difíciles, con fe en la Divina Providencia³⁸ resultan más livianas y se sobrellevan con más constancia de ánimo, pues a quien tenga la convicción de que en la vida todo sucede por justas causas, la razón lo persuade a consolarse, la paciencia, a ser fuerte, la esperanza, a pedir, actitudes que nos ayudan harto a la hora de soportar las adversidades, y con las que mejoramos en la práctica de la verdadera piedad [trad. mía]).

Las palabras de Montano coinciden admirablemente con la concepción neoestoica al respecto. Son plenamente neoestoicas su idea de la fe en la Divina Providencia como acicate para la aceptación con serenidad de ánimo, su idea de la constancia, como ideal, su idea de la razón, como gobernadora del espíritu y su idea de la paciencia, como virtud asociada a la constancia. Tan solo se aparta Montano del discurso de Lipsio en el énfasis que pone en la esperanza, un concepto, obviamente, rechazado por la lógica estoica dado que hace al espíritu dependiente del exterior. Así lo manifiesta claramente en cartas como la 10, a propósito del salmo 10 *secundum Hebraeos*³⁹, dirigida a Gedeón de Hinojosa:

Vna piis ac bonis perpetua erit consolatio Diuinae Providentiae, modestiae ac probitatis causam aduersus improborum uim et fraudes opportune demum asserentis.

(Para los hombres piadosos y buenos habrá un consuelo perpetuo en la divina providencia, que sostiene justamente en el momento oportuno la causa de la modestia y la honradez contra la violencia y la mentira de los malvados⁴⁰).

Es evidente que Montano tiene fe ciega en que Dios, antes o después, hará justicia en la tierra. Pero ¿contradice esto la concepción neoestoica de Justo Lipsio? Desde mi punto de vista, no. También Lipsio asegura, como medio para que aceptemos en nuestro interior los desastres, que nada escapa a la justicia divina⁴¹; otra cosa es que ésta escape a nuestros sentidos. En definitiva, en mi opinión Arias Montano y Lipsio comparten su concepción de Providencia Divina. Las diferencias son de matiz. El primero pone el énfasis en la esperanza: “ocurra lo que ocurra, ten esperanza, pues Dios al fin dará la victoria al justo”. El segundo, en la constancia: “ocurra lo que ocurra, ten constancia (es decir, fortaleza, tranquilidad, aceptación), porque toda contingencia sucede porque tiene que suceder así (en virtud de la Providencia).”

38 *Ad marg.*: “Fe en la providencia para el consuelo”.

39 Recuérdese que en los *In XXXI Dauidis psalmos priores...* existen dos “cartas 10” debido a que Montano presenta el salmo correspondiente de la Vulgata como dos composiciones diferentes, siguiendo la ordenación hebreaica.

40 Sánchez Manzano 1999: I 238-239.

41 ... Dios, a cuya suprema y perfectísima naturaleza nada le cuadra más que querer y proteger su obra. ¿Cómo no va a querer, si es el mejor? ... Así que en Dios está, estuvo y estará ‘aquel vigilante y perpetuo cuidado ... con el que dirige y gobierna con cierto orden inmutable e ignorado por nosotros’” (*De const.* I. 13; Mañas 2010: 124-125).

5) Los males públicos.

Para facilitar la aceptación de los terribles desastres que azotaban a sus contemporáneos Lipsio desarrolla en *De constantia*⁴² una teoría sobre el mal, tomada por cierto, en gran medida, de Agustín de Hipona, a quien cita expresamente (II, 7). Se pueden distinguir en ella tres ideas que nos mostrarán la enorme sintonía entre su pensamiento y el de Montano:

a) Las desgracias públicas son positivas para el género humano.

E certis hi tres: exercendi, castigandi, puniendi ... Causa antem amor in nos Dei, non odium; finis, non laesio nostra, sed fructus. Iuuat enim exercitium illud non uno modo ... Firmat, quia hoc uelut gymnasium est, in quo Deus suos ad robur instituit et uirtutem⁴³.

Veo con certeza ... tres [*sc.* objetivos de los males enviados por Dios]: entrenar, corregir y castigar ... El motivo [de los males] es el amor que Dios nos profesa, no el odio; la finalidad no es nuestro daño, sino nuestro provecho. Y es que dicho entrenamiento ... nos da fuerzas, porque es como un gimnasio en el que Dios enseña a los suyos la fortaleza y la virtud ... No hay ... otro camino para la fortaleza⁴⁴.

Vemos que para Lipsio las desgracias son un ejercicio que depura y mejora al género humano⁴⁵. En ello sigue a san Agustín, que, por citar una muestra, justificaba así el saqueo de Roma del 410:

Quid igitur in illa rerum uastitate Christiani passi sunt, quod non eis magis fideliter ista considerantibus ad profectum ualeret (*Civ.* 1. 9. 1).

(¿Qué padecieron, pues, los cristianos en aquella catástrofe que, considerando con cordura las cosas, no les sirviese para su propio aprovechamiento?⁴⁶)

En términos similares se expresa Arias Montano en su carta 10b, a José de Sigüenza:

Quorum uirtutibus excitandis et adaugendis, inuidia ac liuor non secus atque uehementi igni uentorum inseruire solent flatus.

Para suscitar y aumentar las virtudes, ... el odio y la envidia [*es decir, los males que el virtuoso sufre*] suelen servir de igual manera que un soplo de viento para un fuego arrebatador⁴⁷.

42 A partir del capítulo XIII del libro I. Puede verse el resumen de estas ideas en Mañas 2010: 49-57.

43 *De Const.* II. 8.

44 Mañas 2010: 175-176.

45 Es imposible no recordar a Virgilio, *Georg.* 1. 125-146, donde la adversidad es explicada como el instrumento ideado por Júpiter para impulsar al ser humano a la superación y, por ende, a la civilización.

46 Morán 1958: 76.

47 Trad. Sánchez Manzano 1999: I 265.

b) Los malos son castigados siempre.

La impunidad de crímenes, extorsiones y crueldades de toda especie es obviamente difícil de aceptar para el ser humano. Para facilitar la inalterabilidad del espíritu ante tales horrores, Lipsio desarrolla la idea de que, a la postre, los malvados encuentran siempre un castigo inexorable, como es la angustia, el arrepentimiento, el tormento de la propia conciencia:

Haec uera illa animorum tormenta, Lipsi, hi cruciatus, angī semper, poenitere, metuere: quibus caue compares eculeos ullos, fidiculas, uncos⁴⁸.

(Estos son, Lipsio, los verdaderos tormentos anímicos, las verdaderas torturas: estar siempre angustiado, pesaroso y temeroso. No compares estas torturas con los potros de tormento, sus cuerdas y sus ganchos⁴⁹).

Al respecto ya San Agustín insistía en la idea de que todo pecado es castigado por Dios (*Civ.* 5, 11: *qui [Deus] eum peccantem nec impunitum esse permisit...*); en *Civ.* 5, 22 afirma que Dios, pese a entregar el reino terrenal a píos e impíos, actúa con justicia: (... *qui [Deus] dat ... regnum uero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet*).

Por su parte Arias Montano sigue a Lipsio, según manifiesta en su carta 17, a Mateo Domio:

Nonnumquam uero et spontanei exitii cogitationem ex conscientiae desperatione ab iisdem susceptam miserari potius quam insultare⁵⁰.

(A veces [*sc.* los malvados], en vez de jactarse de sus decisiones de causar deliberadamente la destrucción, las lamentan a causa de la desesperación de su conciencia [trad. mía]).

c) Los males actuales, de los que nos escandalizamos, no son mayores que los de otras épocas de la humanidad.

Es una idea que, igualmente, esgrimió san Agustín frente a los contemporáneos que achacaban al triunfo del cristianismo la magnitud de los desastres de su tiempo:

Haec [bella] ideo commemoro, quoniam multi praeteritarum rerum ignari, quidam etiam dissimulatores suae scientiae, si temporibus christianis aliquod bellum paulo diutius trahi uident, illico in nostram religionem proteruissime insilium⁵¹.

(Refiero estas cosas [las largas guerras anteriores al cristianismo] porque muchos ignorantes de las cosas pasadas, y algunos también disimuladores de su ciencia, si vieran que en los tiempos cristianos dura un poco más una guerra, aún con desverguenza sin igual zahieren a nuestra religión⁵²).

48 *De const.* II. 14.

49 Mañas 2010: 194.

50 Sánchez Manzano 1999: I 358.

51 *Civ.* 5. 22.

52 Morán 1958: 388.

Lipsio utiliza este argumento para facilitar la aceptación del cuadro de injusticias y crueldades circundante:

... tibi clarum non paria solum in omni genere cladium olim euenisse, sed maiora; et gratandi materiam huic aeuo esse, quam quaerendi⁵³.

(... verás con claridad que antiguamente no sólo sucedieron similares desastres de todo tipo, sino incluso mayores; y que esta época nuestra tiene más motivos para alegrarse que para quejarse)⁵⁴.

Pues bien, también reproduce esta idea Arias Montano, como podemos leer, entre otros lugares⁵⁵, en su carta 3, dirigida “a quienes sufren peligros y trabajos varios”:

Non uestrum solum aut uestrorum temporum exemplum istud est. Sic quamplurimi qui in omni aetate laudem commeriti sunt multis et uariis laboribus ac discriminibus examinati⁵⁶.

(Esa experiencia [*sc.* los atropellos, las injusticias] no es exclusiva de vosotros o de vuestros tiempos. Muchísimos en todas las épocas han sido puestos a prueba así, con muchos y muy diversos trabajos y peligros [trad. mía]).

Conclusiones

Resulta, a mi entender, evidente la presencia en Arias Montano del ideario estoico de Justo Lipsio (más allá de la influencia que pudiera haber ejercido en ambos otro autor anterior, cristiano y, en muchos puntos, estoico, como Agustín de Hipona). En las cartas que Benito Arias Montano escribe, entre 1592 y 1597, pensando en incluirlas en la publicación de sus *In XXXI Davidis psalmos priores commentaria*, encontramos no ya ideas sueltas, sino el conjunto del bloque doctrinal edificado por Lipsio en sus *De constantia libri duo* (1584). Encontramos todos sus actitudes y concepciones fundamentales: la misma sensibilidad, amarga y desengañada, ante el triunfo de la injusticia y el crimen en el mundo; la misma preocupación por encontrar la serenidad de espíritu en un entorno desalentador⁵⁷; la misma propuesta de la virtud de la *constantia* (esto es, la entereza de ánimo); la misma creencia en la Providencia Divina y en su eficacia para mantener el ánimo sereno; y la misma convicción de que las atrocidades contemporáneas no son mayores que las de otros momentos de la historia, no quedan impunes y producen efectos benéficos en la humanidad.

⁵³ *De const.* II.21.

⁵⁴ Mañas 2010: 211.

⁵⁵ Carta 10 (Sánchez Manzano 1999: I 265): “sobrellevas con pesadumbre y enojo lo que ya desde el origen de la raza humana ha enseñado el ejemplo de Caín y Abel”. Carta 10b (Sánchez Manzano 1999: I 239): “[*sc.*, voy a aducir otras quejas de poetas de la Biblia semejantes a la tuya] para que dejes ya de sorprenderte del género humano, pues continúa siendo lo que había sido, aún hace y sufre lo mismo, lo que se lee que habían hecho y sufrido en las sociedades antiguas, que no cambiará”.

⁵⁶ Sánchez Manzano 1999: I 132.

⁵⁷ Este tema en concreto puede verse desarrollado en Pozuelo Calero 2015.

En definitiva, Montano, aunque evidentemente no es un teórico del neoestoicismo, allá por la última década del siglo XVI comparte las actitudes y los postulados fundamentales forjados por su amigo Justo Lipsio en *De constantia* y los difunde públicamente. A su modo Arias Montano está en la vanguardia del neoestoicismo hispano.

Bibliografía

- Alcina, J. F. (1975-76). “Aproximación a la poesía latina del Canónigo Francisco Pacheco”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 36: 211-263.
- ed. (1987). Fray Luis de León, *Poesía*. Madrid: Cátedra.
- (1998). “Los *Humanae Salutis Monumenta* de Benito Arias Montano”, en L. Gómez Canseco ed., *Anatomía del Humanismo. Benito Arias Montano, 1598-1998*. Huelva: Diputación Provincial de Huelva, 111-147.
- Álvarez Solís, A. O. (2011). “Virtudes de imperio, desventuras de emperador. El diálogo neoestoico entre Justo Lipsio y Francisco de Quevedo”, *Ingenium* 5: 5-28.
- Antón Martínez, B. (1992). *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Blüher, K. A. (1983). *Séneca en España*. Madrid: Gredos.
- Colish, Marcia L. (1990). *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 vols.. Leiden: Brill.
- Domínguez Manzano, D. (2011). “El estoicismo como moral en Vives, el Brocense y Quevedo”, *Ingenium* 5: 105-131.
- Enenkel, Karl A. E. (2015). “Neo-Stoicism as an Antidote to Public Violence before Lipsius’s *De constantia*: Johann Weyer’s (Wier’s) Anger Therapy, *De ira morbo* (1577)”, in K. A. E. Enenkel and A. Traninger (eds.), *Discourses of Anger in the Early Modern Period*. Leiden – Boston: Brill, 49-96.
- Heller, A. (1980). *El hombre del Renacimiento*. Barcelona.
- Lagrée, J. (1994). *Juste Lipsie et la restauration du stoïcisme. Étude et traduction des traités stoïciens ‘De la Constance’, ‘Manuel de philosophie stoïcienne’, ‘Physique des stoïciens’*. París: J. Vrin.
- Lipsio, J. (1584). *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*. Amberes: Ex officina Christophori Plantini.
- (1978). *Iusti Lipsi Epistolae*. Pars I: 1564–83, ed. Alois Gerlo, Marcel A. Nauwe-laerts, and Hendrik D. L. Vervliet (1978); Pars II: 1584–87, ed. Marcel A. Nauwe-laerts and Sylvette Sué (1983); Pars III: 1588–90, ed. Sylvette Sué and Hugo Peeters (1987); Pars IV: 1591, ed. Sylvette Sué and Jeanine De Landtsheer (2012); Pars V: 1592, ed. Jeanine De Landtsheer and Jacques Kluyskens (1991); Pars VI: 1593, ed. Jeanine De Landtsheer (1994); Pars VII: 1594, ed. Jeanine De Landtsheer (1997); Pars VIII: 1595, ed. Jeanine De Landtsheer (2004); Pars IX: 1596, ed. Hugo Peeters [en preparación]; Pars XI: 1598, ed. Tom Deneire [en preparación]; Pars XIII: 1600, ed. Jan Papy, (2000); Pars XIV: 1601, ed. Jeanine De Landtsheer (2006); Pars XV: 1602, ed. by Jeanine De Landtsheer [en preparación]; Pars XVI: 1603, ed. Filip Vanhaecke [en preparación]. Bruselas: Paleis Der Academien.
- Mañas Núñez, M. (2003). “Neoestoicismo español: el Brocense en Correas y Quevedo”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 23: 403-422.

- (2010). Justo Lipsio, *Sobre la Constancia*. Estudio, traducción, notas e índices de ---. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- (2014). “El sabio neoestoico en la *Manuductio ad Stoicam Philosophiam* de Justo Lipsio”, *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana* 89: 223-246.
- Morán, fr. J. ed. (1958). *Obras de San Agustín. Tomo XVI: La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.
- Moreau, F. ed. (1999). *Le stoïcisme au XVI^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*. París.
- Oestreich, G. - Königsberger, H. G. (1982). *Neostoicism and the Early Modern State*. Cambridge.
- Pozuelo Calero, B. (2008). “Estoicos en la Sevilla del XVI: un poema en falecios del licenciado Francisco Pacheco a Pedro Vélez de Guevara”, *Revista de Estudios Latinos* 8: 143-159.
- (2015). “Desengaño y denuncia en los *Comentarios a los XXXI primeros salmos* de Benito Arias Montano”, *Euphrosyne* 43: 127-143.
- Ramírez, A. (1966). *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)*. Madrid: Castalia.
- Sánchez Manzano, M. A. (1999). B. Arias Montano, *Comentarios a los treinta y un primeros Salmos de David*. Estudio introductorio, edición crítica, versión española y notas de M. A. Sánchez Manzano, 2 vols. León: Universidad de León.
- Solana, M. (1941). *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*. Vol. I. Madrid.

(Página deixada propositadamente em branco)

As referências a Cícero no Livro V da *Poética* de Júlio César Escalígero

ANTÓNIO MARIA MARTINS MELO
Univ. Católica Portuguesa – Braga
antmelo@braga.ucp.pt

Resumo: O objectivo deste estudo é propor uma reflexão acerca da relação entre o ciceronianismo e as referências a Cícero, no Livro V da *Poética* de Júlio César Escalígero. Cícero é eleito como modelo ético, que visa superar o próprio imperador César Augusto.

Palavras-chave: Humanismo; poética; Cícero; Escalígero; Jerónimo Osório.

Abstract: The purpose of this study is to propose a reflection about the relation between the literary movement known as *Ciceronianism* and the references to Cicero on the Book V of Scaliger's *Poetics*. Cicero is elected as an ethical model, which aims to overcome the Roman emperor Augustus Caesar.

Keywords: Humanism; poetics; Cicero; Scaliger; Jerónimo Osório.

Júlio César Escalígero (1484-1558) é um notável polígrafo italiano, natural de Pádua, onde frequentou a universidade e obteve o seu doutoramento *in Artibus*, em 1519; presumivelmente, também terá alcançado, por este tempo, uma graduação em medicina, como há muito adiantou Billanovich (1964)¹. Estes estudos são atributos que, sem dúvida, propiciam a sua aspiração a “homem universal”, uma dimensão apenas compreensível à luz da mundividência do renascimento humanístico, como já o sublinhou A. López Eire². Porém, este humanista havia de ganhar celebridade a partir da sua propensão filológica, que atinge o seu ponto mais alto nos *Poetics Libri Septem*, que vieram a lume numa edição póstuma de 1561,

* Este trabalho foi produzido no âmbito da UID/FIL/00683/2013, Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos 2015-2017, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

¹ Se para a sua graduação em artes, há o testemunho de um documento presente na cúria episcopal desta cidade italiana, *in artibus spectabilis et eximii domini Iulii, filii domini Benedicti Bordoni*, referenciado por Billanovich 1964: 254, já o mesmo não sucede para a sua graduação em medicina.

² López Eire 2007: 11.

simultaneamente na cidade francófona de Lião e em Genebra, a que se seguiriam mais cinco reedições (1581, 1586, 1594, 1607 e 1617), o que pode explicar a sua grande influência até ao séc. XVIII, como já o afirmaram Sánchez Marín e Nieves Martín³.

Sinais clarividentes desta celebridade da *Poética* de Júlio César Escalígero podem colher-se numa recomendação aos professores de Humanidades, a segunda de cinco classes, do Colégio Romano. Segundo François de Dainville⁴, o mestre jesuíta Diego Ledesma (1519-1575), natural de Segóvia, num texto anterior a 1575, fala da necessidade de se observar, nos poetas, o estilo, as liberdades que não se devem imitar, as figuras, enfim, a arte poética e as leis da poesia, e de que maneira elas são observadas pelo autor. Para uso dos mestres, recomenda as artes poéticas de Aristóteles, de Horácio, de Dionísio de Halicarnasso, de Escalígero, assim com também as artes poéticas de Antonio Sebastiano Minturno, de Girolamo Vida e de Giovan Battista Giraldi Cinzio. Há, porém, outras notícias que apontam para uma proibição do uso do manual de Júlio César Escalígero nos Colégios da Companhia de Jesus, como há muito o referiu Michel Simonin. Tratou-se de uma determinação exarada pelo mestre jesuíta António Possevino, como se pode ler no capítulo consagrado à *Poética*, incluído na sua *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, editada em Roma, pela primeira vez, corria o ano de 1593⁵. Ora esta disposição escolar aponta para a subordinação da poesia em relação à eloquência, pois, em pleno século XVI, o objetivo dos estudos literários nos colégios jesuítas era *ad perfectam eloquentiam pervenire*⁶. Uma atitude em consonância com o espírito da época, que centrava a sua atenção numa pedagogia escolar que visava a preparação do homem para uma intervenção cívica activa. O que, desde logo, nos conduz para a percepção da importância que assume a ligação entre eloquência e a actividade política. Daí a centralidade reservada ao estudo modelar dos discursos de Cícero, donde se podiam usufruir de valiosos ensinamentos da sua teoria oratória⁷.

Um dos marcos, talvez dos mais impressionantes, desta tendência de Escalígero para as Artes é a sua réplica arrebatada ao *Ciceronianus* de Erasmo de Roterdão, um diálogo saído dos prelos de Johann Froben, em 1528, em Basileia, e que fazia a apologia de uma *latinitas* menos subserviente à *imitatio ciceroniana*. Em primeiro lugar, com a *Oratio pro M. Tullio Cicerone contra Desiderium Erasmum Roterdamum* (Paris, 1531), um discurso que supõe o mito de uma Idade de Ouro para a Língua e Literatura Latinas, que se identificava com a época de Cícero e de Virgílio, nas Letras, e de Augusto, na política. Bem se pode dizer, pois, que Júlio César Escalígero faz parte daquela fase mais extremista do ‘Ciceronianismo’ e mais antierasmiana que se pode conceber, como observa judiciosamente o saudoso professor salamantino A. López Eire⁸. Quando em 1537 aparece o segundo discurso, *Adversus Desiderii Erasmi Roterdami Dialogum Ciceronianum Oratio Secunda*, já Erasmo tinha falecido, precisamente no ano anterior. Esta *latinitas* ciceroniana, que conheceu o seu apogeu nos pontificados de Júlio II e Leão X, viria a declinar com o advento da arte oratória

3 Sánchez Marín e Nieves Martín 2007: 99.

4 Dainville 1978: 173.

5 Simonin 1985: 54-55.

6 Dainville 1978: 173.

7 Miranda 2009: 21.

8 López Eire 2007: 29.

cristã, propugnada pelo Concílio de Trento e que terá no Cardeal italiano Carlos Borromeu, natural de Milão, um dos seus principais impulsionadores, a quem não será indiferente o manual augustiniano *De doctrina christiana*: “podoxalmente, le recul du ‘ciceronianisme’, le rejet d’un culte ‘païen’ et exclusif de la forme, s’accompagneront d’un véritable triomphe de l’Eloquence, élevée à la dignité d’office sacerdotal et apostolique”⁹.

Em carta dirigida ao nosso humanista Damião de Góis, o humanista dos Países Baixos dá conta de alguma mágoa sua diante de tão numerosos ataques à sua postura filológica, apodando depreciativamente os seus autores “de uns quantos jovens ociosos” (*Sunt aliquot iuvenes male feriatì*). Citamos o passo da carta proveniente de Friburgo e datada de 21 de Maio de 153 a partir da *Correspondência Latina* de Damião de Góis, em boa hora compendiada, traduzida e criteriosamente anotada por Amadeu Torres:

Prodiit et alius libellus, cui titulus Cicero relegatus et Cicero ab exilio reuocatus, qui tamen me non magnopere petit. In eo Cicero odiosissime laceratur, frigide defenditur. Et alius paratus, cui titulus, Bellum ciuile inter Ciceronianos et Erasmicos, quasi ego sim hostis Ciceronis. Aiunt et Doletum quendam in me scribere. Minitatur nescio quid et Iulius Scaliger. Sunt aliquot iuvenes male feriatì, qui conspirarunt in Italiam et Ciceronis hostem. Nec desunt artifices, qui instigant partim odio mei, partim ut aliena fruantur insânia.

(Saiu ainda um opúsculo com o título – Cícero banido e Cícero repatriado, o qual todavia não investe muito contra mim; nele é Cícero odiosissimamente lacerado, friamente defendido. Outro se aprestou, denominado Guerra civil entre Ciceronianos e Erasmianos, qual se eu fora hostil a Cícero. Diz que igualmente um certo Dolet escreve em meu desfavor. Alveja-me não sei com que ameaças também Júlio Escalígero. Enfim, uns quantos jovens ociosos, que conspiraram contra a Itália e contra o adversário de Cícero. Nem maquinadores faltam que os instiguem, em parte por aversão a mim, em parte para gozarem da alheia insânia)¹⁰.

Ora é no rasto desta querela do ciceronianismo que se devem situar as referências a Cícero no Livro V da *Poética* do humanista franco-italaiano Júlio César Escalígero. A primeira delas, logo a abrir o Livro V, no primeiro capítulo. Diz ele:

Barbari uero cum Ciceronis imitationem odiose sustulissent, paria sane fecere, ut qui nos ab illius imitatione dehortarentur, effecerint, ut ne se dignos quidem putauerit quispiam quos imitaretur¹¹.

9 Fumaroli 2002: 140-143.

10 Torres 2009: 214-215. Como é anotado pelo autor, o primeiro opúsculo é de Ortensio Lando, Lyon, 1534; o seguinte é de Gaudenzio Merula. Depois, adianta um esclarecimento a Estêvão Dolet, defensor do ciceronianismo, na linha de Paulo Cortesi e autor do ‘fogos’ *Erasmianus siue ciceronianus* (Lyon, 1535).

11 *Poetics* V.1 [Tomo IV, pág. 42, lin. 14 - lin. 17]. Para a elaboração deste artigo, seguimos esta edição: *Iulius Caesar Scaliger, Poetics Libri Septem*, Stuttgart-Bad. Cannstatt, 1987. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Leipzig von Lyon, 1561 mit einer Einleitung von August Buck. Posteriormente, apareceu a edição e tradução alemã integrais: Deitz, L. und Vogt-Spira, G., *Iulius Caesar Scaliger. Poetics libri septem. Sieben Bücher über die Dichtkunst*. Unter Mitwirkung von M. Fuhrmann herausgegeben von... 5 vols., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994-2003. As citações serão anotadas por esta edição, entre colchetes.

(Os Bárbaros, porém, tendo suprimido, de forma odiosa, a imitação de Cícero, sem dúvida alcançaram um resultado de igual mérito: da mesma forma que nos dissuadiam da sua imitação, também eles fizeram com que ninguém os tenha considerado dignos de serem imitados)¹².

Depois de ter procedido a uma exposição pormenorizada da teorização poética (*Poeticae partes omnes recte ut spero atque exacte satis exsecuti sumus*)¹³ nos quatro livros anteriores, a qual vai ser completada no último livro deste tratado, Escalígero vai, agora, focalizar-se na questão da *imitatio*, isto é, num dos processos que há-de conduzir à formação perfeita do poeta. Mas esta via, por si só, não é suficiente, é imperioso que se lhe junte, simultaneamente, o *iudicium*, isto é, o juízo crítico e que ambas se exerçam de forma metódica e racional (*ut ex his praeceptis poetam perficiamus idque duplici via ac ratione, imitatione scilicet ac iudicio*)¹⁴. Na verdade, o exercício do juízo crítico é imprescindível para a eleição dos modelos a imitar, pois, para Escalígero, bem se pode dizer que as pessoas do seu tempo mais se parecem com estrangeiros na língua de seus pais (*qui tempestatum iniuria in lingua patria peregrini sumus*)¹⁵.

Tudo isto antes de avançar para um estudo comparativo de poetas latinos e gregos, segundo conjugações várias, e, depois, dos mesmos temas tratados por poetas diferentes de ambas as culturas, orientado pela máxima de saber se aquilo que foi dito pelos Antigos não poderia ter sido dito de uma forma ainda mais perfeita (*ut quod ab antiquis dictum an melius dici queat dispiciamus*)¹⁶.

Na portada deste livro, digamos assim, sente-se alguma sanha nas palavras de Júlio César Escalígero. Uma atitude muito intransigente na defesa do ciceronianismo e que vai alcançar um vigor reforçado desde a publicação do seu *De causis linguae Latinae libri tredecim*, publicados em Lião em 1540, com um prefácio dirigido a seu filho Sívio. Convém notar que o humanista paduense, nesta altura, já se encontrava na comuna de Agen, região da Aquitânia francesa, onde fixara residência desde 1525. Neste seu tratado, a partir do estudo que faz do estilo de Cícero, aponta numerosos erros aos seus predecessores, nomeadamente ao mais ilustre humanista italiano do assim designado Primeiro Renascimento¹⁷. Este compatriota de Escalígero já no seu tempo havia de sustentar vigorosas polémicas com humanistas contemporâneos, como se pode ler no estudo introdutório à edição crítica e tradução do *De Linguae Latinae Elegantia*, pela pena de Santiago López Moreda a propósito de “Valla polemista”¹⁸:

... el del enfrentamiento que tiene lugar en el ámbito del Humanismo, italiano primero, y europeo después, de dos escuelas: una, que podríamos llamar de línea conservadora, encabezada por Poggio Bracciolini, fiel a las autoridades tradicionales y en franca decadencia, y la otra tendencia que pugnaba por asentarse y que en cierta medida empieza su caminar de la mano del método propuesto por el propio Valla en las *Elegantiae*.

12 São nossas as traduções dos textos citados da Poética.

13 *Poetices* V.1 [Tomo IV, pág. 42, lin. 5 - lin. 6].

14 *Poetices* V.1 [Tomo IV, pág. 42, lin. 6 - lin. 7].

15 *Poetices* V.1 [Tomo IV, pág. 42, lin. 13 - lin. 14].

16 *Poetices* V.2 [Tomo IV, pág. 46, lin. 5 - lin. 6].

17 López Eire 2007: 27.

18 López Moreda 1999: 16.

O terceiro capítulo deste Livro V da *Poética* de Júlio César Escalígero, que o humanista de Pádua vai consagrar à comparação entre os dois maiores poetas épicos da Antiguidade Clássica, Homero e Virgílio, quando se encaminha para o seu fim, de novo traz à colação Cícero para, com o seu exemplo, ainda projectar mais a figura de Virgílio, que eleva à categoria de divino – *divinus poeta*, *divinus vir* ou *divinus Maro* – como porfiadamente o designa nas páginas deste Livro. E agora as palavras de César Escalígero:

Haec sunt, quae multo labore descripta maiore iudicii periculo in medium adducta sunt; alia quoque inveniantur quae hisce addi possunt. Verum satis haec putavimus esse ad imitantium utilitatem. Cuius exemplum regula principium finis esse debet nobis Maro. Nam quemadmodum Antonius apud Ciceronem de poetis: «videntur enim ipsi alia lingua quam Latina locuti», ita a nobis de Vergilio dici solet: «ceteri alia lingua quam poetica mihi usi videntur». Vnum tibi, ut excellens sis, proponendum est: electionem summam esse in poeta virtutem et sui fastidium¹⁹.

(Estes são os passos que foram transcritos, com muito esforço, para serem sujeitos a uma mais rigorosa avaliação do juízo crítico; mas também se poderiam encontrar outros que se podem juntar a estes. Pensámos, contudo, que estes são suficientes para proveito daqueles que se dedicam à imitação. Por isso, Virgílio deve ser, para nós, o exemplo dos princípios, a regra, a meta a alcançar. Com efeito, do mesmo modo que António, em Cícero, diz acerca dos poetas – “eles parecem falar uma língua diferente da latina”²⁰ – também para nós é habitual dizer-se acerca de Virgílio: “todos os outros poetas parecem ter usado uma língua que não é a da poesia”. Para se tornar excelente, deve estabelecer-se para ti um só princípio: a eleição é, no poeta, o seu mérito mais elevado e também o motivo da sua insatisfação).

E de forma inesperada, ou talvez não, Júlio César Escalígero, logo de seguida, vai retomar o exemplo feminino de persistência, a partir de Aristóteles, para reforçar a ideia de uma imperativa demanda da perfeição, adquirida paulatinamente através da *exercitatio*, numa atitude de espírito que se pode aproximar do espírito agónico dos Gregos antigos, concluindo com uma crítica contundente a Homero, o ‘educador da Grécia’, mas também de Roma, até ao tempo de Horácio:

Mulierem Aristoteles suapte natura *mempσιμοiron* (μεμψιμοιρον)²¹ vocat. Talem te esse oportet, ut etiam expetas plus quam possis. Homericam fuge licentiam et laxum dicendi genus. Nihil non probat ille, quod semel meditatus est. Excudere potes aliquot etiamnum loca, ut te ipsum acuas atque adeo incendas ad iudicandum²².

19 *Poetices* V.3 [Tomo IV, pág. 300, lin. 22 - lin. 27; pág. 302, lin. 1 - lin. 3].

20 Cic., *De Or.* II.14.61. Júlio César Escalígero parece estar a citar de cor este passo: *poetas omnino quasi alia quadam lingua locutos non conor attingere*. Arist. *HA.* 9.1, 608b 10.

21 Arist. *HA.* 9.1, 608b 10

22 *Poetices* V.3 [Tomo IV, pág. 302, lin. 4 - lin. 8].

(Aristóteles diz que a mulher, por sua própria natureza, é uma insatisfeita com a sua sorte. É necessário que se seja igual a fim de se esforçar ainda mais do que aquilo que se pode. Evitem-se os caprichos de Homero e o seu estilo relaxado. Ele acha bem tudo aquilo em que ele se aplicou uma única vez.)

Após este longo *agon* (ἀγών) entre Homero e Virgílio, em que sai vencedor claramente o vate mantuano, de novo o recurso a Cícero para justificar a opção a Virgílio, agora no início do quarto capítulo. Júlio César Escalígero traz à colação a descrição do vulcão Etna, feita por Píndaro, na ode *Pítica I*, que ocupa o fim do primeiro epodo e a segunda estrofe, versos 19 a 25, e aquela que é protagonizada por Virgílio, na *Eneida*, Canto III, versos 570 a 577. Discute-se se *aithon* (αἶθων, brilhante, resplandecente) foi correctamente traduzido por *candens*, (*candente fauilla*, v. 573), ao que responde o humanista de Pádua: *ad haec (quemadmodum in Originibus dictum est) candens non ab albedine, sed a luce tractum est*, isto é, *além disso, como já o disse nas minhas Origines, candens não deriva de uma ideia de brancura, mas de luz*. E aduz, como prova, um passo de Cícero, do seu *Tratado da República* (I.23), onde Cipião Emiliano narra o episódio do eclipse que antecedeu a vitória de seu pai, Paulo Emílio, em Pidna, derrotando Filipe V da Macedónia, em 168 a. C. Fala ele da superstição e do medo que, repentinamente, se apoderou de todo o exército:

... memini me admodum adulescentulo, cum pater in Macedonia consul esset et essemus in castris perturbari exercitum nostrum religione et metu, quod serena nocte subito candens et plena luna defecisset.

(Recordo-me de que, sendo eu um juvenzinho, quando meu pai, então cônsul, estava na Macedónia e nos encontrávamos num acampamento militar, o nosso exército foi perturbado por superstição e medo pelo facto de, numa noite serena, a Lua cheia e brilhante se ter eclipsado subitamente)²³.

Mas este passo da *Poética* de Júlio César Escalígero é credor de um estudo mais aprofundado no âmbito da história da *disputatio* filológica, no seio da *Respublica litteraria* do Renascimento Humanista, que ficará para momento mais apropriado.

A última referência a Cícero surge no capítulo XVII deste Livro V da *Poética*. Trata-se, porém, de uma referência indirecta, embora, talvez, a mais forte delas todas, pois nos reenvia para o campo da ética. E aí, Cícero e o ciceronianismo vão triunfar, quer sobre o imperador Augusto, quer sobre o porta-voz dos augustos desejos imperiais, Virgílio, a quem repetidas vezes Júlio César Escalígero apelidara de *divinus*:

At maximus poetarum effudit divinitatem suam, ut deum faceret unum ex tribus carnificibus, Augustum dico, tum Lepidi, tum Antonii praedem immanitatis. Quem fac innocentiae plenum, a qua longe fuit alienus; quare optimum poetam nobiliorem se civem relegat Ovidium propter suae filiae impudicitiam? Quid igitur ille caeli afficit honoribus, qui ne terra quidem fuit dignus²⁴?

²³ Oliveira 2008: 87.

²⁴ *Poetics* V.17 [Tomo IV, pág. 720, lin. 16 - lin. 22].

(O maior dos poetas, porém, havia difundido por todos os lados a sua divindade, a fim de fazer nascer um único deus a partir de três carrascos, quero eu dizer Augusto, fiador da crueldade tanto de Lépido como de António. Admitamos que isto o torna completamente inocente, pois esteve bastante arredado: por que razão é que ele envia para o exílio Ovídio, um excelente poeta e um cidadão mais nobre que ele, por causa do comportamento imoral da sua filha²⁵? Por que razão, pois, é que Virgílio concede as honras do céu a um homem que, na verdade, nem mesmo na terra delas foi digno?).

A formação do 2.º triunvirato entre os três, em 43 a. C., permite a cada um deles livrar-se dos seus inimigos pessoais. Cícero, que havia pronunciado as catorze *Philippicae Orationes*, favorecendo Octaviano, sobrinho e herdeiro de César, não obstante, havia de sucumbir ao ódio do triúmviro Marco António. E neste contexto político irremediavelmente adverso ao grande orador romano, o arreigado ciceronianismo de Júlio César Escalígero condu-lo à elevação de um modelo ético, o modelo emanado da obra de Cícero, que se sobrepõe claramente ao de Octávio Augusto. E é por esta via que se alcança a ponte com o ‘Cícero português’, que com tanta acribia se define nestas palavras de Nair Castro Soares (2010: 144) a propósito do seu tratado *De regis institutione et disciplina*:

E, dentro dos princípios humanísticos ético-políticos, que não diferem dos do Arpinate – embora direccionados tantas vezes interventivamente à realidade do país e do seu monarca –, na expressividade e riqueza vocabular, rítmica e semântica do seu latim, o “Cícero português” concretiza a união do *dulce* e do *utile*, ao serviço da tripla finalidade do discurso, *docere, mouere et delectare*, tal como Cícero, o Pai do Humanismo²⁶.

Tradicionalmente, é muito sublinhada esta imagem de Cícero enquanto homem da vida pública, em Roma, como grande orador e pensador, descurando-se um aspecto talvez não menos importante no seu legado, que foi a sua preocupação com a formação ética dos jovens, como fica bem claro na sua última grande obra, publicada no Outono de 44 a. C., o tratado *De officiis*, um assunto objecto de aturado estudo por Terence J. Husband, sob a supervisão de John W. O’Malley, S. J.²⁷ E é esta função ética que parece reluzir neste passo da *Poética* de Júlio César Escalígero, parafraseando as palavras de López Eire, que acrescenta, logo de seguida: “nuestro Julio César dice, en efecto, que la poesía sirve, entre otras cosas, para que la vida humana se haga más ordenada (*ut scilicet vita humana compositor fiat*)”²⁸. Para além de argumentos internos à própria obra, este outro, de ordem externa, reforça o nosso entendimento: o humanista antepõe à *Poética* uma carta dedicatória ao seu filho Sílvio, um jurista de formação, num gesto em tudo semelhante ao de Cícero, que já havia dedicado aquele seu tratado ao filho Marco Túlio Cícero Menor, que, na

²⁵ Ovídio morreu nas margens do *Pontus Euxinus* (Mar Negro), a 17/18 d. C. Para ali havia sido obrigado a partir dez anos antes, por ordem de Augusto. Segundo se crê, os amores ilícitos da filha do imperador, Júlia, de que Ovídio seria cúmplice, a tal o haviam de obrigar.

²⁶ Soares 2010:144.

²⁷ Husband 2013.

²⁸ López Eire 2007: 309; *Poetics* III.1 [Tomo II, pág. 60, lin. 10 - lin. 11].

época, estava na cidade de Atenas, com a finalidade de estudar filosofia. Por último, para melhor se compreender esta opção de César Escalígero, não será despidendo levar em conta o contexto cultural que se vivia naquela época, em que o helenismo levava vantagem e a imagem deste humanista italiano, em terras francófonas, não era propriamente a de alguém bem querido, como já se viu acima, na opinião de Erasmo. Mas também François Rabelais, em carta dirigida ao humanista de Roterdão, no início de Dezembro de 1532, evidencia a hostilidade a que era votado Júlio César Escalígero, apodando-o de ateu, não em latim, mas em grego (*atheos*), como sucedia habitualmente na correspondência entre os humanistas, quando temiam alguma indiscrição, como refere Jean Plattard, a propósito desta carta, na biografia que publicou de François Rabelais. Esta carta é ainda importante pelo facto de sugerir que a edição da resposta do humanista paduense ao *Ciceronianus* terá sido comprada pelos amigos parisienses de Erasmo para assim se assegurarem da sua completa destruição²⁹.

Bibliografia

Billanovich, M. (1968). “Benedetto Bordon e Giulio Cesare Scaligero”, *Italia Medievale e Humanistica* 11: 187-256.

Cícero, Marco Túlio (2008). *Tratado da República*. Tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira. Mem Martins: Círculo de Leitores e Temas e Debates.

Scaliger, Jules-Cesar (1994). *La Poétique V, Le Critique*. Présentation, traduction et notes de Jacques Chomarat. Genève: Librairie Droz.

Dainville, François (1978). *L'Éducation des Jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Textes réunis et présentés par Marie-Madeleine Compère. Paris: Les Éditions de Minuit.

Eire, A. López (2007). “Aproximación a la poética de Julio César Escalígero”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 9.1: 11-49.

Fumaroli, Marc, (2002). *L'Âge de L'Éloquence. Rhétorique et «res litteraria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Genève: Librairie Droz.

Góis, Damião de (2009). *Correspondência Latina*. Estabelecimento do texto latino, introdução, tradução, notas e comentário de Amadeu Torres. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Hall, Jr., Vernon, (1950). “The life of Julius Caesar Scaliger (1484-1558)”, *Transactions of the American Philosophical Society*, n.s., 40: 85-170.

Husband, Terence J. (2013). *Cicero and the moral education of youth*. Washington, D. C.: Georgetown University.

Melo, António Maria Martins (2007). “A glória do divino Virgílio: linhas de leitura para uma compreensão do Livro V, *O Crítico*”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 9.1: 233-255.

Miranda, Margarida (2009). *Código Pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus. Regime Escolar e curriculum de estudos*. Edição bilingue latim-português. Introdução, versão portuguesa e notas de..., revisão de José Carlos Miranda. Lisboa: Esfera do Caos Editores.

²⁹ Plattard 1973: 94-95.

Plattard, Jean (1973). *Vie de François Rabelais*. Genève: Slatkine Reprints.

Sánchez Marín, José Antonio, M.^a Nieves Muñoz Martíns (2007). “La poética de Escalígero: introducción al autor y a su obra”, *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 9.1: 99-145.

Simonin, Michel (1986). “Les *Poetices Libri Sptem* dans leur fortune: influence ou reputation?”, in C. Balavoine & P. Laurens, *La Statue et l’Empreinte. La Poétique de Sclaiger*. Études réunies et présentées par... Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 49-55.

Soares, Nair de Nazaré Castro (2010). “O Além, a ética e a política: Cícero e D. Jerónimo Osório, *O Cícero Português*”, in Pereira, Virgínia Soares (org.), *O Além, a Ética e a Política. Em torno do Sonho de Cipião*. Famalicão: Edições Húmus. Edição do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.

Valla, Lorenzo (1999). *De linguae latinae elegantia / Laurentii Vallensis: ad Ioannem Tortellium Aretinum per me M. Nicolaum Ienson Venetiis opus feliciter impressum est. M.CCC.L.XXI* / Introducción, edición crítica, traducción y notas por Santiago López Moreda. Cáceres: Universidad de Extremadura.

(Página deixada propositadamente em branco)

Los “géneros menores” en la *Poética* de J. C. Escalígero. Un uso creativo del legado clásico

MARÍA NIEVES MUÑOZ MARTÍN
Universidad de Granada
mariniev@ugr.es

Resumen: Los teóricos renacentistas presentan habitualmente los géneros literarios de acuerdo con criterios sistemáticos. Los estudiosos han analizado las diferentes clasificaciones que utiliza Escalígero en los libros 1 y 3 de su *Poética*, así como la interacción entre los dos criterios fundamentales usados por el autor en su presentación de los géneros. Bastante menos atención se ha prestado a los “géneros menores”, a pesar de tener una extensión notable en el tratado de Escalígero. En este trabajo examinamos las diferentes interpretaciones que se han propuesto para ellos: serie de referencias basadas en la imitación y series basadas en la retórica. Junto con esos dos ejes de referencias proponemos un tercero igualmente importante en la *Poética*, y una nueva interpretación de los denominados “géneros menores epidícticos”.

Palabras clave: Géneros poéticos, J. C. Escalígero, poética renacentista.

Abstract: Theoreticians usually present the Literary Genres (a central topic in Renaissance poetics) according to systematic criteria. In this respect, scholars have also recently analysed and defined the different classifications used by Scaliger in the First and Third Books of his *Poetics* as well as the interplay between the two fundamental criteria used by him in his presentation of Literary Genres. Less attention has been given to the “minor genres”, although they occupy a fair portion of Scaliger’s Treatise, especially in its Third Book. In our work, we examine the different interpretations that have been proposed: series of references based on imitation and series based on rhetoric. As well as these two-reference axis we introduce a third new one, which we consider equally important in Scaliger’s *Poetics*, and a new interpretation of the so-called “minor epideictic genres”. Both proposals have implications towards a greater degree of coherence and integration of Scaliger’s work.

Keywords: poetic genres, J.C. Scaliger, Renaissance poetics.

La cuestión de los géneros literarios se configura como tema central en los textos poetológicos del Renacimiento¹. Las normas de composición que se prescriben para cada uno de estos géneros, manifestación del legado greco-latino, revelan la gran importancia de las reglas en la poética renacentista, que mantiene también en este aspecto un estrecho parentesco con el arte hermana de la retórica². La representación de los géneros en las poéticas puede ser sistemática, si bien no necesariamente unitaria ni completa, y obedecer a distintos paradigmas, a menudo híbridos o entrelazados, que los estudiosos han identificado y analizado³. Tales sistemas genéricos, propios de esta época y basados en diferentes modelos, contrastan con otros tradicionales también usados en las poéticas renacentistas, que se limitan a yuxtaponer los géneros sin articularlos entre sí sobre una base teórica.

En la *Poética* de Escalígero la clasificación de los géneros ha sido calificada, en no raras ocasiones, de arbitraria, falta de organización y de coherencia, cuando no insuficientemente entendida, o simplemente considerada mera sucesión de especies poéticas que prescinde de cualquier orden. Se ha reprochado al teórico que no se acogiera plenamente al procedimiento más innovador de la época acerca de la teoría de los géneros, la combinatoria ofrecida por los criterios aristotélicos de instrumento, materia y modo, prefiriendo recurrir a la compilación propia de los catálogos medievales⁴. En esta aportación me propongo, sobre todo en cuanto a los “géneros menores”, hacer algunas puntualizaciones a propósito del tema, que son igualmente fruto del trabajo que vengo desarrollando, casi siempre en colaboración con Sánchez Marín, y en el marco de un Proyecto compartido entre investigadores portugueses y españoles no muchos años atrás⁵. Pretendo también con ello que se evidencien ciertas tendencias de la crítica actual, entre las que nos incluimos, más inclinadas a reconocer en el descomunal tratado de nuestro autor una teoría poética de un alto grado de consistencia e integración⁶.

Para la presentación de los géneros en su *Poética*, Escalígero no se vale de un único paradigma, ya que utiliza bien uno basado en un criterio histórico, bien otro jerárquico, bien un tercero funcional. Este proceder concuerda con su preferencia por clasificar el material desde diferentes puntos de vista. Pero además cada paradigma resulta adecuado, como intentaremos probar, al lugar del tratado en que se inserta y a los objetivos generales del autor. En el libro 1 de la *Poética, Historicus*, – caps. 2

1 Plett 1994: 147. Es lo que el autor denomina “intertextualidad estructural” o “intertextualidad genérica”, y que considera más amplia que la poética tradicional de los géneros.

2 Buck 1987: VIII.

3 Plett 1994; Solervicens 2011. Aplicándolo a las poéticas renacentistas inglesas, H.F. Plett analiza en detalle el paradigma jerárquico o canónico y el funcional; además, con carácter suplementario, el mimético y el histórico, a los que atribuye una aplicación muy reducida en Escalígero (1.2 para la clasificación de los poetas según materia y nivel histórico - cultural de la poesía) como fuente de Puttenham. Solervicens fija su atención, como pieza clave de la sistematicidad, en la *Poética* de Aristóteles, cuyos comentarios y ampliaciones a partir de Robortello originan en el Renacimiento diversas fórmulas para la ubicación y correlación de los géneros, en un intento de flexibilizar el sistema más coherente del mundo clásico; el estudioso describe así cuatro modelos: 1) un sistema aristotélico purista, 2) un sistema ampliado, 3) un sistema alternativo, que ilustra Escalígero, y 4) un nuevo paradigma que penetra en el Barroco.

4 Cf., p.e., Lecerle 1986: 94-95.

5 FFI2008-05882/FILO, financiado por la Dirección General de Programas y Transferencias de conocimiento, *Edición y Estudio de los Poeticos Libri Septem de Julio César Escalígero. Fuentes Clásicas y Perseuivencia*.

6 La preferencia de Escalígero por una exposición sistemática y una cuidada organización del tratado es abiertamente proclamada por Weinberg en 1942; cf. Weinberg 2003: 114-115.

a 21 – se vale de un paradigma histórico-genético, según el cual las especies y los géneros poéticos habrían ido naciendo progresivamente a partir de modificaciones de los ya existentes, empezando por las manifestaciones más simples y flojas, es decir, los cantos agrestes y pastoriles, ocasionados por la vida en la naturaleza. Aristotélico el punto de partida, no los resultados concretos. Entre los géneros no dramáticos (caps. 40-57), que van en pos de los dramáticos (caps. 5-39) y de las canciones pastoriles o poesía bucólica (cap. 4), aparece, siguiendo a las especies líricas, que concluyen con la descripción de sus danzas, ritmos e instrumentos propios, (caps. 44-49), una serie de poemas (caps. 50-57)⁷ que son de variado carácter, unos afines o subordinados a otros. Su ordenación parece no siempre obedecer – hasta el punto que sabemos – a un plan detectable, y Deitz (1994: 57) la atribuye a un intento escrupulosamente complejo que pretende, por primera vez, integrar todas las especies y formas en una completa teoría poética. Se acumulan aquí numerosas referencias eruditas que el autor ha tomado de sus bien exprimidas fuentes anticuarias y léxicos antiguos⁸. Más allá de los datos genéticos que se ofrecen en ese libro 1 – de dónde y por qué surgieron estas especies poéticas, quiénes fueron los inventores y primeros cultivadores –, para lo relativo a la normalización de cada género Escalígero envía al libro 3, donde se ocupa de los contenidos, las *res*, y la *dispositio*.

Una cuarta parte de este libro 3 – 32 de 126 caps. – está dedicada propiamente a la clasificación y caracterización de los géneros. El autor se vale para ello de un paradigma jerárquico, complementado por otro funcional. El primero consiste fundamentalmente en una serie ordenada, de arriba abajo, por la dignidad de los contenidos, es decir, de los objetos imitados, y donde la mayor excelencia se identifica explícitamente con el carácter de “universalidad”⁹, o sea, combinando el más completo espectro de imitaciones de la mejor calidad y el mayor número posible de modos de imitación: léase la épica¹⁰, seguida de tragedia, comedia, mimo, sátira y

⁷ *Threni et hymenaei et elegiae; alia* (cap. 50); *Poemata Ionica* (cap. 51); *Hilarodi* (cap. 52); *Dirae* (cap. 53); *Palinodia*, ἐγκωμιαστικά, ψεκτικά; *iambi, silli* (cap. 54); *Cantiones* (cap. 55); *Manipulus poematum* (56); *Aeni, griphi, aenigmata, apologi* (= *Epigrammatum species*) (cap. 57). Utilizamos para el texto la edición de Deitz und Vogt-Spira 1994-2011, indicando entre corchetes tomo y página; la traducción es nuestra.

⁸ Sánchez Marín – Muñoz Martín 2007: 136-137.

⁹ Spies 1994: 265.

¹⁰ *Poetices Libri Septem* 3. 95 [III. 20]: *Dicebamus supra omni in re unum quippiam esse rectum ac primum, quod aliorum norma sit, ita ut ad id cetera omnia referantur. Tota igitur in poesi epica ratio illa, qua heroum genus, vita, gesta describuntur, princeps esse videtur, ad cuius rationem reliquae poeseos partes dirigantur. Quae partes propterea quod variae, ut in primo libro indicavimus, existant, ita superiora praecepta universalia ex epica maiestate mutuabimur, ut secundum cuiusque aliarum idearum naturas aptentur argumenta rerum...* (“Decíamos anteriormente que en todo asunto hay un elemento correcto y originario que regula los demás, de forma que todos los restantes hacen referencia a él. Así, en toda la poesía parece ser fundamental aquella forma épica en la que se describe el linaje, la vida y los hechos de los héroes, de modo que a tal forma se enderecen las demás partes de la poesía. Puesto que hay variadas partes, como señalamos en el libro 1, tomaremos de la grandeza épica los preceptos generales anteriores de tal manera que los contenidos se adaptan convenientemente según la naturaleza de las restantes ideas de cada una...”). Anteriormente, en I. 3, capítulo programático en que se clasifican los poemas según los modos de imitación, se justifica la causa de esa preeminencia [I. 94]: *... Mixtum autem epicum, quod idcirco omnium est princeps, quia continet materias universas...* Spies deduce el mayor grado de “universalidad” de la épica a partir del primer texto, interpretando como tal *universalia*; es decir, *superiora praecepta universalia* son las normas generales de la épica en cuanto al contenido, que ya han sido largamente expuestas (= *Dicebamus supra*) en el extenso capítulo 11 del libro 3, tomando como ejemplo y modelo el Eneas de Virgilio y todas sus vicisitudes [II. 140]: *... Est in omni rerum genere unum primum ac rectum, ad cuius tum normam, tum rationem cetera dirigenda sunt. Quare quo melius alia videamus, principis personae mens, dicta, facta, sors contemplanda erunt, cuius dimensionibus reliquarum proportiones metiamur. Cum igitur facere Aeneam instituerit perfectissimum hominisque perfectio...*

pastoral (caps. 95-98). En el otro extremo, los géneros que contienen un solo objeto de imitación expresado por el autor mismo: lírica, elegía, epigrama (caps. 123-125). En esta serie canónica que agrupa los géneros tradicionales aparece intercalado un paradigma funcional o retórico, basado en las categorías del afecto, del efecto y de la finalidad, tres ámbitos abarcados por la retórica¹¹. Se incluye aquí un conjunto de poemas de menor entidad – *poematia* –, bajo la común denominación de *Sylvae*, perfectamente encuadrado (caps. 99-122), con una introducción y un cierre, ocupando 24 capítulos de los 32 dedicados a la totalidad de los géneros poéticos; en extensión tipográfica, 38 de las 54 columnas en que se tratan los géneros en la edición de 1561. La cuarentena de composiciones que se describen¹², predominantemente de carácter celebrativo, mezcla de especies y subespecies, han sido agrupadas en su mayoría bajo la común designación de “formas” o “géneros epidícticos”¹³, a pesar de que el mismo Escalígero los asimila igualmente a la retórica deliberativa¹⁴. Los contenidos hacen referencia a los múltiples eventos de la vida ciudadana privada y social, en los que se aplica generalmente el *oficium* laudativo más que la vituperación. De ahí el relieve que adquiere la exposición del discurso laudatorio modelo, el *Panegyricon* (cap. 108), y la clasificación de los objetos de alabanza (cap. 110), que dan paso a una extensa sección sobre los Himnos (caps. 111-116), dirigidos a Dios, como los escritos por el propio Escalígero¹⁵, y a toda la variedad de dioses y héroes paganos. Junto a la referencia de numerosos tipos, subtipos y fuentes, algunas de su tiempo, encontramos interesantes observaciones sobre el tratamiento del material mitológico en la poesía. A continuación, se exponen las reglas de las *laudationes* de carácter común, que se dividen según grado de defendibilidad establecido en la retórica; dejando los demás tipos a los oradores, el teórico humanista se ocupa solo de los éndoxa, que procede a clasificar sistemáticamente según los objetos de alabanza cuyos *loci* específicos desarrolla (caps. 117-120). Extensión muy destacable ofrece la alabanza de la persona (cap. 118) que comprende también los *quasi persona* –cosas naturales- y sus *circumstantiae*, materia que ya trató de modo general, sin limitarse a lo epidíctico, en los capítulos iniciales del mismo libro 3 (caps. 2-23). Consciente de que es contenido propio de los rétores, manifiesta ahora¹⁶ su firme propósito de exponer con penetración – *acute*- lo que incumbe a la poesía – *nostra* –; que los rétores

11 Plett 1994: 160.

12 *Poetices* 3. 100 [III. 62-198]: *epithalamion* (cap. 100); *oavistys, genethliacum* (cap. 101); *proseuktiko/n*, *a) peuktiko/n*, *soteria* (cap. 102); *propempticon*, *apopempticon*, *hodoeporicon* (cap. 103); *sumbouleutiko/n*, *protreptiko/n*, *parainetiko/n*, *nouquetiko/n*, *paramuhtiko/n* (cap. 104); *epibaterion* (cap. 105); *apobaterion* (cap. 106); *paideuth/ria* (cap. 107); *panegyricon* (cap. 108), *laus, laudatio* (caps. 109-110); *hymni* (cap. 111); *evocatoriū sive invocatoriū*, cap. 112; a) *popemptikoi/*, cap. 113; *fusikoi/*, *muqikoi/*, *genealogikoi/*, *pemplasme/noi*, cap. 114; *heroici, Paeanes, scolia*, cap. 115); *dithyrambi* (cap. 116); *laudationes* (cap. 117); *persona*, cap. 118; *locus* (cap. 119); *urbs*, cap. 120); *epitaphium, epicedium, monodia, inferiae, parentalia, threni, naeniae* (cap. 121); *consolatio* (cap. 122).

13 Plett 1994: 171; Deitz 1994: II. 17.

14 *Poetices* 3. 104 [III. 116]: *Cum omne genus orationis ad deliberativum reduxerimus: finis enim iudicii est iustitia, iustitia ab electione, electio a deliberatione, item laudationis finis imitatio, tum superiora, tum haec ipsa quae deinceps recensibimus sub deliberandi genere continebuntur...*

15 Desde 1533 se publican del humanista himnos a Dios, a Jesucristo, al Espíritu Santo, a la Virgen, a los Santos, a la Fe, retomando los publicados anteriormente y añadiendo otros inéditos, en diferentes ediciones de sus *Poemata*, junto con la restante poesía menor, de la que se siguen ediciones parciales hasta el siglo XVIII; cf. Magnien 1986.

16 *Poetices* 3. 118 [III. 170]... *Quae etsi scio a rhetoribus aliter explicata, mihi tamen nostra potius acute proderere quam aliena supine sequi semper in animo fuit...*

lo explican de otro modo – *aliter* –, se evidencia en las discrepancias que mantiene aquí con los diversos teóricos que menciona. Atención específica recibe también la alabanza de un lugar (cap. 119) y la de una ciudad (cap. 120), tipo de poema éste que, junto con el elogio de hombres ilustres, está muy representado en los *Poemata* del propio Escalígero¹⁷. Los últimos capítulos (121-2) están dedicados a los poemas fúnebres y luctuosos y a la *consolatio*.

Desde mediados del siglo pasado los estudiosos vienen considerando esta sección de los “géneros menores epidícticos” – términos que no usa Escalígero, que se refiere a ellos con la denominación común de *sylva* – como manifestación de la influencia ejercida en nuestro autor por los dos tratados sobre los discursos epidícticos tradicionalmente atribuidos – no sin dudas – al sofista o retor Menandro, y cuya redacción se sitúa de fines del siglo III al siglo IV d. C. No se desconoce ni sorprende la utilización de la retórica por parte de la poética, fenómeno que parte ya de la Antigüedad. La retórica ha venido contribuyendo desde entonces a la construcción de lo poético con sus distintos componentes integrantes: materiales, procedimientos, funciones y objetivos. En concreto, la tradición epidíctica, partiendo del mismo Aristóteles, después con *ad Herennium*, Cicerón, Quintiliano y Hermógenes sobre todo, permitió desde la Antigüedad una aplicación indiscriminada a la poesía, de la que se había nutrido precisamente, en especial de sus formas líricas, la práctica epidíctica en su origen¹⁸. En Edad Media y Renacimiento, además de seguir siendo materia de ejercicios escolares, los teóricos sistematizan esta retórica epidíctica, convirtiendo sus tópicos y estructuras en material apto para los pequeños poemas líricos, como es el caso de los tratados de Menandro para los “géneros menores” de Escalígero¹⁹. Además de ello, la retórica clásica adaptada por los humanistas se convierte en canal de recepción de otras corrientes teóricas tradicionales – platónica, aristotélica, horaciana y bíblica –, a las que transforma en una “estética de la recepción”²⁰. Tras analizar precisamente distintas fuentes retóricas utilizadas en este libro 3 de Escalígero, incluido su tratamiento de los géneros literarios, Deitz (1994: 42-43) concluye que sería un anacronismo metodológico separar en el siglo XVI los escritos de poética de los escritos sobre retórica, señalando, a su pesar, que en la bibliografía actual se postula una fundamental diferencia entre ellos. En tal aspecto nuestro autor ha declarado con precisión los principios generales de su *Poética*: diacrónicamente, mediante la asunción, por parte del poeta, de la finalidad de la persuasión al servicio del fin último de la poesía, *docere cum delectatione* (libro 1.1); sincrónicamente, concibiendo la poesía siempre concernida por las normas de la audiencia. Y por esta razón el eje de la retórica, junto con el de la imitación, muestran ser fundamentales, según Weinberg (2003), como pilares de la concepción escaligeriana de la poesía, originando así dos series esenciales de referencias: una, las de la imitación, a las normas de la naturaleza; otra serie, las de la retórica, a las normas de la audiencia. Examinando de cerca la interacción de ambas series o ejes, que llegan a constituir, según la estudiosa, en sintonía con Weinberg, una teoría poética integrada y consistente, Marijke Spies (1994: 260 ss.) se propuso en concreto fijar su mirada en la teoría de los géneros que presenta el humanista en el

17 Magnien 1986.

18 Romero Cruz 1989: 11-14.

19 DeNeef 1971.

20 Plett 1994: 9 y 12.

libro 3. Las referencias a las normas de la naturaleza ya se tuvieron en cuenta a propósito del paradigma jerárquico de los géneros y sus objetos de imitación. Respecto al eje retórico o de referencias a las normas de la audiencia, la escala de los géneros irá, de acuerdo con Spies, de la forma más objetiva de demostración, que goza de aceptación general, completamente apoyada en una estructura retóricamente persuasiva (épica), a la simple proposición subjetiva que ostenta completa libertad, con variedad en el tema, en el verso y en el modo de imitación: es aquí donde se inserta la abundante serie de los llamados “géneros menores”, que el teórico renacentista ha pretendido abrir también a la rica diversidad de formas poéticas de su tiempo, y que son realizados tanto al modo épico como al modo lírico²¹. Comprobamos, en efecto, que todos los poemas laudativos incluidos por Escalígero del capítulo 111 al 116 (= Menandro I. 1), cuyo objeto de alabanza son los dioses y héroes sobre todo, en los que se dan también rasgos estilísticos, aparecen reunidos en el capítulo 44 del libro I dedicado a la lírica, manifestándose un criterio de dignidad de la materia ([I. 378]: ... *Proxima heroicae maiestati lyrica nobilitas*...); e igualmente en I. 45 y 46. Se trata ciertamente de una estructura genérica mucho más abierta y flexible²² que, además de permitir el enlace con la realidad multiforme de la creación poética contemporánea – incluida la poesía que cultivó el mismo Escalígero –, también soporta y da razón de la gran variedad y riqueza del fenómeno poético en su dimensión histórica, es decir, de parte importante de la poesía en la Antigüedad greco-latina.

La identificación de una fuente retórica concreta no parece por tanto suficiente para entender el modo de proceder y la finalidad del teórico²³. La inclusión de la retórica deliberativa en el eje o criterio retórico, imprescindible según declara el mismo Escalígero, significa sin duda que el autor profesa una concepción unitaria del *ars suadendi*, en la que considera fundamental la exhortación. Sin embargo pensamos que, en la conjunción de criterios que dan cohesión al tratado y a la teoría poética que este sustenta, ayudando a comprender, entre otras cuestiones, el sistema de los géneros, también debe tomarse en consideración otro aspecto que estimamos fundamental. Conviene ante todo tener en cuenta que el concepto renacentista de imitación no solo asimiló el sentido aristotélico de representación de la naturaleza, y el platónico de representación de las ideas, ambos presentes en Escalígero; también uno muy común en la Antigüedad, el de la imitación de modelos literarios. Por otra parte, en cuanto a las normas de la audiencia, ha de atenderse tanto a los destinatarios de la poesía como a los de la propia *Poética*, cuyo papel ostenta Silvio, el joven hijo de Escalígero y dedicatario de la obra, a quien su padre pretende instruir. Estos dos factores, la imitación literaria y la finalidad de instrucción, confluyen en la dimensión pedagógica del tratado en sí, que enseña a valorar críticamente la poesía y exhorta a los jóvenes poetas a su cultivo según las reglas y modelos propuestos. Tales objetivos hallan su culminación en el libro 5 de la *Poética, Criticus*, subtítulo *De imitatione et iudicio*, dos aspectos que deben confluír ahora en la misma persona

21 Baldasarri 1986: 94; Spies 1994: 268 ss. Baldasarri considera que, en cuanto a los géneros menores, se trata de la primera tentativa sistemática de incorporar una tradición aédica pre-épica.

22 Solervicens 2011: 125-126.

23 Cairns 1986 ha puesto de manifiesto la crítica aplicada por Escalígero a los tipos de Menandro y la libre originalidad con que el humanista maneja este material retórico, llevado por su voluntad de racionalizar así como por sus lecturas de las fuentes literarias antiguas.

del poeta para formarlos de modo completo²⁴. En interacción con los otros dos ejes, el criterio del *docere* (*cum delectatione*) se manifiesta igualmente como fin principal de la poesía y como objetivo único de la misma obra poetológica, que debe ser transmitida eficazmente a través de procedimientos y medios adecuados. Podría concluirse así que la instrucción, la enseñanza, es el criterio absolutamente dominante y los demás, imitación y persuasión, están subordinados a él.

El grupo de poesía menor integrado en las *Sylvae* ofrece una rica selección de piezas, generalmente breves y muy circunstanciadas, en las que los jóvenes aprendices pueden ejercitar el uso de la *inventio*, la *dispositio*, la práctica de las figuras, de los metros y ritmos, que es materia de enseñanza en este libro 3 y en el precedente. Además de la doctrina poética de validez general expuesta sistemáticamente en todo el tratado, el poeta novel puede encontrar en el tratamiento de estos poemas una estricta reglamentación a seguir en la elaboración de su propia obra, una vez elegido el tema, de acuerdo con su objetivo concreto, entre la multiplicidad allí presentada. En el capítulo 99, introductorio a las *Sylvae*, se manifiestan con claridad, parafraseando en positivo a Quintiliano²⁵, y llevando a terreno interesado el texto y el contexto originales, la naturaleza de esta poesía y las pautas de su composición:

3. 99: ...Pues bien, como muestra Quintiliano, los antiguos llamaron “silvas” a ciertos poemillas surgidos de un ardor momentáneo, sea por la diversidad del contenido, por la abundancia de asuntos que se intercalan, o por los rudimentos en sí, puesto que poemas sin refinar y sueltos en exceso los sometían después a corrección. Así, ya que, una vez tomado el argumento de cualquier asunto, podrías recibir inspiración para preparar y recitar al punto una silva, merecerá la pena exponer aquí las normas correspondientes a cada tópico, que sean como trazos con los que tantos y tan variados aspectos consigan su configuración propia²⁶.

Tras aceptar la equivalencia *sylva* = *hyle* (SVET. Gramm. 24) al comienzo del capítulo, el humanista hace referencia a los tres posibles sentidos del término que Cousin (1979: 334) registra a partir de distintos autores latinos: “variedad de elementos heterogéneos”²⁷, “conjunto de ideas o conocimientos”²⁸, “borrador sin pulir”²⁹, al tiempo que lo considera un vocablo técnico usado en la escuela.

24 Melo 2007.

25 10. 3. 17 s.: *Diuersum est huic eorum uitium qui primo decurrere per materiam stilo quam uelocissimo uolunt, et sequentes calorem atque impetum ex tempore scribunt: hanc siluam uocant. Repetunt deinde et componunt quae effuderant; sed uerba emendantur et numeri, manet in rebus temere congestis quae fuit leuitas. 18. Protinus ergo adhibere curam rectius erit, atque ab initio sic opus ducere, ut caelandum, non ex integro fabricandum sit. Aliquando tamen adfectus sequemur, in quibus fere plus calor quam diligentia ualet...*

26 [III. 62]: ... *Poematia ergo quaedam, ut docet Quintilianus, subito excussa calore sylvas nominarunt veteres vel a multiplici materia vel a frequentia rerum inculcatarum vel ab ipsis rudimentis; rudia namque poemata et sane effusa postea castigabant. Cum igitur cuiuscumque rei argumento accepto afflari possis ad meditandam atque ilico pronuntiandam syluam, operae pretium erit nos hic ponere sua cuiusque loci praecepta, quorum delineationibus tot tamque diuersae facies figuras proprias adipiscantur...*

27 Gell. *Praef.* 6.

28 Cic. *Orat.* 12; *De Orat.* 2. 65; 3. 93, 103, 118.

29 Serv. *Aen.* 1. 310.

La recopilación de poemas así introducidos presenta esencialmente, en nuestra opinión, tres rasgos distintivos. En primer lugar, un ostensible carácter didáctico, a través de una reglamentación marcadamente estructurada con el apoyo de las normas retórico – poéticas y de los numerosos ejemplos literarios indicados por el autor. Significa además un abundante repertorio de poesía ocasional fácilmente transferible a las más diversas circunstancias de la vida civil de la sociedad contemporánea. Por último, pese a las elevadas exigencias de elaboración que reclama, esta poesía ofrece modelos más asequibles para la práctica poética que los géneros canónicos, cuyo máximo exponente, Virgilio, omnipresente en el tratado, constituye sin duda un guía – *dux* – incomparable para toda la poesía, pero un modelo insuperable, imposible de alcanzar en su plenitud.

No es nuestro propósito tratar aquí acerca del referente más obvio de esta modalidad poética, las *Silvae* de Papinio Estacio, frecuentemente aludidas por Escalígero en estos capítulos. Por el momento, nos limitamos a señalar su relevante posición en el panorama literario de la época, desde que Poliziano las explicara, comentara e imitara, y el elevado mérito que nuestro teórico renacentista concede a la poesía de este autor latino. No podemos dejar de subrayar igualmente la notable correspondencia entre los poemas de Estacio, los tipos de discurso epidíctico que formalizaría Menandro dos siglos más tarde al menos, y las especies poéticas que Escalígero recoge de la poesía de ocasión y de los tratadistas antiguos. Esta decidida y sistemática propuesta a la creación poética contemporánea se apoya tanto en sus propios experimentos poéticos como en la constatación, a partir de la poesía latina³⁰ y vernácula del Humanismo Renacentista, del dilatado éxito de que gozan estas formas poéticas que él mismo sin duda contribuiría a promover³¹.

Bibliografía

Baldasarri, G. (1986). “Generi letterari e tradizione epica nei *Poetices Libri*”, in *Acta Scaligeriana. Actes du Colloque International organisé pour le cinquième centenaire de la naissance de Jules-César Scaliger...* réunis par J. Cubelier de Beynac et M. Magnien. Agen. Société Académique, 87-103 .

Buck, A. (ed.) (1987). *Julius Caesar Scaliger. Poetices Libri Septem. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Leipzig von Lyon 1561 mit einer Einleitung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Cairns, F. (1986). “The *Poetices Libri Septem* of Julius Caesar Scaliger: An Unexplored Source”, *Res Publica Litterarum* 9: 49-57.

Cousin, J. (ed.) (1979). *Quintillien. Institution Oratoire*. Tome VI, livres X et XI. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres.

Deitz, L. und Vogt-Spira, G. (eds.) (1994-2011). *Iulius Caesar Scaliger. Poetices Libri Septem. Sieben Bücher über die Dichtkunst*. Unter Mitwirkung von M. Fuhrmann herausgegeben von... 6 vols. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

30 Cf. entre otros, Ijsewijn and Sacré 1998: 46 ss. – “Descriptive and Epideictic Poetry (*Laudes, Encomia, Silvae* etc.) y 100 s. Occasional Poetry: Epithalamia, Epicedia, Gratulationes, etc... Hymns ...

31 Sobre la trascendencia del tratado de Escalígero, en concreto de su clasificación de los géneros, para la teoría y la práctica literarias en Europa durante las dos siguientes centurias, tanto en latín como en las lenguas vernáculas, cf. Cairns 1986: 49-50.

DeNeef, A.L. (1973). “Epideictic Rhetoric and the Renaissance Lyric”, in *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 3: 203-231.

Ijsewijn, J. and Sacré, D. (1998, 2^a ed.). *Companion to Neo-Latin Studies. Part II Literary, Linguistic, Philological and Editorial Questions*. Leuven, University Press.

Magnien, M. (1986). “Bibliographie scaligérienne”, in *Acta Scaligeriana. Actes du Colloque International organisé pour le cinquième centenaire de la naissance de Jules-César Scaliger...* réunis par J. Cubelier de Beynac et M. Magnien. Agen: Société Académique, 293-331.

Melo, A. M.^a Martins (2007). “A glória do divino Virgílio: linhas de leitura para uma compreensão do Livro V, *O Crítico*”, in *Júlio César Escalígero. Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 9.1. Aveiro: Departamento de Línguas e Culturas, 233-255.

Plett, F. (ed.) (1994), *Renaissance - Poetik. Renaissance Poetics*. Berlin. New York: Walter de Gruyter.

– (1994), “Gattungspoetik in der Renaissance” in Plett, F. (ed.), *Renaissance - Poetik. Renaissance Poetics*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 147-176.

Romero Cruz, F. (ed) (1989). *Menandro: sobre los géneros epidícticos*. Introducción, traducción y notas... Salamanca: Universidad.

Russell, D.A. and Wilson, N.G. (eds.) (1981). *Menander Rhetor*. Edited with translation and commentary ... Oxford: Clarendon Press.

Spies, M. (1994). “Between Epic and Lyric” in Plett, F. (ed.) *Renaissance- Poetik. Renaissance Poetics*. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 260-270.

Sánchez Marín, J.A. – Muñoz Martín, M.^a N. (2007). “La poética de Escalígero: introducción al autor y a su obra” in *Júlio César Escalígero. Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 9.1. Aveiro: Departamento de Línguas e Culturas, 99-144.

Solervicens, J. (2011). “De l’amplició del sistema aristotèlic de gèneres a l’establiment d’un nou paradigma (1548-1601)”, in *La poètica renaixentista a Europa. Una recreació del llegat clàssic*. Edició a cura de J. Solervicens & A. L. Moll. Barcelona: Ed. Punctum, 101-135.

(Página deixada propositadamente em branco)

PARTE II

D. JERÓNIMO OSÓRIO E O HUMANISMO PORTUGUÊS

(Página deixada propositadamente em branco)

D. Jerónimo Osório no Contexto do Humanismo Europeu

SEBASTIÃO TAVARES DE PINHO
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Universidade de Coimbra
stpinho@ci.uc.pt

Resumo: A sólida formação humanística de Jerónimo Osório, recebida em Lisboa, Salamanca, Paris e Bolonha; a produção literária latina expressa em 20 obras de estilo ciceroniano deste *Cícero Lusitanus*, e a sua vasta correspondência estabelecida com destacadas figuras do Renascimento, fazem dele um humanista de nível europeu.

Palavras-chave: humanismo, renascimento, ciceronianismo, literatura neolatina, filosofia moral, teologia, historiografia portuguesa, epistolografia.

Abstract: The solid humanistic education and training of Jerónimo Osorio, received in Lisbon, Salamanca, Paris and Bologna; the Latin literary production expressed in 20 Ciceronian style works of this, so-called, *Cícero Lusitanus*, and his vast correspondence exchanged with leading figures of the Renaissance, make him a humanist of the highest European rank.

Keywords: humanism, renaissance, ciceronianism, neo-latin literature, moral philosophy, theology, portuguese historiography, epistolography.

Para alguém minimamente informado sobre a vida e obra de D. Jerónimo Osório, pode parecer uma espécie de lugar-comum afirmar que este 33º bispo do Algarve (da diocese de Silves-Algarve, ou dos Algarves) foi, na verdade, um homem de cultura ímpar e um extraordinário humanista português, amplamente reconhecido na Europa do seu tempo.

Mas a consciência desta verdade não é assim tão comum, mesmo entre os agentes e os beneficiários da cultura lusitana da nossa época, entre os quais se encontra com frequência gente que mal sabe da existência deste Jerónimo Osório. Por isso, nunca é demais relembrar, enaltecer e difundir o verdadeiro perfil de quem os seus contemporâneos internacionais apelidaram, por antonomásia,

o *Philosophus* em Paris, e o *Cicero Lusitanus* no convívio da Universidade de Bolonha.

Justifica esta relembração a sua prematura vocação humanística, favorecida por uma esmerada formação, que fez dele um qualificado especialista nas três línguas (grego, latim e hebraico), e a sua carreira de aluno universitário distinto, de professor, de prelado, e sobretudo de autor de uma vultuosa e polígrafa produção escrita, dentro de variadas modalidades de conteúdo e género.

O que sabemos da vida de D. Jerónimo Osório advém-nos, em parte, da informação autobiográfica colhida em várias das suas obras, mas principalmente na “Vida do Autor” (*Vita Auctoris*), a sua biografia mais completa e mais antiga, que saiu da laboriosa pena do seu homónimo e sobrinho, o Doutor Jerónimo Osório¹ (a quem passaremos a apelidar por Osório Júnior), e que, apesar de alguns poucos lapsos e dos riscos de eventual subjetividade que decorrem do facto de o autor ser familiar direto, diuturno convivente e secretário do biografado, tem, apesar disso e por isso mesmo, a inegável mais-valia de se basear no testemunho pessoal e quase diário de quem acompanhou o seu tio D. Jerónimo Osório durante os últimos cerca de vinte e cinco anos de vida deste grande prelado e humanista.

A vocação de D. Jerónimo Osório pelas letras manifestou-se desde os alvares da juventude. Na verdade, quando Vasco da Gama partia de Lisboa para a Índia em 4 de abril de 1524, na sua terceira e última viagem e na qualidade de vice-rei, seguia com ele o jurista João Osório da Fonseca na função de ouvidor-geral do Reino naquelas partes do Oriente. Este magistrado deixava então em Lisboa a sua esposa, Francisca Gil de Gouveia, com dois filhos menores: Jerónimo, quase entrando nos dez anos de idade (*decimum annum fere agens*, são as palavras do sobrinho), e Bernardo, um pouco mais novo. Na ausência do pai, assumiu a mãe a responsabilidade total da educação dos filhos, em que o jovem Jerónimo manifestou desde logo uma prematura vocação para as letras clássicas, que prenunciava o extraordinário humanista em que ele se transformaria.

A este respeito, pertencem ao seu primeiro biógrafo as seguintes palavras:

quem mater diligenter litteris institui curavit: in quibus perdiscendis tanta fuit in eo ingenii vis, ut ludimagister puerum Latine loquentem admiraretur, eumque daemonem aliquem esse diceret; si uero ad maturam aetatem perueniret, magnum uirum fore affirmaret².

(E a mãe cuidou diligentemente de fazê-lo instruir nas letras, e nesta aprendizagem houve nele tamanha força de talento, que o mestre-escola se maravilhava com o garoto a falar em latim e dizia que ele era algum génio (um *daemon*); e afirmava que, se ele chegasse à idade madura, haveria de ser um grande homem.)

Quando Jerónimo acabara de entrar nos treze anos (*ad decimum tertium annum peruenisset*), por volta de 1528, sua mãe enviou-o para a Universidade de Salamanca, onde ele se aplicou com afinco ao estudo dos oradores latinos e gregos, e neles

1 Vd. Osório Júnior 1592: 1-19.

2 Vd. Osório Júnior 1592: 1.

adquiriu um pleno domínio, que mais tarde havia de deixar indeléveis marcas em toda a sua produção literária.

Dois anos depois regressa a Portugal para visitar seu pai acabado de chegar da Índia, pelo verão de 1530. Da convivência de Jerónimo com o seu progenitor resultou que este, um magistrado da Corte, resolvesse traçar a vocação do filho fazendo dele também um jurista; e, assim, enviou-o de volta para Salamanca com a ordem de se matricular em Direito Civil, quando ele estava quase a entrar nos dezasseis anos (*annum aetatis fere decimum sextum agens*). O jovem Jerónimo, para não contrariar o pai cumpriu o desígnio deste e frequentou o curso jurídico durante cerca de dois anos. Mas a verdade é que a sua paixão intelectual persistia no estudo dos autores gregos e latinos, aos quais continuava a dedicar a maior parte do seu tempo e energia.

Por outro lado, e por virtude do seu temperamento combativo – que ele sempre mostrou ao longo da vida nas atitudes e na sua escrita –, Osório alimentou o forte desejo de se inscrever na Ordem Militar de São João de Jerusalém, de Rodes, e de tal modo levou a peito este projeto, que chegou a fazer os respetivos votos no Colégio de Santo Estêvão em Salamanca, porventura influenciado pelo irmão de D. João III, o Infante D. Luís, com quem convivera na Corte e aí contraíra fortes laços de amizade. De facto, D. Luís veio a ser o primeiro administrador daquela Ordem em Portugal, aqui adaptada e sediada com o título de Priorado do Crato, título que depois assumiu o filho bastardo do mesmo Infante, o futuro D. António, Prior do Crato, que viria a estar também intimamente ligado a D. Jerónimo Osório por boas e más razões.

Entretanto morre seu pai em Lisboa, e Osório interrompe os seus estudos de Direito Civil na cidade do Tormes e vem a Portugal passar algum tempo com a mãe, que, sentindo-se agora sozinha, acaba por convencer o filho a desistir daquela ideia da agremiação militar também conhecida por Ordem de Malta.

Osório, então com cerca de 19 anos, avança de novo, desta vez não para Salamanca, mas para a Universidade de Paris, onde aparece matriculado no ano de 1534, para continuar aí a sua formação académica na área da sua verdadeira paixão, dedicando-se ao estudos aristotélicos da Dialética e da Filosofia Natural, e adquirindo, pela aplicação ao trabalho e pela estreita convivência com os mestres e outros homens de cultura, uma sólida formação filosófica, a ponto de receber em Paris o cognome de “O Filósofo”. Aí estabeleceu profunda amizade com Inácio de Loiola e os demais cofundadores da Companhia de Jesus, facto que o levou mais tarde a exercer notória influência, perante o rei D. João III, na vinda dos primeiros jesuítas para Portugal.

Regressando à Pátria por volta de 1537 a fim de resolver assuntos familiares, para cuja solução encontrou no âmbito da Corte a ajuda do seu amigo Infante D. Luís, partiu depois para Bolonha, em cuja universidade aprofundou os estudos filosóficos, sobretudo da obra de Platão, e onde permaneceu vários anos dedicado ao aprendizado da língua hebraica e ao curso de Teologia, incluindo o domínio da literatura patrística grega e latina e dos seus preferidos autores, como Dionísio Areopagita, Basílio, Gregório Nazianzeno e João Crisóstomo entre os gregos, e Agostinho e Jerónimo entre os latinos; e estabelecendo o confronto e demonstrando a compatibilidade entre Tomás de Aquino e Aristóteles.

Osório aplicou-se com particular afincamento ao estudo de Cícero e Demóstenes, com a preocupação de imitar o estilo de escrita destes autores, bem como à obra de

Platão. E assim se foi tornando notável já no ambiente estudantil da Universidade bononiense, a tal ponto, que um dia, quando deambulava entre homens nobres e dedicados às ciências, um deles, apontando-o com o dedo, disse: “Eis ali Osório que, se quiser, fará ressuscitar dos mortos a Cícero”, segundo as palavras do seu biógrafo (*Ecce, dicit, Osorium digito demonstrans, qui, si uelit, Ciceronem e mortuis excitabit*)³.

Decorridos alguns anos nesta devotada preparação académica dentro daquele excelente ambiente da mais antiga universidade, de novo interrompeu os estudos para resolver assuntos privados em Lisboa, onde o infante D. Luís o recebeu no elenco dos membros de sua casa, e pouco depois o enviou, a expensas suas, de novo para Bolonha, a fim de aí completar os seus estudos interrompidos, que ele veio a concluir por volta de 1542.

E assim terminou a sua longa carreira de estudante cosmopolita, desde Lisboa, passando repetidas vezes por Salamanca, Paris e Bolonha – uma carreira enriquecida pela diversidade de culturas, povos, línguas, professores, matérias e companheiros universitários, e refletida no conteúdo e na forma de tudo quanto depois escreveu.

Foi justamente em Bolonha, no término deste longo, diversificado e plurigeográfico currículo de cerca de dezoito anos de vida estudantil, que Jerónimo Osório começou a redigir, antes dos trinta de idade, as primícias da sua produção literária, que resultaram na composição de dois tratados de filosofia moral, um em dois livros *De nobilitate civili libri duo*, e outro em três, *De nobilitate Christiana libri tres*, um e outro individualmente dedicados ao seu protetor e mecenas Infante D. Luís, e ambos reunidos num só volume, publicado em Lisboa em finais 1542, na tipografia de Luís Rodrigues, escudeiro da casa del-rei e tipógrafo régio.

Esta primeira obra osoriana, de vasta erudição e de requintada elegância estilística, foi uma das que provocaram maior brado no mundo humanístico de então, e cativou, pelos anos seguintes, notáveis figuras, como o famoso humanista inglês Roger Ascham, leitor de Grego em Cambridge, preceptor da rainha Isabel I e secretário da correspondência latina da rainha Maria. Com efeito, Ascham fez altos e demorados elogios ao tratado *De nobilitate* de Osório em carta dirigida em 7 de abril de 1555 ao seu compatriota britânico cardeal Reginald Pole⁴, com os quais o nosso humanista veio depois a sedimentar amizade, expressa na sua correspondência epistolar⁵.

Depois dos últimos anos em Bolonha, Jerónimo Osório regressa a Portugal e, por vontade de D. João III, assume a função de professor de Sagrada Escritura em Coimbra, onde o rei havia instalado há poucos anos uma “ilustre escola de todas as ciências” (*illustre omnium scientiarum gymnasium*), isto é, a Universidade, na qual a presença de Osório já se encontra documental e repetidamente registada como deputado não lente do respetivo Conselho, para o qual foi eleito desde o ano letivo de 1546-1547⁶, e na qual ainda se encontrava em 23 de junho de 1549 como um dos oradores participantes da cerimónia de concessão do grau de mestre em Artes ao futuro teólogo e orador Diogo Paiva de Andrade⁷.

3 Vd. Osório Júnior 1592: 3.

4 Vd. Osório 1592: Tomo I, 1141-1143.

5 Vd. Osório 2015: 60-65, 68-75 e 102-103.

6 Vd. Brandão 1941: 195-[*passim*]-433.

7 Vd. Brandão 1969: 807-808.

A designação de “não lente” parece provar que Jerónimo Osório não chegou a doutorar-se, pelo menos até àquela primeira data, porquanto naqueles tempos a categoria de “lente” universitário era concedida apenas ao graduado acima de mestre. Na verdade, a respeito da graduação académica de Jerónimo Osório, sabemos que ele era detentor do grau de mestre pelo menos desde 17 de fevereiro 1538, dos tempos de Paris ao que parece, segundo a notícia de uma carta do reitor da Sorbonne, Diogo de Gouveia, dirigida ao rei português D. João III acerca de questões de missionação nas terras descobertas e na qual Osório é designado por “mestre Hierónimo do Soiro”⁸.

As aulas de Sagrada Escritura do Cícero Português em Coimbra tiveram por matéria as *Profecias de Isaías* e a *Epístola de São Paulo aos Romanos*, que deram mais tarde ensejo à publicação de duas obras de Osório: os *In Isaïam Paraphrasis Libri Quinque*, publicados em Bolonha em 1577, e o comentário *In Epistolam Pauli ad Romanos, Libri IIII*, incluído no tomo II dos *Opera Omnia* editados pelo seu sobrinho em Roma em 1592.

Durante a sua permanência em Coimbra, e dada a sua tão natural facilidade e beleza com que escrevia num latim ao estilo de Cícero, Jerónimo Osório iniciou nesta cidade o projeto de publicar três obras de filosofia moral que pudessem de algum modo suprir a falta dos tratados ciceronianos considerados desde há muito como perdidos, a saber: o *De Gloria*, o *De Republica* e o *De Consolatione*. À sua réplica da primeira destas obras deu Osório o título *De gloria libri quinque*, publicada ainda na cidade do Mondego em Junho de 1549, pela oficina tipográfica de Francisco Correia. Mais tarde, para compensar a perda do *De Republica* do Arpinate, Osório publicou o tratado de filosofia política sobre a educação do príncipe, *De regis institutione et disciplina libri octo*, saído em Lisboa no ano de 1571; e para relembrar o *De consolatione* com que Cícero procurou conformar-se com a morte de sua filha Túlia, o humanista português escreveu uma paráfrase em três livros sobre o modelo bíblico da paciência de Job – os *Paraphrasis in Iob, Libri III* – incluída na edição póstuma dos seus *Opera Omnia* em 1592.

Não se sabe onde nem quando Jerónimo Osório recebeu ordens de presbítero. Talvez nos últimos tempos de Bolonha, ou em Lisboa, ou em Coimbra, de cujo território diocesano de então ele era natural, por ocasião de alguma das suas vindas a Portugal, ou em Viseu, onde estava encardinado na época da sua sagração episcopal por via da paróquia de Chãs de Tavares, de que era prebendário e que chegou a paroquiar durante algum tempo. Mas sabemos que o cardeal infante D. Henrique o nomeou arcebispo do bago do cabido da sé de Évora, de que tomou posse em 30 de março de 1560.

Ora, foi nesta situação de membro capitular da catedral eborense que as suas qualidades de exímio latinista e de escritor conhecido além fronteiras fizeram com que o mesmo cardeal o convidasse a escrever uma carta dirigida à rainha Isabel I de Inglaterra, para a entusiasmar na ideia de retomar a ligação com a Igreja Católica Romana, na sequência, aliás, de solicitações semelhantes por parte de outras autoridades europeias. Assim surgiu a *Epístola Hieronymi Osorii, Ad Serenissimam Elisabetham Angliae Reginam*, saída a público em Lisboa nos prelos de João Blávio no ano de 1562.

Jerónimo Osório sabia que Isabel I era pessoa excepcionalmente culta, e conhecedora e admiradora dos tratados latinos do nosso humanista. E assim, serviu-se dessa notícia, no longo introito da carta, para enaltecer a soberana inglesa e captar

8 Vd. Pinho 2006: 268.

a sua benevolência, passando depois a lamentar que ela estivesse tão mal servida de péssimos conselheiros. E a seguir procede a uma dura diatribe contra todos os reformadores, desde Lutero e seus sequazes internacionais.

A reação a esta carta por parte das autoridades inglesas deu início, como é sabido, a uma longa e acesa polémica⁹, em que mesmo os mais duros opositores do nosso humanista não deixaram, porém, de reconhecer a sua excepcional cultura humanística e de tecer os mais rasgados encómios ao seu esmerado estilo ciceroniano, chegando mesmo a lamentar que este português Jerónimo Osório tivesse esbanjado o seu tão excelente latim naquelas discussões.

Esta irónica lamentação dos seus oponentes ingleses, que resulta num alto e insuspeito elogio das qualidades literárias do Cícero Português, teve eco muito mais tarde, já em pleno séc. XVIII, a propósito do referido tratado osoriano *De Gloria*, por parte do notável escritor, filósofo, matemático e eminente secretário da Academia Francesa, Jean le Rond d'Alembert. Com efeito, no seu elogio ao académico Luís de Sacy, autor de um *Traité de la Gloire* à imitação do *De Gloria* de Cícero, d'Alembert relembra que esta obra ciceroniana era considerada desde há muito por desaparecida, mas dá notícia de que Petrarca ainda fora possuidor de uma cópia manuscrita, que também acabara por se perder¹⁰.

E, talvez na sequência disto, o mesmo D'Alembert terá posto em causa a autenticidade aural do tratado *De gloria* de Jerónimo Osório, acusando-o de ter plagiado o original de Cícero, segundo testemunho veiculado por François Xavier de Feller no *Dictionnaire historique, ou histoire abrégée des hommes [...]*, em cujo artigo aí dedicado a Jerónimo Osório se diz expressamente:

d'Alembert a prétendu que c'était un larcin fait à Ciceron, et que le traité *De gloria* de cet auteur, que nous n'avons plus, était celui qu'Osorio a publié; il ajoute que plusieurs morceaux de ce traité paraissaient être au-dessus du style ordinaire de cet évêque.

E o autor do artigo comenta esta acusação do académico francês, acrescentando:

mais cela prouve précisément combien peu D'Alembert se connaissait en style, et avec quelle légèreté il calomniait les hommes célèbres, infiniment éloignés des petits moyens qui formaient la politique de cet académicien¹¹.

⁹ Sobre este assunto defendeu tese de doutoramento António Guimarães Pinto com a monumental obra em três volumes *Humanismo e Controvérsia Religiosa. Lusitanos e Anglicanos*, publicada em Lisboa pela Imprensa Nacional - Casa da Moeda, em 2006; e a ele se deve também a tradução de um vasto conjunto de outras obras osorianas publicadas pela mesma INCM, designadamente os *Tratados da Nobreza Civil e Cristã* em 1996, o *Tratado da Justiça* em 1999, o *Tratado da Verdadeira Sabedoria* em 2002, o *Tratado da Glória* em 2005, o livro *Da Ensinança e Educação do Rei* em 2005 e uma antologia de *Escritos Espirituais* em 2010; bem como uma primeira compilação de *Cartas*, parte em vernáculo, parte em latim com a respetiva tradução portuguesa, publicada pela Câmara Municipal de Silves em 1995; e ainda a edição do texto latino e tradução de mais três obras do mesmo D. Jerónimo Osório publicadas pela Imprensa da Universidade de Coimbra, na série dos Portugaliae Monumenta Neolatina, a saber: as *Paráfrases a Job* e à Sabedoria de Salomão, em 2009; os *Comentários aos Provérbios de Salomão* e um volume com toda a *Epistolografia*, em 2015.

¹⁰ Vd. D'Alembert 1967: 70 e 77-78.

¹¹ Vd. Feller 1797: 745.

Por nossa parte, acrescentaremos que esta recusa do famoso membro da Academia Francesa em aceitar D. Jerónimo Osório como autor do seu tratado *De Gloria* por motivo da sua excelência de estilo é um dos melhores elogios que se lhe poderiam fazer.

De resto, tal como acontecera com o tratado osoriano *De nobilitate* anos atrás, também o *De gloria* foi, por sinal, objeto de encómios literários por parte do conceituado humanista inglês Roger Ascham, de que este dá conta ao próprio Jerónimo Osório em carta de 4 de maio de 1561¹².

Mas retomemos o fio cronológico.

Assim, em 1564, dois anos após a publicação da Carta à rainha da Inglaterra, Jerónimo Osório é feito bispo da diocese do Algarve, com sede em Silves, mais tarde transferida por ele mesmo para Faro. A sua qualidade e encargos de prelado não fizeram diminuir, pelo contrário, aumentaram ainda mais a sua atividade de escritor, que se desdobrou em vários modelos, sempre marcados pela forte influência da sua formação humanística. Além das obras já atrás mencionadas, publicou o tratado apologético *De Iustitia Libri Decem*, em que refuta as doutrinas de Lutero, obra que ele já havia preparado anos atrás com a ideia de a enviar ao Concílio de Trento, mas que acabou por sair a lume apenas em 1564, em Veneza, sob a forma de diferentes edições dentro do mesmo ano.

Em outubro de 1567 publicou em Lisboa o livro *In Gualterum Haddonum ... libri tres*, que é a resposta contra Walter Haddon, seu opositor inglês na polémica desencadeada pela referida carta de Jerónimo Osório à rainha Isabel I.

No início da década de Setenta, saem a lume em Lisboa, no mesmo ano, duas importantes obras do incansável prelado D. Jerónimo Osório, sempre com o habitual esmero de escrita. Uma foi o tratado de teoria política, em oito livros, acerca “Da Educação e Ensinança do Rei” (*De regis institutione et disciplina libri VIII*), em 1571/1572¹³. O outro resultou do convite feito ao mesmo Osório, e mais uma vez por parte do cardeal infante D. Henrique, no sentido de compor, no seu elegante e rigoroso latim, uma narrativa histórica que desse a conhecer às nações estrangeiras os feitos heroicos de seu pai D. Manuel I. O que se lhe pedia era o veículo da língua internacional da época, que o grande humanista Osório falava e escrevia como poucos, e não uma investigação de historiador e cronista formal, porque tal trabalho já havia sido feito recentemente por Damião de Góis na *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, 1566-1567, de cujo conteúdo histórico Osório se serviu largamente, como este esclarece no início da sua própria crónica, intitulada *De rebus Emmanuelis Regis ... gestis Libri Duodecim*, e publicada em Lisboa em 1571/1572¹⁴.

Foi esta obra que, depois do tratado *De Nobilitate*, teve mais divulgação editorial em Portugal e sobretudo no estrangeiro, com 11 edições em latim (a maioria em Colónia) e 18 traduzidas, no todo ou em parte, em cinco línguas: francês (12 edições), holandês, inglês, alemão (uma, abreviada) e português.

12 Vd. Osório 2015: 68-71.

13 A portada apresenta “Olyssipone, Ex officina Ioannis Hispani. 1571”, mas o cólofon regista os seguintes dados: “Olyssiponae, Excudebat Franciscus Correa ampliss[imi] et sereniss[imi] Card[inalis] Infan[tis] Typogra[phus] A. 1572. M. Ianu. D. 22”.

14 Curiosamente e como no caso anterior, a portada também apresenta o ano de M.D.L.xxj, mas o cólofon regista igualmente a data definitiva de 22 de janeiro de 1572.

A importância desta história dos feitos de D. Manuel, ou “História de Portugal” – forma assim resumida e como tal traduzida na maior parte das versões estrangeiras –, despertou um entusiástico interesse no seio cultural da Europa, como se vê desde logo pelo volume de edições aí publicadas, mas também pela crítica historiográfica que despertou, como foi o caso de Montaigne, que nos seus *Essais* considerou “o bispo Osório o melhor historiador latino dos nossos séculos” (l’*évêque Osorio, le meilleur historien latin de nos siècles*)¹⁵. Ainda que Montaigne tenha conhecido e lido a crónica manuelina de Damião de Góis em português – o que é altamente improvável –, esta sua afirmação pode não ser tão encomiástica como à primeira vista parece, porquanto o comentador francês pode ter pretendido restringir-se, por um lado, aos grandes historiadores “latinos”, estatuto que o humanista Góis não conseguiu, embora tenha escrito alguns opúsculos históricos em latim; e, por outro lado, Montaigne poderia estar a restringir-se à história portuguesa e não à história em sentido mais amplo. Seja como for, o que nos parece de salientar é a importância de a crónica de Osório ter sido escrita na língua internacional daqueles tempos, que serviu de veículo rápido e de eficácia global para o conhecimento de Portugal e da sua expansão ultramarina, coisa que nem muitos historiadores como Damião de Góis poderiam fazer por meio da língua pátria. De resto, para que Montaigne considerasse D. Jerónimo Osório um historiador “latim” tinha que partir do texto original latino de Osório, e não de qualquer versão vernácula como por vezes se diz, até porque as três ou quatro primeiras traduções, por sinal vertidas para francês e publicadas uma em Genebra e duas ou três em Paris, datam todas de 1581, um ano após a publicação dos *Essais* de Montaigne, que por isso não podia servir-se delas para o efeito. E sabemos, por conhecimento direto, que este membro da Academia Francesa possuía um exemplar latino do *De rebus Emmanuelis...gestis*, no qual registou a sua assinatura autógrafa e que hoje se conserva na Biblioteca Nacional de Paris, com a cota “Z. Payen. 496”.

Cinco anos depois, em 1577, o Cícero Português publica ainda a grande Paráfrase a Isaías em cinco livros (*In Isaiam Paraphrasis Libri quinque*), vinda à luz em Bolonha nesse ano.

Em 1578, dois anos antes da morte de D. Jerónimo Osório, é publicado em Lisboa o seu tratado *De vera Sapientia Libri quinque*, a última das suas principais obras publicadas em vida do autor.

Mas a fama internacional da sua vida e sobretudo da sua produção literária fez com que viessem à luz do dia muitas outras obras que ele deixara inéditas. Na verdade, deve-se ao seu sobrinho doutor Jerónimo Osório, que, tal como outrora seu tio, fazia agora parte do Cabido da sé de Évora desde 1582, o projeto de proceder em Roma à edição póstuma da obra completa do bispo D. Jerónimo Osório, incluindo a parte publicada em vida e a parte inédita, ainda maior, tendo para isso o apoio decisivo de grandes figuras da Cúria Romana que admiravam a sua obra, designadamente os cardeais Pietro Deza, Gabriele Paleotti e Marcantonio Colona. E assim, o cónego Dr. Jerónimo Osório Sobrinho partiu de Évora para a Cidade Eterna com malas e bagagens de manuscritos, e com uma licença de ausência por dois anos sem perda dos direitos ligados ao seu canonicato. Lá se instalou no Instituto de Santo António dos Portugueses, onde foi eleito congregado em 11 de

15 Vd. Montaigne 1967: 37.

dezembro de 1588, e aí se aplicou ao trabalho intenso de organizar os textos, que resultaram na publicação dos conhecidos quatro volumes dos *Opera Omnia*, saídos da tipografia de Bartolomeu Bonfadini sob a tutela do editor Jorge Ferrari. A edição não saiu ao fim dos dois anos de licença do cónego Osório, mas apenas em meados de setembro de 1592, isto é, mais de quatro anos depois da sua partida de Évora.

O que esta edição salvou de eventual desaparecimento definitivo foram nada menos que os seguintes dez títulos, quase todos volumosos, a saber:

1 – *Defensio sui nominis*; 2 – *In Epistolam Pauli ad Romanos*; 3 – *Paraphrasis in Job, Libri III*; 4 – *Paraphrasis in Psalmos*; 5 – *In Sapientiam Salomonis Paraphrasis*; 6 – *In Oseam Prophetam Commentaria*; 7 – *In Laudem divae Catherinae Oratio*; 8 – *Commentaria in Parabolas Salomonis*; 9 – *In Zachariam prophetam Commentaria*; 10 – *In Joannis Evangelium Orationes XXI*.

Nesta edição de Roma das obras completas (*Opera Omnia*) há que contar, ainda, com uma boa parte da correspondência latina osoriana até aí inédita, que assim também se preservou até hoje. Com esta e com outra dispersa por várias bibliotecas nacionais e estrangeiras, foi possível reunir, num esforço conjugado, todo o seu espólio epistolar latino e publicá-lo recentemente, com todas as cartas em vulgar, sob a tutela da Imprensa da Universidade de Coimbra¹⁶.

Incluindo a correspondência epistolar, temos, pois, um total de 20 títulos de tomo no elenco de toda a obra produzida pelo humanista D. Jerónimo Osório.

Para avaliar o impacto desta produção, sobretudo no estrangeiro, importa considerar o seu movimento editorial, estendido por, pelo menos, trinta e nove cidades europeias distribuídas por nove países, a saber: Alemanha com catorze cidades, Bélgica (com Lovaina), Espanha com três, França com cinco, Holanda com duas, Inglaterra com duas, Itália com sete, Portugal com três e Suíça com duas, num total de duzentas e vinte e duas edições. Entre as cidades que mais edições promoveram, destacam-se Colónia com 44 edições, Lisboa com 24, Paris com 19, Roma com 13, e Coimbra com 11.

Foi com este quantioso volume de obras, marcadas pela sua qualidade literária e pela importância do seu conteúdo, que D. Jerónimo Osório principalmente se impôs e notabilizou no contexto do humanismo europeu do século XVI. Foi também esta mesma notoriedade que contribuiu em grande medida para o seu relacionamento mantido com destacadas figuras da cultura do seu tempo, quer pelo convívio pessoal, quer sobretudo pela sua abundante correspondência epistolar. Contam-se, entre os seus interlocutores, simples discípulos e amigos, pedagogos, juristas, diplomatas e outros agentes de negócios públicos, príncipes e monarcas, teólogos, bispos, cardeais e papas, e tudo direta ou indiretamente enquadrado no movimento do humanismo renascentista.

Enfim, Jerónimo Osório, pela sua precoce vocação e aturada e rigorosa formação humanística, pela sua vultuosa e polígrafa produção literária, pela sua convivência e diversificada correspondência epistolar com os representantes da cultura europeia, pela sua ação de prelado e pedagogo sempre promotor da cultura humanística mesmo

¹⁶ Osório, 2015.

no seio do seu ambiente familiar, esteve profunda e constantemente envolvido no espírito mais avançado do renascimento e do humanismo europeu.

Bibliografia

Brandão, Mário (1941). *Actas dos Conselhos da Universidade de 1537 a 1557*, Vol. I. Coimbra.

Brandão, Mário (1969). *A Inquisição e os Professores do Colegio das Artes*, Volume II, I Parte. [Coimbra]: por ordem da Universidade.

D'Alembert (1967). “Éloge de Sacy”, in *Oeuvres Complètes*. Genève: Slatkine Reprints, Tome III, 61-82.

Faria, Francisco Leite de (1981). “As muitas edições de Obras de Dom Jerónimo Osório”, in *Revista da Biblioteca Nacional*, Vol. 1. Lisboa, 119-135.

Feller, François-Xavier de (1797, 2ª ed.). «OSORIO (Jérôme)», in *Dictionnaire historique, ou histoire abrégée des hommes qui se sont fait un nom par le génie, les talents, les vertus, les erreurs, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*. Liège: de l'imprimerie de Fr. Lemarié, Libraire, Tome VI, 745.

Montaigne, Michel de (1967). *Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions du Seuil.

Osório, D. Jerónimo (1592). *Hieronymi Osorii Lusitani episcopi Algarbiensis Opera Omnia, Hieronymi Osorii nepotis canonici eborensis diligentia, in unum collecta, et in quatuor volumina distributa*. [...]. Romae: Ex Bibliotheca Georgii Ferrarii.

Osório, D. Jerónimo (2015). *Opera Omnia. Tomo II. Epistolografia*. Introdução, tradução, notas e comentários de António Guimarães Pinto. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Osório Júnior, Jerónimo (1592). “Vita Auctoris”, in *Hieronymi Osorii Lusitani episcopi Algarbiensis Opera Omnia*, Tomo I, 1-19.

Pinho, Sebastião Tavares de (2006). “O Doutor Jerónimo Osório, sobrinho e editor do bispo D. Jerónimo Osório, e a fundação do Seminário de Évora (com a publicação de cartas inéditas)”, in *Humanismo em Portugal. Estudos II*. Lisboa: INCM, 157-190.

Pinho, Sebastião Tavares de (2006). “Francisco Xavier em Lisboa a caminho do Oriente (1540-1541): com referência a Diogo de Gouveia, Jerónimo Osório e Lopo Serrão” in *Humanismo em Portugal. Estudos II*. Lisboa: INCM, 265-279.

Pinto, António Guimarães (1996). “Vida de D. Jerónimo Osório, português, escrita por seu sobrinho, do mesmo nome” in D. Jerónimo Osório, *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*. Lisboa: INCM, 31-79.

A Formação Universitária de Jerónimo Osório no *Studium Salmanticense*.

ÁNGEL MARCOS DE DIOS
Universidade de Salamanca
amdg@usal.es

Resumo: De acordo com o seu sobrinho e biógrafo (do mesmo nome, Doutor Jerónimo Osório), o “Cícero Lusitanus” e bispo de Silves Jerónimo Osório foi escolar na universidade de Salamanca durante a primeira metade do século XVI, no momento do seu maior prestígio nas disciplinas jurídicas e teológicas. Fez o ingresso aos treze anos (idade mínima) inscrevendo-se em Gramática (um ano) e depois na Faculdade de Artes (três anos de Súmulas, Lógica e Filosofia). Gramática e Artes incluíam estudos de latim, grego e hebreu; traduções, poesia; oratória, retórica; astrologia, música, matemática, etc. Seguindo a tradição familiar (letrada e militar), matriculou-se no Curso de Leis (Direito Civil), que, depois do segundo ano e com grande desgosto do pai, abandonou para seguir a carreira eclesiástica, daí a sua ida a Paris (a universidade mais qualificada no estudo da Teologia). Mas as suas fortes inclinações para a cultura clássica levaram-no a Itália, o berço das línguas dos Santos Padres e da Sagrada Escritura, de grande proveito para o estudo da Teologia, que continuou a estudar na universidade de Bolonha. Foi assim que o “Cícero Lusitanus” se formou nas três primeiras universidades da Cristandade do século XVI.

Palavras-chave: Jerónimo Osório, Universidade de Salamanca, Gramática, Artes e Leis, Línguas Clássicas, Teologia.

Abstract: According to his nephew and biographer, D. Jerónimo Osório, *Cícero Lusitanus* and Bishop of Silves, studied at the University of Salamanca during the 1st half of the 16th century. After the Faculty of Arts, he enrolled on the Law School, which he abandoned two years later to pursue an ecclesiastic career and to study Theology at the University of Paris. However, due to a strong preference for the Classical Studies, D. Jerónimo Osório went to Italy and enrolled on the Faculty of Theology at the University of Bologna. He was thus educated in the three most important Christina universities of the 16th century.

Keywords: Jerónimo Osório, University of Salamanca, Grammar, Arts and Law, Classical Languages, Theology.

O *Cícero Lusitanus* e bispo de Silves foi escolar na Universidade de Salamanca durante a primeira metade do século XVI, no momento em que esta instituição atingia o ponto mais alto do seu prestígio nas disciplinas jurídicas e teológicas. A informação da sua estadia no *Studium Salmanticense* é testemunhada pelo seu biógrafo e sobrinho (do mesmo nome) e por algumas referências que ele mesmo faz (*Salmanticae praeclara studia*, é frase dele)¹, dado que não conhecemos nenhum documento do arquivo universitário que demonstre este facto: faltam os *Livros de Matrículas* até 1546, principal fonte de informação por conterem, cada ano académico, o registo de todo o pessoal docente e discente do *Studium*. Um outro índice de procura de estudantes, mas já mais restrito, é constituído pelos *Livros de Graus*: o primeiro deles é do ano 1526-27 e o seguinte de 1531-32, e a partir daqui conservam-se sistematicamente. Em terceiro lugar, a seguinte fonte mais importante são os *Livros de Claustro*, série quase completa a partir de 1526, nos quais, ao contrário do que se poderia pensar, são tratados, quase exclusivamente, assuntos administrativos: horas de leitura, cursos, substituições, o hospital do *Estudo*, os dízimos das herdades agrícolas, etc.; programas, planos de estudo, horários letivos, etc.. Por outro lado, neles quase nunca tinham lugar casos particulares de estudantes, e menos dos primeiros anos, como é o caso do nosso escolar nessa universidade. Não se conservam (ou não existiam na altura) outras fontes arquivísticas como os livros de visitas a cátedras, visitas a casas de pupilage, registos de exames, etc..

Assim, pois, as fontes arquivísticas universitárias para este período (décadas de 20 e 30) são mínimas. Mas parece-nos conveniente afirmar desde já que, considerando como ano de nascimento de Jerónimo Osório 1514 ou 1515, na universidade salmantina não deve ter conseguido nenhum grau universitário, porque, como acabamos de ver, se conservam os *Livros de Graus* desde 1531-32 (pela sua idade, antes não pode ter acedido a qualquer grau), e não há qualquer referência a ele².

Em que empregou os seus dois primeiros anos no *Studium Salmanticense*? O texto da *Bibliotheca Lusitana* informa-nos de que muito cedo tinha iniciado em Lisboa os estudos de primeiras letras, entre os quais a aprendizagem do latim, que marcava a fronteira entre os que podiam aceder à educação:

Sua Mãe [o pai tinha partido para o Oriente em missão administrativa, da qual voltará preso a Lisboa], a cuja vigilante tutela ficara cometido, a viveza de engenho, que já descobria na idade de dez anos, o mandou instruir em a Lingua Latina

1 A única tentativa séria de uma biografia do bispo humanista foi obra do seu sobrinho Doutor Jerónimo Osório, *Hieronymi Osorii Lusitani Vita*, que figura no primeiro dos quatro volumes dos *Opera Omnia*, publicados em Roma em 1592. As nossas citações remetem para um resumo dessa *Vita* publicado na *Bibliotheca Lusitana* de Barbosa Machado.

2 Nos *Livros de Graus*, na nomenclatura do Arquivo Universitário denominado “Registros de pruebas testificales de cursos, lecciones y grados de las diversas Facultades”, nunca aparece o nome de Jerónimo Osório, quando poderia constar, em 1534, que tinha aprovado, por exemplo, o Curso de Artes. O desgosto pela prisão do pai levou a que não tivesse ouvido o suficiente número de lições para aprovar um ano? Não podemos esclarecer estes dados por falta de documentação, entre as quais a falta de datas de matrícula.

na qual fez tão acelerados progressos que dele vaticinou o Mestre a excelência do seu talento para compreender os estudos mais severos. Quando cumpriu treze annos passou à Universidade de Salamanca onde se aperfeiçoou em o idioma Latino, e aprendeo o Grego no qual traduzio em elegantes versos as Lamentações de Jeremias. Passados dois annos se restituhio à Pátria para com a prezença diminuir as saudades do Pay, que tinha chegado da Índia [...]³.

É a partir dessa certeza de inscrição na Universidade de Salamanca que trataremos de traçar o seu itinerário intelectual apoiado nos Estatutos e noutras disposições académicas vigentes nesses anos, dado que, como já se disse, o arquivo universitário não conserva qualquer fonte documental explícita referente a Jerónimo Osório.

Treze anos era a idade mínima para o ingresso na universidade, mas apenas para os estudos de Gramática (que não era faculdade), tal como aconteceu com Jerónimo Osório. Já para a inscrição numa faculdade o candidato devia ter cumpridos os catorze⁴. A concorrência de alunos em Gramática era numerosíssima até meados do século XVII⁵, porque o domínio do latim (obrigatório em todos os *Studia* da Europa), principal objeto destes estudos, era *conditio sine qua non* para poder exercer o direito de se inscrever em qualquer faculdade: todas as constituições, sem exceção, insistem na aquisição (*competenter edocti é* expressão frequente)⁶ do latim, dado que as aulas deviam ser ministradas na língua de Cícero, e perguntas e respostas só podiam ser formuladas na mesma língua sob pena de multa.

Em que consistiam os estudos de Gramática na universidade de Salamanca? Melhor, em que consistia o Curso de Gramática? Desde os inícios da criação do *Studium* Salmanticense, a Gramática herdeira do *Trivium* medieval esteve presente nos planos de estudo: Afonso X o Sábio criou duas cátedras de Gramática para o estudo do Latim. Beltrán de Heredia crê que as cátedras das Três Línguas (Hebreu,

3 As famílias com meios económicos iniciavam a educação dos filhos aos dez anos com preceptores particulares, como foi o caso de Jerónimo Osório, ou nas escolas de menores (universitárias ou de outras instituições), com diferentes níveis (gramática de menores, de medianos e de maiores).

4 Os espaços para aulas que ocupou a universidade até meados do século XX (hoje estão destinados a serviços administrativos) são denominados pelo nome de Escolas Maiores e Escolas Menores, conforme ao uso histórico desses edifícios. As Escolas Maiores correspondiam à localização das antigas faculdades, divididas por sua vez em maiores e menores. O que na universidade salmantina ainda se conhece como “Patio de Escuelas Menores” é um grande espaço, com diferentes aulas, onde se lecionaram as aulas de Gramática: no século XIX, dado o exíguo número de alunos universitários na universidade salmantina, funcionou como uma escola primária atual, recuperando o seu uso exclusivamente universitário no século XX. Quanto à estrutura dos estudos, Faculdades maiores eram Cânones (ou Direito Canónico), Leis (ou Direito Civil), Teologia e Medicina. Faculdade menor era Artes (ou Filosofia); para estudar Teologia ou Medicina era indispensável ter o bacharelato em Artes (três anos). Nas Faculdades de Teologia e Artes os graus eram Bacharel, Licenciado e Mestre; nas outras Faculdades Bacharel, Licenciado e Doutor. Com o tempo, unificaram-se os graus, conforme esta última nomenclatura.

5 Gramática, que não era faculdade, aglutinou o maior número de alunos, em números absolutos, até às primeiras décadas do século XVII, superando a faculdade de Cânones, que, a partir desta década e até meados do século XVIII, vai dominar o resto das faculdades. Já nos finais do século XVI começam a diminuir os gramáticos: os jesuítas e as câmaras municipais vão ocupar esse nível de primeiras letras, até então privilégio da instituição universitária (e que corresponderia hoje ao ensino secundário).

6 Esta insistência no domínio do latim nem sempre deu os seus frutos: são muitos os testemunhos de incumprimento deste preceito porque havia professores que não sabiam latim o suficiente para explicar nas aulas.

Caldeio e Árabe, cada uma delas referenciadas ao Latim), cuja criação foi aprovada pelo Concílio de Viena (1311-12) para as universidades de Paris, Oxford, Bolonha e Salamanca, também foram estabelecidas na Universidade de Salamanca no século XIII, ainda que só possamos demonstrar a sua atividade efetiva no século XVI⁷. As constituições de Bento XIII (1411) e Martinho V (1422) urgem também um conhecimento necessário do Latim. A insuficiência das Constituições, completadas ao longo dos anos, estabelecem um direito consuetudinário de cadeiras até que se fixem por escrito, tendo em conta que a prática antecedia à escrita:

Daí, a constante promulgação de estatutos em avalanche tal, tão dispersos e contraditórios, que levaria um reitor a pedir em claustro se reunissem todos em volume, pois eram tantos que “ni se saben”; daí, a concomitante e paulatina introdução de um direito consuetudinário (nem sempre, também, uniformemente interpretado); daí, ainda, a costumeira – abusiva, quase sacrílega – do juramento, que sacramentalmente havia de anteceder todos os grandes e pequenos atos de caráter individual ou coletivo⁸.

Nesta prática de reformas parcelares, e pelo que diz respeito aos estudos de Gramática, são importantes os estatutos de 1439 (aprovados pelo Claustro em 1440), que, reunindo as dispersas disposições relativas a essa disciplina (também a outras) e a prática consuetudinária, vão oferecer uma completa ordenação dos estudos de Gramática:

Estos estatutos, que se hallan desarrollados en once artículos, venían a ordenar la enseñanza de los estudios de gramática, aglutinándolos en torno a dos cátedras de gramática, una de mayores y otra de menores. Ambas cátedras estaban encomendadas a dos catedráticos y a un número indeterminado de bachilleres o regentes y repetidores, que desarrollaban tareas docentes de repetición o repaso y otras de carácter eminentemente práctico. Tanto a los catedráticos como a los regentes se les obligaba a completar la enseñanza, organizando actos públicos de ejercitación y disputa, normalmente los sábados, no pudiendo ningún estudiante de gramática faltar a éstos.

Los libros de texto que se preceptúan en la cátedra de gramática de menores son el *Doctrinale* de Alejandro de Villadei, el *Grecismus* de Eberardo de Bethume, y los libros menores, dedicados estos últimos a la traducción y composición, entre los cuales cabe reseñar, el *Floretus* y el *De Contemptu mundi*, atribuidos falsamente a san Bernardo, la *Doctrina mensae* de Juan Sulpicio, las *Fábulas* de Esopo, el *Liber quinque clavium sapientiae*, el de *Quinque moderaminibus quae era discipulos magister debet habere*, la *Rudium doctrina*, el *Liber Catonis* y el *Morosi Faceti Liber*.

Una vez que los gramáticos de menores se habían ejercitado suficientemente a través de los libros menores, se recomienda el que se introdujeran en el *Aurora* de Pedro de Riga para pasar así adecuadamente a los estudios de gramática de mayores.

7 Cf. Beltrán de Heredia 1983. Conforme o mesmo autor, 1970: 194, “em Salamanca, até bem entrado o século XIV, quando faltava uma disposição concreta que ordenasse o modo de proceder nas diversas manifestações académicas, se orientava pelas práticas bolonhesas”.

8 Marques 1980: 14.

Los libros de texto de mayores, que se señalan, son nuevamente el *Doctrinale* y el *Grecismus*, y como libros de traducción, comentario y composición el *Alejandro* [las *Vidas Paralelas* de Plutarco?] y Ovidio, aunque también se solían emplear como libros mayores el *Salterio*, el libro de *Tobías*, los *Evangelios*, las *Epístolas*, y hacia 1464 obras de Terencio⁹.

Como se pode comprovar, quase todos os livros de texto estão enquadrados na cultura e metodologias escolásticas, se fizermos a exceção de Alexandro (as *Vidas Paralelas*, de Plutarco?), de Ovídio ou de Terêncio, o que indica, tendo em conta estes três autores¹⁰, que já começava a mudar qualquer coisa em meados do século XV¹¹. Por outro lado, estes textos eram semelhantes aos que eram obrigatórios em Paris: para os estudos de Gramática são recomendados a *Arte* de Donato, o *Doctrinal* de Alejandro de Villedieu, os *Rudimentos* de Perotti e os Manuais de Dati, Sulpicio y Despautère, além de Vergílio e Cícero¹².

Foram, pois, constantes as visitas de reformadores enviados pela autoridade pontifícia para reformas parciais das Constituições de Martinho V ao longo do século XV. Mas já no século XVI (1512, 1529...) é notória a intervenção direta dos reis nos assuntos universitários salmantinos. São aprovados estatutos com influência direta da monarquia em 1538, 1561 e 1594. Os Reis Católicos, o Imperador, Filipe II imiscuíram-se profundamente nos assuntos universitários: no fim de contas, a Universidade de Salamanca será a universidade da monarquia, da monarquia dos Áustrias. Assuntos da maior importância no governo da nação (as consultas científicas sobre a viabilidade da viagem de Colombo à América, o reconhecimento das fronteiras do mundo descoberto com Portugal, a conquista e colonização do Novo Mundo, etc.) eram frequentemente objeto de consulta direta junto das autoridades académicas salmanticenses (ou eminentes professores dela eram chamados para consultas na Corte).

Mas continuando com esta progressão de disposições inovadoras, o que indica uma transcendental mudança de rumo são os Estatutos de 1529¹³. Como nalgumas

9 Esta citação corresponde ao estudo dos Estatutos de 1439 (aprovados em 1440), *Estatutos sobre las lecturas de gramática y sobre los salarios de los bachilleres que regentan los generales de dicha facultad. Dados em Salamanca el año 1440*, editados por José Luis Fuertes Herreros (1984), que precedem a edição dos de 1529 (não aprovados em Claustro, mas que serão, em grande parte, inspiradores dos de 1538). Herreros 1984: 32-33.

10 Na realidade, os autores clássicos, gregos e latinos, nunca desapareceram da cultura da Idade Média.

11 Cf. Rodríguez-San Pedro Bezares y Polo Rodríguez 2005.

12 A *Reformatio* (1366) da universidade de Paris por parte da corte papal de Urbano V, em Avignon, estabeleceu o modelo que seguiriam outras universidades: *Sumque inter docendum expertus, pro grammatica vere tenenda nihil esse utilius Donati principiorum, declinationum nominum coniugationum verborum, parvarum-que interrogationum cognitione; et quicquid praeceptores neoterici dixerint, Alexandri Doctrinale emendatum semel perlegi possit, cum carmen sit satis facile et ordinatim documenta tradat. Poterit postea videri Perottus, Augustinus Datus, Sulpitius et Despauterius, que pro adultis censetur esse optimus. Virgilius pro poeta et Cicero pro oratore*. Cit. apud García Villoslada 1938: 72. No oriente da península e devido, sobretudo, aos seus contactos mais frequentes com a Itália, os reflexos humanistas podem ter frutificado antes: “Desde fecha tan temprana como 1424 [Valencia] mantenía a su costa una cátedra de poesía latina, y entre 1498 y 1499 redactó las constituciones de un ‘Studi generali de Gramática, Lógica, Philosophia natural, Metaphísica e altres Arts liberals’, que aprobó Alejandro VI en 1501 y Fernando el Católico en 1502. Con todo, los frutos de esta institución no madurarían hasta la tercera década del siglo XVI” Gil Fernández 2005: 46.

13 Cf. Fuertes Herreros 1984. Na realidade, e como já se disse, durante a Idade Média não foram completamente esquecidos os autores da antiguidade clássica: mudou, isso sim, o prisma da sua leitura.

outras ocasiões, também nesta não foram aprovados pelo Claustro, mas são precursores (na sua redação intervêm ativamente mestres renascentistas como o dominicano Francisco de Vitória, chegado pouco antes de Paris) dos que, efetivamente e com uma clara interferência do Imperador, serão aprovados em 1538. Fernán Pérez de Oliva (com apenas sete meses de reitorado, foi reitor entre 11 de maio e 10 de novembro de 1529) reunirá uma comissão para a elaboração de novos estatutos que, respeitando os aspetos externos e metodológicos dos de 1439, mudam radicalmente a orientação científica, sobretudo dos estudos de Gramática. De facto, o título XXVII, intitulado “Estatutos de los cursos de Gramática” é o mais extenso de todo o estatuto, ocupando 25 epígrafes (de 201 a 225): nem antes nem depois os estudos de Gramática foram objeto de tanta atenção institucional, o que nos elucida acerca da consciência dos novos tempos de um reitor, grande humanista, ele, que, proveniente do Colégio de S. Bartolomeu, conhecia as grandes inovações do Renascimento¹⁴.

Nestes estatutos, além de se confirmar a organização externa dos estatutos de 1439 no que respeita ao curso de Gramática (duas cátedras, muitos regentes dado o grande número de alunos, atos públicos de exercitação e disputas aos sábados, com assistência obrigatória para todos os alunos, etc.), e outras novidades como a distinção nítida de cursos de menores, de medianos e de maiores, as inovações principais referem-se aos textos de ensino: os autores medievais são substituídos por autores latinos, como Terêncio e Plauto (nas representações teatrais), Suetónio, Valério e Cícero ou renascentistas como Valla, Erasmo, Nebrija¹⁵; sendo sobretudo profusamente invocado, em diversos títulos, como autoridade, Nebrija, sob as denominações de “arte de Antonio” ou simplesmente “arte”, referidos à sua *Gramática Castellana*, nas diferentes partes (ortografia, prosódia e sílaba, etimologia e dicção, sintaxe). A reiteração da expressão “arte” (epígrafes 202, 204, 205, 207, 209, 210, etc.) indica a vigência desta obra muitos anos antes da redação destes estatutos; da mesma maneira que é preceituado Lourenço Valla, sob a denominação de Laurencio (epígrafe 219).

Yten estos [cursos] lean como esta hordenado el quarto e quinto libros del **arte**, syn dar cosa ynescritas sino trujándose con la dotrina del **arte** de Antonio, de manera que quando viniera San Juan estén acabados los libros del **arte**, en cuyo lugar, desde San Juan adelante, lean algunos tratados de principios de retorica o la **copia berborum** de Herasmo et **de modo epistolandi** en romanci, materia que los discípulos conviertan en latin imitada de los preceptos que liere la conpusyion de los versos, y desta manera y horden procederán hasta el fin del año.

[*Para los cursos de*] **mayores**

Yten, el regente de mayores lea de Laurencio e su abtor dos horas a la mañana, y entren con los regentes de medianos, y a la tarde lea, conforme a lo

14 Uns novos estatutos não significam, forçosamente, uma ruptura total com os anteriores, antes são uma confirmação do que já, efetivamente, é prática. Desde o magistério de Nebrija e Aires Barbosa (segunda metade do século XV) tinha mudado de maneira radical a orientação da Gramática e das Artes; Lourenço Valla era autor reconhecido e explicado, etc.

15 Título XXVII (epígrafes 201-225) dos *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, Rector*, Fuertes Herreros 1984: 166-174.

questa hordenado media hora de preceptos de rettorica como la **yntroducion** de Antonio, e otros abtores pertenescentes a elegancia, e media, de alguna persona antigua como Suetonio, Valerio e **oficios** del Tulio¹⁶.

No fundo, os Estatutos de 1529 não faziam mais do que formalizar o que já era prática comum nas aulas: a leitura (como modelos e formadores) de autores da antiguidade clássica e autores humanistas e renascentistas¹⁷.

Indicador deste novo clima intelectual é o crescimento exponencial da biblioteca universitária (da própria universidade e dos colégios) já no último quartel do século XV, para o qual contribuiu notavelmente o aparecimento da imprensa¹⁸.

Mas os estudos universitários sob a denominação de Gramática (que não constituía uma Faculdade e cujas aulas eram ministradas na própria universidade ou nos denominados colégios de Gramática, dentro ou fora da universidade), base de todo o *curriculum* antes da inscrição em qualquer faculdade, não se circunscreviam ao domínio do latim, incluíam também grego e hebreu, estudos de retórica e autores clássicos gregos e latinos, traduções diretas e inversas, poesia, oratória, construção de versos em latim, representações teatrais, etc. Sete horas¹⁹ de aulas por dia, sem contar disputas e exercícios dialéticos, permitiam a escolha de outras cadeiras não adstritas a nenhuma faculdade, como Retórica, Astrologia, Música, Grego, Matemática. Não era apenas o *Trivium* medieval. É, assim, uma formação humanística que configura um estilo, além de que, nestas décadas, já está firmemente consolidado o Humanismo renascentista²⁰.

16 Fuertes Herrerros 1984: 171-172.

17 Na prática, ainda que os Estatutos de 1529 não tenham sido aprovados formalmente pelo Claustro (e portanto não tenham adquirido força de lei), no que diz respeito à Faculdade de Teologia, Francisco de Vitória (formado em Paris e catedrático de Prima de Teologia em Salamanca desde 1526) interveio ativamente na sua inspiração e redação, sobretudo no que diz respeito ao *Livro das Sentenças*, que continuava a ser o texto oficial, ainda que nas aulas já fosse substituído pela *Suma Teológica* de S. Tomás. Só nos Estatutos de Covarrubias (1561) será registada formalmente esta substituição.

18 Entre 1480 e 1530 as prensas salmantinas publicam um grande número de obras, das quais a universidade (incluindo os Colégios Maiores) faz importantes compras. Mas também se nutre de livreiros nacionais e estrangeiros. Cf., entre outros, Hernández González 1998, Ruiz Fidalgo 1994 e Fuertes Herrerros 1984: 41-62.

19 Como exemplo de horário de aulas, oferecemos o que acontecia com o primeiro ano de Artes, que era aproximadamente o mesmo para as outras cadeiras (com pequenas diferenças). No inverno (no verão, para evitar o calor, da parte da manhã adiantava-se uma hora e, da parte da tarde, atrasava-se também uma hora) era o seguinte: 7:30-9, lição de Prima ministrada pelo Regente; 9-10, prática e revisões do regente; 10-11, lição do Catedrático (obrigatória para aprovar o ano); 13-14, lição do regente; 14-15, revisões do regente; 15-16, lição de Vésperas do regente; 16-17, prática e revisões do regente. Sábados da parte da tarde: conclusões. Feriados e dias festivos: 8-9, lição do regente; 9-9:30, revisões do regente (Rodríguez-San Pedro Bezares 1992: 21 e 39). Por outro lado, e para todos os cursos e faculdades, se bem que no verão a frequência escolar fosse menor, todos os dias do ano eram úteis para a docência, com exceção dos seguintes: domingos, festas de Apóstolos e Evangelistas, Nossa Senhora de Setembro (8 de setembro), terça-feira de Carnaval, quarta-feira de Cinzas, uma semana no Natal e duas na Páscoa de Ressurreição e três dias na Páscoa de Pentecostes (*Estatutos*, 1538: título XI). As aulas dos professores catedráticos de Prima e de Vésperas eram obrigatórias para todos os inscritos. Mas, relativamente aos regentes, os escolares podiam avaliar a metodologia de cada um deles e depois de um mês decidir-se por aqueles que considerassem mais idóneos, sem possibilidade de uma segunda escolha.

20 Temos que sublinhar, entre outros sinais do ímpeto renascentista, que o estudo do Grego, com a criação de cátedras desta disciplina, adquire uma importância inusitada nas principais universidades. Bolonha chefia esta importância, seguem-se Paris (desde meados do século XV) e Salamanca (já na segunda metade do XV). Para o estudo da Sagrada Escritura é fundamental o conhecimento do grego, dado que todo o Novo Testamento (exceto o Evangelho de S. Mateus) está escrito nessa língua.

Foi o Curso de Gramática, conforme julgamos, que seguiu Jerónimo Osório no primeiro ano no *Studium Salmanticense*²¹. Mas que estudos seguiu Jerónimo Osório no segundo ano em Salamanca? A falta de documentação, como já se disse, não nos permite saber a sua escolha, ainda que seja normal que se matriculasse no primeiro ano do Curso de Artes, de três anos de duração e no qual se estudavam como cadeiras de base, conforme as Constituições de Martinho V, Lógica velha e nova (1º ano), Lógica e Filosofia Natural (2º ano) e Filosofia Natural e Moral (3º ano), plano de estudos que, na orientação estritamente filosófica e nas cadeiras principais, não variou nos estatutos seguintes até às reformas iluministas de Campomanes (1771)²².

O texto fundamental na época dos estudos de Jerónimo Osório, no primeiro ano, era o *Organon* de Aristóteles, introduzido pelas *Súmulas*, os textos que servem de manual para as aulas de Lógica e que tratam dos termos (palavras), o que nos Estatutos são denominados por suposições, ampliações e apelações; uma outra é a de exponíveis, silogismos e predicáveis. O texto usado para as *Súmulas* era o de Pedro Hispano, as *Summulae Logicales*, vigente desde havia décadas (“El catedrático de sumulas de pedro hispano lea cada año todo el volumen del o lo que leyeren los regentes de sumulas o como pareciere a la vniuersidad”, título XIX), mas que na prática seria substituído, na primeira metade do século XVI, pelo de Domingo de Soto. O mesmo título XIX detalha as matérias e os tempos das explicações ministradas, quer pelo catedrático, quer pelos regentes.

A *Lógica* aristotélica (*Organon*) diferencia claramente quatro partes: as categorias; a interpretação (conhecido como Perihermenias); os analíticos piores ou primeiros, e os analíticos posteriores ou segundos. Como no caso das *Súmulas*, o título XIX dos estatutos delimita nitidamente as matérias que devem ministrar tanto o catedrático como os regentes: “El catedrático de logica de aristotiles lea vn año perierminias y si algo le faltare por leer acabe el segundo año con los posteriores topicos y elencos” (título XIX).

Filosofia completava o Curso de Artes e compreendia Filosofia Natural e Filosofia Moral, que correspondem à Física e à Ética aristotélicas. A Física de Aristóteles estrutura-se em: Física, livros físicos (8 livros); *De caelo*; *De generatione et corruptione*. A Ética estrutura-se em: *Ética a Nicómaco*; *Política*; *Económica* (que se pensava da autoria de Aristóteles). Estas três obras eram comentadas nas aulas de Filosofia Moral. O título XVIII estabelece que:

El catedrático de filosofia natural leera texto aristotiles de la misma ciencia y de la metaphisica”; e “Lo mismo hara el de moral el texto de philosophia moral eticas politicas y canonicas de aristotiles”.

Los regentes de philosophia lean quistiones de fisica sin texto hasta mediado março de lo natural lean texto de celo con glosa hasta en fin de mayo lean texto de generationes texto con glosa y metauros con texto y glosa hasta vacaciones: y cuando el catedrático de propiedad leyere de generatione los regentes lean de anima texto y glosa.

21 Com efeito, somos inclinados a pensar que, apesar dos sólidos conhecimentos de latim que, segundo o seu sobrinho, tinha adquirido em Lisboa, se inscreveu no curso de Gramática, que, como sabemos, incluía muitas outras disciplinas.

22 Caso Jerónimo Osório se tenha matriculado no Curso de Artes, devemos perguntar-nos se já se tinha decidido a seguir a vida clerical. Dado que este plano de estudos era o mesmo que em Paris, podemos aventurar que, tendo começado o Curso de Artes em Salamanca, pode tê-lo concluído em Paris, título prévio para a matrícula na faculdade de Teologia em Bolonha.

En la catedra de físicos de la uno se lean físicos el texto de aristotelis los dos primeros libros hasta nauidad tercero y quarto hasta medio março quinto y sexto y septimo hasta sant juan octauo hasta vacaciones” (Estatutos, 1538: título XIX).

Mas, na prática, era a Filosofia Natural (apenas havia uma hora diária de Filosofia Moral) a que ocupava a maior parte das aulas: e nesta disciplina, uma parte importantíssima era ocupada pelos oito livros dos Físicos.

As denominações genéricas não excluíam (como acabamos de ver no parágrafo anterior) as Artes do número ou a Matemática (Aritmética, Geometria, Astrologia, Perspectiva e Cosmografia) e a Música: o *Quadrivium* medieval; e as Artes da Linguagem (Hebreu e Grego)²³.

O Curso de Artes que, conforme aos estatutos servia quase só de curso propedêutico (o bacharelato em Artes era obrigatório para a matrícula nos Cursos de Teologia ou Medicina), já que os planos de estudos escolásticos partiam do conhecido axioma medieval *philosophia ancilla Theologiae*, ao longo do século XV vão estender a sua influência na universidade a âmbitos experimentais e científicos da Matemática, a Física, a Astronomia, a Cosmografia, etc.²⁴: as inovações do Humanismo e do Renascimento (e aqui é obrigatório invocar a autoridade e o prestígio de Nebrija e Aires Barbosa: ambos, sucessivamente catedráticos de Prima de Gramática) mudaram radicalmente a concepção da Gramática e das Artes; já são, efetivamente, estudos humanísticos de grande prestígio e implantação nas universidades da Europa, para além de conservar o estatuto de curso propedêutico para algumas faculdades²⁵.

Depois de dois anos no *Studium* Salmanticense, e sempre conforme o seu sobrinho, Jerónimo Osório volta a Portugal por ocasião da vinda do pai do Oriente (“passados dois anos se restituhio a Patria para com a prezença diminuir as saudades

23 No século XV assiste-se à criação de cátedras sem adstrição a uma faculdade concreta, como Línguas, Retórica, Astrologia e Matemática, Música ou Grego. Assim, a Astrologia, que se nutre da Matemática e da Cosmografia, foi criada em 1467. Por desistência de Nebrija, em 22 de março de 1509, Aires Barbosa acede à cátedra de Prima de Gramática, criada na segunda metade do século XV; em 1503 já tinha conseguido a cátedra de Retórica, também criada no século XV.

24 Foi a Universidade de Salamanca, entre as europeias, uma das mais avançadas nos estudos experimentais. As doutrinas de Abraham Zacut (*La gran Composición*, 1478?; cf. Chabas e Golstein 2009; Juan de Salaya (1543), *Reportorio de los tiempos*. Lisboa: em Casa de Luis Rodrigues) e Diego de Torres, um dos principais astrólogos do século XVI (1536?, *Opus astrologicum*; cf. Flórez Miguel 2010: 178-201), delegado dos Reis Católicos no Tratado de Tordesilhas para delimitar os domínios marítimos entre Castela e Portugal, e outros vultos desta instituição contribuíram notavelmente para o avanço da ciência no Renascimento. Um português, Pedro Margalho, também professor em Salamanca (e depois em Coimbra), publica *Phisices Compendium* (Salamanca, 1520), um texto importantíssimo para a cosmografia (Serrão 1962: 170-177). Cf. Flórez Miguel 2006: 413: “A ‘Enciclopédia’ do saber de Pedro Sánchez Ciruelo é uma das grandes compilações da época e ‘muestra general del estado de las Humanidades, La Filosofía y la Ciencia a finales del siglo XV y la primera mitad del XVI. El saber enciclopédico de Ciruelo en el campo de las Ciencias [...] tiene como campos fundamentales los siguientes: en el campo de las Cosmografía destacan sus comentarios a *La Esfera* del Sacrobosco, edita también el tratado de *Perspectiva* de J. Peckam, algunos textos matemáticos de los calculadores y una magna síntesis de la Astrología que lleva por título *Apotelesmata Astrologiae christianae*, en la que resume el saber astronómico de su momento tal como estaba cristalizado antes de que tuviera lugar la llamada “revolución copernicana”.

25 Os desdenhosamente chamados *gramáticos*, sobretudo pelos teólogos e diretamente confrontados por eles, adquirem grande reconhecimento de colegas e alunos e já traduzem poetas cristãos, privilégio até então dos mestres da Teologia.

do seu Pay, que tinha chegado da Índia”). Contrariamente às suas inclinações, que o vocacionavam para a carreira das armas (o seu desejo era ingressar na ordem militar de Malta), por obediência ao pai (“querendo que fosse herdeiro da sua sciencia jurídica lhe ordenou voltasse para Salamanca a estudar direito Cesáreo”), no regresso a Salamanca, começa, sem entusiasmo, os seus estudos na Faculdade de Leis: “Na Academia Salmanticense applicava somente duas horas de cada dia ao estudo da Iurisprudência, e consumia todo o tempo em a lição dos historiadores Latinos, e Gregos sendo o seu principal cuidado conservar a alma izenta da menor culpa [...]”.

A escolha do pai para se matricular na Faculdade de Leis na universidade espanhola tinha todo o sentido sob o ponto de vista familiar. Com efeito, o pai, licenciado em Leis, era ouvidor-geral da Índia. Depois de seis anos de serviço é chamado a Lisboa, onde entra para a prisão (ainda que por pouco tempo; Jerónimo Osório, ao termo de dois anos em Salamanca, vai estar junto dele nessa difícil situação). Em Lisboa, e já liberado da prisão, manifesta-lhe o desejo de que, sendo o seu primogénito, seja também o seu continuador na carreira de Leis. É assim que Jerónimo Osório, por volta de 1530 se matricula em Direito Civil no *Studium* Salmanticense, onde estudavam dezenas de portugueses e lecionavam vários dos seus conterrâneos²⁶. Na primeira metade do século foram afamados professores de Direito Civil António de Paz, António Gomes e Francisco Simões de Lencastre²⁷. Nesses anos também se formavam em Salamanca pelo menos uma dúzia de futuros professores de Leis em Coimbra, como Lopo Cintil, António Dias, Rui Lopes, Gonçalo Faria, Simão Rodrigues, Cosme Fernandes, António Barbosa, Estêvão de Aguiar, Gaspar Lobo (ou Lopes), João Castanho, Henrique Jaques, Rui Gomes Teixeira, Manuel da Costa, Aires Pinhel, Heitor Rodrigues, etc. Estes três últimos, depois do seu magistério em Coimbra, incorporaram-se, sucessivamente, na universidade salmantina como catedráticos de Prima de Leis. De tal maneira os civilistas lusitanos eram considerados no *Studium* Salmanticense que, na segunda metade do século XVI, foram os responsáveis quase exclusivos do Direito Civil²⁸.

Para a inscrição na Faculdade de Leis só se exigia um domínio prévio e competente do latim. Mas já desde o início, Jerónimo Osório manifesta um destacadíssimo interesse pela cultura clássica: de facto, não só já era um consumado especialista na língua de Cícero, mas também, e já no segundo ano, chega a conhecer o grego de tal maneira que, segundo o seu biógrafo, faz uma tradução em verso das *Lamentações* de Jeremias²⁹.

Na Academia Salmanticense applicava somente duas horas de cada dia ao estudo da Iurisprudência, e consumia todo o tempo em a lição dos historiadores Latinos, e Gregos sendo o seu principal cuidado conservar a alma izenta da

²⁶ Entre 1528 e 1532, Joaquim Veríssimo Serrão descobriu 61 escolares portugueses (Serrão 1962: 229-268).

²⁷ Serrão 1962: 101. Apenas incluímos professores de Leis, mas eram numerosos também os lusitanos noutros cursos.

²⁸ Serrão 1962: 128-129; AA. VV. 1997: 992-993.

²⁹ Não se conhece o texto dessa tradução das *Lamentações* de Jeremias. Foi realmente publicado?

menor culpa, e para este fim armado de cilício fez voto solenne de Castidade no dia da triunfal Assumpção de Maria Santissima ao mesmo tempo que seu Confessor celebrava o incruento Sacrifício da Missa em o reformado Convento de Santo Estêvão da Ordem dos Pregadores.

Esta mudança de rumo na sua formação precisa de esclarecimento. O que pretendia com este aprofundado estudo das humanidades em Salamanca? É fácil deduzir que já decididamente tinha optado pela dedicação à vida clerical, ainda que continuasse nos estudos de Direito Civil. Temos que concluir que o abandono dos estudos de Direito em Salamanca e a sua matrícula na Faculdade Artes em Paris são propiciados pela morte do pai (“Por morte de seu pai voltou a Patria donde quando tinha desanove annos foi estudar a Paris a Dialectica, cujas subtilezas penetrou tão profundamente, que mereceu as aclamações de consumado Filósofo”). Cremos que a sua ruptura definitiva com o Direito Civil e a escolha sem condições da vida clerical se consuma com a amizade de Ignacio de Loiola (também escolar em Salamanca na década de vinte, mas que julgamos que não conheceu até Paris), Pedro Fabro e Francisco Xavier, os três estudantes na Sorbona³⁰.

Restituído terceira vez a Portugal depois de concluir alguns negócios pertencentes à sua Pessoa passou a Bolonha em cuja Universidade se applicou ao estudo da Sagrada Teologia e a intelligencia da língua Santa [...].

Com certeza que, já em Paris, conseguiu o bacharelato em Artes obrigatório para iniciar os estudos de Teologia em Bolonha. Mas quanto tempo permaneceu em Paris, quando foi para Bolonha e quanto se demorou nos estudos na Faculdade de Teologia nesta Universidade³¹?

Os Professores

A referência fundamental para o conhecimento dos professores nos anos em que julgamos ter sido aluno nessa universidade é a magna obra de Enrique Esperabé de Arteaga *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca por...*, Salamanca, Imprenta y librería de Francisco Núñez Izquierdo, vol. II, 1917. As mudanças de planos de estudo, conforme confessa o próprio autor, dificultam estas séries. Por isso, outros meios do arquivo, como *Libros de Grados*, *Libros de Claustro*, *Libros de Exámenes*,

30 Ignacio de Loiola esteve em Paris entre 1528 e 1535, Pedro Fabro entre 1525 e 1536 e Francisco Xavier entre 1528 e 1534.

31 Nos Estatutos de 1366, “para obtener el [grado de] bachiller en Artes el estudio de la **lógica vetus** debía hacerse por los libros de los **Tópicos, Elencos, Primeros** y **Segundos Analíticos** y el libro **De Anima**; e nos de 1552: se exige, además de los libros indicados en 1366 de **lógica vetus**, que los aspirantes sufran un examen de **congruitate grammaticali**, de **Parvis Logicalibus**, et **aliis libris quos audivisse debuerunt**” (H. Denifle e E. Chatelain, 1889-1897, III: 145; IV: 728. Cit. apud Fuertes Herreros 1984: 34 e 36).

Visitas a Cátedras, etc., são auxiliares imprescindíveis em cada caso particular, mas não no de Jerónimo Osório, acerca do qual não conhecemos a mais pequena notícia³².

Destes professores, o mesmo autor fornece alguns dados biográficos académicos sobre Aires Barbosa, García del Castillo, Henrique Hernández, Juan Martínez de San Millán, Juan Martínez Siliceo, Hernán Núñez de Guzmán (o chamado Comendador Griego, catedrático de grego e de Retórica), Frei Domingo de San Juan, Hernando de la Torre, Gaspar de Montoya, Fernando Rodríguez de San Isidro, Francisco de Frías, Benito de Castro e António Gomes.

Depois deste provável percurso formativo de Jerónimo Osório na Universidade de Salamanca, vamos tentar as necessárias conclusões e algumas perguntas:

Uma primeira questão que nos interessa é a seguinte: por que motivo a família escolhe como universidade Salamanca e não Lisboa para um rapaz de treze anos? A resposta não é difícil tendo em conta alguns fatores perfeitamente conhecidos: um dado óbvio é que Salamanca está relativamente próxima de Portugal e num caminho natural para toda a Europa, e nomeadamente para França e Itália, destino também natural dos universitários portugueses.

Uma outra razão mais poderosa é o grande número de portugueses escolares nessa universidade. Nada mais natural para um lusitano que estudar na universidade do Tormes, uma vez que já no século XVI eram centenas os seus conterrâneos nesta instituição³³. Um dos oito conselheiros que garantia a representação académica perante as autoridades universitárias era escolhido já desde as primeiras disposições estatutárias entre os naturais “*ex regno Portugaliae*”.

Mas a razão fundamental para esta escolha é o prestígio da instituição castelhana: a *licentia ubique docendi* situava-a entre as primeiras da Cristandade: só Paris,

32 Nos anos de estudo de Jerónimo Osório, os professores dos diversos cursos e cadeiras foram os seguintes, conforme a citada obra de Enrique Esperabé de Arteaga 1914-1917: 304-398: Curso de Gramática. As duas Cátedras de Prima de Gramática foram desempenhadas por Aires Barbosa (1509-1522) e García del Castillo (1513-33); As cursatórias de Gramática: Grego, Hernán Núñez de Guzmán (1523-53); Poesia, bacharel Francisco González (1524-50); Oratória, bacharel Juan Zamora (1523-29); Saltério, bacharel Hernán Suárez (1526-30). Foram regentes de Gramática, entre 1529 e 1532, os bacharéis Ribera, Ramírez, Busto e Fernando de Velasco, Hernando de La Torre, os mestres Alonso Almofara e Alonso de Romero, os bacharéis Juan de Zamora e Gonçalo de Minaya, Antonio de Aguiar e o bacharel Salazar. Curso de Artes. Cátedra de Filosofia Moral: Pedro Margalho (1525(?) -30) e Frei Alonso de Córdoba (1530-41); Filosofia Natural, Juan Martínez Siliceo (1522-35); Súmulas, Juan Martínez de San Millán (1530-47); Lógica Magna, Frei Domingo de San Juan (1523-40). Cátedras cursatórias de Artes (em número de seis e mais uma de Físicos): mestre Navarrete, bacharel Fr. Solís, licenciado Hernando de Vera, Henrique Hernández, mestre Pedro Rosero, bacharel Gómez, mestre Sandoval, bacharel Lope de Espinosa, Juan Martínez de San Juan, Francisco Sancho, doctor Medina, mestre Pedro Guerrero de Logroño e mestre Olmedo. Curso de Leis. Catedráticos de Prima, Gaspar de Montoya (1530-36) e Fernando Rodríguez de San Isidro (1526-34); de Vísperas, Francisco de Frías (1521-31), Benito de Castro (1531-36) e Pedro de Peralta (1527-34). Cátedras cursatórias: Instituta, doutor Álvaro de Paz (1529-31), licenciado Melchor de León (1531-34), António Gomes (1529-1532) e licenciado Pedro López de Ribera (1532-34); Código, Álvaro de Grado (1529-31), bacharel Beltrán de Galarza (1531-34), licenciado Hernán Núñez de Montalvo (1529-31), licenciado Brizeño (1531-32) e António Gomes (1532-34).

33 Na universidade de Paris, muito importante para a cultura lusa (a mais importante, conforme, erradamente, até há poucas décadas afirmaram bastantes historiadores da cultura em Portugal), estudaram, entre 1520 e 1535 setenta e sete portugueses (cf. García Villoslada, 1938: 414-416). Na salmantina, nestes mesmos anos e tendo em conta que não se conserva a fonte mais importante para este dado como são os *Libros de Matriculas*, temos contabilizados perto de trezentos (Serrão 1962: 181-310). Quando já se conservam os livros de matrículas, os dados são impressionantes: entre 1550 e 1580 frequentaram as aulas salmantinas mais de 5.000 lusitanos (Cf. Marcos de Dios 2009).

Oxford, Bolonha e Salamanca eram detentoras desta distinção³⁴. A universidade portuguesa, na altura sediada em Lisboa, em grande parte ainda ancorada no ensino medieval, não conseguiu uma solvência académica respeitável até à mudança para Coimbra³⁵.

Uma segunda questão, uma vez que Jerónimo Osório se decidiu pelo estudo da Teologia, é a escolha da universidade de Bolonha. É notório que a universidade de Paris, referência e modelo nos estudos teológicos para as outras universidades cristãs, no século XVI perde muita da sua influência e prestígio, em favor de outras universidades como a de Salamanca. Mas é preciso também ter em conta o grande número de compatriotas estudantes teólogos na universidade francesa até 1537, possivelmente mais do que em qualquer outra estrangeira, com a concessão de algumas dezenas de bolsiros por D. João III.

A Faculdade de Teologia de Salamanca, erigida nos finais do século XIV e anquilosada no horizonte da obra de Pedro Lombardo, falsamente remozado com a serôdia introdução dos *Nominais*, teve de esperar até à renovação científica e didática de Vitória. Mas foi uma renovação de tal vigor que em poucos anos se tornou [por “fez”] o referente entre as outras universidades, patente sobretudo nos direitos e obrigações relativos aos problemas morais que surgem com a conquista da América e na defesa da ortodoxia no Concílio de Trento. A brilhante plêiade de teólogos da Escola de Salamanca, grande parte deles discípulos de Vitória (Domingo de Soto, Domingo Báñez, etc.) constitui a época mais brilhante da Teologia espanhola. A Teologia, tradicionalmente estudada por religiosos, era ministrada maioritariamente nos conventos das ordens religiosas (Jerónimo Osório tinha umas excelentes relações com os dominicanos), mas também havia clero secular (e mesmo laicos) na matrícula de manteístas inscritos sob a denominação de “Estudantes teólogos en...”.

A escolha de Bolonha é explicável pelo seu interesse na cultura clássica, como já disse o seu biógrafo, quando na sua segunda estada em Salamanca se inscreve na faculdade de Leis porque cumpria os desejos do pai, mas a sua vocação o impulsava para o estudo dos clássicos latinos e gregos. É revelador o facto de que, sendo adolescente, faça uma tradução das *Lamentações* de Jeremias.

Neste sentido, a Itália, berço da cultura clássica como nenhum outro país, podia servir também para o seu procurado destino de serviço a Deus. Este conhecimento da antiguidade clássica permitiu-lhe reunir Bíblia, Patrística e clássicos gregos e latinos. De facto, as obras do bispo de Silves estão trespassadas de autoridades do mundo grego e latino. Nas suas obras *De Regis* e *De Nobilitate Civili*, principalmente (mas também noutras), encontra-se um grande repertório de autores da antiguidade como Homero, Hesíodo, Píndaro, Ésquilo, Sófocles, Demóstenes, Platão, Aristóteles ou Cícero, Ovídio, Quintiliano, Terêncio, Plauto, Vergílio e Horácio, entre outros.

Esta união entre Humanismo e Teologia é uma das grandes identidades de Jerónimo Osório, como o foi também do seu companheiro Antonio Agustín, como Frei Luis

34 A bula de Alexandre VI de 1255 denomina-a “una de las quatro lumbreras del mundo”, e numa outra bula desse mesmo ano concede-lhe o *ius ubique docendi in quacumque facultate*, exceto em Paris e Bolonha, restrição abolida por João XXII pela bula de 2 de dezembro de 1333.

35 Nesta altura, “a Universidade continuava a reger-se pelas regulamentações que remontavam ao Infante D. Henrique, seu Protector. D. Manuel concede-lhe, logo nos inícios do século XVI, os seus Estatutos, que continuaram a regê-la até 1544” (Pina Martins 1997: 235).

de León (tradutor de *El Cantar de los Cantares*), como Damião de Góis (tradutor d'*O Livro do Eclesiastes*), etc.

É muito pouco o que se disse sobre as qualidades literárias de Jerónimo Osório como escritor³⁶, quando sabemos que lia com grande aproveitamento os clássicos gregos e latinos e se queixava dos eclesiásticos que escreviam descuidadamente³⁷.

É elogiado como um dos grandes do Renascimento, entre outros, por Frei Luis de Granada, Pedro Sanches, Arias Montano, Montaigne, Lope de Vega, Andrade Caminha, González de Salcedo. Excelências da sua pena em verso são o epigrama em louvor de Antonio Agustín *Triptolemus quondam* e o hino *Summe pater*³⁸. De facto, em *De Gloria* critica a inelegância estilística de muitos teólogos³⁹.

Jerónimo Osório foi um humanista e um teólogo ou um humanista teólogo ou um teólogo humanista. Se a Idade Média, em termos simples, foi teocêntrica e o Renascimento antropocêntrico, ou se preferirmos, moral frente à estética, Jerónimo Osório quer unir as duas vertentes, isto é, quer incutir à Teologia a elegância formal da antiguidade clássica. Por outras palavras, as letras clássicas não são um fim em si mesmo para o bispo de Silves: era um modo de dignificar as letras divinas.

Bibliografia

AA. VV. (1997). *História da Universidade em Portugal*, I vol., tomo I, Coimbra: Universidade de Coimbra – Fundação Calouste Gulbenkian.

– (1991). *Universidade(s). História, Memória, Perspectivas. Actas do Congresso “História da universidade” (no 7º Centenário da sua fundação)*, 5 vols. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Bell, A. (1934). *O Humanista Dom Jerónimo Osório*. Trad. do inglês de António Álvaro Dória. Com uma introdução de Luiz de Almeida Braga. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Beltrán de Heredia, O.P., V. (1966). *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, vol. II. Salamanca.

– (1970). *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, vol. II. Salamanca.

– (1983). *Los orígenes de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Carabias Torres, A. M. (1977). “Castilla y Portugal: el trajín de la cultura académica”, in Rosa Espinosa-Julia Montenegro (coords.), *Castilla y Portugal en los albores de la Edad Moderna*. Junta de Castilla y León: Universidad de Valladolid.

36 Cf., a este respeito, Pinho 2006: 15-68.

37 Bell 1934: 53-54: “No *De Gloria*, poucos anos antes da publicação póstuma do *De Locis Theologicis*, de Cano (1563) deplora o estilo inculco dos teólogos coevos, ‘ab omni elegantia doctrinae et venustate sermonis abhorrentes’ [...]. Defende também os dialéticos, tão injustamente atacados na Renascença e mostra que tal não é somente um instrumento de discussões abstratas, mas duma prática útil”. Para o mesmo autor, o “*De Regis Institutione et Disciplina* é um dos grandes livros da Renascença, escrito em forma de diálogo [...]” (Bell 1934: 34).

38 Pinho 2006: 260, 264 ss.

39 Braga 1934: XI: “A vida e as obras de Jerónimo Osório [...] revelam um dos aspetos mais interessantes do Renascimento português. Em quadro tão variado de cor e de sentido, entre tão diferentes matizes e tão contrárias aspirações, o Bispo de Silves pode ser tomado como paradigma do humanismo católico, em que as luzes do Céu banhavam as coisas da Antiguidade clássica”.

Chabas, J. y Golstein, B. (2009). *Abraham Zacut (1452-1515) y la astronomía en la Península Ibérica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Esperabé de Arteaga, E. (1914-1917). *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, 2 vols. Salamanca: Núñez Izquierdo.

Flórez Miguel, C. *et alii* (1988). *El Humanismo Científico*. Salamanca: Caja de Ahorros.

– (2010), “Las ciencias y la Universidad de Salamanca en el siglo XV”, in Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento. Miscelánea Alfonso IX*, 2010. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 178-201.

Fuertes Herreros, José Luis ed. (1984). *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529. Mandato de Pérez de Oliva, Rector*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

García Villoslada, R. (1938). *La universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)*. Roma: Universidad Gregoriana.

Gil Fernández, L. (2005). “Los *Studia Humanitatis* en España durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 2: 46.

Machado, D. (1965-1967). *Bibliotheca Lusitana*, 4 vols., Coimbra: Atlântida Editora.

Marcos de Dios, Ángel (2009). *Portugueses na Universidade de Salamanca (1550-1580)*. Salamanca: Luso-Española de Ediciones.

Marques, A. de J. (1980). *Portugal e a Universidade de Salamanca. Participação dos estudantes lusos no governo do Estudo (1503-1512)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Pina Martins, J. V. de (1997). “O Humanismo (1487-1537)”, in AA. VV., *História da Universidade em Portugal*, I volume, tomo I (1290-1536). Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Calouste Gulbenkian, 179-236.

Pinho, Sebastião Tavares de (2006). *Humanismo em Portugal*, 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E., ed., (2000). *Las universidades hispánicas de la monarquía de los Austrias al centralismo liberal*, vol. I. Salamanca: Universidad de Salamanca-Junta de Castilla y León.

– coord., (2002). *Historia de la Universidad de Salamanca*. Vol. I. *Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*; (2004) Vol. II. *Estructuras y flujos*; (2006) Vol. III. *Saberes y confluencias*. Salamanca: Edic. Universidad de Salamanca.

Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. y Polo Rodríguez, J. L. coords., (2011). *Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

– coords., (2005). *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Ruiz Fidalgo, L. (1994). *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, 3 vols. Madrid: Arco/Libros.

Sá, A. M. de (1966-2001). *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, 14 vols. Lisboa. Instituto de Alta Cultura.

Serrão, J. V. (1962). *Portugueses no Estudo de Salamanca. I (1250-1550)*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

Valero García, P. (1988). *La Universidad de Salamanca en la época de Carlos V*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Zúñiga, D. de (1997). *Física*. Toledo.

(Página deixada propositadamente em branco)

Breves notas sobre D. Jerónimo Osório, bispo do Algarve (1564-1580)

À memória de Luís de Matos

†JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES,
Prof. jubilado da Faculdade de Economia
Universidade de Coimbra

Resumo: A D. Jerónimo Osório deve o Algarve ter realizado a transferência da sede episcopal de Silves para Faro na Sexta-feira Santa de 1577. Embora essa transferência estivesse decidida por bula papal desde 1540, não tinha ainda havido a determinação de a executar. A instalação da sede do bispado na cidade central do litoral algarvio veio contribuir decisivamente para uma reestruturação do conjunto regional. Equilibrando os polos opostos de Tavira e Lagos, ficava agora o centro garantido com uma maior importância e peso com que havia que contar. Apesar das dificuldades que lhe levantaram os cônegos de Silves – de onde o assento episcopal era retirado – D. Jerónimo Osório conseguiu com êxito resolver a questão. Foi escolhida para instalar a sé a igreja paroquial de Santa Maria, por ser a maior e mais adequada às funções que agora lhe eram conferidas. Infelizmente o grande incêndio que se seguiu à ocupação e saque pelos ingleses comandados pelo conde de Essex em 1596 fez desaparecer grande parte do património cultural. Entre os bens levados para Inglaterra avulta a livraria de D. Fernando Martins de Mascarenhas, teólogo e ex-reitor da Universidade de Coimbra, que se encontra ainda hoje integrada na Bodleiana de Oxford. Mas nada se sabe quanto à biblioteca de D. Jerónimo Osório, que provavelmente já não estaria em Faro.

A nomeação de Jerónimo Osório como bispo de Silves a 21 de junho de 1564 não deveria ter causado surpresa. Quer D. João III, quer já depois D. Catarina de Áustria e o cardeal D. Henrique foram muito cuidadosos na escolha dos prelados. Sobretudo depois de Trento (decretos publicados em Portugal em 15 de outubro de 1564) procuravam-se bons bispos para cumprir o que fora decretado – e na íntegra aceite em Portugal. E por isso não seria de estranhar que um escritor de renome, e muito prestigiado, que frequentara as universidades de Salamanca, Paris e Bolonha

e que ensinava em Coimbra, fosse escolhido para ornamentar uma pequena e não muito rica diocese – D. Jerónimo foi sagrado bispo em Lisboa a 22 de outubro de 1564. Em breve se instalará no Sul, onde decorrerá o seu múnus. Estaria à cabeça dos seus diocesanos até ao seu passamento em 20 de agosto de 1580.

É neste Algarve bem a sul – quase paredes meias com Marrocos – que decorrem os últimos quinze anos de vida de D. Jerónimo. Em 1564/ 1565, quando o novo bispo chega ao Algarve, a sua população oscilava em redor de uns 50 000 habitantes – número estimado – em trinta léguas de comprimento. Com três núcleos no litoral que apresentavam alguma pujança – Lagos, Faro e Tavira – com duas pequenas vilas com algum destaque, Loulé e Vila Nova de Portimão. Os restantes núcleos urbanos, também vilas, eram muito mais pequenos: Aljezur, Vila do Bispo, Alvor, Albufeira, Cacela, Santo António de Arenilha, Castro Marim e Alcoutim. Assim, de ocidente para oriente, se destaca ainda Sagres, pequeno núcleo habitacional em que se ergue a fortaleza, construída em tempos do infante D. Henrique. E sabemos bastante da terra pela descrição de frei João de S. José, autor da preciosa *Corografia do Reino do Algarve*, datada de 1577.

Lagos, que seria feita cidade em 1573, andaria à volta de uns 9000 habitantes, porto principal, numa região de boas frutas e que na época sobrelevava pelas almadravas de atum, donde depois de embarrilado e salgado o peixe era exportado para o Mediterrâneo, em especial para Itália. Alvor talvez atingisse os 1000 habitantes, na maioria mareantes, enquanto Vila Nova de Portimão andaria pelos 3600 habitantes: era um bom porto fluvial que recebia frutos desde o interior que abrangia a serra de Monchique. Silves reduzida a uma pequena aldeia, servia-se agora do porto de Vila Nova por incapacidade do rio para a subida de embarcações. Albufeira teria uns 1000 habitantes, vila cercada de boas quintas. Loulé era já uma próspera povoação, de uns 3600 habitantes, terra dita bem provida de mantimentos, com destaque para o gado. Acostada ao termo de Faro, servia-lhe de sustentáculo alimentar e fornecia larga parte do que pelo porto da ria era levado para fora. Já Faro – da Casa das Rainhas – atingiria os 8000 habitantes e era não apenas um porto de exportação dos frutos – figos, amêndoas, passas – mas se destacava como centro piscatório. Tavira, que a relação com as praças de Além-mar em África enriquecera pelo que fora elevada a cidade em 1520, estava desde o abandono delas (1541- 1549) em depressão, não indo além de uns 6500 habitantes, embora mantivesse um comércio activo e uma ainda importante frota pesqueira. Castro Marim com uns 1200 habitantes e Alcoutim com semelhante população. E ainda há que contar com a população dispersa (ou aglomerada em pequenos precipitados) que se estendia sobretudo por todo o barrocal – zona de subsolo calcário intermédia entre a serra e o litoral. O litoral propriamente tornava-se pouco seguro ao longo do século XVI pela presença do corso marroquino que vai em crescendo. Por isso a defesa do território preocupa os responsáveis e leva os monarcas a organizar as ordenanças militares e a inçar o litoral algarvio de pequenos fortes (atalaias) e fachos (para dar sinais).

Na diocese de Silves (que abrangia toda a região) havia grandes e graves problemas para resolver. O principal dos quais – e o que maior melindre envolvia – era o da transferência da sede do bispado para Faro já decidida desde 1540 mas não executada. Boas razões havia para mudar a cabeça da diocese – acontecimento não muito comum na Europa moderna. A cidade de Silves, a principal

povoação do Algarve no tempo dos Mouros, foi conquistada pela primeira vez em 1189 por D. Sancho I e logo aí se fixou a sé de uma diocese. Por pouco tempo, pois em 1191 os mouros reconquistaram a cidade. Quando por fim em 1249 os monges-cavaleiros de Santiago da Espada e a hoste real de D. Afonso III reconquista o todo do então designado Reino do Algarve – Algarve d’Aquém Mar – de novo a sede de um bispado é instalada em Silves. Então sufragânea de Sevilha, por obra de Afonso X de Leão e Castela, que contestava a posse da região pelo rei português. Principal povoação da região aquando da conquista, por isso terá sido escolhida para sediar a diocese que abrangia todo o Algarve. Resolvida a questão da soberania política em 1263, aí se terá instalado um prelado logo em 1268 aquando do termo das negociações que conduziram ao reconhecimento por Castela do Algarve como parte do reino de Portugal. A que se seguiram muitos bispos embora não muitos residentes. Mesmo assim, logo no século XIII terá começado a construção da sé catedral, edifício românico e gótico de grande dimensão terminado apenas já no século XV. Que pelo cuidado artístico nele posto, denota uma importante povoação.

No entanto a cidade de Silves, pelo empaulamento das terras vizinhas ao rio, tornara-se de “graves infermitates” e despovoara-se – provavelmente fora a malária endémica em climas mediterrâneos que aí se instalara. Também pela perda da navegabilidade do rio se fora a possibilidade de aí se concentrarem os produtos agrícolas para exportação que terão sido decisivos anteriormente para a prosperidade da terra: em especial os frutos secos, figos e as passas de uva. Por isso, D. João III requerera e conseguira de Paulo III a transferência da sede da diocese para Faro. Isto em 1539, para o que em 1540 elevara a cidade essa vila central implantada bem no litoral, ribeirinha à ria. Porém nenhum dos bispos que da diocese de Silves foram titulares sequer tentaram efectivar essa mudança. Implicando inevitáveis transformações que afectariam o equilíbrio da região. E que tinha, naturalmente, contra si quantos estavam ligados a Silves e à velha organização espacial da economia algarvia – a gente das vereações e os importantes da terra. Muito em especial importava a concentração dos rendimentos eclesiásticos que sustentava o clero diocesano: bispo e cabido. Sobretudo importante pelos dízimos que eram recolhidos em géneros nos celeiros já organizados desde há muitos anos atrás. Os cónegos, que se sentiam os mais prejudicados tornaram-se os mais aguerridos adversários da transferência. Alguns as suas famílias – mesmo por causa das mancebas, acusará o bispo D. Jerónimo. Mas a cidade estava em profunda decadência: já pouca gente a ocupava – 140 moradores, dizia-se em 1539 – “na qual casa que ùa vez cai nunca mais se levanta e a mor parte dela está já arruinada e sem gente.” Assim escreveu frei João de S. José.

A transferência para Faro terá continuado a ser discutida mesmo depois de ter sido decretada pelo Papa. Porque não seria essa a única solução (embora talvez a melhor): Tavira ou Lagos apresentavam-se como outras possibilidades. A que também se opunham boas razões.

Tavira, diz o cabido ser terra doentia, não ter igreja conveniente pera onde a See se possa mudar nem disposição de se poder fazer alguma obra na dita igreja. Tãobem se me nom parecer inconveniente estar a See tanto no fim dese Reyno e quasy no derradeiro lugar dele e muy distante pera o cabido poder aproveitar da fazenda que tem em Silves e de grande custo arrendamdo da dita fazenda.

Era o extremo oriental da região que assim ficaria beneficiado. Para ocidente também se equacionava a possibilidade de Lagos:

Lagos parecia de milhores ares mais conveniência na igreja pera onde a See se ha de mudar. Nem tem a ordem nela cousa alguma mais perto da fazenda de Silves. Tem também outro grande inconveniente que he ser aberto o porto daquela vila e estar oferecida aos trabalhos ou desasocegos dos mouros que não he próprio para a quietação que deve ter os que hão de ministrar o culto divino.

Ambas as principais povoações dos extremos mostravam inconvenientes para o estabelecimento da sé catedral da diocese. Para concluir: “Faram não ha esta inquietação, a igreja, segundo o cabido aponta, he melhor e mayor que a de Tavila e de Lagos, tem disposição de se lhe poder fazer alguma obra sendo necessária pera See. He tambem fácil arrendação da fazenda de Silves.” E o rei conclui, com o que provavelmente mais importava: “O lugar he sadio e abastado, estaa no meyo do Reyno e muy a proposito de nele poder estar a See.” Era dito “lugar marítimo e sadio.

Assim ainda se escrevia em meados do século XVI, embora Faro já tivesse sido a localização escolhida.

Assim, uma primeira e grande dificuldade se apresentava desde logo ao prelado tridentino apresentado e empossado em finais de 1564. Vencer a animadversão do cabido que não só não queria a transferência da Sé para outra povoação, como não queria sujeitar-se à vontade do prelado. Cabido que tinha disposto dos plenos poderes diocesanos na ausência de um bispo residente, pois que o imediato antecessor, D. João de Melo e Castro (1545-1564), detivera lugares e funções palatinas que implicavam a sua residência em Lisboa – de onde seguira para Évora. O que não era novidade: boa parte dos bispos “amiúde se ausentavam, enleados por negócios de interesse para o Reino.” Tendo tido muito tempo para reger e governar a diocese na ausência de prelado, os cónegos e demais eclesiásticos da sede diocesana em Silves com dificuldade aceitavam a presença de um bispo interveniente e disciplinador. Pelo que ao querer D. Jerónimo Osório mexer em quer que fosse, como na distribuição das prebendas, não poucos inimigos contra si levantaria. Porém, era já um bispo da contra-reforma, pelo que se esperava que exercesse (e exerceu) um exercício disciplinar directo e uma acção pastoral também directa: o absentismo dos bispos começava a não ser aceitável. O que exacerbava a conflitualidade local. Mas o intransigente prelado nem por isso se manifestava fora do que o seu sentir e agir cristão lhe exigia – “decidi punir rigorosamente as injustiças usando de dois recursos: um, é nunca praticá-las, outro, caso venha a azar-se ocasião, é pagando as malfetorias com benefícios.”

Residência na diocese e transferência da sede de Silves para Faro: que levanta uma dificuldade cronológica ao historiador. A ida e estadia do bispo em Roma decorreu em 1576-1577. Segundo a correspondência que se conhece, D. Jerónimo teria regressado a Portugal – passando pelo Algarve e já estando em Lisboa em novembro de 1577. No entanto, frei João de S. José na sua *Corografia* afirma que a mudança da Sé de Silves para Faro ocorreu na Semana Santa desse mesmo ano, precisamente em 30 de março de 1577. Quando o prelado não estava por lá. Há talvez que situar a transferência da sé na Semana Santa de 1578, pelo que a estadia em

Roma do prelado – com o prestígio que essa passagem lhe conferia – acrescentava ainda à autoridade com que efectuou o tão discutido (e mesmo contrariado) acto. Sobre que faltam os documentos, provavelmente devido ao incêndio da Sé de Faro pelas tropas do conde de Essex em 1596. E mais uma boa razão converge para a tão pouco clara escapadela de um antístite da sua residência à capital da Cristandade – que provocou a animosidade (passageira embora) do rei D. Sebastião, que não tinha sido informado da pretensão do Bispo. Porque os seus interesses de autor e questões fiscais e de jurisdição na sua diocese não explicam tudo, ou não explicam tudo bem. O sábio latinista bem avaliava as suas ovelhas que viviam bem alheias às belas letras e tentava fazer imprimir ou reimprimir as suas obras junto de um público culto e apreciador – um humanista, mesmo cristão piedoso, não deixava de ser vaidoso e de fazer valer os seus méritos. No entanto, pode ser-se tentado a aceitar que D. Jerónimo estava sobretudo interessado em cumprir em pessoa o velho preceito, reforçado pelas disposições tridentinas, da *visita ad sacra limina apostolorum petri et pauli*.

O Bispo caprichava em cumprir os seus deveres pastorais, para o que visitava o território que lhe coubera em sorte, renovando em cada lugar a sua passagem todos os três anos. Assim consta da biografia redigida pelo sobrinho homónimo. E não hesita em entrar em conflitos com os administradores de direitos reais em que a igreja também é parte. E, há que supor, sem deixar de se confrontar – e de se deixar confrontar – com a ordem religiosa e militar de Santiago da Espada que detinha quase inteiramente as comendas no Algarve (salvo Albufeira, da ordem de Aviz) – para além do padroado e das principais igrejas em que estavam instaladas colegiadas. No todo, a região já tinha umas seis dezenas de freguesias com numeroso pessoal. Tudo isso sempre foi motivo de dificuldades nas relações dos bispos com o clero da região. E, mais ainda, pelo que se passaria na recolha e distribuição em géneros dos dízimos que além dos comendadores deviam chegar ao bispo e ao cabido – parte do produto dos quais seria distribuído aos detentores das prebendas: cónegos, meios-cónegos e quaternários. Que não queriam afastar-se dos celeiros que estavam mais próximo de Silves. Conflitualidade latente, se não permanente. Como o próprio desabafa, “a mor parte dos Algarvios estima-me; os restantes hostilizam-me.” Também se deve a D. Jerónimo Osório ter tentado organizar algum ensino, a começar pelas primeiras letras, e para os sacerdotes as matérias de casos de consciência – para que dispunha na diocese dos gracianos (em Loulé e Tavira). Terra de poucas letras e de pouquíssimos letrados, no entanto abriam-se pelo mar as comunicações através dos mercadores com a Flandres, a Inglaterra e a Polónia – pelo menos. E com Roma, como convinha a um bispo. O que lhe permitia fácil relação epistolar com humanistas seus pares. Porque o pastor de almas nem por isso deixava de continuar a ser o escritor que não descurava a sua obra literária.

Mas a grande política (que não se jogava na periferia) vai exigir do bispo intelectual uma participação activa – não por acaso escrevera a obra que ficou famosa, *Da Instituição Real e sua Disciplina*. Ele que invectivara e contrariara a política marroquina de D. Sebastião, toma depois partido pelo candidato Felipe II ao trono português. E não se vai quedar expectante, aguardando o que viesse. Avança mesmo para a defesa declarada da realeza do neto de D. Manuel: “varam mais velho e mais chegado.” Deixando a questão de direito, prefere-o pelo que toca à garantia de conseguir o bem e a segurança do Reino. Como escreve, “nam acho ao presente melhor remédio nos trabalhos, e perigos deste Reyno que ser unido a Castella.”

Talvez não fosse grande o seu entusiasmo, porque conclui que “nam temos outro remédio.” Mal menor, nas circunstâncias, por ser da opinião que ficaria o Reino mais em sossego com um soberano – a cuja legitimidade e direito não se opõe – que tinha por si um exército e forças sociais, económicas e políticas grandes e imbatíveis. Que considera determinantes perante a pobreza e a desorientação de um reino que perdera o rei, o exército, grande parte da nobreza em Alcácer-Quibir. Para mais tendo receio do que pudesse ocorrer se um outro candidato, mais fraco e sustentado apenas na vontade popular, fosse o indicado pelos governadores encarregados da sentença de sucessão.

D. Jerónimo não acreditava na possibilidade do seu muito conhecido e antigo educando D. António prior do Crato conseguir sustentar-se no trono. Também não acreditava na possibilidade de D. Catarina, duquesa de Bragança, se aguentar como rainha. “Oppositores de tão fraco direito.” Porque temia convulsões públicas: “Falar com povo he cousa perigosa porque muitas vezes, ocupado da furia popular, não tem orelhas p.^a ouvir rezões.” E apontava também o perigo francês que espreitava. Receios de um conservador, desejo de serenidade na decisão, que o leva a tentar mesmo evitar tumultos em Tavira, para onde se dirige em agosto de 1580, onde cai doente e morre no dia 20. Ao tempo em que as tropas do duque de Alba e as galés do marquês de Santa Cruz já investiam e batiam as defesas portuguesas. Mas haveria razões, que seriam as de toda a Cristandade, as da conservação e a incapacidade da resistência de Portugal. E talvez, homem do império da língua latina, retemperando-se na ideia imperial de Carlos V, o *Imperator Christianus* por excelência. Havia que aceitar o soberano comum dos dois reinos peninsulares, “sem ódios e teimas irracionais, e sem bravêsas de omes, que querem ganhar honras à custa dos pobres.” No Algarve não lhe faltaria apoio, pois que a região estava na órbita da prata do império castelhano, prata que chegava das Américas a Sevilha donde era canalizada para os efeitos financeiros de Castela. Região também muito exposta no caso de uma invasão pelo Sul, o que decisivamente influiria na posição do prelado.

Terá o bispo estado fora da região de que era pastor algumas vezes, mas não muitas nem por muito tempo: compareceu ao sínodo da arquidiocese de Évora em 1567, aproveitando para ir a Lisboa, como pela corte passou em 1571, quando foi necessário convencer D. Catarina de Áustria a manter-se no Reino, e em fins de 1577 no regresso de Roma. Curtas estadias. Foi um bispo residente, muito diferente dos prelados absentistas que o antecederam. Mais. Não apreciava as camarilhas áulicas em especial a que rodeava D. Sebastião, que culpa de alimentar alguns dos defeitos do rei, que parece conhecer bem. Por isso pouco se detém longe do reino dos Algarves d’Aquém. Como se lê em carta sua ao cardeal D. Henrique, “Eu disse a V. A. quando parti da corte, que partia com proposito de nunca mais a ella tornar.” Porém terá comparecido à aclamação do cardeal D. Henrique em Lisboa em agosto de 1578, quando o pior já seria de esperar. E tornou a comparecer nas cortes de Almeirim em janeiro de 1580. Mas era no Algarve que a sua acção se deveria exercer:

Reparte-se entre o litoral e a zona serrana. Se vou para a serra, é forçoso que preste continuamente ouvidos a homens assevejados. Se desço para a costa, sou obrigado a uma luta constante contra a ambição dos chatins. Agora ajunta a isto as incursões dos Mouros e Turcos, ajunta a desumanidade dos

corsários e outros transtornos que se amiúdam para apartar-me dos estudos. Acrescente-se enfim o peso de governar esta igreja, sob a qual por vezes forçosamente é mister vergar. Com efeito, é preciso cumprir rigorosamente com as obrigações do culto, efectuar com grande fadiga a visitação da diocese, arrancar as raízes do mal, semear os bons costumes e empreender muitas outras tarefas que, devido à debilidade das forças, nos custa suportar.

Assim desabafa em 1573. Embora nem por isso tivesse desanimado.

Sem ser um bispo de corte, D. Jerónimo mostrava-se, no entanto, um homem empenhado em saber o que se passava e em intervir na política régia – e não apenas quando necessário em defesa dos seus direitos. Por isso na correspondência que se lhe conhece se vê como procura aconselhar e orientar D. Sebastião – sobre o seu casamento e a necessidade de assegurar a descendência, como condena a inconsiderada ida às partes de Além a combater os mouros. Mesmo sobre aspectos fiscais, não deixa de dar o seu parecer e de destacar o que sobre o povo pesava. Assim com os tributos devidos pela pesca dos atuns, que então conhecia um auge de exploração em Lagos. Intervenção notável:

Os pobres mariantes do Algarve lembro a V. A. que por quem bem trabalham, e servem, merecem muita mercê. Terras de patrimonio dadas de meias, e isto com o Senhorio dar metade da semente põe espanto por a razão parecer muito deshumana. Pois o mar não he patrimonio e os mariantes poem de sua casa esparto e canhamo, e ferro, e pão e vinho, e trabalho e perigo, e isto sendo o preço de tudo tão diferente do que era no tempo passado, e comtudo pagarem de dez Atuns seis parece mui excessivo tributo. Entenda-se por amor de Deos que mais faz o moderado com equidade, que o muito com escândalo.

Belo argumento, que de nada serviu, pois que a exacção continuou.

Sempre com o interesse na política presente, D. Jerónimo não se cansa de tentar alertar o rei D. Sebastião para a necessidade de pensar no Reino e deixar-se das suas cavalarias belicosas contra a mourama. Em que arriscava a vida e arriscava a independência dos seus vassallos que deveria defender. Porque o bispo não era apenas um moralista, um teólogo, ou um sábio intérprete das sagradas escrituras. Era um homem do seu tempo, interessado no que se passava no mundo em que vivia. Por isso tenta sempre convencer o rei a que se case e procrie, como era a sua obrigação de vástago de uma dinastia quase extinta. E que sempre defendesse os seus vassallos, pois esse era o seu maior dever. Escrevera mesmo que “o ofício de bom soberano mais consistia em defender os seus que em ofender aos inimigos.” O que frontalmente contrariava o que o moço-rei empreendia e projectava. E de que resultou a desastrada Jornada de África de agosto de 1578.

Para além da documentação régia que confirma a presença de D. Jerónimo Osório em Silves e em Faro, das indicações que escorregam na correspondência com os seus pares, em vão busquei vestígios materiais dessa passagem que se estende até à sua morte em Tavira, em 20 de agosto de 1580. Apenas na Sé de Faro se encontram duas nomeações de lugares menores de serviço da catedral, assinadas por *O Bispo* (em abreviatura *bpo*). Como devia ser, mesmo se isso defrauda o gosto por

encontrar um autógrafo garantido... Ter-lhe-á pertencido o exemplar de *Os Lusíadas* da edição de 1572 que se encontra no Paço Episcopal de Faro? Quem sabe... Os membros da “família” – como se designavam os que com ele viviam – terão após a sua morte reunido os seus pertences, nomeadamente os seus livros e papéis; que provavelmente terão ido parar às mãos do sobrinho e primeiro biógrafo, Jerónimo Osório, cónego em Évora. Pelo que no Algarve não perduram vestígios materiais da passagem deste humanista e ilustre prelado. Tampouco obras de arte subsistem que possam ser atribuídas ao seu gosto ou ao seu mecenato. Insigne bispo, que ilustra com o seu nome a diocese que pastoreou durante cerca de quinze anos, sem que nela tenha deixado traço visível que permita documentar uma acção que se julga valiosa, sobretudo pelo que se encontra registado na correspondência. E digna de quem foi o grande humanista, o ciceroniano sobre que os estudiosos continuam a trabalhar. Alcançando uma escrita latina cuja elegância dita ciceroniana ainda maravilha quantos sabem apreciá-la. O que, cinco séculos passados, é bem merecedor de ser recordado.

Bibliografia

Azevedo, Carlos A. Moreira (coord.) (2000). *Dicionário de História da Religiões*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Baião, António (1951). *Cartas Inéditas de D. Jerónimo Osório*. Lisboa: Academia Portuguesa da História – Anais.

Bourdon, Léon (1957). *Jerónimo Osório et Stanislas Hosius: d'après leur correspondance (1565-1578)*. Coimbra: Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra, nº 23, 1957.

Bourdon, Léon (1951). “Le voyage de Jerónimo Osório évêque de Silves en Italie: 1576 / 1577”, *Revista Occidente*, nº 40.

Bourdon, Léon (1952). “Novas investigações sobre a viagem de Jerónimo Osório a Itália 1576 / 1577”, *Revista Occidente*, nº 171.

Osório, Jerónimo (1922). *Cartas Portuguesas*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Guerreiro, Manuel Viegas, e Joaquim Romero Magalhães (ed.) (1983). *Dois descrições do Algarve no século XVI*. Lisboa: Sá da Costa.

Iria, Alberto (1976). *Da importância geopolítica do Algarve na defesa marítima de Portugal nos séculos XV a XVIII*. Lisboa: Academia Portuguesa de História.

Lopes, João Baptista da Silva (1988). *Corografia ou Memória económica, Estatística e Topográfica do Reino do Algarve*. Reimpr. fac-similada, Faro: Algarve em Foco.

Lopes, João Baptista da Silva (1841). *Memórias para a história ecclesiastica do Algarve*. Lisboa: Academia das Sciencias.

Magalhães, Joaquim Romero (2011). “Panorama social e económico do Algarve no tempo de D. Jerónimo Osório” in *O Algarve na época moderna. Miunças 2*. Coimbra – Faro: Imprensa da Universidade – Universidade do Algarve.

Magalhães, Joaquim Romero (2011). “Breve resenha histórica da Diocese do Algarve” in *O Algarve na época moderna. Miunças 2*. Coimbra – Faro: Imprensa da Universidade – Universidade do Algarve.

Matos, Luís de (1984). *L'expansion portugaise dans la littérature latine de la renaissance*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian – Centre Culturel Portugais.

Pinho, Sebastião Tavares de (1993). “D. Jerónimo Osório e a crise sucessória de 1580: em torno da *Defensio sui nominis*, da *Carta notable* e outros documentos afins”, in *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos. Congresso Internacional. Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991. Actas*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

Pinto, António Guimarães (1995). *D. Jerónimo Osório, Cartas*. Silves: Câmara Municipal.

Velloso, Queiroz (1946). *A perda da independência. I. O reinado do cardeal D. Henrique*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.

(Página deixada propositadamente em branco)

A tradução portuguesa da *Iliada* atribuída a D. Jerónimo Osório: considerações sobre a sua datação e autoria

MARIA LUÍSA RESENDE

Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
resendemaria@campus.ul.pt

Resumo: Apesar de incompleta, a tradução portuguesa dos primeiros oito cantos da *Iliada* atribuída a D. Jerónimo Osório constitui uma prova de inegável interesse pela literatura grega em Portugal no século XVI, sendo uma das poucas traduções de grego elaboradas no Renascimento português. Há, no entanto, várias razões que nos levam a duvidar da sua autenticidade, especialmente da data (1527) apresentada no único manuscrito preservado.

Palavras-chave: Homero, *Iliada*, D. Jerónimo Osório, Recepção d’*Os Lusíadas*.

Abstract: Despite being incomplete, the Portuguese version of the *Iliad* attributed to D. Jerónimo Osório is one of the most important translations attempted in the Portuguese Renaissance, because it was one of the few translations of a Greek work of this period. However, there are some doubts regarding its authenticity, being the date, which is provided by one manuscript only, especially problematic.

Keywords: Homer, *Iliad*, D. Jerónimo Osório, Reception of *Os Lusíadas*.

Em 1818, Lourenço Caminha anunciava, no Discurso Preliminar à sua edição de obras inéditas de D. Jerónimo Osório, ter encontrado um manuscrito com a tradução dos primeiros oito cantos da *Iliada*¹. Apesar da sua certeza, a atribuição da

* Este estudo foi desenvolvido no âmbito da bolsa de Doutoramento SFRH/BD/95419/2013, financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

1 Cf. Lourenço Caminha 1818: I-II: “A raridade, e a preciosidade das Obras de D. Hieronimo Ozorio, dignissimo bispo de Silves, honra, e ornamento do seu Seculo, que nos deixou escritas em linguagem Portugueza, entrão no número dos preciosos, e rarissimos Monumentos da nossa Litteratura. A íntima amizade que contrahí em Villa Nova de Portimão com o senhor Damião Antonio de Lemos de Faria e Castro, bem conhecido na Republica das Letras, fez com que eu possuisse a Collecção, que agora dou aos Sabios da Nação. Nos instantes vagos, que me restavão do laborioso exercicio da minha Cadeira, trabalhei pois em colligir, quanto me foi possível, as obras deste grande Bispo. Pude arrancar das mãos do tempo (que tudo reduz a pó voluvel) não só este Monumento, como o de 8 Livros da Iliada do Divino Homero, de cuja lição encantado o grande Arcebispo de Evora D. Fr. Manoel do Cenaculo, me rogava o desse á luz, e para cujo fim me deo algum auxilio”.

versão homérica ao prelado português revela-se, na verdade, bastante problemática e tem originado opiniões contraditórias², sobretudo por nunca ter sido mencionada nem por Osório nem pelo seu biógrafo. Este refere, todavia, algumas composições em grego elaboradas durante a juventude do bispo de Silves³.

A esta questão não são alheios os problemas ligados à própria natureza do único manuscrito hoje conhecido, que se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal e que, segundo Mendes de Castro, terá sido doado pelo próprio Lourenço Caminha: uma indicação fornecida por Inocêncio da Silva revela que o seu ordenado terá sido aumentado por ter cedido alguns documentos à Biblioteca⁴. Efectivamente, o título que consta na folha de rosto coloca-nos perante um apógrafo e suscita sérias dúvidas a respeito da sua autenticidade:

Iliada do Divino Homero Passada em Lingoagem Portuguez, por D. Hyeronimo Osorio Bispo de Silves, Cópia antiga e fiel, de hum Mss. que existia no Cartório da mesma Cidade, no Algarve. Anno de 1527⁵.

Mendes de Castro propõe que o manuscrito tenha sido elaborado a partir de uma outra cópia⁶. O facto de haver dois títulos idênticos – um na folha de rosto da tradução e outro no fólio introdutório – e de se chamar ao manuscrito “cópia antiga” permite, segundo o estudioso, supor a existência de uma primeira cópia do original.

No entanto, a data apresentada no título do documento revela-se ainda mais duvidosa do que a questão da autoria e merece uma revisão profunda, uma vez que

2 Segundo Sousa Rebelo 1982: 189, a versão homérica tem sido erradamente atribuída ao bispo de Silves, mas Mendes de Castro 1991: 42-43 considera a hipótese de se tratar de uma obra da sua juventude.

3 Cf. *Vita Auctoris*, fl. 1: *Hoc ingenii acumen in filio mater perspicuens, eum, cum ad decimum tertium aetatis annum peruenisset, Salmanticam Urbem, in Hispania, omnium scientiarum genere florentem, misit, ubi Latinis et Graecis oratoribus ita strenue operam nauavit, ut par eloquentiae splendor Latini et Graeci sermonis in eo postea eluceret. multa enim Graece satis eleganter scripsit, inter quae Hieremiae Lamentationes carmine elidit, quae omnia temporis in iuria perierunt.* (“A mãe, que se dava conta da agudeza de engenho do filho, enviou-o, assim que chegou aos 13 anos, para Salamanca, cidade de Espanha prestigiada por toda a série de ciências aí cultivadas, e onde ele em tal forma se aplicou porfiadamente aos oradores latinos e gregos que tornou possível que mais tarde nele viesse a luzir aquela tão grande elegância no emprego das línguas latina e grega. Com efeito, foram inúmeras as composições que escreveu, num grego de grande quilate, entre as quais se conta o traslado em verso das *Lamentações* de Jeremias. Porém, todas se perderam por culpa das injúrias do tempo”. Tradução de Guimarães Pinto in Pinto 1996: 34. A biografia de D. Jerónimo Osório foi escrita pelo seu sobrinho, o responsável pela edição dos *Opera Omnia* que saíram em Roma em 1592, e constitui o principal testemunho da vida do bispo de Silves (cf. Pinto 1996: 31-79 para tradução e comentário). Devido à parca documentação existente sobre a vida do prelado português, e também pelo facto de ter sido escrita por um familiar que o conheceu bem em vida, a *Vita Auctoris* tem sido tomada como a principal fonte biográfica. No entanto, como realça Guimarães Pinto 2009: 5-6, a relação de parentesco e afectividade que unia o autor da biografia a D. Jerónimo Osório leva-nos a considerar com cautela os dados apresentados. Cf. Pinho 2006: 18-20, n. 8 para um resumo das principais críticas colocadas à *Vita Auctoris*).

4 Cf. Mendes de Castro 1991: 17: “[Lourenço Caminha] na capital obteve ao depois ser nomeado por D. João VI oficial da Biblioteca Pública da mesma cidade, sendo-lhe levado à conta da sua remuneração «o donativo que fizera àquele estabelecimento duma porção de livros velhos e alguns manuscritos»”.

5 Cf. BNP, Ms. 10 nº. 7, acessível a partir do microfilme F. 1530.

6 Mendes de Castro 1991: 16-17.

se afigura inconciliável com a atribuição a D. Jerónimo Osório, que em 1527 ainda não era bispo de Silves e partia para Salamanca para aprofundar o estudo da língua latina e iniciar a sua formação na língua grega⁷.

Por outro lado, pode considerar-se um argumento de natureza lexical que poderia igualmente apontar para uma datação posterior. Chama a atenção a ampla ocorrência de palavras de origem latina ainda não comuns no léxico português das primeiras décadas do século XVI. Com efeito, atendendo à habitual periodização da importação de latinismos no século XVI por parte dos historiadores da língua portuguesa, a facilidade com que termos latinos são introduzidos nesta tradução em detrimento de formas vernáculas leva-nos a considerar uma datação posterior⁸. Este argumento não é desprovido, todavia, de alguns problemas, dada a inexistência de estudos lexicais sistemáticos das fontes deste período no que diz respeito à introdução de latinismos que nos permitam comprovar o período da sua primeira utilização.

Termos como “sepelio”,⁹ do verbo latino *sepelio*, “expector”,¹⁰ formado, provavelmente, a partir de *specto*, ou “apropinqua”,¹¹ um decalque do verbo latino *appropinquo*, são claros exemplos deste fenómeno, muito embora o desconhecimento da

7 *Vita Auctoris*, fl. 1. Apesar de não ter encontrado registos oficiais que comprovem a estadia de D. Jerónimo Osório na Universidade de Salamanca, Guimarães Pinto (2009: 10) admite a veracidade desta informação devido à existência de epístolas trocadas entre D. Jerónimo Osório e León de Castro, o seu primeiro professor de grego, que confirmam que terá iniciado em Salamanca o estudo da língua de Homero (*Opera Omnia*, 1592, tomo I, col. 1173). A carta enviada por Jerónimo Osório a León de Castro, entre 1542 e 1543, foi inicialmente incluída pelo seu sobrinho nos *Opera Omnia* de 1592, tomo I, col. 1173, tendo sido, mais recentemente, publicada e traduzida por Guimarães Pinto 2015: 40-43: *Cum enim me Graecis litteris erudiendum diligentissime suscepisti et perfecisti ut, intra unius anni spatium, Athenas inviserem et illos summos doctrinarum omnium principes, quos illa civitatis aluit ornamentisque mirabilibus affecit, adirem et Atticae eloquentiae opes admirarer, et certe omnia quae postea sum, aditu illo per te facto, consecutus, tibi uni referenda puto.* (“Com efeito, visto como, com todo o desvelo, tomaste a teu cargo ensinar-me as letras gregas, e lograste que, em menos de um único ano, eu visitasse Atenas e abordasse aqueles máximos príncipes de todos os saberes – que aquela cidade nutriu e dotou com maravilhosas qualidades – e admirasse as riquezas da eloquência ática: certamente me obrigas a pensar que tudo quanto ao depois consegui, após transpor aquela entrada que me franqueaste, deve atribuir-se somente a ti”. Tradução de Guimarães Pinto 2015: 41). A inexistência de qualquer referência a estudos de grego nos anos que precederam a partida de Jerónimo Osório de Portugal assegura que terá iniciado a aprendizagem desta língua em Salamanca, ainda que León de Castro só tenha sido nomeado catedrático da cadeira de iniciação ao grego em 1533 e em 1534 Osório já estivesse em Paris, pois, como propõe Pinto 2009: 11, é possível que ensinasse antes de 1533 com outro título que não o de catedrático.

8 Relativamente a esta questão, vide sobretudo Castro 2011: 167-168. Segundo Carvalho 1980: 12, “nenhuma época (...) conheceu uma tão intensa latinização do vocabulário como a época áurea que acompanha e sucede imediatamente a reforma poética mirandina, a trasladação da Universidade para Coimbra e, nesta, a criação e actividade do Colégio das Artes, e a fundação da Universidade de Évora”.

9 Cf. *Iliada do Divino Homero*, fl. 3r: “Cantemos Muza com sonora Lira / Do filho de Peleo a horrível sanha, / Esta sanha nociva e formidável, / Qu’os Gregos mutivou tantas desgraças, / E que la de Plutão no escuro alvergue / Dos Heroes sepelio infindas Almas”.

10 *Ibid.*, fl. 15r: “Tu achas q’he melhor no aureo throno / Ser tímido expector destes perigos”

11 *Ibid.*, fl. 25r: “Conduz-se a Hecatomba e a Captiva / Crisseeis bella, d’Ulisses conduzida / E aos Santos Altares se apropinqua, / E ao Pay entregando-a assim lhe falla.”

verdadeira data da tradução nos impeça de identificar os vocábulos criados pelo autor e de os distinguir de outros que eventualmente já circulariam na época¹².

A influência da leitura da obra de Luís de Camões é, pelo contrário, mais evidente, pois a existência de uma grande quantidade de termos introduzidos na língua portuguesa pelo poeta d'*Os Lusíadas*, que, sendo latinismos de origem, são recuperados na tradução de acordo com o contexto original, permite que seja admitido o fenómeno de intertextualidade sem que tenhamos de pressupor um processo paralelo de formação lexical a partir da língua latina. É certo que, como afirma Carvalho (1980: 2), a inexistência de estudos comparativos com a língua de outros autores renascentistas, como António Ferreira, Diogo Bernardes ou Jorge Ferreira de Vasconcelos, torna qualquer análise da linguagem camoniana incompleta; todavia, o papel do poeta na renovação da língua portuguesa e na introdução de vocábulos tem sido apontado por diversos linguistas¹³, precisamente devido ao prestígio d'*Os Lusíadas* e da sua influência na literatura posterior, que permitem que se admita a sua contribuição mesmo que formas consideradas originais tenham sido utilizadas anteriormente (Carvalho, 1980: 3)¹⁴.

Assim, a caracterização do céu como “rotundo” em diversos passos da tradução homérica¹⁵, adjectivo cuja primeira acepção na literatura portuguesa se encontra na obra camoniana (Castro, 2011b: 464), permite-nos estabelecer um paralelo com *Os Lusíadas*, particularmente com a expressão idêntica “céu rotundo” (*Lus.*, 7. 2. 4), ainda que na epopeia portuguesa o adjectivo caracterize outros elementos (*Lus.*, 10. 7. 4; 10. 80. 5). Verifica-se uma utilização semelhante do camonismo “salso”, pela

12 Considerem-se também os seguintes termos: “aligero” (*Iliada do Divino Homero* fl. 35v), presente em obras do séc. XVII (Castro, *Uliss.* 1. 18.5), sendo, entanto, considerado um adjectivo latino por Cardoso (*Dict. Latinolusitanicum*); “celicoles” (*Iliada do Divino Homero*, fl. 32r), que para Cardoso (*Dict. ex lusitanico in latinum*) é termo latino, mas já consta como termo português na obra de Feijó (*Orthographia*) e de Bluteau (*Vocabulário*); “centiliqua” (*Iliada do Divino Homero*, fl. 57r), provavelmente criado a partir de *centiloquium*, ou por um processo semelhante ao camonismo “grandiloquo” (*Lus.* 1.4.6; 5.89.8; cf. Castro, 2011b; 464); “comilitoëns” (*Iliada do Divino Homero*, fl. 88r), criado a partir de *commilito, onis*, “companheiro de armas”, e não atestado em dicionários portugueses sem ser como termo latino (cf. Barbosa, *Dictionarium*; Bluteau, *Vocabulário*; Folqman, *Diccionario*; Fonseca, *Parvum Lexicon*; Franco, *Indiculus*; Pereira, *Prosodia*; *Thesouro*); “flamigero” (*Iliada do Divino Homero* fl. 129r; 237r), do latim *flammiger, era, erum*, que, de acordo com Houaiss (*Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*) apenas está atestado a partir do séc. XVIII; “fulgurante”, na expressão “fulgurante Deos” (*Iliada do Divino Homero*, fl. 22v), presente na língua portuguesa a partir do séc. XIX (cf. Houaiss op. cit.), mas que poderá ter sido criado a partir do participio latino *fulgurans, antis*, presente em expressões análogas à da tradução, como *Ioue fulgurante* (Cíc. *Div.* 2. 42); “memorando” (*Iliada do Divino Homero* fl. 187), do latim *memorandus, a, um*, presente na obra de Gabriel Pereira de Castro (*Uliss.* 8. 45.6); “profugo” (*Iliada do Divino Homero*, fl. 198v), termo que se encontra, por exemplo, na *Insulana*, de Manuel Tomás (*Ins.*, 9. 197. 3).

13 Cf., e.g., Corrêa da Silva 1972, Carvalho 1980: 2-4, 12-14, Castro 2011b: 461-465. De acordo com Rocha Pereira 2007: 6 - 7, a vasta erudição de Camões e o profundo conhecimento que tinha dos autores clássicos estarão na base da formação lexical a partir do latim e da introdução de novos vocábulos na língua portuguesa.

14 Sobre esta questão, cf. também Corrêa da Silva 1972: 53-65. Na verdade, Carvalho 1980: 14 admite que “tenha sido relevante o papel de Camões, pela abundância numérica absoluta dos latinismos léxicos de que usou, em toda a sua obra, sim, mas de modo muito particular n'*Os Lusíadas*, e pela frequência relativa com que os usou”.

15 Cf. *Iliada do Divino Homero*, fl. 3r: “Destá sorte se cumprirão os Decretos / De Jupiter Senhor do Ceo rotundo”; *ibid.* fl. 27v: “Porem tanto qu’a roxiada Aurora / Fez rayar no horizonte o almo dia / No qual o grão mutor do ceo rotundo / Entrou na corte c’os celledes Deozes”; *ibid.* fl. 123r: “Correndo depois disto sobre a terra / Com a cabeça fere o Ceo rotundo”.

sua inclusão na expressão “salsas ondas”¹⁶, uma explícita evocação do verso camoniano “com suas salsas ondas o Oceano” (*Lus.*, 3. 6. 7)¹⁷. Mesmo quando o adjectivo é apostro a “vento”, é mantida na tradução a associação marítima ditada pela épica¹⁸:

Levarão os Troianos e igualmente
 Todas as suas jóias, e nos logo
 Levantaremos o terrível citio
 Mandando vellas dar ao salso vento¹⁹.

O “horrisono son” (*Iliada do Divino Homero* fl. 5v.) das setas de Apolo relembra o “áspero som, horríssonno ao ouvido” (*Lus.*, 2. 96.6) e também as “bombardas horríssonas” da epopeia (*Lus.*, 2. 100.5), devido à caracterização disfórica do ruído dos projecteis²⁰. Já o adjectivo “canoro”, identificado por Faria e Sousa (1639, vol. 1. Col. 70) como um latinismo integrado por Camões no léxico português²¹, determina instrumentos como a tuba (*Lus.*, 1. 5. 3) ou as trombetas (*Lus.*, 2. 106. 7; 3. 107. 5), mas também o som da voz de Tétis (*Lus.*, 10. 22. 1) e “a voz grande, canora” de Tritão (*Lus.*, 6. 19. 3), imagem que o tradutor da *Iliada* recupera ao qualificar a “vos canora” de Iris (*Iliada do Divino Homero* fl. 68v). Não sendo imitação evidente de nenhum verso camoniano, a expressão “nautica seleuma” (*Ibid.*, fl. 26v) combina dois termos introduzidos pelo poeta, além de estabelecer um paralelo com a “náutica grita” (*Lus.*, 2. 18.2)²².

Já a caracterização de Apolo como “intonso” implica um significativo afastamento do original homérico, aspecto que de forma alguma se revela inédito na tradução²³. A substituição dos epítetos gregos por imagens mais concordantes com a poética renascentista já tinha sido anteriormente defendida por Leonardo Bruni e verifica-se em diversas traduções quinhentistas da *Iliada*, tendo sido motivada pelo desconhecimento da génese oral dos poemas homéricos e pela incompreensão da estética arcaica²⁴. Neste sentido, a imagem do deus Apolo na tradução portuguesa

16 Cf. *Iliada do Divino Homero*, fl. 18v: “Já sobre as salsas ondas balancea / De ricos panos todo empavozado”; *ibid.* fl. 42r: “Pera o mar os arrastam sobre os rollos / E os deixão nadar nas salsas ondas”.

17 Relativamente a “salso” como um latinismo inserido por Camões na língua portuguesa, cf. Faria e Sousa 1639, vol. 1, col. 69, Corrêa da Silva 1972: 263, Castro 2011b: 465 e Carvalho 1980: 16.

18 Cf. *Lus.*, 1.18.5; 2. 2. 4; 3. 6. 7, 103.6; 6. 3. 6. Como aduz Carvalho 1980: 16, o adjectivo “salso” é sempre conotado com o mar, pois mesmo a expressão “salso rio” (*Lus.*, 2. 14. 8) se refere “ao braço de mar que do continente separa a Ilha de Moçambique”.

19 *Iliada do Divino Homero*, fl. 89r-89v.

20 Castro, 2011b: 465, considera “horrisono” um camonismo culto, ou seja “vocábulos que ocorrem pela primeira vez n’*Os Lusíadas* mas que tanto o leitor quinhentista como o moderno sem dúvida considerariam por igual como cultos e herméticos”.

21 Cf. também Castro, 2011b, 464.

22 Cf. Faria e Sousa, 1639, vol.1, col. 70 e Castro, 2011b: 464.

23 Cf. *Iliada do Divino Homero*, fl. 25r: “intonso Apolo”, que corresponde à denominação do deus sem qualquer atributo: Φοῖβος, “Febo” (*Hom. Il.* 1. 443). Já no fl. 66r, a expressão “intonso Deos” é tradução de ἀργυρότοξος Ἀπόλλων, “Apolo de arco de prata” (*Hom. Il.* 2. 766). Veja-se também o epíteto grego de Júpiter εὐρύπια Κρονίδην (*Hom. Il.* 1. 498), ou seja, “que vê ao longe”, que é vertido pelo adjectivo “sacro” (*Iliada do Divino Homero* fl. 27v); a referência à sabedoria de Zeus (*Hom. Il.* 1. 508) é preterida pela sua caracterização como “grande”; já a imagem do deus como “aquele que reúne as nuvens” (νεφεληγερέτα Ζεύς, *Hom. Il.* 1.511) é substituída por “Deos Tonante” (*Iliada do Divino Homero*, fl. 28v).

24 Fabri 1997: 104-105.

encontra-se mais próxima da lírica camoniana, na medida em que recupera o epíteto divino da Écloga II (“intonso Apolo”) e da Ode VIII (“intonso Febo”), do que da épica antiga²⁵. O deus é ainda apelidado de “rutilante”, adjectivo que, novamente, não traduz o texto homérico²⁶, mas cuja relevância consiste precisamente no facto de ter sido um latinismo introduzido por Camões no léxico português²⁷, possivelmente por via castelhana²⁸, uma vez que já tinha sido utilizado antes por Juan de Padilla²⁹.

Efectivamente, palavras como “ebúrneo”, “belígero”, “estridor”, “etéreo”, “fulgente” ou “cerúleo”, que desde Faria e Sousa circulavam como invenções camonianas, estão atestadas desde o século XV na obra de autores castelhanos³⁰. O bilinguismo da corte, assim como a influência da literatura castelhana nos poetas portugueses, nomeadamente na obra camoniana³¹, poderá justificar a ocorrência destas formas na versão da *Iliada*³², tal como a de outros vocábulos que Castro (2011b: 464) apelida de “falsos camonismos”³³. Ainda assim, a possibilidade de existência de outras

25 O facto de o adjectivo “intonso” ter sido alterado para “intenso” na Ode “Aquele único exemplo” (v. 16) da Edição das *Rimas* de 1598 revela a dificuldade de compreensão do latinismo camoniano, cuja lição correcta já tinha sido impressa, todavia, em 1563, no Prefácio aos *Colóquios* de Garcia da Orta; cf. Rocha Pereira 2007: 13-16 e Castro 2011b: 464. Apesar das variantes existentes (a Écloga II apresenta a lição “intonso” apenas na edição de 1595, tendo sido preferida a *lectio facillior* “intenso” na edição de 1598), o tradutor poderá ter conhecido a lição “intonso” pela edição de 1595, por fontes manuscritas ou mesmo pela obra de Gabriel Pereira de Castro, em que o adjectivo também é utilizado como epíteto do deus Apolo (*Uliss.*, 1. 19. 1; 6. 18. 8).

26 A expressão “rutilante Deos” (*Iliada do Divino Homero*, fl. 5r) substitui todo o verso 36 do Canto I: Ἀπόλλωνι ἀνακτι, τὸν ἠέκομος τέκε Διτῷ (“soberano Apolo, que Leto de belos cabelos gerou”), Hom. *Il.* 1.36. O verso “do grão Jove/ O rutilante Apolo” (*Iliada do Divino Homero*, fl. 133v) encontra-se mais próximo do texto grego, que não apresenta, no entanto, nenhum epíteto divino equivalente a “rutilante”: ἄναξ Διὸς υἱὸς (“soberano filho de Zeus”), Hom. *Il.* 5. 105.

27 Cf. *Lus.*, 1. 22.7; 1. 58. 1; 2. 99.7; 5.14.5; 9. 94.3. Relativamente a este vocábulo, cf. Faria e Sousa, 1639, vol. 1, col. 69; Corrêa da Silva 1972: 251 e Castro 2011b: 464.

28 Cf. também “famélico”, adjectivo que caracteriza cães, na tradução (*Iliada do Divino Homero*, fl. 229r), e, n’*Os Lusíadas*, leões (*Lus.*, 10. 43.6); “márcio”, adjectivo cristalizado na expressão “márcio jogo” (*Lus.*, 4. 39.4; 9.19.5; 10. 65. 8), que, segundo Carvalho 1972: 15, também deverá ser incluído entre os latinismos primeiramente utilizados por Camões. A influência na tradução da *Iliada* deduz-se pela imitação do uso camoniano (*Iliada do Divino Homero*, fl. 69v; 85r), apesar de o adjectivo caracterizar também o campo (*ibid.*, fl. 88r; 121v; 151v; 169r; 231r) e o fogo (*ibid.*, fl. 183v). Outros termos, cujo emprego não manifesta uma clara imitação de versos camonianos, podem, no entanto, comprovar uma leitura da poesia de Camões, pelo facto de consistirem em vocábulos introduzidos pelo poeta no léxico português, como o caso de “acerbo” (*ibid.*, fl. 64r; 158r; 175r; 220r; Cam. *Écl. I*, v. 167; *Canção X*, v. 169; cf. Faria e Sousa, 1639, vol. 1, col. 70); “almo” (*Iliada do Divino Homero* fl. 26v; 27v; 33r; *Lus.*, 9. 88.3; *Son.77*, v. 2; cf. Corrêa da Silva, 1972: 253); “belicoso” (*Iliada do Divino Homero* fl. 3v; 7; 23; 55; 58; 70v; 82v; 113; 132v; 142; 145; 153v; 155v; 164v; 167; 169; 194; 199; *Lus.*, 1. 5.3, 42.3, 64.7, 74.4, 87.2; 2. 21.6; 3. 17.8, 42.6; 4. 26.5; 6. 63.6; cf. Corrêa da Silva, 1972: 238); “rubido” (*Iliada do Divino Homero* fl. 226; *Lus.*, 2. 13. 7; Corrêa da Silva, 1972: 240); “sulfureo” (*Iliada do Divino Homero* fl. 219, *Lus.*, 1. 68.2; 2. 91.4); cf. Faria e Sousa, 1639, vol. 1, col. 70; Corrêa da Silva, 1972: 236; Castro, 2011b: 464).

29 Cf. Corominas, *ad locum*.

30 Cf. Corominas, *ad locum*; Castro, 2011b: 466.

31 Pinto de Castro, 2007: 85-104.

32 Sobre a influência da língua castelhana em Portugal no séc XVI, cf. Vazquez Cuesta 1981: 817-827.

33 “Falsos camonismos” são vocábulos cuja primeira acepção na língua portuguesa Faria e Sousa atribui a Camões, mas que foram utilizados anteriormente por outros autores. Como afirma Castro (2011b: 464), “não é Camões [...] o único criador linguístico a que o português deve o ter-se tornado no século XVI uma língua de léxico opulento e culto. João de Barros e Pedro Nunes aparecem como dois escritores cujo contributo foi determinante nesse particular, e cuja influência sobre Camões é nítida”.

fontes não exclui o débito do tradutor em relação à epopeia lusa³⁴, tendo em conta que este não se reduz a uma recuperação de vocábulos presentes n' *Os Lusíadas*, mas também a uma imitação da sua utilização. Deste modo, apesar de, em latim, o adjetivo “cerúleo” frequentemente caracterizar vários elementos distintos³⁵, na tradução é preservada a ligação com Tétis e com o mar já encontrada na obra camoniana. Não só as “ceruleas ondas”³⁶ lembram a expressão “altas e cerúleas ondas” (*Lus.*, 9. 49.1), como a perífrase “Deixou de Thetis as seruleas grutas/ o refulgente Sol” (*Iliada do Divino Homero* fl. 208r) nos permite relacionar o domínio da deusa com os versos “Tétis todo o cerúleo senhorio/ tem pera vós por dote aparelhado” (*Lus.*, 1.16.5).

O tradutor homérico também não foi insensível às inovações semânticas do poeta, que recuperam o significado latino de vocábulos já habituais no léxico português³⁷. Inserem-se nesta categoria termos como “claro”, cujo sentido “ilustre” ou “célebre” Camões explora na caracterização de várias figuras (*Lus.*, 1. 34.4; 3. 33.1-2; 9. 95. 1)³⁸, nomeadamente Apolo (*Lus.*, 3. 1.5; 10. 3. 4), e que a tradução ecoa (*Iliada do Divino Homero* fl. 10v); “experto”, que adquire o sentido de “experimentado” (*Lus.*, 6. 50. 1; 9. 65. 1; 10. 152. 7-8; *Oit. I*, v.35)³⁹ e cujo significado é perceptível na expressão “experto peito” de Príamo (*Iliada do Divino Homero* fl. 205v), associação aliás proveniente de versos camonianos (*Lus.*, 4. 94. 8; 7. 86. 5), ou ainda o termo “idade” utilizado com o sentido de vida⁴⁰: “Assim são dos humanos as idades / humeração passa, outra renasce⁴¹. A flagrante quantidade de vocábulos ou expressões camonianas encontradas na tradução portuguesa da *Iliada* sugerem uma possível influência do poeta d' *Os Lusíadas*, levando-nos a reconsiderar a data da tradução e a possibilidade de esta ser posterior a 1572. A confirmação desta hipótese está, todavia, dependente de um estudo mais aprofundado do léxico português do século XVI, que nos permita comprovar de forma inegável o papel de Camões na renovação da língua portuguesa e a impossibilidade de o tradutor da *Iliada* ter sido influenciado por obras anteriores ou contemporâneas.

Muito embora as características ortográficas do manuscrito não sejam tão fiáveis quanto a análise lexical devido à possibilidade de interferência de um ou vários copistas, estas são consistentes com uma datação de finais do século XVI ou meados do século XVII, uma vez que se verifica frequentemente o fenómeno de confusão

34 Cf. “belígero” (*Iliada do Divino Homero* fl. 73v; 104v; 110v; 154v; *Lus.*, 1. 34.4; 1. 82.6; 3. 50.4; 3. 75.4; 7. 71. 3; cf. Corrêa da Silva, 1972: 243; Castro, 2011b: 465) “eburneo”, que caracteriza, na tradução, a lira de Páris (fl. 76r), adjetivo aliás ausente do texto homérico (Hom. *Il.* 3. 54), e, n' *Os Lusíadas*, os ombros de formosíssima Maria (*Lus.*, 3. 102.6), o arco de Cupido (*Lus.*, IX.43.3) e a Lua (*Lus.*, IX. 48.1; cf. Faria e Sousa, 1639, vol. 1, col. 70; Corrêa da Silva, 1972: 236; Castro, 2011b: 465); “etéreo” (*Iliada do Divino Homero* fl. 230r; *Lus.*, 1. 42. 2; 1. 73. 1; 4. 86. 5; 5. 24. 5; 9. 57. 8; 10. 80. 2; Son. 80, v. 5; cf. Faria e Sousa, 1639, vol. 1, col. 70 e Castro, 2011b: 464).

35 Cf. e.g., *Aen.* 5. 87, 5. 123; *Ov. Met.* 2. 528; 4.578; 12.13.

36 Cf. *Iliada do Divino Homero*, fl. 235r: “De sorte que não possam retirar-se / Por entre o cevo das ceruleas ondas”.

37 Carvalho 1984: 18 chama “latinismos latentes [...] àqueles que se ocultam sob significantes que nunca foram ou já não eram sentidos como latinismos, sendo porém empréstimo latino o seu significado”.

38 Cf. Corrêa da Silva 1972: 184-188, Carvalho 1980: 18-19 e Castro 2011b: 465.

39 Cf. Corrêa da Silva 1972: 202 e Castro 2011b: 465.

40 Cf. *Lus.*, 1. 17.7; 3.28, 1; 9. 20. 4. Sobre o termo “idade”, cf. especialmente Corrêa da Silva 1972: 177 e Castro 2011b: 465.

41 *Iliada do Divino Homero* fl.185r.

de grafias resultante da simplificação do sistema de sibilantes, difundido sobretudo a partir da segunda metade do século XVI⁴², além de formas que revelam dificuldade de distinção entre a oclusiva bilabial sonora [b] e a fricativa labiodental sonora [v]⁴³, problema identificado por Duarte Nunes de Leão em 1576⁴⁴. Coexistem na tradução fenómenos mais tardios, nomeadamente a confusão da grafia <ch> e <x> em palavras como “enchames” (*Iliada do Divino Homero* fl. 56r)⁴⁵ ou “flexas” (Ibid. fl. 143, 226v), que não ocorrem em textos anteriores ao século XVII⁴⁶. As oscilações linguísticas constatadas antecipam a data de produção do autógrafo ou do apógrafo que terá estado, eventualmente, na origem do manuscrito que se encontra na Biblioteca Nacional, uma vez que este data, muito provavelmente, do século XVIII, em que já não seriam tão recorrentes os fenómenos linguísticos verificados.

Somando estes dados à ocorrência de vocábulos e expressões coincidentes com a epopeia camoniana, propomos que seja considerada uma datação de finais do século XVI ou mesmo meados do século XVII, que permita os fenómenos verificados e insira a tradução portuguesa da *Iliada* no âmbito da recepção seiscentista d’*Os Lusíadas*⁴⁷. Pela imitação vocabular e aproveitamento de expressões camonianas, a versão atribuída a Osório reflecte o impacte da obra épica nos anos que se seguiram à sua publicação, visível não apenas no elevado número de reedições e comentários que se publicaram no século XVII, indicador de um público bastante vasto⁴⁸, mas também pelas obras que tomam *Os Lusíadas* como modelo, perpetuando as inovações lexicais comumente atribuídas a Camões. Entre as obras que evidenciam este fenómeno encontram-se a *Lusitânia Transformada* de Fernão Álvares do Oriente,

42 Castro, 2011a: 188-192. São frequentes, a título de exemplo, as formas “assas” por “assaz” (*passim*), “dis” por “diz” (*passim*), “ves” por “vez” (*Iliada do Divino Homero* fl. 7r, 28v, 29r, 31r, 44v, 86r, 100v, 116v, 154r, 159v, 169v, 195r, 197v, 200v, 202v, 207r, 220v, 222v, 228r), tal como “vez” pela forma “vês” do verbo ver (ibid. fl. 15r) ou “vos” por “voz” (ibid. fl. 8r, 19v, 24v, 25v, 68v, 82r, 82v, 86r, 98r, 122r, 170r, 180v, 183r, 193v, 194r, 204v, 214v, 215v, 220v, 235v). Cf. também “audas” (ibid. fl. 30r, 201v); “dês” ou “des” por “dez” (ibid. fl. 41r, 52r; 230v); “fás” (ibid. fl. 41v, 161r, 232r); “felis” (ibid. fl. 85r); formas do verbo “jaser” (ibid. 72v, 175r, 185v); “lus” (ibid. fl. 25v, 83v, 236r, 237v); “velos” por “veloz” (ibid. fl. 27r, 109r), entre outros. Além disso, a grafia <s> é preferida a <c> ou <ç> em formas do verbo “comessar” (*Iliada do Divino Homero* fl. 168r, 200r, 206v, 216v), no termo “lansa” (*passim*), no numeral “sincoenta” (ibid. fl. 58r, 58v, 62r, 64r, 170r), estando também presente o seu inverso (<c> ou <ç> em vez de <s>).

43 Cf., e.g., “brevidade” (ibid. fl. 87v), “brebemente” (ibid. fl. 235r), “brabo” (ibid. fl. 196r; 113v; 196r), “brabidade” (ibid. fl. 186v), “brabura” (ibid. fl. 233r) e ainda o nome do mitológico cão dos Infernos “Cervero”, por Cérbero (ibid. fl. 228v).

44 Castro, 2011a: 192.

45 Cf. também “caprixo” (fl. 18, 42v); “marxando” (fl. 20); “maxo” (136v); “murxar” (146v).

46 Castro, 2011a: 198.

47 Cf. Gonçalves Pires 1982: 10: “É conhecido o facto de Camões ter uma presença marcante na poesia deste século. É conhecida a voga de glosar poemas seus, principalmente sonetos e oitavas d’*Os Lusíadas*. É sabido como a abundante produção épica seiscentista tem a epopeia camoniana por modelo mais ou menos declarado”. Aguiar e Silva 2008: 58-92 analisa de forma bastante pertinente o processo de canonização de Camões nos séculos XVI e XVII, bem como a recepção da sua obra na literatura lusocastelhana, enfatizando o sucesso imediato que terá tido. Segundo o estudioso (2008: 60), “é indubitável que, entre o último quartel do século XVI e o primeiro quartel do século XVII, Camões se tornou em Portugal um poeta célebre e celebrado e admirado como o príncipe dos poetas portugueses.”

48 Gonçalves Pires, 1982: 9. Relativamente às edições e comentários d’ *Os Lusíadas* elaborados nos séculos XVI e XVII, cf. Gonçalves Pires 1982, Alves 2001: 193-195, Aguiar e Silva 2008: 59-62 e Pires Alves 2011: 304-307.

que chega a imitar versos completos⁴⁹, ou a *Ulisseia ou Lisboa Edificada*, que, além da estrutura e de episódios específicos⁵⁰, também se revela herdeira d' *Os Lusíadas* a nível lexical. Além do já referido “intonso Apolo”, (*Uliss.* 1.19. 1; 6. 18. 8), encontram-se na obra de Gabriel Pereira de Castro os adjectivos “horrisono” (*Uliss.* 3. 29. 1); “canoro” (*Uliss.* 1. 76.4); “rubicundo” (*Uliss.* 1. 19. 5); “sulfúreo” (*Uliss.* 3. 21. 2; 4. 11. 2; 7. 92. 2); “ígneo” (*Uliss.* 2. 94. 8; 4. 14. 2; 4. 81. 4; 6. 79. 5); “etéreo” (*Uliss.* 3. 112. 4), que tal como n' *Os Lusíadas* (*Lus.* 1. 73. 1) caracteriza “assento” (*Uliss.* 8. 24. 7; *Ins.* 9. 49. 5); a expressão “márcio jogo” (*Uliss.* 4. 95. 4; *Lus.* 4. 39. 4; 9.19.5; 10. 65. 8); e ainda “túmido”, aposto a “Oceano” (*Uliss.* 7. 66. 8; 8. 24. 4) ou a “corrente” (*Uliss.* 4. 2. 4; 7. 67. 6)⁵¹. Já a expressão camoniana “salso argento” tanto se encontra na *Ulisseia ou Lisboa Edificada* (*Uliss.* 2. 19. 3; 7.120. 5) como na *Insulana* (*Ins.* 1. 46. 7) de Manoel Thomas, que também utiliza os camonismos “márcio” (*Ins.* 9. 150. 1), “rotundo” (*Ins.* 5. 23. 6), “rubicundo” (*Ins.* 6. 130. 6), “túmido” (*Ins.* 3. 114. 1; 4.129. 3; 9. 190. 5; 10. 130. 7), entre outros. Apesar da ocorrência destes vocábulos nas obras mencionadas, nas últimas décadas do século XVII ainda seriam consideradas “palavras peregrinas”, facto que terá levado João Franco Barreto a sentir necessidade de as explicar no comentário que faz a *Os Lusíadas*⁵².

*

Os dados coligidos sugerem que a tradução da *Illiada do Divino Homero* não se trata, muito provavelmente, de uma obra de juventude do bispo de Silves. Esta hipótese seria concordante com as composições em grego elaboradas durante os anos de estudo em Salamanca que a *Vita Auctoris* menciona, mas não contempla a complexidade vocabular da tradução, que leva a que se reveja a sua datação. Assim, a atribuição da tradução a D. Jerónimo Osório apenas será admissível se considerarmos que tenha sido elaborada entre 1572 e 1580.

Não há, no entanto, argumentos que nos permitam confirmar ou negar a tese da autoria. Apesar da existência de ideais comuns à obra dos dois autores portugueses, que se manifestam tanto no âmbito político como social, tais semelhanças compreendem-se à luz de uma formação humanística idêntica moldada pelo recurso às mesmas fontes clássicas e não comprovam a influência d'*Os Lusíadas* na obra osoriana⁵³.

O cotejo do léxico da tradução homérica com as obras que o bispo de Silves escreveu em língua portuguesa também não faculta nenhuma conclusão, pois a inexistência de termos ou expressões comuns às duas composições poderá decorrer

49 O apêndice introduzido por Cirurgião 1976: 401-405 no final do seu estudo sobre a influência de Camões na *Lusitânia Transformada* permite uma colação entre vários passos das duas epopeias que ostensivamente mostra o débito do autor em relação ao poeta d'*Os Lusíadas*, que vai de meras expressões a versos completos. Sobre a influência da obra de Luís de Camões n' *A Lusitânia Transformada*, cf. Cirurgião 1976: 367-405.

50 Segurado e Campos in Castro, vol. 2: 263-266.

51 *Lus.* 8. 37. 7; 10. 34. 8. Cf. Corrêa da Silva (1972: 180-181).

52 Cf., e.g., Barreto 1983: 175 “canoro: he o mesmo que suave e concorde som”; 1983: 419 “horrisonas: que dam som horrivel e medonho”; 1983: 435 “intonsa: jamays cortada”; 1983: 664 “rotundo: he o mesmo que redondo”; “rubicundo: muyto vermelho”; 1983: 671 “salso: he o mesmo que salgado, e assi salso argento, hé o mesmo que o mar salgado, e o usam de ordinario os poetas”; 1983: 777 “tumida: inchada”.

53 Castro Soares 2012: 462.

da diferença de géneros, tendo em conta que apenas uma pequena parte da epistolografia de Osório foi escrita na língua materna.

A associação de uma tradução do texto homérico com o humanista português seria relativamente fácil, não apenas pelo facto de, como já foi mencionado, a *Vita* referir algumas composições em grego elaboradas pelo humanista durante a sua juventude, mas sobretudo por ser sobejamente conhecida a sua vasta erudição e de Homero ser, a par de outros autores gregos, várias vezes citado na sua obra⁵⁴.

À luz da limitada informação que possuímos actualmente, não é possível formularmos conclusões definitivas. Mesmo a questão sobre a influência de *Os Lusíadas* está dependente de estudos mais aprofundados sobre o léxico português do século XVI.

Não obstante todas as dúvidas que tem suscitado, aliadas ao facto de ter permanecido manuscrita e de a sua divulgação ter sido, aparentemente, bastante reduzida, a tradução portuguesa dos primeiros oito cantos da *Ilíada* constitui uma prova de inegável interesse pela literatura grega, sendo indubitavelmente merecedora de mais atenção do que aquela que tem recebido, uma vez que se trata, muito provavelmente, da primeira tradução de Homero para a língua portuguesa.

Bibliografia

Aguiar e Silva, Vítor (2008). “Camões e a Comunidade Interliterária” in *A Lira Dourada e a Tuba Canora*. Lisboa: Livros Cotovia, 55-92.

Alves, Hélio J. S. (2001). *Camões, Corte-Real e o Sistema da Epopeia Quinhentista*. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.

Barreto, João Franco (1983). *Micrologia Camoniana*. Prefácio de Aníbal Pinto de Castro. Leitura e integração do texto de Luís Fernando de Carvalho Dias e Fernando F. Portugal. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Caminha, A. Lourenço (1818). *Obras Inéditas de D. Hierónimo Ozório, Bispo de Silves no Algarve, Dedicadas ao muito alto, e poderoso Senhor Dom João VI, rei do reino unido de Portugal, Brazil e Algarves por António Lourenço Caminha*. Lisboa: Imprensa Regia.

Camões, Luís de (2000). *Os Lusíadas*. Leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Apresentação de Aníbal Pinto de Castro. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões [4^a edição].

— (2005). *Rimas*. Texto estabelecido e prefaciado por Álvaro J. da Costa Pimpão. Coimbra: Almedina.

Carvalho, José G. Herculano de (1980). “Contribuição de “Os Lusíadas” para a Renovação da Língua Portuguesa”, *Separata da Revista Portuguesa de Filologia*, vol. 18, Coimbra.

54 Cf., e.g., Carta IX a António Agustín, de 1543 (p. 44-45); Carta LXXVII de 1578 (p. 300). As competências linguísticas que Osório revela na tradução de passagens de Platão no *De Gloria* ter-lhe-ão valido o elogio de Ascham, que tenta persuadi-lo a traduzir discursos de Ésquines e Demóstenes (*Cartas*, p. 68-71). De acordo com Pinho 2006: 31-32, D. Jerónimo Osório é “um dos poucos humanistas portugueses do século XVI que cita os dramaturgos gregos, como Eurípidés, Sófocles, Ésquilo e o próprio Teóctetes”, estando também presentes autores como “Hesíodo, Simónides, Píndaro, Teógnis e, naturalmente, Homero, a quem considera superior a todos e a quem recorre a cada passo, particularmente nos seus comentários filosóficos”. Para um estudo comparativo de *Os Lusíadas* com o *De Regis Institutione et Disciplina*, cf. Castro Soares 2012.

Castro Soares, Nair de Nazaré (2012). “*Os Lusíadas* de Camões e o *De Regis Institutione et Disciplina* de D. Jerónimo Osório” in Pereira, Seabra e Manuel Ferro (coord.) *Actas da VI Reunião Internacional de Camonistas*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 459-469.

Castro, Ivo (2011a). *Introdução à História do Português*. Lisboa: Edições Colibri.

— (2011b). “Língua de Camões” in Vítor Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Caminho, 461-469.

Cirurgião, António (1976). *Fernão Álvares do Oriente. O Homem e a Obra*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português.

Corominas, Joan, José A. Pascual (1984-1991). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vols. Madrid: Gredos.

Corrêa da Silva, Carlos Eugénio (1972). *Ensaio sobre os Latinismos dos Lusíadas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Fabri, Renata (1997). “Sulle Traduzioni Latine Umanistiche da Omero” in F. Montanati e S. Pittaluga (eds.), *Posthomeric I: tradizioni omeriche dall’Antichità al Rinascimento*. Genova: Università di Genova, 99-124.

Faria e Sousa, Manuel de (1639). *Lusíadas de Luís de Camoens comentadas por Manuel de Faria e Sousa, Cavallero de la Orden de Christo, e de la Casa Real*. 2 vols. Madrid, por Iuan Sanchez.

Gonçalves Pires, Maria Lucília (1982). *A Crítica Camoniana no Século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

Houaiss, António e Mauro de Salles Villar (2001). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Mendes de Castro, Joaquim (1991). *D. Jerónimo Osório, Tradutor da Ilíada?* Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.

Osório, Jerónimo (2015). *Opera Omnia. Tomo II: Epistolografia*. Estabelecimento do texto latino por Sebastião Pinho e António Guimarães Pinto. Introdução, tradução, notas e comentários de António Guimarães Pinto. Imprensa da Universidade de Coimbra.

Osório, Jerónimo (1592). *Hieronymi Osorii Lusitani Episcopi Algarbiensis Opera omnia*. Roma.

Pereira de Castro, Gabriel (2000). *Ulisseia ou Lisboa Edificada*, I volume. Texto estabelecido e comentado por J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

— (2004). *Ulisseia ou Lisboa Edificada*, II Volume. Estudo histórico-literário. Textos (parcialmente inéditos) de, ou sobre Gabriel Pereira de Castro por J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Pinho, Sebastião Tavares de (2006). *Humanismo em Portugal. Estudos II*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Pinto de Castro, Aníbal (2007). “Camões e a Tradição poética peninsular” in *Páginas de um Honesto Estudo Camoniano*. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 85-104.

Pinto, A. Guimarães (1996). *D. Jerónimo Osório: Tratados da Nobreza Civil e Cristã*. Tradução, introdução e anotações de A. Guimarães Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

— (2009). “Introdução” in Osório, Jerónimo, *Opera Omnia. Tomo I: Paráfrases a Job e à Sabedoria de Salomão*. Estabelecimento do texto latino, introdução, tradução

e notas de António Guimarães Pinto. Imprensa da Universidade de Coimbra, Universidade do Algarve, 5-59.

Pires, Maria da Conceição F., Hélio Alves (2011). “A Crítica Camoniana no século XVII”, in Vítor Aguiar e Silva (coord.), *Dicionário de Luís de Camões*. Alfragide: Caminho, 304-307.

Rocha Pereira, Maria Helena da (2007). *Camoniana Varia*. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.

Sousa Rebelo, Luís de (1982). *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte.

Vazquez Cuesta, Pilar (1981). “O bilinguismo castelhano-português na época de Camões”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, 16: 807-827.

Verdelho, Telmo (2012). *Luís de Camões – Concordância da Obra Toda*. Coimbra: Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos.

Sítios:

Corpus Lexicográfico do Português: <http://clp.dlc.ua.pt/Inicio.aspx>

Retórica e exemplaridade na obra historiográfica *De Rebus Emmanuelis Gestis*

LUÍS MIGUEL FERREIRA HENRIQUES

Instituto Politécnico de Portalegre

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

luduvicus.m@gmail.com

Resumo: Este artigo analisa, de forma breve, o modo como a obra de Jerónimo Osório *De Rebus Emmanuelis Gestis*, enquanto obra histórica integrada no espírito do Humanismo renascentista, se deixou tocar pela retórica, acolhendo alguns recursos retórico-literários que contavam com uma longa tradição historiográfica; de entre essa panóplia de mecanismos, são apresentados e analisados *exempla* de discursos insertos na narrativa dos feitos, designadamente arengas militares; a atuação exemplar do general-soldado; a descrição impressiva de batalhas. Em todos os exemplos, se remete para os seus antecedentes historiográficos clássicos, para se compreender que, também no Renascimento, a obra histórica era não só um instrumento de preservação da memória passada, mas também uma composição elevada e erudita em que intervinham a retórica e mecanismos de intertextualidade, imitação e alusão.

Palavras-chave: Humanismo; historiografia; retórica; exemplaridade; imitação.

Abstract: The aim of this paper is to briefly analyse the most important rhetorical features of Jerónimo Osório's *De Rebus Emmanuelis Gestis* and its receptiveness to rhetorical-literary features that relied on a long historiographical tradition. In order to do that, we will consider *exempla* of different speeches, including military harangues, exemplary performances of general-soldiers and also description of battles. By relating all the studied examples to their historiographical antecedents, we intend to support the view that historical renaissance works were not only understood as tools for the preservation of memory, but also pieces of high composition in which rhetoric mechanisms, as well as intertextuality, imitation and allusion, intervened.

Keywords: Humanism; historiography; rhetoric; exemplary; imitation.

1. Introdução

Desde as suas origens, a historiografia foi um género que assentou o seu trabalho na imitação ou *mimesis* de modelos literários anteriores. Se Heródoto trabalhou sobre a épica homérica, já Tucídides, aos modelos prévios que tinha ao seu dispor, adicionou a retórica. Com efeito, a novidade dos discursos (*logoi*) que insere na narrativa dos feitos (*erga*), elaborados de acordo com processos argumentativos postos em prática pela oratória e retórica coevas, converteram-se numa espécie de *crestomatia* de oratória militar e civil glosada pelos historiadores seguintes¹. De maneira que, na Antiguidade, os historiadores, ao se filiarem na tradição literária prévia de cunho marcadamente retórico, em que historiografia e retórica estavam umbilicalmente ligadas, atenderiam aos precursores referentes, na hora de abordar um tema, um motivo, um discurso ou uma descrição, tendo, por esta via, Heródoto, Tucídides, Xenofonte ou Tito Lívio sido alcandorados à categoria de clássicos entre os escritores greco-romanos².

Volvidos séculos da medievo obscuridade, eis que os humanistas do Renascimento fazem reviver para os europeus muitos autores clássicos, procurando os seus manuscritos, vertendo-os para as línguas vernáculas, facultando-os a um público cada vez mais interessado e alargado, aproveitando, para o efeito, as virtuosidades editoriais facultadas pela descoberta da imprensa. Por outro lado, em pleno século XVI, século de afirmação dos estados ocidentais, a escrita da história-pátria ganhou um novo impulso, convertendo-se num mecanismo primordial de propaganda régia e nacional. Num momento de criação, tanto humanistas de sólida formação clássica, como escritores de ocasião, volveram a atenção essencialmente para a dimensão retórica veiculada pelos modelos historiográficos da Antiguidade, designadamente para as *conciones* insertas nas narrativas. Num renovado processo de *mimesis*, a obra histórica renascentista manteve-se associada à retórica, já que a inserção de discursos proferidos em decisivos momentos bélicos e políticos pelos grandes protagonistas concorreu para a construção e definição do seu *ethos* de heróis nacionais.

Neste contexto renascentista, são objetivos deste artigo averiguar e demonstrar como na composição da obra *De Rebus Emmanuelis Gestis*, Jerónimo Osório, num processo de imitação e de emulação, se valeu de certos mecanismos retóricos, filiados numa longa tradição literária, nomeadamente, *conciones* ou arengas militares e demonstrar como a sua inserção na obra histórica concorre para a afirmação dos protagonistas portugueses do reinado de D. Manuel.

2. A natureza retórica e mimética da obra histórica antiga.

A dimensão retórica da história remonta ao papel inovador que Tucídides colocou no seu projeto historiográfico, baseado na reinterpretação dos dois fundamentos da tradição literária grega: narração e discursos. Combinar estes elementos de reminiscência homérica, colocando os discursos (*logoi*) ao nível da narração dos feitos (*erga*), tal como explica no capítulo metodológico (1. 22) da sua obra, permitiu-lhe analisar o passado com a assertividade que nunca havia sido alcançada.

Na verdade, os seus discursos tornaram-se na expressão mais apurada da sua arte compositiva, ultrapassando em novidade os congéneres da historiografia anterior;

1 Cf. Cole 1986: 44.

2 Cf. Iglesias Zoido 2011: 49.

uma vez que neles convergiram as virtuosidades da prática oratória e retórica coevas³. Dessas duas componentes que integram a sua *História*, foram, portanto, os discursos que se assumiram como um modelo crucial de imitação para a historiografia greco-romana sequente, dado que a historiografia antiga apresentava essa ambivalência retórica e mimética.

Também, desde a Antiguidade, a eficácia descritiva das emoções era uma componente apreciada da obra historiográfica, gerando enorme impacto sobre o público, desde que não exageradamente dramáticas. Embora em Tucídides e Xenofonte possam ser encontradas descrições eficazes (*ekphrasis*), no entanto, foi a partir da Época Helenística e já na Época Imperial que se evidenciou o estreitamento das relações entre a retórica e a historiografia de tal modo que as obras históricas se valerem progressivamente de descrições dramáticas para agradarem e emocionarem os seus leitores. É por isso que, desde o período helenístico, se acentuou a inclusão de descrições dramáticas nas obras históricas, particularmente descrições focadas nos feitos de guerra, sobretudo batalhas, dramatizando-se as suas terríveis consequências, com o intuito de explorar os sentimentos e as emoções dos leitores. Com efeito, a descrição de cenas patéticas inerentes ao fenómeno guerreiro tornou-se de tal maneira insistente na obra histórica, já pelo interesse dos leitores, já pela oportunidade que se abria ao autor de ostentar os seus dotes retórico-literários, não sendo de surpreender que este tenha sido um motivo que também concorreu para que a guerra se tenha tornado como o tema central da historiografia antiga. Era, pois, requisito indispensável que os historiadores latinos dominassem a arte descritiva de batalhas, momento único para porem em prática os seus dotes de eloquência.

Neste contexto, um dos exemplos de alto conteúdo retórico, cristalizados pela historiografia e até pela épica greco-romanas, foi a descrição de combates noturnos. Assim, Lucano, ao descrever, em *Farsália* (4. 462-581), dramaticamente a batalha em que sobressai o heroísmo de Gaio Volteio, inegavelmente se terá inspirado num dos episódios tucididianos (7. 43-4) de *ekphrasis* mista (descrição exemplar tanto de uma ação – uma batalha – como de um tempo – a noite) que se converteu em modelo retórico de descrição de combates noturnos, a ponto de ter integrado os manuais *progymnasmata* de Aftónio (*Progymn.* 3717-20) e de Hermógenes (*Progymn.* 22. 15-18)⁴.

Além do mais, os feitos militares, individuais ou coletivos, eram o momento privilegiado em que a eficácia descritiva desempenhava um papel determinante como estratégia narrativa de elevado conteúdo retórico. Esses episódios bélicos representavam, também, a oportunidade para o historiador não só de debuxar os caracteres individuais de muitos personagens, mas também de os engrandecer a ponto de se tornarem em montra de virtudes étnicas. Com as descrições de batalhas, os historiadores procuraram não só mover e agradar os leitores – atingindo logo duas finalidades – mas também, por meio dos exemplos dos heróis do passado, instruir os seus públicos, completando-se assim a tríade de objetivos da obra histórica, ao mesmo tempo que confirmavam a natureza retórica e mimética da historiografia.

3 Cf. Iglesias Zoido 2011: 45 e 46.

4 Cf. Iglesias Zoido 2011:49.

2.1. Os discursos: a arenga militar

O primeiro modelo de arenga historiográfica é comumente atribuído pela crítica⁵ a Tucídides. Efetivamente, para cumprir o seu ambicioso projeto historiográfico, narrar a guerra mais importante que os gregos haviam travado até então, teve de reinventar um tipo de discurso que já fazia parte da tradição literária grega: a arenga militar⁶. A verdade, porém, é que os breves discursos homéricos preenchidos por tópicos universais de incentivo ao combate e subordinados à narrativa dos feitos já não se ajustavam às novas exigências metodológicas. Esta nova *parainesis* (5. 9), como o próprio a designa, mais extensa, amplificava as breves exortações que o general podia proferir aos soldados no campo de batalha, ao mesmo tempo que desempenhava outras funções que não apenas exortativas. Além de caracterizar cada um dos oradores, permite, sobretudo, conduzir o leitor para as verdadeiras razões que estiveram por detrás de uma vitória ou de uma derrota. A fim de cobrir todas as possibilidades exortativas, Tucídides acabou por criar uma tipologia de seis tipos discursivos, tipologia que se tornou admirada e imitada pela retórica e historiografia antigas.

Em suma, com a obra histórica antiga, o historiador clássico procurava, pois, ensinar (*docere*), entreter (*delectare*) mas também comover (*mouere*) o leitor, dado que vigorava uma conceção dramática da história, que visava impressionar o mesmo leitor, daí que pelas suas páginas perpassassem numerosas cenas de batalhas, cercos de cidades, parlamentos e sobretudo discursos⁷ como a arenga militar.

3. A obra histórica do Renascimento

A historiografia foi um dos géneros literários mais admirados e cultivados na Europa renascentista. Desde os alvares do século XV, que vários estados europeus foram despertando para o culto da História clássica. Embora o apreço pela história antiga e pela tradução das suas obras histórico-literárias tenha sido desencadeado por humanistas italianos, autoconsiderados herdeiros diretos do Império, facto que os atraiu para um processo de emulação de seu passado mítico-histórico romano, rapidamente o interesse pela história se estendeu ao resto do mundo culto de então, particularmente à França, onde a enraizada tradição novelística contribuiu para a divulgação do passado da Antiguidade clássica, pelo que, nos séculos XV e XVI, aí se efetuaram várias traduções das obras de Tucídides, Heródoto, Diodoro Sículo entre outros. Também em Espanha e em Portugal se conhecem, desta época, traduções várias de obras clássicas, sobretudo de obras morais e de parénese ético-política⁸, realizadas por autores como Diego Gracián de Alderete ou Damião de Góis, respetivamente. Gera-se, então, um pouco por toda a Europa humanista, ciente das suas origens latinas, uma admiração pela glória de Roma, projetada na celebração das suas respetivas pátrias e dos seus heróis. Por este motivo, a par das traduções da produção histórico-literária clássica, a historiografia foi um dos géneros que, na primeira etapa do Renascimento europeu, alcançou enorme fortuna.

5 Cf. Hansen 1993 e 1998.

6 Limitamo-nos, neste ponto, a sintetizar o estudo apresentado sobre este assunto por Iglesias Zoido 2011:64-68.

7 Cf. Navarro Antolín 2000: 81.

8 Cf. Soares 2002: 16, n. 4.

Portugal não foi alheio a este interesse pela historiografia em geral e pela escrita da sua história, impulsionado, certamente, pela gesta expansionista. Quer em vernáculo, quer em latim, várias foram as obras históricas produzidas, nos séculos XV e XVI, nomeadamente, no terceiro quartel deste. Neste período, assiste-se a uma explosão editorial de textos sobre a expansão ultramarina, cujos títulos denunciam um claro enfoque sobre a história externa de Portugal, focalizados nos feitos praticados no espaço imperial de então, o que não invalida que a *Crónica de D. Manuel* (Lisboa, 1566-1567) de Damião de Góis, que sob o aparente título constituído pelo nome do monarca, que deixaria implícito um tratamento primordial dos assuntos internos de Portugal, não deixe de dedicar 88% da matéria dos seus quatro livros também a assuntos ultramarinos⁹. De igual modo, o *De Rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae Inuic-tissimi Virtute et Auspicio Gestis Libri Duodecim* (Lisboa, 1571) de Jerónimo Osório dedica ampla atenção aos feitos portugueses praticados em África e no Oriente durante o reinado de D. Manuel. Fica, pois, claro que, no contexto quinhentista, este foi o momento em que a historiografia portuguesa, mormente a ultramarina, atingiu maior fulgor.

Convém, então, neste preciso momento, analisarmos o conceito de história que transparece das páginas dos historiadores portugueses daquela época e concluir sobre a forma como o pensamento humanista nele se espelhou. Os historiadores de Quinhentos teriam bem presente no seu horizonte a máxima proposta por Cícero no *De Legibus* (1. 5. 21) de que a história é *opus oratorium maxime*. Para se ter uma percepção mais exata da forma como os historiadores de Quinhentos foram sensíveis à vaga oratória que perpassa pela narrativa histórica, basta atender às dedicatórias e prólogos que antecedem as respetivas obras históricas. Tanto do ponto de vista da semântica frásica como da semântica lexical as referências diretas ao estilo e à eloquência são um lugar-comum. Assim, Jerónimo Corte Real, na carta ao leitor, do *Sucesso do Segundo Cerco de Diu*, impresso em 1574, declara que os feitos dos antigos Gregos, Troianos e Romanos são hoje julgados por nós quase impossíveis, devido à “elegância das palavras, pelo ornamento, pelo facundo e copioso estilo com que sam encarecidos por poetas illustres e outros grauíssimos autores.” Descendo ao particular, nomeia as respetivas duplas imortais: Aquiles foi louvado por Homero, os feitos de Júlio César e Pompeu por Lucano; “os de Alexandre Magno por Quinto Curcio; os de Anibal, Cipião, e outros muitos capitães Romãos por Tito Lívio e Salustio”. Efetivamente, declara, os antigos escritores ilustraram e enobreceram os feitos dos homens valerosos, de tal maneira que ao ler a *Iliada* de Homero – e este é um *exemplum* repetido por vários autores de então – mais se condoía Alexandre por Aquiles ter semelhante escritor do que propriamente pelas suas extraordinárias façanhas. De igual modo se pronuncia Miguel de Castanhoso¹⁰, ao relatar essa inaudita proeza empreendida por D. Cristóvão da Gama e 400 companheiros, que, no ano de 1540, penetrando no reino cristão do mítico Preste João, na Etiópia, em duas desiguais batalhas, venceram os Turcos e rechaçaram a invasão muçulmana. Castanhoso, na carta-dedicatória a D. Francisco de Portugal, repete que o grande Alexandre se entristecia por lhe faltar um Homero que perpetuasse as suas façanhas, porque entendia bem “quanto espírito e vida dá às cousas a eloquência e graça do escritor que as representa”.

9 Cf. Curto 2007: 110.

10 Miguel de Castanhoso, *História das cousas que o mui esforçado capitão Dom Cristóvão da Gama fez nos reinos do Preste João com quatrocentos portugueses que levou consigo*, 3.

4. Retórica e exemplaridade no *De Rebus Emmanuelis Gestis*

Neste ponto, procuraremos demonstrar de que modo o peso e força da longa tradição retórica e literária terão influenciado a composição do *De Rebus Emmanuelis Gestis* de Jerónimo Osório. Como escreve Costa Ramalho:

Em 1571, saiu em Lisboa o *De Rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae Inuictissimi Virtute et Auspicio Gestis Libri Duodecim*, obra cujo saboroso título humanístico poucas vezes é traduzido integralmente: *Os doze livros dos feitos praticados pelo valor e sob os auspícios do Invictíssimo Rei de Portugal, D. Manuel*. A exaltação do soberano como símbolo do País sobrepõe-se à menção dos súbditos que são eliminados do título. O livro é conhecido geralmente por *De Rebus Emmanuelis Gestis*¹¹.

À época, foi um verdadeiro “best-seller”, já que o seu latim ciceroniano logrou traduções em línguas modernas, como francês, inglês, alemão, holandês e até português.¹² Ora, o livro I inicia-se com uma dedicatória ao futuro rei D. Henrique em que, à maneira de prólogo, podem ser lidas as seguintes palavras lapidárias:

[...] nada há mais proveitoso que a História para adquirir prudência, nem mais poderoso que ela para despertar virtudes, mais saudável para sanear as feridas da República, nem mais aprazível para o deleitamento da vida¹³.

Estas palavras são sobremaneira importantes, já que elas definem o conceito de história para o autor, bem como os princípios programáticos que norteiam a composição desta obra histórica. Com efeito, tal como na Antiguidade, para Jerónimo Osório, a história deve cumprir a tríade de objetivos de *docere*, *mouere* e *delectare* os leitores e ouvintes, donde se conclui que também a sua obra histórica está impregnada de retórica, em linha, aliás, com aquilo que sucedera com outros historiadores de Quinhentos, século em que se fizeram sentir os influxos do Humanismo. Na verdade, ao longo dos seus 12 livros, numerosas são as estratégias retóricas que impressionam os seus leitores, coevos e atuais, que mereceriam um aturado excuro. Contudo, dada a exiguidade deste estudo, focaremos, apenas e de forma breve, a nossa atenção em três processos retóricos: a arenga militar, a figura do general-soldado e descrições impressivas de batalhas.

4.1. A arenga militar

Uma das inovações que podemos encontrar na obra de Osório, relativamente à *Crónica de D. Manuel* de Damião de Góis, é a inserção de uma dezena de arengas militares na narrativa dos feitos. A presença deste tipo de discurso que remonta à Grécia Antiga demonstra que Osório foi mais além do que traduzir a obra de Góis, tendo o humanista, certamente, cedido às solicitações da retórica, procurando, desta forma, aproximar a sua da obra histórica antiga em que este tipo de discurso se assumira como o mais característico. Facto iniludível é que, também na historiografia

11 Ramalho 1991: 25.

12 Neste artigo, lançamos mão da tradução portuguesa efetuada por Filinto Elísio, publicada pela Imprensa Régia, em 1804.

13 Liv. I (...) *ut vix quidquam arbitrer esse historia vel ad prudentiam comparandam utilius, vel ad virtutem excitandam vehementius, vel ad sananda reip. vulnera salutaris, vel ad oblectamentum vitae iucundius.*

do Renascimento, a arenga militar volta a assumir-se como discurso saliente, não só ao nível da frequência como também no grau de elaboração retórica que alcançou. Na base desse interesse, está naturalmente a força centrípeta exercida pelo Humanismo e pela, conseqüente, descoberta dos historiadores clássicos, entre eles Tucídides, o criador deste tipo discursivo na historiografia.

Depois de séculos em que só se entrevia a obra tucididiana através de autores latinos como Salústio, na Itália do século XV começa a difundir-se o texto do historiador ático, primeiro em grego e depois numa tradução latina de Lorenzo Valla. Ao longo do século XVI, a sua obra chegou a um público cada vez mais interessado e amplo, tendo para tal contribuído não só as traduções realizadas para algumas línguas vernáculas, como a divulgação proporcionada pela imprensa. Estas traduções incluíram, recorrentemente, índices de conteúdo que, através da paginação, remetiam diretamente para os discursos, permitindo o seu acesso mais rápido. O interesse pelos discursos de Tucídides tornou-se cada vez mais evidente, já que ofereciam aos leitores modelos de oratória de todos os géneros retóricos, donde resultou que, no século XVI, começassem a circular edições impressas apenas com seleções de discursos, os florilégios. A utilidade retórica e didática destes discursos acabou por se estender a outros autores clássicos, tidos também como modelos oratórios, como Tito Lívio e Salústio.

De entre todas, cumpre aqui destacar a seleção de discursos traduzidos para o italiano por Remígio Nannini, intitulada *Orationi Militari* (1557), que compreende discursos militares extraídos de obras históricas, desde Tucídides até ao Renascimento. Na edição seguinte de 1560, incluiu um índice ou uma tábua de matérias, em que distribui os discursos por 17 temas, de que destacamos aqui o terceiro: “Per esortar soldati a combattere”. Já em 1570, o erudito francês Henri Estienne apresentou uma seleção de discursos historiográficos gregos traduzidos para latim, e latinos, cujo título é *Conciones sive Orationes ex Graecis Latinisque historicis excerptae*. Estas e outras seleções¹⁴ foram reeditadas nos decénios seguintes, facto que documenta que os discursos historiográficos se converteram num género autónomo, que tinha os seus modelos e os seus fiéis leitores.

Este panorama permite-nos apreender o processo compositivo seguido por muitos historiadores renascentistas baseado na imitação, sobressaindo o facto de Tucídides se ter transformado num modelo da eloquência política e militar. É certo que não se conhece nenhuma destas seleções discursivas em português, mas houve-as em latim, italiano, francês, alemão e espanhol, pelo que o seu conhecimento em determinados círculos políticos e universitários deve ter sido assinalável. O interesse demonstrado pela arenga militar permite-nos supor que Jerónimo Osório, no seu périplo europeu, poderá ter tido contacto ou conhecimento da existência destas seleções de discursos historiográficos, ou, em último caso, da influência que os mesmos exerciam nos historiadores da Renascença desde o século XV.

Como dissemos, encontra-se uma dezena de discursos militares na obra de Osório. Na impossibilidade de os analisarmos a todos, seleccionámos apenas aquele tipo discursivo cuja elaboração mais deve à tradição retórico-literária: a parêntese de arengas. Citando Iglesias Zoido, a parêntese de arengas é o tipo de discursos “más “artificial”: “el que presenta a dos oradores que, ante auditorios distintos, pronuncian discursos

14 Cf. Iglesias Zoido 2011: 176-189.

en los que los argumentos empleados llegan a contraponerse punto por punto”¹⁵. O carácter literário deste tipo de discursos vem determinado pelos antecedentes homéricos como a parêlha de discursos paralelos pronunciada por Aquiles e Heitor diante das suas respetivas hostes, nos prolegómenos da luta¹⁶. Coube a Tucídides a inserção deste tipo discursivo na historiografia, nomeadamente a parêlha de Demóstenes e Brásidas (Th. 4. 10-11. 4).

Uma das estratégias recorrentes nestes pares de discursos passa por os líderes militares minimizarem as qualidades dos adversários, amplificando-lhes algum ponto fraco. Por vezes, esse minimalismo chega ao ponto de os oradores dizerem mal do inimigo, a fim de despertar nos seus o ódio ao adversário. Em contrapartida, para infundirem confiança nas suas tropas, destacam e sobrevalorizam o respetivo potencial humano e bélico. O caso que apresentamos representa as arengas contrapostas de Mir-Hocem, almirante da frota mameluca, e a de Francisco de Almeida, antes da célebre batalha naval de Diu, ocorrida em 1509:

De uma e de outra parte fizeram os generais diferentes falas, Mir-Hocem recordava aos soldados, suas proezas, a grandeza e timbre do império, a liberdade dos sarracenos todos, o ódio do nome cristão, e o anúncio de riquezas e galardões, pendurado tudo daquela peleja. E que reparassem nos companheiros, a que tinham por espectadores. O perdurável louvor que haviam de granjear, vencendo; e a desonra e a ignomínia por onde passariam, se vencidos fossem, a qual não tinha de gastar nenhum correr de tempos. Que naquela batalha librava o império da Índia, o salvamento e liberdade das sócias nações e a dignidade dos combatentes não perecedora em algum século.

O vice-rei lhes punha diante o nome de Jesus Cristo, a santidade da nossa religião, a impiedade da seita de Mafamede e lhes alardeava não somente a esperança de mui compridas honras e renome, mas ainda a celeste recompensa. Acrescentando que no único valor deles pesava toda a confiança de salvamento, porquanto, se se deixavam vencer, advertissem em seus entendimentos ali estavam para os aprisionar um sem número de inimigos, a quem, para exalar todo o ódio concebido contra o nome cristão, faltava não mais que perder-nos o receio. Que este destruído, romperiam de toda a parte a afogar a memória de Cristo em todas aquelas terras; que inimigos por todos os lados nos cingiam; socorros, de longe nos ficavam; couro nenhum num desbarato nos era seguro; lealdade, vidrenta em toda aquela costa, e embustes assestados para a salvo a quebrantarem. Assim que tivessem por imaginado todos que conflito tinham do vencer com grande glória sua, com abonos de qualificada valentia. Debuxou-lhes, por fim, a morte de seu mui prezado filho D. Lourenço, para cuja vingança se alvoraçaram os brios de quantos de seu desastre tinham concebido não mediano sentimento. E que a maior confiança a segurar a deviam segurar na cruz de Jesus Cristo, por cuja glória pelejavam. Com estas vozes e outras, na mesma substância, afiava Almeida os brios dos portugueses, ansiosos já de si para a batalha (6. 13).

15 Iglesias Zoido 2008: 21.

16 Hom. *Il.* 20. 354-363; 366-372.

Como podemos observar, cada um dos oradores contrapõe os argumentos do seu contendor com outros de natureza simétrica, de maneira que mais se assemelha esta a uma cena passada na barra de tribunal do que nos antecedentes de um combate naval. Se Mir-Hocem se vale do argumento religioso para galvanizar os seus, lembrando-lhes que lutam contra cristãos, já Francisco de Almeida declara à hoste lusa que combate a seita de Mafamede, inimiga de Cristo. Os dois chefes desfiam, aos respetivos auditórios, os benefícios que adviriam da vitória: Mir-Hocem foca-se nas honras materiais e honoríficas, bem como na libertação do jugo português por parte das nações aliadas; Almeida aduz as honras terrenas, mas encarece a recompensa celeste. Do ponto de vista retórico-historiográfico este é o *topos* do *honestum et dignum*, ou seja, enaltece, o digno, o valoroso, o valente. Como sucede na historiografia, ambos relembram, igualmente, as consequências nefastas da derrota, ou seja, o *topos ekbesomenon*.

Mais extenso que o discurso do seu opositor, Francisco de Almeida centra-se no *topos* do *necessarium et utile*, na variante de vencer ou morrer. Este é um tópico paratético e característico do comportamento heroico, surgindo por exemplo várias vezes na *Iliada* de Homero e um pouco em toda a historiografia antiga, tendo ficado conhecido pela expressão de Tito Lívio (21. 42. 1-54. 1) *vincendum aut moriendum*. Esta necessidade extrema de lutar para salvar a vida é também definida por Lívio como o *ultimum et maximum telum*. De facto, diz Almeida, num cenário hostil e sem qualquer possibilidade de ajuda, os portugueses só têm uma alternativa: vencer. Para mais acicatar os seus, encerra o discurso com uma nota pessoal: lembrou-lhes que aqueles eram os mesmos que, há pouco, lhe tinham matado o seu único filho varão, Lourenço de Almeida, de 28 anos de idade.

Este tipo de arengas contrapostas que encontramos em autores como Tucídides, Salústio, Tito Lívio, Tácito e outros, revela uma clara manifestação da ascendência da retórica sobre a historiografia.

4.2. O general-soldado

Agamémnon e Heitor, na *Iliada*, são os arquétipos do general-soldado, amplamente glosado pela tradição retórico-historiográfica sequente. A primeira referência objetiva a este ideal encontramos-la no momento em que Helena, a partir das muralhas de Troia, declara a Príamo que Agamémnon: “é um rei excelente e um forte lanceiro” (Hom. *Il.* 3. 179). Não raras vezes, no poema homérico, verificamos que a combinação de exortação com o comportamento exemplar do general é uma constante. Atente-se, por isso, no exemplo seguinte, quando Agamémnon, terminada a *exortação*, arremessou uma lança contra o exército inimigo, atingindo um soldado troiano (5. 528-533):

E o Atrida percorreu a hoste, dando muitas ordens:

“Amigos, sede homens e assenhoreai-vos de vosso coração aguerrido! [...]

Falou e depressa arremessou a lança, atingiu um varão dianteiro...

Quer dizer, o herói encarna a dupla condição de general e de soldado. Desempenha a função de general enquanto comanda e exorta os seus para a guerra. Finda a exortação, para dar o exemplo, agora já enquanto soldado, é o primeiro a arrostar com os inimigos. Tanto a exortação como os discursos que profere concorrem para

o *ethos* do estatuto de general-soldado. Porém, o herói da Antiguidade a quem melhor se aplica a figura do general-soldado, de acordo com os testemunhos históricos, é Alexandre Magno. Arriano e Quinto Cúrcio facultam um retrato vigoroso de Alexandre que sempre acalentara o desejo de se igualar aos heróis homéricos¹⁷. Este protagonista tinha por costume preceder sempre as batalhas de uma exortação, *epipoleis*, à maneira homérica, ou seja, à medida que percorria as alas do exército, incitava e chamava pelo nome a maior parte dos oficiais e soldados. Segundo Quinto Cúrcio, antes da batalha de Isso e cumprindo o seu papel de general, Alexandre dirigiu arengas particulares a cada uma das nações aliadas que compunham o seu exército, tal como o havia feito Agamémnon (4. 10. 4.ss). Já a dramática descrição da batalha (3. 11. 4-7) põe em evidência o denodo militar do soldado Alexandre, facto que leva o narrador a afirmar diretamente que Alexandre assumia o papel de general-soldado (*Alexander non ducis magis quam militis munia exequabatur; opimum caeso rege expectens...*), desejoso de alcançar a glória, dando a morte a Dario, tal como Aquiles abateu Heitor¹⁸.

Quem percorre as páginas da historiografia de Quinhentos mergulha numa infinita catadupa de acontecimentos dramáticos, levados a cabo por infatigáveis heróis, que deixam o leitor de hoje emocionado e ofegante. Nesse processo de *aemulatio* próprio da época, os historiadores procuraram que os protagonistas portugueses em nada ficassem atrás dos antigos, cujas façanhas são a verdadeira manifestação da *virtus* portuguesa, dura, tenaz, indiferente ao sofrimento, pondo o interesse da nação acima de vãs cobiças. Nesta obra de Jerónimo Osório desfilam vários *exempla* de generais-soldados.

O livro 12 proporciona-nos a descrição de uma batalha naval ao largo de Chaul, na qual sobressai a bravura de Diogo Fernandes de Beja, quer como capitão quer como soldado:

Begiensis cum acerrime dimicaret et omnibus locis occurreret optimique **ducis et strenui militis** manus simul obiret, exemplo suo multos ad rem strenue gerendam excitabat. Cum vero lembos non aspiceret, in puppim recurrit. «Ergo, inquit, homines perditissimi, quos nec pudor neque religio ad officium impellit, mavultis turpiter fugiendo, ab hoste crudelissimo necari, quam fortiter et animose dimicando vitam tueri». Dum haec diceret, tormenti unius ingentis pila latus illius percussit, lorica perfregit et ipsius loricae fragmenta intra lacerum corpus immisit. Cum Georgius Menesius illum cecidisse conspiceret, corpus illius integumento involutum a militum conspectu subtraxit, ne multi caede illius exanimati, a pugna disisterent. (12. 266)

Fernandes, pelejando acérrimo e acudindo a todas as partes e desempenhando ao mesmo tempo o cargo de excelente capitão de valoroso soldado, animava a muitos com o seu exemplo a combaterem destemidos. Mas como avistasse os batéis, correu à popa e lhes bradou: «Homens perdidíssimos, a quem nem a vergonha nem a cristandade vos arroja a fazer o que deveis, quereis

17 Na historiografia portuguesa de Quinhentos, vários são os autores (Miguel de Castanhoso ou Diogo do Couto) que se referem ao facto de Alexandre se afirmar desditoso, pois tendo igualado as façanhas de Aquiles, faltava-lhe, contudo, um Homero que as celebrasse, para assim ser maior do que todos.

18 Cf. Carmona Centeno 2008: 412-415.

antes morrer às mãos de um inimigo crudelíssimo fugindo desonradamente, do que defender vossas vidas pelejando com brio e com valor»? Isto dizia, quando vem uma bombarda que lhe despedaça as armas de uma ilharga e lhe embebe os estilhaços delas pela carne dentro.

Sobressai logo o facto de o narrador/historiador aplicar a Diogo Fernandes o rótulo de *ducis et militis* que anteriormente víramos aplicado a Alexandre, pois, Fernandes não só exorta os seus, como é o primeiro a cair em combate. Há a nítida intenção de o narrador alcandorar Diogo Fernandes de Beja à categoria de general-soldado, cuja exemplaridade remete logo para este ideal heroico legado pela tradição histórico-retórica. Em outro passo, no encómio fúnebre que tece a D. João de Meneses, capitão de Azamor, o narrador/historiador declara *fuit enim vir ille non virtutis tantum militaris et imperatoriae gloriae praecellens* (foi D. João de Meneses varão avantajado não só nas qualidades de valente soldado e prudente capitão) (9. 198), ou seja, aplica ao herói o epíteto de *militis et imperatoris*, amplamente repetido e aplicado pela historiografia latina aos generais-soldados romanos.

4.3. Descrições de batalhas

Na Grécia Antiga, face à ausência de uma normativa para escrever história, os jovens escolares que pretendiam seguir esta arte, tinham de ter em conta os modelos que se tinham convertido em clássicos, facto que documenta, neste âmbito, a importância da obra de Tucídides. Os manuais de retórica (*progymnasmata*) propunham como exercícios de imitação um discurso ou a descrição (*ekphrasis*) das consequências de uma epidemia, de uma batalha ou do cerco de uma cidade. Nestas circunstâncias, estes procedimentos retóricos acabaram por se tornar muito característicos na historiografia antiga.

Quando nos concentramos na obra de Jerónimo Osório, focada na figura de D. Manuel e na execução do seu governo, a realidade do título da crónica oculta que uma parte muito significativa das ações descritas é de natureza guerreira. De facto, ao longo dos 12 livros, sucedem-se as descrições de batalhas terrestres e navais, em ambiente diurno e noturno, assédios, correrias, tanto em território marroquino como no Oriente, sem que mingúe uma linguagem impressiva reveladora da crueldade inerente à guerra. Se os súbditos estão apartados do título da obra, contudo são eles os protagonistas destes conflitos bélicos, elevados à condição de heróis, símbolos da *virtus* lusitana.

Uma análise fina destas descrições demonstra a assimilação plena dos modelos clássicos, já que Osório não se limita a descrever estaticamente estes combates, mas transmite o seu movimento, concentrando-se, por exemplo, na ação de um protagonista, ou enumerando a sucessão de manobras militares, numa linguagem dramática, cuja eficácia (*enargeia*) visava envolver imagética e emocionalmente os leitores. De seguida, de maneira breve, apresentaremos exemplos destas descrições modelares.

No ponto anterior, assistimos à atuação exemplar de Diogo Fernandes de Beja, tanto enquanto soldado, como a desempenhar as funções de capitão. Precisamente, essa entrada do herói enquadra-se na descrição mais ampla de uma batalha naval noturna. A historiografia antiga legou-nos vários exemplos de batalhas navais e também noturnas, exemplos máximos de *ekphrasis* mista, já que mescla ação e tempo excepcionais. Como se observa, Jerónimo Osório integra-se nessa tradição:

De noite veio Hagam-hamet acometer a galé de André de Sousa e a cravou de balas, matou-lhe 7 portugueses e deixou muitos deles feridos grave e perigosamente. Aleixo de Sousa, irmão de André de Sousa, recebeu não leve ferida, ao chegar perto da galé para a segurar. Também D. Jorge de Meneses se apressou a acudir-lhe. Mas nada menos trabalhava Hagam-hamet com grande ânsia em abalroar as duas galés. Mas Diogo Fernandes de Beja acorreu com a galé de que ele era capitão e Francisco de Mendonça com quatro batéis; e vendo como estava desarvorada e rota a galé de André de Sousa, a mandou retirar; e subiu logo à galé de D. Jorge de Meneses. Entanto as nossas naus estavam imóveis por lhes faltar o vento. (12. 266)

A descrição de um cerco é igualmente um exercício de imitação, em que o historiador manifesta as suas habilidades compositivas, manejando as técnicas da retórica. Em 1513, os portugueses cercam e tomam Azamor. Osório descreve impressionantemente a prossecução das ações e também das suas conseqüências. O primeiro plano descritivo incide na aproximação dos portugueses às muralhas da cidade, acompanhada da tentativa incessante de os mouros rechaçarem o ataque lusitano. Atente-se na sucessão cumulativa de projéteis lançados pelos mouros do alto dos muros, no pormenor inusitado do lançamento de abelhas, tudo envolto numa linguagem variada e sugestiva para captar e deleitar o leitor:

Foi acérrima aquela contenda. Os nossos mal que chegaram as mantas aos muros, começaram a picá-los e a artilharia a atormentá-los; mas os inimigos não cessavam na ânsia de nos repelirem com dardos, com pelouros, com penedos, com panelas de pólvora, até com colmeias cheias de abelhas inumeráveis, e os cortiços ardendo em fogo, com dobrado fito de nos abrasarem o louvor e ainda os corpos, mas também de nos desesperar com ferroadas.

De seguida, o foco descritivo incide na movimentação do chefe militar sitiado, Cide-Manzor. Para além da mudança de plano, importa relevar que a descrição deste protagonista remete diretamente para a figura do general-soldado, amplamente glosada pela historiografia antiga e renascentista e de que já fizemos aqui menção. De facto, Cide-Manzor não só cumpre as funções de general enquanto exorta os companheiros à luta, como também assume o papel de soldado, acudindo àqueles que atravessavam maior aperto. Acresce, nesta cena de reminiscências clássicas, que a exortação que profere é feita em movimento (*ia percorrendo pelas ameias*), tratando-se, de acordo com a tipologia de Tucídides, de uma *epipoleis*, isto é, o tipo de discurso que mais se identifica com o comportamento heroico e exemplar de um general, cujo primeiro modelo literário é homérico, como já vimos:

Cide-Manzor, que entre os cabos inimigos se tinha feito praça de esforçado cavaleiro pelas muitas e preclaras honras que merecera, e então, como deixámos dito, se encarregara da defesa de Azamor, ia pelas ameias percorrendo, acudindo com mais pronto socorro aos que em mor pressa via, e onde mais abanava o muro; incitando não só com a voz e com o império mas ainda com as mãos, a combaterem por suas casas e penates, pela sua crença e liberdade, mais declaradamente o fazia com o seu exemplo. (9. 193)

Entretanto, Cide-Manzor é atingido mortalmente por uma bala, facto que precipita os acontecimentos conducentes à tomada de Azamor pelos portugueses. O narrador, neste último quadro, descreve-nos as terríveis consequências provocadas pela fuga em massa da cidade, numa linguagem cruenta e impressiva:

Perturbados os inimigos com a grandeza da dor, romperam com ingentes alaridos e lamentosas lástimas; e tanto os consternou a morte de um só homem que logo imaginaram em desamparar a cidade, e nessa mesma noite fugiram dela por diferentes portas com tão atropelado desacordo que, na porfia de passarem todos de primeiro, se embaraçaram de modo, no aperto das portas, que nelas ficaram mais de 80 sufocados. (9.193)

5. Conclusões.

Em pleno século do Renascimento em que os valores e os motivos clássicos são fonte de inspiração e de imitação, Jerónimo Osório elaborou uma obra histórica de emulação sobre os acontecimentos ocorridos durante o reinado de D. Manuel. O *De Rebus Emmanuelis Gestis* é, assim, uma obra historiográfica vocacionada para a promoção da história portuguesa que procurava recolocar o nome de Portugal num xadrez político internacional, numa época em que o Portugal iniciara já o seu declínio. Para o efeito e tal como os historiadores da Antiguidade, Osório valeu-se da retórica para que o eco dos feitos e dos heróis lusitanos, num latim ciceroniano, retumbasse de novo na *Respublica Christiana*. Ao longo deste artigo, de forma breve, tivemos oportunidade de evidenciar alguns dos recursos retóricos que contavam com uma longa tradição literária; quer a arenga militar quer as descrições dramáticas de batalhas concorrem para a construção do *ethos* dos protagonistas portugueses, cujo comportamento exemplar rememora a atuação dos heróis militares da Antiguidade. De facto, na obra de Jerónimo Osório, Duarte Pacheco Pereira, Lourenço de Almeida, Francisco de Almeida e tantos outros desempenham eficazmente o papel do ótimo general, aquele que exorta e luta exangue ao lado dos seus companheiros. Neste aspeto, consta que Jerónimo Osório era um grande apreciador da vida militar, castrense, tendo, inclusivamente equacionado na juventude seguir essa carreira. Com efeito, no *Tratado da nobreza cristã*, disserta abundantemente sobre as virtudes da milícia na defesa da república e o papel que a mesma desempenhou, com o auxílio divino, na formação e expansão portuguesa em África e no Oriente.

Esta obra foi, portanto, uma estratégia propagandística que procurava apresentar os heróis portugueses como os detentores da verdadeira *virtus* guerreira, os únicos capazes de suster os ímpetus turcos sobre a Europa, tornando, por esta via, legitimada a manutenção de um *imperium* amplamente disputado e cobiçado pelos outros estados cristãos. Com efeito, a guerra era o melhor escaparate dessas virtudes tanto étnicas como guerreiras dos lusos. Quer dizer, com a narração e descrição dos combates realizados pelos súbditos de D. Manuel em África e no Oriente, Osório cumprira a tríplice de objetivos da obra histórica, *docere, movere et delectare* os leitores europeus.

Bibliografia

Bibliografia primária:

Castanhoso, M. (1989). *História das Cousas que o Mui Esforçado Capitão Dom Cristovão da Gama Fez nos Reinos do Preste João, Com quatrocentos portugueses que consigo levou*. Coleção Aventura Portuguesa. Mem Martins: Europa-América.

Homero (2010, 4ª ed.). *Ilíada*. tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia.

Corte Real, Jerónimo (1979). *Obras de Jerónimo Corte Real, Sucesso do Segundo Cerco de Diu, Naufrágio de Sepúlveda, Auto dos Quatro Novíssimos do Homem, Elegias*. Introd. de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão Editores.

Osório, Jerónimo (1571). *De Rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae Inuictissimi Virtute et Auspicio Gestis*. Libri Duodecim. Olysippone: apud Antonium Gondisaluum Typographum.

Osório, Jerónimo (2004). *D. Manuel I – Da Vida e Feitos de El-Rei D. Manuel*. Col. Biografias da História de Portugal. Lisboa: QuidNovi.

Bibliografia secundária:

Carmona Centeno, D. (2008). *La epipólesis en la historiografía grecolatina*. Tesis doctoral en Filología Griega. Cáceres: Facultad de Filosofía y Letras.

Cole, Th. (1986). “Le origini della retorica”, *Quaderni urbinati di cultura classica*, 23: 7-21.

Curto, D. (2007). *Cultura Escrita, Séculos XV a XVIII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Hansen, M. H. (1993). “The Battle Exhortation in Ancient Historiography. Fact or Fiction?”, *Historia*, 42: 161-180.

— (1998). “The Little Horse. Henry V’s Speech at Agincourt and the Battle Exhortation in Ancient Historiography”, *Histos* 2 46-63. Disponível em <http://research.ncl.ac.uk/histos/> (acedido a 30/03/2016)

Iglesias Zoido, J.C. (2008). “Retórica e Historiografia: La Arenga Militar”, in J. C. Iglesias Zoido (ed.), *Retórica e Historiografia: el discurso militar desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*. Madrid: Ediciones Clásicas, 19-60.

— (2011). *El legado de Tucídides en la cultura occidental. Discursos e historia*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Navarro Antolín, F. (2000). “La Retórica del discurso: la *Cohortatio*, Tradición clásica y pervivencia”, *Cuadernos Filología Clásica* 19: 79-124.

Ramalho, A. (1992). “Os Humanistas e a Divulgação dos Descobrimentos”, *Humanitas* 43 e 44: 17-36.

Soares, N. (2002). “A historiografia do Renascimento em Portugal: referentes estéticos e ideológicos humanistas”, in *Aquém e Além Taprobana*, Estudos Luso-Orientais à memória de Jean Aubin e Denys Lombard. Lisboa: Centro de História de Além-Mar – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 15-37.

Villalba Álvarez, J. (2008). “Épica e Historiografia: las Arengas en los Punicos de Silio Itálico y su relación con Tito Livio”, in J. C. Iglesias Zoido (ed.), *Retórica e Historiografia: el discurso militar desde la Antigüedad hasta el Renacimiento*. Madrid: Ediciones Clásicas, 341-366.

“Traje português” e Historiografia Novilatina: Damião de Góis e Jerónimo Osório como exceções ao perfil do relutante historiador humanista português

M^a JOSÉ LOPES

Universidade Católica Portuguesa - CEFH¹
mlopes@braga.ucp.pt

Resumo: A ordem real de editar o *De rebus Emanuelis gestis* foi crucial contra a enraizada excusa dos humanistas lusos à historiografia, mas é destacável o papel do autor do texto-base, Damião de Góis, que se afastou da “apagada e vil tristeza” pelo temperamento apaixonado e experiência internacional.

Palavras-chave: Jerónimo Osório, Damião de Góis, Expansão Portuguesa, Historiografia Humanística

Abstract: The publication of *De rebus Emmanuelis Gestis*, by royal command, was a crucial move against the Portuguese humanists’ entrenched unwillingness to engage in the writing of history. However, Damião de Góis, the author of the original text, was notable for his avoidance of what Camões called ‘apagada e vil tristeza’, because of his passionate temperament and international experience.

Keywords: Jerónimo Osório, Damião de Góis, Portuguese Expansion, Humanistic Historiography

Lopo de Sousa Coutinho (c. 1515 - 28/01/1577²), neto do 2.^o conde de Marialva e pai de Frei Luís de Sousa, embarcou muito jovem para a Índia, onde, em 1538,

1 Artigo produzido no âmbito de UID/FIL/00683/2013, Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos 2015-2017, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

2 As notícias sobre a sua vida são escassas e contraditórias. No prólogo (“Prefação da empresa editora”) à edição de 1890 do então raríssimo *Livro primeyro do cerco de Diu, que os Turcos poseram á fortaleza de Diu* é apresentada uma breve biografia extraída da *Bibliotheca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado. Lopo de Sousa Coutinho embarcou muito jovem (c. 18 anos) para a Índia, numa armada capitaneada por Pedro de Castelo Branco (partida em Outubro de 1533), e notabilizou-se pela valentia e prudência. Regressado a Portugal, foi recompensado por D. João III – que o tinha em grande conta – com cargos importantes, como a capitania de S. Jorge da Mina (Coutinho 1890: 233-234). Inocêncio Francisco da Silva, no *Dictionário Bibliographico Portuguez* (1840: t. V, 192-193), tinha desvalorizado as informações da *Bibliotheca Lusitana* referentes às obras escritas pelo fidalgo – que incluíam traduções de textos latinos, versos de corte e um poema sobre o naufrágio de Sepúlveda –, mencionando apenas este último, para negar a sua autoria.

tomou parte no primeiro cerco de Diu³. Depois de intervir com valentia e acerto nas escaramuças prévias à chegada da armada atacante, e seguidamente nos primeiros embates do sítio, um ferimento grave obrigou-o a uma longa convalescença⁴. Pôde então observar a coragem e espírito de união com que os sitiados suportaram o ataque das forças de iniciativa turca, auxiliadas por tropas do reino muçulmano de Cambaia.

Fidalgo que tinha “numa mão a pena e noutra a lança”⁵, mas sobretudo homem atento ao humano em geral⁶, Lopo de Sousa Coutinho decidiu publicar em português, no ano 1556 – em pleno rescaldo das primeiras crónicas orientais⁷ –,

3 O primeiro cerco de Diu desenrolou-se no segundo semestre de 1538. De início, durante os meses de Junho, Julho e Agosto, o ataque foi assumido por tropas do reino da Cambaia (Khambat ou Gujarat), que levaram os portugueses a refugiar-se na fortaleza. Com a chegada da armada turca, em 4 de Setembro, começaram os preparativos para o ataque às fortificações; em 27 de Setembro, começou a bateria. A batalha, em terra e no mar, terminou em 1 de Novembro, depois de um ataque brutal, quando o almirante turco decidiu afastar-se de Diu devido ao fracasso do cerco e às enormes perdas sofridas, além de recear a chegada da armada da Índia. A partida para o Mar Vermelho ocorreu apenas em 7 de Novembro, porque só então os ventos se mostraram favoráveis, coincidindo com a chegada de meia dúzia de fustas portuguesas que, ao abrigo da escuridão, conseguiram passar pelo quádruplo. O comandante dessa pequena frota tentou arrebatar para si a honra da fuga turca.

4 Vários cronistas (entre os quais não está Damião de Góis) aludem à sua presença em Diu, e ele próprio faz menção, muito sucinta, da sua actividade. Entre outras referências, cito: Lopo de Sousa Coutinho mostrou-se eficiente e empenhado na defesa dos barcos que transportavam abastecimentos e António da Silveira expressou-lhe o seu apreço (Castanheda 1979: vol. II, cap. CLXXXIX, 871); Gaspar Correia, que o introduz mais tarde, em 4 de Agosto, também o elogia (Correia 1975: vol. III, cap. CXIV, 856 e sgg); foi ferido uma primeira vez em 14/08 e regressou pouco depois (“depois que Lopo de Sousa tornou a dar goarda achou hu dia rosalgar nos poços”, Castanheda 1979: vol. II, cap. CLXXXIX, 871); o seu ferimento mais grave acontece em 17 de Outubro (“Ao outro dia dezassete do dito mez, como coubesse o quarto d'alva a Lopo de Sousa Coutinho, com parte dos seus companheiros se foi vigiar em o baluarte dos combates e [...] foi ferido de um pelouro de meia espera pelo ombro e espadua direita, de que recebeu grão ferida, e com as laminas das suas couraças [...] houve outras feridas pelas costas [...]. Até aqui contei o que vi por meus olhos, d'aquí por diante o que ouvi e soube em a cama onde jazia”, Coutinho 1890: 183) e, a partir dessa altura, Lopo de Sousa torna-se num observador à distância, mas sumamente perspicaz e atento a todos os aspectos do cerco.

5 *Os Lusíadas*, V, 96. As palavras de Camões – “referência mítica da cultura portuguesa” e de “toda a vida portuguesa”, na expressão de Eduardo Lourenço – funcionam como um subtexto ainda mais inescapável no enquadramento da Expansão Oriental quinhentista.

6 “É acima de tudo um ser humano curioso, sempre aberto à observação despreconceituosa de outros seres humanos, seus usos e costumes. Tem ainda um grande interesse pela análise do comportamento individual e colectivo, dentro e fora da guerra. É por isso que não resiste à tentação de apresentar figuras pitorescas como o homem de, alegadamente, 350 anos, de comentar as causas da pobreza na Índia ou se enternecer com o amor de um casal de mogores. As suas análises sobre a morte de João da Nova (de medo e tristeza, porque ninguém o queria ouvir, Coutinho 1890: 184), ou sobre o comportamento dos portugueses na retirada da ilha e da cidade, e os comentários sobre a psicologia das tropas e suas reacções às atitudes dos chefes são reveladores de grande perspicácia. É este sentido do factor humano que o leva a descrever longamente Bahadur e a expor as suas atitudes, para que os leitores entendam o clima de desconfiança que despoletou a sua morte, apesar do esforço em contrário dos comandantes portugueses.” (Lopes 2003: 547).

7 O precursor foi Fernão Lopes de Castanheda (c. 1500-1559), um *outsider* que, em 1551, publicou, *sponte sua*, o primeiro volume da *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* (com uma segunda edição, “corrigida”, em 1554). Os volumes II e III apareceram em 1552, o IV e o V em 1553, o VI em 1554; o volume VII foi publicado sem lugar nem data e o VIII – que terminava com acontecimentos de 26/09/1538 (véspera do início da bateria à fortaleza de Diu), apenas em 1561. Os últimos dois volumes, onde seriam narrados os episódios dos cercos de Diu, foram proibidos por ordem da regente D. Catarina, pressionada pelas queixas de nobres afectados sobretudo pelas polémicas do segundo cerco. No caso das *Décadas da Ásia*, de João de Barros (1496-1570), a primeira saiu em 1552, a segunda

o seu testemunho do heróico feito militar, entretanto ultrapassado em fama pela dimensão do Segundo Cerco⁸, ocorrido em 1546. Na origem de tal edição, concretizada dezoito anos depois do acontecimento, parece ter estado a convicção de que dificilmente alguém iria publicar toda a verdade sobre aquele evento:

E em este grosseiro estilo escreverei, não fantasiadas imaginações, nem menos antiguidades mal provadas; vitórias portuguesas sim, havidas dos bem afortunados turcos, não ouvidas ou furtadas a modo de curioso, mas vistas com meus olhos, provadas com vivos, e das estrangeiras nações grandemente exalçadas⁹. Das quais alguns movidos de bom zelo escreveram este famoso cerco de Diu, cujos tratados e volumes se vêem hoje por toda a cristandade. Mas como a tal escritura fosse feita por diversas informações vai toda a matéria destroncada, desvairada em os sucessos, e os nomes ignorados daqueles esforçados cavaleiros, que ali com seus despedaçados corpos ganharam não serem tratados com tal descuido¹⁰.

É bastante provável que um dos alvos de Lopo de Sousa Coutinho seja o opúsculo de Damião de Góis sobre o primeiro cerco de Diu, cuja *editio princeps*, intitulada *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem anno 1538*, viu a luz em cima do acontecimento (1539); e cuja reedição apareceu em 1544, na colectânea *Aliquot Opuscula*, com algumas alterações, entre as quais o título – *Diensis Nobilissimae Carmaniae seu Cambaiae urbis oppugnatio*. Uma das características fundamentais do texto goesiano é precisamente a omissão do nome da maioria dos combatentes, quer portugueses, quer indianos, rumes ou turcos, e a ausência de alusões a participantes “civis”. Embora pareça que o objectivo inicial é enfatizar os dois blocos – *hostes/Turcae* vs. *nostri/Christiani/Lusitani* –, a menção a personagens ausentes, como Luís e Heitor da Silveira, cria um paradoxo evidente. A opção pelo anonimato da maioria dos guerreiros ilustres, com as poucas identificações concentradas no combate final e por vezes trocadas (Lopes 2007: 438 sgg.), contrasta com o procedimento seguido no opúsculo sobre o segundo cerco – *Damiani Goes Equitis Lusitani, de bello Cambaico ultimo commentarii tres*, publicado com mais vagar e sem os intuitos políticos que o anterior ostentava ao ser acompanhado da *De rebus, et imperio Lusitanorum ad Paulum Iouium Damiani a*

em 1553 e a terceira (com *terminus ad quem* em 1526) foi impressa em 1563. A quarta década foi deixada inacabada, e viu a luz já no século XVII, depois de completada por João Baptista Lavanha. Diogo do Couto (1542-1616) foi entretanto encarregado de continuar as “Décadas”, adicionando-lhe mais nove. A primeira edição conjunta viu a luz em Lisboa, já no século XVIII (1778 — 1788). A obra de Gaspar Correia (c. 1495-1561) permaneceu inédita até ao séc. XVIII, o que lhe permitiu sobreviver aos pundonores aristocráticos. Assim, nenhum dos cronistas gerais da Índia publicou o relato do primeiro cerco de Diu em tempo “útil” para Lopo de Sousa Coutinho, e os que, como Castanheda, tentaram fazê-lo, sofreram pressões tremendas e não conseguiram.

8 O segundo cerco ocorreu em 1546, por iniciativa do sultão de Cambaia, embora com a participação de rumes, e atingiu proporções tão colossais que acabou por obscurecer a fama do primeiro. A sua duração foi maior, pois o sítio iniciou-se em finais de Março e terminou em 6 de Novembro de 1546. As circunstâncias da guarnição portuguesa eram tão difíceis face aos meios envolvidos no ataque, que o desfecho foi sentido por ambas as facções como um milagre. A vitória só foi possível graças à intervenção do governador D. João de Castro, numa batalha campal, quando a fortaleza estava totalmente destruída.

9 Assinale-se o pensamento historiográfico do autor, cuja credibilidade assenta no “vi, claramente visto” (*Os Lusíadas*, V, 18).

10 Coutinho 1890: 18.

Goes disceptatiuncula –, onde também as figuras não militares, nomeadamente as mulheres, têm destaque; afasta-se também dos princípios de historiografia aristocrática verbalizados pelo próprio Góis em textos como a *Crónica do Príncipe D. João*¹¹.

Para a desvalorização do feito de 1538 contribuiu imenso o impacto extraordinário do segundo cerco, patente na correspondência jesuítica, que ajudou a divulgar relatos de índole miraculosa¹². Uma vintena de anos depois do relato de Lopo de Sousa Coutinho, assentada de algum modo a poeira do tempo, Camões dará a ambos os cercos o peso definitivo: além das naturais limitações de espaço, que justificam também a identificação de apenas figuras de proa, impõe-se, lapidarmente, uma redução clara da importância do primeiro, proporcional à grandiosidade do segundo e ao evidente apreço do poeta pelos Castros¹³.

No relato de Lopo de Sousa Coutinho, entre vários episódios curiosos, reveladores da sua atenção a tudo o que o rodeava, destaca-se um, quer pelo inusitado, quer pelo efeito no próprio narrador: enquanto decorria o agónico combate final, um espingardeiro português, perante a falta de munições – era desesperada a situação da guarnição da fortaleza, votada ao abandono pelo calculismo do Vice-rei

11 Por exemplo, a propósito de um naufrágio: “[...] e afogaram mais de duzentos homens, de que oito eram fidalgos, cujos nomes nam achei scriptos, ha qual negligencia he muito pera reprehender nos Chronistas daquelle tempo, porque de nomes de taes pessoas se há de fazer sempre mençam, por bem, e honrra das linhagens, e famílias”, Góis 1978: 66). Embora Lopo de Sousa Coutinho mencione expressamente apenas os cavaleiros, também dedicou muita atenção a uma série de homens e mulheres “civis” cujo comportamento abnegado e existência trágica foram copiosamente descritos. Saliento, a título de exemplo, a valorização do papel das mulheres através do caso de Ana Fernandes: a arenga que antecedeu o último combate é atribuída por Lopo de Sousa Coutinho à abnegada mulher (e não ao capitão-mor António da Silveira, como faz Góis), que exhibe um retábulo com a figura de Cristo e exclama “Oh cavalleiros christãos, esta é a figura [...] pejejae esforçadamente tendo a elle por ajudador, que o que morrer tem mui certa a gloria, e o que viver merecimento ante elle, e honra ante o mundo...” (Coutinho (1890: 214).

12 A chegada à Índia dos padres da Companhia ocorreu no início da década de 40, mas as referências a Diu concentram-se no espantoso sítio de 1546 e no seu enquadramento na visão providencialista da presença portuguesa no Oriente. A carta do Pe. Francisco Henriques (8/12/1547, Wicki 1948: 228-231) exemplifica a intervenção de Deus na Índia através da grandiosa vitória neste cerco em que se jogava toda a Índia (“o ano passado esteve a India toda em se perder”), mencionando vários factos milagrosos no âmbito militar, e epifanias sagradas, sobretudo a aparição de uma “molher muito fremosa no campanário da see que os cegava”. Estas intervenções miraculosas parecem também patentes numa vitória recente do governador. A longa carta do Pe. Gaspar Barzeu (1/12/1549, Wicki 1948: 611) alude igualmente ao segundo cerco e volta a destacar a missão providencialista dos portugueses: no seu 27º parágrafo, crítica a existência de tratos de armas com os inimigos mouros e turcos, pois tinham posto em risco Diu, não fosse a protecção divina – *sed Dominus omnium provisor est*.

13 Depois de uma alusão à “inexpugnável Dio forte/ Que dous cercos terá”, no canto III (estância 50), Camões especifica os dois episódios no canto X, numa sequência de previsões, feitas por Calfope, sobre os principais feitos dos governadores futuros. A diferença quantitativa é esclarecedora: meia estância para o primeiro cerco, cinco para o segundo (67-72); em termos de conteúdo, é breve e neutra a alusão a António da Silveira (X, 62 «Trás este vem Noronha, cujo auspício/ De Dio os Rumes feros afugenta;/ Dio, que o peito e bélico exercício/ De António da Silveira bem sustenta.), enquanto todos os Castros envolvidos no segundo cerco são sublinhados (quatro versos para cada filho na estância 70; mais ainda para o pai nas estâncias 69, 71 e 72), paralelamente ao menorizado capitão João de Mascarenhas (69 «Basiliscos medonhos e liões,/ Trabucos feros, minas encobertas,/ Sustenta Mascarenhas cos barões/ Que tão ledos as mortes têm por certas). A longa referência a este cerco sublinha que os participantes “Feitos farão tão dinos de memória/ Que não caibam em verso ou larga história”, mas omite qualquer alusão às movimentações dos barões contra a estratégia do capitão, que culminou na catastrófica investida à sua revelia, em que morreu D. Fernando, um dos filhos de D. João de Castro.

D. Garcia de Noronha¹⁴ –, arranca um dente “que devia andar bem movido”¹⁵ e usa-o como bala. É uma proeza que, na linha do já citado “das estrangeiras nações grandemente exalçadas”, teve repercussões posteriores na Europa e leva Lopo de Sousa Coutinho a comentar:

Deste só caso sei eu gente da Europa que fizera grande volume assentando-o em cabeceira de mesa, *mas eu sou tão português* que, ainda que este homem atirara com quantos dentes tinha na boca e com cada um matara muitos inimigos, *não gastava mais regras em seu louvor, porque coisa é mui costumada em os Portugueses ofenderem seus inimigos com as coisas impossíveis quando as possíveis lhes faltam; e pois este é o verdadeiro e costumado traje português, não me seja culpa tal brevidade*” (Coutinho 1890: 196; itálicos meus).

Este emotivo discurso em defesa do tratamento modesto da valentia lusitana pode soar algo paradoxal face ao propósito referido anteriormente, mas para Lopo de Sousa Coutinho é grande a diferença entre o discurso encomiástico sobre algo para ele consabido e o relato objectivo para memória futura, de elementar justiça sobretudo para os caídos. De facto, permanece a insistência no contraste entre a atitude portuguesa e do resto da Europa perante actos de bravura considerados normais por uns e exaltados como extraordinários por outros. Ora a plena consciência sobre a maneira de ser típica dos portugueses – o “traje português” – é natural em quem é constantemente colocado perante a diferença cultural e sobre ela reflecte, circunstância que constitui uma das características fundamentais da nossa Expansão¹⁶.

A assunção de que toda a Europa partilhava dessa imagem da valentia dos portugueses era quase um lugar-comum na primeira metade do século XVI, como se pode verificar nas obras de Gil Vicente, nomeadamente a *Exortação da Guerra* e o *Auto da Fama*¹⁷. A afirmação entusiástica da identidade nacional, patente nesses

14 Gaspar Correia expressa este facto com clareza em várias ocasiões: o “muy cobiçoso” vice-rei (Correia 1975: vol. IV, cap. XXVIII, 77) condicionou em Diu – como noutras questões da Índia – o interesse do estado ao seu desejo de não “fazer ondas”, desperdiçando a oportunidade para fazer um acordo favorável com o derrotado sultão de Cambaia e desprezando o sacrificio de tantos portugueses. Lopo de Sousa Coutinho é mais comedido, pois tem uma atitude diplomática e conciliatória.

15 “Um espingardeiro, atirando quanto podia aos inimigos, faltou-lhe a munição dos pelouros, e, como já tivesse deitada a pólvora em espingarda e buscando pelouro o não achasse, movido do fervor da peleja ou enfadado de um dente que na boca trazia (que devia andar bem movido), lançou mão a ele e, arrancando-o, atacou a espingarda com ele e atirou aos inimigos.” (Coutinho 1890: 196).

16 A observação perspicaz, contrastante e sem preconceitos do Outro – cristão, hindu ou muçulmano –, que ajudou a definir a identidade nacional portuguesa, resulta da abertura ao Outro e da tolerância, traços genéticos do Português. Veja-se, por exemplo, o conjunto de apreciações coligidas por Francisco da Cunha Leão no quadro VII do capítulo “Quadros de antinomias e outras oposições” do seu *Ensaio de Psicologia Portuguesa* (Leão 1997: 34-35).

17 Pedro Calafate sustenta que “Gil Vicente soube também vincar um sentimento de prestígio histórico do país e, sobretudo, pensá-lo num contexto de projecto bem definido, que não passava pela riqueza, mas pela fortaleza.” (*Portugal como problema*: vol. I, 177). Se já na *Exortação da Guerra* o prestígio português era manifesto (“Ó famoso Portugal/ conhece teu bem profundo / pois até ó pólo segundo / chega o teu poder real”), é no *Auto da Fama* que o dramaturgo o enfatiza mais: a fama portuguesa é “cobiçada pelas potências europeias”; mais ainda (*ibidem*, 181), “Portugal para nada precisa das nações europeias, pois que estas não lhe poderão dar nada que ele não tenha, e em proporção maior” (“homens de prol / gente esforçada e varonil”; “pouca gente / mas furiosa”, “tam forte natureza”; em Portugal “há cousas tam honradas, / tam devotas, tam soadas.”); e ultrapassa os modelos clássicos (*ibidem*, 187), em cujo *continuum* é assim situado (por oposição aos feitos Troianos, “também os romãos/ [...] que são tam

textos e na orgulhosa emoção de Lopo de Sousa Coutinho, revela também a persistência de um patriotismo otimista no Portugal de quase meados de Quinhentos, reflexo da pujança dos primeiros anos da Expansão. É um vestígio do entusiasmo juvenil dessa nação definida por António José Saraiva como prisioneira entre o “deserto” de Castela e a vastidão do Atlântico, e que, por isso, “adquiriu um complexo de ilhéu”, afectado pelos fluxos e refluxos da história. É este um momento único pois, sendo uma época de grandes viagens e batalhas – de “aventura fora” (*Portugal como Problema*: vol. IV, 402) –, oferece o contexto em que o espírito português, voltado para a acção heróica, se sentia mais à vontade¹⁸.

Ainda assim, como Lopo de Sousa Coutinho sugere ao reprovar a falta de memória escrita, esta “gente ousada, mais que quantas /No mundo cometeram grandes cousas”, a quem o Adamastor increpa pelos “trabalhos vãos”¹⁹ e desmesurados, apresenta um marcante reverso paradoxal: mais do que “não gastar mais regras em seu louvor”, deixa que o silêncio e o esquecimento desvalorizem as suas empresas.

A tendência para privilegiar a acção tornava difícil a divulgação e valorização das realizações portuguesas, individuais e colectivas, assim prejudicando também a defesa dos interesses do reino de Portugal. Como assinala uma carta enviada a D. João III no início da presença dos Jesuítas no Subcontinente (14/12/1541), os portugueses pareciam até fazer mais esforço em encobrir e diminuir os feitos uns dos outros, apesar da extraordinária grandeza da Expansão oriental e do seu enquadramento providencialista:

Além de se bem manifestar serem os princípios e movymentos por que se começou [o domínio português na Índia] guiados e ordenados por Deos, se vê cada dia nestas partes nas maravilhas e ffaçanhas que acomtecerom e acomtecem, o qual, se fora feito por outra nação, se não pusera menos diligencia e cuidado em o pobricar polo mumdo e pôr em coronycas, do que os portugueses poem em ho encobrir e aminguar hus aos outros, o que será por serem por natureza tam amigos de obrar como imigos de louvar.”²⁰

Alguns anos mais tarde, um desiludido Camões assinalará que, embora seja “doce [...] o louvor e a justa glória/ Dos próprios feitos, quando são soados” (V, 92), a falta de interesse nas artes e letras, reveladora de ignorância – “quem não sabe

louvados, / e neste mundo estão colados / por façanhosos e por muito vãos”, em relação aos quais os feitos portugueses estão posicionados “na flor dos cristãos”). Mas Gil Vicente lança sempre em paralelo avisos contra a tentação do luxo e o abandono das actividades produtivas tradicionais. Segundo Cunha Leão, no refluxo do império começará a manifestar-se o complexo de inferioridade que redundará no pólo oposto: a absoluta falta de confiança em si (1997: 149).

18 Veja-se, por exemplo, o quadro V do capítulo “Quadros de antinomias e outras oposições” do *Ensaio de Psicologia Portuguesa* (Leão 1997: 29-31). Vários historiadores vão nessa linha: “Razões económicas, políticas, religiosas, históricas e sociais – não apenas portuguesas – devem ter-se coligado numa espécie de motivo sincrético e poderoso. Sem saber bem para quê nem para onde, que o segredo foi guardado, a nobreza, o clero e os povos armaram-se e partiram [de todo o país]. [...] Só na hora da largada definitiva e três anos após os preparos souberam qual o destino [...] e com o feito iniciaram um capítulo novo na história da civilização europeia”, escreve Armindo de Sousa (*História de Portugal* 1992-1994: vol II, 440).

19 “Tu, que por guerras cruas, tais e tantas, /E por trabalhos vãos nunca repousas, / Pois os vedados términos quebrantas” (*Os Lusíadas*, V, 41).

20 Wicki 1948: 798.

arte, não na estima” (V, 97) –, por parte sobretudo dos guerreiros que praticavam os actos heróicos, tirava-lhes a possibilidade de ombrear com a fama imortal dos antigos, míticos ou reais. Os exemplos aduzidos entre os romanos são esclarecedores (V, 95-96):

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

Vai César, sojugando toda França,
E as armas não lhe impedem a ciência;
Mas, numa mão a pena e noutra a lança,
Igalava de Cícero a eloquência.

De facto, Lopo de Sousa Coutinho é um caso raro: nem o grande capitão-mor do primeiro cerco, António da Silveira, nem o seu discutido homólogo do segundo, João de Mascarenhas, publicaram uma *Relação do Cerco de Diu*, e muito menos um *De bello Cambaico*, apesar do enorme interesse da Europa – curiosa por novos mundos e temerosa dos avanços turcos – em relação a este “famoso Portugal”, como Gil Vicente o apresenta, pela boca de Pantasileia, na *Exortação da Guerra*.

Na origem de tal atitude está sobretudo um pensamento dispersivo e descontínuo, avesso à abstracção, patente na profunda dificuldade em sentir-se realizado com tarefas monótonas como a investigação e escrita históricas, que as “desmedidas áreas e tarefas universais” em que se envolve e sente mais realizado acabam por acentuar, como aponta Cunha Leão²¹.

A dispersão e descontinuidade lusitanas manifestavam-se também na estratégia comunicacional dos monarcas, o que deixava amplo espaço ao grassar das *leyendas negras*. É sintomático desta realidade, por exemplo, que um ataque de Paolo Giovio, feito em 1525, tenha sido respondido somente catorze anos depois, por Damião de Góis, humanista e diplomata que, pelo seu extraordinário voluntarismo, representa também um caso à parte²². Com efeito, Luís de Matos assinala que até no âmbito das cartas diplomáticas, veículo ideal para a transmissão das notícias do Oriente, o rei de Portugal revelava falta de sistematicidade e profissionalismo, para desespero dos embaixadores portugueses no Vaticano:

21 É a 19ª tese para a formação e sobrevivência de Portugal (Leão 1998: 100), mas o capítulo “Quadros de antinomias e outras oposições”, do *Ensaio de Psicologia Portuguesa*, recolhe inúmeras observações de autores nacionais e estrangeiros que vão na mesma linha (Leão 1997: 21-46). Vejam-se sobretudo os Quadros V, VI e XI.

22 Além de outras desconsiderações, no *De legatione Basilii Magni Principis Moschoviae ad Clementem VII*, o bispo de Nocera atacava o monopólio comercial português. Como já se viu, Damião de Góis integrou essa resposta – o *De rebus, et imperio Lusitanorum ad Paulum Iouium Damiani a Goes disceptatiuncula* – no seu relato sobre o primeiro cerco de Diu (1ª edição em 1539).

On aurait cependant tort de considérer l'envoi de ces lettres (...) comme un système de propagande monté de toutes pièces. Car elles sont d'abord moins nombreuses que ne le voudraient les ambassadeurs portugais qui insistent fréquemment auprès de la Chancellerie pour que l'on tienne la Saint-Siège au courant des entreprises du pays en outre-mer. Ils demandent aussi que ces lettres soient désormais rédigées directement en latin à la Cour du Portugal (...) la Saint-Siège se méfiant souvent de la traduction qui en était faite à Rome par les diplomates; c'est pourquoi l'un de ceux-ci²³ proposera en 1537 au roi d'engager à Rome un latiniste éprouvé et de le faire venir au Portugal²⁴.

A dificuldade portuguesa em registar e comunicar factos relevantes tornou-se numa espécie de lugar-comum entre os cronistas de Quinhentos, que apontam também o seu enquadramento num outro aspecto do “traje português”: o tão visceral quanto vetusto receio do ridículo, sublinhado séculos depois, entre outros, por Jorge Dias²⁵. É particularmente directo Gaspar Correia, homem da Índia e voz de fora do “sistema”, ao afirmar que

Reis e nobres sempre consideraram que he ponto d'abatimento de alguem falar louvando seus feitos [porque] indaque muyto fizerão sempre descontentes ficarão, por nom satisfazerem os grandes desejos da muyta valentia de seus corações, parecendo-lhe melhor o alheo, que o seu: do que obrigatorios á nobreza de suas linhagens sempre se hão por enuergonhados por nom alcançarem o desejo de suas vontades, * e* nom querem ouvir nem que outrem falle de seus feitos²⁶.

João de Barros, a voz do “sistema” na historiografia, corrobora a existência destes receios ancestrais, ligados a uma peculiar noção de honra, na introdução das *Décadas da Ásia*, acrescentando uma variação subtil – a necessidade de seguir o

23 Trata-se do embaixador Pedro de Sousa de Távora.

24 Matos 1991: 320-321. Luís de Matos já aludira a esta questão na p. 61.

25 “É mais inibido que os outros meridionais pelo grande sentimento do ridículo e medo da opinião alheia.” (Dias 1990-1993: 146); e mais adiante: “O Português é inibido por um forte sentimento do ridículo. Como é muito sensível e dotado da faculdade de se aperceber do que vai nos outros, receia ser vítima da ironia e da crítica trocista, tão comum em Portugal. De facto, a ironia, muito mais do que o humor, tem fundas raízes na cultura portuguesa; desde as cantigas de escárnio e maldizer da Idade Média até à ironia de Eça de Queirós há toda uma gama de coloridos. [...] Por isso, a sensibilidade, que é um dos elementos positivos da mentalidade portuguesa, é também um dos grandes elementos da sua fraqueza. O sentimento do ridículo e o medo da opinião alheia abafam nele muitos impulsos generosos, deformam a sua naturalidade e impedem-no de se entregar livremente aos prazeres simples e à alegria espontânea. Nas classes populares tal sentimento é moderado, mas nas outras classes é tão saliente que se tornam com frequência ridículas pelo medo de o parecer. Tal sentimento complica-se pela consciência das glórias passadas, pelo desprezo paradoxal pelos valores burgueses e pela admiração pelas realizações alheias.” (Dias 1990-1993: 157). Cunha Leão apresenta pareceres vários nesse sentido nos já mencionados “Quadros de antinomias e outras oposições”, sobretudo o II, repetido de algum modo nos III, IV e VII (Leão 1997: 21-46). Camões deixa a questão implícita na cena das bandeiras (VIII, 39-42).

26 Correia 1975: vol. I, 5-6.

exemplo dos estrangeiros, que, com o tempo e as circunstâncias, canalizará a mania crítica com os efeitos conhecidos²⁷:

E vendo eu que nesta diligência de encomendar as cousas à custódia das letras, conservadoras de todas as obras, a nação portuguesa é tão descuidada de si, quão pronta e diligente em os feitos que lhe competem por milícia, e que mais se preza de fazer que dizer, quis nesta parte usar mais do ofício de estrangeiro que da condição natural, dispondo-me a escrever o que eles fizeram no descobrimento e conquista do Oriente, por se não perderem na memória dos homens que vierem depois de nós tão gloriosos [...]. Pois havendo cento e vinte anos (porque de tantos trata esta escritura) que vossas armas e padrões de vitória têm tomado posse não somente de toda a terra marítima de África e Ásia, mas ainda de outros maiores mundos do que Alexandre lamentava por não ter notícia deles, não houve alguém que se atrevesse a ser primeiro neste meu trabalho, somente Gomes Eanes Da Zurara [...] em as cousas do tempo do Infante D. Henrique.²⁸

Algo compreensivelmente, é quase lugar-comum nestas introduções a crítica ao atraso dos anteriormente incumbidos da tarefa. É expressivo o ácido ataque de Damião de Góis a Rui de Pina (1440-1522) – que deveria antes dirigir-se ao sucessor no cargo, seu filho Fernão, cronista-mor e guarda-mor da Torre do Tombo de 1523 a 1548 –, no prólogo da *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, porque “& isto que screveo, nam deixou também ordenado, & cõçertado quomo ho hũa tal Chronica requeria, alem da obrigação que tinha a elRei dom Emanuel, pelas muitas, & grandes merces, que delle recebeo”.

O panorama de silêncio ou morosidade, visível nas grandes obras de conjunto, repete-se nas pequenas monografias. As primeiras publicações sobre a Expansão Oriental foram naturalmente relatos de episódios mais ou menos extraordinários. Normalmente eram escritos em latim – a melhor forma de comunicar com a Europa da primeira metade do séc. XVI, já tentada no estrangeiro pelos nossos reis desde o século anterior²⁹ –, o que circunscrevia a tarefa à elite humanista, quase sempre a viver fora do país, mas de mobilização difícil e demorada. Exemplo maior do desinteresse

27 Cunha Leão assinala: “na vazante de uma grandeza pretérita, começou a revelar-se o descuidado reverso da medalha. [...] Gerou-se um “complexo de inferioridade.”; “Aquele complexo de inferioridade quanto ao estrangeiro, cresceu durante o século passado [XIX]” (1997: 148-149, 151). Fernando Pessoa, citado por António Quadros in “A identidade portuguesa”, sentença: “Uma nação que habitualmente pense mal de si mesma acabará por merecer o conceito de si que anteformou. Envenena-se mentalmente.” (*Portugal como problema*: vol. IV, 464).

28 Barros 1988: vol. I, 2-3. O primeiro volume da obra de Fernão Lopes de Castanheda já tinha vindo à luz...

29 “A necessidade de divulgar a gesta portuguesa em latim, a língua franca da época, começara com D. Afonso V, que no parecer de Luís de Matos se empenhou mais do que os seus sucessores. Quanto ao Príncipe Perfeito, ignora-se se pensava do mesmo modo, “puisque c’est Politien qui lui offre ses services, et qu’en faisant venir Cataldo à la cour du Portugal il ne lui commetra jamais un travail de ce genre” (Matos 1991: 63). D. Manuel e seu filho confiaram a Lourenço de Cáceres a tarefa de traduzir para latim as crónicas portuguesas, mas o trabalho não foi feito (Matos 1991: 63-65).” (Lopes 2007: 182). Como sentença Luís de Matos, “Les humanistes portugais n’ont jamais écrit sur l’Expansion l’oeuvre si souvent demandée par tous ou qu’ils avaient promis eux-mêmes. Ils se sont toujours bornés à des contributions partielles” e em número reduzido (Matos 1991: 427).

comunicacional foi o prestigiado André de Resende: nunca chegou a produzir a grande obra humanística que, dada a sua estatura intelectual, todos legitimamente esperavam, limitando-se, depois da insistência de Conradus Goclenius³⁰, a editar o *Epitome*, texto que reporta a submissão de Adém à Coroa portuguesa³¹. A pouca produtividade dos humanistas continuou, mesmo quando, já publicados trabalhos de cronistas da Índia, “leur tache [...] se bornerait au fond à un travail de traduction. Il suffirait de faire un choix de matières susceptible d’intéresser le lecteur étranger”³². Como aponta Costa Ramalho (1993: 24-26), no âmbito dos textos novilatinos quinhentistas, para além de um considerável conjunto de epigramas, de que foi precursor Cataldo Parísio Sículo (1455-1517)³³, apenas se contam, até à edição do *De rebus Emanuelis* de Jerónimo Osório em 1571³⁴, os textos narrativos de André de Resende (o *Epitome*, de 1531), Damião de Góis (sobre os dois cercos de Diu, em 1539 e 1549, respectivamente) e Diogo de Teive (o *Commentarius de Rebus a Lusitanis apud Diuum gestis anno Salutis MDXLVI*, sobre o segundo cerco de Diu, publicado em 1548).

Neste âmbito, Damião de Góis foi um caso excepcional pelo empenho com que se preparou para escrever e publicou, em latim (sem dispor da capacidade de alguns³⁵), vários opúsculos, sobre temas diversos, destacando-se no presente contexto os *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem anno 1538* – impressos com uma presteza que denuncia ordem directa de D. João III³⁶ –, e os *Damiani a Goes Equitis Lusitani, de*

30 “C’est donc à la demande de Goclenius que Resende se mit à la rédaction de son *Epitome* qui autrement n’aurait jamais été écrit, ainsi qu’il l’avoue lui-même dans sa lettre-dédicace ao professor do Collège Trilingüe.” (Matos 1991: 427).

31 O *Epitome rerum gestarum in India a Lusitanis, anno superiori, juxta exemplum epistolae quam Nonius Cugna dux Indiae Maximae designatus ad regem misit ex urbe Cananorio IIII Idus Octobris anno MDXXX*, foi publicado em 1531 e consiste na tradução de uma carta que relata a submissão do rei de Adém a Heitor da Silveira em 1530 (Castanheda 1979: vol. II, livro VIII, cap. XVI, 585-587). O impacto real desta vasalagem não foi nenhum, mas a notícia foi recebida com satisfação na Europa.

32 Matos 1991: 6. Esta observação foi de Luís de Matos chama desde já a atenção para o trabalho de D. Jerónimo Osório em relação à *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, de Damião de Góis.

33 Cataldo foi também o primeiro a apresentar o *topos* da superioridade dos heróis lusos face aos greco-latinos (Ramalho 1993: 21).

34 Mais concretamente intitulada *De Rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae Invictissimi Virtute et Auspicio Gestis Libri Duodecim. Auctore Hieronymo Osorio episcopo Syluensi*. Lisboa, apud Antonio Gonçalves, 1571.

35 Foi sendo afirmada ao longo dos anos a ideia de que o latim de Góis era de fraca qualidade, em resultado de uma formação tardia e pouco avançada. Amadeu Torres refutou tal perspectiva (Torres 1982: vol. II, 146-152), embora seja evidente que não se podia comparar com a mestria de D. Jerónimo Osório, o Cícero Português. Parece-me mais relevante apontar o esforço pessoal do futuro guarda-mor da Torre do Tombo no sentido de ser um diplomata humanista, o que parece indiscutivelmente ter alcançado: “Góis pretendia dominar profundamente a língua do Lácio, e não apenas para ter acesso ao extraordinário mundo cultural e literário romano, considerado na altura, juntamente com o grego, o modelo de todas as coisas: ele desejava aceder ao ambiente cultural dos humanistas, privar e comunicar sem obstáculos com essas personalidades fascinantes, de alguma forma semelhantes aos letrados de várias proveniências que ouvira praticar com D. Manuel, ou cujas cartas certamente lera. A forma como se ligou a Erasmo de Roterdão exemplifica bem essa sua atitude.” (Lopes 2007: 51).

36 Sobre a rapidez inusitada da publicação (o cerco terminou no início de Novembro de 1538 e o opúsculo foi publicado em Setembro de 1539), que implicou um esforço logístico considerável e por isso um projecto, vd. Lopes 2007: pp. 433-436. A integração, já aludida, de um texto em defesa do monopólio português, contra Paulo Jório, que seguira o parecer de Paolo Centurione, um agente comercial genovês (*De rebus, et imperio Lusitanorum ad Paulum Iouium Damiani a Goes disceptatiuncula*), levou António José Saraiva a sublinhar a actividade de Góis como agente da Coroa: “O opúsculo de Damião de Góis resume a argumentação da Coroa portuguesa na polémica travada em torno do monopólio das especiarias, e mostra o seu interesse em ter a seu lado os grandes condutores da opinião pública esclarecida da época, os humanistas.” (Saraiva 1953: vol. II, cap. V, 524). O opúsculo será reeditado, com alterações

bello Cambaico ultimo commentarii tres. Indo mais longe no seu trabalho de divulgação histórica, Góis acabou por produzir crónicas vernáculas, de que avultam a *Crónica do Príncipe D. João* e a *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*. Acresce ainda a sua actividade epistolar com personagens cimeiras do tempo, como o Papa, Erasmo e Pietro Bembo, sempre com o propósito de defender os interesses portugueses.

O humanista de Alenquer teve também o objectivo de produzir a primeira visão de conjunto da presença portuguesa no Oriente, que projectara nos seus anos de ausência no exterior, à volta do título *Historia rerum Indicarum*. Góis sentia a necessidade de sedimentar o prestígio de Portugal e atalhar as interpretações malévolas, favorecidas sobretudo por aqueles a quem a Rota do Cabo tirara lucros, como Venéza e até a França³⁷:

A defesa do monopólio é um dos mais fortes acicates da política de prestígio internacional a que a coroa portuguesa se via obrigada. [...] Como justamente notou Bataillon, Damião de Góis é “um agente comercial da mais alta categoria dirigindo-se em nome do rei a outras cabeças coroadas e aos príncipes da finança”. [...] As múltiplas relações que as longas viagens permitiram a Damião de Góis entretecer não tiveram ocasião unicamente na sua fácil sociabilidade e no seu culto das letras, da música e da pintura; mas também no seu prestígio de agente do Rei de Portugal. [...] Damião de Góis, com efeito, não lidava apenas com presentes e amostras, mas também com a pena. [...] Ora é esta posição de letrado que permite a Damião de Góis participar na polémica da pimenta³⁸.

Esse projecto de grande fôlego é mencionado em vários contextos, nomeadamente nos *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis anno 1538*³⁹. A carta-dedicatória ao Infante D. Luís, que serve de introdução ao relato do segundo cerco de Diu, de Lisboa, c. XI. 1548, reitera a intenção de escrever a história, e tornou-se famosa pela afirmação da necessidade de uma epopeia, e da sua disponibilidade pessoal para essa empresa:

Ea enim sunt facta praeclara nostrae gentis, ea magnitudo varietasque rerum, ea nouitas insularum climatunque, ut si denuo aliquis Homerus exurgeret,

pequenas, mas que denunciam o agravamento dos conflitos políticos europeus (nomeadamente a ostensiva aproximação da França ao Império Otomano e consequente inimizade com Carlos V e pressão sobre Portugal; em termos pessoais, Góis foi aprisionado por tropas francesas na sequência do cerco de Lovaina), integrado na colectânea *Aliquot opuscula*, com o título *Diensis Nobilissimae Carmaniae seu Cambaiae urbis oppugnatio, Damiano a Goes autore, Louanü, ex Officina Rutgeri Rescii, anno 1544, Mense Decembri*.

³⁷ Lopes 2007: 213-214.

³⁸ Saraiva 1953: vol. II, cap. V, 524 e ss.

³⁹ *Est vero Mallabar prouincia, in qua sita sunt Regna Calecutii, Cananorü, et Cochini, et alia, cuius litoris Regnorumque descriptionem in historia rerum Indicarum iam ab origine nostratum in ea loca aduentus luculenter, si Deo ita uisum fuerit, sumus tradituri*. (Lopes 2007: 481). É significativo que a frase tenha sofrido grandes alterações na edição de 1544, de que saliento a mudança do título da obra: em 1539, Góis designava-a como *Historia Belli Cambaici*, isto é, *História da Guerra da Cambaia* (Diu). Aparentemente, o âmbito da história projectada por Góis aumentou no decurso desses cinco anos, algo assinalado também pela introdução do advérbio *luculenter*. “Já não se trata de abordar apenas a problemática de Diu desde os tempos de D. Francisco de Almeida, mas de uma história geral da nossa presença na Índia, incluindo certamente uma *archaiologia*; e parece sentir-se grande autoconfiança nas suas palavras.” (Lopes 2007: 90-91)

posset non incommode ex Rebus Lusitanicis, et Iliados et Odisseae argum-
tum non fabulose, sed ex vero componere. Sed haec fortassis alias tentabimus.

Mas tal não foi possível, e a carta-dedicatória da *Urbis Olisiponensis descriptio* ao Cardeal D. Henrique, de Lisboa, de c. X. 1554⁴⁰, ou seja seis anos depois, assume e justifica a sua desistência por falta de tempo e de patrocínio, apesar dos rogos dos seus amigos doutos:

Indicarum rerum Historiam in lucem ut darem, cum crebris doctorum hominum epistolis diu urgerer, eam ex exemplaribus colligere, atque disponere pridem coeperam: id quidem mihi effectum iri posse tunc pollicebatur otium meum literarium, quo eo quidem tempore laute, & citra publicorum negotiorum onera utebar. Sed cum mecum perpenderem mihi id modo deesse, quod summe in historia scribenda requiritur, ab incepto destiti. Nam ei qui iustam & absolutam historiam scribere uult, imprimis liberum & uacuum tempus tribuendum est; deinde animi quies, & omnium munerum uacatio; postmodum maiorum Principum fauor, quo industria & labor studiorum praemiis adaugeantur.

Entretanto, tinha começado a ser publicada a *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*, iniciativa individual de Fernão Lopes de Castanheda, e logo depois apareceu o primeiro volume das *Décadas da Ásia* de João de Barros. O interesse europeu numa visão global da Índia ficou manifesto na rapidez com que o primeiro livro de Castanheda foi traduzido pelo humanista francês Nicolas de Grouchy⁴¹. Mas a crónica deste homem heróico, que, tal como Gaspar Correia, comungava da perspectiva providencialista da nossa história, mas considerava essencial, e não incompatível, o relato da verdade – não foi vista como traduzível para latim. Quanto a Góis, a muita documentação reunida para a *Historia rerum Indicarum* acabaria aproveitada na *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, com efeitos nítidos no equilíbrio da obra⁴².

Entretanto, a ideia de que a Expansão Oriental constituía um feito superior aos da épica clássica – afirmada no dealbar do século por Cataldo Parisio Sículo, aludida por Damião de Góis e presente também nas palavras de Lopo de Sousa Coutinho (“nem menos antiguidades mal provadas”) – começara a cimentar-se e a fazer crescer o desejo por uma epopeia de fôlego correspondente. No entanto, Camões, o génio que se revelou capaz de cumprir tal desiderato, era em grande parte também um *outsider* em relação aos círculos intelectuais do reino, incapazes de o fazer.

40 Torres 1982, vol. I: 370.

41 Nicolas de Grouchy, professor no Colégio das Artes, intitulou o volume como *Le Premier Livre De L'Histoire Indes de Portugal, Contenant Comment L'Inde A Esté Decouuerte, par le commandement du Roy Emanuel, & la guerre que les capitaines Portugalois ont menee pour la conqueste dicelles, fait par Fernand Lopez de Castañeda*, Paris, Michel de Vascosan, 1553.

42 “Dos 313 capítulos da obra, cerca de 50% são sobre a expansão asiática, a que se juntam 22,5% sobre Marrocos. Os 80 capítulos que se referem à governação interna estão também distribuídos de forma desequilibrada, pois 47 situam-se na fase inicial da obra, e destinam-se a relatar a transição de D. João II para o novo rei (Costa 2005: 15-16).” (Lopes 2007: p. 92, n.182). É, no entanto, evidente – e compreensível... – que a actividade no Estado Português da Índia era mais atraente para os historiadores do que os eventos metropolitanos.

Assim, sistematizaram o seu pensamento histórico-épico e verbalizaram-no de forma mais ou menos lapidar os que sentiam a escrita como um imperativo patriótico extraordinário, heróico até: movidos pela excepcionalidade do seu génio, como Camões; pelo desejo de reparar o esquecimento ingrato dos que se tinham sacrificado pela pátria, no caso de Lopo de Sousa Coutinho e dos cronistas da Índia (Castanheda e Gaspar Correia a título individual, João de Barros oficialmente); ou porque a sua experiência de vida, nomeadamente no exterior do país – para além do seu temperamento apaixonado e patriótico –, os tinha alertado para a absoluta necessidade de divulgar os feitos portugueses e corrigir mentiras interesseiras, como Damião de Góis.

A propósito do humanista de Alenquer, sublinha Luís de Matos:

S'il était resté au Portugal, il est presque certain qu'il n'aurait jamais écrit ses opuscules en latin et il est bien hasardeux de penser qu'il devienne le chroniqueur en portugais du prince Jean et d'Emmanuel Ier. Car c'est à l'étranger qu'il se fait une idée plus exacte de l'éclat des entreprises menées par son pays, c'est à l'étranger également qu'il doit non seulement sa formation littéraire et le goût des belles-lettres, mais aussi les encouragements qui le conduisirent à mener son œuvre à bonne fin. Ce sont ses amitiés étrangères qui lui ont en quelque sorte tracé la voie⁴³.

O *De rebus Emmanuelis gestis* e o “traje português”

Todo o processo da elaboração da crónica sobre D. Manuel I – que culminará na *Crónica do felicíssimo Rei D. Manuel*, de Damião de Góis, e sua transposição para latim pelo *Cícero Lusitanus*, na obra *De rebus Emmanuelis gestis* – é sintomático do já referido pensamento dispersivo e descontínuo, que começava por afectar os funcionários oficialmente responsáveis pela tarefa. Mesmo sendo certo que eram inúmeros os afazeres em que os cronistas estavam normalmente envolvidos, surpreende a sua falta de profissionalismo ou amadorismo, o que sugere, por vezes, um deficiente processo de selecção – conquanto apareçam figuras empenhadas como João de Barros⁴⁴.

Como conta Veríssimo Serrão (1994: 78-79), morto o cronista oficial, Rui de Pina, em 1522, pouco depois do falecimento do monarca Venturoso,

O encargo foi depois atribuído a Fernão de Pina, que entre 1523 e 1548, ano em que foi preso pela Inquisição, não escreveu uma só linha e nem sequer pôs em ordem os rascunhos do progenitor. A incumbência passou ao cronista régio, doutor António Pinheiro, que pediu escusa “ou por ser mais inclinado a outros estudos ou por ter ho trabalho por grande”, como refere com certa ironia Damião de Góis, que assim classifica de incapaz o futuro bispo [...]. E a pesada herança veio a transmitir-se a João de Barros, tesoureiro da Casa

⁴³ Matos 1991: 439.

⁴⁴ Os cronistas acumulavam normalmente grandes responsabilidades políticas ou pelo menos de trabalho público. Seguia-se assim a perspectiva do tempo, que considerava indicados para escrever história os que apresentavam um currículo de experiência na coisa pública (que lhes conferia *fides* e *eruditio*), como afirma Erasmo na sua carta a Robert Gaugin, introdução da obra *De Origine et gestis Francorum Compendium*, publicada em 1495 (Lopes 2007: 86-87).

da Índia, que guardou o manuscrito vários anos sem lhe dar seguimento, ocupado como estava com as *Décadas*.

Falecido D. João III, a 21 de Junho de 1557, o cardeal D. Henrique mandou entregar os papéis existentes a Damião de Góis, guarda-mor da Torre do Tombo, que “se lançou ao trabalho” e o finalizou em oito anos (*Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, Lisboa 1566-67). Góis, certamente algo despeitado com a forma como a tarefa lhe chegou às mãos, não deixou de sublinhar o facto:

E consyderando V.A. que pois estas pessoas, de que tanto se sperava, nam tñham feito em tempo de trinta & sette anos, que há que elRei dom Manuel vosso pai faleceu, cousa que respondesse aho merecimento de tal negocio, [...] daquilo em que muitos, quomo em cousa desesperada, se nam atreveram poer ha mão.

“Cousa desesperada” é a expressiva caracterização goisiana para o quase pânico sentido por quem perspectivava ter de suportar – como o admirável Plínio, o Velho – longas vigílias para completar uma tarefa tão ingente, sendo no entanto certo que, entretanto, já outros cronistas do Oriente tinham escrito e até publicado, de *motu proprio* e afrontando persistentes obstáculos, os factos correspondentes à vertente indiana do reinado de D. Manuel I. Aliás, Góis assinala também que, apesar de ciente do “quão fraco eu devo ser pera hum tamanho peso”, escreveu “com mór ousadia do que a meu fraco júízo convinha”. De facto, tal como sucedera com a *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* de Castanheda, as reacções não se fizeram esperar, e o cronista teve de introduzir alterações. É indiscutível que estas circunstâncias dificultavam ainda mais o interesse pela actividade historiográfica, transformada num verdadeiro trabalho de Hércules, face aos pundonores da nobreza.

Apesar das críticas feitas pelo Conde de Tentúgal e da perda de influência de Damião de Góis, prestes a ser condenado pela Inquisição, o Cardeal D. Henrique, deseioso de divulgar na Europa o glorioso reinado de seu pai, não teve outra solução a não ser pedir a D. Jerónimo Osório, o melhor latinista da época, que editasse “para estrangeiro ver” a *Crónica do Felicíssimo*.

D. Jerónimo Osório (1506-1580) viveu fora do país e pôde certamente verificar a importância de Portugal divulgar a sua história nos seus próprios termos. Tal como Góis, era um homem corajoso e interventivo, como demonstram as suas afamadas polémicas com teólogos da nascente Igreja Anglicana e a forma desassomburada com que aconselhava D. Sebastião. Porém, o seu interesse centrava-se na espiritualidade: “il avait le sentiment que l’interruption de ses études serait pour lui en quelque sorte une trahison; c’était, écrit-il, descendre du ciel pour regarder de trop près la terre.”⁴⁵ Foi, portanto, o impulso da ordem do Cardeal-Rei que o moveu a ultrapassar o seu escrúpulo, mas a sua costumeira e pouco lusitana indústria fê-lo executar a tarefa com rapidez (começou em 1567 e terminou em 1571) e uma proficiência artística muito elogiada⁴⁶.

⁴⁵ Matos 1991: 526.

⁴⁶ Apesar da gradual perda de influência da língua do Lácio, foram numerosas as edições em latim (11), além das várias traduções vernáculas (Osório 2009: 37).

A real dimensão da originalidade do trabalho de Jerónimo Osório tem sido discutida. Guimarães Pinto considera que o bispo de Silves “com esta obra se limitava a satisfazer uma encomenda do régio purpurado, desejoso de glorificar a memória paterna em idioma com mais repercussão do que o português”, e não pretendia produzir algo de profundamente novo. Jerónimo Osório afirma ter introduzido muitas (“multa”) alterações decorrentes da sua própria investigação, mas não apresenta uma contribuição pessoal considerável: faz algumas condensações, supressões, sínteses, acompanhadas de algumas inovações.⁴⁷

Luís de Matos parece valorizar um pouco mais as alterações, e demonstra que o bispo de Silves procedeu em bastantes casos a resumos e até cortes de aspectos menos relevantes ou essenciais⁴⁸. Em todo o caso, assinala que, “malgré les libertés qu’il prend envers sa source, on est cependant amené à conclure qu’il en garde tout ce qui est fondamental au sujet de l’Expansion portugaise au cours du règne d’Emmanuel Ier”⁴⁹. Luís de Matos conclui também que Jerónimo Osório foi fiel a Damião de Góis em aspectos que mostram a sua conhecida firmeza de carácter, pois parece ter mantido a generalidade das palavras que tinham provocado as observações críticas do poderoso Conde de Tentúgal, nomeadamente a suspeita do envenenamento de D. João II⁵⁰.

Apesar da importância que a diligência e o magnífico latim do *Cicero Lusitanus* tiveram no impacto – já não crucial⁵¹ – do *De rebus Emmanuelis gestis*, é particularmente destacável o papel do autor do texto-base do Bispo de Silves: Damião de Góis diferenciou-se da “apagada e vil tristeza” pelo temperamento apaixonado, que levou os seus sentimentos religiosos e patrióticos a concretizar o que outros, mais dotados quer em vernáculo, quer em latim, não conseguiram.

A história da divulgação do período mais glorioso da História de Portugal parece ser, portanto, um exemplo do “traje português”. Em todo este processo fica clara a falta de uma política de comunicação coerente e perseverante. Na edição latina do *De rebus Emmanuelis gestis*, feita a contragosto por Jerónimo Osório, pesou muito a vontade do Cardeal D. Henrique; D. João III parece ter solicitado a celeridade publicação dos *Commentarii rerum gestarum* com que Góis, a partir do relato de um artilheiro da guarnição lusitana, divulgou a vitória portuguesa no primeiro cerco de Diu, enquadrando-a com a defesa da geoestratégia nacional; mas mostrou pouca perspicácia na escolha de Fernão de Pina e António Pinheiro para cumprir o seu desejo de imortalizar o reinado de seu pai. Assim, e sobretudo quando se relaciona a edição de crónicas com a divulgação de notas oficiais sobre acontecimentos importantes,

47 Guimarães Pinto conclui, por isso: “não nos parece fazer muito sentido, não só o projecto de empreender nova tradução do *De rebus*, como o intento de uma definição dos métodos e conceitos de história em Osório”, pois incorre nas mesmas falhas que Góis (Osório 2009: 36-37).

48 Luís de Matos faz uma análise comparativa de excertos dos textos e assinala que “Osório résume délibérément sa source, en éliminant tout ce qui n’aurait qu’un intérêt secondaire pour le lecteur étranger à qui était destiné le texte latin” (1991: 529), e em sentido oposto acrescenta informações consabidas para os portugueses, mas desconhecidas para o novo auditório: por exemplo, “il donne un aperçu des entreprises marocaines et des navigations atlantiques” (1991: 533). Também apresenta a sua opinião pessoal, com avaliações morais.

49 Matos 1991: 529.

50 Matos 1991: 538-539.

51 Algo ingloriamente, em resultado de tanta dilação, o *De rebus Emmanuelis gestis* surge numa altura em que as traduções para as línguas nacionais começavam a ultrapassar as elitistas versões latinas, como já se verificara vinte anos antes com a parte inicial da obra de Castanheda.

não se vislumbra um esforço concertado e organizado, antes uma dispersão ao sabor do momento, que se acentuará à medida que a Expansão entra em refluxo. Em paralelo com o exíguo resultado dos esforços oficiais, verifica-se uma suprema ingratidão para com aqueles que, à semelhança de Fernão Lopes de Castanheda, movidos por um patriotismo heróico, dedicaram a vida ao registo verdadeiro e regenerador das grandezas e misérias lusas (*Os Lusíadas*, X. 145):

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.

Bibliografia

AA. VV. (1992-1994). *História de Portugal*, coord. José Mattoso, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores.

AA. VV. (2006). *Portugal como problema*, Pedro Calafate (editor literário), José Luís Cardoso (prefaciador). Lisboa: Fundação Luso-Americana, Público.

Castanheda, Fernão Lopes de (1979). *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*, introd. e revisão de Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão.

Correia, Gaspar (1975). *Lendas da Índia*, introd. e revisão de Lopes de Almeida, 4 vols. Porto: Lello & Irmão.

Coutinho, Lopo de Sousa (1890). *Liuro primeyro do cerco de Diu, que os Turcos pose-ram á fortaleza de Diu*. Lisboa: Bibliotheca de Clássicos Portuguezes.

Dias, António Jorge (1990-1993). “Elementos fundamentais da cultura portuguesa”. In *Estudos de antropologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol. I, 136-157.

Góis, Damião de (1539). *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem anno 1538 autore Damiano a Goes Equite Lusitano. Louanii ex officina Rutgeri Rescii, Anno M.D.XXXIX., Mense Septembri*.

Góis, Damião de (1949-1955). *Crónica do felicíssimo Rei D. Manuel*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis.

Góis, Damião de (1978). *Crónica do Príncipe D. João*, edição crítica e comentada por Graça Almeida Rodrigues. Lisboa: Universidade Nova.

Leão, Francisco da Cunha (1997). *Ensaio de psicologia portuguesa*, 3.^a ed. Lisboa: Guimarães Editores.

Leão, Francisco da Cunha (1998). *O Enigma Português*. Lisboa: Guimarães Editores.

Lopes, M^a José (2003). “Damião de Góis e Lopo de Sousa Coutinho: duas diferentes perspectivas sobre o primeiro cerco de Diu”, in *Actas do I Congresso Internacional Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Braga: Edições da Faculdade de Filosofia, 543-552.

Lopes, M^a José Ferreira (2007). “Estudo histórico, literário e linguístico da obra *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis anno 1538* de Damião de Góis” (dissertação de Doutoramento).

Matos, Luís de (1991). *L'expansion portugaise dans la litterature latine de la renaissance*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Serviço de Educação.

Osório, Jerónimo (2009). *Opera Omnia*, vol. I, trad. e introd. António Guimarães Pinto. Coimbra e Algarve: Imprensa da Universidade de Coimbra, Universidade do Algarve.

Ramalho, Américo da Costa (1993). “Os Humanistas e a divulgação dos Descobrimentos”, in *Actas do Congresso Internacional Humanismo Português na época dos Descobrimentos*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos e Humanísticos, 19-36.

Saraiva, António José (1953). *História da Cultura em Portugal*, vol. II. Lisboa: Jornal do Fôro.

Serrão, Joaquim Veríssimo (1994). *Figuras e caminhos do Renascimento em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Torres, Amadeu (1982). *Noese e crise na epistolografia latina goisiana*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Centro Cultural Português.

Wicki, Joseph (1948). *Documenta Indica*, vol I. Romae: apud “Monumenta Historica Soc. Iesu”.

(Página deixada propositadamente em branco)

A presença do *De Gloria* na *Collectanea Moralis Philosophiae* (1571)

ANA ISABEL CORREIA MARTINS

Pós-doutorada da Fundação para a Ciência e Tecnologia
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos,
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Universidade de Rennes 2
anitaamicitia@hotmail.com

Resumo: A presença do Cícero *Lusitanus* na *Collectanea Moralis Philosophiae* (1571) do Cícero espanhol é discreta mas relevante. Este manancial enciclopédico apresenta um programa pedagógico visando a educação do *ethos* do governante, uma preocupação partilhada por ambos e que vai muito além do seu/nosso tempo.

Palavras-chave: *Loci communes*, *De Gloria*, educação de príncipes, Pedagogia

Abstract: The presence of *Lusitanus* Cicero on Fray Louis of Grenade's *Collectanea Moralis Philosophiae* is sober but also relevant. This commonplaces book presents a pedagogical program aiming the education of leader's *ethos*, a concern shared by both which cross their/our time.

Key-words: *Loci communes*, *De Gloria*, education of princes, Pedagogy

*Non omnes litterae conveniunt principi, sed hae, quae politice tradunt, aut ethice quaeque recte aut secus gestorum exempla commonstrant id quod facit historia*¹.

I. A sentença osoriana na *Collectanea Moralis Philosophiae*

O dominicano Frei Luís de Granada acolhe, no III tomo da sua *Collectanea Moralis Philosophiae*, uma sentença de D. Jerónimo Osório, proveniente do livro II do *De Gloria* e integra-a no *topos vulgus*:

¹ “Nem toda a literatura se ajusta ao príncipe a não ser aquela que transmite política e ética, aquela que revela exactamente os modelos virtuosos de conduta, isto é, aquela que faz História”. Sentença integrante do *topos rex* no III tomo da *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus. Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi: Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur; excudebat Franciscus Correa, Olisippone, 1571.*

Demosthenes inter fugiendum fertur subinde respiciens ad arcem Palladis sublatis manibus dixisse: O Pallas urbium domina cur tribus infaustissimis bestiis delectaris noctua dracone & populo? Noctua cum sit auium inauspicatissima tamen Palladi sacra est: quemadmodum & draconem habet pro gestamine: populus autem belua est multorum capitum pessimam gratiam referre solita optime de se meritis: ut Socrati, Aristidi, Phocioni et cetera. His quidem verbis ille vir eloquentissimus non modo grauitur ut debuit in populum inuectus est, sed eius etiam naturam & ingenium sapienter explicauit eum cum noctua ac serpente coniungens. Nulla enim noctua sic luce Solis ut multitudo splendore virtutis offenditur. Nullus draco tam vastus & immanis est, qui sit conferendus cum feritate populi, multiplici lapsu & impetu furente omnia peruertentis.

(Demóstenes lançando-se e olhando para trás a cidadela de Palas, com as mãos ao alto, proferiu: Oh Palas, senhora das cidades! Por que razão te delectas com as três mais infaustas feras: a coruja, a serpente e o povo? Ainda que a coruja seja a mais funesta das aves é consagrada a Palas, que do mesmo modo tem a serpente como símbolo, agora o povo todavia é monstro de muitas cabeças e tantas vezes devolve o reconhecimento perversamente pelas suas próprias acções: como a Sócrates, Aristides, Fócio entre tantos outros. Assim, com estas palavras, este homem tão eloquente não só critica o povo com severidade, como também explica sabiamente o seu carácter e natureza ao associá-lo à coruja e à serpente. Nenhuma coruja se inquieta tanto com a luz do Sol como a multidão com esplendor da virtude. Nenhuma serpente é de tal forma monstruosa e cruel que possa ainda assim ser comparada à maldade de um povo no seu ímpeto furioso, pervertendo todas as coisas).

Se pensarmos que esta é a única alusão ao bispo do Algarve na *Collectanea* granadina e, portanto, a única intertextualidade directa e explícita, precipitar-nos-emos a considerar redutora e menor a sua expressão na obra enciclopédica do Cícero espanhol². A esta constatação associa-se uma outra premissa: sendo uma colectânea de sentenças de filosofia moral, que apresenta um programa pedagógico e cívico na educação do *ethos* do governante, orientando-o na conquista da sabedoria e da felicidade colectiva, Jerónimo Osório faz-se presente a partir de uma obra pouco expectável. O leitor poderia esperar referências a um dos tratados morais como o *De nobilitate civili et Christiana* ou o *De iustitia* ou ainda a uma das suas obras pedagógico-políticas dedicada a D. Sebastião, *De regis institutione et disciplina*, na qual D. Jerónimo Osório discute o modelo de governante e propõe a *ratio* educativa para a formação de um bom príncipe. No entanto, a sentença osoriana é coligida a partir do *De Gloria*, uma obra *sui generis* pela sua estrutura dialógica e natureza autobiográfica³. Se o nosso intuito é perceber as influências osorianas na obra do

2 Vide a propósito do estilo ciceroniano na retórica de Granada e sobre a legitimação do epíteto de Cícero espanhol, Switzer 1927: 60-148.

3 Publicada em 1549 e dedicada ao mesmo monarca, em homenagem à sua política cultural, a obra é composta em forma de diálogo entre ele mesmo e dois amigos e antigos companheiros de Bolonha, o espanhol António Agustín e o francês Jean Matal, sobre um tema ciceroniano visto à luz cristã. Vide Torrão 2006.

Dominicano impõe-se que lancemos, previamente, um olhar analítico sobre a obra granadina, revelando a sua estrutura e método retóricos, tão ao gosto da *intellegentiae humanitatis*⁴.

Em 1571, publica-se em Lisboa pelo prelo de Francisco Correa a edição *princeps* da *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus. Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi: Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur*, reimpressa em 1582 (*Parisiis, Apud Guilielmum Chaudière*⁵). Conhecemos como edições *post mortem* a de 1604 (*Coloniae, apud Arnoldum Quentelium*), com o título de *Loci Communes philosophiae moralis* e que Nicolás Antonio atribui, incontestavelmente, a Frei Luís de Granada⁶, a de 1632 (*Parisiis, apud Guilelmum Chaudière*⁷) e ainda a de 1775 (*Valentiae, ex praelo Josephi et Thomae de Orga*⁸).

No primeiro tomo da obra, estão reunidas sentenças de Séneca⁹, acolhidas a partir das *Epistulae ad Lucilium*, das *Naturales quaestiones*, *De providentia*, *De paupertate*, *Consolatio ad Marciam*, *De tranquillitate animi*, *De beneficiis*, *De clementia*, *De otio*, *De breuitate uitae*. O segundo tomo fica reservado para os apotegmas de Plutarco¹⁰, extraídos a partir de mais de trinta tratados morais do autor de Queroneia¹¹. O terceiro tomo, por sua vez, apresenta uma natureza mais plural, sendo uma miscelânea dentro da própria colectânea ao congregar sentenças de autores clássicos mas também medievais e coevos. Dada a sua indiscutível relevância na mundividência renascentista, não é surpreendente encontrarmos autores como Cícero (*De natura deorum*; *De legibus*; *De senectute, Tusculanae*), Aristóteles (*Rhetorica*), Eusébio de Cesareia (*Historia Ecclesiastica*), Diógenes Laércio (*De vita et moribus philosophorum*), Apuleio (*De Mundo*), Suetónio (*De Caesarum vita*), Stobaeus (*sententiae ex thesauris graecorum delectare*¹²), e ainda novamente Séneca e de Plutarco, que continuarão a ser profusamente citados neste III tomo. Quanto aos autores medievais e coevos

4 López Muñoz 1997: 315-324; 1993: 591-600.

5 Temos conhecimento de um exemplar desta edição em Tours, na Bibliothèque de l'Université François Rabelais, com a cota SR 19B-11, e outro em Strasbourg na Bibliothèque Nationale et Universitaire, com a cota B.113 964 CS5.

6 R.P.F. Ludouici Granatensis, Ordinis S. Dominici, *Loci communes philosophiae moralis in tres tomos digesti in quibus Senecae, Plutarchi aliorumque clarissimorum principum & philosophorum insigniores sententiae, apophthegmata & dicta memorabilia ad vitam recte instituendam conducentia, continentur...* Coloniae, apud Arnoldum Quentelium, 1604. (Bca Histórica – F. Antiquo (F) com a cota BHFL15998 e cedido pelo Colégio Imperial da Companhia de Jesus de Madrid.

7 Encontramos um exemplar desta edição na Biblioteca Nacional de Portugal com a cota R.25735P.

8 *Collectanea moralis philosophiae per communes locos digesta / collectore F. Ludovico Granatensi ...; accedit Joh. Bapt. Munnozi Valentini De scriptorum gentilium lectione, et profanarum disciplinarum studiis ad Christianae pietatis normam exigendis ...Valentiae: ex praelo Josephi et Thomae de Orga, 1775.* (exemplar pertencente ao espólio da Biblioteca da Universidade Complutense, com a cota BH DER 9723).

9 *Primus tomus Collectaneorum Moralis Philosophiae, qui selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus per communes locos digestas, continet, Prima classis, in qua ponuntur tituli ad diversa genera statuum et personarum spectantes; secunda classis locorum communium, in qua de virtutibus et vitiis agitur; tertia classis locorum communium, quae varia continet loca.*

10 *Alter tomus collectaneorum moralis Philosophiae, qui selectissimas sententias ex omnibus opusculis moralibus Plutarchi excerptas, ex per communes locos digestas, continet, Prima classis, in qua ponuntur tituli ad diversa genera statuum et personarum spectantes; secunda classis, quae communia virtutum et vitiorum loca complectitur.*

11 *De exilio, De doctrina principum, De liberis educandis, De fortuna et virtute Alexandri, De virtute morum, De doctrina virtutis, Política, De profectu morum, De docenda virtute, De vitiosa verecundia, De virtute et vitio, De cupiditate divitiarum, De amicitia in multos diffusa, De odio et invidia, De cohibenda iracundia.*

12 Pertença do espólio da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra com a cota RB-40-8.

a Frei Luís de Granada encontramos Erasmo (*Apophtegmata, Proverbia*), Baptista Fulgoso (*Factorum et dictorum memorabilium*); Nicephorus Callisto (*Ecclesiastica Historia*), Antonio Beccadelli (conhecido por Panormita) com o seu *De dictis et factis Alphonsi regi*, Guido Bituriensis, Filippo Beroaldo (*Opusculum de terrae motu*), Aeneas Silvio Piccolomini (*Comentaria de rebus Alphonsi*), Prisciano, Pontano, Jerónimo Osório, Francesco Patrizi Senensis, Rudolfo Agricola, entre tantos outros¹³. Todos os autores acolhidos neste repositório de sentenças, a partir de diferentes níveis de intertextualidade, apresentam uma síntese de pensamento e uma coerência interna, cerzindo harmoniosamente o sagrado e o profano e esbatendo as suas fronteiras em torno de um programa filosófico-humanístico comum¹⁴.

O “Venerável Padre Maestro” apresenta um *codex exceptorium* a partir da *ars colligendi ac ars argumentandi* das *series locorum*, um valioso instrumento para a formação integral do homem moderno, compatibilizando valores de natureza pagã com a religiosidade católica. Esta obra pedagógica segue a tendência da historiografia humanista e das várias obras de carácter sentencioso que proliferavam pela Europa, visando a educação dos príncipes – *speculum principis*. Nesse sentido, inspirar o comportamento dos cidadãos a partir dos *exempla* dos seus governantes consistia numa prioridade e o *topos rex e vulgus* surge sempre nesta relação ora dialéctica ora complementar. Na senda destes objectivos, Frei Luís de Granada procurou converter esta *Collectanea* num manual prático da *actio*, um tesouro de sentenças, escurpulosamente escolhidas e seleccionadas, de forma a abarcar o maior número de temas que se prendem e relacionam, umbilicalmente, com as dimensões humanas nas suas titubeantes complexidades¹⁵.

A ética do pensamento estoíco consagrava-se uma das tendências mais importantes no sincretismo filosófico renascentista, assimilada pela moral cristã, predilecção justificada pelo potencial que estes autores representavam na síntese entre o pensamento clássico e o pensamento cristão. Traçados os principais fundamentos da estrutura externa da *Collectanea*, podemos agora revelar a coerência interna deste repositório enciclopédico, não só à luz das coordenadas estoicas mas seguindo a taxonomia de Ferdinand Buisson, que no seu *Répertoire des Ouvrages Pédagogiques*, classifica a obra como sendo de *Philosophie et Dialectique*. A *Virtus* em oposição ao *Vitium* são *topoi* estruturantes em toda a obra não só pela fertilidade filosófica mas também pela polissemia linguística e pelos desafios retóricos que coloca. Cada um dos tomos apresenta autonomia de leitura, sem que a lógica argumentativa fique comprometida e oferece diferentes metodologias de análise: seja pela análise de um *topos* em particular, descrito pelos vários autores – numa perspectiva diacrónica – seja pela leitura de vários *topoi* abordados pelo mesmo autor – numa perspectiva mais sincrónica.

Reconheçamos agora de que forma a sentença osoriana fortalece a mensagem geral da obra granadina e se coaduna com o seu edifício axiológico. Libertando-nos

13 *Collectaneorum Moralis Philosophiae qui selectissima Apophtegmata ad rectam vitae institutionem conducunt continet; ex clarissimis auctoribus qui hac de re scripserunt, collecta et in locos communes digesta, Prima classis, quae a deo opt. Max. Incipiens, diuersorum statuum personas complectitur; secunda classis in qua uirtutum et uitiorum loci collocantur.*

14 A *Collectanea Moralis Philosophiae* emancipa-se da restante produção do autor marcadamente vinculada pela espiritualidade e natureza apologética.

15 Moreau 1999: 11-29 e 94-117.

do espartilho da divisão ternária dos tomos, podemos aproximar e tipificar os vários *themata* a partir das afinidades epistémicas que revelam entre si e construir assim a seguinte taxonomia como possível chave de leitura filosófico-literária da obra: i) binómios dialécticos ou agónicos, ii) binómios contíguos, iii) binómios de *consecutio*, iv) binómios axiológicos.

Dentro do primeiro grupo, podemos ainda subdividir em binómios com a mesma raiz etimológica – *Nobiles/Ignobiles*¹⁶ – e com diferente raiz etimológica – *Virtus/Peccatum*¹⁷. No segundo grupo de binómios contíguos temos a mesma diferenciação etimológica: com a mesma raiz – *nobiles/nobilitas*¹⁸ e com uma raiz diferente – *gloria/honor*¹⁹. Pertencentes a um grupo de binómios de *consecutio*, temos pares como *Rex/Princeps*²⁰ e no último grupo de binómios axiológicos, encontramos *de vera et falsa gloria* entre outros²¹.

II. A matriz filosófico-política do Cícero Lusitano na colectânea do Cícero Espanhol: *vera libertas, vera gloria, vera sapientia, vera justitia et vera nobilitas*

As produções teológico-dogmáticas do humanista português – *De Vera sapientia*²², *De regis institutione et disciplina*²³, *De Gloria*²⁴, *De Justitia*²⁵ – emolduram uma matriz política muito precisa. Francisco Elias de Tejada refere a este propósito as principais coordenadas:

Osorio en suma es prototipo del renacentista español al que el cultivo de las letras viejas sirvió tan sólo de pedestal y de acicate en lugar de motivo de dudas escépticas. Por eso el primero de sus valores es el del equilibrio: entre Dios y el hombre entre teología y entre el rey y el Pueblo, en derecho político: un orden libre: ese es el ideal supremo del pensamiento político de Osorio y la manera en que lo

16 *Fama/Infamia, Prudentia/Imprudentia, Iustitia/Iniustitia, gratitudo/ingratitude, sobrietas/ebrietas, patientia/impatientia, temperantia/intemperantia, constantia/inconstantia, obedientia/inobedientia, benevolentia/malevolentia.*

17 *Magnanimitas/pusillanimitas; timor/audacia, inertia/diligentia, auaritia/prodigalitas; pulchritudo/deformitas; mansuetudo/ira, vita/mors, Luxus/abstinentia, homo/mulier.*

18 *Sapiens/sapientia; nobiles/nobilitas; amicitia/amicus; senex/senectus.*

19 *Pudor/verecundia; pax/concordia; otium/inertia/exemplum/imitatio; temperantia/perseverantia.*

20 *Doctor/auditor; Pater/Filius; Iudex/magistratus; Adolescentia/senectus; Admonitio/castigatio; Vitium/peccatum; Deus/Christus; Pueritia/adolescencia; Magister/discipulus.*

21 *Amicitia vera et falsa, Libertas vera et falsa, itemque vera et falsa seruitus, Tranquillitas vera et falsa, Felicitas vera et falsa, Vera et falsa virtus, Conscientia bona et mala.*

22 Esta foi a última obra publicada por D. Jerónimo Osório, impressa em Lisboa por Francisco Correia em 1578, repartida em cinco livros e antecedida por uma introdução ao papa Gregório XIII.

23 Tratado dedicado ao jovem monarca D. Sebastião, dividido em oito livros e na página de rosto da 1ª edição, saída dos prelos lisboetas do impressor João de Espanha, em 1571, ainda que estranhamente o colofon nos transmita uma informação diferente: *excudebat Franciscus Correea Ampliss et Sereniss Card. Infan. Typogra.* Na 1572 M. Ianu d.22 (Impresso por Francisco Correia, tipógrafo de Sua Alteza Real o sereníssimo cardeal-infante, no dia 22 de Janeiro de 1572). Sobre esta polémica vide a introdução de D. Jerónimo Osório, *Da Ensinança e Educação do Rei*. Tradução, introdução e anotações de A. Guimarães Pinto, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. Note-se ainda que o impressor da *Collectanea Moralis Philosophiae* (1571) foi igualmente Francisco Correia, o impressor régio.

24 Sai a lume em 1549 dos prelos de Francisco Correia e estava destinada a tornar-se a obra osoriana com maior número de edições na sua forma latina original. Nesta obra, Jerónimo Osório optou pela forma dialogada, género ao qual viria a recorrer mais tarde no *De regis institutione et disciplina*. O diálogo como se sabe é um dos processos expositivos da mais ilustre linhagem na literatura humanística.

25 Considerada a obra de maior escopo foi publicada pela primeira vez em Veneza no ano de 1564.

postula y fundamenta la razón de que su nombre sea uno de los más señeros del siglo XVI²⁶.

Assim, as relações verticais e hierárquicas de Deus (*Deus*) na transcendência do Homem (*Homo*)²⁷, são epónimas às de Rei (*rex*) e Povo (*vulgus*), uma matriz teológico-política que articula conceitos estruturantes na obra granadina: liberdade, sabedoria, verdade, justiça, nobreza, glória.

Da Teologia à Política, D. Jerónimo Osório aponta como problema fundamental a definição e a defesa da liberdade do indivíduo, o que pressupõe um sistema objectivo de valores e uma construção ordenada de regras, à luz das quais tomamos as nossas decisões e resistimos a determinados vícios, sempre conscientes de que os papéis sociais em nada condicionam a liberdade individual da moral, que é sempre soberana. Este foi um dos maiores contributos do humanismo renascentista e preconizado também por Frei Luís de Granada: o Homem pode ser livre independentemente das condicionantes e das circunstâncias de nascimento porque é verdadeiramente livre quem tem um comportamento ético e moralmente digno. Comprovando esta tese, encontramos frequentemente na *Collectanea* sentenças que aludem, alegoricamente, a este facto no jogo dialéctico de liberdade *versus* servidão:

Diogenes interrogatus quid esset in vita optimum libertas inquit at vere liber non est qui servit vitiis, nec liber esse potest, qui multis eget, plurimis autem eget avarus, ambitiosus ac delitiis deditus.

(Diógenes interrogado sobre o que haveria de melhor na vida disse: A liberdade. E na verdade, livre não é aquele que serve os vícios, nem tão pouco pode ser livre quem carece de muito, como o avaro que precisa de tanto ou o ambicioso ou qualquer outro que se entregue aos prazeres)²⁸;

Diogenes cum Xeníadae seruiret, amici agebant de redimento. At ille, nequam inquit an nescitis leones non iis seruire a quibus aluntur, sed altores potius seruire leonibus? Nam leo ubicunque est, semper leo est.

(Quando Diógenes servia a Xeníades, os seus amigos libertavam-no do trabalho mas este disse: “de maneira alguma! Acaso ignorais o facto de que os leões não são escravos daquilo de que se alimentam mas são antes mais dependentes dos leões quem lhes proporciona a comida? Um leão onde quer que esteja é sempre um leão)²⁹.

²⁶ Elias de Tejada 1945: 51.

²⁷ *III tomus, topos Deus* da *Collectanea*, a partir Cic., Lib I *De Natura deorum: Simonides interrogatus olim ab Hierone tyranno quidnam esse Deus? Deliberandi sibi unum diem postulavit. Cumque idem ex eo postridie quaereretur biduum petuit: ac cum ita saepius quaerenti duplicaret numerum admiratus; Hiero tyrannus qui rogauerat, efflagitaret curi ta faceret? Quia inquit quanto diutius considero tanto mihi res videtur obscurior.* “Simónides interrogado pelo tirano Hieron sobre quem era Deus, pediu um dia para pensar. No dia seguinte, voltou a perguntar e Simónides voltou a pedir mais dois dias. A cada vez que lhe perguntavam pedia o dobro do tempo. O tirano estranhando perguntou porque fazia isto e ele respondeu: porque quanto mais tempo penso, mais difícil me parece”.

²⁸ *III tomus Topos libertas vera et falsa servitusque vera et falsa*, Laercio, lib. VI.

²⁹ *III tomus Topos libertas vera et falsa servitusque vera et falsa*, Laercio, lib VI.

Por outro lado, a liberdade encontra-se condicionada e subjugada a uma ordem concreta de postulados: Deus emana um *ingenium* sobre o pensamento político do Homem/Rei, enquanto representante do povo, e é pela filosofia que o Homem se orienta e se sublima no sentido da verdade e da virtude, promovendo a sabedoria e descobrindo com clarividência o seu lugar no mundo e na relação com os outros – *philosophia quae continet studium sapientiae* (Filosofia é aquela que contempla o estudo da sabedoria)³⁰ e *sapientia est veritatis inventio* (Sabedoria é a revelação da verdade)³¹. Vejamos alguns exemplos destas máximas na *Collectanea* granadina:

Hunc spectatorem aiebat esse philosophum qui non ob aliud in hoc mundi theatro prodiisset quam ut naturas rerum ac mores hominum contemplaretur.

(Diz-se que o filósofo é espectador não para assistir a este teatro do mundo mais sim para contemplar a natureza das coisas e os costumes dos homens)³²;

iii) Idem percontanti, quid lucri caperet ex philosophia: ut nihil inquit aliud certe hoc, quod ad omnem fortunam paratus sum.

(Alguém a quem se perguntara qual o proveito que havia retirado da filosofia, respondera: nada a não ser o facto de estar preparado para toda e qualquer adversidade³³).

Frei Luís de Granada define o campo de actuação da filosofia na dependência com a sabedoria e a justiça, na esteira das ressonâncias platónicas. Na *República* o rei filósofo é o modelo íntegro de temperança, de justiça e de virtuosismo e por isso toda e qualquer cidade liderada por um chefe assim será sempre mais feliz:

Divinus ille Plato eum demum in vita beatum pronuntiari dixit cui in senectute contigi sed sapientiam verasque de rebus opiniones assequi posse

(O tão ilustre Platão declarou, precisamente, que seria afortunado na vida todo aquele que na velhice alcançasse a sabedoria e pudesse atingir os juízos verdadeiros sobre a realidade³⁴).

A unidade e complementaridade entre fé e saber, tão caras a Santo Agostinho e que a mundividência cristã replicou a partir da unidade helénica do bem e beleza, encontram em Osório um apurado defensor e em Granada um afincado transmissor. A justiça nasce desta conjugação e vive em nós mesmos porque nos foi inculcada pelas mãos divinas e fortalecida na construção da *recta ratio* humana:

30 *Hieronymii Osorii, De justitia caelesti libri decem, Coloniae Agrippinae*: Apud haeredes Arnoldi Birckmanni, 1574.

31 *Hieronymi Osorij Lusitani, episcopi Algarbiensis De vera sapientia libri quinque, Olysiptone: excudebat Franciscus Correa*, 1578.

32 *III tomus topos philosophia*, Laercio, lib. VIII.

33 *III topos philosophia*, Laercio. Lib VI.

34 *III tomus, topos philosophia*, cf. Cícero, *de finibus*, lib.5.

Trajanus imperatorem juris atque justitiae amatorem atque cultorem esse debere dixit cuius ipse etiam tam fuit studiosus ut aliquando ense strictum praefecto urbis in conspecto omnium dederit, atque dixerit, cape ferrum hoc, et si recte quidem imperium gessero, pro me sin autem contra me hoc utere.

(Trajano defendia que um imperador devia ser cultor e amante do direito e da justiça: e deste pressuposto foi um devoto praticante. Em determinada circunstância, diante dos olhos de todos, deu uma adaga ao prefeito da cidade e disse: “toma esta espada e se governar com rectidão usa-a em meu nome, mas caso aconteça o contrário usa-a contra mim”)³⁵.

No Livro II do *De regis institutione et disciplina*, Osório dá relevo à criação de bons hábitos, associada à formação moral, enaltecendo a moderação e a resistência como traços fundamentais de um *princeps*. Ainda no livro VI do *De regis institutione*, o Cícero *Lusitanus* refere a importância de Deus na aquisição da verdadeira sabedoria, da magnanimidade, da moderação, da justiça e de muitas outras virtudes companheiras como a benignidade, a clemência. A abordagem do tema da educação como caminho para a felicidade, remete-nos para o livro VII da *Política* de Aristóteles, do qual tanto Granada como Osório são insígnis apreciadores³⁶. Neste contexto Jerónimo Osório não deixa ainda de evocar o conteúdo de *De Officiis* ciceroniano, quando afirma não ser suficiente discernir o verdadeiro do falso, é também fundamental ter uma conduta útil e honesta fortificadora dos preceitos de uma *ars bene vivendi*.

No diálogo pedagógico *De Gloria*, é intencional a insistência em certas virtudes como a grandeza de alma, benevolência e a temperança, fundamentos da moral estóica e expressos no *De officiis* de Cícero. Frei Luís de Granada comunga de todos estes pressupostos e integra-os no *topos rex*:

Agesilaus Lacedaemoniorum rex interrogatus quas res imperatorem habere oporteat, dixit: aduersus hostes audaciam, erga subditos beneuolentiam, in oportunitate vero rationem et consilium.

(Agesilau, rei dos lacedemónios, interrogado sobre o que é conveniente ter um imperador respondera: contra os inimigos audácia, para com os súbditos benevolência e em todas as circunstâncias discernimento e reflexão)³⁷.

Nesta linha, não poderemos considerar casual ou inócua a escolha da sentença osoriana do *De Gloria* para integrar o *topos vulgus* da *Collectanea*, pela estreita dependência que estabelece com o *topos rex*:

Idem illud assidue in ore habuisse fertur, principis esse, non mollicie delicii-sue sed temperantia ac fortitudine priuatis hominibus antecellere.

35 *III tomus, topos rex*: Nicph. Callist.lib 3, cap.23. Hist. Eccles.

36 Vide Soares 1994.

37 *III tomus Collectanea Moralis Philosophiae topos rex*, Stob. Serm. 52.

(Diz-se que este mesmo repetia, insistentemente, que o príncipe deve sobressair entre os demais não na brandura nem nos prazeres mas antes na firmeza e na temperança)³⁸;

Antigonus Macedoniae Rex amicis suadentibus ut si Athenas caperet, validis eas praesidiis communiret ne quando deficerent respondit se semper in ea fuisse opinione ut crederet nullum esse regni praesidium firmius, quam ciuium beneuolentiam.

(Antígono, rei da Macedónia, quando se apoderou de Atenas, era aconselhado pelos amigos a fortificá-la com sólidas defesas para que ninguém em algum momento a pudesse tomar. Perante isto, afirmara que sempre alimentou a convicção de que nenhuma defesa para o reino seria mais sólida do que a benevolência para com os seus cidadãos)³⁹.

A conquista da liberdade e o justo equilíbrio são consubstanciados no rei enquanto figura cimeira da sociedade, detentor do bom senso, da *honestas*, da *sapientia*, desempenhando as suas funções com *amor*, *fides* e *alacritas*. Nesse sentido, a figura soberana do rei não se pode cristalizar, falaciosamente, nesta hierarquia e nas relações assimétricas que se desenham a partir dele, porque a relação com o povo é mútua. Vejamos de que forma o comprova Granada:

Idem conspiciens filium suum, eos, in quos habebat imperium, ferocius tractantem ac insolentius. An ignoras inquit fili regum nostrum esse splendidam seruitutem? Nihil dici potuit cordatius. Nam princeps non minus observire cogitur populo quam populus principi, nisi quod princeps id facit cum dignitate, alioqui re vera mutua seruitus est.

(Este observando o seu filho que se comportava de forma cruel e ativa para com aqueles que tinha sob o seu poder, afirmara: «Acaso ignoras, filho, que a regência é uma magnífica servidão? Não posso afirmar nada mais sensato pois o príncipe é obrigado a servir o povo não menos do que o povo ao seu príncipe e se este o fizer com dignidade então a servidão será mútua»)⁴⁰.

Aubrey Bell, referindo-se ao *De Gloria*, afirma que não há *topos* mais recorrente em D. Jerónimo Osório do que o da loucura, da temeridade furiosa da *plebs*, na sua inacreditável ânsia de consumação de ambições, no seu ávido desejo pela excessiva liberdade, na sua volubilidade e avidez⁴¹. No entanto, se o povo não age de forma recta e digna deve-se apenas ao facto de lhe ter sido negado um exemplo à altura pelos seus representantes, inviabilizando a prática da virtude e da honestidade quando eles próprios não controlam o *furor animi*:

38 III tomus, *topos rex*, Plutarchus

39 III tomus, *topos rex*, Erasmo, Ap.IV, Apoph.

40 III tomus, *topos rex* Erasmo, Ap. IV

41 Bell 1934: 43-44.

Alphonsus Aragonum rex, nihil inconvenientius esse dicabat, quam si quis aliis imperaret, qui suis affectibus propriis imperare prius non posset.

(Afonso, rei de Aragão dizia que nada há mais em desacordo do que se o povo for governado por alguém que não governa as suas próprias paixões⁴²).

Todos estes elementos dialogam também, numa relação mais ampla com o conceito de nobreza e neste ponto Jerónimo Osório distingue a *vera nobilitas* como sendo a nobreza interior, baseada na virtude, em oposição à exterior determinada por circunstância e condicionalismos de ordem social. Desta forma, a nobreza exterior e material não corresponde a nenhum bem absoluto pois é passageira, efémera e transitória, não tendo sido adquirida por natureza, mas antes por descendência. *De Nobilitate* é o primeiro tratado de cariz filosófico de Jerónimo Osório, repartido por cinco livros, os dois primeiros dedicados à definição da nobreza civil e os três últimos à caracterização da nobreza cristã⁴³. Na primeira parte o autor fala das características que definem a nobreza na acção governativa dos povos e nas virtudes que lhe são específicas – justiça, magnanimidade, coragem, liberdade, magnificência, eloquência e conhecimento das letras. Granada tem uma palavra consensual a este respeito: *principatum atque imperium in uirtute esse non in corporis decore*⁴⁴. A verdadeira nobreza está, por isso, ao alcance de todos sem que nenhum destes grupos a possa deter em exclusividade e a verdadeira nobreza é aquela que coincide com a virtude política e se manifesta na excelência das acções dignas e justas⁴⁵. A nobreza constitui um problema mais ético e moral do que político ainda que sejam as circunstâncias de poder a definir a nobreza das acções. Frei Luís de Granada reitera-o, convictamente:

Diogenes dicebat inter servos ac dominos malos praeter vocabula nihil aliud interesse nisi quod mancipia seruirent dominis, domini cupiditatibus. Significans utrosque esse servos miseriorem tamen seruire seruitatem dominos, si sint improbi. Nam qui ducitur affectuum arbitrio et multos habet dominos et turpes et inclementes.

(Diógenes dizia que entre os escravos e os maus senhores, com excepção das terminologias, não havia qualquer diferença a não ser o facto de os escravos servirem os amos e os amos os seus desejos. Com isto reitera-se a ideia de que uns e outros são escravos sendo pior a escravidão que serve os senhores, se forem insaciáveis, pois quem se guia pelo arbítrio das suas paixões tem múltiplos donos, sempre torpes e inclementes)⁴⁶.

42 *III tomus, Topos rex*, Panormita, lib.2 de reb. Gest. Alphonsi.

43 Esta foi uma das obras de Jerónimo Osório que mais sucesso conheceu, com cerca de 30 edições em 13 das principais cidades europeias, quer isoladamente quer associada com outras do autor, além de cinco traduções em francês, inglês e alemão. Vide Faria 1981:121-122.

44 “O governo e o poder residem na virtude e não no atractivo da roupa”, *III tomus Collectanea Moralis Philosophiae, topos rex*.

45 Vide Jerónimo Osório, *Hieronymi Osorii Lusitani de gloria [...] eiusdem de nobilitate [...] Basileia*, Petrus Perna, 1572, 362.

46 *III tomus Collectanea Moralis Philosophiae, topos vera et falsa libertas*, Laert. Lib. 6.

Juntamente com a eloquência e com a *vera sapientia*, a *vera nobilitas* converte-se no uso da virtude e da dignidade, justa e duradoura:

Alcámenes Telecri filius cuidam percontanti quo pacto quis optime regnum servare posset. Si lucrum inquit non magni fecerit. Longe lateque dissentiens a uulgo principum qui non alia magis ratione principatum constabilire student quam attenuandis cuium et suis augendis opibus cum justitia et aequitas maxime reddant diuturnum imperium.

(Alcâmenes, filho de Téleclo, a alguém que lhe perguntara qual a melhor maneira para preservar o reino, respondeu: «Se não apreciases as riquezas» e estando assim amplamente em oposição com os príncipes que sobretudo se esforçam em garantir a sua eminência, debilitando os cidadãos e aumentando as riquezas quando a justiça e a equidade são o único império duradouro)⁴⁷.

O conceito de *vera gloria* e a pedagogia da virtude são estruturantes em toda produção de D. Jerónimo Osório, não fossem também elas centrais na produção de Cícero⁴⁸ e tão basilares em Frei Luís de Granada. A distinção estoíca entre *vera et falsa gloria* é reenquadrada do ponto de vista teológico na oposição “*gloria caelestis*” e “*gloria humana*”. A palavra bíblica permeabiliza-se pela linguagem litúrgica (*gloria patri et filio et spiritui sancto*) como símbolo de tríade ou Trindade. Nos Livros I-IV do tratado *De Gloria*, Jerónimo Osório aborda o desejo humano nas intermitências das *virtutes et vitia* e desdobra todos os conceitos interdependentes num contexto vasto da sociedade e do estado:

ainsi il développe une anthropologie, éthique sociale et une doctrine du gouvernement et de la vie commune à travers l'image négative des déformations et aberrations provoquées par *vana gloria*⁴⁹.

Sendo uma importante força motriz, a glória está na origem da capacidade de interação social do Homem e no coração da formação da *res publica*, pois dela deriva todo o progresso histórico de acção política. *Gloria* e *virtus* são igualmente indissociáveis de *laus* por serem funções constituintes e fundacionais da sociedade: «séparer gloire de la vertu serait priver le soleil de sa lumière»⁵⁰.

III. Dois paladinos dos valores universais do Humano

A presença de D. Jerónimo Osório na *Collectanea Moralis Philosophiae* é aparentemente discreta atendendo ao número de sentenças acolhidas, mas, simultaneamente, expressiva ao nível da *res* e das afinidades ideológicas que espelha. Reconhecemos que as ressonâncias osorianas na obra do Dominicano são de teor filosófico-moral, político e pedagógico pois ambos os humanistas alimentavam preocupações comuns em torno dos mesmos pontos nevrálgicos: *libertas*, *gloria*, *nobilitas*, *sapientia*, *justitia*, nas intermitências dialécticas de *vera et falsa*, *bona et mala* e sob a égide das *virtutes et vitia*.

47 III tomus, topos rex.

48 Haury 1974: 400-417.

49 Briesemeister 1993: 87.

50 Briesemeister 1993: 89.

Estes humanistas alinharam pelo ideal de educação partilhado por Petrarca, Pier Paolo Vergerio, Leonardo Bruni, Guarino de Verona, Maffeo Vegio, Silvio Piccolomini, Rudolfo Agricola e Erasmo, se quisermos mencionar protagonistas da primeira geração italiana e europeia, e utilizaram fontes antigas comuns nos seus processos de intertextualidade literária. O Cícero Lusitano e o Cícero Espanhol privaram de uma mundividência cultural e de um contexto histórico comuns, que favoreceram estas afinidades e, de facto, nenhuma escolha granadina na sua *Collectanea* é inócua. Nesse sentido, quando o venerável padre selecciona uma sentença de D. Jerónimo Osório para integrar o *topos vulgus* – o único humanista português contemporâneo de Granada presente na *Collectanea* – estava a sublinhar o seu valor intelectual, denunciando um profundo conhecimento, identificação e admiração pela sua obra. Não temos dados que nos permitam confirmar se terão privado directamente um com o outro, mas é irrefutável que ambos se movimentaram na corte e que beneficiaram da confiança régia bem como de todos os privilégios daí decorrentes.

Para o Bispo de Silves a excelência do governante define-se pelos critérios de moral privada, inspirada no *De doctrina christiana* de Santo Agostinho e na *Institutio principis christiani* de Erasmo, influenciado por sua vez por Plutarco. O humanista de Roterdão reivindicou e adaptou o virtuosismo católico, nas suas virtudes cardeais, e harmonizou com as virtudes platónicas – *iustitia*, *prudencia*, *fortitudo*, *temperantia*. É inegável o empenhamento colectivo em torno da problemática espiritual do homem, indissociável da moral e da política. Nesse sentido, os tratados humanistas apresentam mais do que as virtudes políticas do príncipe uma vez que visam uma *enkúklios paidéia* de virtudes morais, éticas, cívicas e humanas. O governante renascentista deve ainda ser detentor de *magnificentia*, *honor*, *dignitas*, e *gloria*, cuja síntese é apresentada no tratado homónimo – *De Gloria* – de D. Jerónimo Osório, tão caro a Frei Luís de Granada. O significado humanista de glória permanece nos autores do século XVI interligando-se a conceitos como *fama*, *laus* e *maiestas* enquanto manifestações públicas e externas do poder. Este programa inspirou-se, paradoxalmente, no realismo político de Maquiavel, um modelo refutado e contestado pelo *De nobilitate christiana* de D. Jerónimo Osório.

Em suma, estes dois humanistas foram homens comprometidos com o seu tempo e actuantes na sociedade, movimentaram-se na esfera política, eclesiástica e na cena pública, desempenharam funções de conselheiros e confessores régios, sempre empenhados na formação integral do *ethos* dos representantes políticos. Ambos manifestaram uma profunda vocação teológica, comungando do interesse pelos princípios clássicos e valores da Antiguidade, em torno das quatro virtudes cardeais já preconizadas por Platão. Desta forma, o seu incomensurável património vai muito além do seu/nosso tempo, assim Virgílio na écloga IX, 50: *carpent tua poma nepotes*.

Bibliografia

Bell, Aubrey F. G. (1933). *O humanista Dom Jerónimo Osório*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Brentano, M. B. (1936). *Nature in the works of Fray Luis de Granada*. Washington: Catholic University of America.

Briesemeister, D. (1993). “L’honneur comme forme de vie – Le traité *De Gloria* de Jérôme Osório”, in *Separata de Congresso Internacional Humanismo Português na época dos Descobrimentos*. Coimbra, 82-90.

Buisson, F. (1968). *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI siècle*. Paris : Nieuwkoop : B. de Graaf.

Elias de Tejada, F. (1945). *Las doctrinas políticas de Jerónimo Osório, Anuário de Historia del Derecho Español*. Madrid : Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.

Entralgo, P. L. (1988). *La Antropología en la Obra de Fray Luís de Granada*. Madrid: Conselho Superior de Investigaciones Científicas.

Faria, F. L. (1981). “As muitas edições de obras de Dom Jerónimo Osório”, in *Revista da Biblioteca Nacional* 1: 116-135.

Grassi, Ernesto (1980). *Rhetoric as philosophy: the humanist tradition*. Pennsylvania State: University Press.

Granada, Frei Luís de (1571). *Collectanea Moralis Philosophiae in tres tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus. Secundus ex moralibus opusculis Plutarchi: Tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur, excudebat Franciscus Correa, Olisippone*.

Haury, A. (1974). “Cicéron et la Gloire: une Pédagogie de la vertu” in *Mélanges de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes Offerts à Pierre Boyancé*. Paris : Klincksieck, 402-417.

López Muñoz, M. (1997). “Pervivencia de la Retórica de fray Luis de Granada”, in Maestre Maestre, J.M. *et alii*, *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*. Cádiz, vol. II, 315-324

– (1993). “Fray Luis de Granada y los géneros retóricos”, Maestre, J.M. *et alii* eds. *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*. Cádiz, vol. 2, 591-600.

Moreau, Pierre-François (1999). *Le Stoïcisme au XVI et au XVII siècle – le retour des philosophies antiques à l’âge classique*. Paris: Bibliothèque Albin Michel Idées.

Pinho, S. T. (1983-1984). “Poética e poesia em D. Jerónimo”, *Humanitas* 35-36: 221-270.

– (1999). “D. Jerónimo Osório”, in *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Roque Cabral *et alii* (dir.). Lisboa/São Paulo, 1278-1279.

Rodrigues, Maria Idalina Resina (1988). *Fray Luis de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Soares, Nair de Nazaré Castro (1994). *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: INIC.

Switzer, R. (1927). *The Ciceronian style in Fr. Luís de Granada*. New York: Instituto de las Españas de los Estados Unidos.

Torrão, J. M. N. (2006). *D. Jerónimo Osório e o tratado De Gloria*. Lisboa: Edições Colibri.

(Página deixada propositadamente em branco)

D. Jerónimo Osório, Bispo de Silves, e a sua obra de pedagogia política

NAIR DE NAZARÉ CASTRO SOARES
Universidade de Coimbra
ncaastrosoares@gmail.com

À Memória de Walter de Medeiros, “douto mestre, doce amigo”¹

Resumo: D. Jerónimo Osório compõe, em oito livros, o *De regis institutione et disciplina* (1572), dedicado a D. Sebastião. Este tratado de pedagogia política tem por objecto o ideal de perfeição humana que o Humanismo Renascentista colheu sobretudo na Antiguidade Clássica e reflecte as ideias e as realidades sociais e políticas do tempo.

Palavras-chave: D. Jerónimo Osório; *De regis institutione et disciplina* (1572); Formação integral; Educação moderna; Pedagogia política

Abstract: D. Jerónimo Osório writes *De regis institutione et disciplina* (1572), in eight books, dedicated to Prince Sebastian. This treatise of political pedagogy concerns the ideal of human perfection that the Renaissance Humanism gathered mainly from Classical Antiquity and reflects the ideals and the social and political realities of the time.

Keywords: D. Jerónimo Osório; *De regis institutione et disciplina* (1572); Integral human formation; Modern education; Political pedagogy.

Figura proeminente das letras nacionais e europeias, D. Jerónimo Osório, mais conhecido no século XVI do que Camões, é um dos mais famosos humanistas do Portugal de Quinhentos, autor de uma vasta obra histórica, exegética, teológica, de

¹ Usamos, com justeza, nesta dedicatória, a expressão poética «douto mestre, doce amigo», que António Ferreira (*Carta IV*) dirige ao primeiro dramaturgo neolatino português, Diogo de Teive.

Por ocasião das exéquias fúnebres do nosso grande Amigo e muito saudoso Mestre da Universidade de Coimbra, Walter de Medeiros – admirável em sabedoria e inexcelsível bondade –, a 30 de Março de 2012, celebrava-se, na Catedral de Silves, a figura do seu Bispo, D. Jerónimo Osório. Nesta celebração, tivemos o gosto e a honra de evocar os dois grandes Humanistas, que cinco séculos separam.

polémica religiosa e apologética, de filosofia moral e pedagogia política. Conhecese-lhe ainda uma multifacetada correspondência epistolar, dirigida a altos dignitários da Igreja e dos estados europeus, a teólogos e humanistas e até a agentes de negócios, na defesa dos direitos da diocese do Algarve.

A D. Jerónimo Osório se deve a ‘Crónica dos feitos do rei D. Manuel’, em latim, o *De rebus Emmanuelis regis gestis* que, com os escritos latinos de carácter monográfico de humanistas como Diogo de Teive, André de Resende e Damião de Góis, se considera a principal e mais ampla fonte de conhecimento e divulgação da gesta lusa no mundo, na língua culta universal da época. Montaigne celebra-o, nos seus *Essais* (I. 14), nestes termos: «l’evesque Osorius le meilleur historien Latin de noz siecles»².

Conhecido também, no mundo culto, foi o entusiasmo anti-reformista de D. Jerónimo Osório que o levou a escrever o *De nobilitate civili et christiana* – obra de juventude, primícias do autor, que o fez entrar no debate europeu anti-Maquiavel – e obras teológicas de fôlego, como *De iustitia caelesti libri decem*, apresentada e apreciada, em 1561, no Concílio de Trento, em que participaram Diogo Paiva de Andrade e D. Frei Bartolomeu dos Mártires³.

É ainda com o mesmo objectivo, no desassombro do seu verbo, na arte da sua palavra – Osório era conhecido pelo nome de “Cícero português” – que dirige uma carta à Rainha de Inglaterra, Elizabeth I, contra a doutrina de Lutero e os perigos da Reforma, na esperança, que se logrou, de a fazer enveredar pela ortodoxia da Igreja⁴; ou que se envolve, em acesa polémica, com os seus mais famosos conselheiros, e entre eles o anglicano Walter Haddon⁵.

É o Bispo de Silves um homem notável, interventivo, na resolução dos problemas que assolam a humanidade e dos que ensombram a grandeza da sua pátria, como testemunha o seu tratado, em oito livros, *De regis institutione et disciplina*. ‘Da educação e instrução do rei’, dedicado a D. Sebastião⁶.

Toda a produção literária de D. Jerónimo Osório, apesar da sua especificidade temática, visa essencialmente a formação moral, a transformação do espírito

2 M. de Montaigne 1930-1931 (vol. I): 91.

3 Impedido D. Jerónimo Osório de se deslocar pessoalmente a Roma, é Diogo Paiva de Andrade que, por ocasião da sua permanência em Itália, para participar no Concílio de Trento (1562-1563), se encarrega da publicação deste tratado, que apresenta e sujeita à crítica dos teólogos conciliares. Apreciado e considerado digno de publicação, o tratado teológico osoriano *De iustitia caelesti* sai a lume em Veneza, em 1564 (Vide *Hieronymi Osorii Lusitani Episcopi Algarbiensis Opera omnia, Hieronymi Osorii nepotis Canonici Eborensis diligentia. In unum collecta, et in Quattuor volumina distributa. Ad Philippum I Portugaliae regem inuictissimum*. Romae, Ex Bibliotheca Georgij Ferrarij MDXCII. Cf. Tomo I, *Vita*: 5-6). Sabe-se, contudo, que o manuscrito desta obra, que deveria estar pronto em 1557, circulou, antes da sua publicação: foi oferecido por Osório a Reginaldo Polo, que entretanto veio a falecer, e entregue a Antonio Agustín, para ser editado em Roma.

4 *Epistola Hieronymi Osorii ad Serenissimam Elisabetham Angliae Reginam*, «fuit hoc opus ab Inquisitoribus approbatum et apud Ioannem Blavium Typographum Regium excusum Olysiptone anno salutis 1562».

5 *Amplissimi atque doctissimi uiri D. Hieronymi Osorii, Episcopi Sylvensis, in Gualterum Haddonum, Magistrum libellorum supplicum apud Clarissimam Principem Helisabetham, Angliae, Franciae et Hiberniae Reginam, libri tres*, Olysiptone excudebat Franciscus Correa Regius Typographus. Anno Incarnationis Dominicae. 1567. Nonis Octob.

6 Sobre esta obra, vide o estudo de Nair C. Soares 1994. Após um triénio de ensino de Sagrada Escritura, desde 1546 a 1549, na Universidade de Coimbra, Jerónimo Osório é chamado à corte como educador do filho bastardo do Infante D. Luís, D. António, o futuro Prior do Crato. Com a morte de D. Luís, a 27 de Novembro de 1555, afasta-se do paço, onde vem a regressar, a instâncias de D. João III, para servir de secretário e conselheiro ao cardeal D. Henrique. Em 30 de Março de 1560, é feito arcebispo do bago da Sé de Évora e, em 1564, bispo de Silves.

humano. É este o motivo do empenho que manifesta na publicação dos seus livros: não o preocupa o seu nome, preocupa-o sim que venha a perder-se fruto algum de utilidade pública, como afirma em carta que escreve a 3 de Fevereiro de 1571 ao cardeal polaco Estanislau Hosius – *non me ualde nominis mei cura sollicitat, sed ne fructus fortasse aliquis communis utilitatis intereat*.⁷

O afofado posto na edição do seu tratado pedagógico, que sai a lume em 1572, embora já composto em 1568 – como se sabe por carta que Osório dirige a um dedicado companheiro de Bolonha, Jean Matal⁸ –, revela bem o interesse na divulgação da sua mensagem de ética política, e ainda a esperança que punha na recepção da sua obra.

Entre os muitos tratadistas que, desde os alvares da época moderna, se ocupam da educação do príncipe e nela integram a sua doutrinação política – desde Francesco Patrizi Senense, o primeiro autor do *Quattrocento* italiano a escrever um verdadeiro tratado político-pedagógico para a formação de um príncipe, ou desde a *Institutio principis Christiani* de Erasmo que, a partir das primeiras décadas do século XVI, difunde o gosto por este género de literatura –, a maioria desses tratadistas apresenta escassa originalidade de perspectivas.

D. Jerónimo Osório, pode afirmar-se, é autor de uma das obras mais significativas dessa literatura⁹, que constitui como que a “anti-história” da moderna ciência política, iniciada por Maquiavel¹⁰.

Não se limitou o Bispo de Silves em seguir um estilo, um género – o do tradicional tratado de educação de príncipes. Se pusermos em confronto a sua obra com a de humanistas de renome da primeira metade do século XVI, um Erasmo, um Josse Clichtove, um Guillaume Budé, veremos que a intenção destes autores é sobretudo pragmática. São tratados todos eles de dimensões reduzidas, que expõem princípios gerais de pedagogia, de ética e política humanísticos. O mesmo se poderá dizer dos tratados que vão da segunda metade do século XVI até aos seus finais, geralmente imbuídos do espírito da Contra-Reforma e impregnados de tacitismo.

O tratado de D. Jerónimo Osório, enroupado numa estrutura retórica, além de mais completo, é equilibrado quanto à temática educativa, moral e política. Reúne os preceitos dos tratados de pedagogia e de *vita civile* do *Quattrocento*, a que alia uma mundividência ético-política, adequada não só aos princípios humanistas como à realidade do país em que se insere e quer moralizar e instruir¹¹.

⁷ Stanislaus Hosii S.R.E. Cardinalis, maioris poenitentiarum et episcopi Varmiensis, *Opera omnia in duos diuisa tomos...* Coloniae, apud Maternum Cholinum, 1584. Vide a carta de Jerónimo Osório a Stanislaus Hosius, datada de Silves de 30 de Janeiro de 1571 (Syluius 3 Calend. Februarii Anno 1571): II, 391 (*Ep.* 224).

⁸ Vide H. Osorius *Op. Omnia*: I, 1150.17-20 (carta a Jean Matal escrita em Lagos, em Julho de 1568); *Ibidem*, I, 1167. 38-50. O *De regis institutione et disciplina* sai a lume, em 1572, tal como *Os Lusíadas*, pela mão do mesmo censor, Frei Bartolomeu Ferreira. Muitas são as afinidades entre ambas as obras, no que se refere à ideologia política e à crítica social. Vide Nair C. Soares 2000: 41-54.

⁹ Esta ideia encontra-se no *Praefatio* ao *De regis institutione et disciplina libri octo, ad Serenissimum et Inuictissimum Lusitaniae Regem Sebastianum Primum*, Coloniae, In Officina Birckmannica, 1588: 15.

¹⁰ Vide, a este propósito o juízo de Gabriel Naudé – autor do séc. XVII afecto à doutrina de Maquiavel e à razão de estado – na sua *Bibliographia politica*, 1642: 68-69.

¹¹ Neste estudo, em que se procede à análise do *De regis institutione et disciplina*, que figura no tomo I dos *Opera omnia* (ed. 1592, que seguimos), dispensamo-nos de referir, no corpo do texto, a edição e o tomo donde são retiradas as citações. Figuram apenas as páginas e respectivas linhas.

A presença de Osório em Salamanca, onde pontificava o magistério de Francisco de Vitória e a sua escola – a designada “Escola jurídica de Salamanca”, caracterizada pela importância conferida à autoridade de S. Tomás –, bem como a frequência de Osório, na Universidade de Paris e de Bolonha, justificam a abrangência temática e as concepções contidas, neste tratado.

Leitor de S. Tomás – que soube reunir e comentar todo o saber aristotélico nas suas *Summae* – e conhecedor da obra de Duns Escoto e de Santo Agostinho, Osório, sem a pretensão de apresentar conhecimentos filosóficos, usa-os e torna-os actuan-tes na simples sequência discursiva, com o maior à-vontade.

A preparação jurídica, filosófica e teológica, retórica e literária de Osório, confe-re ao seu engenho e à sua pena os ângulos visuais indispensáveis ao traço perfeito, capaz desses novos matizes e dessa novidade de pormenor, em todos os domínios da vida humana, que explicam a originalidade da sua obra.

Esta impõe-se mesmo no tratamento de lugares-comuns: cada ideia exposta sobre um determinado aspecto de interesse para o príncipe engloba considerações de uma amplitude e curiosidade intelectual e cultural que tornam a obra um verdadei-ro documentário das tendências e preocupações universais, quer a nível religioso, quer político e moral, quer cultural e humano.

Papel significativo, neste particular, desempenha o diálogo narrativo em que é composto o tratado. A tendência para dramatizar a obra literária e o extraordinário florescimento de tratados em forma de diálogo, ao longo de todo o séc. XVI, são o reflexo do valor conferido à palavra, ao discurso, à opinião individual.

Palco de reformas e de múltiplos sistemas políticos, sociais e religiosos, o séc. XVI, no dealbar da Idade Moderna, viu surgir uma cultura nova em que o homem, pela reflexão e pelo discurso, se impunha como princípio renovador. É pelo diálogo universal entre os homens do mundo inteiro, de que a língua latina é instrumento, que são debatidos grandes problemas da existência humana. É pela palavra actuan-te que esses problemas adquirem verdadeiramente a dimensão do real.

Não é sem razão que os tratados de ética e de conduta social usam com frequên-cia o diálogo, o melhor instrumento para reproduzir uma conversa¹².

No tratado de Osório, serve de enquadramento ao encontro e ao diálogo entre amigos o mosteiro dos Jerónimos e o seu jardim, na estação primaveril, a evocar sinestésias de cor e de som, apaziguadoras de cuidados, cenário ideal para reflexões filosóficas. Este monumento era um símbolo de grandeza, era um marco indelével de um passado bem próximo, ainda glorioso. Era um motivo para o enaltecimento de uma época e, mais do que isso, do rei D. Manuel, bisavô de D. Sebastião¹³.

Afastado suficientemente do bulício da corte, como o discurso insinua, presta-se a sugerir o clássico *locus amoenus*, o ambiente idílico que o elemento rústico compor-ta nestas descrições¹⁴.

12 A título exemplificativo, lembremos os quatro livros do diálogo *Della vita civile* de Matteo Palmieri, *Il cortegiano* de Baldassare Castiglione, os *Asolani* de Bembo, o *De educatione ac institutione liberorum* de Giovanni Antonio Flaminio, o *De optimo principe dialogus* de Giovanni Bernardo Gualandi, enfim o *De liberis instituendis* de Jacopo Sadoleto, entre outros.

13 Jerónimo Osório, nesta evocação, apresenta um tópico da tradição humanista, que consiste em fazer reportar o prestígio e a fama de um grande príncipe à glória de seu bisavô. Cf. a este propósito Nair C. Soares 2010: 233 e n. 166.

14 H. Osorii *Op. omnia*, I, 259. 52-55.

Os intervenientes do diálogo são apresentados não só pelos seus nomes próprios, como ainda pelos seus perfis de homens públicos, muito conhecedores das ciências da governação, em que um príncipe deve ser instruído¹⁵: Lourenço Pires de Távora, Francisco Sá de Meneses e Francisco de Portugal¹⁶. Deles se diz apenas o indispensável, dentro dos princípios aristotélicos do verosímil e do necessário¹⁷. Osório toma parte activa no diálogo e assume um papel magistral na condução discursiva, pelo que lhe é sempre dada a última palavra. Era a forma de Osório se colocar abertamente no campo da realidade contemporânea e expor pessoalmente as suas ideias. Aliás, é sobretudo Osório que se nos revela como personagem central da cena: a sua cultura geral, o seu interesse por tantos domínios da filosofia, sobretudo activa – a moral e a política –, a sua sensibilidade e emotividade, reveladas em tantos passos em que sobressai um *ego*, uma forma verbal na primeira pessoa, por vezes a iniciar a frase¹⁸.

Ao longo dos livros IV e V, que tratam da educação, e dos livros VI-VIII, que reflectem demoradamente sobre as defesas com que deve proteger-se a majestade régia, é Osório o narrador. Toma a palavra de forma omnisciente e desempenha o papel do sábio, do filósofo, que surge por exemplo, nos diálogos de um Loys Le Caron.

Mesmo quando o diálogo assume a forma de debate, sente-se que este não é senão um processo, um método de desenvolver pontos de vista diferentes ou interesses culturais e políticos diversificados, numa espécie de heteronímia, que lembra o princípio pessoano do “fingir-se é pensar-se”.

Diferentemente do diálogo dramático, o diálogo narrativo, escolhido por Osório para este tratado, permitia simultaneamente expor várias matérias, opô-las ou conciliá-las, ou mesmo transpô-las a um nível epistemológico, que as englobasse¹⁹.

15 H. Osorii *Op. omnia*, I, 41-51: *Ibi uero incidi in Laurentium Petreium Tauoram, qui non ita pridem Roma uenerat, et in Franciscum Salam Menesium, homines artibus, illa nobilitate dignis, in primis eruditos: qui quidem me satis amanter amplexi sunt, et ego item illos, ut mos est amicorum, salutauí. Postquam uero assedimus, Franciscum Portugalensis interuenit; homo, qui claritatem generis multis artium maximarum disciplinis ornaui, quem post mutuum salutationem in medium recepimus.*

16 Lourenço Pires de Távora desempenhara funções de embaixador junto da Santa Sé e era pai de Cristóvão de Távora, um dos cortesãos mais íntimos do jovem rei D. Sebastião; Francisco Sá de Meneses, 1º conde de Matosinhos e Alcaide-mor do Porto, filho de João Rodrigues Sá de Meneses, fora preceptor do príncipe João, pai do futuro rei D. Sebastião, capitão da guarda deste rei e camareiro-mor do cardeal D. Henrique e é também conhecido como poeta, o «cantor do Leça»; D. Francisco de Portugal, filho segundo de D. Francisco da Gama, 2º conde da Vidigueira, e de Dona Guiomar de Vilhena, filha do 1º conde de Vimioso – neto do Primeiro conde de Vimioso, do mesmo nome, que foi autor de um conhecido livro de *Sentenças* – foi comendador de Fronteira, estribeiro-mor e vedor da fazenda de D. Sebastião. Acompanhou o jovem rei nas suas duas viagens a África e, ficando prisioneiro em Alcácer Quibir, morre em Fez em 1579. Vide A. G. Pinto 2005: 19.

17 Vide Aristóteles, *Poética*, 1454 a 22-36 e *Retórica*, 2.12-14; Horácio, *Arte Poética*, 125 e sqq., 156-178 e 310-322; F. Robortello 1948: 167-176.

18 Vide e.g. H. Osorii *Op. omnia*, I, 289. 5-7: *ego sic sermonem institui*; 330. 42: *uolo tamen uobis aperire*; 374. 25-26: *Vellem equidem in omnibus naturae instituta seruari.*

19 Aliás, esta preferência pelo diálogo narrativo compreende-se sobretudo em autores da segunda metade do séc. XVI, como Osório, altura em que se dá a convergência e maturidade de diversas correntes – que se manifestavam desde os começos do Renascimento – e se desenvolve uma concepção do saber como um todo, traduzido no gosto de obras com um carácter enciclopédico. Este tipo de diálogo revela-se um cómodo instrumento de propagação da riqueza e multiplicidade de ideias. Vide A. Michel 1984.

Note-se que autores da primeira metade do séc. XVI, como Erasmo, e Tomás Moro, tiveram como modelo os diálogos de Luciano, conhecidos e divulgados desde o primeiro Renascimento. A técnica do diálogo luciânico, com a sua variedade e criatividade (vide, a este propósito, J. Bompaire 1958), teve grande fortuna e cativou ainda autores do Século das Luzes, como Du Périer, Fénelon e Diderot, que dele se serviram para tratar os problemas novos.

Apesar da aparente liberdade expositiva do diálogo, *sine certis legibus*, expressão do próprio Cícero (*Att.* 15. 13, 6), usada por Osório (291. 3. 7), o *De regis institutione et disciplina*, em oito livros, apresenta uma estrutura retórica, perfeitamente delineada.

A organização temática deixa aperceber uma intencional construção quiástica, centrada em torno dos livros IV e V, que desenvolvem o tema da educação do príncipe, os princípios que nela interferem, o seu conteúdo programático, os seus objectivos.

A disposição quiástica em volta do motivo central, contidos nos livros IV e V, é sugerida ainda pela dimensão negativa dos temas dos livros I - III, que os livros VI - VIII retomam, numa asserção positiva. À educação viciosa e aos longos arrazoados contra as letras e os aduladores, nos primeiros três livros, contrapõem-se, nos três últimos, o louvor das letras e dos homens cultos e bem formados. O próprio autor a cada passo vai referindo nos livros finais da obra, os argumentos a que está a dar resposta, pelo que convida o leitor, de forma insistente, a fazer a síntese enunciativa dos valores que a argumentação engloba.

A estrutura quiástica evidencia-se a nível do mais pequeno pormenor, sobretudo entre o livro I – o de maior importância do ponto de vista estrutural – e a sua réplica definitiva no livro VIII.

O livro I trata da ambição de reinar, dos perigos e trabalhos dos reis, do bom rei e do tirano e propõe uma educação cavaleiresca, que dispensa as letras e se apoia na exaltação da glória militar dos antepassados lusos. O livro VIII define, do ponto de vista ontológico e metafísico, a governação, que aproxima o homem de Deus e justifica o desejo de reinar, apoiado na virtude e na moderação. Assim, a problemática universal do exórdio – a ambição desmedida do poder e suas consequências desastrosas – adquire, pela razão e pela virtude, uma dimensão transcendente.

O método que Osório vai usar na explanação da sua pedagogia, que se funda na realidade concreta, consiste em observar criteriosamente a educação que é hábito ministrar aos filhos dos reis, para retirar dela os elementos necessários à elaboração, se possível, de uma ciência da formação real. A preocupação do concreto, revelada por Osório (292.7-10), está de acordo com a que caracteriza a pedagogia e moral de Aristóteles²⁰ e insere-se na linha do experimentalismo baconiano. Mas, para Osório como para Aristóteles, a experiência não é tudo, pelo que se deve falar antes, nestes autores, de intelectualismo aliado a empirismo moral²¹.

Apesar de a retórica permitir o artifício da apresentação da matéria pelo lado negativo, este torna-se uma constante na obra. É o que poderemos designar por pedagogia correctiva e interventiva, a *correctio morum*.

Confessa Osório, desfeitas já todas as ilusões, em Alcácer-Quibir²²: *Multa in educatione Sebastiani Regis prospexi, quae patriae interitum minabantur*, 'Muitas coisas eu previ na educação do rei D. Sebastião que ameaçavam a ruína da pátria'.

E em carta ao velho amigo Antonio Agustín, então arcebispo de Tarragona, em 16 de Novembro de 1578, afirma: «Pesa-me porque saíram verdadeiras algumas

20 Vide J. Moreau 1962: 205.

21 Vide, sobre Aristóteles, P. Aubenque 1976: 29.

22 Vide *Defensio sui nominis* in H. Osorii *Op. omnia*, I, 1126. 32-34.

sentenças minhas que muitos chamam profecias, nos livros *De regis institutione et disciplina*, mas são conselhos de Deus e serão para sua glória²³.

Na verdade, os livros sobre educação e instrução do rei, que saem a lume quatro anos após o governo efectivo de D. Sebastião, surgem como um grito de alerta, que poderia pôr travão a uma conduta negligente dos deveres, obcecada pela glória das armas, incentivada pela coorte de aduladores e ambiciosos que o rodeavam²⁴. A influência nefasta dos aduladores junto do príncipe é concretizada pela imagem da fonte envenenada, onde todo um reino vai beber para se contaminar (301. 41- 44)²⁵.

Para fundamentar as exigências morais que o cargo de rei requer, apresenta Osório uma concepção muito elevada do homem e da sua natureza²⁶.

Todos os ornamentos e defesas, tais como as letras, o apoio de homens avisados, a religião, os dotes da natureza, do espírito, da instrução e da educação devem ser orientados para o bom desempenho do ofício de rei, dada a importância de que este se reveste (425. 4-7; 469. 1-13).

É que o ofício de rei exige sabedoria. Só o rei-filósofo pode dar cumprimento à tarefa ingente, ao *munus diuinum* que lhe é imposto. É o modelo de Platão, que Osório ressuscita (557. 9-13) para o encarnar em D. Sebastião.

Este alto conceito do chefe supremo da comunidade política traduz-se na dignidade do seu ofício. Ao rei cabe a *cura morum*, uma verdadeira missão ética e o cumprimento de um vasto programa concreto²⁷.

As exigências, a nível humano e divino, que o nome de rei implica, levam o autor-narrador a ocupar-se da educação moral, ou antes das virtudes do rei, indispensáveis à felicidade da República. A abordagem do tema da educação pela definição

23 Vide F. Miquel Rosell 1935-1940: 113-202, carta 50, p. 190: «Portugal está tal qual los pecados públicos merecían. Yo hize mi oficio con el rey, que Dios tenga en su gloria, y así lo hizieron otros muchos; mas pudieron más lisonjeros y hombres más deseosos de ayuntar dineros y juros que consejos prudentes y sanos. Pésame porque salieron verdaderas algunas sentencias mías, que muchos llaman profecías, en los libros *De regis institutione et disciplina*, mas son consejos de Dios y serán para su gloria. A. G. Pinto 1995: 110-111.

24 A referência aos aduladores e suas práticas, um tema clássico que figura em Isócrates, Xenofonte e sobretudo em Plutarco (*De discernendo adulate ab amico*) e em Erasmo (*Institutio principis christiani*, LB, IV, 564) é uma constante no *De regis institutione et disciplina*, com nítido carácter de intervenção: ocupa quase um livro inteiro, o livro II, e grande parte dos livros III e VI. Vide H. Osorii *Op. Omnia*, I, 301. 54-60; I. 303. 41-55; I. 304. 62 -305. 2; I. 305. 25- 306. 5; I. 306. 22-23; I. 316. 21-318. 32; I. 423. 31-425. 4; I. 469. 1-13. Idêntica atitude ressalta também nas obras da época. Vide Nair C. Soares 1994: 259-262; 416-417.

Desde cedo que Jerónimo Osório se apercebe das teias de intrigas que entretecem os ambientes áulicos e operam nos centros de decisão política. Ainda adolescente, interrompe os estudos, em Salamanca, para vir a Lisboa, em 1530, assistir ao regresso da Índia, sob prisão, de seu pai, o licenciado João Osório Fonseca, onde servira devotadamente seis anos como ouvidor-geral. O desempenho deste cargo, aquando dos incidentes ocorridos com a sucessão e transferência de poderes do vice-rei D. Lopo Vaz de Sampaio, em favor do vice-rei nomeado D. Pedro de Mascarenhas, trouxe-lhe amargos dissabores, apesar da sua comprovada inocência (vide e. g. F. L. Castanheda 1933, vol. IV: 194-196). O seu forte sentimento de rejeição dos ambientes áulicos e do modo de viver dos paçãos, exprimem-no, de forma impressiva, as cartas que, ao regressar definitivamente de Bolonha, dirige a António Agustín – seu querido amigo e companheiro de estudos, nesta cidade –, a 28 de Junho de 1542 e a 16 de Fevereiro de 1543. Vide C. F. Sellés 1980, carta 85: 119 e carta 107: 143, respectivamente.

25 Vide a mesma ideia em Platão, *R.* 491 e; Plutarco, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*, 776 f-777 a; Erasmo, *Institutio principis christiani*, LB, IV, 586 C-D.

26 H. Osorii *Op. omnia*, I, 464 e sqq.

27 *Principis autem officium est, ad virtutem omnes incendere*: H. Osorii *Op. omnia*, I, 436. 51-53.

de felicidade, que se prende com a posse da virtude, remete-nos para o livro VII da *Política* de Aristóteles, que Osório tinha em mente.

A educação do príncipe tem o maior valor a nível individual e colectivo (260. 52-61). Osório vai ocupar-se dela desde os primeiros anos de vida, nas várias componentes que a educação humanística consagrou: educação física, intelectual e ético-religiosa – *palaestra, et litteris et religione* (263. 34). A complementaridade destes três aspectos da formação integral define à partida os objectivos da educação.

Esta não é prioritariamente dirigida ao conhecimento teórico ou prático, mas à formação do carácter, à equilibrada e reflectida maneira de ser e de proceder. Assim o homem bem educado, bem formado atingirá a virtude, o conhecimento do *honestum*, segundo a terminologia ciceroniana. Desta forma, a virtude e a sabedoria passam a ser fruto de estudo, a poderem ser ensinadas, como a tradição socrática teorizava²⁸.

Ao enunciar de forma abstracta os princípios teóricos em que assenta a educação, Osório não define *ratio* como princípio activo do conhecimento, como potência intelectual, mas como princípio definidor da essência ética da vida humana. A *ratio* configura-se com a *natura*, com a *natura non vitiosa*, como lhe chama Cícero (*Off.* 1, 120; *Tusc.* 3, 2), com a natureza na sua autenticidade, reconhecida como norma da moral. Em Osório, assiste-se a todo um processo hermenêutico, em torno do conceito de *ratio*, que se vai especificando segundo o contexto.

Ao dar continuidade à discussão sobre o valor das letras, que se arrastava do livro I, afirma Osório, no livro II, não pretender mostrar que a sabedoria consiste nas letras, mas antes provar que toda a força da sabedoria deve ser colocada *in optima ratione*²⁹, ou – para o dizer segundo a expressão de Montaigne – numa cabeça bem formada³⁰.

A *recta ratio*, de que o espírito do rei nunca se deve desviar, é considerada *lex diuina*³¹. Deste modo estabelece Osório os princípios de pedagogia e de moral conceptual, que presidem à elaboração do seu tratado. Se a razão se configura com a natureza, com a lei natural e a lei divina (547. 10-14), necessária se torna a educação, que fornecerá as firmes defesas³².

Mas a sabedoria, definida dentro dos limites semânticos da *optima ratio* e identificada com a *lex naturae*, vai merecer uma definição que Osório atribui aos filósofos mais reputados. A sabedoria consiste, segundo estes, na harmonia da vontade e do intelecto³³. Para que tal harmonia se consume é necessário o conhecimento das melhores disciplinas, aliado à honestidade da virtude (547. 34-40), e é imprescindível a ajuda divina (553. 30-40).

28 O problema do ensino da virtude é posto no *Ménon* por Platão. Vide os termos da formulação desta problemática em J. Ribeiro Ferreira 1977-1978: 21-50.

29 Assim se refere Montaigne ao modelo de mestre, que deveria ter “plutost la teste bien faicte que bien pleine” (*Essais*, 1.26).

30 H. Osorii *Op. omnia* I, 294. 14-17: *...nec enim id nunc ago, ut ostendam, in litteris sapientiam consistere; sed, ut demonstrum, omnem sapientiae vim esse in optima ratione collocandam.*

31 H. Osorii *Op. omnia* I, 294. 54-55. A definição da *ratio* como fonte transcendental, de que a lei universal, divina é a expressão, encontra-se a cada passo na obra de Cícero: vide e.g. *De rep.* 3, 33; *De leg.*, 1.22, 23; *De fin.* 3, 67; *Philip.* 11, 28.

32 H. Osorii *Op. omnia* I, 295. 4-7: *Multis igitur opibus fulciendus est animus ne ruat et ratio contra omnes cupiditatis impetus, firmis praesidiis munienda.*

33 H. Osorii *Op. omnia* I, 294.46-50: *In eo enim statu summi philosophi sapientiam sitam esse discernunt, in quo uoluntas cum mente consentit, nec ullo pacto imperium, et ductum rationis aspernatur.* Cf. ainda 552.2-7.

Estava aqui enunciada a solução do problema, equacionado por S. Tomás e na sua pegada pelos autores do *Quattrocento* italiano desde Petrarca e Marsilio Ficino: o da superioridade relativa da vontade e do intelecto.

Osório não debate esta questão, nem era esta a oportunidade para isso, no entanto não deixa de se pronunciar sobre os temas que tocaram a sensibilidade humanista³⁴. Contudo, o papel da vontade é a cada passo enaltecido. Da vontade depende a decisão na escolha dos caminhos a seguir, a perseverança na virtude. A perfeita formação de carácter – que as *litterae humaniores* facultam, a quem a elas se aplica – consiste não só no conhecimento da verdade, mas na capacidade em a seguir, que reside num acto da vontade. O príncipe D. Sebastião, por natureza dotado e inclinado à virtude, necessita de ser apoiado, sobretudo no que se refere à vontade.

É enunciado o princípio do *nosce te ipsum*, que leva ao domínio das paixões, ao autodomínio, e sobretudo à defesa contra os perigos da *filautia*, do amor-próprio a que os adutores costumam dirigir-se (303. 41-43)³⁵. Assim em Osório poderemos dizer que há uma situação de compromisso entre o conhecimento do bem e a sua prática. No entanto, porque o caso concreto de D. Sebastião se revestia de acuidade preocupante, no que se refere à fraqueza da sua vontade, ao seu voluntarismo indomável, que se reflectia na sua conduta, a importância da vontade, ao serviço do bem pessoal e colectivo, é sublinhada a cada passo.

É assim que em pequenos pormenores, em pequenos toques, dispersos na explanação discursiva, se pode ajuizar da riqueza do conteúdo doutrinal da obra.

A educação integral, intelectual, moral e física forma o homem na virtude, na sabedoria, apanágio do *princeps*, do *praestans uir*. Só este deverá ser o *moderator*, o *rex* da comunidade política, pelo que os princípios teóricos, fundamento da pedagogia, da moral e da política são os mesmos.

A pedagogia de Osório reflecte assim a concepção do homem e do mundo, o ideal de perfeição humana que o Humanismo colheu sobretudo na Antiguidade clássica.

A iniciar a *institutio puerilis* enunciam-se os princípios indispensáveis ao louvor de todo o género de disciplinas, *natura, ars et studium*, ‘natureza, instrução e exercício’, a tríade educativa que remonta aos pré-socráticos e conheceu grande divulgação entre os sofistas e, sobretudo, a partir deles³⁶.

Osório vai partir dos mesmos postulados³⁷. A *natura et ars et studium* são invocados como indispensáveis a um bom desempenho do ofício de rei. O conhecimento da natureza humana, na sua dualidade corpo e alma, surge como elemento indispensável na construção do edifício educativo. E, se é possível, sem a preparação que as letras concedem, obedecer à razão, Osório não se deterá nas letras, pois basta que cada um obedeça a uma razão bem esclarecida, isto é, à lei da natureza³⁸. Era

34 Vide sobre este assunto P. O. Kristeller 1967: 106-109; E. Gilson 1952: 600-602.

35 Vide Platão, *Leis*, 741 a sqq.

36 Vide Platão, *Fedro* 269 d e *Leis*, VII, 792e; Aristóteles, *Pol.* 1332 a 39; 1337 a 1; *Eth. Nic.* 1179 b 20; *Rhet.* 1410 b 6-7

37 H. Osorii *Op. omnia*, I, (333. 37-47):... *ingenium habeat opus est, natura sagax et acutum, maximarum artium studio, et disciplina limatum, usu, et exercitatione perpolitum.*

38 H. Osorii *Op. omnia*, I, (294. 27-32): *si igitur sine litteris, sine doctrina, sine aliquo eiusmodi adiumento potestis efficere, ut Rex secundum optimam rationem vitam instituat, nihil moror litteras: satis enim sapiens erit, qui optimae ratione, hoc est legi naturae paruerit.*

a posição naturalista, rejeitada por Quintiliano, que suspeita da possibilidade dos *indocti* serem bem formados, sem a *ars*³⁹. A teoria educativa de Osório tem certas intuições, a nível de expressão, que são verdadeiramente pioneiras ou precursoras de doutrinas cujo conteúdo ficou como marco do pensamento universal⁴⁰. Além da sugestão da referida máxima de Montaigne, esta mesma expressão *optima ratio*, identificada com a lei da natureza (294. 27-32), evoca o naturalismo de Rousseau.

Se estas semelhanças se colocam no domínio da sugestão, não há dúvida de que um elemento comum está presente na obra dos dois humanistas, Osório e Montaigne, e também em Rousseau: é a crença na natureza humana e nas suas potencialidades. Poderemos, todavia, afirmar que ao racionalismo estoicizante, que preside ao pensamento dos autores de Quinhentos, se opõe o naturalismo radical do Enciclopedista.

Apesar de Osório, na linha de Quintiliano, vir a rebater a posição dos naturalistas, que dispensam o cultivo das letras, não podemos deixar de observar que regista desde logo a inferioridade da excelência da cultura intelectual (294. 32-36) em relação a uma perfeita formação da consciência, a um domínio perfeito da razão esclarecida e virtuosa (294. 36-39). No entanto, é imprescindível a esta boa formação o apoio das letras (294. 61-62), da ajuda de homens sabedores e da religião⁴¹.

A educação moral e religiosa deve ser recebida com o leite da ama (296. 33-35; 379. 28-29)⁴². A aquisição de bons hábitos, a alimentação moderada e o exercício físico preparam o corpo e o espírito para o cumprimento dos preceitos da honestidade e são condição de saúde e beleza física – o ideal estético do século XVI está aqui presente (296. 35-51).

A crítica à educação branda, que enfraquece a vivacidade do espírito e embota os nervos da virtude, está presente, por inspiração clássica, em todos os tratados do *Quattrocento* italiano⁴³.

A educação física vai ser tratada não em si mesma, mas na sua íntima ligação com a educação do espírito. Osório, intérprete do pensamento pedagógico humanista, conhece as obras mais importantes que se escreveram sobre a educação moderna. A novidade essencial da pedagogia, condicionadora da nova prática educativa, assenta no método já preconizado por Platão que o espírito humanista encarecera: a criança como centro e sujeito activo da educação⁴⁴.

As qualidades morais, intelectuais e pedagógicas do mestre (261. 38-44; 381. 51-55; 382. 47-383. 1), os hábitos da ama, que não deve proferir palavras inconvenientes

39 Vide *Inst. Orat.*: sobretudo 2. 12 e ainda 2. 11, 1; 17, 3; 17, 9; 9. 4, 3; 11. 3, 11; 12. 5, 2.

40 H. Osorii. *Op. omnia* I, 294. 13-17: *...nec [...] in litteris sapientiam consistere sed [...] in optima ratione collocandam*

41 Vide e. g. H. Osorii. *Op. omnia* I, 442; 469.1-13.

42 Vide sobre a educação e os cuidados a ter na primeira idade a *Política* de Aristóteles, cap. XVII do livro XVII (1336 a 2 e sqq). A educação da classe dirigente é tratada extensamente por Platão nos livros II, III, XI e XVII da *República* e no livro XVII da *Política*; Quintiliano trata da formação do seu orador, da educação integral, enciclopédica, no livro I até ao cap. X.

43 O ideal educativo espartano, atribuído ao legislador Licurgo (vide Plutarco, *Lyc.*), que inspirou Platão na *República*, permanece como paradigmático no séc. XVI e para além dele. A própria Revolução Francesa vai ter presente o modelo da educação grega, sobretudo espartana. Vide o interessante artigo de J. R. Ferreira 1988: 203-234.

44 A persistência das primeiras percepções infantis, dos seus primeiros hábitos, é comparável à do perfume de um vaso, às marcas da cera (*Teeteleto* 135c; *Filebo* 83). Estas imagens são muito caras aos pedagogos humanistas e Osório não foge à regra.

(374. 22-25; 374. 36-41), são essenciais na educação moral (396. 33-35). Nesta explanação não falta mesmo a censura – que remonta às *Noctes Atticae* de Aulo Gélío (12.1) – às rainhas que devem amamentar os filhos, pois a natureza as dotou de dois seios como aos outros animais (374. 25-26)⁴⁵. Um pormenor realista é contudo acrescentado por Osório: nem só as rainhas, mas quase todas as mulheres de boa família, preferem partilhar com outras mulheres o dulcíssimo nome de mãe. Responsáveis por isso são as *deliciae atque perditii mores* dos tempos actuais (374. 26-36).

Debruça-se então sobre a educação moral e religiosa, a importância da oração nos reis: desde criança, implorar a ajuda divina, a graça e o favor de Deus (381. 1-6). Contudo afirma que a principal oração é o cumprimento dos deveres, a pureza e castidade de vida, a *modestia*, a *fortitudo* (280. 14-48).

As virtudes morais são comandadas pela religião (381. 25-30), que é bem diferente da superstição (381. 32-48).

Finalmente trata Osório da educação intelectual. A sua enunciação da *ratio studiorum* humanista é a mesma que informa os tratados de educação, os de retórica, de filosofia e as próprias orações de sapiência, desde as que se proferiram na Universidade e sobretudo no Colégio das Artes, em Coimbra⁴⁶. Inicia com a gramática e vai propor para o seu ensino os autores que, pela sua mensagem moral e pela *latinitas*, se impõem à consideração do educando: César, Salústio, Tito Lívio, entre os historiadores, Cícero, Virgílio, Horácio.

O estudo dos poetas clássicos que figura desde o regulamento de estudos da *Schola Aquitânica*, de André de Gouveia⁴⁷ até à *Ratio studiorum* dos jesuítas, é revelador da cultura literária dos humanistas⁴⁸.

A disciplina da gramática, que inclui a poesia e a retórica; o estudo da dialéctica (397. 27 e sqq), indissociável da retórica (398. 59 e sqq), imprescindível em todo o acto da comunicação humana e uma e outra definidoras da *eloquentia* (399. 11 e sqq). A música (385. 43 e sqq) e o seu papel educativo na formação harmónica da personalidade humana, a que Osório dá larga expressão. É que ela tem o poder de recrear o espírito do trabalho e abrandar a veemência e o ardor da natureza (287. 12-13).

Segue-se o ensino da matemática: aritmética, a geometria, a astronomia. Estas disciplinas merecem considerações respeitantes não só à sua utilidade prática para a ciência da governação como ainda à sua importância na formação do carácter⁴⁹.

Quanto à astronomia judiciária, tanto em voga no séc. XVI, tem Osório oportunidade de a desacreditar no livro VIII do seu tratado *De iustitia*⁵⁰.

Um aspecto que não podemos deixar de sublinhar é o espírito renovado com que as disciplinas tradicionais do *quadrivium* se assumem como parte integrante da formação do príncipe. A referência ao nome de Pedro Nunes (397. 20), mestre do

45 É este um *topos* humanista que, desde o *Quattrocento*, a cada passo é retomado (vide e.g. Ermolao Barbaro no seu *De re uxoria*).

46 Vide o artigo de A. C. Ramalho 1988: 31-47.

47 Vide E. Vinet 1941.

48 Vide M. Miranda 2009.

49 Desde Platão que se atribuía um grande papel instrutivo e formativo às matemáticas. A tradição romana repete esta ideia: Cícero, *De rep.* 1. 30; *Tusc.* 1. 5; Quintiliano, *Inst. Orat.* 1, 10.

50 H. Osorii, *Op. omnia*, II, 377. 36-57.

príncipe Sebastião, considerado o maior matemático do seu século⁵¹, revela só por si a dimensão actual que Osório quis imprimir à recomendação destes estudos.

Por fim, a filosofia, que Osório – inspirado no famoso passo das *Tusculanas* (5. 5), de tão grande fortuna entre os humanistas – qualifica de *uigilantiae magistra* (532. 33-36), tem também importante papel na formação do príncipe. Encarece a filosofia moral e os escritos sobre os diversos géneros de repúblicas, sobre a ciência de bem governar e reger o povo, sobre a conservação e prosperidade da república, sobre os vícios e os remédios que nestas influem (446. 5-15). É sobretudo a história que, mau grado a brevidade de vida individual, pode fornecer ao príncipe os ensinamentos das gerações passadas e conferir-lhe prudência (446.15-32). A história – definida nos termos empregados por Cícero, no *De oratore* (2. 9) – vai merecer um tratamento particular (446. 32 - 447. 3) ao cronista dos *Feitos de D. Manuel*⁵².

Esta educação integral, como a refere o próprio Osório (450. 12), tem um importante papel na formação interior, na ascese espiritual e operativa do homem⁵³. São estes os objectivos da educação moderna que Osório traduz, na sua obra.

Assim se compreende que o nosso humanista defenda que a educação da nobreza siga o mesmo programa de estudos que a educação régia (517. 22-31), pois só ela é geradora das virtudes humanas e divinas, que se impõem à imitação de todos (512. 12-514. 26).

O próprio povo deveria ser educado, pois só uma boa educação de todos os cidadãos preserva a integridade dos costumes (515. 17-47)⁵⁴. É que a força dos bons costumes é mais durável do que a força das armas (492. 9 - 493. 44), afirma Osório humanista.

Esta importância da educação está implicada com o alto conceito em que é tido o ofício de rei e a sua dignidade, os três aspectos a que se resume a *res*, a *inuentio* deste tratado: *de regis institutione, officio et dignitate*.

O nome de rei é para Osório um conceito da maior importância e digno de ampla reflexão⁵⁵. A imagem do governante é decorrente do seu ofício, da finalidade do Estado.

As múltiplas facetas, que englobam o *regis officium*, vão merecer tratamento a partir da definição de funções do rei homérico: sacerdote, orador, juiz, chefe militar.

Apesar de Osório discordar desta acumulação de competências⁵⁶, impraticável no seu tempo, vai tomar cada uma delas como ponto de partida da sua exposição. Da importância da religião no rei ocupa-se sobretudo no livro VI (452. 56 - 468. 20).

As restantes funções do rei homérico – orador, juiz, chefe militar⁵⁷ – têm um tratamento adequado à realidade concreta nacional, que se presta a considerações

51 Vide L. de Albuquerque 1985: 271. No dizer deste prestigiado professor: “só com Pedro Nunes, astrónomo, e com D. João de Castro roteirista, se atingiria em Portugal um novo patamar no progresso do conhecimento científico (ibidem: 204).

52 O papel formativo de história é um *topos* humanista, desenvolvido pelo próprio J. Bodin. A título de exemplo, vide *Institutio Sebastiani primi* de Diogo de Teive 1786: 158.

53 Vide a este propósito M. de la Galanderie 1976: 35-44.

54 É esta a reflexão que o Infante D. Pedro faz, um século antes, no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*. Vide Nair C. Soares 1993: 289-314.

55 Vide Nair C. Soares 1994: 408-409.

56 Pela boca de Francisco Sá de Meneses (283. 16-40), Osório faz referência, num tom interventivo, à ocupação indevida de cargos alheios e à ambição do poder que leva à acumulação de vários cargos. Esta situação arrasta o mau cumprimento dos deveres e a subversão da república.

57 H. Osorii *Op. omnia*, I. 340.

de verdadeira intervenção: a defesa da comunicação oral e fácil acesso dos súbditos ao rei, que deve conhecê-los pelo nome (480. 58 - 481. 15) – tal como D. Aleixo de Meneses, aio de D. Sebastião, recomendava ao seu discípulo –, dificultada por cortesãos e aduladores⁵⁸; a participação do rei nos julgamentos – conhecido ficou o zelo da justiça de D. João III⁵⁹ – a que deve assistir e em que, nas causas mais difíceis, se for caso disso, interpor a sua autoridade (479. 52 - 480. 21); a morigeração e disciplina dos militares (495. 36-40), o reconhecimento do mérito devido aos homens de armas, defensores e guardiões da pátria (480. 42-58).

O ofício de rei abarca todos os domínios da actividade humana, que estão sujeitos à sua superintendência, virtude, moderação, exemplo (478. 8-30). A imagem do rei-arquitecto, colhida na tradição clássica⁶⁰, que Leon Battista Alberti faz reviver de forma expressiva, serve a Osório para exprimir a sua concepção de *iudex ingenii*, que superintende à estrutura e organização da cidade (481. 44-50).

É pelas virtudes régias e pela acção governativa que Osório concretiza a finalidade do estado – que faz consistir, como Platão, Aristóteles e S. Tomás, na felicidade individual e colectiva (554. 20-25)⁶¹. Do ponto de vista da felicidade individual, essência da felicidade colectiva, Osório é sobretudo devedor da filosofia helenística. As três espécies de bens – do espírito, do corpo e externos – são objecto da consideração de Osório (482. 9-21), que as integra na sua concepção de felicidade, à semelhança dos Académicos e Peripatéticos – *Bona autem Academici et Peripatetici trifariam diuidunt*⁶².

Vai Osório ocupar-se da riqueza, que se conta entre os bens externos. É uma forma clássica de introduzir os *fundamenta* do estado.

Neste capítulo, Osório apresenta a sua visão económica e social, ao mesmo tempo que denuncia as necessidades nacionais e certos hábitos e costumes viciosos⁶³. A primeira fonte de riqueza é a agricultura (482. 27-29), como o afirmavam a cada passo os humanistas, de que a *Utopia* de Thomas More é exemplo significativo⁶⁴. Os tratados clássicos sobre o cultivo da terra (de Varrão, Paládio, Columela), sem

58 D. Aleixo de Meneses, na sua *Fala sobre a educação do senhor Rey Dom Sebastiam*, in B. J. Farinha I: 78) considera uma das causas da perturbação de paz e estabilidade do reino *apartarem os príncipes da afabilidade e comunicação dos seus vassallos, em particular dos nobres, persuadindolhes, que a verdadeira grandeza consiste em dar pouca parte de si ao povo, e acrescentar com severidade o respeito, e veneraçam proprio da Magestade Real, que nunca he bem respeitada, sem ser em alguma maneira temida: attendendo nisto a converter em si a graça, e favor popular; que tiram ao Príncipe, enquanto (como Internuncios) dam repostas, e dispensam mercês, que os Reys houveram de fazer por si mesmos.*

59 Frei Amador Arrais, no “Diálogo V – Das condições do bom príncipe”, apresenta D. João III como modelo de governante, no que se refere ao *zelo da justiça*, segundo os nossos costumes e instituições.

60 Vide a este propósito Platão, *Plt.* 259 c-e, Aristóteles, *Eth. Eud.* 1217 a 6; *Eth. Nic.*, 1141b24; *Pol.* 1325 b 23.

61 Aristóteles fala da felicidade acessível a um estado, no livro III da *Política* (1280 b39-1281 b8) e no livro VII (1331b), como já o fizera Platão, em *Leis*, 743 c. A felicidade só se alcança através de leis justas (Platão, *Leis*, 631a-b), pelo que os homens dotados de virtude – condição indispensável à felicidade – e de sabedoria devem segui-las (Platão, *Rep.* 521a e Aristóteles, *Eth. Nic.*, 1177 b 9-18). Na filosofia helenística, sobretudo Aristóteles, colhe S. Tomás a sua teorização neste sentido – a defesa do bem comum sobreposto aos interesses particulares (vide *De regimine principum*, 1.1). A mesma ideia perflha Egídio Romano e Fr. Juan García de Castrojeriz 1947: II. 119-120.

62 A enunciação das três espécies de bens é feita por Platão (*Fílebo*, 48e; *Leis*, 743) e por Aristóteles (*Pol.*, 1277 a 22 sqq; 1323 a 21; *Eth. Nic.* 1098 b 13 sqq.).

63 Nair C. Soares 1994: 261-262.

64 Vide André Prévost 1978: 453-457 (72-74); 679(79).

falar já na poesia que enaltece a vida do campo, como as *Geórgicas* virgilianas, vão merecer a atenção especial dos editores.

A utilidade da agricultura, os valores morais que desenvolve, o prazer que se colhe na vida rústica são aspectos que Osório não descarta, sem deixar de fazer uma breve insinuação ao tema da *aurea mediocritas* (483.19-28) e um elogio da monarquia primitiva portuguesa que, neste particular, a acção de D. Dinis concretiza (486.7-26). Além disso não poupa as críticas pelo abandono dos campos, devido à falta de homens, que cultivem a terra, por se encontrarem na conquista e defesa de paragens longínquas (482.59-483.32). Aconselha medidas a tomar, para que a actividade agrícola se desenvolva, sem que sejam descuradas as outras artes e ofícios e a boa gestão comercial (486.26-29) A importância do comércio na máquina portuguesa requer a protecção devida aos mercadores, por cuja fidelidade e dedicação se sustentam não poucos cargos da república e se alimenta a economia externa do país (486.29-44). Por fim o príncipe é apresentado como o defensor dos artífices⁶⁵, mesmo dos mais humildes artesãos e o responsável pela gestão de todas as fontes de produção e de riqueza (486.44-58).

À prosperidade pela abundância de bens, que o trabalho confere, alia Osório a força das armas e da justiça (486.58-61). Platão, que se conforma perfeitamente à lei divina (498.64-66), vai servir-lhe de referência, no tema da justiça. A moralização destes dois domínios, o ofício das armas e a jurisprudência, leva o nosso humanista à denúncia dos costumes do tempo, por oposição ao *mos maiorum*, como por exemplo a crítica ao duelo, flagelo que varreu toda Europa, ou ao costume vicioso de os descendentes de boas famílias considerarem desonroso ocuparem-se em qualquer ofício ou actividade, em que possam ganhar a vida (494. 11-43).

Referências interventivas ocorrem também em muitos outros aspectos: as guerras entre príncipes cristãos (526. 25-28); o maior valor, na guerra, da ordem, da moderação, da tática da disciplina do que da bravura (495. 36-40); a moderação da coragem pela obediência (496. 43-59); a maior força dos bons costumes do que a força das armas (492. 9-493. 44); a crítica à subtilidade das leis, que deve ser combatida: nem leis em grande número, nem difíceis (499. 37-41); a justiça distributiva a a justa recompensa segundo o mérito (511. 23 - 512. 12); o cuidado que os pais devem ter na educação dos filhos (507. 21-23). A concluir o livro VIII, Osório considera como condição indispensável à felicidade individual e colectiva a imitação do governo de Deus, o que confere uma dimensão sobrenatural à finalidade do estado.

A formação clássica de Osório leva-o a seguir as normas ético-jurídicas da teorização aristotélico-tomista, imbuída do idealismo ético de Platão – síntese digna de um Cícero – sem perder de vista as instituições e os costumes portugueses, que é necessário defender e moralizar. Não dizia Osório nada de fundamentalmente novo — aliás é, à semelhança de Platão (*Rep.* 427 a) contra a inovação nas leis e nos costumes. Propunha antes ao monarca e seus conselheiros, ao público aristocrático em geral um conjunto de conceitos tradicionais, de reflexão, de normas de conduta, nesta época conturbada em que se assistia a uma verdadeira crise de valores, políticos, religiosos e sociais.

65 Tomás Moro intitula um capítulo do livro II da *Utopia*, “De artíficiis” – 1978: 467-481 (79-86) – que abrange muitos dos temas que Osório retoma: o incentivo ao trabalho e à aprendizagem de uma profissão – 1978: 469 (80); a gente ociosa, onde inclui os nobres – 1978: 473 (82). Sem pretendermos falar em influências, não duvidamos do conhecimento de Osório desta obra da literatura universal, cujo protagonista é um marinheiro português.

As estruturas tradicionais e a herança do passado eram mantidas, mas apresentadas de forma renovada, sem jamais o autor perder de vista a sua necessária adaptação às realidades contemporâneas, observadas muitas vezes de relance, e aos problemas nacionais mais prementes.

A obra apresenta uma perfeita união da ética e da política e questiona problemas fundamentais do domínio social e económico: a justiça social e distributiva, a pobreza, os impostos, as fontes de produção, a ociosidade e arrogância dos nobres, o papel da educação no florescimento dos costumes, o problema da verdadeira nobreza, a descrença na fortuna, a paz e a guerra.

Na abordagem de todos estes aspectos, revela-se D. Jerónimo Osório um humanista, um homem vertical, moderado, inimigo de excessos, amigo da razão, um moralista. Como dignitário da Igreja, não vacila perante a verdade e os valores essenciais do humanismo cívico e religioso, segundo o modelo do *perfectus episcopus orator*; desenvolve uma obra de prelado activo, consciencioso e cheio de bom senso, procurando melhorar a vida social, intelectual e religiosa dos seus fiéis e esforçando-se por proteger os interesses da sua diocese⁶⁶.

Além disso, o célebre humanista europeu *Hieronymus Osorius Lusitanus*, no seu *De regis institutione et disciplina*, apresenta, na primeira pessoa, a sua personalidade, o seu pensamento, as ideias e a mentalidade nacionais do terceiro quartel do séc. XVI e, enfim, as realidades sociais e políticas desse tempo.

A concluir, poderemos afirmar que no vasto *corpus* da obra osoriana, o *De regis institutione et disciplina* não ocupa um lugar insignificante. Obra da maturidade, é também uma das mais significativas da produção do célebre Bispo de Silves, pela diversidade temática que envolve, pela magnitude dos conhecimentos apresentados nas várias áreas que abrange, pela expressão da sua sensibilidade de humanista corresponsável na condução da *respublica* e orientação do seu príncipe.

Bibliografia

- Albuquerque, Luís de (1985). *Os descobrimentos portugueses*. Lisboa.
- Arrais, Fr. Amador (1974). *Diálogos*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto.
- Aubenque, P., (1976) (1963 1ª ed.). *La prudence chez Aristote*. Paris.
- Bompaire, J. (1958). *Lucien écrivain. Imitation et création*. Paris.
- Castrojeriz, Juan de (1947). *Glosa castellana al “regimiento de Principes” de Egidio Romano*. Edición y estudio preliminar de Juan Beneyto Pérez, 3 vols. Madrid.
- Erasmus, Desidério (1961-1962). *Erasmii Desiderii Opera omnia* (in decem tomos distincta). Recognovit Joannes Clericus, Leiden 1703. Univeränderter reprographischer Nachdruck. Hildesheim, [cit. L.B.].
- Farinha, Bento José de Sousa (1786-1789) (org.). *Filozofia de principes apanhada das obras de nossos portugueses*, I e II. Lisboa.
- Ferreira, J. Ribeiro (1977-1978). “O problema educativo no *Filoctetes*”, *Humanitas* 29-30: 21-50.

⁶⁶ Reveladores do zelo do famoso Bispo de Silves são os estudos monográficos do Algarve. Vide e. g. M. Helena M. Pinto e V. R. M. Pinto 1968; J. Romero de Magalhães 1980.

- (1988). Grécia e Roma na Revolução Francesa', *Revista de História das Ideias*
- Galanderie, M. de la (1976). *Christianisme et lettres profanes (1515-1535)*. Lille-Paris. 10: 203-234.
- Gilson, E. (1952). *Jean Duns Scot*. Paris.
- Kristeller, P. O. (1967). *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*. Montreal-Paris.
- Magalhães, J. Romero de (1980). *Panorama social e económico do Algarve na época de D. Jerónimo Osório*. Tavira, 1980.
- Michel, A. (1984). "L'influence du dialogue cicéronien sur la tradition philosophique et littéraire", in *Le dialogue au temps de la Renaissance*. Paris.
- Miranda, Margarida (2009). *Código pedagógico dos jesuítas. Ratio studiorum da Companhia de Jesus – Regime escolar e Curriculum de estudos*. Ed. bilingue latim – português e versão portuguesa. Lisboa.
- Montaigne, Michel de (1930-1931). *Essais*, ed. Pierre Villey, 3 vols., Paris.
- Moreau, J. (1962). *Aristote et son école*. Paris.
- Naudé, Gabriel (1642). *Bibliographia politica* (traduit du latin en français par Ch. Challine). Paris.
- Osório, D. Jerónimo (1592). *Hieronymi Osorii Opera Omnia*. Roma: ex Bibliotheca Georgii Ferrarii.
- Pinto, A. Guimarães (1995). D. Jerónimo Osório, *Cartas*. Tradução, compilação e notas. Silves.
- (2005). D. Jerónimo Osório, *Da ensinança e educação do rei* (tradução, introdução e anotações). Lisboa.
- Pinto, M. Helena M. e Pinto, V. R. M. (1968). *As Misericórdias do Algarve*. Lisboa.
- Prévost, André (1978). *L'utopie de Thomas More*. Texte original, apparat critique, exégèse, traduction nouvelle, notes. Paris.
- Ramalho, Américo de Costa (1988). "Cícero nas orações universitárias do Renascimento", in *Para a História do Humanismo em Portugal I*. Coimbra, 31-47.
- Robortello, Francesco (1548). *Francisci Robortelli Vtinensis in librum Aristotelis de arte poetica explicationes* Florentiae, in officina Laurentii Torrentini Ducalis Typographi.
- Rosell, F. Miquel (1935-1940). "Epistolario Antonio Agustín: Ms. 53 de la Biblioteca Universitaria de Barcelona" XIII, 113-202.
- Sellés, Cândido Flores (1980). *Epistolario de Antonio Agustín*. Salamanca.
- Soares, Nair N. Castro (2010, 3ª ed.) (1977 1ª ed.). *Diogo de Teive, Tragédia do príncipe João*, Coimbra.
- (1993). "A *Virtuosa Benfeitoria*, o primeiro tratado de educação de príncipes em português", *Biblos* 69: 289-314.
- (1994). *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra.
- (2000). "Pedagogia, parénese e Humanismo em Camões e D. Jerónimo Osório", in *Actas do VI Forum Camoniano – "Os mares de Camões"* – Centro Internacional de Estudos Camonianos da Associação para a Reconstrução da Casa-Memória de Camões (Constância, 30 e 31 de Julho de 1998). Lisboa, 41-54.
- Teive, Diogo de (1786). *Epodos que conte'm sentenças úteis a todos os homens, A's quaes se acrescentão Regras para a Boa educação de hum príncipe*. Trad. no vulgar em verso solto por Francisco de Andrade (conforme à ed. de Lisboa, 1565). Lisboa.
- Vinet, E. (1941). *Schola Aquitanica*, texto latino revisto por Alfredo de Carvalho. Coimbra.

El Carmen in Diem Natalem Domini Nostri Iesu Christi de Jerónimo Osório. Análisis filológico y literario*¹

SANTIAGO LÓPEZ MOREDA
Universidad de Extremadura
slopez@unex.es

Resumen: El poema de J. Osorio es paradigmático de la simbiosis entre cultura pagana y cristiana en el humanismo portugués del siglo XVI. La simple apariencia de un genetliaco más encierra un profundo dominio de los poetas clásicos (Virgilio, Horacio, Estacio), cristianos (san Ambrosio, Prudencio, Paulino de Nola), de la Biblia (Libros de los Reyes y de los Jueces), del Evangelio (Lucas y Juan), de los humanistas contemporáneos (Juan del Encina, Gil Vicente, Sa de Miranda) y especialmente de Lucrecio “cristianizado” a partir de Lactancio. El poema es un verdadero epilio épico que celebra el triunfo de Cristo sobre Lucifer, no con las armas sino con la doctrina.

Palabras clave: carmen, genetliaco, epilio, paganismo, cristianismo, simbiosis.

Abstract: J. Osorio 's poem is paradigmatic of the symbiosis between pagan and Christian culture in the Portuguese humanism of the sixteenth century. The mere appearance of a more genetliaco contains a thorough knowledge of the classical poets (Virgil, Horace, Estacio) , Christians (Ambrose, Prudentius, Paulino de Nola) of the Bible (Book of Kings and Judges) of Gospel (Luke and John), of contemporary humanists (Juan del Encina, Gil Vicente, Sa de Miranda) and especially Lucretius “Christianized” from Lactantius . The poem is a true epic epyllion that celebrates the triumph of Christ over Lucifer, not with weapons but with doctrine.

Keywords: carmen, genetliaco, epyllion, paganism, Christianity, symbiosis.

* El presente trabajo se inscribe en el Proyecto I+D “Las teorías de las gramáticas latinas y vernáculas (Siglos XVI-XVIII)”. (FFI2011-24479) de la Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Las universidades de Coimbra y de Lisboa conmemoraron el quinto centenario del nacimiento de Jerónimo Osório, conocido como *Cicerón lusitano*, con un congreso internacional celebrado en ambas ciudades. Allí pude comprobar que los especialistas lusos, en su mayoría, analizaban el pensamiento político y la obra historiográfica del insigne humanista portugués. En consecuencia, me pareció oportuno analizar un aspecto menos divulgado, pero no exento de interés, el de Jerónimo Osório como poeta, porque nuestro humanista contaba ya con excelentes estudios, como el de Nair de Nazaré Castro Soares sobre el pensamiento político¹, los cinco de Sebastião Pinho relativos a varias obras del autor y recopilados en casi doscientas páginas en un meritorio libro², los de León Bourdon, Castelo Madeira, Thomas F. Earle y Manuel Augusto Rodrigues, entre otros, de los que da cuenta el profesor Pinho en la obra citada.

Desde estas líneas quiero mostrar mi gratitud y amistad sinceras al profesor Pinho y a la profesora Nair porque el mérito que puedan tener las páginas que siguen se debe en gran parte a sus trabajos.

1. Para empezar cabe preguntarse qué facultades poéticas adornan a nuestro autor como para ser capaz de componer en lengua latina el poema que analizaremos líneas más adelante. Pues bien, conocemos por fortuna su excelente formación en las universidades de Salamanca, París, Bolonia y Coímbra, su relación con humanistas de la talla de Antonio Agustín, su docencia durante varios años en Coímbra como profesor de Sagrada Escritura; sabemos de su actividad educadora del futuro prior de Crato, D. Antonio, y de sus conocimientos bíblicos a través de su *Paraphrasis in Isaiam Libri V* (Bolonia 1577). Preparación intelectual y religiosa, por tanto, están fuera de toda duda. Y por lo que concierne a su formación, Lucrecio, Horacio y Virgilio están presentes en sus planes de estudios, primero como alumno y más tarde como profesor, tal como acredita en el catálogo de autores que aconseja debe leer el rey Don Sebastian³. No cabe duda, pues, de su capacidad para escribir correctamente en latín una obra poética considerable aunque desgraciadamente perdida en su mayoría. De hecho, el extremeño Pedro Sánchez en sus *Carmina de poetis lusitanis ad Ignatium Moralem* lo incluye entre los sesenta poetas celebrados por él mismo: *Osoriusque ingens, aurum cui defluit ore* (v. 382) con el significativo juego de palabras a que da pie su nombre: *os aurum* (labios o boca de oro)⁴.

2. El *Carmen in Diem Natalem Domini Nostri Iesu Christi*.

El poema aparece publicado como apéndice a la primera edición (Bolonia, 1577) de su *Paraphrasis in Isaiam* y reeditado en Colonia (1579 y 1584) y Roma (1592). Se trata de un carmen en 80 hexámetros perfectamente elaborados y que constituye el centro de análisis de las páginas que siguen.

La primera pregunta que cabe hacerse es la del género literario en que debe ser inscrito.

1 En su excelente monografía *O Príncipe Ideal no Século XVI e a Obra de D. Jeónimo Osório* (Soares, 1994).

2 Pinho 2006.

3 Especialmente Virgilio, por su *ingenium*, y Horacio por las *sententiae* y *urbanitas*, en *De regis institutione et disciplina* (Hieronymi Osorii Lusitani, *Opera omnia*, Roma, 1592, I, 383, 33).

4 Para más detalle, Cf. Pinho 2006: 15-68, "Poética e poesia em D. Jerónimo Osório (com um esboço biográfico)".

Por tratarse de un nacimiento cabe adscribirlo al corpus de los genetríacos, cuyo representante más significativo tal vez sea el *De die natali* de Censorino, ya en el siglo III de nuestra era. En el *dies natalis* se rinde culto al Genio bajo cuya tutela se nace y vive, se hacen augurios por una larga vida, se hacen regalos al que cumple años; en suma, los ritos que perviven en nuestros cumpleaños. Pero el genetríaco no cuenta con una forma fija e incluso puede alternar la prosa (Censorino) con el verso en metros diversos (lo más habitual), por no contar con una poética concreta sobre el particular hasta el siglo III d. C. en que el rétor Menandro⁵ fija las normas que debe seguir: proemio, alabanza del *dies natalis* y del linaje, educación, costumbres y hechos relevantes del homenajeado. Más adelante comprobaremos en qué medida Jerónimo Osorio se ajusta a estas normas y si pudo tener conocimiento de las mismas.

La literatura latina, más que la griega, es rica en ejemplos de este tipo de *carmen*; para ser breves, recordamos las elegías de Tibulo (I, 7; II, 2; IV, 5 y ss.) que celebran el natalicio de Mesala y Sulpicia, entre otros; de Propercio (III, 10; IV, 5), la oda de Horacio invocando el regreso de Augusto (IV, 5), la silva de Estacio (II, 7) a Pola con motivo del cumpleaños de Lucano ya muerto, y sobre todo el genetríaco que conmemora el decimoséptimo consulado de Domiciano (IV, 1); varios epigramas de Marcial abundan en el tema, y ya en la latinidad tardía, el genetríaco de Ausonio *ad Ausonium nepotem*, hasta llegar a Paulino que celebra no el nacimiento de un santo, sino el día que entra en el cielo.

Como vemos, para un mismo contenido, metros diferentes, incluidos el de los *carmina triumphalia* y el de la égloga, especialmente la IV de Virgilio, llamada a tener gran éxito en toda la literatura posterior para convertirse en la forma preferida por Juan del Encina, Juan Sobrarias y Julio Facio ya en época de Jerónimo Osorio.

3. Precedentes paganos

Por la naturaleza y limitaciones de un trabajo de esta naturaleza vamos a detenernos solamente en tres autores, pero bien significativos de la poesía latina: Virgilio, Horacio y Estacio.

La égloga IV de Virgilio, en la que celebra el nacimiento de un niño, nos lleva irremediamente al providencialismo histórico. Virgilio, cual si fuera el último profeta, ve en el niño un símbolo de regeneración y de paz, la llegada de la última época de las diez anunciadas en los libros de la sibila de Cumas, el comienzo del año esperado (entre otros) por los pitagóricos, el regreso a la tierra de una doncella, la Justicia, que había huido de ella por la maldad de los hombres y el advenimiento de una nueva edad de Saturno⁶; poco importaba que ese niño fuera el hijo de Asinio Polión, bastaba sencillamente con interpretar de manera alegórica dicho nacimiento celebrado en los versos 4-10:

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,

⁵ De manera breve este es el orden propuesto por Menandro para el discurso de cumpleaños en *Sobre los géneros epidicticos* (Romero Cruz 1989: 76). Cf. Spengel 1856: 331-346.

⁶ San Agustín interpretó ya con sentido cristiano esta profecía de la égloga cuarta. Cf. Courcelle 1957: 311-315.

iam nova progenies caelo demittitur alto.
tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo⁷.

Parecido es el contenido, y me atrevería a decir que incluso la interpretación, de la oda 5ª del libro 4º de Horacio en la que invoca el regreso de Augusto de las guerras cántabras:

Divis orte bonis, optume Romulae
custos gentis, abes iam nimium diu;
maturum reditum pollicitus patrum
sancto consilio redi.
Lucem redde tuae, **dux** bone, patriae; 5
instar veris enim voltus ubi tuus
adfulsit populo, gratior it **dies**
et **soles** melius **nitent**.
Tutus bos etenim rura perambulat,
nutrit rura **Ceres** almaque Faustitas,
pacatum volitant per mare navitae,
culpari metuit fides, 20
nullis polluitur casta domus **stupris**,
mos et lex **maculosum** edomuit **nefas**,
laudantur simili prole puerperae,
culpam poena premit comes.

Estacio celebra el 17º consulado de Domiciano con una serie de términos que evocan la llegada de un nuevo año (*oritur cum sole novo, mecum altera saecula condēs*), que trae la paz (*vicina Pace, componere bella*) y llena de luz el pasado tenebroso (*luce-que a consule ducit, permittes diem*):

Laeta bis octonis accedit **purpura** fastis
Caesaris insignemque **aperit Germanicus annum**,
atque oritur cum **sole novo**, cum grandibus astris
clarius ipse nitens et primo maior Eoo. 5
exsulent leges Latiae, gaudete, curules,
omnia iussisti componere **bella** novique 15
in leges iurare fori. levat ecce supinas
hinc atque inde manus geminaque **haec voce profatur**:
'salve, **magne parens mundi**, qui **saecula** mecum
instaurare paras, talem te cernere semper
mense meo tua Roma cupit; sic **tempora nasci**,
sic **annos** intrare decet. da gaudia fastis 20
tu **iuvenis praegressus avos**. et quanta recusas,

⁷ Hemos marcado en negrita una serie de términos para que el lector vuelva sobre ellos cuando analicemos el carmen de J. Osorio.

quanta vetas! flectere tamen **precibusque** senatus
 permittes hunc saepe diem. **manet insuper ordo** 35
longior, et totidem felix tibi Roma curules
 terque quaterque dabit. mecum **altera saecula condēs**,

4. Precedentes cristianos

Como en el caso anterior, ofrecemos al lector una presencia reducida de fuentes cristianas que han podido servir de inspiración a nuestro humanista, concretamente himnos de San Ambrosio, Prudencio y Paulino de Nola.

San Ambrosio, y no es casualidad, en el himno que sigue, celebra el canto del gallo como símbolo del advenimiento de un nuevo día y del triunfo de la luz sobre las tinieblas, que es fácil interpretar en el mundo cristiano como el triunfo de la gracia sobre el pecado:

Aeterne rerum conditor,
Noctem diemque qui regis,
 Et temporum das tempora,
 Ut alleves fastidium,
 Praeco **diei** jam sonat,
Noctis profundae pervigil,
Nocturna lux viantibus,
 A **nocte noctem** segregans.
 Hoc excitatus **Lucifer**,
 Solvit polum **caligine**,
 Hoc omnis **errorum** chorus,
 Viam **nocendi** deserit.

....

Tu **lux refulge** sensibus,
 Mentisque somnum discute:
 Te nostra vox primum sonet,
 Et vota solvamus tibi.

También Prudencio, en el mismo contexto y por las mismas razones escribe el siguiente himno matutino en *Cathemerinon* II:

NOX et tenebrae et nubila,
 confusa mundi et turbida,
 lux intrat, albescit polus:
 Christus venit; discedite.
 Caligo terrae scinditur
 percussa solis spiculo,
 rebusque iam color redit
 vultu nitentis sideris.
 Sic nostra mox obscuritas
 fraudisque pectus conscium,
 ruptis reiectum nubibus,
 regnante pallescet Deo.

5. ¿Conocía el obispo de Silves esta literatura pagana y cristiana?

La respuesta se nos antoja fácil. Por lo que respecta a los autores paganos nos bastaría con saber que en *De regis institutione* recomienda leer a Virgilio y Horacio y en la *Defensio sui nominis* expone la teoría imperialista (Hispania unida por Felipe II) por la paz y la seguridad que aporta, justificación que hemos visto de manera simbólica en la égloga cuarta de Virgilio y en Estacio. Por si esto no fuera suficiente, en Coímbra, en 1564, se representa la *Ecloga de Nataliciis Domini* del P. Julio Facio cuyos versos 19-26 recuerdan la égloga IV de Virgilio. Y ¡qué extraña coincidencia!, o mejor, no tan extraña: Juan del Encina, traductor de las églogas de Virgilio, dedica precisamente su égloga IV al nacimiento del príncipe Juan, malogrado hijo de los Reyes Católicos. Pocos años después, Juan Sobrarias celebraría el nacimiento de Felipe II, tan vinculado a la persona del propio Osorio.

En la égloga IV de Juan del Encina son evidentes las referencias a la Sibila, la oposición del bien y del mal, el nuevo orden y el retorno a la edad de Saturno, temas todos que aparecerán en el carmen de nuestro humanista:

Los bienes comiençan, los males fenecen
según que **Sibila** lo canta y lo reza
gran orden comiença en su realeza los **reinos**
saturnios en el rebiven en (vv. 13-16)

A su vez, la luz, el sol, la estrella y la antítesis entre la cautividad, dolor y muerte frente a la claridad y la salvación son recurrentes en el *Auto de la Natividad de Nuestro Señor*:

Hoy ha nacido en Belén
el claro sol, de la estrella,
hoy se pierde la **querella**
que del mundo estaba dada
hoy se cubre nuestra mella
hoy se amata la centella
que estaba muy abrasada vv. 111-117
Hoy nació nuestro salvador,
por nos librar de **cativos**
de **muertos** nos tornó vivos
y Él curó nuestro **dolor** vv. 127-130
Una **luz** que siempre tiene
resplandor de maravilla vv. 226-227
La tierra dio nuevo fruto v. 777
hoy el **sol** de la verdad
en este mundo nació
y en las **tinieblas** entró
hoy la lumbre y claridad vv. 784-787

En la primera mitad del siglo XVI, escriben sobre la celebración del nacimiento de Cristo, además de Juan del Encina, Lucas Fernández (dos *Églogas de Navidad*), Bartolomé de Torres Naharro (*Diálogo del Nacimiento* (1504), Pero López Ranjel (*La farça a honor e reverencia del glorioso nascimiento de nuestro redemptor Jesuchristo e de la*

virgen gloriosa madre suya, en la que se introduzen quatro pastores...), Fernán López de Yanguas (*Farsa de la Natividad*), Pedro Suárez de Robles (*Danza del Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, al modo pastoril*), Gil Vicente (villancicos) y Diego Sánchez de Badajoz (*Farsa de la Natividad*). Y en la literatura portuguesa, entre los más sobresalientes, García de Resende, Sá de Miranda y Bernardim Ribeiro.

6. De la pluma de Camões nos llega la posible aproximación de nuestro humanista a Epicuro y Lucrecio, concretamente en la elegía XI o XV⁸, en la que celebra el poder de Dios como mente rectora del universo (cosmovisión) y salvadora de la humanidad, siguiendo el *De partu virginis de Sannazaro*, como fuente próxima; pero creo que ya un Lucrecio cristianizado en Lactancio. Sobre la “cristianización” de Virgilio no caben dudas, ahora bien, ¿cómo era posible hacer lo propio con un poeta que negaba la existencia de dioses y la creación del mundo?

Camões figura ya como receptor del poeta epicúreo rescatado para el cristianismo en la égloga XV, que parcialmente reproducimos:

Esta Potência, enfim, que tudo manda,
 Esta Causa das causas, revestida
 Foi desta nossa carne miseranda.
 Do amor e da justiça compelida,
 Pelos erros da gente, em mãos da gente
 (como se Deus não fosse!) perde a vida.
 Ó cristão descuidado e negligente
 Pondera isto, que digo, repousado,
 Não passes por aqui tão levemente.
 Não, que aquele Deus alto incriado,
 Senhor das cousas todas, que fundou
 O Céu, a Terra, o fogo e o mar irado,
 Não do confuso Caos, como cuidou
 A falsa teologia e o povo escuro,
 Que nesta só verdade tanto errou;
 Não dos átomos falsos de Epicuro;
 Não do largo Oceano, como Tales,
 Mas só do pensamento casto e puro.
 Olha, animal humano, quanto vales,
 Que por ti este grande Deus padece,
 Novo modo de morte, novos males.

Si, para Lucrecio, Epicuro había traído la salvación al hombre librándolo de los vicios y el temor a la muerte al desvelarle los secretos del universo, para Lactancio la figura de Cristo es la del héroe que nos enseña a no hacer nunca el mal⁹ y libera a los hombres de los vicios para salvar su alma.

8 Camões 1973. Pero en otras ediciones aparece como elegía XI.

9 Lactancio, *Instituciones divinas*, VI, 10, 7: “Por ello, no se equivoca Lucrecio cuando dice: “Finalmente, todos somos oriundos de la semilla celestial; todos tenemos el mismo padre” [...] Por este parentesco de hermandad Dios nos enseña a no hacer nunca el mal”. Traducción de E. Sánchez Salor, Gredos, Madrid, 1990.

He aquí nuestra propuesta, demostrar que el carmen analizado debe ser visto, más que como un genetiáco, como un poema heroico con el que Jerónimo Osorio celebra la llegada de Cristo para salvar a la humanidad, como el triunfo de la luz (la gracia) sobre las tinieblas (el pecado), rememorando la nueva era (edad de Saturno) vaticinada por la Sibila. Y para tal demostración creo que es suficiente comprobar las equivalencias léxicas entre Lucrecio y J. Osorio, sobre todo en el libro I en el que celebra el advenimiento de Epicuro como el héroe que, no con las armas, sino con la palabra, libra al hombre de los falsos temores¹⁰:

Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas, alma Venus, caeli subter labentia signa quae mare naverum, quae terras frugiferentis concelebras , per te quoniam genus omne animantum concipitur visitque exortum lumina solis: 5
te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus placatumque nitet diffuso lumine caelum . per maria ac terras omnis sopita quiescant; 30
nam tu sola potes tranquilla pace iuvare mortalis , quoniam belli fera moenera Mavors armipotens regit... devictus vulnere hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto 38
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem ; 40
Memmi clara propago privata periclis , 47
Humana ante oculos foede cum vita iaceret 62
in terris oppressa gravi sub religione, quae caput a caeli regionibus ostendebat horribili super aspectu mortalibus instans, 65
primum Graius homo mortalis tollere contra unde refert nobis victor quid possit oriri , 75
an tenebras Orci visat vastasque lacunas 115
hinc nova proles 259

7. El carmen de J. Osorio

In Diem Natalem Domini Nostri Iesu Christi

Summe Pater, caelum aeterno qui lumine complex Pollentique manu uertis, qui frugibus almam Tellurem arboribusque et laeto gramine uestis, Et dulcem praebes cunctis animantibus escam, 5
Humanumque genus caelesti nectare pascis, Inseris atque astris, quis tandem carmine grates

¹⁰ Como en los casos anteriores, marcamos con negrita los términos que comparten Lucrecio y J. Osorio.

Munere pro tanto poterit persolvere dignas?
Cum humanas mentes premeret nox atra tenebris
Morsque mens tristi terras inuolueret umbra,
Tu tandem, miseros homines **miseratus**, ab alto 10
Misisti in terras lucem qua cuncta serenas
Caelitibusque immensa aeternaque gaudia confers
Postquam igitur taetras **tenebras letumque** fugasti,
Summa tenet mentes hominum atque aeterna **uoluptas**,
Qui tantam **lucem** aspiciunt, qui numen adorant 15
Rite tuum, atque tuis aris pia tura reponunt.
Vt laeti agricolae magnis in messibus omnes
Deponunt curas animis et carmina dicunt;
Ut **miles** uictor, postquam spoliauerit hostem,
Exsultat laetus praeda partoque triumpho; 20
Sic nos consequimur caelestia munera laeti,
Sic canimus laeti et spolium celebramus opimum
Quod **dux armipotens** abiecto diripis hosti.
Tu namque immanis fregisti scepra tyranni
Qui genus humanum imperiis **oppressit** iniquis 25
Imposuitque iugum nostris ceruicibus, atque
Peccati **mortisque** furorem ferre coegit.
Vt quondam populos strauisti Marte feroces,
Quos non uis hominum absumpsit, sed numine tantum
Concisi cecidere tuo, **duxque inclitus armis** 30
Non **armis**, sed lampadibus cantuque tubarum,
Hostiles acies contriuit, funera passim
edens, et numerum ingentem sub Tartara misit;
Sic tu **bellipotens**, clara nunc **luce** coruscans,
Doctrinae sonitu caelestis conficis hostem 35
Et clarum ducis deuicta **morte** triumphum.
Martis nam saeui fremitum dirumque tumultum,
Horrificam caedem et imbutas **sanguine** uestes
Uis tua consumpsit telis et uindice flamma.
Haec puer exoriens nobis, puer **inclitus** alto 40
Demissus Caelo, confecit proelia nobis.
Salue, magne puer, clarissima Patris imago,
Quem genuit nobis regem **sanctissima** Virgo,
Tu imperium **dulcis** umeris, tu **sidera** tollis,
Te summum regem colimus stellantis Olympi 45
Et tua carminibus celebramus sacra frequentes.
Namque tuum canimus **sanctum** et mirabile numen
Conscius aeternae mentis magnique minister
consilii, summus Deus ipse Deique **propago**
Fortis et omnipotens, inuicto robore gentes 50
Proferis inuisas, inuisaque Tartara terres.
Tu **princeps** generis **sancti**, tu **prolis origo**
aeternae, interpres tu nostrae **pacis** et auctor,

Pacis quam nunquam deleuerit ulla uetustas.
 Namque tuo aeternum sanxisti **sanguine foedus**, 55
 Qod tandem impuri deleuit crimina mundi
 Et Caelum terris miro **deuinxit amore**
 Et nobis claras sedes reserauit Olympi;
 Numine tu patrio regnum **tutaris** auitum,
 Daudidis solium confirmas iuraque **Sanctis** 60
 Das populis summoque regis moderamine Caelum.
 Adsis, o Caeli decus, o clarissime nostras
 Rex animas serua, nos et defende **periclis**
 Atque arce procul aeterni contagia **leti**,
 Ut tibi puro animo uotum **immortale** sacremus 65
 Nosque tuo semper praesenti numine serues.
 Spiritus in nobis **sanctum** tuus excitet ignem
 Qui sceleris presci penitus uestigia flammis
 exurat, Caeli et nobis incendat amorem.
 Nos si circumstent discrimina Martis anheli, 70
 si uenti terras ingenti turbine perflent,
 Si mare turbatum **fluctus** ad **sidera** tollat,
 Si **caelum** horribili superintonet omne **fragore**,
 Tuque benigno nos uultu respexeris, omnes
 Intrepidi motus hinc despiciemus et alta 75
 Mente Poli sedes spectabimus undique **tuti**,
 Inque tuas laudes carmen modulabimur aptum.
 Templa tuas referent sacro tum carmine laudes,
 Siluae diuinas referent tum carmine laudes
 Et pulsus sacris resonabit cantibus aether

8. La antítesis Luz / Tinieblas: Gracia / Pecado

<p>LUZ</p> <p>Stellantis</p> <p>Sidera,1,2,</p> <p>Clarissima,1,2, 3,4,</p> <p>Coruscans</p> <p>Clara luce</p> <p>Lumen, 1</p> <p>Lux, 1,2,3</p> <p>Corunscans</p> <p>Stellantis Olympi</p> <p>Miro amore</p> <p>Claras sedes</p> <p>Caeli decus,1,2,</p> <p>Puro animo</p> <p>Sanctum ignem</p> <p>Incendat amorem</p> <p>Sidera</p> <p>Benigno vultu</p> <p>Poli sedes</p>	<p>TINIEBLAS</p> <p>Umbra, 1</p> <p>Nox, 1</p> <p>Ater, 1</p> <p>Tenebrae, 1</p> <p>Mors, 1</p> <p>Tacter, 1</p> <p>Letum, 1</p> <p>Tartara</p> <p>Devicta morte</p> <p>Tartara</p> <p>Impuri mundi</p> <p>Crimina</p> <p>Contagia</p> <p>Sceleris</p> <p>Turbatum fluctum</p> <p>fragore</p>
--	---

9. El campo semántico de la milicia acredita la proximidad entre Lucrecio y Jerónimo Osorio presentando a los dos héroes, Epicuro y Cristo, como redentores de la humanidad que triunfan sobre el enemigo:

<p>TRIUNFO</p> <p>Aeternum foedus</p> <p>Armipotens</p> <p>Bellipotens</p> <p>Canimus</p> <p>Cantu tubarum</p> <p>Celebramus</p> <p>Contrivit</p> <p>Confecit proelia</p> <p>Defende periclis</p> <p>Dux</p> <p>Exsultat</p> <p>Feroces populos</p>	<p>ENEMIGO</p> <p>Abiecto</p> <p>Aeterni leti</p> <p>Concisi cecidere</p> <p>Dirum tumultum</p> <p>Discrimina Martis</p> <p>Fragore horribili</p> <p>Fremitem</p> <p>Funera</p> <p>Gentes invisas,1,2,</p> <p>Horrificam caedem</p> <p>Hostiles acies</p> <p>Hostis, 1,2,3</p>
---	--

<p>Inclitus Inclitus armis Imperium Invicto robore Laetus, 1,2,3, Lampadibus laudes,1,2, Miles Omnipotens Pacis auctor,1,2, Praeda Regem,1,2, Regnum Regis Caelum Rex Sacro carmine1,2 Sanguine Serves, Spolium opimum Stravisti Sub tartara Summum Triumpho,1,2, Tuti Telis Victor Vindice fama</p>	<p>Imperiis iniquis Ingenti turbine Intrepidus motus Iugum Martis saevi Nostris cervicibus Tyranni Tyranni Vestes imbutas sanguine</p>
--	---

10. El campo semántico del pecado (las tinieblas) y de la gracia (luz), símbolo de la gloria de Cristo:

<p>PECADO=TINIEBLAS Ater, Contagia Crimina Devicta morte fragore Furorem Impuri mundi</p>	<p>LUZ = GRACIA Benigno vultu Caeli decus,1,2 Clara luce Claras sedes Clarissima,1,2, 3,4, Coruscans Incendat amorem</p>
--	---

Letum	Lumen, 1
Mors, Mortis	Lux, 1,2,3
Nox	Miro amore
Peccati	Puro animo
Sceleris	Sanctum ignem
Taeter	Sidera, 1, 2
Tartara	Stellantis
Tenebrae	Stellantis Olympi
Turbatum fluctum	Poli sedes
Umbra	

11. Estructura del poema

Aunque el prof. Pinho en su momento¹¹ hablara de dos partes que se corresponderían con las dos mitades del poema, estructura claramente aceptable por el contenido, desde la perspectiva retórica (Menandro) y a partir del contenido léxico-sintáctico, proponemos la siguiente, por ajustarse más a la preceptiva para los genlíacos:

Salutación (vv. 1-7) a Dios que va a enviarnos a su hijo, con la presencia de verbos en 2ª persona: *comple, vertis, vestis, praebes, pascis, inseris*. El *Summe Pater* de Osorio tendría su correspondencia con *Aeneadum genetrrix, hominum divomque voluptas, alma Venus* de Lucrecio (vv. 1-2).

Narratio (vv. 8-16) a partir del *cum* histórico y *postquam*. Dios envía a su hijo para traer la luz al mundo.

Símiles (vv. 17-23) a la manera épica *ut agricolae, ut miles, sic, sic*, los símiles se centran en la naturaleza y en la milicia con el compuesto épico *armipotens*.

la *narratio* de los *gesta* continúa en el v. 24 desarrollando el símil con léxico militar (*diripis, fregisti...*) y la simbología del yugo y la cerviz, recurrente en la poesía épica y en la tragedia. Cristo es presentado como el nuevo Marte.

Símiles (vv. 28-34): *ut... sic*. Alusión a la Biblia (*lampadibus cantuque tubarum*) en tonos épicos (*bellipotens*).

Salutación, (vv. 40-45) al Nacimiento de Jesús, tema central: Cristo como *Patris imago*, y nacido de una Virgen.

Celebración (vv. 46-62) por la venida de Cristo: *colimus, celebramus, canimus (tu, tu, tu, tu, tuo...)*, Símbolos de Gedeón y David: la luz y el pastor (*devinxit*)

Plegaria (62 y ss.) con presencia de verbos exhortativos: *adsis, serva defende, arce... sacremus, serves, excitet incendat, respexeris, despiciemus, spectabimus, modulabimur*. Anáfora de *si, si, si, si...*

Conclusiones

No cuestionamos la influencia de la égloga IV de Virgilio que se convirtió en referente obligado en toda la cristiandad al asociar el nacimiento del hijo de Asinio Polión con el nacimiento de Cristo, máxime mediando una proximidad cronológica

¹¹ Pinho 2006: 15-69. Más detalles al respecto pueden verse en Rubén Florio 2015: 83-96.

evidente. Tampoco la presencia de otros escritores paganos como Horacio y Estacio que compusieron reiteradas veces poemas semejantes al nacimiento o cumpleaños de personajes relevantes. Nuestra propuesta consiste en ver la presencia de Lucrecio, más concretamente del libro primero, que se dispone a celebrar la doctrina de Epicuro, presentado como un héroe que viene a combatir con la palabra y no con las armas los errores de la humanidad, de ahí los compuestos poéticos de tono épico como *armipotens* (v. 23), *bellipotens* (v.34), *horrificam* (v.38), *omnipotens* (v.50), la cristianización de dioses paganos con sentido cristiano (Marte) y la reinterpretación cristiana del Tártaro, la Sibila y del Olimpo, en consonancia con la misma fusión de lo pagano y lo cristiano que lleva a cabo Camões en *Os Lusíadas*.

Lucrecio, que estaba presente en los planes docentes del humanismo¹², era ya un Lucrecio reinterpretado con fines cristianos desde el siglo IV por Lactancio y por Prudencio; el primero, atribuyendo a Cristo el papel asignado por Lucrecio a Epicuro como rector de la humanidad; el segundo, componiendo himnos épicos sobre los nuevos héroes que colaboran en la empresa, los mártires.

Con estos antecedentes, por la coincidencia de campos léxicos e incluso sintagmas entre Lucrecio y J. Osório, no está fuera de lugar ver en este carmen de 80 hexámetros un verdadero epilio de tono épico en el que se conjugan los autores paganos y los cristianos que nuestro humanista tan bien conocía.

La luz, uno de los campos semánticos más ricos de todo el carmen, se relaciona con el sacrificio y se apoya en el símil del Sol que vence a la oscuridad, patrimonio del mal. A su vez, la Esclavitud se representa con la imagen del yugo; el sucederse del día y la noche, de la salida y el ocaso del sol, se vuelve símbolo del otro Sol, Cristo Jesús, como reflejan los cantos de Laudes y Vísperas: «Dios mío, qué grande eres, vestido de esplendor y majestad, arropado de luz como de un manto» (*Ps.* 104, 2) y los Evangelios: «Yo soy la Luz del mundo: el que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida» (*Jn.* 8,12) o el anciano Simeón en la Presentación de Jesús: «Luz para iluminar a las naciones» (*Lc.* 2, 32).

La presencia de la Biblia se advierte también en dos referencias nada casuales, la de Gedeón (*lampadibus cantuque tubarum*, v, 31), que en su guerra contra los madianitas se convierte en el libertador del pueblo de Israel, simboliza el triunfo de la luz (los cántaros vacíos con las teas encendidas dentro) y propicia la interpretación alegórica de la concepción de María con el símbolo del vellocino. En el libro de los Jueces, 3, 36-40, leemos:

Y Gedeón dijo a Dios: “Si de veras me vas a usar para salvar a Israel, como tú mismo has dicho, yo pondré un vellón de lana de oveja en la era. Si por la mañana la lana está mojada de rocío, pero la tierra está seca, sabré que de veras vas a usar-me para salvar a Israel, como tú mismo has dicho.” En efecto, así sucedió. Cuando Gedeón se levantó por la mañana, exprimió el vellón de lana y sacó de él una taza llena de rocío. Sin embargo, Gedeón dijo: “No te enojés conmigo si vuelvo a insistir, pero solo quiero hacer otra prueba. Esta vez harás que la lana quede seca y que el rocío humedezca la tierra.” Aquella noche Dios lo hizo así. Y a la mañana siguiente la lana estaba seca y toda la tierra cubierta de rocío.”

¹² De otra manera no se entiende la prohibición de leerlo en las escuelas que lleva a cabo el Sínodo de Florencia en 1516 y su intento de incluirlo en el Index de libros prohibidos.

David, el segundo rey aludido en el carmen (v. 60), es el rey pastor, el más pequeño de los hijos de Jesé, y de su descendencia nacería Cristo (*Davidis solium confirmas*). La estrella de David, con un triángulo apuntando hacia abajo y el otro hacia arriba simboliza la unión del cielo y de la tierra, misión de Cristo al venir a este mundo.

En suma, estamos ante un poema que aún tradición pagana y cristiana cuyas referencias colocan a Jerónimo Osório en el canon de los poetas más relevantes del siglo XVI por su dominio de la tradición poética, por la riqueza léxica que hemos demostrado y por la perfección formal.

Bibliografía

Camões, Luís Vaz de (1973). *Canções e Elegias*. Direcção Literária Dr. Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Coimbra.

Courcelle, P. (1957). “Les Exégèses Chrétiennes de la Quatrième Églogue”, *REA* 64: 311-315.

Lactancio (1990). *Instituciones divinas*. Traducción de E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos.

Osório, Jerónimo (1592). *De regis institutione et disciplina in Hieronymi Osorii Lusitani Opera omnia*, I. Roma: ex Bibliotheca Georgii Ferrarii.

Pinho, Sebastião Tavares de (2006). *Humanismo em Portugal, Estudos II*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Romero Cruz, Francisco (1989) ed., *Sobre los géneros epidícticos*, Universidad de Salamanca.

Rubén Florio (2015). “Cellarium memoriae: el cristianismo frente a Lucrecio y Virgilio”, *Euphrosyne*, 43: 83-96.

Soares, Nair de Nazaré Castro (1994). *O Príncipe Ideal no Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica.

Spengel, L. (1856). *Rhetores Graeci* III. Leipzig.

Elogio de la nobleza en la Europa renacentista: J. Osorio, A. Viperano y Juan Latino

JOSÉ A. SANCHEZ MARÍN
Universidad de Granada
jsmarin@ugr.es

Resumen: Se ponen de manifiesto en este trabajo distintas formas literarias de enaltecimiento de la clase aristocrática en el Renacimiento europeo, revelando una comunidad de pensamiento político y moral, en el marco de la Contrarreforma católica. Se examinan con este objeto tres obras: *De nobilitate civili* de Jerónimo Osorio, *De scribendis virorum illustrium vitis Sermo* del italiano G. A. Viperano, y el poema épico *Austriadis Carmen* del humanista de Granada Juan Latino. Tres escritos que situamos en su contexto histórico y ponemos en relación como formas de discurso epidíctico.

Palabras clave: Osorio, Viperano, Juan Latino, elogio, nobleza, Renacimiento.

Abstract: In this work we point out different literary forms of praise of the aristocracy during the [European] Renaissance, which reveal common political and moral ideals in the context of the Catholic-Reformation. Three works are examined: *De nobilitate civili* by Jerónimo Osorio, *De scribendis virorum illustrium vitis Sermo* by the italian poet G. A. Viperano and the epic poem *Austriadis Carmen* by the humanist Juan Latino who lived and worked in the spanish city of Granada. These works are discussed in relation to their historical context and as forms of epideictic oratory.

Keywords: Osorio, Viperano, Juan Latino, praise, nobility, Renaissance.

Si bien los cinco libros que conforman ambos tratados complementarios de Jerónimo Osorio *De nobilitate civili et christiana* muestran una unidad en cuanto a su concepción y publicación, en nuestro trabajo vamos a tener en cuenta la específica entidad del *De nobilitate civili* (a partir de ahora *D. n. c.*), para relacionarla con formas epidícticas propias del género biográfico, en concreto el *De scribendis virorum illustrium vitis Sermo* de G. Viperano, y del poema épico *Austriadis Carmen* de Juan Latino. Esperamos que estas vinculaciones evidencien en el Renacimiento europeo una notable comunidad de pensamiento y discurso literario, representada por tres

escritores coetáneos plenamente integrados en el ámbito de la Contrarreforma católica de la segunda mitad del siglo XVI.

De una obra abundante y muy divulgada – la mayor parte en vida del autor –, en Portugal y en el extranjero, el tratado *De nobilitate* de Jerónimo Osorio de Fonseca (Lisboa 1542)¹ ocupa un lugar preferente por su difusión², seguido del *De regis institutione et disciplina* (Lisboa 1572) y el *De gloria* (Coimbra 1549); estos dos últimos, los únicos en forma de diálogo. Con el tratado *De gloria*, también en cinco libros y de temática cercana, comparte el *De nobilitate* trayectoria editorial desde 1568³, antes y después de la edición de los *Opera omnia* en Roma, 1592. Los tres tratados mencionados están dedicados a personajes de estirpe real: *De nobilitate*, al infante D. Luis; *De gloria*, a D. Juan III, hermano del anterior; *De regis institutione*, al rey D. Sebastián. Las tres obras participan del carácter moral, político y pedagógico, naturalmente con fuertes implicaciones religiosas católicas. Es ésta sin duda una muestra de la singular coherencia de ideas que manifiesta en sus escritos el gran polígrafo portugués⁴. En ellas se configura la virtud como verdadero fundamento de la nobleza y la gloria genuinas, las acciones y resultados que produce, su acuerdo con las principales virtudes cristianas, así como la consiguiente defensa y alabanza merecidas, frente al vituperio de las manifestaciones espurias de una y otra.

Nuestro autor refleja en su obra una concepción de la nobleza impregnada de filosofía moral y política así como de pensamiento religioso, que se extiende no sólo en la sociedad y en el reino portugués, sino también entre los pensadores más representativos de la época. Osorio une los conceptos de humanismo y educación en su idea de nobleza, también muy del agrado de los grupos católicos, siendo como era un defensor de la posición conservadora, que le llevaría posteriormente a representar en Portugal el pensamiento defendido por el Concilio de Trento.

Esta nobleza excelente e ideal, representada frecuentemente en la figura del rey o del príncipe, es objeto de una intensa labor pedagógica por parte de los grandes pensadores europeos, con ciertas diferencias notables entre ellos, ya que constituye una base ideológica fundamental para la consolidación del Estado Moderno jerarquizado, aristocrático y centralizado⁵.

Como hará con el otro tratado paralelo, el autor encabeza el primer libro de los dos que incluye el *D.n.c.* con un elogioso y agradecido exordio en el que invoca al príncipe D. Luis y declara que, siendo el contenido digno de un príncipe, él, en quien brilla una superior y más ilustre nobleza, merece ser el dedicatario de la obra, ya que auna prestigio de sangre real y gloria del nombre alcanzada por la virtud – *genus, virtus*. Las cualidades que Osorio destaca en D. Luis en este aspecto son: grandeza de espíritu – *magnitudo animi* –, afable generosidad – *liberalitas* –, ingenio

1 La primera versión de la obra, concluida en Bolonia en 1541, constaba de tres libros en su totalidad, con un título genérico, *De nobilitate*; cf. Osório 1996: 22.

2 De entre las diez primeras ediciones latinas de la obra en el siglo XVI (de un total de 27 ediciones hasta 1792), hay 4 españolas, 2 en Alcalá y 2 en Bilbao.

3 Torrão 1991: 38 y 53 s.

4 Osório 1996: 16.

5 Arnaut de Toledo 2006: 75 s. El autor menciona, además de esta obra de Osorio, la de Erasmo de Rotterdam, *Educación del Príncipe Cristiano* (1516), dedicada al príncipe Carlos de Borgoña, pronto rey y emperador Carlos V; la de Fray A. de Beja, *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* (1525), dedicada a D. Juan III de Portugal; y la de N. Maquiavelo, *El Príncipe* (1527), dedicada a Lorenzo de Médici. Sobre otra obra de Osorio, puede verse la ilustrativa monografía de Soares 1989.

– *ingenium* –, su fraternal afecto hacia el rey – *pietas in fratrem* –, su amplia benignidad – *humanitas in omnes* – y, como compendio de todo, su gran celo de la religión cristiana – *ardens quoddam, et singulare Christianae religionis studium*.

Comienza haciendo alusión al nacimiento de la discordia entre ciudadanos, nacida de los enfrentamientos entre los grandes y el pueblo llano. Este antagonismo entre aristócratas y plebeyos, causa frecuente de las ruinas de las naciones, no debería producirse, ya que los primeros anhelan poder y gloria, y los segundos bienestar de vida más que honra y dignidad: sus ocupaciones y propósitos desemejantes parece que impidan esta rivalidad entre ellos. Ambos grupos sociales se necesitan y complementan: la seguridad del vulgo depende de la tutela de los mejores, y éstos consiguen fama y lustre con la existencia de la turba y la multitud que se los reconoce. La naturaleza y la ley establecieron tal situación para favorecer esta concordia. Las discordias, concluye el autor, son consecuencia de los abusos y perversidades de algunos nobles, que, llevados por el lujo y codicia inmoderados, dan mal ejemplo y contagian a los plebeyos.

Constatando entonces Osorio el prestigio que por común consenso se otorga a los nobles, indaga la esencia, origen y cualidades de la verdadera nobleza, partiendo para ello de la propia naturaleza, en la que se da la desemejanza entre miembros de la misma especie. Ahora bien, ni la fortuna ni la excelencia física establecen la diferencia entre los hombres, sino que es la superioridad de ánimo el factor que sirve para repartirlos en diferentes categorías:

...Portanto, nem na Fortuna, nem na excelência do corpo se encontra aquilo que estabelece a diferença entre os homens, e os reparte em classes: não há dúvida que tem de estar na superioridade do ânimo o factor que desde sempre serviu de toque para repartir os homens por diversas categorias –ou então não se funda em coisa alguma. Não conhecemos, de facto, outra espécie de bens naturais, para além destes três, aos quais possamos atribuir o lustre da nobreza... Pois que a conformidade de todos em alguma opinião deve graduar-se em lei da natureza...³ ... E, por derradeiro não existe alguma casta de viventes, e até de coisas, à qual não reconhecamos que avulta e se distingue por alguma imagem de nobreza... (I,2 s., pp. 89-91)⁶.

Esta superioridad está implícita en el hombre desde su nacimiento, siendo muy importante la especie de progenitores, ya que las características de los hombres son heredadas por su descendencia al transmitirse por el semen: los que proceden de tronco ilustre cultivan las virtudes y destacan en afamadas luchas que les proporcionan honor; otros derivan de estirpe generosa y liberal y, por último, los hay que sobresalen por su saber político. Así determinadas familias quedan singularizadas

⁶ *D.n.c.* fol. CCLII, 2 ss. Para el texto latino nos hemos basado en la siguiente edición: *Hieronymi Osorii Lusitani De nobilitate civili libri II. Eiusdem De nobilitate christiana libri III. Ad Ludovicum Principem Clarissimi Emanuelis Lusitaniae Regis F. Bilbao, Excudebat Mathias Mares [Impensis Petri Landri] 1578*, fols. CXLVIII-CLXXXVI. No indicamos libro y capítulo cuando se mencionan en la traducción portuguesa. Se asigna a cada folio las páginas 1 y 2, en lugar de recto y vuelto.

Para el texto portugués seguimos la siguiente edición: *D. Jerónimo Osório. Tratados da nobreza civil e cristã 1996: 85-129*.

por ciertas virtudes. También los pueblos y naciones poseen características que les son propias y se transmiten a la posteridad.

En su origen la nobleza es la virtud sobresaliente que hizo que los hombres se distinguiesen en la guerra, la justicia y la equidad; en elocuencia y en derecho civil; puede referirse a toda la república (como en el caso de Atenas)⁷, o a determinadas familias como las romanas de los Fabios, Cornelios o Claudios, en las que, por la abundancia de hombres de gran mérito, su estirpe alcanzó lustre. Nada manifiesta mejor la genuina nobleza y excelencia de la estirpe que la grandeza de ánimo, que no se deja abatir en los mayores peligros, y la constancia en las adversidades (I, 4, p. 94).

Siendo tanta la variedad de artes necesarias para el mantenimiento de la vida en común y de la sociedad, la naturaleza ha establecido que los hombres destacasen en distintas ocupaciones. Era necesario que existiesen caudillos y próceres que velasen por el provecho común, con su saber y equidad; otros que dirigiesen las guerras; otros que se entregasen a las artes en beneficio de los negocios más graves y de mayor importancia; otros que trabajasen la tierra y fabricasen el utillaje imprescindible para la vida común y civilizada. Justifica así nuestro autor la semejanza y la división en clases de los ciudadanos, que atribuye a la misma naturaleza.

Al trazar esta tipología humana jerarquizada, Osorio se remite además a un texto del *Fedro* de Platón (248c-249^a), que utiliza a su conveniencia y le permite sancionar con la sabiduría divina tal división. Sócrates califica de *oro divino* esta superioridad en el celo y en el ingenio; cree que los ánimos en que abunda este oro nacieron para el ejercicio del mando y se les debe considerar como una especie de parentesco divino.

Ya en los orígenes de la civilización el ánimo de los hombres de superior ingenio y prudencia aventajaba a los apocados, que aceptaron que los guiaran y gobernarán, sintiéndose movidos a reverenciar no sólo a sus primeros benefactores sino también a los descendientes de esos varones singulares y a confiarles la dirección del estado, por admiración hacia su índole. Así empezó a gozar la nobleza de pública consideración, por el merecimiento de sus progenitores, que demostraban un linaje esclarecido.

Hasta tal punto fueron venerados los hombres de especial mérito que se les suponía originados de simiente divina, como es el caso de los héroes homéricos. La referencia a Homero permite a Osorio una breve digresión sobre los estudios de humanidades, analizando en concreto la diferencia entre historia y poesía. Los poetas escriben verdades, aunque no son las mismas que narra el historiador, quien consigna las hazañas de los hombres para que se recuerden; mientras que el propósito del poeta es otro:

...Por outro lado, o discurso dos poetas, se num aspecto é mais regrado pela constrição do ritmo, por outro lado é mais livre no recontamento das coisas... Na verdade, o ofício dos poetas é copiar nos versos, com verdade, elegância e a adequação dum pincel, os costumes humanos, os ludíbrios dos fados e a

⁷ Sobre la equiparación de la nobleza de una ciudad y de un hombre particular, véase Arist. *Rh.* 1.5.3., 1360b: se trata aquí de la nobleza de estirpe como parte de la felicidad dentro de la retórica de liberativa.

condição da vida em sociedade; pintar e ilustrar com os traços das sentenças e com as cores da oração aquilo que devemos reputar como ilustre nesta vida, ou rebaixar como obscuro, o que devemos apetercer, o que esquivar, o que é honesto e decente, o que é torpe e infamante. Quem houver tomado a responsabilidade de servir esta arte e tiver dado conta desta empresa, de tal modo que se aproxime com a máxima perfeição da semelhança da natureza: a este não se pode condenar por mentiroso, mas bem merece que o proclame e tenham por verdadeiro... (I,5, p. 100)⁸.

En su ardorosa defensa de Homero Osorio declara el valor ejemplarizante y moral de la poesía, en concreto de la épica, para persuadir a la virtud, incluso más eficazmente que los filósofos. Naturalmente, observa el humanista, sus lectores no toman al pie de la letra lo que cuenta el gran poeta, sino contextualizado en su tiempo:

...Confesso que pertenco ao número dos que crêem que todos os poetas escreveram verdades; e opino que, de todos os poetas, Homero foi o que mais amou a verdade ... E não escreveu tudo isto com oração inçada de subtilezas e cavilosa –com o que teria ocasionado o enfadamento dos leitores, pecha de que frequentemente se não osentam os filósofos–, mas, bem ao invés, valendo-se de peregrina e extraordinária beleza no dizer, para que assim, com mais facilidade, pudesse cativar os homens com a sedução de zelo da virtude... Com certeza que não passa pela cabeça de ninguém que os factos ocorreram exactamente como ele os narra; mas entendemos que, com pequena diferença, eram aqueles os costumes dos homens, aquelas as instituições, aquela a essência e vulto das coisas, e, enfim, tudo o mais por este modo de quanto ele consignou nos seus poemas ... (I,5, pp. 99 ss.)⁹

Este merecimiento del lustre de raza que se observó entre los antiguos también está testimoniado por las Sagradas Escrituras, que enaltecen el linaje de Moisés y de Cristo, cuestión ampliamente tratada por el autor. En el aprecio de la nobleza se ha dado gran importancia además a la antigüedad, que presta venerabilidad al linaje; aunque Osorio apunta que la senilidad también llega a restar esplendor.

Vemos, pues, que, al hablar de la naturaleza y origen de la nobleza, ésta se inicia y confirma en aquellas almas excelentes de índole natural cuyos merecimientos fueron reconocidos por los demás. Osorio se pregunta entonces, en el penúltimo capítulo de este libro (I, 7, p. 106) si es ventajoso para la plebe estar gobernada por el poder de la nobleza. Y, extrañándose en este sentido de que muchos, nacidos libres, aceptan la autoridad representada por nobles que a veces practican toda clase de crímenes, Osorio explica esta actitud porque el pueblo sacrifica el bien personal por el bien de la sociedad. Sin embargo sostiene que la plebe, a diferencia de los nobles, no está preparada para afrontar determinadas funciones como el gobierno de la república, hallando condenable la actitud de Pericles, quien niveló a la plebe con los próceres y no advirtió que abatía el poder del Areópago; igualar en libertad al vulgo desordenado con los nobles no es más que suministrar armas a la codicia

⁸ *D.n.c.*: fol. CLXI, 2.

⁹ *D.n.c.*: fol. CLXI, 1 ss.

que se desenfrena en la desolación y devastación. Así sucedió igualmente cuando los Éforos abolieron en Esparta las leyes de Licurgo. También en Roma aconteció la destrucción de su república por la furia y desvarío del vulgo y la agitación de los hombres demagogos. El pensamiento aristocrático y monárquico de Osorio, que condiciona su interpretación de la historia antigua y de su tiempo, se revela con claridad en la siguiente consideración:

...Vemos, portanto, que, por um lado, Atenas, Esparta e Roma deveram a sua fundação, instituições e prosperidade aos nobres; por outro, foram vexadas, espedaçadas e completamente arruinadas pela plebe. E nem cuideis que isto ocorre apenas nestas cidades: pois é o que sucede de ordinário em todas as outras. Na verdade, qualquer régimen que se aparte do arbítrio da plebe, vê-lo-emos na mesma proporção prosperar em estabilidade e duração. Eis o motivo por que um regime de soberania popular se subverte com a máxima facilidade e a mui duras penas chega a ultrapassar a idade de um homem, enquanto que o domínio dos nobres se mantém por tempos dilatados, e a monarquia é, a bem dizer, imutável e perpétua... (I,8, pp. 109 s.)¹⁰

Osorio finaliza exponiendo sus ideas sobre la genuina nobleza, que abunda en todos los ornatos de la verdadera superioridad, y por la grandiosidad de ánimo se siente empujada a la realización de proezas, entregándose también con celo al culto de la justicia y de la moderación; y además de esto, pone todo el empeño en el bienestar de sus conciudadanos y la custodia de la libertad. Por obediencia, no por servidumbre, la multitud sana debe poner su voluntad bajo el señorío de la verdadera nobleza: sólo confiando sus decisiones y gobierno a ésta se mantendrá a salvo la plebe.

El libro segundo se inicia reconociendo el autor, como ya había insinuado, la caducidad de las cosas, incluida la gloria de la estirpe. Por ello la nobleza, pasando por diferentes etapas como las de la vida humana, también se deteriora y perece, bien por ley natural bien por causa de los vicios. Así vemos que unas familias a las que antes nadie conocía son exaltadas por la fama, mientras que otras van sobreviviendo con gran dificultad a la sombra de la gloria de sus mayores; otras decaen y se hunden en el olvido. En ocasiones, un varón desprovisto de linaje pero de gran mérito y celo en la virtud se convierte en creador de nobleza para sus descendientes, aunque él no sea propiamente noble.

¿Con qué artes, pues, se adquiere y se mantiene la nobleza? Aristóteles, en su *Retórica*,¹¹ considera como máximas cualidades aquellas que tienen por fin la buena ordenación del estado y el bienestar de los hombres. El hombre que consiga este objetivo debe tener sabiduría y costumbres excelentes: sin embargo tales artes conseguirán nobleza egregia cuando las emplee en la vida comunitaria y en la totalidad de la república. Osorio enumera ordenadamente las partes de esa “doctrina de civismo - *civilis disciplina*”-, que es fundamentalmente deudora de la ética aristotélica¹² impregnada de platonismo socrático.

¹⁰ *D.m.c.* fól. CLXX, 1.

¹¹ El autor se refiere posiblemente a *Rh.* 1.9.2. en que se enumeran las partes de la virtud en relación con la retórica epidíctica, como objetivos del elogio y el vituperio.

¹² *EN* 4 y 5 (Sobre la justicia). También en *Rh.* 1.9.2, 1366b aparecen justicia, valentía, moderación, magnificencia, magnanimidad, liberalidad como partes de la virtud.

La justicia, en la cual se contiene el esplendor máximo de la virtud, es la cualidad más importante; de ella nació la soberanía regia y procedieron los primeros fundamentos de la nobleza; éste es el origen para la casta regia, a cuya superioridad se debe el primer mejoramiento de la vida humana. Hesíodo escribió en su *Teogonía* que los reyes fueron engendrados por Júpiter. El gran valor de las leyes y del derecho se ilustra con ejemplos mitológicos, griegos y romanos, con figuras que alcanzaron por ese motivo gloria y honra. Sigue en importancia la grandeza de ánimo, que sobresale en los grandes peligros y es la más alabada después: es noble despreciar con valentía la muerte y sacrificar la vida por la honra y salud de todos; los más incitados a la gloria tienden al cultivo de las artes de la milicia, y por ello las naciones y sus leyes honraron enormemente esta virtud y cubrieron de oprobio la cobardía. Osorio encarece la *magnitudo animi* principalmente como valentía en defensa de la patria, más como la andreaia que como la megalopsichia aristotélicas, ilustrándola con ejemplos de romanos nobles o plebeyos:

Que hei-de dizer sobre os Romanos? Haverá alguém que possa enumerar tamanha quantidade de estátuas equestres e de coroas: murais, castrenses, cívicas, triunfais? A quem será possível esmiuçar aquelas inumeráveis insígnias da virtude e galardões do mérito, quais e quantas a antiga lei romana destinava ao valor militar?

Que admira, portanto, que Roma se tenha alçado a tamanho poderio, se nela a valentia era objecto de tamanhas remunerações e honorarias? Prémios, cuja cobiça inflamou tanto aos bem-nascidos, quanto aos plebeus, de tal modo e com tal veemência que não havia perigos que os atemorizassem quando pugnavam em prol da salvação da Pátria... (II, 3, p. 118)

También en la liberalidad y en la magnificencia¹³ fundamentaron algunos hombres su nobleza: virtudes de las que no desdice la prodigalidad, y que, junto a los ejemplos clásicos, encarnan los Médici:

... E para não esquecer factos recentíssimos, Cosme Médicis e seu neto, Lourenço, tanto avultaram por esta qualidade liberal, que, por via dela, mereceram o principado de Florença e alcançaram também, entre todas as nações, grande reputação de grandiosidade... (II, 4, p. 119)

La posesión de riquezas es por tanto un requisito para conseguir el status de nobleza.

Después de estas virtudes que hacen alcanzar y mantener el lustre de raza, Osorio reconoce el alto grado de gloria, no de nobleza, alcanzado por los que sobresalieron en la elocuencia y la ciencia del Derecho Civil. Finalmente se contemplan – podríamos considerarlo una extensión de la liberalidad y magnificencia de reyes y príncipes- los que son agregados por gracia de éstos al orden de la nobleza. Promover el celo de la virtud con el incentivo de la gloria y las honras es fundamentar la salvación del estado; la virtud debe ser remunerada por el Príncipe, que puede otorgar honras y galardones a los que los merezcan. Las hazañas singulares en la

13 EN 4, 1 s.

guerra son motivo hasta el presente día de que los reyes concedan insignias y galardones a los que han destacado por aquéllas, ennobleciendo así su estirpe.

Frente a estas virtudes, hay vicios que no son compatibles con la nobleza y degradan un linaje ilustre privándolo de la honra, hecho que constata el autor como acaecido en la eliminación de las tiranías; por su iniquidad, desafueros y atropellos contra los hombres los tiranos son rechazados y condenados al exilio e ignominia. Son crímenes de iniquidad e injusticia, cuya virtud contraria tanto ha destacado Osorio, y que se convirtieron en *exempla* para los antiguos y los humanistas.

También la pereza y cobardía (*ignavia*, *timiditas*, *formido*) están muy alejadas de la verdadera grandeza de ánimo y por ellas muchas familias han perdido su reputación. La avaricia, vicio opuesto a la liberalidad y magnificencia, en incontables ocasiones daña de tal modo a los hombres nacidos de alta cuna que los deshonor y los mezcla con la turba más villana.

Al igual que considera dignos de la mayor alabanza a los que consiguen el lustre de su linaje gracias a la virtud, reprocha la soberbia y necedad de los que, sin ningún merecimiento, utilizan el nombre vano de nobleza: su arrogancia resulta especialmente ridícula cuando se hallan en la corte, según pone finalmente de manifiesto el autor, al apostrofar con dureza a un individuo de tal clase con una viva *sermocinatio*.¹⁴

Al finalizar el libro, Jerónimo Osorio censura a quienes atacan a los hombres de reciente acceso a la nobleza que están dotados de la virtud. Queda por dilucidar cuál de las dos especies de nobleza debe ser preferida: la de los que la consiguieron sin ningún ejemplo en su linaje, o la de aquellos que, con todo empeño, conservan la gloria que alcanzó la virtud de sus antepasados. Utiliza entonces la técnica de dos discursos contrapuestos para aclarar la cuestión, enfrentando al que adquirió la nobleza recientemente con el noble antiguo.¹⁵

Termina el autor exponiendo su opinión ambivalente y exenta de compromiso personal, y concluye que nada incita más a los hombres verdaderamente nobles en la acción de grandes hazañas que la grandeza de ánimo. Se trata pues de una controversia con dos caras que deja al juicio de otros, bastándole con haber demostrado claramente que todo el lustre del linaje y nobleza de la familia procede de la fuente de la virtud.

Según hemos analizado, para J. Osorio las virtudes de la auténtica nobleza y las acciones emanadas de ella tienen un valor ejemplar y son merecedoras del reconocimiento y la alabanza. Del mismo modo el humanista portugués censura los vicios contrapuestos, causantes del envilecimiento de un linaje distinguido.

El especial encarecimiento del carácter y hechos de los hombres ilustres es tarea propia del biógrafo, como se comprueba en el que quizás sea el primer escrito teórico sobre biografía, el *De scribendis virorum illustrium vitis Sermo*, esto es *Tratado sobre la elaboración de las vidas de hombres ilustres*. Esta obra figura entre la abundante producción del italiano Giovanni Antonio Viperano (Mesina, 1535 - Giovinazzo 1610). Fue profesor de retórica y de griego en la Universidad de Perugia, integrado en la Compañía de Jesús, que más tarde abandonaría. Desempeñó el cargo de capellán de Felipe II e historiador de Corte, estando relacionado con personajes del entorno real de los Austrias, a quienes están dedicadas sus obras y muchos de sus poemas.

14 *D.n.c.* II, 6, fols. CLXXXIV, 2 ss.

15 *D.n.c.* II, 7, fols. CLXXXVI, 1 ss.

Años después, fue nombrado Obispo de Giovinazzo, en Apulia, donde murió en 1610. Un año antes de morir Viperano publica sus obras completas, que dedica a Felipe III¹⁶, en el primer tomo de las cuales se encuentra el *Sermo*, cuya primera edición es de *Perusiae, apud Valentem Planitium Mantuanum*, 1570, 33 pp., in-8º, dedicada a Diego de Vargas, secretario de Felipe II para Italia.

Personaje ligado a la monarquía española, en la corte siciliana y en España, debió su nombramiento de obispo a Felipe II, cuyo derecho a la corona portuguesa apoyó, narrando asimismo la guerra que el rey llevó a cabo en defensa de tal derecho (*De Obtentata Portugalia a Philippo II, Rege Catholico*, Madrid 1583). Al soberano español dedica igualmente su obra *De Rege et Regno* (Amberes 1569), instrucción político-moral para un buen gobierno que, en la edición de sus *Opera* de 1609, incluye entre los temas morales, al igual que los *De Virtute libri IV* (Nápoles 1592), también dedicados a Felipe II. Éste es además destinatario de dos odas que figuran entre los *Carminum libri II* -veinticuatro odas en cada libro, en la edición de 1609-, libros que a su vez se integran en los *Poemata* de Viperano, cuya edición de 1593 está dedicada a Pedro Fernández, hijo del conde de Chinchón, Mayordomo Mayor de Felipe II. La oda I, 1 *Ad Philippum II, Regem Catholicum*, que encabeza los *Carmina*, es una *recusatio* en la que el autor se excusa de no cultivar otra poesía que la lírica y no la elevada épica, invocando en la última estrofa el apoyo del rey. La oda II, 2 *Philippo II, Regi Catholico*, a diferencia de la anterior (*Giovanni Antonio Viperano* 2001: 37 s.), está intrínsecamente relacionada con el destinatario, cuya estirpe regia, triunfos bélicos y empresas pacificadoras celebra encomiásticamente el poeta, deseándole larga vida.

Otras confluencias con el entorno político y religioso de los autores que examinamos en este trabajo, en especial con Juan Latino, hallamos en los *Carmina* de Viperano. Además de ser el joven dedicatario de la *De Bello Melitensi Historia*, en que se relata el ataque de los turcos a Malta y la intervención en su ayuda de Felipe II, que no permitió que participara su hermanastro¹⁷, a D. Juan de Austria están también dedicadas dos odas de los *Carmina*: I, 3 (tras otra dedicada a Pío V, destinatario también de dos extensas elegías más dos poemas hexamétricos de carácter descriptivo por parte de Juan Latino)¹⁸ y II, 3. En la primera, *Ioanni Austrio Caroli V*

16 IO. ANTONII VIPERANI SICULI MESSANENSIS. IVVENATENSIVM EPISCOPI OPERUM. PARS PRIMA *Continens res Oratorias, Historicas, et Poeticas. Neapoli, Ex Typographia Io. Iacobi Carlini. MDCVIII. PARS SECUNDA Continens res Naturales. Neapoli, Ex Typographia Io. Baptistae Subtilis, Per Scipionem Bonitum. MDCVIII. PARS TERTIA Continens res Morales, atque Divinas. Neapoli, Ex Typographia Tarquinii Longi. MDCVIII.* Utilizamos esta edición para los textos, pp. 188-194 a doble columna, mencionando la página correspondiente; la traducción es nuestra.

17 Viperano justifica en el Prólogo el motivo de esta dedicatoria al príncipe, al tiempo que se deshace en elogios hacia el joven Austria: "... porque entendía que tú ardías en un deseo extraordinario de conocer esta guerra, en la que no te permitió participar tu hermano o tu salud, te envié la historia para que en ella, como en un cuadro, contemplaras cuantas cosas ocurrieron, y vieras con la mente lo que no pudiste observar con los ojos. Espero que esta lectura te estimulará no poco a alcanzar el mérito auténtico y la gloria. Pues hemos advertido en ti grandes semillas de virtudes, al verte, siendo adolescente, en tal grado dispuesto y apasionado, en defensa de la religión cristiana, por una guerra santa y casi para todos necesaria, pero difícil y peligrosa, contra los enemigos de la Cristiandad, heredero en verdad de la probidad y la virtud paternas". Lo tomamos de *Giovanni Antonio Viperano* 2001: 21 s.

18 *Ad Catholicum, pariter et invictissimum Philippum Dei gratia Hispaniarum Regem, De rebus et affectibus Pii Quinti summi Pontificis erga eundem, sanctissimis, liber unus, per magistrum Ioannem Latinum, Garnatae adolescentiae moderatorem*, fols. 26 a 43 v., que constituye la segunda parte del primer libro de poesía de Juan Latino editado en *Garnatae, Ex officina Hugonis de Mena*, 1573. Cf. Sánchez Marín 2003.

Imp. F., el poeta anuncia como augur los triunfos del hijo de Carlos V a quien recuerda Juan:

vv. 17-ss. De su tronco produce frutos iguales a sí / el árbol que verdea. Tú nos devuelves a tu padre / en apariencia y carácter; y tú a las costumbres / y cualidades paternas darás nueva vida¹⁹.

La segunda oda, *Ioanni Austrio Turcarum victori*, es un epinicio sobre la Batalla de Lepanto en que se celebra exclusivamente al joven Austria:

vv. 8 ss. ... descendiente / invicto de reyes y digno de Carlos / tu padre, ... / ... con la poderosa voluntad de los dioses... / ... teme el tracio ... / las enseñas del joven de Austria / ... También nosotros del Caudillo / Juan los augustos triunfos / repetiremos cantando con el arco pierio²⁰.

Los contenidos de las obras de Viperano abarcan pedagogía, didáctica, retórica, oratoria, biografía, historia, poética, poesía física, psicología y ética. Presentan forma teórica, de creación propia y de comentario a obras de otro autor, en concreto de Aristóteles y de Cicerón. Como se observa en los mismos Índices de contenido que preceden a los tres tomos de sus obras completas, el tratamiento abstracto de una materia halla cada vez uno o más paralelos en la aplicación práctica a un hecho, fenómeno o personaje concretos²¹. Así, su tratado sobre la historia (*De scribenda historia liber, Antuerpiae*, 1569) manifiesta las pautas que siguió en la elaboración de sus tres monografías históricas: *De bello melitensi, Antuerpiae*, 1567; *De Victoria Navali a Christianis de Turcis ad Insulas Echinadas parta*, sobre la Batalla de Lepanto, y *De Obtena Portugalia*. En cuanto a lo que nos interesa aquí el *De scribendis ... vitis Sermo* tiene referentes parciales en sus *Poemata* encomiásticos y en sus *Laudationes III in Funere*, obra publicada en el mismo año que el *Sermo*. Éstas son las oraciones fúnebres pronunciadas por Viperano en Mesina, con ocasión del fallecimiento del príncipe D. Carlos y de la reina Isabel de Valois, hijo y esposa de Felipe II; a ellos se unía la reimpresión del discurso pronunciado, también en Mesina, por el fallecimiento de Carlos V, editado primeramente en 1558.

Los elogios del humanista italiano vertidos en sus poesías y discursos se conforman sin duda a los criterios y normas expuestos de modo abstracto en el *Sermo*. Este acomodo es del todo esperable en un autor de tan ostensible intención pedagógica y moral como la que refleja Viperano en sus obras. Hemos seleccionado las referencias que Viperano hace a la nobleza, al exponer el método para describir las vidas de los personajes que sobresalieron en cualquier actividad por sus acciones, dignas de ser imitadas. En una carta dirigida al lector que antecede al *Sermo* en la edición de 1609, el autor considera, de modo general, que la principal exigencia para su cometido es la objetividad:

19 Viperano 2001: 91.

20 Viperano 2001: 177 s.

21 Cf. Viperano 2001: 29 s.; Picklesimer remite sobre ello a las declaraciones del mismo autor: *Opera I*, p. 4.

... Mas el escritor de vidas debe cultivar la verdad y ha de exponer la mente, el ánimo y la inclinación a las virtudes y vicios de éste cuya vida escribe, de modo sincero y prudente si quiere ser útil a otros y conseguir fama de buen escritor²².

Con la intención, indudablemente, de revalorizar su propia obra de escritor, Viperano acude a un tópico habitual en los humanistas que también vimos en Osorio. Así comienza alabando a los poetas e historiadores, cuya actividad es especialmente admirable y divina porque rescatan del olvido y de la ingratitud las grandes acciones, propagándolas para recuerdo de todos los pueblos. Si no existiera el genio de los hombres excelentes y el esplendor de las letras se olvidarían las grandes gestas. Los biógrafos usan la alabanza y el vituperio para la descripción de las vidas de hombres ilustres y consiguen un doble fin, la agradable lectura de sus hechos y el deseo de imitación de los mismos. La lectura de estas vidas es singularmente apropiada para los hombres de relevancia social:

... Ciertamente no sólo nada puede ser más agradable que esta lectura, sino que además nada puede haber más útil a un hombre distinguido -principi viro-, en tanto que se forma, en lo referente a la virtud, con probados ejemplos de vida, y es incitado, como si fuese por agujijones, a la imitación de los grandes hechos y a la gloria. No de otro modo el deseo de emular a Julio César inflamó al emperador Carlos V para llevar a cabo grandes y preclaras hazañas, a Julio César la imitación de Alejandro y a éste la imitación de Aquiles²³.

Después de formular una definición de *vita* en términos biológicos y psicológicos, basándose en Aristóteles, se concluye que la vida humana está determinada por los caracteres, esto es, las disposiciones o cualidades del espíritu. Por tanto quien escribe la vida de cualquier personaje trabajará sobre todo en describir su carácter, ya que éste delimita el modo y modelo de su vida. Hay unos caracteres o cualidades naturales e innatas, otros adquiridos por el afán y la práctica. Los primeros nacen de los mismos elementos constitutivos del cuerpo: sangre, mucosidad, bilis y atrabilis, y según sobresalga cualquiera de estos elementos, así se producen diversos sentimientos. Ahora bien, la virtud está por encima de estas cualidades y las regula. Incluso la raíz del linaje y de la simiente da nacimiento a determinados caracteres; de la misma forma que los frutos son apreciados por la buena calidad de la semilla, así algunos caracteres lo son por la buena calidad del linaje.

Por otro lado, en ellos influyen el medio físico y la naturaleza de los lugares. Coincidiendo también con Osorio afirma Viperano que el esfuerzo personal y la práctica de la virtud superan la naturaleza, como también sostiene Quintiliano (I, 2), en el contexto de la educación del futuro orador; además, con el afán y la práctica las cualidades morales quedan convertidas en hábitos de comportamiento, o dignas de alabanza por su virtud o censurables por su vicio. Los hábitos permanentes acomodan la inclinación natural hacia cualquier cosa para bien o para mal; de ahí se deduce el modo y sistema de vida, elogiable o censurable. En la narración

22 P. 188; cf. supra nota 16, en que se cita la edición utilizada.

23 P. 189.

de una vida debe de darse gran importancia al esfuerzo personal y a la constancia del personaje:

... Por otra parte, se ha de tener en cuenta, en tanto el hombre es poseedor de razón, de qué modo ha ratificado los buenos sentimientos naturales, o ha reconducido los malos, esto es, de qué modo él se ha vencido a sí mismo y con qué habilidades y virtudes ha perfeccionado su propia vida...Serán descritos los hombres que tienen constancia en toda clase de avatares y no se pavonean en los momentos felices ni tampoco se amilanan ante las adversidades...²⁴

Manifestación de los caracteres son las palabras y los hechos, ya que la palabra es reflejo del alma, y tal como es el hombre, así es su discurso, afirma Viperano citando a Platón y Cicerón.

El biógrafo debe narrar hechos sobresalientes de hombres ilustres y el autor justifica entonces esta afirmación:

... Pero ya que el escritor se propone mostrar la norma de vida con documentos verdaderos, no fingidos, de los hechos notables, no escribirá las vidas de cualesquiera sino las de hombres ilustres. Son ilustres aquellos a los que hace brillar el esplendor de la virtud, la cual es madre y discípula de la nobleza, o el esplendor de la dignidad, que es socia y compañera de la virtud. Con más interés dirigimos nuestra atención a éstos como los más importantes de entre los demás, e imitamos con más satisfacción sus hechos. En efecto, consideramos que los caracteres de éstos que son superiores a nosotros deben ser imitados...²⁵

La descripción de los caracteres, en la que debe esforzarse sobre todo el biógrafo, ha de hacerse teniendo en cuenta:

1) Las circunstancias de las personas, *personarum attributa*:²⁶ nación, patria, linaje, padres, constitución del cuerpo, a partir de la cual se producen algunas cualidades del alma; estudios, fortunas, amistades, y cosas semejantes a éstas. Existen además cualidades o caracteres propios de cada linaje inculcados y de nacimiento, por los que los hombres de un mismo linaje son semejantes entre sí. La verdadera nobleza obliga a una cierta necesidad de actuar rectamente, del mismo modo que es muy vergonzoso hacer degenerar la virtud y educación de los antepasados; la mayor deshonra es mancillar la gloria de los padres, así como la mayor alabanza para su linaje es iniciar la nobleza. Se evidencia la coincidencia con Osorio, aunque Viperano es algo pesimista con respecto a la descendencia de buenos hijos a partir de buenos padres. La riqueza, por su parte, debe considerarse atentamente:

... Por último, examina con minuciosidad las riquezas cuya abundancia, a causa de la plenitud de placeres, ha desviado a muchos de la senda de la

24 P. 193.

25 P. 191.

26 Ibidem.

virtud; la pobreza por su parte también impidió a muchos la realización de grandes obras²⁷.

La clase de vida, *vitae ratio*, también puede conducir a la virtud, según sus rasgos propios²⁸:

- a. La primera clase – *in contemplatione rerum*– es reposada y, ya que parece la más semejante a la vida de los dioses, es considerada la más digna del sabio, como la del escritor, pensador, filósofo.
- b. La segunda – *in Civitatum gubernatione* –, sustentada en la protección de la prudencia y la justicia, tiene como fundamento proteger la sociedad de las relaciones humanas; como la de los gobernantes en sus distintas escalas.
- c. La tercera – *in bellicis studiis* –, que se dedica a defender la integridad y riqueza de los suyos, a causa de variados e imprevistos acontecimientos, así como por el mayor desprecio de los más grandes peligros de la vida, produce admiración a la multitud. Ésta es la actividad militar.

Las circunstancias socio-políticas de su época hacen a Viperano encarecer los dos últimos tipos de vida, en tanto que les atribuye los máximos merecimientos por el beneficio que prestan a la comunidad, y que, en definitiva, Osorio refería conjuntamente a la clase de la nobleza, con las virtudes correspondientes.

2) Circunstancias relativas a los hechos. Además del lugar y del tiempo, tres circunstancias integran la naturaleza de los hechos: oportunidad, posibilidad y resultados. Estes últimos dependen sólo de la voluntad de Dios:

... Pero los resultados, que no dependen de nuestro poder sino de la voluntad de Dios, con frecuencia defraudaron la esperanza y las expectativas de los hombres. Por ello, el hombre prudente no tiene en cuenta sus planes según los resultados, como el vulgo, sino que mide con la misma ley de la prudencia. Así, la sabiduría ha de ser cultivada por él mismo, la fortuna se ha de solicitar de Dios, la cual si no se agrega, procediendo de Dios, a las acciones excelentes como compañera, la virtud por sí misma parece valer de poco²⁹.

3) Alabanza de las virtudes. Las virtudes son las perfecciones del alma, y deben ser alabadas por sí mismas. Dos de éstas son con mucho las más importantes, las que tratan de la conservación de la sociedad de los hombres: la justicia, que atribuye a cada uno su derecho y tutela con generosidad la sociedad humana; la fortaleza militar, rechazando aquellos peligros que proceden de los enemigos, hace que los ciudadanos disfruten en paz del ocio y de la tranquilidad. La prudencia, que modera ambas, es la reina de todas las virtudes.

Sin querer continuar en la enumeración de las virtudes, que una vez más recuerdan la ética aristotélica, el humanista italiano no se abstiene de mencionar la que considera fundamental:

27 P. 192.

28 Ibidem.

29 Ibidem.

... sin embargo yo podría decir algo acerca de una sola virtud, que es fundamento y norma de toda la vida humana: ésta es la religión, que concilia a los hombres entre sí, sanciona las leyes, mantiene el estado; la cual, puesto que ha sido diversa, introdujo entre los hombres también costumbres e instituciones de la vida diversas. Pero ciertamente ninguna es verdadera a no ser la que enseñó Cristo, hijo de Dios y del hombre. Ella arrancó de los pueblos las creencias erróneas e introdujo las verdaderas ideas, corrigió la maldad y perfeccionó la bondad encaminándola al culto del Dios verdadero... El Emperador Carlos V es digno del mayor elogio porque, a causa de la religión, se negó a cometer muchas acciones que de otro modo no sólo hubiese realizado con justicia sino también de modo glorioso³⁰.

Tanto Osorio como Viperano han enaltecido la obra de historiadores y poetas para rescatar del olvido los grandes hechos y presentarlos como ejemplos instigadores de la virtud. Canto celebrativo de las hazañas de un héroe y de la singular personalidad de éste, la poesía épica reviste un especial valor en esa misión pedagógica y moral, que Osorio considera más eficaz que la misma filosofía³¹. A tal finalidad sirve, además del relato de los grandes hechos, el elogio de los nobles personajes que intervienen en ellos, de los que participan de algún modo en las circunstancias que los hacen producirse, y de quienes sostienen con su apoyo la obra del poeta. De todo esto da probado testimonio el texto que abordamos en tercer lugar.³²

Juan de Sessa o Juan Latino, esclavo que fue de Gonzalo Fernández de Córdoba, tercer Duque de Sessa, podría ser considerado una de las figuras más interesantes del humanismo español, incluso del europeo. Llenó, en efecto, una página importante de la cultura y de la enseñanza en Granada, siendo en la época motivo de positiva expectación por sus características personales: desde la situación más humilde e infrahumana llegó a alcanzar, con gran esfuerzo personal y una inteligencia digna de admirar, un lugar prominente en la sociedad y cultura de su tiempo, como catedrático de Artes de la universidad de Granada. No obstante, en tal ascensión hay que reconocer sin duda la generosidad de su dueño y señor, nieto y homónimo del Gran Capitán, así como la mediación y apoyo de los personajes más influyentes de la Granada renacentista en que vivió: el arzobispo Pedro Guerrero, conspicuo representante español en el Concilio de Trento, y el presidente de la Real Chancillería, Pedro de Deza, entre otros.

De sus brillantes cualidades hay que destacar su capacidad de educador, de “maestro”,³³ como él mismo se llama y le llamaban sus coetáneos; sus dotes de escritor en una lengua difícil, la latina, y su más que posible influencia en los círculos literarios y académicos de la Granada del siglo XVI. Latino fue el primer hombre de color que publicó en latín obras poéticas en época moderna.

El poema épico *Austriadis Carmen* aparece en el primer volumen de sus obras, publicado en Granada. En éste figuran además, con una portada común, un libro

30 Ibidem.

31 Cf. supra

32 Sobre la fundamental importancia del género epidíctico para la teoría y la práctica de la literatura en general y, especialmente, de la épica en el Renacimiento, así como las implicaciones éticas de tal fenómeno, véase Vickers 1983.

33 Sánchez Marín – Muñoz Martín 2009: 227-260.

de epigramas y un libro sobre los hechos y sentimientos del Pontífice Pío V, ambos dedicados al Católico e Invencible Felipe, todos en versos latinos.³⁴ Narra en este poema la famosa Batalla de Lepanto disputada entre la gran flota turca mandada por Alí Bajá, yerno del califa Selino, y la flota coaligada en Santa Alianza, formada sobre todo por España, el Papado y Venecia, al mando de D. Juan de Austria, hermanastro de Felipe II e hijo del emperador Carlos V.

Son muchos los combatientes, sobre todo de España, que participaron en Lepanto, pero de todos nos interesan ahora aquéllos que formaban parte de la clase social más elevada, la nobleza. Ahora bien, es la nobleza militar, sobre todo, la que participó, y Juan Latino aprovecha además este poema para incluir en su alabanza a los grandes personajes que quiere homenajear, incluyendo los del Reino de Granada, así como los de los estados coaligados. Hace especial hincapié en la figura del rey Felipe II, artífice junto con el Papa Pío V de la Liga Santa; también describe al Tirano turco, Selino y al comandante de la armada turca Alí Baja. Pero sobre todo celebra en su poema al héroe principal, D. Juan de Austria. He aquí aproximadamente las referencias de los tres personajes nobles y cristianos más significativos: Juan de Austria: 55 veces; Felipe II: 41; Carlos V: 10.

Aunque Felipe II no comandó la Armada Coaligada, fue el rey quien auspició su formación junto con el papa Pío V y la república de Venecia, con la participación de algunos nobles y soldados profesionales de toda Europa; el rey de España aportó el mayor número de naves y hombres y puso al frente de aquella a Juan de Austria. Juan Latino hace referencia al rey como último eslabón y el más importante de toda la nobleza española, precisando que gracias a él fue posible esta gran victoria entre oriente y occidente, entre Asia y Europa. A él está dedicado, como hemos dicho, el libro de epigramas del mismo volumen sobre el nacimiento de su hijo, el príncipe Fernando, que asegura la continuidad de la dinastía real.

El poema consta de mil ochocientos treinta y siete versos hexámetros, repartidos en dos libros. El primero contiene la dedicatoria a Pedro de Deza y Guzmán, los preparativos y el preludeo del combate, anunciando repetidamente lo incierto de la batalla y la igualdad de las fuerzas contendientes. Destaca el discurso de D. Juan de Austria exhortando a los suyos, a los cristianos, mediante el fervor patriótico, el amor por la gloria propia y la de la nación, y recordando las gestas pasadas. A su vez, el general Alí Bajá apela a la amenaza arengando a los suyos, y finaliza el libro con las últimas maniobras anteriores al cruento enfrentamiento.

Latino comienza el libro primero con unas sentidas palabras de alabanza al Presidente de la Chancillería de Granada, Pedro de Deza y Guzmán – nacido en Toro en 1520 y muerto en 1576 –, cuya nobleza resalta destacando sus cualidades más eminentes:

Deza, cargado de méritos, célebre por el patriotismo de tus antepasados, a quien la naturaleza adornó generosamente con cualidades del espíritu, brillante

³⁴ *Ad Catholicum, pariter et Invictissimum Philippum Dei gratia Hispaniarum Regem, de foelicissima serenissimi Ferdinandi Principis nativitate, epigrammatum liber. Deque Sanctissimi Pii Quinti Romanae Ecclesiae Pontificis summi, rebus, et affectibus erga Philippum Regem Christianissimum, Liber unus. Austrias Carmen, de Excellentissimi Domini. D. Ioannis ab Austria, Caroli Quinti filii, ac Philippi invictissimi fratris, re bene gesta, in victoria mirabili eiusdem Philippi adversus perfidos Turcas parta, Ad Illustrissimum, pariter et Reverendissimum D.D. Petrum a Deza Praesidem, ac pro Philippo militiae praefectum. Per Magistrum Ioannem Latinum Garnatae studiosae adolescentiae moderatorem. Libri duo. Cum Regiae Maiestatis privilegio. Garnatae. Ex officina Hugonis de Mena. Anno 1573.*

por tus servicios y Presidente por gracia real, el destino te envió a Granada para que pudieras aplicar el derecho civil, defender a los ciudadanos y al reino, otorgar a las ciudades justicia; tú, celebrado en nuestra tierra como padre de la patria, grato a los soldados, defensor de los buenos ciudadanos, ilustre caudillo, los tuyos te llaman guardián de la Bética en el mundo entero, versado en las relaciones jurídicas frente el enemigo, a quien la honrada fidelidad hizo sostén de nuestro pueblo y salvación del reino, y la virtud, conocedora de la justicia, te confió en suerte gobernar una plaza real... (I, vv. 1-13)³⁵.

En estos versos del exordio Juan Latino se refiere también de una manera humilde y sutil a su condición de poeta, elogiada de forma general por Osorio y Viperano; ruega al Soberano del Olimpo que lo anime en la elaboración de su poema, que Jesús, verdadero Apolo, lo ilumine, y que las Musas Católicas lo inspiren para alabar las gestas hispanas, que nunca borrará el transcurso de los siglos, y que él mismo, bañado en el sagrado lago del Parnaso, la Iglesia Romana, componga con versos un poema lleno de patriotismo, con ayuda de la Virgen y en nombre de Cristo.

En cuanto a Deza, se trata de uno de los personajes nobles más significativos e influyentes de la Granada del siglo XVI, cuya importancia en el reino de España era primordial en la consolidación de la unidad, tan difícilmente lograda. Además de ser dedicatario del poema, está presente, junto con el rey, en todo el volumen, al que ambos prestan unidad. En su mayor parte, sobre todo el libro primero, el poema está estructurado mediante un continuado apóstrofe a Pedro de Deza, al que el poeta hace partícipe de todo el texto narrativo, en el que sobresalen las peripecias del combate, los discursos de los dos generales de ambas flotas, las preocupaciones y actos de los demás nobles capitanes, así como de los grandes del Reino de España y, de manera muy especial, su rey Felipe II.

D. Juan de Austria, nacido en el año 1547 en la ciudad alemana de Ratisnoba, hijo de Bárbara de Blomberg, y del Emperador Carlos, ostentó la más alta dignidad de la nobleza por proceder de la más elevada estirpe. Noble y héroe principal del poema, desde los primeros versos el autor recuerda a Pedro de Deza el origen de nuestro héroe que es digno, por su victoria, de la gloria imperecedera, y por ello merece ser parangonado a los héroes y personajes históricos que, gracias a sus hazañas, alcanzaron fama inmortal: es el tema de la gloria que sobrepasa a la vida, tan familiar al mundo antiguo y enteramente pagano, adoptado por el Humanismo renacentista; es esta idea de la fama la que aparece como tema central de las arengas que Juan dirige a sus hombres. Por sus elevadas acciones y grandes virtudes el poeta lo compara con César (I, 37), con Cornelio Escipión, vencedor de Aníbal, y con Augusto (I, 241-250). Junto al héroe central los personajes cristianos se caracterizan por su generosidad, piedad, mesura, equidad y prudencia, las virtudes más apreciadas en el noble más reputado, como se ve en Osorio y Viperano; sus adversarios bárbaros, por la crueldad, fiereza, irreflexión, soberbia y alevosía, si bien se les reconoce su arrojo y destreza en el combate, como la nobleza y valía moral de su general Alí Bajá. La cuantía y fortaleza de la escuadra turca, muy superior en naves y hombres a la cristiana, hace más indeciso el resultado del combate y más

³⁵ *La Austriada de Juan Latino* 1981: 41.

admirable la victoria de Juan de Austria, gracias a sus virtudes y a las de sus hombres desde los más nobles hasta los soldados combatientes, y todo ello para conseguir el triunfo de Felipe.

Juan de Austria muestra el aspecto de Neptuno deslumbrando a los turcos; príncipe y regia descendencia de su padre Carlos V, que cobró osado coraje y ardió en deseos de vencer, ya que todo el orbe cristiano tenía puestos sus ojos en él: Italia, Roma, Galia, Germanía, Grecia; a todos infundía esperanza por su talento, prudencia y estirpe real (I, 277-290). Los grandes generales, reconocidos y afamados por sus victorias, su nobleza y virtudes guerreras demostradas en el mar, le ofrecen su adhesión inquebrantable: Andrea y Marco Colona, Álvaro de Bazán, Luis de Requeséns, Sebastian Veneiro, todos, además de los capitanes, soldados y remeros.

En numerosos pasajes del poema alude a su hermano como el verdadero vencedor y menciona que Felipe y el Papa sólo quieren la gloria de Cristo. Porque la religión cristiana –que se enfrenta a la islámica– es la verdadera, y en esta batalla Juan como general en jefe y toda la flota, España y los pueblos coaligados luchan por ella. Dios muestra su apoyo, purifica el alma mediante sus sacerdotes y Cristo les ayuda en el mar. El elemento religioso encorseta toda la narración.

D. Juan de Austria demuestra en todos sus actos la nobleza que posee, sobre todo en los momentos difíciles, en los que ponía a prueba sus grandes virtudes como general, su habilidad y generosidad como guía de hombres; siendo el vencedor responsable de la Batalla de Lepanto, dio a cada uno su correspondiente participación en la gloria de la hazaña. En cuanto al botín no fue menos generoso en su reparto entre los capitanes y soldados.

Además de D. Juan de Austria el personaje más alabado por su nobleza suprema a causa de sus virtudes –según sostienen Osorio y Viperano– es el rey Felipe II que, junto con el Austriada y Pedro de Deza, dan unidad a los dos libros de que se compone el poema. El poeta expresa la consciente intención de unir monarquía y defensa de la religión como los elementos más importantes de la mayor nobleza. Por ello, desde el comienzo de la obra queda muy claro que la empresa de la coalición fue posible por esos dos polos, la monarquía representada por Felipe y la religión católica personalizada en el Papa.

La intervención divina es constante y muy decisiva para el feliz resultado de la empresa. La alabanza al general lleva incluida la mención a sus virtudes morales y religiosas; el propio Alí Bajá está convencido de que la flota cristiana tiene la ayuda divina, que el Omnipresente destruye a los turcos y favorece a los cristianos.

El párrafo que cierra todo el poema augura para España y sus reinos una era de tranquilidad:

Augusto Felipe, ya se presenta para tus reinos una paz dudadera; el príncipe Fernando se levanta insigne en el orbe, éste con feliz fortuna renovará tus triunfos, guiará al combate nuestros ejércitos vencedores y, victorioso, defenderá el nombre de Cristo con las armas también, para que los pueblos, doblegados por los ejércitos de Fernando y Felipe, reconozcan a Cristo como único rey a través de los siglos (II, vv. 1068-1074)³⁶.

36 *La Austriada...* 1981: 175 y s.

La fuerte inspiración religiosa del poema, matizada además por una ortodoxia desmesuradamente celosa, es comprensible por el momento, el lugar y la personalidad del autor: época del poder turco en todo el Mediterráneo y una Granada muy islamizada, en la que vivía una masa de musulmanes conversos aunque descontentos con el poder cristiano; el poeta, un antiguo esclavo y negro, que debía demostrar que estaba al servicio de la idea imperial y cristiana para la ciudad de Granada y para España.

La mezcla de elementos cristianos –el Papa, Dios, Cristo, el Espíritu Santo, la Virgen– con otros mitológicos reviste un aspecto peculiar: no se trata de imitación servil de la poesía clásica sino del reconocimiento de una paternidad enriquecida con nuevas aportaciones, destacando la creencia en un solo Dios verdadero. Por ello, entre los elementos mitológicos y cristianos no existe, en este poema, ninguna relación de identidad, los primeros no suplantán a los segundos, sino que se suman a ellos: hay símil y comparación en lugar de metáfora y alegoría. Son frecuentes dichas comparaciones y referencias a personajes y lugares mitológicos: el Austriada es comparado con Héctor, Aquiles y Neptuno.

Hemos examinado, en tres textos diferentes, el tratamiento de la clase social más elevada, cúspide de la sociedad aristocrática renacentista. El enaltecimiento de la nobleza subraya los valores de esta sociedad y, desde presupuestos literarios distintos, los propone como modelo de imitación. El escrito más técnico, el de Viperano, lo hace a través de la función predominantemente laudativa, mediante el elogio abstracto de las virtudes de un personaje ilustre, según un sistema estructurado desde la Antigüedad grecolatina, el género demostrativo o epidíctico del discurso, que describe la personalidad a través de las cualidades del carácter reflejadas en pensamientos, palabras y actos. Osorio defiende en su tratado político-moral el ideal de nobleza, adaptando los *exempla* históricos, mitológicos y judeo-cristianos a las circunstancias de su época. Latino ensalza como figuras heroicas, defensores de la cristiandad y protectores de los reinos de España, a los personajes eminentes que participaron en un crucial acontecimiento bélico y que por sus cualidades se mostraron a la altura de su condición. Para los tres autores la nobleza reside en la virtud, es fuente de ella y con ella se legitima. Mantener la nobleza de estirpe exige en los descendientes demostrar las cualidades de carácter de sus antecesores que les merecieron aquella distinción.

Es evidente la exigencia de determinadas cualidades como distintivo de la clase social superior, en especial la capacidad de liderazgo puesta al servicio de la comunidad y del bien común, y en beneficio del estado, representado por la realeza, último grado en esta escala. Esta cualidad debe estar acompañada además de la justicia, la grandeza de ánimo y la moderación, a fin de que los plebeyos, el pueblo, reconozcan su superioridad.

La excelencia de la clase más elevada se fundamenta en razones biológicas, psicológicas, morales y culturales, con abundante apoyo de los autores clásicos, así como numerosísimos *exempla* del mundo antiguo. Osorio y Viperano, que representan los aspectos teóricos, se basan plenamente en la retórica y en la ética para la descripción y valoración de la personalidad. Refieren también los vicios y limitaciones, de un modo más general, como Viperano, o más concreto como Osorio. A pesar de su proclamada objetividad, Viperano privilegia el oficio laudativo en la descripción de las vidas, ya que su materia propia son los hombres ilustres, cuyos caracteres y

hechos se presentan como ejemplo de virtud a imitar. Ambos humanistas coinciden en que la superación y esfuerzo personal otorga mayor mérito al individuo.

La adaptación a la sociedad contemporánea se produce especialmente mediante la afirmación de la ideología religiosa predominante, el Catolicismo contrarreformista enfrentado en Juan Latino a los enemigos de la fe y de los estados cristianos.

El marco más adecuado al espíritu aristocrático está delimitado por el gobierno y la gestión del estado, con absoluta fidelidad al rey, y la guerra en defensa de dicho estado. Ambos aspectos alcanzan plena representación en Juan Latino y son asumidos igualmente por los teóricos.

En los tres autores está presente la apología y defensa de la cultura occidental con absoluta conciencia de sus raíces greco-latinas y cristianas, e igualmente el vituperio de las tiranías y de la falsa nobleza.

Bibliografía

Arnaut de Toledo, C. A. (2006). “Pedagogia e Política nos tratados de Nobreza Civil e Cristã de Jerônimo Osório da Fonseca” in *Acta Sci. Human Soc. Sci.*, Maringá, vol. 28, n. 1, 73-79

Latino, Juan. *La Austriada* (1981). Introducción traducción inédita y texto por J.A. Sánchez Marín. Granada: Instituto de Historia del Derecho.

Osório, D. Jerónimo (1996). *Tratados da nobreza civil e cristã*. Tradução, introdução e anotações de A. Guimarães Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Ramalho, A. da C. (2000). *Para a História do Humanismo em Portugal* (IV). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Sánchez Marín, J.A.-Muñoz Martín, M.^a N. (1980). “La Austriada de Juan Latino y Pinciano: teoría y creación literaria épicas”, in *Estudios de Filología Latina en honor de la profesora Carmina Villanueva Rico*. Granada, Universidad, 201-216.

Sánchez Marín, J.A.-Muñoz Martín, M.^a N. (1990). “Apuntes sobre los epigramas del humanista Juan Latino”. *Florentia Iliberritana* 1: 327-333.

Sánchez Marín, J.A.-Muñoz Martín, M.^a N. (1993). “Las elegías de Juan Latino”, in *Humanismo y pervivencia del mundo clásico* 1.2. Actas del I Simposio..., J. M^a Maestre Maestre, Joaquín Pascual Barea (coords.). Cádiz. Universidad, 1003-1019.

Sánchez Marín, J.A. (2001). “Un tratado biográfico renacentista: el *De scribendis virorum illustrium vitis sermo* de Giovanni Antonio Viperano”. *Humanitas* 53: 365-383.

Sánchez Marín, J.A. (2003). “Una visión contrarreformista del papado: *de rebus et affectibus Papae Pii Quinti* de Juan Latino” en *Congresso Internacional Damião de Góis na Europa do Renascimento*. Actas, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 119-135.

Sánchez Marín, J.A.-Muñoz Martín, M.^a N. (2009). “El Maestro Juan Latino en la Granada renacentista. Su ciudad, su vida, sus protectores”, *Florentia Iliberritana* 20: 227-260.

Sánchez Marín, J.A. (2014). “*Artes eiusdem artificis*. Biografía e Historia en G.A. Viperano”, in *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Varcárcel*. II, coord. Ruiz Arzalluz, eds. A. Martínez Sobrino *et alii*. Universidad del País Vasco, Vitoria, 593-969.

Soares, N. de N. C (1989). *O Príncipe Ideal no séc. XVI e o De regis institutione et disciplina de D. Jerónimo Osório*. Coimbra.

Torrão, J. M. Nunes (1991), *D. Jerónimo Osório e o Tratado “De Gloria”*, 2 vols. Coimbra: Faculdade de Letras.

Vickers, B. (1982-83). “Epidictic and Epic on the Renaissance”, *Literary History* 154: 497-537.

Viperano, Giovanni Antonio (2001). *Carmina*. Edición, introducción y notas de María Luisa Picklesimer. Ediciones Clásicas, Madrid.

A Experiência Mística em D. Jerónimo Osório

ANTÓNIO GUIMARÃES PINTO
aguimaraesp@gmail.com
Universidade Federal do Amazonas

Resumo: O autor desta comunicação apresentou algumas passagens da obra de Osório em que a experiência mística é exposta e valorizada de forma que faz supor que dela teve conhecimento direto. Partindo de textos de Marsílio Ficino e provando o seu influxo em Osório, aproveitou-se a coincidência da celebração dos 500 anos de Santa Teresa de Ávila para apresentar e comentar paralelismos detectáveis entre as obras da mística castelhana e as do bispo lusitano.

Palavras-chave: Humanismo, misticismo, Marsílio Ficino, D. Jerónimo Osório, Santa Teresa de Ávila

Abstract: The Author of this essay presents some extracts from Osório's books in order to prove he had a direct and vivid acquaintance with mystic experience. Recalling Marsilio Ficino's teachings concerning the direct knowledge of God, the Author presents some coincidences and similarities between the Spanish mystic Saint Teresa of Ávila and the Portuguese bishop Osório, seizing the opportunity given by the coincidence of the celebration of the five hundred years of both Authors.

Keywords: Humanism, mysticism, Marsilio Ficino, Jerónimo Osório, Saint Teresa of Ávila

1.

Durante muito tempo pesou sobre a personalidade de Pêro de Andrade Caminha a pecha de plagiador e inimigo pessoal de Camões, com a nefasta consequência da desvalorização da sua obra literária. Como prova de que o seu estro se guindou, pelo menos algumas vezes, às alturas da verdadeira poesia, poderíamos aduzir a ode, que aparece numerada como oitava na primeira edição impressa, e que o vate portuense dedicou à personalidade eminente cuja celebração aqui hoje nos congre-

ga, e que tem precisamente como título: A D. Jerónimo do Souro, o primeiro dia de Janeiro. Com o pretexto da entrada de um novo ano, Caminha, com grande mestria poética, na qual se sentem reflexos do bem assimilado magistério horaciano, faz o breve retrato do perfeito varão cristão, de que apresenta como modelo o dedicado. Dos noventa versos da bela composição, respigarei alguns que de certo modo me sugeriram as linhas mestras em função das quais procurei elaborar este estudo.

Assim, ao falar da felicidade de que nesta vida pode gozar quem se eleva acima das vãs seduções das enganosas e humanas esperanças, o poeta, tendo em mente o destinatário e o caminho de perfeição que este segue, considera ditoso quem, como ele:

Despreza vãos desejos
Da Terra e, com espíritos
Altos, aspira ao bem que sempre dura,
E, com secretos gritos,
Nunca a este fim sobejos,
Traz o céu a sua alma limpa e pura¹.

Quem segue este teor de vida, conforme mais adiante reconhece Caminha: *esconde-se em si mesmo em ócio puro* (v. 30), e olha imperturbável para todo o humanal bulício, *como quem só de Deus em tudo pende* (v. 33). Quase no final do poema, e referindo-se ao ensinamento tríplice mediante o qual o bispo do Algarve edificava os seus contemporâneos, ou seja, como escritor, como eclesiástico virtuoso e como asceta, Andrade Caminha sintetiza:

Com letras nos ensinas,
Com virtudes nos moves
E com santos costumes nos repreendes;
Em nossas almas choves
Certas e altas doutrinas,
Que o bem do Céu e o mal da Terra entendes. (vv. 73-78)

Ora, das palavras do poeta, que podemos considerar como representativas do que acerca de Osório pensariam os intelectuais mais bem informados e interessados pela vida cultural e religiosa na segunda metade do século XVI, colige-se que ao bispo do Algarve se atribuem práticas espirituais que fazem supor intimidade com a experiência mística: nesse sentido penso que devem interpretar-se os *secretos gritos*, com que o destinatário, *escondido em si mesmo em ócio puro*, traz o Céu a sua alma limpa e pura, como consequência de um processo levado a cabo por quem só de Deus em tudo pende. Ou seja, temos aqui, embora *grosso modo* e sob a natural vaguidade da linguagem poética, alusões às tradicionais vias purgativa, iluminativa e unitiva. Resulta também clara a percepção de Osório como um guia e exemplo, tanto pela superioridade das suas qualidades de homem e prelado, como pelas lições dos seus escritos a todos os títulos modelares.

Com base na informação colhida na biografia, mas sobretudo na obra, procurei, com as limitações que decorrem da brevidade do tempo disponível e, sobretudo,

¹ Vv. 19-24. Veja-se no Apêndice 1 a transcrição de toda a Ode.

do escasso saber do expositor, mostrar até que ponto a intuição poética e o conhecimento da obra osoriana de Andrade Caminha acertaram ao apresentarem a mística como uma das facetas da riquíssima personalidade de D. Jerónimo Osório.

2.

Como se sabe, a *Vita*, escrita pelo sobrinho homónimo, é a fonte quase única a que podemos recorrer para o conhecimento dos aspetos mais íntimos e familiares da personalidade do nosso homenageado. Por ela ficamos a saber que, ainda nos tempos de estudante em Salamanca, e para refrear os impulsos da carne, Osório se acostumou a cingir-se com cilício, hábito ascético que manteve ao longo de toda a vida.² São inúmeras, e poderão ver-se nos lugares próprios, as referências que o biógrafo faz à profunda religiosidade e longos períodos de tempo consagrados à oração e meditação pelo seu ilustre tio, mas é sobretudo ao narrar-nos a sua piedosa agonia que encontramos uma mais explícita alusão à experiência mística, quando escreve: *Mens enim illius, diuinarum rerum consuetudine assueta, illarum contemplationi ita haerebat ut, sermonibus distractus, inuitus inde traheretur.* [“Na verdade, o espírito dele, acostumado pelo hábito das coisas de Deus, de tal maneira se extasiava na sua contemplação que era contrariado que dela o arrancavam as conversações dos circunstantes.”]³

É ainda o mesmo sobrinho que, provavelmente fundado nas confidências do tio, com quem viveu alguns anos, nos dá uma informação que é a única que possuímos sobre os *curricula* teológicos e filosóficos de D. Jerónimo Osório, dado o silêncio dos arquivos universitários de Bolonha em relação à sua frequência dos mestres que ali pontificavam naquelas áreas do saber aquando da sua presença naquela cidade. Escreve pois o cônego da Sé eborense: *Bononiam [...] Platonis autem ita fuit studiosus ut sapientissimi hominis sensus non solum perciperet, sed, cum opus erat, luculenter explicaret. In christianam theologiam multam operam, singulari cum laude, contulit [...] et Sanctorum Patrum summa cum diligentia evoluit.* [“Em Bolonha [...] de tal sorte se aplicou ao estudo de Platão que não só conseguia entender o pensamento daquele mais sábio dos homens, mas até, se a ocasião se propiciava, o explanava com toda a clareza. Empenhou-se a fundo, e com grande aplauso, no estudo da teologia cristã [...] entregou-se com o maior desvelo à lição dos Santos Padres.”]⁴ Do quanto foram proficuos e profundos ambos estes aprendizados ficaram como prova, por um lado, a vasta parcela do seu legado literário consagrada a obras de índole exclusivamente teológica, e, por outro, o assumido influxo do pensamento platónico, que imbui grande parte dos seus livros de pendor ético-político, ou, se quisermos aceitar uma qualificação mais abrangente, de filosofia cristã.

² *Cilicio utebatur [...] illius generis uestem unam, multos post annos, eius oeconomus furtim abstulerat, quam in singulari pretio apud se habebat, et mecum, adhuc adulescente, re communicata.* “Cingia-se com cilício. [...] [Muitos anos depois, o seu ecónomo conseguira subtrair-lhe às ocultas um objeto desta espécie, que guardava, estimando-o em alto preço, e, sendo eu por então um moço, fez-me confidente deste segredo.”] *Hieronymi Osorii, Lusitani, VITA, auctore Hieronymi Osorii, nepote, in Hieronymi Osorii Opera Omnia, Roma, Ex Bibliotheca Georgii Ferrarii, 1592, t. 1, p. 2* (paginação independente do resto do volume).

³ *Vita*, o. c., p. 18.

⁴ *Vita*, o. c., p. 3.

Convirá, no entanto, no que tange à influência de Platão, pontualizar que, ao que sendo a crer, esta se fez sentir sobretudo através das traduções, interpretações e sínteses devidas ao florentino quatrocentista Marsílio Ficino, cujas obras o nosso Autor, se não conheceu pela primeira vez, pelo menos com certeza aprofundou durante a sua estada em terras italianas. De facto, uma leitura mesmo perfunctória da vertente da obra osoriana de que agora me ocupo, mostra que o bispo do Algarve seguiu um percurso espiritual que, se por um lado se abebera nas correntes místicas tradicionais de forte implantação em solo ibérico, por outro mergulha fortes raízes no neo-platonismo cristão de que Ficino foi a figura de proa e em grande parte o ideólogo. Por conseguinte, parece-me de utilidade tentar apresentar uma brevíssima síntese do que Ficino, falando ou com a sua própria voz ou como intérprete de Platão, pensava da experiência mística, quer em sentido geral, quer como vivência especificamente cristã. Servir-nos-ão de guias excertos de dois escritos: a carta a Pellegrino degl' Agli, intitulada *De diuino furore* datada do 1º de Dezembro de 1457,⁵ e os capítulos 19 e 22 do conhecido opúsculo intitulado *De christiana religione*.

Na carta ao jovem amigo, Ficino propõe-se fazer uma breve exposição do que Platão entendia por *diuinus furor*, “divina loucura”. No curso da sua brilhante apresentação da teoria da reminiscência, o Florentino diz-nos que, segundo Platão, as almas que, caíram do céu e se introduziram em corpos terrenos, só podem começar a meditar naquelas divinas naturezas de que se tinham esquecido, mediante duas virtudes: a justiça (que tem a ver com os costumes) e a sabedoria (que tem a ver com a contemplação), assentando que estas são como uma espécie de asas e constituem as duas partes em que se reparte a filosofia (a ativa e a contemplativa). Acontece que:

Sola philosophi mens recuperat alas, in hac autem ipsa alarum recuperatione abstrahi a corpore illarum ui animum Deoque plenum ad superos trahi ac uehementer anniti. Quam quidem abstractionem ac nixum Plato diuinum furorem nuncupat eumque quattuor in partes distribuit: neque enim diuinorum putat umquam homines reminisci, nisi quibusdam eorum quasi umbris atque imaginibus, quae corporis percipiuntur sensibus excitentur. Itaque Paulus ac Dionysius, christianorum theologorum sapientissimi, inuisibilia Dei asserunt per ea, quae facta sunt quaeque hic cernuntur, intelligi.

(O entendimento do filósofo é o único que recupera as suas asas, e que nesta recuperação das asas a alma se separa do corpo por forte impulso destas mesmas e, cheia de Deus, é arrebatada para o céu e nisso novamente se empenha. A este arrebatamento e empenho Platão denomina-o ‘loucura divina’ e divide-o em quatro partes: é que ele pensa que jamais os homens se recordariam das coisas divinas se não fossem incitados por uma espécie de sombras e bosquejos delas que apreendem através dos sentidos. E por isso S. Paulo e Dionísio Areopagita, os mais sábios dos teólogos cristãos, afirmam que as coisas invisíveis de Deus se compreendem através daquelas que Ele criou e que neste mundo divisamos⁶).

⁵ Como parte A) do Apêndice 2 pode ler-se o texto latino e a nossa tradução de grande parte desta importante carta.

⁶ *Marsilii Ficini Florentini, insignis philosophi (...) Opera (...) in duos tomos digesta*, Basileia, Henricus Petri, 1561, tomo 1º, f. 613.

Antes de avançarmos, chamo a atenção para o último período citado, pois dele veremos direto reflexo em Osório, não só do ponto de vista doutrinal, como na forma como são qualificados os ensinamentos de S. Paulo e, sobretudo, de Dionísio Areopagita, ao qual o nosso Autor atribui uma autoridade similar à que lhe concede Ficino, ao dizer sobre ele: *quem ego post apostolos theologorum principem pono* [“a quem eu reputo como o primeiro dos teólogos depois dos apóstolos”]⁷.

No prosseguimento da sua interpretação do pensamento platónico, Ficino procede à apresentação e caracterização das quatro espécies de loucura divina, que são o amor, a poesia (na qual se inclui a música), os mistérios e a profecia. Fiel ao pensamento do seu mestre, concede muito maior espaço às duas primeiras variedades, que têm como ponto de partida a utilização dos dois sentidos corporais da visão e da audição. Quanto à loucura ligada com o que chama “os mistérios”, o tratadista italiano assim sumariamente a define: *uehementiorem animi concitationem in iis quae ad deorum cultum, religionem, expiationem sacrasque caerimonias pertinent perficiendis*. [“um impulso forte da alma no sentido de levar a cabo tudo o que diz respeito ao culto dos deuses, à religiosidade, expiação e sagradas cerimónias.”]⁸

Os outros textos ficinianos que tomaremos como referência procedem do conhecido opúsculo apologético intitulado *De christiana religione*, no qual o Autor de alguma maneira procura cristianizar o pensamento do seu amado Platão. Assentando que a bem-aventurança consiste na contemplação de Deus, Ficino afirma que esta só se alcança mediante o ardente amor de Deus. Ora, a nossa fé, fundamento da ciência, nasceu da nossa contemplação, através dos sentidos, da figura do Deus humanado e dos Seus milagres e obras. E inicia-se aqui um processo, cujo termo poderá ser a união pessoal com o próprio Deus, e que o filósofo florentino assim brevemente caracteriza:

Qui uero crediderit eum, curandi humani generis gratia, in molem corporis descendisse, omnia iam uel maxima se a Deo sperabit impetraturum. Quisquis tanta beneficia partim uidet, partim sperat, nisi penitus uecors ingratusque sit, non amare non potest. Rursus, cum Deus intelligas animo coniunctum fuisse quadam unione personae, sperare debes animum posse aliquando Deo coniungi, quadam operationis unione, in qua summa beatitudo consistit. [...] Proinde quia Deus homini absque medio se coniunxit, meminisse oportet nostram felicitatem in eo uersari ut Deo absque medio haereamus. [...] Reuerantur se ipsos tamquam diuinos sperentque se posse ad Deum ascendere, quandoquidem ad eos dignata est quodammodo maiestas diuina descendere. Ament toto pectore Deum, in quem transformentur, qui ob ingentem amorem se mirabiliter in hominem transformauit.

(E quem acreditar que Ele, a fim de curar o género humano, se baixou a tomar forma corpórea, já esperará tudo o que pedir a Deus, mesmo as coisas mais difíceis. Quem quer que em parte vê e em parte espera tão grandes mercês, se não for completamente louco e ingrato, não pode deixar de amar. Além disso, ao compreendermos que Deus se ajuntou à nossa alma através de

⁷ *In Gualterum Haddonum*, Lisboa, Francisco Correa, 1567, f. 38 vº.

⁸ *Marsilii Ficini*, o. c., f. 615.

uma espécie de união pessoal, devemos esperar que a alma pode algumas vezes unir-se a Deus mediante uma certa união de amor, na qual consiste a suprema bem-aventurança. [...] Porque Deus se uniu ao homem sem mediação, é mister lembrar que a nossa felicidade consiste em nos ajuntarmos a Deus sem mediação. [...] Que os homens se respeitem a si mesmos como criaturas divinas e tenham esperança em que podem ascender até Deus, uma vez que a majestade divina se dignou a em certa maneira descer até eles. Que com todo o coração amem a Deus e n' Ele se transformem, Ele que por causa do Seu imenso amor de modo maravilhoso se transformou em homem.)⁹

E no capítulo 22 da mesma obra Ficino retoma uma ideia que lhe é cara e basilar a toda a corrente de cristianismo neo-platónico de que ele é a máxima figura: ou seja, a de que Deus se revelara primeiramente aos filósofos pagãos, dos quais Platão era a síntese: *Prisca gentiliū Theologia [...] tota in Platonis nostri uoluminibus continetur*. [“A antiga teologia dos pagãos [...] toda ela se encerra na obra do meu amado Platão.”] O verdadeiro sentido que subjazia à obra platónica só viria, porém, a ser entendido em toda a sua plenitude pela leitura que os neo-platónicos fariam da obra do mestre guiados e iluminados pelos ensinamentos dos autores cristãos. É o que se conclui das seguintes palavras:

Diuino enim christianorum lumine usi sunt Platonici ad diuinum Platonem interpretandum. Hinc est quod magnus Basilius et Augustinus probant: Platonicos Ioannis Euangelistae mysteria sibi usurpauisse. Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblici, Proculi mysteria ab Ioanne, Paulo, Hierotheo, Dionysio Areopagita recepta fuisse. Quicquid enim de mente diuina angelisque et ceteris ad theologiam spectantibus magnificum dixere manifeste ab illis usurpauerunt.

(É que os platónicos se serviram da luz divina dos cristãos para interpretar o divino Platão. Daqui resultou o que provam o grande Basílio e Agostinho: que os platónicos se aproveitaram dos mistérios do evangelista João. Eu, de facto, apercebi-me de que os principais mistérios de Numénio, Fílon, Plotino, Jâmblico e Proclo foram por eles colhidos em João, Paulo, Hieroteu e Dionísio Areopagita. É evidente que a estes foram buscar tudo o que de grandioso disseram acerca do entendimento divino, dos anjos e das demais coisas relativas à teologia.)¹⁰

3.

Passemos agora a ver diretamente de que forma a obra osoriana reflete a experiência mística. Antes de mais, convém lembrar que, na vasta percentagem que na bibliografia de D. Jerónimo Osório cabe à teologia, o nosso Autor não consagrou

⁹ *De christiana religione*, c. XIX, in *Marsili Ficini*, o. c., f. 23. O texto latino e a nossa tradução deste capítulo podem ler-se como parte da alínea B) do Apêndice 2.

¹⁰ O. c., c. XXII, edição citada, f. 25.

nenhum volume ao tratamento *ex professo* da chamada teologia mística. Abundante e profícuo exegeta bíblico, inspirado parafrasta, brilhante apologeta e polemista, piedoso pregador, profundo esmerilhador das questões relativas à teodiceia, D. Jerónimo Osório não deu, porém, forma sistemática ao seu pensamento e experiência nos terrenos delicados da união direta com a divindade. Mesmo assim, o que deixou esparzido em muitas das suas obras parece suscetível de uma tal ou qual apresentação metódica, que irei tentar, procurando repartir os principais textos osorianos sobre esta temática em torno de três eixos que, de forma simplificada, farei corresponder às vias purgativa, iluminativa e unitiva, rogando aos leitores que não me exijam grande rigor conceptual numa área que não é a da minha especialidade.

No sentido de provar a afirmação, anteriormente feita, de que o pensamento místico de D. Jerónimo Osório se insere também nas correntes de espiritualidade católica tradicionais com forte implantação na Ibéria do século XVI, procurarei, sempre que o ensejo o permitir, fazer a aproximação entre os textos do nosso Autor e os de Santa Teresa de Ávila. Desta forma, não só satisfarei ao escopo acabado de aludir, mas sobretudo prestarei a minha humilde homenagem a alguém a quem desde a adolescência voto um especial afeto, e que uma feliz coincidência associou este ano à figura que aqui nos reúne, pois, como sabem, em 28 do passado mês de Março perfizeram-se também 500 anos sobre o nascimento da grande mística e Doutora da Igreja.

Convém assentar desde já alguns conceitos preliminares sobre os quais Osório alicerça toda a sua noção de sabedoria e o que poderíamos chamar a sua ideia sobre os últimos fins do homem nesta vida. Ora, segundo o nosso Autor, o conhecimento de Deus é, não só o fim da sabedoria, mas igualmente a consumação da vida bem-aventurada, pelo que só é deveras sábio aquele homem que conhece Deus: *Ille igitur solum sapiens est qui Deum cognoscit*.¹¹ Entra aqui em jogo a noção platónica de loucura divina, já nossa conhecida da exposição que dela fez o seu discípulo e tradutor Ficino, e que Osório também retoma,¹² integrando-a no seu corpo doutrinal da forma seguinte:

Hunc tamen furorem, quem spiritus diuinus efficit, Plato longe sensibus humanis anteponit, et mérito quidem, summus enim sapientiae gradus est humano iudicio spoliari diuinoque sensu compleri. (...) Hanc igitur uehementem animi commotionem, qua mens terram et opes terrestres et corpus atque (quod est longe mirabilius) se ipsam relinquit et abiicit, ut in caelum euehatur ab ipsoque Deo uerum percipiat: appellent sane quo uelint nomine, dummodo intelligatur in ea demum sapientiae summam consistere. Itaque, si libet hunc motum eo quod sit quaedam uehemens et acris contra communem sensum et rationem animi concitatio, furorem nominare minime repugnabo, dummodo constet neminem umquam fore perfecte sapientem,

11 .*Commentaria in Parabolas Salomonis, Hieronymi Osorii Opera Omnia*, o. c., t. III, col. 908.

12 Ficino atribuiu a Platão quatro variedades de loucura divina, que Osório reduz a três, suprimindo a música, que o Autor italiano subdividira em música propriamente dita e poesia. São estas as palavras osorianas: *Eum uero furorem, quem diuinum, hoc est, diuino pulsu concitatum appellat, trifariam diuisit, unum enim uatibus, alium sacerdotibus, tertium amantibus attribuit*. [“a esta loucura, a que chama divina, isto é, provocada por impulso divino, dividiu-a em três espécies, pois atribui uma aos profetas, outra aos sacerdotes e a terceira aos amantes.”] *De uera sapientia*, Colónia, apud heredes Arnoldi Birckmanni, 1579, p. 294.

nisi eum quem haec tam salutaris insania atque sapientissimus et beatissimus furor oppresserit. Qui etiam a nobis saepe mors appellari solet. (...) At hoc furore sapientia et hac morte uita uerissima continetur.

(Platão dá muito mais importância a esta loucura, que o espírito divino provoca, do que aos sentidos humanos, e certamente que com fundamento, pois o grau mais elevado de sabedoria consiste em ser privado de juízo humano e encher-se inteiramente de sentido divino. [...] Por conseguinte, a esta comoção veemente do espírito, mediante a qual o entendimento deixa e enjeita a terra, as riquezas terrenas, o corpo e (o que é de longe mais admirável) a si mesmo, a fim de se elevar ao Céu e receber do próprio Deus a verdade: deem-lhe o nome que muito bem entenderem, contanto que se entenda que apenas nela se acha inteiramente a sabedoria. E assim, se o quiserem fazer, não mostrarei qualquer oposição a que, por se tratar de uma certa agitação viva e violenta contra o senso comum e a razão, denominem por loucura esta comoção do espírito, contanto se tenha presente que só alguma vez há de alcançar a perfeita sabedoria aquele homem a quem oprimir esta tão saudável vesânia e bem-aventurada loucura. À qual nós muitas vezes também chamamos morte. [...] Ora, nesta loucura encerra-se a sabedoria e nesta morte encontra-se a verdadeira vida.)¹³

VIA PURGATIVA

Embora a via que leva ao conhecimento da verdadeira sabedoria esteja aberta a todos os crentes, é natural que as especiais condições que se requerem para uma completa entrega ao amor divino e à ascese de corpo e espírito impliquem um especial teor de vida pouco compaginável com o bulício e exigências da existência em sociedade. Daí decorre a importância das corporações religiosas como o destino mais natural para todos os que almejam entregar-se a este tipo de experiência. D. Jerónimo Osório mais de uma vez, a partir precisamente deste ponto de vista, defendeu a utilidade da vida conventual, e vemo-lo saudar entusiasticamente o grande surto de vocações místicas que viu deflagrar na sua época e em consequência do qual as comunidades religiosas receberam novo e vigoroso sopro de vida:

In hac enim etiam mundi faece, in his calamitosis temporibus quae assidue lamentamur, uidemus multa millia adolescentum et uirginum, ut aetatem robustiorem omittam, quae sic crucem amplexata sunt ut omnes cupiditates eneruarent necemque sensibus pristinis afferrent, ut solute atque libere rerum diuinarum contemplationi uacarent. Itaque multos nouimus, quibus minimum est cum corpore mortali commercium omnisque illorum mens in Christi imitatione defixa tantum caelestia meditatatur.

(Até nesta vasa do mundo, nestes tempos calamitosos que sem cessar deploramos, vemos muitos milhares de moços e moças – isto para já não falar de pessoas de idade mais crescida –, os quais a tal ponto se abrasaram com a cruz que jugularam todos os apetites desordenados e provocaram a morte

¹³ *De uera sapientia*, pp. 294-295.

dos seus antigos sentidos, de forma a poderem entregar-se sem empeços e livremente à contemplação. Conhecemos muitos que não têm qualquer trato com o seu corpo mortal e cujo espírito, concentrado na imitação de Cristo, está unicamente entregue à meditação das coisas celestiais.)¹⁴

Em célebre texto de polémica religiosa, Osório procura convencer o anglicano Walter Haddon do quão importante é para muitas mulheres, em termos de realização e felicidade pessoal, a vida religiosa e a experiência mística:

At quem fructum uirgines istae consequuntur? – Illum qui uerbis explicari non potest. Multae namque ardent animis et interdum a corporibus abstractae in caelum auehantur et in consideratione diuinae benignitatis exsultant et diuinam speciem et pulchritudinem, quoad licet, intuentes obstupescunt.

(Mas que fruto ganham estas donzelas? Um fruto que não é possível explicar com palavras. Com efeito, muitas ardem em espírito e, por vezes, sem prestar atenção aos corpos, elevam-se para o Céu, e regozijam-se na contemplação da divina bondade, e extasiam-se olhando, até onde é possível, a divina beleza e formosura.)¹⁵

É certo que, conforme já dissemos, Osório não entra em detalhes nem aponta regras ou métodos para esta primeira fase, purificatória ou purgativa, no caminho da união direta com a divindade, mas não tem dúvidas sobre a sua necessidade:

Si enim uolunt homines magni ad Deum propius accedere, ut illum clarius, ut in hac uita licet, adspiciant, opus est ut e corpore excedant diuinoque illo furore, de quo diximus, acrius incitentur ut diuinae sapientiae fructus amplissimos consequantur.

(os homens de elevado sentir que querem chegar-se mais perto de Deus, de modo a poder vê-Lo mais claramente (da forma que é possível nesta vida), é mister que deixem o corpo e sejam mais vivamente incitados por aquela divina loucura, acerca da qual falámos, a obter os importantíssimos frutos da sabedoria divina.)¹⁶

Perante a questão de saber quais os dotes intelectuais necessários para mergulhar numa tão profunda experiência da mente e da afetividade, Osório não titubeia em responder que o caminho que leva à suprema sabedoria está aberto a todos os que o quiserem empreender. Mas, como é óbvio, a boa vontade e o amor a Deus por si mesmos não são suficientes, tornando-se necessário o recurso a adjutórios e guias que conduzam a alma anelante através da via iluminativa.

14 *De uera sapientia*, p. 271.

15 *In Gualterum Haddonum*, f. 40 vº.

16 *De uera sapientia*, p. 298.

VIA ILUMINATIVA

Nesta parte, D. Jerónimo Osório aponta duas espécies de auxiliares mediante cujo concurso a alma poderá abalançar-se com segurança à imensa aventura espiritual que a atrai: por um lado, os ensinamentos das almas irmãs que sobre ela levam vantagem e já lograram atingir a almejada meta; por outro, o recurso, provisório e instrumental, ao mundo visível e à razão humana como degraus na progressão para a verdadeira sabedoria.

Os guias espirituais, movidos pela caridade cristã, arderão no vivo desejo de fazerem que os demais cristãos se ateiem no mesmo fogo do amor divino, que resulta da união mística. Mas a prudência, discrição e moderação sempre deverão pautar a sua ação nesta divina pedagogia, que o nosso Autor assim caracteriza:

Cum rursus homines alloquuntur qui nondum sunt ad tantam disciplinam dociles, est mens recipienda et sermo ad prudentiam communem, quem non est legi diuinae contraria, sapienter accommodandus. Aliter enim ea quae dicta fuerint homines imperfecti minime percipient. “Loquimur”, inquit Paulus, “sapientiam inter perfectos.” Sunt igitur imperfecti quasi quibusdam elementis ad sapientiam paulatim adducendi. Hanc autem moderationem, qua mens excedit e corpore et, ut apparet, furore corripitur ut Deum alloquitur, et aliquando rursus se colligit et sobrie sermonem instituere uidetur ut possit intelligi, caritas christiana gubernat.

(Quando, depois de obterem a sabedoria divina, se dirigem aos homens que ainda não estão capazes para tão grande doutrina, devem retomar o uso da razão e sabiamente adaptar a linguagem de acordo com a prudência comum que não está em contradição com a lei divina. A não se proceder assim, quanto se vier a dizer não será entendido pelos homens imperfeitos. *Falamos sabedoria entre os perfeitos*, diz S. Paulo. Por conseguinte, os imperfeitos devem ser encaminhados gradualmente para a sabedoria como que através de uma espécie de noções elementares. Ora, a caridade cristã é quem dirige essa faculdade moderadora, graças à qual o entendimento umas vezes deixa o corpo e (julgando pelas aparências) é arrebatado pela loucura para comunicar com Deus, e, outras vezes, recolhe-se de novo a si mesmo e parece falar sobriamente, a fim de poder ser entendido.)¹⁷

O outro arrimo a que a alma contemplativa deverá encostar-se na sua difícil jornada até à união com Deus é o que consiste em servir-se das imagens corpóreas e dos fracos recursos dos sentidos e da razão humanos como incitamentos e instrumentos que ajudem a uma espécie de reminiscência da majestade divina. De resto, as próprias ciências humanas, com todas as limitações que lhes são inerentes, mais não são do que débeis tentativas de chegar ao conhecimento da divindade através do estudo e esquadrinhamento da Sua criação, em toda a sua diversidade e complexidade. A este propósito, Osório alude aos ensinamentos do Pseudo-Dionísio, autor cujo magistério, na peugada aliás de Ficino, como já atrás vimos, ele considera como

¹⁷ *De uera sapientia*, p. 298.

primacial teólogo. Vejamos pois as palavras da Celeste hierarquia e comparêmo-las com o reflexo que elas deixaram no seu assumido discípulo lusitano:

Ἐπεὶ μηδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ' ἡμᾶς νοί, πρὸς τὴν αὐτὴν ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν μίμησίν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρῆσαιτο, τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη, τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος.

(Porquanto não é possível que o nosso entendimento se guinde até àquela imaterial imitação e contemplação das hierarquias celestiais, a menos que se apoie em um guia material; com efeito, ao refletir, conclui que a beleza visível é imagem de uma formosura oculta.)¹⁸

No livro que escreveu contra o defensor oficioso da rainha Isabel I de Inglaterra, Osório parece estar a referir-se expressamente ao texto que acabámos de ler, ao dizer:

Vt enim Dionysius admonet, corporeis imaginibus, quamdiu corporum compagibus inclusi sumus nec omnino possumus mentem a consuetudine corporis auocare, sumus identidem ad memoriam caelestis numinis excitandi.

(Pois, como Dionísio lembra, enquanto estamos encerrados pelas prisões dos corpos e não podemos de forma alguma desviar o espírito do trato com o corpo, é mister que sejamos continuamente incitados pelas imagens corpóreas à lembrança da majestade divina.)¹⁹

Esta ideia terá o seguinte desenvolvimento pessoal nesta passagem, extraída de um dos sermões que o nosso Autor consagrou ao Evangelho de S. João:

Iusti in hac uita Deum uidere dicuntur quia diuina considerant et opera illius admirantur et, ex praeclarissimis illius actionibus, illius numen et sapientiam et pulchritudinem et probitatem agnoscunt et id de illius maiestate comprehendunt, quod est ab aliorum hominum cognitione remotissimum. Haec autem cognitio miros amores excitat usque adeo ut multi sui ipsorum amorem abiiciant ut Deum inflammato nimis studio complectantur. Hic igitur amor animos altos et confidentes efficit uiresque diuinas assequitur quibus uictoriam bellorum omnium de hostibus sempiternis adipiscatur.

(Diz-se que os justos veem a Deus nesta vida porque meditam nas coisas divinas e admiram as Suas obras e chegam ao conhecimento da Sua potestade, sabedoria, formosura e bondade, partindo das Suas admirabilíssimas realizações, e abarcam da Sua majestade aquilo que se encontra completamente apartado do conhecimento dos outros homens. Ora, este conhecimento desperta em tal grau extraordinários amores que muitos renunciam ao amor a

¹⁸ *De caelesti hierarchia*, Migne, PG 3, col. 121 C-D.

¹⁹ *In Gualterum Haddonum*, f. 49.

si mesmos a fim de abraçarem Deus com um desvelo deveras apaixonado. Este amor, por conseguinte, torna os espíritos elevados e confiantes e obtém as divinas forças com as quais se alcança a vitória de todas as guerras sobre os inimigos sempiternos.)²⁰

Daqui resulta que todas as ciências humanas não se justificam por si mesmas, pois não passam de meros e imperfeitos degraus para chegar ao conhecimento direto e adoração da divindade. Com efeito, escreve Osório:

Rerum notiones idcirco ingeniis hominum exquisitae fuerunt ut illis, tamquam adminiculis, humanae mentes excitatae facilius Dei cognitionem capeant. Omnes enim artes, siue mathematicae sint, siue physicae, siue caelestia rimentur, siue terrestria peruestigent, siue mores hominum regant, siue diuinis rebus operam dent, siue quodcumque aliud moliantur, eo referuntur ut ex uniuersae naturae operibus naturae parentem agnoscant et rerum omnium Dominum uenerentur.

(Os conhecimentos das coisas foram buscados pelos entendimentos humanos a fim de que, por eles incitada, como se fossem adjutórios, a inteligência humana mais facilmente alcançasse o conhecimento de Deus. De facto, todas as artes, quer sejam matemáticas, quer físicas, quer sondem as coisas da esfera celeste, quer esquadrinhem as da Terra, quer governem os costumes dos homens, quer se apliquem às coisas divinas, quer se consagrem a qualquer outro ramo de conhecimento, têm como fim último, partindo das obras da natureza, conhecerem o Pai da natureza e adorarem o Senhor de todas as coisas.)²¹

Encontramos estas mesmas ideias em Santa Teresa, ainda que formuladas com uma forma menos intelectual, mas mais acorde com o bem peculiar e delicioso estilo direto e concreto que é o seu:

Esto de apartarse de lo corpóreo bueno debe ser, cierto, pues gente tan espiritual lo dice; mas, a mi parecer, ha de ser estando el alma muy aprovechada; porque hasta esto está claro se ha de buscar al Criador por las criaturas²².

Também na mística castelhana, como aliás seria de esperar, Cristo contemplado na sua humanidade é arrimo indispensável no caminho da elevação espiritual:

Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpos; querernos hacer ángeles estando en la tierra – y tan en la tierra como yo estaba – es desatino, sino que ha menester tener arrimo el pensamiento para lo ordinario: ya que algunas veces el alma salga de sí o ande muchas tan llena de Dios, que no haya menester cosa criada para recogerla, esto no es tan ordinario que en negocios

20 *In Euangelium Ioannis orationes XXI, Hieronymi Osorii Opera Omnia*, o. c., t. IV, col. 580.

21 *Commentaria in Parabolos*, o. c., col. 908.

22 *Libro de la vida*, c. 22, Madrid, CATEDRA. Letras Hispánicas, 2001, p. 287.

y persecuciones y trabajos, quando no se se puede tener tanta quietud, y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos hombre y vemosle con flaquezas y trabajos, y es compañía y, habiendo costumbre, es muy fácil hallarle cabe si²³.

VIA UNITIVA

O termo natural da vida contemplativa ou meta do caminho da perfeição é a união da alma do crente com a divindade, mediante um vínculo que constitui o grau máximo de sabedoria e felicidade que é possível alcançar-se na vida mortal. Estado por definição inefável, é sabido que à tentativa da sua descrição consagraram os místicos de mais remontados dotes literários todo o seu engenho e arte, num empenho que à partida reconhecem como vão. Mas trata-se de experiência vital radical que não conhece as fronteiras culturais e se funda quase exclusivamente na intensidade e pureza do amor a Deus. Ora, Osório não hesita em confirmar este facto alegando um exemplo do seu conhecimento direto, exemplo a que dá especial relevo a circunstância de ser apresentado a um destinatário infenso, para não dizer hostil, a este tipo de experiências religiosas, como seria o caso do anglicano Haddon:

Est mihi magnus usus cum monacho idiota atque simplici qui, quoties amoris diuini fit mentio, toties oppressis sensibus in terram cadit et interim mente uiget et caelestia atque diuina contemplatur.

(Tenho grande familiaridade com um monge, sem cultura e simples, que, sempre que se faz menção do amor divino, logo cai por terra privado do uso dos sentidos e, ao mesmo tempo, o seu entendimento mantém-se lúcido e contempla coisas celestes e divinas.)²⁴

Esta passagem lembra-nos inúmeras no mesmo sentido da mística de Ávila, como é o caso das três seguintes:

Que hay unas simplicidades santas que saben poco para negocios y estilo de mundo, y mucho para tratar con Dios²⁵.

Porque saben bien los ángeles que están allí la condición de su Rey, que gusta más de esta grosería de un pastorcito humilde, que ve que si más supiera más dijera, que de los muy sabios y letrados, por elegantes razonamientos que hagan, si no van con humildad²⁶.

Más hacen aqui al caso unas pajitas puestas com humildad (y menos serán que pajas si las ponemos nosotros) y más le ayudan a encender que no mucha leña junta de razones muy dotas, a nuestro parecer, que en un credo la ahogarán²⁷.

23 *Vida*, c. 22, o. c., pp. 288-289.

24 *In Gualterum Haddonum*, o. c., ff. 40 v^o-41.

25 *Camino de perfección*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1983, c. 14, p. 136.

26 O. c., c. 22, p. 202.

27 *Vida*, c. 15, o. c., p. 228

De todas as fases do processo ou caminhada mística, foi à caracterização do arroubamento e êxtase que D. Jerónimo Osório consagrou mais espaço na sua obra. Sem o carácter sistemático e minudencioso que encontramos nos clássicos da literatura místico-ascética, mas reportando-se a este tipo de experiências com uma tal ou qual lateralidade e de forma quase incidental relativamente a outros temas que constituíam o seu principal escopo no momento da escrita, o certo é que as achesgas do nosso Autor acerca delas são relativamente abundantes e parecem resultar de uma vivência direta. Dado o carácter verbalmente inexprimível desta, o Autor recorrerá à sua descrição externa ou fenoménica e a uma aproximação com o que correntemente se entende como alterações, perturbações ou patologias da psique. É que, como corolário, de resto, do conceito de sabedoria que vemos repetidamente definido ao longo de toda a sua obra, Osório sabe que só quando nada entendemos pela razão alcançamos a mais elevada ciência e que a luz da inteligência humana se apaga quando nela resplandece a luz divina.

Vejam agora a comprovação desta caracterização, que fizemos de modo assaz sumário. Para este fim agruparemos os textos de acordo com algumas afinidades temáticas.

A experiência mística como loucura, pasmo, privação dos sentidos corporais, cegueira, perda do domínio sobre a razão:

Fieri necesse est, cum uir diuinus improuiso clariore aliqua luce perfunditur [...] admiratione diuinae lucis defixus, stupeat et sensibus spoliatur. [...] Cur caecitas et stupor atque adeo furor et stultitia a sanctis hominibus appelletur id quod absolutissimam sapientiae rationem continet? Hic enim status amplissimus a uiris diuinis interdum caecitas et furor appellari solet atque densa caligo. [...] Vir magnus [...] cum uiderit quam sint omnia parua, exsilia et obscura, dum immensae maiestatis amplitudine et inexplicabilis lucis immensitate conferuntur, consideratione ipsius infinitatis obruetur. [...] Vnde furor ille diuinus exoritur ut animus, extra se longius euectus, eo quo peruenire non potest, aspiret, quod non uidet, admiretur, quod non intelligit, amet, pulchritudinis, quam minime cernit, ardentissima cupiditate flagret et, quo minus cernit animo quam illustris et amabilis atque iucunda sit illa species, quae rebus omnibus pulchris pulchritudinis causam affert, eo amore illius ardentius inflammetur.

(Quando um varão de Deus é de repente inundado por alguma luz mais clara, é forçoso suceder [...] que transido de admiração pela luz de Deus, fique estupefacto e seja privado dos sentidos. [...] Por que motivo é que os homens mais santos chamam cegueira, pasmo e até demência e loucura a isso que encerra a mais pura essência da sabedoria? É que os varões de Deus costumam por vezes designar este estado extraordinário por cegueira e loucura e densas trevas. [...] O varão superior [...] ao ver como todas as coisas são pequenas, escassas e obscuras, quando se comparam com a grandeza da imensa majestade e com a desmesura da inexplicável luz, sentir-se-á esmagado. [...] Daqui nasce aquela loucura divina que leva o espírito a, arrebatando-se para muito fora de si, aspirar àquele lugar aonde não pode chegar, admirar aquilo que não vê, a amar aquilo que não entende, a abrasar-se em desejo ardentíssimo

da beleza que não divisa e a, quanto menos compreende intelectualmente o quão brilhante, amável e deleitável é aquela forma que causa a beleza a todas as coisas belas, tanto mais ardentemente se inflamar no seu amor.)²⁸

In clarissima luce, caligo mentem opprimit; in sapientia summa, furor impetum in animum dat; in diuinis sensibus, omnes humanae cogitationes obruuntur; in felicissimo statu, turbatio summa perspicitur. [...] Sapientes [...] tum uel maxime sapientiae munere perfruuntur, cum se amentes existimant, eo quod tunc id, quod in Deo summum et infinitum est, mente considerant. [...] Haec est stultitia, hic stupor Aguris, haec sapientis amentia, haec uiri sancti moderatio, qua se stultum facit ut sit sapiens; hoc est quare sibi ingenii lumen detrahit, ut radiis lucis diuinae colluceat.

(Em meio à mais clara luz, as trevas obscurecem o entendimento; no meio da suprema sabedoria, a loucura ataca o espírito; na posse de sentidos divinos, todos os pensamentos humanos se desvanecem; no meio de um estado o mais venturoso, sente-se uma imensa perturbação. [...] Os sábios, é sobretudo quando gozam da dádiva da sabedoria que se consideram loucos, por isso que então veem com o entendimento aquilo que em Deus é infinito e supremo. [...] É esta a insensatez, este o espanto de Agur, esta a loucura do sábio, este o comedimento do varão santo, mediante o qual se faz insensato para tornar-se sábio; este é o motivo pelo qual apaga em si mesmo a luz da inteligência, a fim de resplandecer com os raios da luz divina.)²⁹

Dadas as características da obra teresiana e as circunstâncias especiais em que foi escrita, ou por imposição da autoridade eclesiástica no sentido de determinar a ortodoxia da sua experiência religiosa, ou como guia de almas que pretendiam vivenciar um caminho místico idêntico ao seu, é de esperar que os escritos da Santa abulense ofereçam farta messe neste aspecto que agora nos ocupa da depreciação dos recursos da mente humana e da caracterização da experiência mística como uma espécie de divino desatino. Vejamos alguns poucos exemplos:

Tercer grado de oración [...] es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se depende la verdadera sabiduría [...] muchas veces estaba así como desatinada, embriagada en este amor, y jamás había podido entender cómo era. [...] Oh válame Dios, cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor. Dice mil desatinos santos [...] esta santa locura celestial³⁰.

O arroubamento místico: gemidos, suspiros, júbilo, saudades do Céu:

Hac spiritus diuini iucunditate completus animus exultat, tantaque laetitia gestit ut imperitis interdum desipere uideatur.

²⁸ *Paraphrasis in Iob, Hieronymi Osorii Opera Omnia*, o. c., t. 3, coll. 92-94.

²⁹ *Commentaria in Parabolis*, o. c., col. 909.

³⁰ *Vida*, c. 16, o. c., pp. 234-238.

(A alma, depois de inundada pelo gozo do espírito de Deus, exulta e rejubila com demonstrações de uma alegria tão exuberante que, por vezes, para quem não sabe, parece que perdeu o siso.)³¹

Cum expiati ab omnibus flagitiis, inflammati rerum caelestium cupiditate flagramus [...] Tunc et lacrimas cum admirabili iucunditate profundimus, et admiratione etiam interdum defixi, uehementer obstupescimus.

(Quando, depois de purificados de todas as culpas, nos abrasamos inflamados no desejo das coisas celestiais [...] então não só derramamos lágrimas tomados de uma extraordinária alegria, como até sucede, imobilizados pela forte emoção que nos tolhe, ficamos algumas vezes num estado de completo arroubo.)³²

At qui e tenebris emersi eam [=lucem] conspiciunt, tanto gaudio efferuntur ut uix interdum prae laetitia mentis compotes esse queant.

(Mas os que, depois de terem saído das trevas, põem naquela luz os olhos, sentem tamanho transporte de contentamento que, por causa da desmedida alegria, por vezes é com grande dificuldade que conseguem manter o senhório sobre a razão.)³³

Quid hic lacrimas, quid gemitus, quid suspiria, quid ardentissimum caeli desiderium commemorem? Quid colloquia illa iucundissima, quibus illi, qui Christi studio incensi sunt, perfrui solent, oratione persequar?

(Para quê lembrar aqui as lágrimas, para quê os gemidos, para quê os suspiros, para quê aquela vivíssima saudade do Céu? Para quê referir com as minhas palavras aqueles suavíssimos colóquios de que ordinariamente gozam os que se inflamaram no amor de Cristo?)³⁴

Estando a figura de Santa Teresa indissolúvelmente associada, mesmo no imaginário popular, ao êxtase místico, torna-se muito difícil selecionar alguns trechos ajustados à presente rubrica, uma vez que uma parte significativa da sua obra nela de pleno direito se poderia integrar. Com a consciência da simplificação que pratico, escolhi os excertos seguintes, no primeiro dos quais se refere a dor pungente da “saudade do Céu”, versando os restantes sobre a quietude e deleite da união com a divindade:

Ello es un arrobamiento de sentidos y potencias, para todo lo que no es, como he dicho, ayudar a sentir esta aflicción. Porque el entendimiento está muy vivo para entender la razón que hay que sentir de estar aquel alma ausente de

31 *De uera sapientia*, p. 190.

32 O. c., p. 227.

33 O. c., p. 227.

34 O. c., pp. 288-289.

Dios; y ayuda su Majestad con una tan viva noticia de Sí en aquel tiempo, de manera que hace crecer la pena em tanto grado, que procede quien la tiene en dar grandes gritos [...] porque este sentimiento no es en el cuerpo, como queda dicho, sino en lo interior del alma³⁵.

Un morir casi del todo a todas las cosas del mundo, y estar gozando de Dios. Yo no sé otros términos cómo lo decir, ni cómo lo declarar, ni entonces sabe el alma qué hacer, porque ni sabe si hable, ni si calle, ni si ría, ni si llore³⁶. Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza. Entiéndese que se goza un bien adonde juntos se encierran todos los bienes, mas no se comprende este bien. Ocúpanse todos los sentidos en este gozo, de manera que no queda ninguno desocupado para poder en otra cosa interior ni exteriormente³⁷.

Es como un amortecimiento interior y exteriormente, que no querría el hombre exterior – digo, el cuerpo, porque mejor me entendáis – que no se querría bullir, sino como quien ha llegado casi al fin del camino descansa para poder mejor tornar a caminar, que allí se doblan las fuerzas para ello. Siéntese grandísimo deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma. Está tan contenta de solo verse cabe la fuente, que aun sin beber está ya harta, no le parece hay más que desear³⁸.

A suprema sabedoria:

Côncio de que a ciência humana não possui qualquer valor para levar o homem à mais alta sabedoria, em que se funda a felicidade humana, Osório assenta que só no conhecimento e fusão com Deus se consegue a iluminação que tudo explica e inunda o crente de inefável deleite, como antegosto da bem-aventurança eterna. Vejamos, finalmente, em que termos o nosso Autor se refere a esta derradeira jornada no caminho do conhecimento e do amor da divindade, sendo interessante notar o eco que aqui mais uma vez se faz sentir do platonismo, de que muito provavelmente se abeberara na fonte marsiliana:

Cum diuini uiri in Deo non modo rerum omnium causas et species, et mundi ipsius sempiterni, cuius hic, quem cernimus, imaginem gerit, rationem considerant; et [...] in diuinitatis infinitatem mentem iniiciunt, magnitudine splendoris ipsius, quem sustinere nequeunt, obruuntur; et attoniti sensibus oppressis obstipescunt; et, mente tandem atque ratione composita, silent: ita tamen ut tunc uehementius id, quod non intelligunt, admirantur; quod non adspiciunt, ament; quod intelligentia comprehendere nequeunt, caritatis amplitudine complectantur. Tunc autem nihil intelligunt, summum genus sapientiae consequuntur.

(Quando os varões santos consideram em Deus não só as causas e ideias de todas as coisas, mas também a razão daquele mundo sempiterno do qual

³⁵ *Las moradas*, Espasa-Calpe, Colección Austral Argentina, 1950, “Moradas sextas”, c. 11, pp. 147-148.

³⁶ *Vida*, c. 16, o. c., p. 234.

³⁷ *Vida*, c. 18, o. c., p. 247.

³⁸ *Camino de perfección*, c. 31, o. c., pp. 257-258.

este que vemos com os olhos mais não é do que a imagem e [...] aplicam o entendimento ao ilimitado da divindade, sentem-se então esmagados diante da imensidão do seu esplendor; que lhes é impossível contemplar de fito; e, estupefactos, permanecem completamente imóveis e com os sentidos embargados; e, aquietando-se enfim o entendimento e a razão, guardam silêncio: de tal sorte, porém, que é então que com maior intensidade admiram aquilo que não compreendem; amam o que não veem; abraçam com a desmesura do amor o que não são capazes de abarcar com a inteligência. Ora, é então, quando nada entendem pela razão, que alcançam a espécie mais elevada de sabedoria.)

Para finalizar a aproximação entre D. Jerónimo Osório e Santa Teresa de Ávila, que faço no sentido apenas de apontar coincidências que resultam de ambos partilharem de uma tradição mística ibérica comum, e não, como é óbvio, de sugerir influência direta de qualquer um dos dois sobre o outro, que considero altamente improvável, para não dizer impossível, transcrevo as seguintes palavras da autobiografia da grande Doutora da Igreja:

Acaecíame [...] venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios, que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mi u yo engolfada en Él. Esto no era manera de visión; creo lo llaman mística teología; suspende el alma de suerte que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que su Majestad le representa ninguna cosa entiende.³⁹

En la mística teología, que comencé a decir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios. [...] Que cuando el Señor le suspende y hace parar, dale de qué se espante y se ocupe; y que sin discurrir entienda más en un Credo que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en muchos años⁴⁰.

4. CONCLUSÃO

Procurei nesta comunicação demonstrar o acerto da intuição poética de Andrade Caminha ao sublinhar na personalidade humana e literária de D. Jerónimo Osório a vertente mística, até hoje descurada pelos estudiosos da sua vasta obra. Ainda que com a brevidade a que as limitações de tempo me obrigaram, penso que, através de algumas aproximações textuais, deixei claro que a experiência e o pensamento místico do Autor que hoje se homenageia se inserem com igual vigor numa dupla tradição: o neo-platonismo de formulação ficiana e a espiritualidade ibérica quinhentista, de que escolhi como figura representativa Santa Teresa de Ávila, cujo quinto centenário se celebra também este ano.

Faço votos para que este congresso, ao dar alguma visibilidade ao nome de D. Jerónimo Osório, atraia finalmente sobre a sua obra a atenção dos especialistas

³⁹ *Vida*, c. 10, o. c., p. 184.

⁴⁰ *Vida*, c. 12, o. c., p. 203.

na história do pensamento português, que a têm tratado com notório descaso ou superficialidade, sendo certo que hoje já não colhe a desculpa de os seus escritos estarem em latim. Para concluir, agradeço aos organizadores deste Congresso, e sobretudo ao meu grande Amigo o Professor Doutor Sebastião Tavares de Pinho, a possibilidade que me deram de publicamente prestar a minha humilde homenagem a quem, apesar da distância temporal de cinco séculos que nos separa, há já longos anos tem sido meu companheiro, mestre e consolador.

Bibliografia

Anastácio, Vanda (1998). *Visões de glória (uma introdução à poesia de Pedro de Andrade de Caminha)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / JNICT.

Caminha, Pedro de Andrade de (1779). *Poesias de Pedro Andrade de Caminha, mandadas publicar pela Academia Real das Ciências de Lisboa*. Lisboa: Academia Real das Ciências de Lisboa.

Ficino, Marsílio (1561). *Marsilii Ficini, Florentini, insignis philosophi (...) Opera (...) in duos tomos digesta*. Basileia: Henricus Petri.

Osório, Jerónimo (1592). *Hieronymi Osorii Opera Omnia*. Roma: ex Bibliotheca Georgii Ferrarii, 4 tomos.

– (1567). *In Gualterum Haddonum*. Lisboa: Francisco Correa.

– (1579). *De uera sapientia*. Lisboa, Colónia: apud heredes Arnoldi Birckmanni. Teresa de Ávila, Santa (2001). *Libro de la vida*. Madrid: Cátedra.

– (1983). *Camino de Perfección*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

– (1950). *Las moradas*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina: Colección Austral.

APÊNDICE 1

[Ode de Pêro de Andrade Caminha]

A D. Jerónimo do Souro, bispo do Algarve,
O primeiro dia de Janeiro

Oda VIII

Onte' acabou um ano,
Outro se começa hoje:
Depressa passará, como o passado.
O tempo voa e foge
5 E, de um em outro engano,
Leva a vida após si, leva o cuidado.

Polo que já passou,
Polo que passa agora
Quase o que pode vir pode julgar-se.
10 Ditoso a quem ua hora
Ditosa não faltou
Em que pudesse bem desenganar-se.

Ditoso o que a lembrança
Tem sempre no que viu,
15 Que já não vê, e no que inda está adiante,
E, polo que sintiu,
Por vã julga a esperança
Que outros tem por segura e por constante.

Despreza vãos desejos
20 Da Terra e, com espiritos
Altos, aspira ao bem que sempre dura,
E, com secretos gritos,
Nunca a este fim sobejos,
Traz o Céu a sua alma limpa e pura.

25 Este tem paz consigo,
Este de maus enganos
Vive livre, este vive em si seguro.
Começam, acabam anos,
Vem um e outro perigo:
30 Esconde-se em si mesmo em ócio puro.

Em si tem seu descanso,
Consigo se contenta,
Como quem só de Deus em tudo pende:
Ora brava a tormenta,

- 35 Ora o mar seja manso
Igualmente à Fortuna se defende.
- Mas, ah!, quão raramente
Um destes há na Terra!
Que louvores merece o que assi houvesse!
- 40 Quantos tem dura guerra
Em si continuamente!
Quem sem este mal vivesse... ou não vivesse!
- Do que viram esquecidos,
Do que vem descuidados,
45 O que inda podem ver à vista escondem;
De vã esperança guiados,
Vão trás ela embebidos:
Surdos, que nem vos ouvem nem respondem!
- Consigo sempre inquietos,
50 Nunca em nada repousam;
Ora vãmente esperam, ora receam:
Tudo que cuidam, ousam,
Por bens nunca quietos
Que embaraçam sempre alma e vida enleam.
- 55 Um ano e outro corre,
Um tempo e outra voa;
Nenhum ano nem tempo ao bem os leva;
Neles nunca o bem soa,
Tudo em vida lhes morre:
- 60 Neles todo ano gea e todo neva.
- Tu,⁴¹ raríssimo espírito,
De nossa idade glória,
Claríssimo, prudente, grande Osouro,
De cuja alta memória
- 65 Levanta a Fama um grito
Té o Céu, que à Terra em ti deu grã tesouro:
- Quão longe vás do cego
Vulgo, que ou não se atreve
Co bem, ora o não entende, ora se engana,
70 Que segue o que mais deve
Fugir, que o bom sossego
Foge e tem só por glória a glória humana!

41 Ambas as edições que tivemos presentes apresentam a leitura *Teu*. Parece-nos que a boa lógica aconselha a forma que sugerimos.

- 75 Com letras nos ensinas,
Com virtudes nos moves
E com santos costumes nos represses;
Em nossas almas choves
Certas e altas doutrinas,
Que o bem do Céu e o mal da Terra entendes.
- 80 Em ti agora revive
Quanto da Antiguidade
Com espanto se lê, se ouve e se canta.
Longa e ditosa idade,
Osouro, vive, vive,
E viva em ti quanto em ti o mundo espanta.
- 85 A mil janeiros vejas
Ledo o primeiro dia,
A mil dezembros ledo o derradeiro!
Com tua prudência, guia
Clara e certa nos sejas;
Com tua virtude, exemplo verdadeiro!

Para o estabelecimento do texto desta *Ode* fundamo-nos nas lições que da mesma apresentam as seguintes duas obras de referência na bibliografia de Pêro de Andrade de Caminha: *Poesias de Pedro de Andrade Caminha, mandadas publicar pela Academia Real das Ciências de Lisboa*, Lisboa, na Oficina da mesma Academia, 1779, pp. 205-207; Vanda Anastácio, *Visões de glória (uma introdução à poesia de Pêro de Andrade de Caminha)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / JNICT, 1998, volume 2º, pp. 874-877.

APÊNDICE 2

Marsilii Ficini Florentini, insignis philosophi (...) Opera (...) in duos tomos digesta, Basileia, Henricus Petri, 1561. Tomo 1^o.

A)

TEXTO LATINO

[612]

De diuino furore

Marsilius Ficinus Peregrino Alio s. d.

[...] Sed, quoniam a nobis de furore mentio facta est, ea de re Platonis nostri sententiam paucis et ea breuitate quam epistola exigit referam, ut quid furor sit, quot in partes deducatur et quis cuique furori deus praesit facile intelligas, quod quidem tum uoluptati, tum etiam utilitati maxime tibi fore confido.

Censet igitur ille animum nostrum priusquam in corpora laberetur, ut etiam Pythagoras, Empedocles atque Heraclitus antea disputauerant, in caelestibus sedibus exstitisse, ubi ueritatis contemplatione, ut Socrates in “Phaedro” inquit, nutriebatur atque gaudebat. Cumque ii, quos paulo ante memorauí, philosophi, Deum summum fontem quemdam ac lumen, in quo rerum omnium exemplaria, quas ideas nominant, elucescant esse, a Mercurio Trismegisto, Aegyptiorum omnium sapientissimo didicissent, necessarium fore putabant animum aeternam Dei mentem assidue contemplantem, rerum quoque omnium naturas clarius intueri. Videbat igitur animus, inquit Plato, ipsam iustitiam, uidebat sapientiam, uidebat harmoniam et quamdam diuinae naturae mirabilem pulchritudinem, atque has omnes tum ideas, tum diuinas essentias, tum primas naturas, quae in aeterna Dei mente sint, nominat, quarum perfecta quadam cognitione hominum mentes, quamdiu illic degunt, feliciter nutriantur. Cum uero, ob terrenarum rerum cogitationem appetitionemque, animi ad corpora deprimuntur, tunc, qui prius ambrosia ac nectare, id est, Dei cognitione perfectoque gaudio nutriebantur, continuo in ipsa descensione flumen lethaeum, id est, obliuionem diuinorum haurire dicuntur, nec prius ad superos, unde terrenae cogitationes pondere deciderant, [613] reuolare quam diuinas illas, quarum obliuionem susceperant, naturas recogitare coeperint.

Id autem duabus uirtutibus, ea uidelicet quae ad mores, ea insuper quae ad contemplationem pertinent, assequi nos philosophus ille diuinus existimat. Quarum alteram communi uocabulo iustitiam, alteram uero sapientiam nominat. Quapropter geminis, inquit, alis (has, mea quidem sententia, uirtutes intelligens) animos ad superos euolare, easque duabus similiter philosophiae partibus: actiua, scilicet, et contemplatiua consequi nos in “Phaedone” Socrates disserit. Vnde ipse idem in “Phaedro” sola, inquit, philosophi mens recuperat alas, in hac autem ipsa alarum recuperatione abstrahi a corpore illarum uel animum Deoque plenum ad superos trahi ac uehementer anniti. Quam quidem abstractionem ac nixum Plato diuinum furorem nuncupat eumque quattuor in partes distribuit: neque enim diuinorum putat umquam homines reminisci, nisi quibusdam eorum quasi umbris atque

imaginibus, quae corporis percipiuntur sensibus excitentur. Itaque Paulus ac Dionysius, christianorum theologorum sapientissimi, inuisibilia Dei asserunt per ea, quae facta sunt quaeque hic cernuntur, intelligi.

Diuinae uero sapientiae imaginem esse Plato uult hominum sapientiam; diuinae harmoniae imaginem hanc ipsam quam uocibus instrumentisque musicis fingimus harmoniam; diuinae autem pulchritudinis eam, quae ex partium membrorumque corporis aptissima compositione conficitur, conuenientiam uenustatemque imaginem esse censet. Cum uero sapientia nullis aut certe perpaucais hominibus adsit nec ullis corporis sensibus comprehendatur, efficitur ut diuinae sapientiae similitudines apud nos perpaucae sunt, et haec quidem sensibus nostris occultae ac prorsus ignotae. Quapropter Socrates, in “Phaedro”, simulacrum inquit sapientiae oculis cerni nullo modo posse: quod si cernatur, mirabiles amores diuinae illius cuius in simulacrum est penitus excitaturum. At uero pulchritudinis diuinae similitudinem oculis cernimus, harmoniae uero imaginem auribus annotamus, quos Plato sensus omnium qui per corpus fiant perspicacissimos arbitratur. Quo fit ut, iis, quae corporibus insunt, quibusdam quasi simulacris in animum per sensus corporis haustis, reminiscamur quodammodo rerum earum quas extra corporis carcerem constituti antea noueramus. Qua quidem recordatione exardescit animus alasque commouens iam a corporis cogitatione sordibusque se se paulatim emaculat, diuinoque furore prorsus afficitur atque, iis duobus sensibus quos paulo ante commemorauimus, geminae furoris species excitantur. Et enim pulchritudinis specie, quam oculi porrigunt, uerae atque intelligibilis pulchritudinis quamdam quasi recordationem recuperantes, eam ineffabili occultoque mentis ardore desideramus, hunc denique Plato diuinum amorem uocitat, eum definiens profectum ex adpectu corporeae similitudinis desiderium ad contemplandam rursus diuinam pulchritudinem redeundi. Praeterea necesse est eum qui sic afficitur non modo supernam illam pulchritudinem desiderare, uerum etiam eius quae oculis patet adpectu admodum delectari. Sic enim natura institutum est ut, qui aliquid appetit, eius quoque similitudine delectetur.

At illud crassioris ingenii corruptionisque naturae proprium esse putat, si quis umbras dumtaxat uerae illius pulchritudinis concupiscat, nec aliud quicquam praeter illam quae oculis offertur speciem admiretur. Hunc enim eo amore, cuius petulantia atque lasciuia comes est, affici uult, eum definiens irrationalem atque insolentem eius quae sensibus percipitur circa corporis formam uoluptatis cupidinem, et aliter hunc amorem definit ardorem animi, proprio quodammodo in corpora mortui in alieno uiuentis. Vnde amantis animum inquit in alieno corpore uitam ducere.

Quod imitantes Epicurei, amorem definiunt nissum quemdam corpusculorum, quae atomos uocant, se se ei, a quo simulacra pulchritudinis hausta sunt, penitus infundendi. Huiusmodi Plato noster amorem ab humanis morbis nasci dicit, et cura sollicitudineque plenum esse, eumque iis hominibus conuenire quorum mens adeo tenebris offusa sit ut nihil altum, nihil omnino egregium, nihil praeter fragilem ac fluxam corpusculi huius imaginem cogitet, nec auras respiciat, clausa tenebris et carcere caeco.

At quibus ingenium a corporis luto abstractum est atque absolutum eiusmodi sunt ut, cum corporis cuiuspian forma uenustasque obiicitur, eius primo adpectu, utpote diuinae pulchritudinis similitudine, delectentur. Verum ex hac imagine statim in memoriam diuinam illam reducant quam imprimis admirentur ac uere desiderent cuiusue ardentissimo desiderio ad supera rapiantur. Atque hunc primum

euolandi [615] conatum diuinam Plato alienationem furoremque nuncupat. Haec iam de eo furore quem per oculos fieri diximus satis esse uidentur.

Per aures uero concentus quosdam numerosque suauißimos animos haurit hisque imaginibus admonetur atque excitatur ad diuinam musicam, acriori quodam mentis et intimo sensu considerandam. Est autem apud Platonicos interpretes diuina musica duplex, alteram profecto in aeterna Dei mente consistere arbitrantur, alteram uero in caelorum ordine ac motibus, qua mirabilem quemdam caelestes globi orbesque concentum efficiunt, utrisque uero animum nostrum, antequam corporibus clauderetur, participem exstitisse, uerum iis in tenebris auribus uelut rimulis quibusdam ac cunctiis utitur, hisque imagines, ut saepe iam diximus, musicae illius incomparabilis accipit. [...]

Est autem haec apud homines imitatio duplex. Alii namque uocum numeris uariorumque sonis instrumentorum caelestem musicem imitantur, quos certe leues ac paene uulgares musicos appellamus. Nonnulli uero, grauiori quodam firmiori-que iudicio, diuinam ac caelestem harmoniam imitantes, intima rationis sensum notionesque in uersum, pedes ac numeros digerunt. Hi uero sunt qui, diuino afflato spiritu, grauißima quaedam ac praeclarissima carmina ore, ut aiunt, rotundo prorsus effundunt. Hanc Plato grauiorem musicam poesimque nominat, efficacissimam harmoniae caelestis imitatricem, nam leuior illa, de qua paulo ante mentionem fecimus, uocum dumtaxat suauiter permulcet, poesis autem (quod diuinae quoque harmoniae proprium est), uocum ac motuum numeris grauißimos quosdam et, ut poeta diceret, Delphicos sensus ardentius exprimit, quo fit ut non solum auribus blandiatur, uerum etiam suauißimum et ambrosiae caelestis simillimum menti pabulum afferat, ideoque ad diuinitatem propius accedere uideatur.

Oriri uero poeticum hunc furorem a Musis existimat, qui autem absque Musarum instinctu poeticas ad fores accedit, sperans quasi arte quadam poetam se bonum euaserunt, inanem illum quidem atque eius poesim esse censet, eosque poetas, qui caelesti inspiratione ac ui rapiuntur, adeo diuinos saepenumero Musis afflatos sensus expromere ut ipsimet, postmodum extra furorem positi, quae protulerint minus intelligant. Atque, ut arbitror, Musas diuinus ille uir caelestes cantus intelligi uult, ideoque canoras et Camaenas a cantu appellatas esse dicunt. [...]

[615] Sequuntur post haec reliquae furoris diuini species, quas ille bifariam diuidit earumque alteram circa mysteria, alteram circa futurorum euentus, quod uaticinium uocat, uersari putat.

Primum quidem furorem definit uehementiorem animi concitationem in iis quae ad deorum cultum, religionem, expiationem sacrasque caerimonias pertinent perficiendis. Affectum uero mentis qui eiusmodi furorem falso imitatur superstitionem nominat. Postremam uero furoris naturam, in qua uaticinium ponit, nihil aliud esse putat nisi diuino afflatu inspiratam praesensionem, eamque priori uocabulo diuinationem ac uaticinium nominamus. Quod, si animus in ea ipsa diuinatione acrius exarserit, furorem nuncupat. [...]

Ex iis omnibus iam perspicuum est quattuor diuini furoris species esse: amorem, poesim, mysteria, uaticinium. Amorem diuinum, amor ille alter uulgaris penitusque insanus falso imitatur; poesim, leuior, ut diximus, musica; mysteria, superstitio; diuinationem, coniectio. Primum quidem furorem Veneri, alterum Musis, tertium Dionysio, postremum Appollini apud Platonem Socrates tribuit. [...]

TRADUÇÃO

[612]

Sobre a divina loucura

Marsílio Ficino envia saudações a Pellegrino degl' Agli

[...] Mas, uma vez que fiz menção da loucura, exporei em poucas palavras e com aquela brevidade que se requer numa carta, a minha opinião acerca do que o meu amado Platão pensava sobre este assunto, a fim de que facilmente entendas o que é a loucura, em quantas partes se reparte e qual a divindade que preside a cada variedade de loucura, algo que certamente confio há de ser-te tanto do maior prazer como utilidade.

Ora, Platão pensa que a nossa alma, antes de introduzir-se nos corpos, tal como também anteriormente discorreram Pitágoras, Empédocles e Heraclito, encontrava-se nas moradas celestiais, onde se alimentava e se regozijava com a contemplação da verdade, consoante afirma Sócrates no *Fedro*. E uma vez que aqueles filósofos, que há pouco citei, tinham aprendido de Mercúrio Trismegisto, o mais sábio de todos os egípcios, que o supremo Deus era uma espécie de fonte e luz, na qual revelam o seu ser os paradigmas de todas as coisas, pensavam que seria forçoso que a alma, contemplando incessantemente o entendimento eterno de Deus, observasse também mais claramente a natureza de todas as coisas. A alma via a justiça em si mesma, diz Platão, via a sabedoria, via a harmonia e a deveras admirável formosura da natureza divina, e a todas estas lhes dá o nome ora de ideias, ora de essências divinas, ora de primeiras naturezas, que se encontram no eterno entendimento de Deus, e graças ao perfeito conhecimento das quais o entendimento dos homens venturosamente se alimenta durante o tempo em que ali permanecem. E quando, em consequência de pensarem nas coisas terrenas e as desejarem, as almas são obrigadas a descer e introduzir-se nos corpos, então, elas que antes se alimentavam de ambrosia e néctar, isto é, do conhecimento e perfeito gozo de Deus, logo de seguida, assim que caem, diz-se que bebem as águas do Letes, ou seja, o esquecimento das coisas divinas, e não tornam a exaltar-se ao céu, donde tinham tombado devido ao peso dos pensamentos terrenos, [613] senão depois de começarem a meditar naquelas divinas naturezas de que se tinham esquecido.

Ora, isto, conforme pensa aquele divino filósofo, nós podemos alcançá-lo mediante duas virtudes: a saber, a que tem a ver com os costumes, e a que tem a ver com a contemplação. Destas, a uma designa-a com o nome geral de justiça, e à outra com o de sabedoria. Por este motivo, ele diz que as almas voam até ao céu com duas asas (em minha opinião, entendendo por elas estas virtudes), e Sócrates, no *Fédon*, assenta que nós do mesmo modo as obtemos mediante as duas partes da filosofia: a saber, a ativa e a contemplativa. Motivo pelo qual o mesmo filósofo diz no *Fedro* que o entendimento do filósofo é o único que recupera as suas asas, e que nesta recuperação das asas a alma se separa do corpo por forte impulso destas mesmas e, cheia de Deus, é arrebatada para o céu e nisso vivamente se empenha. A este arrebatamento e empenho Platão denomina-o “loucura divina” e divide-o em quatro partes: é que ele pensa que jamais os homens se recordariam das coisas divinas se não fossem incitados por uma espécie de sombras e bosquejos delas que apreendem

através dos sentidos do corpo. E por isso S. Paulo e Dionísio, os mais sábios dos teólogos cristãos, afirmam que as coisas invisíveis de Deus se compreendem através daquelas que Ele criou e que neste mundo divisamos.

E Platão pretende que a sabedoria dos homens é uma imagem da sabedoria divina; pensa ele que é imagem da divina harmonia esta mesma harmonia a que damos forma através da voz e dos instrumentos musicais; e que é imagem da formosura divina a beleza e harmonia que resulta da ajustadíssima combinação das partes e membros do corpo. E, uma vez que são muitíssimo poucos ou nenhuns os homens que possuem a sabedoria, e sendo certo que os sentidos corporais de forma alguma a abarcam, sucede que entre nós são mui escassas as imagens da divina sabedoria, e mesmo estas ocultas e totalmente ignoradas pelos nossos sentidos. Por este motivo, Sócrates, no *Fedro*, diz que os olhos de modo algum conseguem enxergar a imagem da sabedoria: se a enxergassem, ela profundamente despertaria admirável amor por aquela divina virtude que na imagem se encontra representada. Mas com os nossos olhos enxergamos a imagem da divina formosura e apercebemo-nos da representação da harmonia através dos nossos ouvidos, sentidos estes que, de todos os que o corpo possui, Platão considera como os mais penetrantes. Daqui resulta que, através daquelas coisas que se mostram nos corpos, mediante uma espécie de imagens apreendidas pela alma graças aos sentidos corporais, nos recordamos em certa maneira daquelas coisas que anteriormente conhecêramos quando as nossas almas se encontravam fora do cárcere do corpo. Com este recordar, a alma inflama-se e, movendo as asas, já aos poucos se purifica dos pensamentos e sujidade do corpo, e é totalmente possuída por uma loucura divina, e, por ação daqueles dois sentidos, que pouco atrás referi, despertam duas espécies de loucura. É que, pela aparência da formosura, que os olhos põem diante de nós, nós recuperamos uma certa lembrança da verdadeira e inteligível formosura, desejando-a com um inefável e secreto abrasamento do entendimento, a que, ao cabo, Platão designa por amor divino, definindo-o como um desejo, nascido da visão de uma bela imagem corpórea, de voltar a contemplar de novo a formosura divina. Além disso, é forçoso que aquele que deste modo está possuído por este amor, não só deseje aquela divina formosura, mas também se deleite com a visão desta que se mostra aos seus olhos. É que a natureza estabeleceu que, quem quer que apetece alguma coisa, se deleita também com o que se lhe assemelha.

Mas pensa Platão que é próprio de uma inteligência mais grosseira e de uma natureza corrupta alguém desejar apenas as sombras daquela verdadeira formosura, e não olhar com admiração senão aquela forma que se lhe oferece diante dos olhos. É que Platão pretende que este tipo de pessoa se encontra possuída por uma espécie de amor que tem como companheiros a impudência e a luxúria, definindo-o como um desejo irracional e descomedido do prazer que os sentidos gozam com a beleza do corpo, e também define de outro modo este amor como um fogo na alma, em certa maneira morta no próprio corpo, e viva no de outrem. Razão pela qual afirma que a alma de quem ama vive num corpo alheio.

Os epicuristas, imitando este conceito, definem o amor como uma espécie de vivo anelo dos pequenos corpos, a que dão o nome de átomos, de intimamente se fundirem com aquele a partir do qual se formam as imagens da beleza. O nosso amado Platão diz que este tipo de amor nasce das enfermidades humanas, e está cheio de cuidados e inquietações, e que se adequa àquela espécie de homens cujo

entendimento a tal ponto se encontra obscurecido pelas trevas que não pensa em nada de elevado, em nada de minimamente nobre e em nada que vá para além da frágil e perecível imagem deste mísero corpo, e, encerrado nas trevas e em cego cárcere, é incapaz de olhar para o céu.

Mas aqueles, cuja inteligência se separou e libertou da lama do corpo, são de condição tal que, quando qualquer corpo gracioso e formoso se lhes põe por diante, sentem-se logo deleitados com a sua aparência, por causa da semelhança com a formosura divina. Mas, a partir desta imagem, imediatamente trazem à memória aquela original imagem divina, que acima de tudo admiram e deveras anelam e cujo ardentíssimo desejo os arrebatou ao céu. E a este primeiro impulso de voar [614] Platão designou-o por alienação e loucura divina. Parece que isto já é suficiente acerca daquela loucura que eu disse que nasce através dos olhos.

Ora, através dos ouvidos a alma recebe certas harmonias e suavíssimos ritmos, e é incitada e estimulada por estas imagens a sentir a música divina com uma mais penetrante e profunda atenção do entendimento. Ora, os intérpretes de Platão entendem que existem duas espécies de música divina, porquanto pensam que uma delas se encontra no entendimento eterno de Deus, e a outra na ordem e movimentos dos céus, mediante a qual as esferas e globos celestiais compõem uma melodia, e sustentam que as nossas almas de ambas tiveram conhecimento direto, antes de serem encerradas nos corpos, mas nestas trevas os ouvidos servem-lhe como de uma sorte de pequenas fendas, e através deles recebe, como já muitas vezes eu disse, as imagens daquela música sem igual. [...]

Ora, os homens imitam de dois modos esta música divina. É que uns imitam a música celestial mediante a harmonia das vozes e os sons dos diversos instrumentos: a estes homens damos-lhes o nome de músicos ligeiros e quase populares. Mas muitos outros, providos de maior discernimento crítico e ponderação intelectual, imitando a celestial e divina harmonia, encerram no verso, metro e pés os sentimentos e íntimos pensamentos. São estes os que, inspirados pelo sopro divino, com boca mui harmoniosa, como é costume dizer-se, produzem composições poéticas deveras sábias e admiráveis. A esta Platão designou-a por música mais séria e poesia, a mais eficaz imitadora da harmonia celestial, uma vez que, aquela mais ligeira que há pouco mencionei, limita-se a acariciar com a suavidade das vozes, ao passo que a poesia (algo que também é próprio da harmonia divina), mediante os ritmos das palavras e das emoções, expressa mais ardentemente, como diria um poeta, os profundíssimos segredos de Delfos, daqui resultando que não só afaga os ouvidos, como também oferece ao entendimento um alimento agradabilíssimo e muitíssimo semelhante à celestial ambrosia, e por isso parece aproximar-se da divindade.

E considera que esta loucura poética nasce das musas, e pensa que o homem que se aproxima das portas da poesia privado desta inspiração das musas, com a esperança de que mediante alguma espécie de arte há de tornar-se um bom poeta, é de balde que o intenta e nada vale a sua poesia, e que aqueles poetas que são arrebatados por inspiração e ímpeto celestial, inspirados pelas musas amiúde exprimem pensamentos de tal maneira divinos que eles mesmos, depois de saídos do estado de loucura e arrebatamento, pouco entendem daquilo que tinham acabado de proferir. E, conforme penso, aquele divino varão pretende que se entenda por musas os cânticos celestiais, e dizem que são nomeadas canoras e Camenas a partir da palavra cântico. [...]

[615] Seguem-se depois disto as restantes espécies de loucura divina, que ele divide em duas variedades, e considera que destas uma é relativa aos mistérios, e a outra aos acontecimentos futuros, a que chama profecia.

Ora, define a primeira loucura como um impulso forte da alma no sentido de levar a cabo tudo o que diz respeito ao culto dos deuses, à religiosidade, expiação e sagradas cerimónias. E dá o nome de superstição ao afeto do entendimento que imita de forma falsificada este tipo de loucura. E considera que a última natureza de loucura, na qual coloca a profecia, não é outra coisa senão a previsão, comunicada por inspiração divina, e com uma palavra mais apropriada designamo-la por adivinhação e vaticínio. Pelo que, se a alma nesta mesma adivinhação, se abrasar com mais intensidade, Platão chama-lhe loucura. [...]

Do que se disse já resulta manifesto que existem quatro espécies de loucura divina: o amor, a poesia, os mistérios e a profecia. Aquele segundo tipo de amor, vulgar e totalmente insano, imita de forma falsificada o amor divino; como a música mais ligeira, tal como eu disse, imita a poesia, e a superstição imita os mistérios e a conjectura imita a adivinhação. Na obra de Platão, Sócrates atribui a primeira loucura a Vénus, a segunda às musas, a terceira a Dionísio e a derradeira a Apolo. [...]

Em Fighine, 1º de dezembro de 1457

B)

TEXTO LATINO

De christiana religione

[22]

Caput XIX

Aduentus Christi dat beatitudinem, fide, spe, caritate.

Nemo beatitudinem, quae in diuina consistit contemplation, consequi potest nisi Deum ardentem amet. Ardentem amare Deum nequimus nisi speremus eum quandoque assequi posse. Sperare non ualemus nisi prius credamus tum Deum esse, tum nos Deo posse quandoque frui. Deus igitur, Pater hominum et curator, aliquando miris modis indutus humanitatem, se nostris sensibus obtulit ut per ipsos sensibus, quibus plurimum utimur et confidimus, corpus eius miraculaque cernentes esse [23] Deum certiores essemus. Hinc fides exorta est, scientiae fundamentum. Qui uero crediderit eum, curandi humani generis gratia, in molem corporis descendisse, omnia iam uel maxima se a Deo sperabit impetraturum.

Quisquis tanta beneficia partim uidet, partim sperat, nisi penitus uecors ingratusque sit, non amare non potest. Rursus, cum Deum intelligas animo coniunctum fuisse quadam unione personae, sperare debes animum posse aliquando Deo coniungi, quadam operationis unione, in qua summa beatitudo consistit. Desiderare quoque debes Deo prae ceteris inhaerere, qui soli hominis animo corporique se prorsus infundit. Proinde quia Deus homini absque medio se coniunxit, meminisse oportet nostram felicitatem in eo uersari ut Deo absque medio haereamus, et quia inter aequales amicitia est, dum consideras Deum quodammodo se homini adaequasse, neque amicitiam Dei erga te negare neque tuam erga Deum deserere debes. Desinant igitur, iam desinant homines suae diuinitati diffidere, ob quam diffidentiam mortalibus se ipsos immergunt. Reuereantur se ipsos tamquam diuinos sperentque se posse ad Deum ascendere, quandoquidem ad eos dignata est quodammodo maiestas diuina descendere. Ament toto pectore Deum, in quem transformentur, qui ob ingentem amorem se mirabiliter in hominem transformauit.

[25]

Caput XXII

Christus errores expulit, ueritatem aperuit

[...] Christus autem eiusque discipuli perfectissime docuerunt profundos diuinae mentis sensus linceis, immo diuinis oculis, penetrare, quod etiam Iudaeus Philo testatur, ubi, de contemplatione disputans, commendat acumen et sanctimoniam christianorum. Prisca gentilium theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri uoluminibus continetur. Mystera huiusmodi Plato in "Epistolis" uaticinatur, tandem post multa saecula hominibus manifesta fieri posse. Quod quidem ita contigit, nam Philonis Numenique temporibus primum coepit mens priscorum theologorum in Platoniceis

chartis intelligi: uidelicet, statim post apostolorum apostolicorumque discipulorum contiones et scripta. Diuino enim christianorum lumine usi sunt Platonici ad diuinum Platonem interpretandum. Hinc est quod magnus Basilius et Augustinus probant: Platonicos Ioannis Euangelistae mysteria sibi usurpauisse. Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblici, Proculi mysteria ab Ioanne, Paulo, Hierotheo, Dionysio Areopagita recepta fuisse. Quicquid enim de mente diuina angelisque et ceteris ad theologiam spectantibus magnificum dixere manifeste ab illis usurpauerunt.

TRADUÇÃO

Sobre a religião cristã

[22]

Capítulo 19

A vinda de Cristo oferece a bem-aventurança, através da fé, esperança e caridade.

Ninguém pode conseguir a bem-aventurança, que consiste na contemplação de Deus, se não amar Deus ardentemente. Não podemos amar Deus ardentemente se não sentimos esperança de algum dia poder alcançá-Lo. Não podemos sentir esperança se primeiro não cremos que Deus existe e que algum dia d' Ele podemos gozar. Por conseguinte, Deus, Pai e tutor dos homens, assumiu um dia de modo admirável a forma humana, mostrou-se aos nossos sentidos para que, ao olharmos para o corpo d' Ele e para os Seus milagres através dos mesmos sentidos, de que quase sempre nos servimos e nos quais confiamos, tivéssemos a certeza de que era [23] Deus. Daqui nasceu a fé, fundamento da ciência. E quem acreditar que ele, a fim de curar o género humano, se baixou a tomar forma corpórea, já esperará tudo o que pedir a Deus, mesmo as coisas mais difíceis.

Quem quer que em parte vê e em parte espera tão grandes mercês, se não for completamente louco e ingrato, não pode deixar de amar. Além disso, ao compreendermos que Deus se ajuntou à nossa alma através de uma espécie de união pessoal, devemos esperar que a alma pode algumas vezes unir-se a Deus mediante uma certa união de amor, na qual consiste a suprema bem-aventurança. Também devemos sobre tudo o mais ligarmo-nos a Deus, que inteiramente se derramou exclusivamente na alma e corpo do homem. Porque Deus se uniu ao homem sem mediação, é mister lembrar que a nossa felicidade consiste em nos ajuntarmos a Deus sem mediação, e porque a amizade se estabelece entre iguais, quando pensamos que Deus em certa maneira se igualou ao homem, não devemos negar a amizade de Deus para connosco nem pôr de parte a nossa para com Deus. Por conseguinte, que os homens deixem já de desconfiar da divindade d' Ele, desconfiança por causa da qual mergulham no que é perecível. Que se respeitem a si mesmos como criaturas divinas e tenham esperança em que podem ascender até Deus, uma vez que a majestade divina se dignou a em certa maneira descer até eles. Que com todo o coração amem a Deus e n' Ele se transformem, Ele que por causa do Seu imenso amor de modo maravilhoso se transformou em homem.

Capítulo 22

Cristo expulsou os erros e revelou a verdade

[25] [...] Ora, Cristo e os seus discípulos ensinaram com a máxima perfeição a entender com olhos de lince, ou melhor, com olhos divinos, o sentido profundo do entendimento divino, algo que também o judeu Fílon testemunha, quando, ao discurrir acerca da contemplação, recomenda a penetração e santidade dos cristãos. A antiga teologia dos pagãos, na qual entre si harmonizaram Zoroastro, Mercúrio, Orfeu, Aglaofemo e Pitágoras, toda ela se encerra na obra do meu amado Platão, o qual profetiza nas suas *Cartas* que este tipo de mistérios poderia ao cabo tornar-

-se manifesto aos homens depois de muitos séculos. Tal como de facto aconteceu, pois nos tempos de Fílon e Numénio começou pela primeira vez a entender-se nos escritos de Platão o pensamento e intenção dos antigos teólogos: ou seja, imediatamente após as pregações e escritos dos apóstolos e dos seus discípulos. É que os platónicos se serviram da luz divina dos cristãos para interpretarem o divino Platão. Daqui resultou o que provam o grande Basílio e Agostinho: que os platónicos se aproveitaram dos mistérios do evangelista João. Eu, de facto, apercebi-me de que os principais mistérios de Numénio, Fílon, Plotino, Jâmblico e Proclo foram por eles colhidos em João, Paulo, Hieroteu e Dionísio Areopagita. É evidente que a estes foram buscar tudo o que de grandioso disseram acerca do entendimento divino, dos anjos e das demais coisas relativas à teologia.

(Página deixada propositadamente em branco)

A obra bíblica do Bispo D. Jerónimo Osório e do seu sobrinho homónimo

†MANUEL AUGUSTO RODRIGUES

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Resumo: Revelou-se extraordinário o interesse pela Sagrada Escritura no séc. XVI, período marcado pelo Humanismo, pela Reforma e pela Contra-Reforma. O presente estudo pretende tecer algumas breves considerações sobre o Bispo D. Jerónimo Osório e seu sobrinho homónimo no que concerne aos comentários bíblicos que escreveram.

Abstract: The interest for the Holy Scripture in the 16th century was extraordinary in the context of the Humanism, the Reform and the Counter-Reformation. The present study intends to make some short considerations about the Bishop D. Jerónimo Osório and of his homonym nephew concerning the biblical commentaries they have written.

D. Jerónimo Osório (1506-1580), além de se ter revelado como personalidade invulgar de humanista, historiador, jurista, filósofo da moral e da política e epistológrafo, destacou-se também como teólogo, místico e bibliista¹. Conhecido pelo epíteto de “Cícero Lusitano”, foi o bispo português que mais sobressaiu no sector editorial, sendo a maior parte das suas obras marcada pelos nobres ideais da filosofia

¹ Francisco Leite de Faria (1981) escreveu um valioso trabalho sobre as edições das obras de D. Jerónimo Osório”, que nos elucida à saciedade acerca do impacto que tiveram os trabalhos do Bispo de Silves. Houve cerca de 225 edições das obras em vários países, com relevo para a Alemanha com 70. Só Manuel Álvares com 600 edições, Camões com umas 350 e os Trabalhos de Jesus de Tomé de Jesus com 184 se podem comparar ao Bispo de Silves. Durante a vida nenhum superou Osório: 75 edições, 12 em Portugal e 63 no estrangeiro. - Graças à Associação Portuguesa de Estudos Neolatinos (APENEL), sob a superior direcção de Sebastião Tavares de Pinho, Arnaldo do Espírito Santo e outros e com a colaboração de reputados especialistas, está em curso o importante projecto “Portvgalliae Monvmenta Neolatina” que já vai no vol. XVI. Trata-se de uma iniciativa de incalculável mérito e profundo significado. Dos *Opera Omnia* de D. Jerónimo Osório foram editados até agora a *Paráfrases a Job e à Sabedoria de Salomão* (t. I), *Epistolografia* (t. II) e *Comentários aos Provérbios de Salomão* (t. III), preparados por Sebastião Tavares de Pinho e António Guimarães Pinto.

moral e política, perspectivados à luz da teologia e da Sagrada Escritura. Não será exagero dizer que há uma evidente unidade entre todos os livros escritos por D. Jerónimo Osório.

A ele associamos o seu sobrinho homónimo. Foi este que editou os quatro tomos dos *Opera omnia* com 22 obras de D. Jerónimo em 1592², neles tendo incluído três trabalhos seus de índole bíblica e em 1611 publicou da sua autoria *Paraphrasis et Commentaria In Ecclesiasten* e *Paraphrasis in Canticum Canticorum* seguida de *Notationes* a este último livro.

Os livros, escritos em excelente latim, revelam contudo uma grande desproporção quanto ao âmbito e à forma como são abordados os textos escriturísticos³. Ambos deram preferência aos livros poéticos e sapienciais do AT (Job, Salmos, Provérbios, Eclesiastes ou Qohelet, Cântico dos Cânticos) e aos proféticos (Isaías, Oseias e Zacarias); quanto ao NT o Bispo comentou o Evangelho de S. João e a Epístola aos Romanos. O grande código da humanidade que é a Bíblia era a fonte donde emanavam os sólidos ensinamentos religiosos e morais que pretendiam inculcar. A Sabedoria é o fulcro de todo o pensamento como o Bispo intitula um dos seus livros, o *De Vera Sapientia*, que se relaciona com a *Paraphrasis in Sapientiam Salomonis*.

Como D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, D. Jerónimo foi um defensor acérrimo da ortodoxia católica contra a Reforma de Lutero e igualmente contra o anglicanismo⁴. Erudito e dotado de invulgar craveira intelectual, teve como escopo defender a ortodoxia da Igreja e transmitir a verdadeira Sabedoria em ordem a uma recta conduta de vida e a uma espiritualidade intensa. Nutria uma profunda amizade pelo grande teólogo Diogo Paiva de Andrade ao qual ficou a dever a publicação do seu *De Iustitia*⁵. Andrade mostrou a firmeza das suas convicções católicas na polémica travada com Martin Chemnitz (1522-1586)⁶.

Ao escolher essa faceta do trabalho intelectual dos dois Osórios como bibliastas, logo o espírito se transpõe para uma época muito especial dos estudos da Sagrada Escritura e para o contexto cultural em que se situou a vida de ambos. Assistiu-se desde o séc. XV a uma sucessão veloz de eventos como a invenção da tipografia, que contribuiu de forma decisiva para a divulgação da Bíblia, das obras dos clássicos

2 Roma, Tipografia Gabiana, 1592, no 3.º volume das *Opera omnia*; Antuérpia, Martinho Nutius, 1596.

3 Os comentários bíblicos que ambos escreveram figuram nos ts. II, III e IV a duas colunas por página. Da autoria do Bispo de Silves, no t. II, dedicado pelo sobrinho ao Card. Marcantonio Colonna (1523-1597): *In Epistolam B. Pauli ad Romanos Libri IIII*; no t. III, *Paraphrasis in Job Libri III, Paraphrasis in Psalmos, Paraphrasis in Parabolas Salomonis e Paraphrasis in Sapientiam Salomonis*; no t. IV, *Paraphrasis in Isaiam Libri V* (1.ª ed. Bolonha, 1577), *Commentarius in Oseam Prophetam, Commentarius in Zachariam e In Evangelium Joannis Orationes XXI*. Os quatro tomos terminam com um índice onomástico e temático. Por seu turno da autoria do seu sobrinho figuram nos *Opera omnia*, t. III, *Notationes in Paraphrasim in Psalmos, Paraphrasis in Cantica Canticorum e Notationes* a este livro. Neste trabalho os livros bíblicos vão ordenados de acordo com o cânon actual, são indicados os tomos e as colunas dos *Opera omnia* e transcrevem-se textos da Bíblia Masorética, dos LXX, da Vulgata e da Neovulgata.

4 Cochlaeus.

5 Veneza, 1564.

6 Guimarães Pinto inclui na Antologia sobre o célebre teólogo do Concílio de Trento partes da *Defensio tridentinae fidei catholicae* (Lisboa, 1578), com prefácio de D. Jerónimo, escrita contra o referido Chemnitz e uma carta do Bispo de Silves a toda a cristandade na qual lamenta a morte de Andrade e recomenda a obra do póstumo do seu grande amigo (*Epistolografia*, pp. 207-209). Ao mesmo Guimarães Pinto se deve ainda o livro *Escritos Espirituais de D. Jerónimo Osório* que revelam a forte vivência mística do Bispo algarvio.

greco-latinos e dos Padres da Igreja, dos estudiosos hebraicos medievais (Aben Ben Esra, Raschi, os Kimchis) e dos biblistas e célebres filólogos cristãos (Nicolau de Lira, Sanctes Pagnino e Sixto de Siena, etc.), factos que abriram uma nova fase da história, marcada ainda pelo labor dos humanistas e exegetas na linha do Humanismo cristão e por uma vasta literatura resultante da Reforma, de Trento e da Contra-reforma já de acordo com as directrizes do Humanismo católico.

O Humanismo com a valorização das línguas eruditas, a obra de grandes nomes como Erasmo, Lefèvre d'Étaples e Reuchlin e a elaboração de Políglotas, com destaque para as de Alcalá e de Antuérpia, graças respectivamente ao Card. Cisneros e a Arias Montano – eis algumas referências que criaram circunstâncias novas para abordar os textos bíblicos através do método histórico-filológico e crítico, tão praticado pelos comentadores, gramáticos e lexicógrafos. O regresso às fontes era a palavra de ordem, ao contrário da tradição que se baseava na Vulgata de S. Jerónimo. Trata-se de uma paráfrase, portanto diferente dos comentários literais dos dominicanos Francisco Foreiro e Jerónimo de Azambuja, exímios hebraístas e exegetas.

Tendo-se proporcionado no séc. XVI um ambiente extremamente favorável à investigação e análise dos textos escriturísticos, a Vulgata que desde S. Jerónimo tinha sido o texto “oficializado” pela tradição, embora com cópias bastante diferenciadas como também veio a suceder com as impressas, passou a ser terreno fértil de correcções e até interpretações novas. Era uma verdadeira Renascença bíblica que, contudo, não deixou de enfrentar confrontos e pontos de vista divergentes, tantas vezes censurados e rejeitados.

Desde finais do séc. XIX outra Renascença bíblica está em curso devido aos progressos verificados em várias áreas, devido aos muitos textos descobertos em escavações arqueológicas que têm permitido estabelecer a comparação da literatura judeo-cristã com as de outras civilizações e assim compreender melhor a “língua sagrada”. Significativo é o exemplo do tema da Sabedoria que beneficiou bastante com as investigações feitas em paralelo com outras concepções antigas, particularmente a grega, as mesopotâmicas, a egípcia e a ugarítica. Adquiriu nova luz a temática sapiencial expressa na poesia lírica (hino, cântico, elegia (*qinah*) e didáctica (exposição de doutrinas morais e religiosas), gnómica ou proverbial (*mashal*), nas diversas exposições dedutivas e nos diálogos de Job.

Quer o Bispo quer o sobrinho que escreveram como pastores da Igreja deram preferência à paráfrase que é uma das várias interpretações, ao lado da glossa, dos “scholia”, das postilas, e das cadeias. Quintiliano escreveu: *Neque ego parafrasis esse interpretationem tantum volo, sed circa eosdem sensus certamen atque aemulationem*⁷. Já a interpretação científica pressupõe as críticas textual, literária e histórica, a exegese e a teologia bíblica. A base é a Vulgata Sisto-Clementina, aprovada depois do Concílio de Trento. Em certos casos comparavam-na com a versão dos LXX e com textos hebraicos e latinos. Citam alguns autores clássicos como Platão, Sócrates, Cícero, Virgílio, explanam dados da história e da geografia e, principalmente, tecem considerações de ordem teológica e moral.

O presente trabalho está longe de esgotar o rico manancial que encerram os diversos trabalhos bíblicos dos dois Osórios. Trata-se de uma visão geral salientando a metodologia e, em particular, a sua dimensão filológica. Uma investigação aprofundada

⁷ Quintiliano, *Institutio Oratoria* 1. 5. 4.

permitirá situar os dois autores no quadro da exegese quinhentista e da crise religiosa do séc. XVI.

Uma das maiores dificuldades linguísticas prende-se com os hapaxlegómena e com os topónimos. Há cerca de 1.500 hapaxlegómena na Bíblia Hebraica, embora atendendo aos prefixos e sufixos, esse número fique reduzido a 400 raízes como verdadeiros hapaxlegomana. Relativamente aos topónimos, há muitos sítios que desapareceram ou mudaram de nome. O trabalho exegético tem tentado resolver as passagens obscuras e elaborado edições críticas com a indicação das variantes e outras leituras, como se pode ver, por exemplo, na *Biblia Hebraica* de Kittel.

A evocação em 2017 do 5.º centenário das 95 teses de Lutero servirá para rever as posições luterana e católica na linha do ecumenismo relançado pelo Concílio Vaticano II. Apontam nesse sentido várias iniciativas e textos elaborados por ambas as partes como *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit* (2013). E recentemente o Card. W. Kasper (2016) escreveu o livro *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*. São palavras suas: “Die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes war Luthers Antwort auf seine persönliche Frage und Not wie auf die Fragen seiner Zeit; sie ist auch heute die Antwort auf die Zeichen der Zeit und die drängenden Fragen gar vieler Menschen”. No dia 31 de Outubro de 2016 terá lugar em Lund uma celebração ecuménica com a presença do Papa Francisco e de representantes da Aliança Mundial Luterana (Lutherischer Weltbund=LWB).

Caminhamos para uma outra Renascença?

I. COMENTÁRIOS BÍBLICOS DE D. JERÓNIMO OSÓRIO

I. 1. 1. ANTIGO TESTAMENTO

I. 1. 1. 1. PROFETAS (*Nevi'im*):

I. 1. 1. 1. 1. *Paraphrasis in Isaiam Libri V* (*Opera Omnia* IV, 1-290), livro dedicado pelo sobrinho ao Card. Pedro de Deza (1520-1600)⁸.

Isaías, grande escritor e poeta, deixou certas passagens como a narração da sua visão no templo (c. 6), os oráculos contra as nações (10, 13) e sobre a paz futura (c. 11) que encerram enorme beleza e contam-se entre as melhores páginas da literatura bíblica. Os temas caros ao profeta são a majestade de Deus e a confiança total que Ele exige, a denúncia das injustiças e a esperança no futuro. A análise dos 66 capítulos – não todos da pena de Isaías, mas também de seus discípulos – situam-se no domínio teológico, com muitas alusões à salvação trazida por Cristo e ao papel da Igreja em oposição à Sinagoga. Para cada um dos cinco livros em que Osório dividiu o seu comentário elaborou um próémio, falando no primeiro acerca das especificidades da língua e da cultura hebraicas⁹.

⁸ Era filho de António de Deza e de Beatriz de Portugal, que era sobrinho de Diego de Deza (1444-1523), arcebispo de Sevilha, teólogo e inquisidor de Espanha como sucessor de Tomás de Torquemada.

⁹ *Quantis obscuritatibus involuta sint prophetarum monumenta, quibus Christi mysteria continentur, est explicatu difficilimum: quod quidem minime mirandum est... Ut enim a minimis ordiamur, est primum vis Hebraeae linguae perdiscenda: quae, cum plurimum a Graeca, atque Latina dissideat, peculiarem quandam loquendi consuetudinem, nostris incognitam... Sunt praeterea omnes gentis antiqui mores cognoscendi: leges, atque iudicia mente complectenda: religionis sanctitas, qua olim Iudaei tenebantur, assidue retractanda; et ad quem finem omnia legis instituta referantur, saepenumero cogitandum. Adde nunc historiae cognitionem, et totius antiquitatis memoriam, quae non solum ex sanctis litteris, verum etiam ex Graecis scriptoribus est diligentissime repetenda... E conclui o seu pensamento dizendo que seguiu o método da paráfrase: *Hoc enim suscepi, ut Isaiam genere orationis, quod Graeci paraphrasin appellant, cum videlicet eadem sententia verbis aliis exprimitur; explanarem.**

I. 1. 1. 1. 1. 2. In Oseam Prophetam Commentaria (IV, 293-392). – Vejamos alguns exemplos - 2,16-17 (307-308): וְהָיָה בַיּוֹם-הַהוּא נְאֻם-יְהוָה תִּקְרָא אִישׁי; וְלֹא-תִקְרָא לִי עוֹד עוֹד בְּעָלַי וְהָיָה בַיּוֹם-הַהוּא נְאֻם-יְהוָה תִּקְרָא אִישׁי; וְלֹא-תִקְרָא לִי עוֹד עוֹד בְּעָלַי. 1 - καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, λέγει Κύριος, καλέσει με, ὁ ἀνὴρ μου, καὶ οὐ καλέσει με ἔτι Βααλεῖμ - *Et erit in illa, ait Dominus: vocabit me, Vir meus, et non vocabit me ultra Baali. Et auferam nomina Baalim de ore ejus, et non recordabitur ultra nominis eorum.* Fala de Baali e Baalim (*habb'alim*) para incutir a ideia do monoteísmo e da Aliança e anota: *Apud Hebraeos autem est bae'li, hoc est autem, Dominus meus.*

Outros casos: - 4,5 (316) em que explica a palavra *hayyiom* que significa durante o dia e não hoje: *Hodie (hayyiom), sive, ut Hebraeus habet, die...subeunte nocte;* - 5,2 (324) em que interpreta o termo *weshahatah* *Nam verbum ab hebraeis proiugulare et occidere usurpatur (weshahatah), quod latinus interpret victimas interpretatus est;* - 10,15 (366-367): *Sic fecit vobis Bethel a facie malitiae nequitiarum vestrarum כָּכָה עָשָׂה לְכֶם בֵּית-אֵל מִפְּנֵי רַעַת כֶּם* que explica assim: *Sensus hic erit, si Hebraeum sequamur, ut, quae antecessit oratio, cum praesenti cohaereat;* e fala do templo de Arbel e de Bethel¹⁰.

I. 1. 1. 1. 1. 3. In Zacariam Prophetam Commentaria (IV, 395-508): - 6,7 (446) onde chama a atenção para o uso do género feminino em *watitthalakenah ba'arets;* - 9,1 (453): diz que *Hadrak* figura em vez de Damasco¹¹; - 11,7 (472): trata da figura literária aposiopese¹²: *Utitur hic figura, quam Graeci appellant aposiopesin qua prophetae uti etiam solent, maxime vero cum sententia incidit admiratione digna, vel illa ad metum, vel ad laetitiam significandam pertineat;* - 12,11 (485-488): בַּיּוֹם הַהוּא יִגְדַּל הַמְּסָפָד בִּירוּשָׁלַם - ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ μεγαλυνθήσεται ὁ κοπετὸς ἐν Ἱερουσαλήμ ὡς κοπετὸς ροῶνος ἐν πεδίῳ ἔκκοπτομένου, que comenta assim: *...magnus erit planctus in Ierusalem sicut planctus Adadremmon in campo Mageddon.* Sobre Adadremmon (hapaxl.) escreve Osório (636-637): *Nomen hoc (Adadremmon), ut mea fert opinio, est compositum ex Hadad et Rimmon.* Deve antes tratar-se de Hadad-Rimmon como diz Haag:

...wird nach Hieronymus (Vulgata) als Ortsname einer Stadt im Tale von Meggido, des späteren Maximianopolis, heute *el-leddschûn*, erklärt. Besser ist die Auffassung, die in H. einen Gottesnamen sieht. Hadad erscheint hier mit dem ihm wesensverwandten aramäischen Gott Ramman (Rimmon), dem Hauptgott von Damaskus 2Rg 5,18, zusammengescholzen. Die Stelle (die Klage um Hadad-Rimmon) ist eine Anspielung auf die alljährliche Kultsklage um den gestorbenen Vegetationsgott...: alljährliche Totenklage auf König Josia

(Talvez seja, pois, melhor interpretar Hadad-Rimmon como uma divindade)¹³.

Explicita alguns vocábulos: 12, 6 (482-483): *caminus: Est enim animadvertendum, verbum, pro quo interpretes caminum ponunt, esse apud Hebraeos caminus, vas amplum (kkyi-yor);* 12,8 (484): *angeli (kelohim) Domini in conspectu eorum;* 14, 5 (498-499) *proximum:*

10 Segundo Zorell (1960) Beth-Arbel é provavelmente uma localidade na Transjordânia, hoje Irbid, a cerca de 28 km. de Fahil (Pella) (108).

11 Koehler-Baumgartner fala de textos assírios e aramaicos que referem Hadrak como a capital do principado aramaico La'is (284). Zorell (1960) e outros interpretam como sendo uma região da Síria, talvez perto de Damasco.

12 Liddel-Scott 1963: 152.

13 Haag 1956: 636-637.

Qui in rabbinis magnum nomen habent, veuel pro acervo lapidum a Salomone usurpari putant: quemadmodum Latinus pro eo acervum Mercurii reddidit, ut significaret, eum qui, ad stultum honorem defert...Vel fundam significari existimant, ut Septuaginta interpretes cum hanc sententiam ex Hebraeo graece verterunt, sint arbitrati.

Acervus Mercurii. Osório: Acervus mercurii - est qui propter eloquentiam et discretionem preesse mercatoribus dicebatur vel Acervus mercurii sunt eius denarii vel dicitur edificium vel altare factum in honorem Mercurii¹⁹;

30,28-31(922-923): והיא בהיקל מלך - והיא בהיקל מלך - και καταβώτης χερσίν ἐρειδόμενος και εὐάλωτος ὢν κατοικεῖ ἐν ὄχυρώμασιν βασιλέως - *stellio manibus nititur et moratur in aedibus regis*. Diz Osório sobre o hapaxl. *shamamît* (*stellio*): *Quod vero ad nomen, pro quo apud nos stellionis nomen positum videmus, incertum est, quod significet; smmyt: Sunt Hebraei, qui simiam esses dicant; -stellio manibus nititur et moratur in aedibus regis*. Plöger (2011) traduz: “Die Eidesche kann man mit den Händen greifen, und (doch) befindet sie sich in königlichen Palaästen...Die Wiedergabe schwankt zwischen Eidechse und Spinne” (335);

31,19 (934): וְכִי־תִמְכֹּר פְּלֶזָה לְבִיתְךָ - וְכִי־תִמְכֹּר פְּלֶזָה לְבִיתְךָ - οὐδὲ πῆλεις αὐτῆς ἐκτείνει ἐπὶ τὰ συμφέροντα, τὰς δὲ χεῖρας αὐτῆς ἐρείδει εἰς ἄτρακτον - *Manum suam misit ad fortia, et digiti ejus apprehenderunt fusum*. Osório escreveu: *kisyur etsi interdum fusum significet, aequitas tamen et proprium et frequenter hac voce designatur; a verbo enim kshw deducitur*²⁰; 31,21 (935): כִּי־כָל־בֵּיתָהּ לְבַשׁ שָׁנִים - כִּי־כָל־בֵּיתָהּ לְבַשׁ שָׁנִים - οὐ φροντίζει τῶν ἐν οἴκῳ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, ὅταν που χρονίῃ: πάντες γὰρ οἱ παρ αὐτῆς ἐνδιδύσκονται διςσὰς χλαίνας ἐποίησεν τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς, ἐκ δὲ βύσσου και πορφύρας ἑαυτῇ ἐνδύματα - *Non timebit domui suae a frigoribus nivis; omnes enim domestici ejus vestiti sunt duplicibus*. O termo *shanîm*, de que Plöger fala com pormenor, merece ser considerado.

I. 1. 1. 2. 4. Paraphrasis in Sapientiam Salomonis (III, 953-1006) – O Bispo de Silves tece algumas considerações breves de carácter teológico e ético-moral. Logo a começar escreve (953):

O Principes, qui terras imperio continetis, reputate, quantus onus, et quam difficile, sit vobis impositum. Non vobis efferant animos opes immodicae, non satellites, atque ministri, non adulatorum assensationes, non plausus inanes, atque popularis amentia, quo enim altior iste gradus est, in quo locati estis, eo erit ruina, si male gesseritis cum vos malum improviso oppresserit, gravior, omnibusque rebus vestris infestior.

19 Blaise (1967) explica deste modo: “tas de cailloux aux pieds des Hermès de Carrefour, où chaque passant jetait une Pierre en son honneur; (d’où prov.) *mittere lapidem in acervum Mercurii*, Prou. 26,8, faire une chose vaine”; Kohler-Baumgartner traduz por *Steinhaufen*.

20 Plöger (2011) escreveu: “Sie streckt ihre Arme aus nach dem Spinnrocken, und ihre Hände halten die Spindel” e comenta: “Auch die Bedeutung der beiden Hapaxlegomenona “Spinnrocken” und die “Spindel” nicht völlig gesichert ist, wird doch an die Webtätigkeit gedacht sein, die geschickte und kräftige Hände erfordert” (370).

I. 2. – NOVO TESTAMENTO

I. 2. 1. In Joannis Evangelium, Orationes XXI (IV, 541-810). O prefácio é da autoria do sobrinho. Neste texto D. Jerónimo propõe algumas reflexões sobre várias passagens do quarto Evangelho: - 1, 1 (548-551): *Et verbum erat apud Deum*, gr. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος (IV, 551), que Osório explica: *Et verbum ad ipsum Deum rationem habebat*.

I. 2. 2. Carmen in Diem Nactalem Domini Nostri Iesu Christi (IV, 811-814). Depois da última *oratio* vem o *Carmen in diem natalem Domini Nostri Iesu Christi* que termina com estas palavras: *Templa tuas referente sacro tum carmine; silvae divinas referent tum carmine laudes; et pulsus sacris resonabit cantibus aether*.

I. 2. 3. In Epistolam B. Pauli ad Romanos Libri IIII (II, 616-874). É possível que se trate das suas lições em Coimbra. É um texto curto da carta mais importante de Paulo, que tem uma relação estreita com o *De iustitia* abundando as perspectivas doutrinárias. Já aos Gal falara da inutilidade da Lei, mas aqui o que lhe interessa é abordar os privilégios da fé na renovação e transformação que Deus opera no crente²¹. Na introdução explica a razão por que Paulo decidiu escrever esta Epístola que está na origem da Reforma protestante. Diz Osório: *Is (Paulo) igitur, cum in omnibus epistolis suis, tem vel maxime in epistola, quam ad Romanos scribit, sapientissime docet, quae sit virtutis fons, et origo, quam Iustitiae nomen luculentissimis verbis exornat*. E explica de que Justiça se trata²².

Ataca Lutero duramente a propósito da fé: *vir omnium scelestissimus, effinxit, ut omnem Dei merum tolleret, studium virtutis extingueret, et Dei religionem violaret*. Aliás são frequentes as críticas a Lutero ao longo do comentário. Alguns exemplos: - 3, 21-25 (673):

τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν – Qui praedestinatus est filius Dei in virtute, secundum spiritum sanctificationis. Nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est, testificata a Lege et Prophetis, iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi, in omnes, qui credunt. Non enim est distinctio: omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei, iustificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quae est in Christo Iesu; arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis.

21 Muito comentada na Idade Média e depois por Lutero, Calvino e Melancton. Ao aprofundarem a Carta aos Romanos, os reformadores redescobriram valores cristãos fundamentais. A teologia paulina com a justiça de Deus que é justificante do homem que se torna justo, pois só a justiça de Deus justifica o homem, a fé-confiança segundo o princípio *iustus ex fide vivit* e o papel da lei contraposto ao Espírito, a história religiosa e a eleição – eis alguns temas apresentados por Paulo. Karl Barth serviu-se desta Epístola para adaptar a sua doutrina em função das necessidades espirituais do homem contemporâneo.

22 Explica: *Nec enim, cum Iustitiam appellat, unam praecipue virtutem intelligit, sed virtutis universae complexionem. Divinam formam admirabili pulchritudine referentem. Hanc autem epistolam (populera quod iustitiae decus, in quo omnis virtutis elegantia consistit, sapientissime declarat, et omnem christianae philosophiae rationem complectitur) explicandam suscepi, ut multis, divinis hominis sententiam, ad caeli viam egregie munientem, pro viribus explanarem*. Não deixa de dizer que muitos o acusarão de usar explicar esta Epístola.

Foi o texto altamente controverso entre católicos e reformadores;

3, 25 (675): *propitium*; 9, 3 (757-758): *anathema*; 11, 26 (631-633). Além destes e de outros termos, desenvolve certos temas teológicos, como a predestinação do Filho de Deus em 1, 4 (635) e 1, 5 (636): δι' οὐ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ - *Per quem accepimus gratiam, et Apostolatum, ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine eius*; 11, 8 (798-799): καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας - *Dedit illis Deus spiritum compunctionis*; 11, 20 (806-807): καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἔστηκας. μὴ ὑψηλοφρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ - *Bene, propter incredulitatem fracti sunt. Tu autem fide; noli altum sapere, sed time.*

Contradiz Lutero sobre a sua concepção de fé (630) como sucede na *Epistola ad Aldonem* e noutro escritos. E em 11, 33 e noutras passagens louva Sócrates, Platão e Cícero pelo que escreveram sobre a sabedoria e a liberdade.

II. 1. COMENTÁRIOS BÍBLICOS DO SOBRINHO DE JERÓNIMO²³

II. 1. 1. *Notationes in Paraphrasim in Psalmos* (III, 529-666). No próemio justifica a obra para completar alguns aspectos da obra do tio, explicando melhor do que ele os termos hebraicos; - 1, 1 (535): *Et in cathedra pestilentiae non sedit*, que a Vg. traduz *In cathedra derisorum*, preferível segundo Osório Júnior. A frase diz: Μακαριστὸς ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν καὶ ἐν ὁδῷ ἀμαρτωλῶν οὐκ ἔστη καὶ ἐπὶ καθέδρᾳ λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν; 1,5: *Ideo non resurgent impii in iudicio, neque peccatores in concilio justorum*. Comenta o autor: *Hebr. in iudicio consistere, interpretes in iudicio resurgere*: os ímpios não podem defender-se; *coetus* em hebr. equivale ao gr. *consilium*, citando Cícero²⁴.

II. 1. 2. *In Paraphrasim suam in Cantica Canticorum*, מִשְׁכַּחֲמֵי יִשְׁרָאֵל, Ἄσμα ἁσματων (III, 1009-1070), dedicada ao Card. Pedro de Deza, começa com um próemio a paráfrase e aborda temas breves. De notar que Osório Junior escreveu sobre o Cântico dos Cânticos em diversas ocasiões²⁵. Explica a frase: *Nullum est convivium optimo vino opipare comparatum* (1021-1022) para depois, ao longo do texto, tratar do diálogo entre Cristo e a Igreja como entre o esposo e a esposa. Conclui assim o livro com 8, 15-16 (1070):

Hic erit ultimis temporibus Ecclesiae Christi omnibus bonis florens status: sed, in tellure versatur, non potest ex illius contagione, non aliqua vel labe adspergi, vel molestia distineri; quare sponsus illam ad cantiunculam hortatur, qua aures suas permulceat, et ipsa, quid si magis sibi cordi, significet, et ea Salomon eleganter opus concludit.

²³ Encontram-se incluídos nos *Opera omnia* (III), excepto o livro *Paraphrasis et Commentaria in Ecclesiasten, nunc primum in luce edita. Eiusdem Paraphrasis in Canticum Canticorum, et in ipsam recens auctae Notationes*.

²⁴ *Pro P. Quinctio Oratio*.

²⁵ Célebres foram também os comentários do dominicano Luis de Sotomaioir e de Luis de León sobre esse livro.

II. 1. 3. In Paraphrasim suam in Cantica Canticorum Notationes (1073-1084). 1, 2 (III, 1073-1075): Ασμα ἄσμάτων, ὃ ἐστι τῷ Σαλωμών. Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ, ὅτι ἀγαθοὶ μαστοὶ σου ὑπὲρ οἶνον. Lutero verteru deste modo: “Denn deine Brüste sind lieblicher dem Wein”; a Bíblia de Ferrara: “por que mejores tus querencias mas que vino”; a NVg traduz de outra forma. Repetem praticamente as já referidas em II. 1. 2-4. Escreve Osório:

Sic etiam interpretes Greci verterunt. Hebraei vero, non mammas interpretantur, sed amores, quemadmodum paulo inferius, legendum quoque et explicandum esse putant, ubi noster Latinus inquit, Memores uberum tuorum. Non enim mammas viris natura tribuit sed sponsam testari putant, amoris vim sibi esse iucundissimam, qua se inflammari sentiebat.

Explica o que é a hipálage:

Hypallage verba enim concinne summutuntur. Hebraei vero non Mammas interpretantur, quia in libris suis legunt hoc est, Amores tui, quemadmodum paulo inferius legendum quoque et explicandum esse putant; ubi noster latinus inquit: «memores amorum tuorum», non enim mammas viris natura tribuit, sed sponsam testari putant amoris vim sibi esse iucundissimam, qua se inflammari sentiebat. Nos tamen nolimus facili negotio a nostro interprete discedere, praecipue cum hoc in loco sit elegans hypallage: verba enim concinne summutantur²⁶.

Outros casos: 1, 8 (1076): - *Si ignoras te (im-lo ted'iy), ...qui nostra aetate Hispanis est familiaris, cum dicunt: Si no telo sabes; vocem enim Te adiungunt, ut oratio concinne fluat.* A NVg traduz: *Si ignoras, o pulcherrima inter mulieres, egredere et abi post vestigia gregum et pasce haedos tuos iuxta tabernacula pastorum*; 2, 4 (1078-1079): *Ordinavit in me caritatem*, hebr. *wediglô 'alay 'ahabah*. Osório: *Graeci interpretes tachsate, inquirunt, ep eme agapen e dá-lhe um sentido militar.* Pelo que diz: *Eleganter quidem apud Hebraeum wediglo, vexillum*; 4, 1 (1079-1080): *mibba'ad (intrinsicus) e capilli tui (Isam-matek)*, que os LXX verteram assim: *Ἰδοὺ εἶ καλή, ἡ πλησίον μου, ἰδοὺ εἶ καλή. ὀφθαλμοὶ σου περιστεραὶ ἐκτὸς τῆς σιωπήσεώς σου. τρίχωμά σου ὡς ἀγέλαι τῶν αἰγῶν, αἱ ἀπεκαλύφθησαν ἀπὸ τοῦ Γαλαάδ*; 4,13 (1081): *עֵץ מִן עֵץ הַרְמֹן וְעֵץ מִן עֵץ הַרְמֹן - ἀποστολαί σου παράδεισος ροῶν μετὰ καρποῦ ἀκροδρύων, κύπροι μετὰ νάρδων - Emissiones tuae paradisis malorum punicorum, cum pomorum fructibus, cypri cum nardo.* O termo *rimonim*, pl. de *rimon*, equivale ao gr. *roon*, ao lat. *malum granatum* ou *malus punica*, ao ár. *rumman*, ao al. *Granatapfel* e ao port. *romã*. Alonso-Schökel (1997) oferece esta versão: “Tus brotes son jardines de granado com frutos exquisitos: nardo e enebro e açafão, canela e cinamomo, com ávores de incenso, mirra e aloés, com os melhores bálsamos e aromas” (799); 5, 11 (1081-1082): *רִאשֵׁי קֶרְפָּוֹתַי כְּעֵץ הַרְמֹן וְעֵץ מִן עֵץ הַרְמֹן - κεφαλή αὐτοῦ χρυσίον καὶ φάξ, βόστρυχοι αὐτοῦ ἐλάται, μέλανες ὡς κόραξ - Caput eius aurum optimum comae eius sicut elatae palmarum nigrae quasi cornus.* Explica o termo *taletalim* (hapaxl.) dizendo que deriva do verbo *ill* que significa elevar, o que justifica a tradução dos LXX. Comenta Osório: *Unde nomen*

²⁶ Liddel-Scott 1861: 1851-1852.

taltallim, quo hoc in loco Salomon utitur, pro elevato usurpatur. Crines autem, cum diffluunt, extremi quidem ita paulatim. E cita Horácio: *Et Lycum cum nigris oculis, nigroque crine decorum.* A Vg traduziu: *Caput eius aurum optimum, cincinni eius sicut racemi palmarum, nigri quasi corvus.* Zorell (1960): “prob. *Surculi palmarum tremuli, elatai, elatae* (assírio *taltallu*)”; 7,6 (1082-1084): *כְּכַרְכַּר לְיָדָיו וְכַרְכַּר מִן־אֲרָזִים וְכַרְכַּר מִן־אֲרָזִים וְכַרְכַּר מִן־אֲרָזִים* - κεφαλή σου ἐπὶ σὲ ὡς Κάρμηλος, καὶ πλόκιον κεφαλῆς σου ὡς πορφύρα, βασιλεὺς δεδεμένος ἐν παραδρομαῖς - *Caput tuum ut Carmelus; et comae capitis tui sicut purpura regis vincata canalibus*²⁷, analisando a expressão difícil *vincata canalibus* e explicando os dois termos, o hebraico e o grego, *rehatim* e *paradromais*, que podem dar a ideia de curso, agitação, movimento; 7, 8 (1084): *וְהָיָה כְּמִצְחָתְךָ וְכְמִצְחָתְךָ וְכְמִצְחָתְךָ וְכְמִצְחָתְךָ* - τοῦτο μέγεθός σου, ὠμοιώθης τῷ φοίνικι καὶ οἱ μαστοὶ σου τοῖς βότρυσιν - *Statura tua assimilata est palmae.* Escreve Osório: *Eadem similitudine Ulysse Nausicaam, Alcinoi filiam, apud Homerum laudavit* (Ἀρτέμιδι σε ἐγὼ γε, Διὸς κούρη μεγάλοιο, εἶδος τε μέγεθός τε φυῆν τ' ἄγχιστα εἴσκω...; Δῆλω δὴ ποτε τοῖον Ἀπόλλωνος παρὰ βωμῶ φοῖνικος νέον ἔρνος ἀνερχόμενον ἐνόησα²⁸).

II. 1. 4. *Paraphrasis et Commentaria in Ecclesiasten, nunc primum in luce edita. Eiusdem Paraphrasis in Canticum Cantecorum, et in ipsam recens auctae Notationes* (pp. 319; 1-54; 55-76), precedida de uma carta ao cónego de Évora Bernardo da Fonseca, e dedicada ao card. Pedro de Deza.

O *Qohelet* ou Eclesiástico (319 pp.) que começa e conclui com as palavras “tudo é vaidade” é o livro mais pessimista do AT, de que é exemplo 1, 1-3:

Ρήματα ἐκκλησιαστοῦ υἱοῦ Δαβὶδ βασιλέως Ἰσραὴλ ἐν Ἱερουσαλήμ. Ματαιότης ματαιότητων, εἶπεν ὁ ἐκκλησιαστής, ματαιότης ματαιότητων, τὰ πάντα ματαιότης. τίς περισσεῖα τῷ ἀνθρώπῳ ἐν παντὶ μόχθῳ αὐτοῦ, ᾧ μοχθεῖ ὑπὸ τὸν ἥλιον.

II. 1. 5-6. A *Paraphrasis in Canticum Cantecorum* (1-54 pp.) e a *In Paraphrasim suam in Canticum Cantecorum Notationes* (55-76 pp.) repetem-se praticamente.

Bibliografia:

Alte Testament (Das) Hebräisch-Deutsch. Biblia Hebraica mit deutscher Übersetzung (1974). Estocarda: Württembergische Bibelanstalt.

Bataillon, M. (1937). *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe. siècle.* Paris: Droz; Genebra: Droz, 1991. *Érasme et l'Espagne*, 3 vols.

– (1952-1974). *Études sur le Portugal au temps de l' Humanisme.* Coimbra: por ordem da Universidade; Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Centro Cultural Português.

Bible de tous les temps, t. 4: *Le Moyen Âge et la Bible* (1989). dir. P. Riché e G. Lobrichon. Paris: Beauchesne.

Biblia Complutensis de Mandato ac Sumptibus F. Francisci Ximenez de Cisneros, 6 vols., (1514-1517). Alcalá de Henares: in Complutensi Universitate: Arnaldus Guillelmus

²⁷ Luis de León verte: “Os cabelos da tua cabeça são como púrpura real; o rei está preso aos canais” e Schökel, livre e poeticamente: “os teus cabelos de púrpura, com as suas tranças, cativam um rei” (802).

²⁸ Hom. *Od.* 6. 151-152 e 1162-163.

de Brocario. Ed. facs., Roma: Typ. Polyglotta Pontificiae Univ. Gregorianae etc., 1983-1984.

Biblia Regia ou Políglota de Antuérpia (1568-1572). ed. Benito Arias Montano, 8 vols., Antuérpia: Cristóbal Plantin.

Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem (1994). dir. Weber, R., 4.^a ed., Estocarda: Deutsche Bibelgesellschaft.

Biblischer Kommentar. Altes Testament, dir. Martin Noth e Hans Walter Wolff: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, 1968ss.

Blaise, A. (1967). *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout: Brepols.

Cottier, J.-F. (2002). “La paraphrase latine de Quintilien à Érasme”, *Études latines*, janvier, 93-109.

Derival, G. - Munnich, O., dir., (1995). *Katà tous ó “Selon les Septante”. Trente études sur la Bible grecque des Septante en hommage à Marguerite Harl*. Paris: Cerf.

Earle, Th. F. (2004). “Portuguese scholarship in Oxford in the early modern period: the case of Jerónimo Osório (Hieronymus Osorius)”, *Bulletin of Spanish Studies*, Vol. 81, Issue 7 & 8 November. 1039-1049.

Faria, F. L. de (1981). “As muitas edições das obras de Dom Jerónimo Osório”, *Revista da Biblioteca Nacional*, vol. 1, N.º 1, janeiro-junho. 116-134.

Haag, H. (1956). ed., *Bibel-Lexikon*, Zúrique-Colónia: Benziger Verlag Einsiedeln.

Hengel, M. (2004). *The Septuagint As Christian Scripture*. Continuum International Publishing Group.

Heilige (Die) Schrift in deutscher Übersetzung. Echter Bibel, Das Alte Testament, dir. Notscher, F. (1959), vol. IV, 4.^a ed., Würzburg: Echter-Verlag.

Koehler, L. - Baumgartner, W. (1958). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill.

Liddel, H. G. – Scott, R. (reed. 1961). *A Gree-English Lexicon*. Oxford.

Lira, N. (1487). *Postilla super totam Bibliam*. Nuremberga: Anton Koberger.

Nova Vulgata Latina (1989). Cidade do Vaticano: Libreria Editrice.

Osório, Dom Jerónimo (1592). *Opera Omnia*. Roma; Antuérpia: Martinus Nutius.

– (2009). *Paráfrases a Job e à Sabedoria de Salomão*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

– (2015a). *Epistolografia*. Estabelecimento do texto latino por Sebastião Tavares de Pinho e António Guimarães Pinto (intro., trad. e notas). Coimbra: Imprensa da Universidade.

– (2015b). *Comentários aos Provérbios de Salomão*, Estabelecimento do texto latino por Sebastião Tavares de Pinho e António Guimarães Pinto (intro., trad. e notas). Coimbra: Imprensa da Universidade.

Osório, J. (Junior) (1611). *Paraphrasis et Commentaria In Ecclesiasten, nunc primum in luce Edita. Eiusdem Paraphrasis in Canticum Canticorum, et in ipsam recens Auctae Notationes*. Lião: Sumptibus de Horácio Cardon.

Pagnino, S. (1528). *Biblia: Habes in hoc libro prudens lector utriusque instrumenti novam translationem aeditam*. Lugduni: per Antonium du Ry; impensis Francisci Turchi, & Dominici Berticinium Lucešium, & Iacobi de Giuntis.

– (1548). *Thesaurus linguae sanctae ex R. David Kimchi [sefer hasarašim] contractior & emendatior*, Paris: ex Officina Roberti Stephani.

Pinto, A. G. (2010). *Escritos Espirituais de D. Jerónimo Osório*. Tradução, introdução e anotações. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

– (2011). *Diogo Paiva de Andrade. Antologia. Selecção, Tradução, Transcrição, Introdução, Notas*. Lisboa: Esfera do Caos.

- Plöger, O. (2011). *Sprüche Salomonos (Proverbia)*, in *Biblischer Kommentar Altes Testament XVII*, 3.^aed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH.
- Quentin, H. (1926). *Vulgate à travers les Siècles et sa Révision actuelle. Conférence donnée à l'Institut Biblique de Rome le 17 janvier 1926*. Roma: Tipografia Cuggiani.
- Schökel, L. A. (1997). *Biblia del Peregrino*, t. II: *Antiguo Testamento. Poesía. Edición de Estudio*. Bilbao: Mensajero-Ega-Verbo Divino.
- (1994). *Diccionario Bíblico Hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta.
- (1992). *Antología de Poesía Bíblica Hebrea Bilingüe*. Saragoça: Delegación de Catequesis de Zaeagoza – Fundación Teresa de Jesús.
- Septuaginta, id, est, Vetus Testamenti Graece iuxta LXX Interpretes* (1972). ed. Alfred Rahlfs, 2 vols., 7.^a ed., Estocarda: Württembergische Biblische Bibelanstalt.
- Siena, S. de (1574). *Bibliotheca Sancta*. Veneza. Franciscus.
- Steurer, R. M. (1989-2003). *Das Alte Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5 vols., Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Stramare, Tarcisio (1987). *La Bibbia “Vulgata” delle origini ai nostri giorni. Atti del Simposio Internazionale in honore di Sisto V, Grottammare, 29-31 Agosto 1983*. Roma: Abbazia San Girolamo.
- Theologische Realenzyklopädie*, ed. Gerhard Müller (1977-2004). 36 vols., + 6 supl., Berlim – Nova Yorke: Walter de Gruyter.
- Vattioni, F. (1980). “Storia del testo biblico: l’origine dei LXX”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, vol. 30: 115–130.
- Zorell, F., S. J. (1960). *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico.

(Página deixada propositadamente em branco)

Dom Jerónimo Osório e a implantação da Companhia de Jesus em Portugal

MARGARIDA MIRANDA

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra
mmiranda@fl.uc.pt

Resumo: A História da Companhia de Jesus na Assistência a Portugal, de Francisco Rodrigues S. J., refere abundantemente a figura de Dom Jerónimo Osório, mas não lhe atribui qualquer papel na vinda dos primeiros jesuítas para Portugal.

À luz dos resultados mais recentes da investigação sobre Dom Jerónimo Osório, é possível rever aquela posição e estabelecer dados mais objectivos quer sobre a formação do humanista (que chega a Paris em 1534 e ali obtém o grau de Mestre antes de 1538), quer sobre a sua efectiva responsabilidade nas negociações diplomáticas das quais resultou a permissão do Papa Paulo III para a vinda dos Jesuítas. Uma carta do Mestre Jerónimo Osório a Diogo de Gouveia, Principal de Santa Bárbara, está na origem, ainda que indirecta, das diligências que levaram São Francisco Xavier à Índia e que, ao mesmo tempo, criaram as condições para que Dom João III se tornasse o primeiro monarca a erigir um Colégio da Companhia (1541-1542).

Palavras-chave: Jesuítas; Colégio de Jesus de Coimbra; Francisco Xavier; Simão Rodrigues; Dom João III; Diogo de Gouveia.

Abstract: The name of Jerónimo Osório is recurrent in the *História da Companhia de Jesus na Assistência a Portugal* [History of the Society of Jesus in the Assistance of Portugal] (1931), by the Jesuit Francisco Rodrigues. Strikingly enough, no role is ascribed there to the Portuguese bishop of Silves and famous XVI century Humanist with respect to the coming of the first Jesuits to Portugal.

Drawing upon the most recent research on Dom Jerónimo Osório we can now reassess the evidence concerning not only his education as a humanist (arrived in Paris in 1534 and obtained his *Maître ès Arts* degree before 1538) but also his actual role in the diplomatic negotiations which culminated in Pope Paul III's permission for the mission of the Jesuits in the Portuguese kingdom. A letter by Osório to Diogo de Gouveia, the Principal of Santa Barbara College in Paris, lies at the root, albeit indirectly, of the earliest steps that would culminate both in the sending of Francis

Xavier to the mission in India and Japan. At the same time, that letter created the conditions so that John III would become the first monarch ever to establish a Jesuit College in the world (1541-1542).

Keywords: Jesuits, Coimbra College of Jesus, Francis Xavier, Simão Rodrigues, King John III of Portugal, Diogo de Gouveia, Jerónimo Osório, Humanism.

0. Vos encomendo muito que trabalheis por saberdes que homens estes são e onde estão e fazeis que eles queiram vir a mim.

É conhecido o favor que a Companhia de Jesus recebeu de Portugal desde os primeiros dias da sua existência, bem como o papel determinante que Dom João III exerceu junto de Inácio de Loyola e dos co-fundadores daquela Ordem, sobretudo Simão Rodrigues e Francisco Xavier¹. Este estudo mais não faz do que acrescentar uma brevíssima nota quer à ‘História da Companhia de Jesus’ nos seus primeiros anos, sobretudo à história da sua actividade missionária e escolar, quer à ‘obra’ deixada pelo humanista Jerónimo Osório sobre as mais diversas facetas da vida cultural.

Partamos, para isso, da carta que Dom João III escreveu em 1539 ao seu Embaixador em Roma, Dom Pedro de Mascarenhas. Trata-se, do meu ponto de vista, de um documento importantíssimo para a História dos Jesuítas, pois corresponde a um momento fundacional e com repercussões de grande alcance nos destinos da Companhia de Jesus em Portugal e em todo o mundo. É o momento em que o Monarca tem conhecimento da existência de um grupo de homens cujo propósito era “acrescentar e aproveitar à Fé”, e logo toma todas as providências para indagar da sua vida, letras e costumes, com vista a trazê-los ao reino e enviá-los depois aos novos territórios além-mar.

Vos encomendo muito que tanto que esta carta receberdes, trabalheis por saberdes que homens estes são e onde estão, e de sua vida e costumes e letras e propósito; e sendo estes, lhes faleis, se estiverem aí, e, sendo ausentes, lhes escrevais e fazeis que eles queiram vir a mim, porque certo, se seu propósito é esse de acrescentar e aproveitar à Fé (...) não pode haver parte onde lhes estê mais aparelhado poderem-no fazer e cumprir seus desejos que em minhas conquistas...²

Com esta decisão, Portugal contribuía decisivamente para o crescimento e primeira expansão da Companhia. Na sua *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Francisco Rodrigues S. J. dedica um capítulo inteiro aos primeiros portugueses que ajudaram Inácio de Loyola na fundação e implantação da Companhia de Jesus (Rodrigues 1931: 197-216). Em Alcalá de Henares, o P. Manuel Miona procurava afincadamente companheiros para seguirem o primeiro grupo, entre os quais Jerónimo Nadal, antes de ele próprio ingressar na vida religiosa; e Dona

¹ Devo este estudo ao saber desinteressado do Doutor Sebastião Tavares de Pinho, que me colocou a par do estado da questão e me pôs nas mãos as fontes necessárias para a elaboração destas linhas. Trata-se portanto de um ensaio escrito a duas mãos: eu limitei-me a articular fragmentos que ele me deu a conhecer. Já quanto às imprecisões ou à fragilidade das conclusões, elas são inteiramente da minha responsabilidade.

² 4 de Agosto de 1539, Dom João III a Dom Pedro de Mascarenhas. Rodrigues 1931: 223-224.

Leonor Mascarenhas, dama da corte da Rainha Isabel e mais tarde aia de Filipe II, tinha profunda amizade pelo fundador e era uma das suas maiores benfeitoras; em Roma³, Bartolomeu Ferrão foi um dos primeiros a pronunciar votos religiosos (1539) e Dom Pedro de Mascarenhas, embaixador de Dom João III junto da Santa Sé desde 1538, a quem a carta é dirigida, elegera Inácio de Loyola como seu confessor. Em Paris, onde continuou os estudos de Alcalá, Inácio de Loyola travou ainda conhecimento com Dom António Pinheiro, o qual havia de granjejar, junto da corte, o favor dos reis portugueses à Companhia, principalmente no que toca ao ensino. Outro companheiro foi D. Manuel dos Santos, cônego regente de Santo Agostinho, graduado em Artes, a quem os jesuítas em Portugal, na década de cinquenta, louvavam como benfeitor, e a quem devem a execução das bulas que erigiram a Universidade de Évora. Simão Rodrigues foi o terceiro estudante que se agregou a Inácio de Loyola no Colégio de Santa Bárbara, depois de Pedro Fabro e Francisco Xavier, e seria não só o primeiro jesuíta a chegar a Portugal, como também o infatigável fundador da província portuguesa. Mas a maior responsabilidade na sequência de decisões que trouxeram a Companhia para Portugal coube a Diogo de Gouveia, o célebre Principal do Colégio de Santa Bárbara, onde Inácio de Loyola estudou e reuniu os primeiros companheiros. Se Diogo de Gouveia, que se prezava do ofício de mandar homens letrados para o reino, é justamente considerado o benemérito do renascimento literário de Portugal, a ele coube também a responsabilidade de exortar Dom João III a chamar ao reino os primeiros jesuítas.

1. *Mestre Hierónimo do Soiro, amigo dos padres de Paris*

No entanto, a decisão do monarca teve como causa mais remota a influência de um outro humanista por detrás de Diogo de Gouveia: Jerónimo Osório. A ele se refere igualmente o historiador da Companhia, Francisco Rodrigues, sem lhe atribuir no entanto qualquer papel na vinda dos primeiros jesuítas para Portugal. Pelo contrário, declara que o humanista “não foi parte para a Companhia ser admitida no reino” e alega provar que ele “não influiu no ânimo de Dom João III para o chamamento dos Padres a Portugal”⁴.

A verdade é que a leitura das fontes, nomeadamente a biografia escrita pelo sobrinho e publicada em Roma em 1592⁵, bem como a correspondência de Diogo de Gouveia e Dom João III, não permite confirmar aquela tese. Pelo contrário, a biografia testemunha a relação próxima de Jerónimo Osório com os Jesuítas de Santa Bárbara (e, futuramente, com a actividade dos Colégios da Companhia em

³ Inácio de Loyola chegou a Paris em Fevereiro de 1528. Aí permaneceu 7 anos e dois meses, até 25 de Maio de 1535. Matriculou-se como externo no Colégio de Montaigu e ali estudou ano e meio humanidades. No dia 1 de Outubro de 1529, dia de S. Remígio, passou a morar como pensionista e a estudar filosofia (embora tivesse já c. de 38 anos), no Colégio de Santa Bárbara, que tinha como Principal o célebre Diogo de Gouveia. A 13 de Março de 1533 é licenciado e em 1534 recebe o título de mestre em Artes.

⁴ Rodrigues 1931: 205.

⁵ A abrir o Tomo I dos *Opera Omnia* de Jerónimo Osório (Roma, 1592), pp. 1-19 é publicada uma biografia do humanista, escrita pelo sobrinho: *Hieronimi Osorii Lusitani Vita, auctore Hieronymo Osorio nepote*. A referência ao convívio de Dom Jerónimo Osório, quando estudante em Paris, com os primeiros membros da Companhia, especialmente com Pedro Fabro, desde 1534 até cerca de 1537, encontra-se nas pp. 2-3. António Guimarães Pinto publicou uma tradução deste texto nas páginas que antecedem os *Tratados da Nobreza Civil e Cristã* (Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1996: 31-79, *maxime* 36). Mas a tradução também se encontra em Pinto 1995: 151-176.

Portugal), o interesse do humanista pelos costumes e propósitos de vida religiosa daqueles companheiros, e ainda a sua amizade pessoal com o grupo, especialmente com Pedro Fabro.

Francisco Rodrigues não ignora o papel que Jerónimo Osório exerceu junto de Dom João III⁶, mas não só lhe não dá relevo algum como também faz das fontes uma leitura desajustada. Atribuindo ao seu nascimento a data errada de 1504⁷, o historiador jesuíta afirma que Jerónimo Osório já se encontrava em Paris havia três anos, quando Inácio de Loyola ali chegou, em Fevereiro de 1528. Na verdade, quando Inácio de Loyola inicia os estudos de Humanidades em Paris, no Colégio de Montaigu, estava Jerónimo Osório a fazer o mesmo, com cerca de 13 anos de idade, não em Paris mas em Salamanca. A esta universidade permaneceu ligado até cerca de 1534, com o maior interesse pela lição dos autores gregos e latinos, mas matriculado em Direito Civil desde os 16 anos, para cumprir a vontade do pai. A determinação de Jerónimo Osório, no entanto, diz o biógrafo seu sobrinho, era ingressar na Ordem Militar de São João do Hospital de Jerusalém e partir para Rodes, que fora capturada pelos turcos em 1522. Com a morte do pai, Jerónimo Osório regressou a Portugal e dir-se-ia livre para abandonar o desígnio do pai e cumprir o seu próprio voto. Não estava porém livre do desígnio da mãe, que tratou firmemente de o dissuadir daquele propósito. Graças aos projectos maternos, parte então Jerónimo Osório para Paris, com cerca de 19 anos, para estudar Lógica e Filosofia natural. O convívio do humanista português com os primeiros jesuítas situa-se, portanto, entre cerca de 1534 e 1537.

Em Paris, em 1534, Inácio de Loyola já tinha reunido aquele núcleo de discípulos espirituais que seriam os primeiros Jesuítas. Nesse mesmo ano, a 15 de Agosto, todos pronunciavam o célebre voto de Montmartre: Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Pedro Fabro, Nicolau de Bobadilha, Diogo Laínez, Afonso Salmeirão e o português Simão Rodrigues, este último bolseiro de Dom João III no Colégio de Santa Bárbara desde 1527⁸. Jerónimo Osório travou conhecimento com eles e não ficou indiferente aos seus ideais e estilo de vida, como nos informa a sua biografia⁹.

Osório travou com eles grande amizade e os vínculos da maior familiaridade ligavam-no a Pedro Fabro – homem cuja piedade e excelente disposição de ânimo Osório, com grandes louvores, exaltava sobre os demais companheiros de Inácio. Enquanto estes permaneceram em Paris, muito amiúde com eles praticava sobre o regime por que havia de pautar a sua vida, e os mesmos falavam com Osório acerca das regras da sua comunidade: razão pela qual sempre esteve animado de uma enorme benevolência e amor extraordinário em relação ao teor de vida destes homens¹⁰...

6 Rodrigues 1931: 218.

7 A data hoje consensualmente aceite é 1514 e não 1506 (Pinto 1996: 68).

8 Coelho S.J. 2005: 110.

9 Vd. Pinto 1996: 36.

10 O original encontra-se em Osório 1592: 3. *Cum quibus Osorius singularem inuit consuetudinem, et in Petri Fabrii familiaritate maxime uersabatur; cuius uiri pietatem et excellens animi studium, inter omnes Ignatii socios, summis laudibus efferebat: cum quibus, dum Parisiis fuerunt, de uitae suae instituendae ratione saepius conferebat; et illi de Societatis suae institutis cum eo communicabant: quamobrem semper erga horum hominum uiuendi institutionem mirifica beneuolentia et eximio amore flagrauit...*

Embora tenha prosseguido os estudos por algum tempo em Paris, Jerónimo Osório foi forçado a regressar a Portugal e só pôde retomá-los, não já em Paris mas em Bolonha, graças à intervenção do infante Dom Luís, a quem se refere como seu mecenas. Ficou-lhe, porém, a memória grata e a admiração pelo zelo espiritual daqueles companheiros de estudo, que deixara.

Pelo voto de Montmartre, além da promessa de vida apostólica, Inácio e os seus companheiros obrigavam-se a partir para Veneza e Jerusalém e gastar aí a sua vida em proveito das almas. Se não conseguissem licença para ficar em Jerusalém, voltariam para Roma e apresentar-se-iam ao Papa para que os empregasse no que julgasse ser da maior glória a Deus. Mas a *Autobiografia* de Santo Inácio declara também que os companheiros se propunham esperar por um ano a embarcação em Veneza, e se naquele ano a não houvesse para o Levante, ficariam livres do voto de Jerusalém para se oferecerem ao Papa¹¹.

Como todos sabemos, a História não quis que os companheiros partissem para Jerusalém. Depois de cerca de dois anos de espera e preparativos em Veneza, obtidas as licenças pontifícias para peregrinar a Jerusalém, deu-se um acontecimento que determinou para sempre a história da Companhia nascente: Veneza entra em guerra com os Turcos tornando impossível a navegação. Os historiadores da Companhia antigos e modernos (de Ribadeneira a García Villoslada) salientam o insólito deste acontecimento, no qual vêem mais do que o simples acaso a condicionar os passos dos peregrinos para destinos diferentes daqueles que os desejos humanos podiam prever. “E é de notar que nem muitos anos antes, nem depois até [este] ano de 1570, nunca omitiram cada ano as naus de peregrinos a ida a Jerusalém, a não ser naquele ano”, escrevia Ribadeneira, com evidente sentido de pasmo¹². Efectivamente, todos os anos, no mês de Junho, a tradicional *nau peregrina* levantava âncora rumo à Palestina; em 1537, porém, nenhum navio atravessou o Mediterrâneo.

De algum modo, o voto de Montmartre tinha previsto esse cenário. Se não fosse possível ir a Jerusalém, o grupo dirigir-se-ia a Roma. Em 1538, desobrigados do voto de Jerusalém, Inácio e os seus companheiros apresentam-se em Roma, ao serviço do Papa. E o Papa não tardou em enviá-los para as diversas partes de Itália: Sena, Bolonha, Ferrara, Pádua. Em Roma ficaram apenas Inácio, Fabro e Lainez.

2. *Non podia [...] achar homens mais autos pera converter toda a Índia.*

Entretanto, na ponta Ocidental do Mediterrâneo, Portugal abraçava com entusiasmo duas aventuras: a aventura das grandes navegações e da expansão ultramarina, explicitamente inseparável do desígnio missionário; e ainda, no reinado de Dom João III, uma política cultural inovadora que, em 1537, conduziu à reforma do ensino e da própria Universidade. Para a África, o Brasil e o Oriente, Dom João III pedia às ordens religiosas a preparação e o envio de missionários. Enquanto isso, enviava bolseiros a estudar em Paris, a fim de um dia trazer ao reino homens letrados e elevar o nível do ensino em Portugal com as luzes do Humanismo.

É neste contexto que Jerónimo Osório intervém junto de Diogo de Gouveia, tornando-se assim, como observou Sebastião Tavares de Pinho, a primeira causa, embora indirecta, da entrada da Companhia de Jesus em Portugal (2006 II: 266).

¹¹ Coelho 2005: 110.

¹² *Vida del P. Ignacio de Loyola* apud García-Villoslada 1991: 420, n. 40.

Num estudo publicado pela primeira vez no ano 2000, Sebastião Tavares de Pinho analisa detalhadamente as relações históricas da família do humanista com os territórios do Oriente: primeiro, a missão do pai, João Osório da Fonseca, que partira para a Índia juntamente com Vasco da Gama em 1524, na qualidade de ouvidor-geral; depois, a missão do irmão, Bernardo da Fonseca Osório, provedor-geral dos Estados da Índia e capitão da fortaleza de Coullão, nas costas do Malabar, por quase cinquenta anos. Jerónimo Osório, o humanista autor da crónica latina sobre a vida e feitos de D. Manuel I, a primeira grande narrativa da época dos Descobrimentos pela qual a Europa conheceu a expansão portuguesa, tinha todas as condições para se tornar um conhecedor profundo do Oriente. A história familiar era a primeira a despertar nele o maior interesse por tudo quanto ali se passava.

E foi assim que, em 1537, teve Jerónimo Osório conhecimento de que 60 000 malabares tinham abraçado a fé cristã. Os autores daqueles baptismos que deram origem à primeira comunidade de cristãos do Cabo de Comorim foram o P. Miguel Vaz, vigário geral da Índia enviado por Dom Francisco de Melo, o primeiro bispo eleito de Goa, e o P. Pedro Gonçalves, vigário de Cochim. A notícia é, aliás, confirmada por João de Barros, que mostrava, por meio deste facto, o papel que a língua portuguesa exercia como instrumento de expansão da fé, sobretudo no Oriente¹³. Mas João de Barros não é a única testemunha da vitalidade da cristandade do Malabar, nascida da acção missionária em língua portuguesa. No final do século XVI, em 1590, o diálogo de Duarte de Sande *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam...* regista também, com admiração, o elevado número de cristãos que havia nas duas margens do Cabo Comorim (Malabar), por ser um número superior ao que cumumente se encontrava em lugares dominados por reis pagãos (2010 vol.1: 80)¹⁴.

Soube desse fenómeno o humanista Jerónimo Osório e, em 1537, encontrando-se provavelmente em Lisboa, escreveu ao seu mestre e reitor de Paris, dando-lhe conta da surpreendente notícia. Ao Doutor Diogo de Gouveia, destinatário da carta, coube então o duplo *munus*: escrever a Simão Rodrigues reenviando-lhe a carta de Jerónimo Osório, e escrever a Dom João III a recomendar vivamente os potenciais missionários.

3. Mandei a carta a Mestre Simão...

A carta de Diogo de Gouveia a Dom João III, de 17 de Fevereiro de 1537¹⁵, constituiu portanto, para a Corte portuguesa, a primeira notícia acerca da Companhia de Jesus em Paris, das intenções dos companheiros em partirem para Jerusalém a evangelizar os mouros e da presença dos seus fundadores nas cidades de Itália, ao serviço do Papa. O objectivo de Diogo de Gouveia era persuadir o Monarca da

13 Na Dedicatória ao Príncipe Dom Filipe da sua *Gramática da língua portuguesa com os Mandamentos da Santa Madre Igreja*, também conhecida como *Cartinha para aprender a ler* (Lisboa, 1539), assim escreveu João de Barros: “Da qual obra [de evangelização] temos um divino exemplo na conversão de cinquenta e sete mil almas na terra do Malabar, onde S. Tomé com tanto trabalho e martírio passou desta vida à celestial glória” (fl.Aij vº).

14 “É assim que nas duas margens do Cabo Comorim se contam oitenta mil cristãos, o que não é pouco em lugares onde exercem o seu domínio reis pagãos”.

15 Pinho 2006: 268-269 e nota 47. Longo trecho desta carta foi transcrito e comentado por Rodrigues 1926: 267-274 ; Vd. ainda M. Brandão 1944: 321-322 e Silva [et ali] 1862 vol. IV: 104-105.

oportunidade que aqueles Padres de Paris representavam para a missão da Índia. Padres letrados e ao serviço do Papa eram os mais indicados para dar continuidade à colheita de frutos missionários como os do Malabar.

Assim, apoiando-se nas preocupações literárias e apostólicas de Dom João III, Diogo de Gouveia diz ao Monarca que, pela vastidão das terras descobertas, havia agora maior necessidade de homens de letras, como estes que então lhe recomendava.

Vossa alteza tem mais razam que nenhum outro pola grandíssima terra que tem descuberta e necessidade que os taes tem de letrados: e principalmente com as grandes nouas que Mestre Hieronimo do Soiro me escreueo de como os malabares recebiam a fé que um uigairo que la mandou Francisco de Mello, homem de boa uida e bacharel em canones começara la de pregar e que eram conuertidos bem 60 000 digo Lx louvores a nosso Senhor que nos trouxe a tal tempo eu mandei a carta a Mestre Simão Roiz que partiu daqui com 6 outros para irem a Jerusalem elle e seus companheiros fazem grandíssimo fruto em Italia...

As palavras de Diogo de Gouveia permitem fazer duas afirmações: aos biógrafos de Jerónimo Osório, a carta informa que, em 1537, o humanista já tinha alcançado o grau de Mestre: *Mestre Hieronimo do Soiro...*; à história da Companhia de Jesus em Portugal, a carta prova que a intervenção do humanista fez parte efectiva das diligências que desviaram a trajectória dos primeiros jesuítas para os trazerem a Portugal, à Índia, ao Japão, à China e ao Brasil.

Na verdade, Jerónimo Osório conhecia não só a realidade da Índia como os propósitos missionários dos primeiros companheiros de Santa Bárbara, que Jerónimo Osório partilhara na sua juventude: se os Jesuítas tinham feito o voto de ir para Jerusalém evangelizar os mouros, ele mesmo, segundo o sobrinho seu biógrafo, fizera, um dia, o voto de entrar numa ordem militar e ir para Rodes, que caíra no domínio dos mouros.

Até agora ainda não foi possível localizar a carta do humanista, para conhecer o seu conteúdo em toda a sua extensão e avaliar até que ponto a intervenção de Jerónimo Osório junto do reitor de Santa Bárbara apontaria já para a vinda dos religiosos, admirados quer por Diogo de Gouveia quer por Jerónimo Osório. Diogo de Gouveia não revela que seja esse o sentido da carta de Mestre Jerónimo Osório, mas sabemos que a carta foi enviada a Simão Rodrigues, como meio de persuasão.

4. Eles sam todos sacerdotes e de muito exempro e letrados e non demandam nada

A carta de Jerónimo Osório levou, pelo menos, Diogo de Gouveia a informar Dom João III de que aqueles seriam os missionários mais indicados para as terras da Índia, segundo os desejos do Monarca: eram todos *sacerdotes*, homens *cultos* e de vida exemplar, e nada pediam em troca, movidos pelo simples desejo de evangelizar. Mais ainda: se os companheiros tinham deixado Paris para evangelizarem os mouros na Palestina e a guerra os impedia de viajar, então aquele era o momento mais oportuno para chamar os padres ao seu serviço.

Se estes homens se podessem haver para irem a Índia seria hum bem inestimável... Sam homens próprios pera esta obra e, se V. A. deseja de fazer o que sempre mostrou, crea que non podia nem a pidir de boca achar homens mais autos pera converter toda a Índia. Eles sam todos sacerdotes e de muito exempro e letrados e non demandam nada. Por amor de nosso Senhor que escreva ao cônsul da nossa nação que esta em Veneza e a quem por V.A. faz os negócios em Roma que lhe falle porque vendo eles carta de V. A. tanto mais se moveram. Escrevendo ao mestre Simão Roiz e ò mestre p^o. Fabro e ao Inigo abastará, porque estes três moveram os outros.

Diogo de Gouveia recomenda portanto a maior urgência nas diligências diplomáticas, pois receia que, assim que haja nau, o destino dos Padres se volte outra vez para a Palestina.

Isto non é cousa para se poer em trespasso porque se eles podem este ano passar parece-me que o faram. Eu lhes escreui já e antre as outras cousas lhe dizia como a língoa na Índia era muito mais fácil daprender e os corações mãs benignos e non tam emperrados como os dos mouros. Non quero disto mais dizer a V. A. por conhecer o desejo que disto tem que é muito maior do que eu saberei pintar nem persuadir...¹⁶

5. Resposta de Pedro Fabro

As diligências de Diogo de Gouveia não terminaram aqui. Além de ter encaminhado a carta do humanista a Simão Rodrigues, escreveu, no início de 1538, outra carta a Pedro Fabro, o qual lhe respondeu, em Novembro, em nome de todos os companheiros, declarando a inteira disposição do grupo para se dedicar à causa missionária, na Índia ou em qualquer outra parte do mundo (Rodrigues 1931:221). Deviam porém total obediência ao Papa e só a ele caberia decidir o que fazer. Daí a necessidade da intervenção de Dom João III¹⁷.

O monarca não foi tão rápido nas diligências quanto Diogo de Gouveia aconselhara, mas as condições em Veneza e o impedimento das naus para a Terra Santa continuavam de feição. Em 4 de Agosto de 1539, D. João III escreve ao seu embaixador a carta que lemos em epígrafe, pedindo-lhe que procurasse saber quem eram aqueles homens e que os fizesse “vir por terra ou por mar e que lhes desse todo o aviamento e toda a maneira de seu gasto pera o caminho em toda a sua abastança”¹⁸: “E sendo necessário licença do Santo Padre ou mandado pera isso, vós lhe supricai de minha parte para que lha queira dar”.

O embaixador de Dom João III, D. Pedro de Mascarenhas, não teve dificuldade em dar as informações pedidas, nem em obter a autorização do Papa para a vinda dos jesuítas. Em 10 de Março de 1540, comunica ao rei o resultado das suas diligências; e cinco dias depois já estava a caminho de Portugal, ele e os dois jesuítas designados, um por mar e outro por terra, na companhia do próprio diplomata.

16 Rodrigues 1926: 271-272 e Pinho 2006: 269-270.

17 Antes da eleição de Inácio de Loyola como Prepósito Geral da Companhia, Pedro Fabro é considerado o *principal* dentro do grupo dos primeiros companheiros. Assim o trata Diogo de Gouveia, mas também o próprio Jerónimo Osório, como relata o biógrafo seu sobrinho (Osório 1592: 3 e Pinto 1996: 36).

18 Pinho 2006: 271.

No que toca aos nomes dos dois jesuítas escolhidos, mais uma vez o curso da história passava por cima dos planos humanos. A escolha inicial recaiu sobre Simão Rodrigues e Nicolau de Bobadilha, mas este adoeceu e foi substituído por Francisco Xavier que, no espaço de um único dia deixou tudo e partiu com o embaixador. Num instante se decidia assim o destino dessa figura ímpar do século XVI, que ficou conhecida como Apóstolo das Índias.

Em Lisboa, os dois Jesuítas reuniram-se em Junho de 1540¹⁹ e logo foram recebidos no palácio dos Estaus pelo Monarca. Francisco Xavier deixou, na sua correspondência, memória abundante desse período em Lisboa, anterior à sua partida para a Índia. Impressionava-o a benignidade do rei para com os hóspedes, disposto que estava a chamar ao reino todos os da Companhia, ainda que lhe custasse parte da sua fazenda, como ele declarara a Pedro de Mascarenhas²⁰.

Entretanto crescia na corte e na cidade a afeição pelos *Apóstolos*,²¹ mas em consequência multiplicavam-se os obstáculos para a sua partida. Parecia a todos, e aos reis em particular, que os religiosos seriam mais úteis no reino do que além-mar. Em vão protestava Xavier que não era essa a autorização do papa. Em Outubro de 1540, Dom João III já estava determinado a não deixar partir os dois jesuítas, pois tinha outros planos para eles: fundar um colégio em Coimbra, junto da Universidade, onde os Padres pudessem formar os seus e dali aumentar a Companhia e enviar jesuítas para o mundo²².

A ideia não desmereceu a atenção de Xavier, que se interessou pelo assunto. Ignaro das eventuais consequências daquela fundação, a 22 de Outubro de 1540 escreve uma carta a Inácio pedindo-lhe que o esclareça sobre o modo de erigir “alguma casa de estudantes na Universidade de Coimbra (...) porque em Portugal temos muito favor e autoridade para obras pias”²³. A pergunta revela que não havia ainda na Companhia propósitos, explícitos nem implícitos, de dedicação à actividade docente ou à criação de colégios. Assim, sucedia mais uma vez que, quando as decisões acerca do destino da Companhia pareciam resultar do acaso ou do arbítrio pessoal, acabavam por se tornar em momentos chave do rumo da história, com consequências através de séculos.

Inconformados, porém, com os entraves que os afastavam da Índia, os jesuítas logo escreveram a Santo Inácio, e este consultou o Papa, mas a resposta de Paulo III remetia a decisão para o inteiro arbítrio do Monarca português. Inácio de Loyola é que não deixou de dar o seu parecer, e este conduziu por fim à decisão prudente e acertada de D. João III: mandar Xavier para a Índia, de acordo com a intenção inicial, e deixar Simão Rodrigues em Portugal, não só “para recolher a farta messe que prometia a boa disposição do reino”, escreve Rodrigues (1931: 261), mas também para consolidar e aumentar a Companhia em Portugal, fundando o Colégio de Coimbra que prepararia mais missionários para além mar.

19 Francisco Xavier chegou a Lisboa no final de Junho de 1540, depois de mais de três meses de viagem por terra. Simão Rodrigues, que viajou por mar, chegara em 17 de Abril. O rei deu ordem aos seus ministros que lhe dessem morada no Hospital de Todos os Santos e dias depois cedeu-lhes as casas que estavam destinadas para aposentos reais no Rossio.

20 Rodrigues 1931: 243.

21 Nome por que foram conhecidos durante cerca de dois séculos em Portugal (Rodrigues 1931:245).

22 Rodrigues 1931: 259.

23 Rodrigues 1931: 302.

Conclusão

... e [Jerónimo Osório] persuadia o rei a chamar a Portugal alguns daqueles homens.

Estas são, em resumo, as razões pelas quais Xavier esperou até 14 de Fevereiro de 1542 a autorização para partir para a Índia, ao passo que Simão Rodrigues nem sequer chegou a partir. Involuntariamente, tornou-se fundador da província portuguesa e do colégio de Coimbra²⁴. A um e outro se aplicava em perfeição o verso de Antonio Machado: *caminante, no hay camino, / se hace camino al andar...*

Nos primeiros anos da Companhia, a acção de Dom João III e do seu embaixador junto da Santa Sé, Dom Pedro de Mascarenhas, incidiu decisivamente sobre a orientação da Companhia de Jesus e sobre o destino incerto dos primeiros membros, acabando por dar à História um rumo inesperado. Determinado como estava a enviar missionários para as terras descobertas, Dom João III teve um papel fundamental na primeira actividade, quer missionária quer docente, da Companhia de Jesus. Mas o Monarca nada poderia fazer se uma multiplicidade de factores se não tivesse conjugado. Entre esses, a acção de Jerónimo Osório, nomeadamente, a carta em que chamava a atenção do Reino para a situação nos territórios da Índia.

De resto, a ligação entre Osório e a Companhia de Jesus foi permanente, como atestam algumas cartas dos colégios, que registam, com orgulho, a presença do *Cicero lusitanus* nos prémios literários, em Lisboa, em 1557, ou em representações teatrais como a de Évora, em 1560²⁵.

Por isso, o biógrafo do humanista pôde escrever que “perguntando-lhe El Rei D. João III muitas coisas sobre esta Ordem ele não lhe regateou gabos (...) e persuadia o rei a chamar a Portugal alguns homens seguidores daquela regra de vida”²⁶. Francisco Rodrigues não conheceu esta fonte e é por isso que parece negar a evidência, afirmando que Jerónimo Osório “não foi parte para a Companhia ser admitida no reino” nem “influiu no ânimo de Dom João III para o chamamento dos Padres a Portugal”²⁷. Na verdade, não faltam testemunhos a apontarem precisamente o contrário.

Assim, podemos afirmar que, se a criação da primeira missão dos jesuítas na Índia se deve à política ultramarina de Dom João III, o grande favor que Simão Rodrigues e Francisco Xavier encontraram junto da corte e da população portuguesa, e a persistência do Monarca junto do Papa e de Inácio de Loyola fizeram dele também o primeiro rei fundador de um colégio para jesuítas. O colégio abriu em 1542, mas o plano era de 1540.

24 O primeiro jesuíta a ser enviado para Coimbra, para preparar o Colégio, foi Manuel Godinho, nos primeiros meses de 1542. Mas quando Simão Rodrigues e os seus companheiros se instalaram em Santo Antão “a primeira casa que em todo o mundo teve como própria a Companhia de Jesus” (Rodrigues 1931: 288), já se encontravam entre eles mais três membros enviados de Paris por Santo Inácio e destinados à fundação do primeiro colégio, em Coimbra: Diogo Mirão, Poncio Cogordan e Francisco Rojas, que chegaram a Lisboa em 3 de Outubro de 1541 (Rodrigues 1931: 290-291).

25 Vd. respectivamente *Litterae Quadrimestres* V: 14-19 (Carta de Diogo de Barros, de Lisboa, 17 de Junho de 1557) e *Litterae Quadrimestres* VI: 591 (Carta de Bras Gomes, de Évora, 30 de Abril de 1560). *Litt Quad.* V: 228 designa-o como *Cicero Lusitanus*.

26 Pinto 1996: 36. Osório 1592: 3: *adeo ut aliquot post anos cum eum Ioannes hoc nomine Tertius Rex Portugaliae multa de ea percunctaretur, multis eam ille laudibus ornaret, et pro uiribus Regi persuaderet, ut aliquos uiros in Portugaliam adducendos curaret, qui illam uiuendi rationem sectarentur.*

27 Rodrigues 1931: 205.

Diogo de Gouveia era o ‘avançado’ de Dom João III em Paris para trazer as luzes do Humanismo para Portugal. Foi ele que, em 1537, deu à corte a primeira notícia da existência dos Jesuítas. Mas fê-lo motivado por Dom Jerónimo Osório, que conhecia tão bem como ele “os padres letrados de Paris”. Conhecia igualmente a política ultramarina de Dom João III, e viu nessa coincidência uma oportunidade para ambos.

Bibliografia

Barros, João de (1539). *Gramática da língua portuguesa com os Mandamentos da Santa Madre Igreja*. Lisboa.

Brandão, M. (1944). *O processo de Inquisição de João da Costa*. Coimbra.

Coelho S.J., António José (2005). *Autobiografia de Santo Inácio. Tradução, introdução e notas*. Braga: Editorial AO.

García- Villoslada S.J. (1991). *Santo Inácio de Loyola. Nova Biografia*. São Paulo: Ed. Loyola.

Litterae Quadrimestres = MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESV, *Litterae Quadrimestres*, vol.V, Madrid, 1921 e vol. VI. Madrid, 1925.

Osório, Jerónimo (1592). “Hieronymi Osorii Lusitani Vita, auctore Hieronymo Osorio nepote” in *Hieronymi Osorii Lusitani Episcopi Algarbiensis Opera Omnia (...) ad Philippum I. Portugaliae Regem Inuictissimum*. Vol. 1, Roma, 1-19.

Pinho, Sebastião Tavares de (2000). “Francisco Xavier em Lisboa a caminho do Oriente (1540-1541): com referência a Diogo de Gouveia, Jerónimo Osório e Lopo Serrão”. *Humanitas* 52: 297-309.

Pinho, Sebastião Tavares de (2006). *Humanismo em Portugal. Estudos. Vol. I e II*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Pinto, António Guimarães (1995). *Dom Jerónimo Osório: Cartas. Tradução, compilação e notas*. Loulé: Câmara Municipal de Silves.

Pinto, António Guimarães (1996). *Dom Jerónimo Osório: Tratados da Nobreza Civil e Cristã. Tradução, introdução e anotação*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Rodrigues S. J., Francisco (1931). *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Tomo I, *A Fundação da Província Portuguesa 1540-1560*. Vol. 1 *Origens, Formação, Ministérios*. Porto.

Rodrigues, Francisco (1926). “O Dr. Gouveia e a entrada dos Jesuítas em Portugal”, *Brotéria* 2: 267-274.

Sande S.I., Duarte de (2010). *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, Tomo I e II, Prefácio, tradução e comentário de Américo Costa Ramalho. Estabelecimento do texto latino Sebastião Tavares de Pinho. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Silva, Luís Augusto Rebelo da [et ali] (1862). *Corpo diplomatico portuguez: contendo os actos e relações políticas e diplomáticas de Portugal com diversas potencias do mundo desde o século XVI até os nossos dias*. vol IV. Lisboa: Academia Real das Sciencias.

(Página deixada propositadamente em branco)

D. Jerónimo Osório, bispo do Algarve, e a Inquisição

JOSÉ PEDRO PAIVA

Universidade de Coimbra, Centro de História da Sociedade e da Cultura
lejpaiva@fl.uc.pt

Resumo: D. Jerónimo Osório assumiu a mitra do Algarve numa época em que a Inquisição, chefiada por D. Henrique, continuava a alargar a sua jurisdição. Este processo fez germinar alguns desencontros com um restrito grupo de bispos. A presente comunicação visa aclarar qual o comportamento de D. Jerónimo Osório face ao Santo Ofício e como é que esta poderosa instituição agiu relativamente a um dos mais preeminentes representantes do humanismo português da segunda metade do século XVI. Com esta indagação procurará aferir-se se o prelado do Algarve regeu as suas atitudes face ao Tribunal da Fé conforme o padrão dominante entre os antístites portugueses, ou se, ao invés, foi protagonista de caminho alternativo.

Palavras-chave: D. Jerónimo Osório; Diocese do Algarve; Inquisição

Abstract: Jerónimo Osório became bishop of the Algarve at a time when the Inquisition, led by Cardinal Henry, was expanding its jurisdiction, a process that gave rise to disagreements with a small group of bishops. The aim of this paper is to clarify the behavior of Jerónimo Osório regarding the Inquisition, and how this powerful institution acted toward one of the most preeminent representatives of Portuguese humanism in the second half of the 16th century. The inquiry seeks to understand whether this prelate adopted the position dominant among Portuguese bishops vis-à-vis the Holy Office, or whether, on the contrary, he assumed an alternative stance.

Keywords: Jerónimo Osório; Algarve Diocesis; Inquisition

Como tenho sustentado em estudos pretéritos, a história da relação entre o episcopado e a Inquisição portuguesa não foi linear. Durante os cerca de três séculos de existência do Santo Ofício português, é possível constatar transformações na comunicação entre estas duas instâncias cruciais do campo religioso, decorrentes da emergência de problemas e desafios emergentes, do papel específico desempenhado

pelos protagonistas individuais que foram pautando este diálogo, dos rumos e estratégias de actuação inquisitorial, das configurações normativas e de poder desenhadas a partir do centro romano. Porém, pesem estas matizes, e não atendendo a pontuais casos excepcionais, uma interpretação holística que pretenda determinar o sentido dominante do que foi o padrão das relações entre o Santo Ofício e o episcopado, pelo menos até meados do século XVIII, leva a concluir que, em geral, elas foram de profunda harmonia assente numa cumplicidade ideológica de fundo, enlaçada cooperação e decisiva complementaridade¹.

O que neste estudo se pretende avaliar é qual foi o posicionamento de D. Jerónimo Osório perante a Inquisição, sobremaneira no ciclo final da sua vida, enquanto cingiu a mitra do Algarve, entre junho de 1564 e agosto de 1580. Foi ele um modelo alternativo, caracterizado pelo reforço da autoridade episcopal que se verificou após o Concílio de Trento, o que levou um punhado de prelados a reforçar a sua jurisdição e poderes mesmo perante o poderoso Tribunal da Fé², um defensor da correção fraterna e de políticas menos violentas de erradicação dos desvios à fé e religião católica, tal como Mártires?

Segundo Giuseppe Marcocci³, em função do fortalecimento da autoridade episcopal promovida no Concílio de Trento, alguns prelados com sólida formação teológica, animados por ideais reformadores e pastorais, não sendo contrários à Inquisição, contestavam os seus métodos, discordavam do papel hegemónico que pretendia assumir na luta contra a heresia e preservação da fé e decidiram defender a sua autoridade ordinária agindo com alguma autonomia do Tribunal e usando métodos distintos dos seus. Aos olhos deste restrito grupo, a erradicação dos erros de fé deveria empreender-se principalmente através da catequização, utilizando a confissão e a correção fraterna como instrumentos alternativos aos severos e públicos castigos inquisitoriais. O expoente desta tendência teria sido D. Frei Bartolomeu dos Mártires (Braga), ao lado do qual enfileiraram D. Julian de Alva (bispo de Portalegre e Miranda) e, mais tarde, D. António Pinheiro (bispo de Miranda e Leiria) e D. Jerónimo Osório⁴.

De facto, estes bispos seguiram vias alternativas, embora, e isso não pode deixar de ser vincado, não contestassem a Inquisição, nem deixassem de cooperar com ela, como me parece ficar bem evidenciado mesmo no caso de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, porventura o mais expressivo expoente desta tendência⁵.

Foque-se a mira no já famoso *Cícero lusitano*, como era conhecido na Europa culta e letrada do humanismo europeu o bispo D. Jerónimo Osório, para descobrir, desde já, um conjunto de factos concretos comprovativos da sua colaboração ativa com a Inquisição.

Pouco antes de assumir o governo da diocese, cooperou com o Santo Ofício no processo contra o agostinho Valentim da Luz, o qual acabou queimado em auto da fé público realizado em 1562, por culpas de protestantismo⁶. Osório, tal como o

1 Paiva 1989 e Paiva 2011a: 197-260.

2 Esses casos alternativos da época de D. Jerónimo Osório estão explicados em Paiva 2011: 350-385.

3 Marcocci 2004: 98-99 e 164-175.

4 Sobre Bartolomeu dos Mártires, ainda que seja um texto com muitas imprecisões, ver o recente Pereira 2017.

5 Paiva 2016.

6 Pinto 2006, vol. 1: 55-75.

futuro bispo de Miranda D. António Pinheiro, aliás, foram subscritores de pareceres que qualificavam algumas das ideias do frade agostinho como sendo heresias de sabor luterano e outras como “proposições erróneas, temerárias e ímpias”⁷.

Em 1565, já bispo do Algarve, a Inquisição pediu a D. Jerónimo Osório para que oficiais seus prendessem um cristão-novo, de Portimão, o que ele mandou executar, não levantando quaisquer obstáculos à ação do Santo Ofício, antes com ele cooperando⁸.

No ano seguinte, na sequência de visita pastoral, mandou prender um sujeito acusado de proferir proposições heréticas (tal como dizer que Deus não podia ressuscitar os corpos que tinham sido comidos pelos peixes no mar ou pelas aves na terra, ou que as almas viriam no dia do Juízo, mas não os ossos dos corpos dos defuntos pois estavam “desconjuntados”. Depois de o prender e interrogar, enviou-o preso, juntamente com os autos, para a Inquisição. Chamava-se Pedro Dias, o Toureiro de alcunha, era cristão-velho, tinha 50 anos, residia na Raposeira, foi preso em 14 de Junho de 1566 e saiu no auto-da-fé de 9 de Março de 1567, onde foi com vela acesa na mão e cabeça descoberta, cárcere a arbítrio e instrução na fé⁹.

Em 1570, em sintonia com o que se estava a tornar cada vez mais usual entre o episcopado, delegou no inquisidor Diogo Mendes de Vasconcelos o seu voto para sentenciar processos na Mesa de Évora, o que pode ser lido como outro sinal da sua confiança nos inquisidores¹⁰.

Deve ainda notar-se que a sua eleição para prelado sucedeu em período em que a escolha muito dependia do cardeal D. Henrique, então também inquisidor geral, que não abonaria para bispo alguém que se opusesse frontal e tenazmente à Inquisição e se recusasse a com ela cooperar¹¹.

Todavia, há dados que sugerem que Osório não fosse grande entusiasta da severa repressão, sobretudo relativamente a cristãos-novos, que era o caminho seguido pela Inquisição. Tal se presume, desde logo, pelo que escreveu no *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniae invictissimi virtute et auspicio gestis* (1571), a respeito do batismo dos judeus em 1497, e do tremebundo massacre de milhares de judeus perpetrado por uma turba em fúria instigada por frades dominicanos, ocorrido em Lisboa, no ano de 1506¹².

D. Jerónimo Osório, ao reconstruir o tristemente célebre episódio do batismo forçado dos judeus e a cena de lhes arrancarem os filhos menores de 14 anos com o fito de anular entre muitos a sua propensão para abandonarem de vez o reino (episódio que relata a partir de memórias ou de conversas que menteve com quem os tenha presenciado) diz claramente que essa foi uma má decisão de D. Manuel I: “foi injusta, foi iniqua a traça, bem que nascida de louvavel pressuposto”. E, pouco adiante, reitera a mesma ideia noutros termos:

7 O processo e a qualificação de Osório estão publicados em Dias 1975: 250-254.

8 Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo nº 8549, fl. 1v.

9 Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo nº 10937.

10 Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Évora, *Comissões de bispos...*, Livro nº 6, fl. não numerado.

11 Paiva 2006: 334-338.

12 Os dois mais recentes estudos que abordam a matéria são Paiva 2010, Mateus e Mendes 2013 e Soyler 2013.

Vencidos [os judeus] de tamanho infortunio quizerão muitos professar de grado a religião christã, ou antes bem fingillo, que estirar a vida em tal crueza. Logo que instruidos na doutrina de Christo, forão purificados nas sagradas fontes, seus filhos lhes forão entregues, el Rei os convidou com largos premios e huma vida assas commoda passarão em Portugal. Mas nem foi legitimo este procedimento, nem foi christão¹³.

Aos olhos do teólogo e humanista, perante a sua consciência e a ética que conformava o seu espírito e conduta, o batismo fora forçado, e isso ele repudiava, pois a adesão à crença tinha que ser acto interior e voluntário, nunca constrangido pela força:

O que nem he possivel, nem o consente o santissimo nome de Jesu Christo, que dos homens so requer voluntario sacrificio, não obrigado, nem [p.42] de força, que nunca mandou violentar animos, mas affeiçoar vontades e convidar-las ao trato do vero christianismo.

Porém, como que aplicando e aceitando o adágio “Deus escreve direito por linhas tortas”, veio a concluir que, apesar de a ação de D. Manuel I não ser “justa”, acabou por dar muitos frutos pois “os filhos desses judeus (...) suspeitos de terem simulado a fe, hoje com nosso trato, familiaridade e disciplina (...) cultivão santamente religião de Jesu Christo e pelos preceitos que ele deixou moldam suas vidas”¹⁴.

É ainda evidentiíssima a sua condenação do massacre de centenas, senão milhares, de judeus, ocorrido em Lisboa, no ano de 1506:

Atravessados de ruindade e desatino [a *gentalha*, como lhes chama Osório] se arremessão a investir ferina e brutaemente com os miseros judeus, degolão, apunhalão, e ainda palpitantes e com vida os arroção nas labaredas. Que naquelle mesmo Rocio em que o primeiro ardera pelo agravo, que sentira o povo dele, roncavão ja para taes cruezas amiudados incendios, por quanto com muito regozijo e pressa escravos e gente do mais vil jaez acarretavão lenhas e que não desfalecem chamam para perfeição de tamanho desmandamento¹⁵.

Ao reconstituir e classificar deste modo os episódios referidos, deixa claro que, nos anos 70 de Quinhentos, não seria adepto das imensas fogueiras que se continuavam a acender por ordem do Santo Ofício, com o intento de castigar os cristãos-novos que mantinham no coração e no espírito os valores e crenças da Lei Velha e, com esse castigo exemplar, a que se juntavam outros também eles severos, a procurar erradicar o que, aos olhos dos juizes da fé eram heresias que contaminavam o fervor católico e a pureza da sociedade portuguesa.

Outro dado que sugere uma atitude mais serena, benigna e menos violenta do bispo é o declínio quantitativo de processos inquisitoriais, sobretudo contra cristãos-novos oriundos da diocese, enquanto dela foi pastor, bem como o facto de ter servidores cristãos-novos, como adiante se dirá de forma mais detida.

13 Cito a partir da versão portuguesa, Osório 1804-1806, vol. 1: 40-41.

14 Osório 1804-1806, vol. 1: 42-43.

15 Osório 1804-1806: vol. 1, 344-345.

Quanto à ação inquisitorial no Algarve deve recordar-se a fortíssima atividade repressiva da Inquisição no Algarve antes dele. D. Jerónimo Osório sucedeu a D. João de Melo de Castro, bispo do Algarve entre 1549-1564, o qual foi inquisidor fundamental na fase de arranque da Inquisição portuguesa, nos anos 30 e 40¹⁶. Como prelado algarvio foi responsável pelo envio de largas dezenas de judaizantes algarvios para a Inquisição, sobretudo oriundos de Portimão, Lagos e Tavira. Nesta fase, década de 50 e primeira metade de 60, foram instaurados 175 processos de residentes no Algarve, e destes, 42 foram abertos pela justiça episcopal que depois os remeteu para a Inquisição¹⁷.

Ou seja, e esse é o ponto que quero sublinhar, o território estaria mais limpo, para usar linguagem e perspetivas inquisitoriais, quando D. Jerónimo Osório assumiu a mitra, não tendo, por conseguinte, que ter sido tão vigilante contra os cristãos-novos. É certo que, entre 1564 e 1567, período que corresponde aos 3 primeiros anos do seu episcopado, ainda houve 58 processos na Inquisição oriundos do Algarve, resquícios da atuação episcopal de D. João de Melo, feitos para os quais o cardeal D. Henrique passou comissão a Simão de Sá Pereira e depois a D. Manuel dos Santos para que assistissem pelo prelado, sinal de afirmação da superioridade que o Santo Ofício queria vincar¹⁸. Todavia, depois de 1567, nem à Mesa de Évora nem à de Lisboa foram chegando, pelo menos de uma forma sistemática, novos processos da diocese algarvia, sensivelmente até 1584. Em todo este ciclo registam-se apenas 3 processos e nenhum deles desencadeado pelo bispo ou pela justiça eclesiástica¹⁹.

Ou seja, constata-se pouca atividade repressiva da Inquisição no Algarve contra cristãos-novos no tempo de D. Jerónimo Osório, a exemplo do sucedido em Braga no período do governo de D. frei Bartolomeu dos Mártires que, tal como no Algarve, também teve a anteceder-lo um arcebispo empenhadíssimo na perseguição a cristãos-novos e em colaborar com a Inquisição, a saber D. frei Baltasar Limpo²⁰.

Tal não significa que o bispo deixasse de se preocupar com o estado e comportamento dos fiéis algarvios. Em correspondência assídua que manteve com o cardeal Estanislau Hósio, polaco, bispo de Varsóvia e que fora discípulo de Osório em Bolonha, quando ambos ali cursaram na Universidade, avulta o empenho do prelado e o sentido da política que seguia. Se, por um lado, o antístite português exultava com o facto de nas suas terras não haver ecos da “peste luterana”, não se encontrando ninguém “empeçonhado por Lutero e Calvino”, o que atribuía à vontade de Deus, por outro lado, lamentava-se da grande multidão de “adúlteros” e de “homens desavergonhados e facinorosos” que seguramente encontraria nas visitas pastorais que regularmente cumpria²¹. Para “suprimir estas manchas de impureza” e “apartar” os homens das “torpezas” usava de dois antídotos que, conjugadamente e aplicados em doses adequadas, considerava serem eficazes remédios. Eram eles “corretivos” e “pregações”. Estas, nas quais se comprometia pessoalmente, destinaram-se-iam sobretudo aos “homens de zelo e piedade”, aqueles tinham por alvo principal

16 Novos dados sobre este assunto em Giebels 2016.

17 Vieira 2012: 29-61 e Giebels 2016.

18 Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Livro nº 330, doc. 97 e 98. numerado.

19 Vieira 2012: 60-61.

20 Magalhães 1981, Mea 1982 e Giebels 2016.

21 Pinto 2015: 121.

os homens de “costumes dissolutos”. Ora, com ambos, graças “à misericórdia de Cristo”, estaria a “levar a bom termo a conversão de não poucos”²².

Para além das visitas pastorais, que se sabe realizaria, mas de que por desaparecimento da esmagadora maioria das fontes produzidas, se ignoram os dados concretos, havia outros mecanismos de inspeção episcopal.

Desde logo os párocos, que podiam aplicar penas sobre certos comportamentos. Por outro lado, no seu tempo, existia o cargo de “meirinho pedâneo”, a quem o bispo pediu, na visita de 1566, para ser mais atento a averiguar se os pescadores iam à missa e trabalhavam nos dias santificados²³. Ou seja, tinha agentes espalhados pelo terreno que continuamente vigiavam comportamentos menos ortodoxos e que o informariam de eventuais prevaricadores para poderem ser corrigidos ou pela palavra e perdão fraternos ou pelo castigo de penas públicas.

Pese o empenho e zelo que colocava no seu múnus de pastor da Igreja, as suas interpretações a respeito das atitudes face aos judeus no tempo de D. Manuel I, bem como o seu comportamento enquanto bispo, com uma posição, apesar de tudo, mais branda e caritativa do que a generalidade dos prelados portugueses, podem ajudar a entender que, quando faleceu, a atividade da Inquisição não poupasse a sua memória.

No *Index* de livros proibidos de 1581, preparado pelo dominicano Bartolomeu Ferreira, a mando do inquisidor geral D. Jorge de Almeida, o qual se limitou a reproduzir o de 1564, foram acrescentados títulos novos ao rol daqueles elencados pelo Índice anterior e declarados outros que precisavam de ser corrigidos, isto é, “expurgados” para usar a linguagem censória inquisitorial. Entre as obras que necessitavam desse expurgo contava-se o *De Justitia*, do bispo do Algarve, D. Jerónimo Osório, o qual falecera no ano anterior. No texto do *Index* indica-se que esta obra “tem necessidade em alguns lugares de declaração ou moderação”²⁴.

Há ainda a registar um processo, datado de 1584, portanto depois da morte de D. Jerónimo Osório, ocorrida em Agosto de 1580, contra o padre Francisco de Medeiros, o qual fora antigo seu colaborador.

O padre Medeiros era cristão-novo, e inicialmente foi preso pelo bispo de S. Tomé, D. Martinho de Ulhoa (1578-1592) e por ele enviado para a Inquisição de Lisboa, onde começou a ser interrogado em Agosto de 1584. Interessa convocar o caso, entre outros aspetos, porque na sua confissão o réu denunciou relações especiais com personalidades notáveis da Igreja e da Inquisição.

Ele era natural de Tavira, filho de um meio cristão-novo. A avó materna “era filha dos judeus que se forão fora destes reinos em tempo del rei Dom Manoel, a qual dizem aver ficado na area com outros, na barra desta cidade (Tavira), per se embarcarem depressa os judeus e lhe ficarem alguns filhos. que pola qual rezão lhes chamão os d’area”. E a mãe, segundo uma das testemunhas do proceso, “foi tomada dos judeus quando el Rei Dom Manoel mandou tomar os filhos pequeninos aos judeus e da-los a pessoas christas velhas que os criassem, doutrinassem e fizesem christãos”²⁵.

22 Pinto 2015: 147 e 127.

23 Arquivo da Diocese de Faro, Livro 48, fl. não numerado, visita de 1566.

24 Bujanda 1995: 693.

25 Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo nº 2522, fl. 132v.

O padre Francisco de Medeiros, por sua vez, estudara Cânones em Salamanca e, após obter o grau de bacharel, foi chamado por D. Jerónimo Osório para o servir como seu escrívão da câmara. Ocupou o cargo durante treze anos, como secretário “e corretor de suas obras”, nomeadamente da “Parafrase sobre Isaías emproso em Bolonia desta deradeira vez e da Epistola ad Romanos que imprimiu em Lisboa”²⁶. Estas informações são assaz importantes, pois revelam que D. Jerónimo Osório, tal como muitos outros bispos portugueses, apesar de terem uma atitude de grande desprezo e condenação das comunidades de cristãos-novos, confiavam em alguns deles, tinham-nos ao seu serviço e integravam-nos, nas suas famílias e entre o seu oficialato, de que é interessantíssimo exemplo o caso do seu sucessor à frente da mitra algarvia, e depois prelado de Coimbra, D. Afonso Castelo Branco²⁷.

Ora, no tempo em que D. Henrique assumiu a coroa (1578-1580), o rei do Congo, D. Álvaro, pediu-lhe um “clerigo honrado e letrado que lhe servise de seu capellão mor e confessor e mestre de seus filhos”, e o rei e inquisidor-geral sugeriu precisamente o padre Madeira, que lá partiu para África, em Abril de 1579, sugerido por D. Henrique e anunciando-se com cartas de recomendação do bispo do Algarve D. Jerónimo Osório.

Arribou ao Congo em Setembro de 1579 e lá batizou muita gente por “não haver ministro na terra havia muitos annos que bautizase”. Serviu o rei do Congo durante cerca de 6 meses e dali passou a Angola, onde batizou “muitos milhares de pessoas” e, estando para regressar a Portugal, foi então preso pelo bispo de S. Tomé, conforme já declarado.

Porventura, foram estas alianças do passado (a recomendação de D. Henrique e de Osório) que, apesar de tudo, o protegeram, e permitiram que tivesse sido absolvido das acusações de judaizante com que chegara ao Tribunal da Fé.

A vigilância censória que tocou textos de Osório e o ter-se bulido com quem de tão perto o servira, são, todavia, dois factos que deixam supor as reservas que, nos anos imediatamente à sua morte, havia na Inquisição relativamente ao culto e distinto bispo algarvio.

Em conclusão, e em face dos dados disponíveis, que não são abundantes, pode dizer-se que D. Jerónimo Osório, tal como alguns poucos bispos seus contemporâneos com destaque para D. frei Bartolomeu dos Mártires, defendeu que a condenação dos erros de fé era imperiosa e devia prosseguir para evitar a disseminação de heresias no reino, muito em especial o protestantismo, corrente que inúmeras vezes e com grande desdém Osório vituperou. Porém, a seus olhos, esta acção vigilante devia ser acompanhada de políticas ativas de instrução e catequese dos cristãos-novos, de perdão dos casos menos graves, eventualmente através de recurso a formas de correção fraterna mais do que a castigos públicos e violentos como os praticados pela Inquisição, e até a medidas de integração dos cristãos-novos. Isto, não tira que o *Cícero Lusitano* reconhecesse o papel da Inquisição e a que com ela tivesse cooperado, como sucedeu, aliás, com a generalidade do episcopado português do seu tempo.

²⁶ Arquivo Nacional Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, processo nº 2522, sobretudo fl. 138-139.

²⁷ Paiva 2011b: 80.

Bibliografia

Bujanda, J. M. de (1995). *Index de l'Inquisition portugaise 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*. Genève: Librairie Droz; Éditions de l'Université de Sherbrooke.

Dias, José Sebastião da Silva (1975). *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de Fr. Valentim da Luz*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Giebels, Daniel (2016). *A Inquisição de Lisboa*. Coimbra: [s. n.] (tese de doutoramento em Altos Estudos em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).

Magalhães, Joaquim Romero (1981). “E assim se abriu Judaísmo no Algarve”, *Revista da Universidade de Coimbra* 29: 1-74.

Marcocci, Giuseppe (2003). “Il governo dell'arcidiocesi di Braga al tempo di Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Riflessioni e documenti sull'episcopato portoghese nell'età del Concilio di Trento”, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 15: 81-150.

— (2004). *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.

Mateus, Susana Bastos e Pinto, Paulo Mendes (2013). *O massacre dos judeus. Lisboa, 19 de Abril de 1506*. Lisboa: Alethea.

Mea, Elvira Cunha de Azevedo (1982). *Sentenças da Inquisição de Coimbra em metropolitanos de D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1567-1582)*. Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português; Movimento Bartolomeano.

Osório, Jerónimo (1804-1806). *Da vida e feitos d'El Rei D. Manoel: livros dedicados ao Cardeal D. Henrique seu filho*. Lisboa: Impressão Regia (3 vols.).

Paiva, José Pedro (1989). “Inquisição e Visitas Pastorais: Dois mecanismos complementares de controle social? ”, *Revista de História das Ideias* 11: 85-102.

— (2006). *Os bispos de Portugal e do império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

— (2010). “I vescovi portoghesi e il battesimo forzato degli ebrei nel 1497”, *Rivista di Storia del Cristianesimo* (Brescia) VII, 1: 11-22.

— (2011a). *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

— (2011b). Vescovi ed ebrei/nuovi cristiani nel Cinquecento portoghese, in Lavenia, Vincenzo e Paolin, Giovanna (a cura di), *Riti di passaggio, storie di giustizia. Per Adriano Prosperi*. Pisa: Edizioni della Normale, vol. 3, 67-85.

— (2018). “Dubbi su Trento. Il professore di Coimbra che interpretava male I decreti conciliari (1579) e le vie di persuasione e di castigo degli errori di fede”, in A. Prosperi e M. Catto (eds.), *Trento and Beyond. The Council, other powers, other cultures*. Turnhout: Brepols.

Pereira, Juliana Torres Rodrigues (2017). “Sanctity in the Order of the Preachers: Friar Bartolomeu dos Mártires and the tridentine model for episcopal authority (XVI-XVIII centuries)”, *Horizonte*, v. 15, n. 48: 1394-1422.

Pinto, António Guimarães (2006). *Humanismo e controvérsia religiosa. Lusitanos e anglicanos*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda (2 vols.).

— (2015) (Introdução, tradução, notas e comentários). *D. Jerónimo Osório. Opera Omnia*. Tomo II. *Epistolografia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Soyer, François (2013). *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal. D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa*. Lisboa: Edições 70.

Vieira, Carla da Costa (2012). *Uma amarra ao mar e outra à terra. Cristãos-novos no Algarve (1558-1650)*. Lisboa: [s. n.] (tese de doutoramento em História Económica e Social Moderna apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).

Leituras sobre a escravatura na expansão portuguesa: Jerónimo Osório e Fernão Pérez*

MADALENA BRITO

Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
mariamadalena@campus.ul.pt

Resumo: Estudou-se a obra de Osório na sua comparação com as doutrinas da Escola Ibérica da Paz, presentes nos tratados de Fernão Pérez, tentando-se investigar até que ponto os debates académicos sobre a escravatura se espelharam noutros campos da cultura portuguesa, em concreto nos escritos de Jerónimo Osório.

Palavras-chave: Fernão Pérez, Jerónimo Osório, Escola Ibérica da Paz, escravatura.

Abstract: We have studied Osorio's works having in mind the theories of the Iberian School of Peace, which are on the basis of Fernão Pérez's treatises, trying to understand how the academic discussions on slavery affected other fields of portuguese culture, namely Osorio's works.

Keywords: Fernão Pérez, Jerónimo Osório, Iberian School of Peace, slavery.

Por ocasião do colóquio organizado em torno da figura de D. Jerónimo de Osório e pelo facto de a escravatura ser a matéria concreta que nos ocupa de momento, decidimos observar a tomada de posição deste humanista sobre a escravatura na expansão portuguesa, tendo como ponto de comparação as doutrinas do seu contemporâneo Fernão Pérez.

O trabalho que faço actualmente insere-se no âmbito de um projecto com um papel importante no levantamento de fontes latinas desconhecidas na área da História do Direito, da Filosofia e da Teologia. Têm-nos interessado dois manuscritos que compõem um tratado latino *De Restitutione*, da autoria de Fernão Pérez, jesuíta e teólogo-jurista estreitamente vinculado à Escola Ibérica da Paz. Deste monumental tratado, temo-nos centrado na secção *De dominio et servitute*.

*Trabalho realizado no âmbito do projeto "De Restitutione: A Escola Ibérica da Paz e a ideia de Justiça na Ocupação da América" (PTDC/MHC-FIL/4671/2014), com apoio de fundos nacionais da FCT, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.

Pérez foi, em Portugal, um dos iniciadores da tradição de reflexão teológica e jurídica sobre o *dominium* e a escravatura, influenciando, assim, os debates jurídicos, filosóficos e teológicos nos séculos XVI e XVII. É preciso referir a sua estreita relação com as academias peninsulares (Salamanca particularmente). O pensamento deste e de outros mestres da chamada Escola Ibérica da Paz revelou-se decisivo na emergência do direito natural moderno e na afirmação da consciência jurídica universal que desembocará na Declaração Universal dos Direitos do Homem.

A par de outras personalidades portuguesas, Fernão Pérez tomou uma posição concreta no questionamento da prática escravagista. No tratado *De Restitutione*, apresenta opiniões de vários doutores que começavam a circular nas Universidades da Península Ibérica, transmite a sua opinião, comenta questões da *Summa Theologica* de S. Tomás e cita abundantemente o Direito Romano, os Doutores da Igreja e autores literatura grega e latina: as obras de Aristóteles, Cícero, Sto Agostinho e Isidoro de Sevilha. O mestre de Córdoba desenvolve de uma maneira exaustiva os quatro títulos legais de escravização (nascimento, crime, guerra justa e venda voluntária por necessidade extrema) e sistematiza os vários limites morais e legais do comércio de escravos e do tratamento dado ao escravo pelo seu senhor. Assim, apesar de não chegar a condenar todas as formas de escravatura, contribui na linha dos limites impostos para o tráfico de seres humanos e da humanização da relação senhor-escravo¹.

No início deste estudo, não possuíamos dados suficientes para saber se a obra de Jerónimo Osório poderia ser, tal como a de Fernão Pérez, um texto de reflexão crítica acerca da escravatura em Portugal. Apenas considerávamos provável que este intelectual de quinhentos tivesse reflectido em tal tema, por estar imerso no clima dos Descobrimentos e pelo facto de – por ser homem da opinião pública do seu tempo – ter a possibilidade de estar a par dos debates jurídicos que fervilhavam nas academias peninsulares.

Tendo em conta o impacto destes dois intelectuais de quinhentos no ambiente cultural do Renascimento, surgiram certas questões para as quais tentámos encontrar uma resposta: haveria, nestes autores, versões diferentes de um mesmo fenómeno? Essas perspectivas seriam conciliáveis? Haveria na obra de J. O. um reflexo das problemáticas discutidas pelos académicos ibéricos sobre os direitos dos indígenas e os limites do tráfico humano? Caso fossem diferentes, seriam perspectivas conciliáveis?

As obras de Osório que me serviram para tirar as conclusões apresentadas neste trabalho foram o *De Rebus Emmanuelis Gestis*, o *De Regis Institutione*, o *De Nobilitate Ciuile* e algumas cartas. As restantes obras revelaram não ser pertinentes para este estudo, por serem de teor espiritual ou por não terem tanta relação com as opiniões de Osório concernentes aos problemas sociais da sua época.

De Rebus Emmanuelis Gestis:

Pensámos em primeiro lugar dedicar-nos ao estudo do *De Rebus Emmanuelis Gestis* por sabermos que este escrito cronístico tratou amplamente das guerras dos portugueses em África e dos movimentos de expansão ultramarina.

¹ ms 3860 fols 65-66 e ms 2623, fols 1-86.

No relato de J. O. damos-nos conta daquilo que era o fenómeno da redução à escravatura como consequência do cativo em guerra, mas quase não nos apercebemos da existência de outras formas de servidão. Relativamente à escravatura pela venda, há apenas referências pontuais, sem que haja qualquer tomada de posição da parte do autor. Ainda que sejam alusões pontuais, dá-se a entender que o costume seria frequente nos povos com que os Portugueses iam contactando.

Ainda que Jerónimo Osório, no *De Rebus*, não desenvolva uma crítica à instituição da escravatura, parece reflectir uma consciência crítica quanto a outras injustiças cometidas pelos Portugueses no Novo Mundo. Não se limita, pois, a descrever acontecimentos, mas, de vez em quando, censura a conduta dos Lusitanos e a do próprio Rei em muitas questões que coincidem com aquelas que se reflectem posteriormente nos debates dos teólogos-juristas da Península Ibérica. É exemplo disso a censura feita às injustiças dos Portugueses contra o povo de Calecute – desrespeitando o tratado de paz que tinham feito com o seu rei (p. 144) – assim como também a crítica à barbaridade de alguns lusitanos avarentos que obriga Tristão da Cunha a infligir-lhes penas graves (p. 246).

Também podemos encontrar uma censura clara do autor no caso da escravatura infligida aos judeus, aquando da sua expulsão pelos reis de Castela em 1482. Por um lado, louva a atitude de benignidade de D. Manuel por ter restituído a liberdade aos judeus que tinham sido rejeitados por D. João II, mas, por outro lado, acaba por censurar a atitude do mesmo rei por ter cedido, mais tarde, a pressões de Castela tornando escravos todos os judeus que permaneciam no reino sem se tornarem católicos.

Quanto a este caso, implicitamente em Osório e explicitamente para Fernão Pérez, não haveria verdadeiramente título lícito de redução à servidão, ainda que os judeus desobedecessem ao mandato do rei, porque não competia a este escolher a religião dos súbditos. Assim, a redução desses judeus à servidão não se trataria de uma possibilidade do direito do século XVI mas sim de um abuso do poder, já que os monarcas também transgrediam por vezes a lei natural e as leis humanas, assumindo atitudes tirânicas. F. Pérez, assim como outros autores da Escola Ibérica da Paz, são unânimes em afirmar que qualquer abuso do poder e da propriedade e qualquer desrespeito pela lei era tirania e não poder.

Apesar de ter havido casos de conversões forçadas ao cristianismo ao longo da história, em Portugal e em Espanha foram várias as vozes de teólogos e figuras da Igreja que se ergueram no sentido contrário. A voz de J. O. foi uma delas, tal como fica patente num longo discurso introduzido por uma crítica explícita à conduta do rei D. Manuel².

² “(...) nem legítimo foi este procedimento, nem foi cristão. Tu ânimos rebeldes e não adjurados a isso por algum vínculo de religião, obriga-los a crer o que afincadamente menosprezam e rejeitam? (...) O que nem é possível, nem o consente o Santíssimo Nome de Jesus Cristo, que dos homens só requer voluntário sacrifício, não obrigado, nem de força: que nunca mandou violentar ânimos, mas afeiçoar vontades e convidá-las ao trato de vero cristianismo. E quem há aí que se arrogue obrar nas consciências o que o Espírito Santo só faz naquelas que não temiam resistir-lhe até o derradeiro arquejo da vida? Que ele é só quem alumia, quem acareia, quem convida e enfim quem traz ao grémio e confissão de Jesus Cristo quantos não rejeitam tamanhos dons com desagradecida pertinácia de ânimo. (...) Todavia muitos louvam Sua Alteza, alegando em suas razões que tomara por motivo a religião para que aquela gente hebraica entrasse na vereda da salvação, tomando por abono que se escorava, para o assim fazer, na opinião de pessoas mui acreditadas em sabedoria e cristandade, e no exemplo de muitos príncipes católicos: que nunca falta, nem faltará jamais quem ajeite suas falas e com elas arme à graça dos príncipes. (...) acham em seu conselho muitos que sentiam não nos devermos descartar de um povo que o mesmo Papa não desdenhava acolher em muitas cidades da Igreja Romana (...) exemplo que muitos Príncipes cristãos não

[Cont. na página seguinte.]

Afigura-se evidente o motivo pelo qual Osório não se deteve na crítica ao tráfico de escravos africanos nem à escravatura indígena. De facto, a crónica de Osório cinge-se temporalmente ao reinado de D. Manuel, altura em que o fenómeno da escravatura ainda não tinha sofrido a enorme alteração verificada a partir da segunda metade do século XVI. Na realidade, os relatos sobre o final de quatrocentos ou o início de quinhentos atestam uma realidade completamente diferente daquela que concerne o fenómeno da escravatura uns anos mais tarde. O crescimento exponencial do tráfico de escravos durante o século XVI foi tão repentino, que dois documentos sobre a expansão ultramarina podem testemunhar realidades completamente diferentes consoante os acontecimentos se reportem ao início ou à segunda metade do século XVI.

De Regis Institutione, De Nobilitate Ciuile e cartas:

Quanto às obras de Osório de carácter filosófico e político, concluímos que, tenha sido ou não propositadamente, a influência das discussões académicas acerca da legitimidade da escravatura não se fez sentir de todo. Não encontramos qualquer referência ao tema do tráfico de escravos, apesar de tal comércio ter sido incrementado em enorme escala no decorrer do século XVI, ou seja, na altura em que viveu e tanto produziu Jerónimo Osório. Em seguida, deter-nos-emos em algumas possíveis razões que nos poderiam fazer esperar o contrário.

1. Conhecimento de problemáticas académicas:

Em primeiro lugar, parece plausível que J. O. estivesse a par das discussões académicas a favor dos direitos dos indígenas e dos escravos pelas seguintes razões:

1. 1 O famoso debate entre Las Casas e Sepúlveda e as decisões tomadas no tribunal de Valladolid, em 1550, eram acontecimentos amplamente divulgados no espaço público e, portanto, deveriam ser sobejamente conhecidos pelos homens da corte e pelos intelectuais portugueses;

1. 2 Jerónimo Osório nutria amizade por Inácio de Loyola e pela Companhia por ele fundada a ponto de ter sido “hum dos principaes authores para que el Rey D. João III admitisse ao seu Reyno o instituto da Companhia de Jesus”³. Seria expectável que Osório estivesse atento – também por esta razão afectiva – às doutrinas académicas que, em Portugal, foram elaboradas em grande parte por teólogos e padres jesuítas;

1. 3 Fernão Pérez ensinou na Universidade de Évora e no Colégio de Jesus de Coimbra entre 1559 e 1595, onde iniciou e desenvolveu o debate e a reflexão sobre a *seruitus* e o *dominium*⁴. Seria difícil que tais discussões jurídicas não chegassem ao conhecimento de um intelectual da envergadura de J. O.;

1. 4 No *De Regis Institutione*, Osório mostra estar a par da teorização política sobre a transmissão popular do poder de S. Tomás de Aquino, seguida pelos autores da Escola Ibérica da Paz. Acerca disto, na sua tese de doutoramento, a professora Nair Soares afirma que “sobre o ofício do rei e a sua finalidade, Osório vai expor as

só da Itália, mas ainda na Alemanha e na Hungria e em outras muitas regiões da Europa, têm abraçado, concedendo aos judeus a faculdade de ali morarem e exercerem sua indústria”. (p. 31 e 32).

³ Machado 1966: 510.

⁴ Maurício 1977: 165.

suas concepções políticas na linha de S. Tomás, a que a escola de Salamanca, com Francisco Vitoria, dera grande actualidade”⁵.

2. Perfil interventivo de Osório:

Em segundo lugar, tendo em conta o perfil interventivo de Osório e a sua preocupação com os problemas sociais e éticos do seu tempo, poderíamos esperar que tecesse alguma crítica acerca de uma instituição com tantos inconvenientes éticos. Este perfil é evidente nas obras políticas, nas cartas e nos escritos sobre a formação do príncipe em que nos detemos nos parágrafos seguintes.

Na revista *Studia*, Groez R. O. W. traça o perfil político e interventivo de J. O a partir da consideração do *De Regis Institutione* e do *De Nobilitate Civile*:

he joins forces with many compatriots in order to expose the negative aspects of Portugal imperialism. A deep sense of shame speaks from the pages of these writers upon witnessing the cruelty, corruption, and greed which exploded in the Crown and nobility in the wake of overseas expansion. Osorio pleads for a return to virtue and suggests a gamut of measures from censorship and threats to rewards in an urgent attempt to save this country: the status of nobility must be based on and inseparably tied to ethical activity”⁶.

Na *Biblioteca Lusitana* também se faz uma alusão sugestiva a esta característica de Osório, numa citação à obra *Memoires des hommes illustres*, do Padre Niceron: “Il sonde les conseils, et les fondaments des deliberations, donne son jugement sur les actions des Grands, e des Rois, e condamne avec libertè leurs defauts sans épargner ceux de sa Nation”⁷.

No *De Regis Institutione*, Osório lamenta-se do “grande número de males que o apetite do mando acarretou sobre a existência humana”, dos “grandes perigos que estão armados aos que exercem a soberania sobre muitos homens” (p. 27), da “cobiça desenfreada de alguns” (p. 28). Censura o tirano por violar os direitos humanos e divinos, lamenta a “defeituosa educação que pode ocasionar a ruína de muitos Estados” (p. 161). No livro IV observa a situação política, social e económica do país, critica “o orgulho e a arrogância dos fidalgos [...] e adverte o rei para a necessidade de uma perfeita justiça distributiva”⁸.

Além disso, nalgumas cartas para diferentes figuras do Reino, Osório não poupa críticas a algumas atitudes dos governantes ou dos homens do clero envolvidos nos assuntos do reino.⁹

3. Formação teológica e jurídica:

Na altura do Renascimento era enorme a projecção política e o perfil jurídico dos teólogos renascentistas e, além disso, a teologia constituía a matriz de boa parte da discussão jurídica.

5 Soares 1989: 329.

6 Goerz 1978.

7 Machado 1966: 514.

8 Soares 1989: 334.

9 Impressão régia: 1818.

Nas *Lições de História de Direito* do professor Merêa podemos ler que “as indagações filosóficas sobre o direito não se consideravam da competência dos jurisconsultos de profissão, mas sim dos teólogos, [...] sendo inestimável a contribuição destes pensadores para a formação do direito político e internacional¹⁰.”

A disciplina de teologia no ensino da Segunda Escolástica era, pois, inseparável da ciência jurídica, e as lições de Teologia superavam o alcance político e cultural da disciplina de Leis, que se limitava ao estudo do Direito Romano e do Direito Canónico¹¹.

Na realidade, já desde a Idade Média, foram os teólogos, e não os professores de Leis, que introduziram no Direito a questão da legitimidade dos pressupostos da guerra justa, que, no Direito Romano, eram mais formais e processuais. Nos Descobrimentos, a questão da guerra justa, assim como também da escravatura, foi ainda mais desenvolvida.

Os professores universitários de teologia tinham também a responsabilidade de preparar os alunos para a tarefa de orientação espiritual, ou seja, para todo o tipo de dúvidas de consciência com que fossem confrontados. O comércio de escravos, os títulos legítimos de cativo em guerra justa e o tratamento do senhor dado ao escravo eram, na altura dos Descobrimentos, assuntos amplamente desenvolvidos neste tipo de lições teológicas, também pelo facto de suscitarem inúmeras dúvidas com contornos morais. Nas lições, preparavam-se os futuros sacerdotes e teólogos para responder a variadas questões sobre a legitimidade da escravatura.

Sabendo que Osório passou pelas universidades de Salamanca, Paris, Bolonha e Coimbra, tendo sido brilhante aluno e professor de teologia, poder-se-ia esperar que, nos seus tratados, reflectisse sobre a escravatura.

Silêncio de Osório:

Apesar dos aspectos apresentados atrás, constatamos que J. Osório é omissos no que toca ao tema da escravatura.

Importa ter em conta que se afiguram raras as figuras da cultura renascentista que, em Portugal, reflectiram criticamente sobre esta instituição social. Para além dos teóricos da Escola Ibérica da Paz, como Fernão Pérez, refiram-se os excepcionais exemplos de Fernão de Oliveira e de Amador Arrais, de quem Saunders, um estudioso da escravatura, diz terem sido os únicos a constatar “que o tráfico de escravos deveria ser eliminado e não apenas reformado, de forma a terminar com os respectivos abusos”¹².

Pude perceber, até à fase actual de trabalho, que a escravatura era quase tabu na maior parte dos meios culturais portugueses do século XVI, não aparecendo na maior parte das obras literárias e dos tratados políticos, nem mesmo nas lições de leis. As abordagens mais sistemáticas sobre a escravatura no século XVI são encontradas quase exclusivamente em pareceres elaborados por teólogos ou nas suas lições académicas subordinadas às matérias de teologia, estruturadas com base na

10 Merêa 1923: 110.

11 Sobre isto é interessante ler o capítulo sobre a fundamentação da lei no século XVI da *História do Direito Português*, de Martim de Albuquerque e Rui de Albuquerque. Fica bem demonstrado a importância que tinham nesta altura, inclusivamente para o Rei, as opiniões dos doutores.

12 Saunders 1994: 74 De futuro pretendo verificar e confirmar este dado através do estudo das obras destes autores.

análise de casos jurídicos. As cátedras de teologia das universidades de Salamanca, Évora e Coimbra eram, por isso, o espaço quase exclusivo em que se questionavam e desenvolviam tais matérias na Europa do século XVI.

Em seguida, sugerirei determinadas causas para o silêncio de Osório.

Formação académica e escolha pessoal:

Ainda que saibamos que Osório foi um *profundissimo Theologo*¹³, também sabemos que teve a seu cargo a cátedra de Sagrada Escritura e não as disciplinas com conteúdo especificamente jurídico como a de Prima e de Vésperas (leccionadas por Pérez), onde se liam os tratados *De Iure* e *De Restitutione*, que incluíam o tratamento da escravatura.

Por meio deste tipo de tratados, os teólogos da Segunda Escolástica, como F. Pérez, elaboraram uma importante sistematização do direito com o tratamento de questões que hoje em dia pertencem ao âmbito do Direito Civil e não da Teologia. Eram mestres com o perfil e a responsabilidade de Fernão Pérez que tinham a função de resolver certas questões jurídicas muito técnicas. Por esta razão encontramos tão desenvolvidos, neste autor, dois assuntos eminentemente jurídicos estreitamente vinculados à questão da escravatura: a restituição e a guerra.

Osório poderá ter sentido, pois, que a função de reflexão crítica sobre estes temas não seria a sua função, nem como professor de Sagrada Escritura, nem como homem metido na corte, considerando essa missão de reflexão crítica destinada aos juristas do seu tempo.

Por outro lado, sabemos que, na realidade, o “príncipe da língua latina”¹⁴ preferiu as armas e o estudo da cultura antiga ao estudo da jurisprudência. Também por este motivo, poderia sentir-se mais afastado das discussões académicas com alcance jurídico. Quanto a isto, é sugestivo e evidente o contraste entre a ausência de edição e tradução da obra de Fernão Pérez e o considerável volume da obra de J. O. editada e traduzida em Portugal e no estrangeiro. Consciente dos seus dotes artísticos, Osório foi explícito em fazê-los valer nos seus escritos. Assim confessa numa carta que escreve a Alvísio Priuli, secretário do cardeal inglês Reginald Pole¹⁵.

Função Pastoral:

É importante também atender à missão de Osório como Bispo de Silves, que o levaria a dedicar grande parte do seu tempo às problemáticas mais pastorais e espirituais do que às sociais e políticas. Nair Soares sublinha o perfil de Osório como “*episcopus orator*, empenhado na luta pela unidade da Igreja católica”¹⁶, “defensor da *philosophia Christi*, estabelecida pelo Concílio de Trento”¹⁷, figura interessada na arte

13 Machado 1966: 513.

14 Machado 1966: 513.

15 “De facto, achava que não era justo nem conveniente nem apropriado ao meu estado não consagrar acima de tudo ao sumo zelo da piedade o engenho e demais dons, quer da natureza, quer adquiridos: os quais devem numerar-se entre as mercês de Deus. Ora, de momento, nada melhor me ocorria com que satisfizesse à minha obrigação, ou que redundasse em bem de muitos homens, do que desenvolver esta matéria com um pouquinho mais de elegância do que a de que costumam usar homens, indubitavelmente piedosos, mas avessos a todas as graças da erudição.” (Osório 1999: 31)

16 Soares 1989: 357.

17 Soares: 358.

da palavra, revelado sobretudo quando defende a utilidade da retórica, da dialéctica e da poesia na formação integral do *uir humanus*, o seu príncipe”¹⁸.

Pelo contrário, a função de F. Pérez na sociedade e na cultura do seu tempo era bastante diferente da do seu contemporâneo. A doutrina do mestre cordovês que até hoje se conserva encontra-se sob a forma de lições académicas, o que fica reflectido numa linguagem sem pretensões estilísticas e com constantes marcas do discurso oral. Não sabemos se terá tido intenção de editar os seus tratados, mas apenas que a sua doutrina foi lida nas universidades portuguesas. Pelo peso da doutrina em questão, parece plausível que os próprios apontamentos elaborados por este professor de Teologia para a leitura em aula tivessem, desde a sua génese, carácter de verdadeiros tratados teológicos e jurídicos.

Contemporização:

Por último, resta-nos a hipótese, menos feliz, de que Osório, tal como muitas figuras do seu tempo, se tenha querido resguardar, preferindo não se meter em assunto tão complexo, incómodo e com graves implicações na economia do reino. Neste âmbito, é difícil encontrar, no século XVI, figuras com um perfil crítico semelhante ao de Fernão de Oliveira ou de Bartolomé de Las Casas.

Na realidade, nem Osório nem Pérez espelham em toda a sua realidade o fenómeno da escravatura tal como era, em todas as suas incómodas facetas. Tais omissões poderão constituir, nestes autores e em tantos do seu tempo, um mecanismo de contemporização ou de capitulação perante uma instituição pressentida como antinatural, mas amplamente enraizada na sociedade.

Conclusão

Apesar de J. O. ser uma “das mais importantes figuras da filosofia política do Renascimento Português”¹⁹, de revelar preocupação pelos problemas sociopolíticos do seu tempo e de possuir ampla formação humanística, é manifestamente parco na alusão aos problemas éticos suscitados pelo fenómeno da escravatura.

Apenas no *De Rebus Emmanuelis Gestis*, por meio de críticas aos navegadores, comerciantes portugueses e ao próprio rei, Osório toma alguma posição nesta matéria, mas não chega a considerar o tema a fundo nem em todas as suas vertentes. Apesar de tudo, é possível intuir e entrever, na crónica osoriana, alguns dos “novos pressupostos éticos abertos pelas caravelas”²⁰ que estiveram na base das doutrinas da Escola Ibérica da Paz. Nas obras de Osório, faltam ecos dos debates acesos promovidos pelos teólogos-juristas da Escola Ibérica da Paz acerca do *ius gentium* e da escravatura. As razões apresentadas para este silêncio são apenas um resultado inicial de um estudo introdutório das lições de Pérez, das obras de Osório e de uma breve incursão na História do Direito de História do Direito e da Filosofia Política.

As posturas diversas destes autores, por um lado, revelam uma desigual reflexão crítica acerca da escravatura na época dos Descobrimentos e, por outro lado, evidenciam o carácter de vanguarda da teorização jurídica, teológica e filosófica levada

18 Soares: 355.

19 Calafate 2001: 15. Para um enquadramento da filosofia política de Jerónimo Osório, é de grande utilidade o capítulo dedicado a esta figura neste volume.

20 Vera-Cruz Pinto 2005.

a cabo pela Escola Peninsular da Paz. Tal diferença de abordagem pode não corresponder a uma menor preocupação de Osório por esta área dos direitos humanos, mas estar associada a variadas circunstâncias, algumas das quais nos escapam por completo.

Bibliografia

Albuquerque, Ruy de, Martim de Albuquerque (1983). *História do Direito Português*, II vol. Lisboa: Faculdade de Direito de Lisboa.

Biblioteca Nacional de Lisboa, Fundo Geral, ms 3860 fols 65-66 e ms 2623, fols 1-86.

Calafate, Pedro (2001) (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. II. Lisboa: Caminho.

Goerz, R.O.W. (1978). “Jerónimo Osório’s political thought”, *Studia*, 40.

Machado, Barbosa (1966). *Biblioteca Lusitana* vol. III. Coimbra: Atlântida Editora.

Maurício, Domingos (1977). “A Universidade de Évora e a escravatura”. *Didaskália*, 7: 153-200.

Merêa, Paulo (1923). *Lições de História do direito português feitas na Faculdade de Direito no ano lectivo de 1922-1923*. Coimbra: Coimbra Editora.

Osório, Jerónimo (1818). *Obras inéditas de Hieronimo Osorio, bispo de Silves no Algarve, dedicadas ao muito alto e poderoso senhor D. João VI*. Lisboa: Imprensa Régia.

— (2005). *Da ensinância e educação do rei*, trad., introd. e anot. António Guimarães Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

— (1999). *Tratado da justiça*, trad., introd. e anot. A. Guimarães Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Pinto, Eduardo Vera-Cruz (2005). *Terra de Santa Maria, Terra-mãe do Primeiro Portugal; estudo do direito medieval hispânico sobre a independência de Portugal (1096-1179)*, vol. II. Santa Maria da Feira: Comissão de vigilância do castelo de Santa Maria da Feira.

Saunders, A. C. (1994). *História social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Soares, Nair de Nazaré Castro (1989). *O Príncipe ideal no século XVI e o De Regis institutione et disciplina de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Faculdade de Letras.

(Página deixada propositadamente em branco)

Manda Platão. Nota sobre cultura política no século de Jerónimo Osório

ANA MARÍA S. TARRÍO

Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
anatarrio@campus.ul.pt

Resumo: Numa carta escrita por Jerónimo Osório em 1579 e dirigida ao Cardeal-Regente D. Henrique, invocam-se as *Leis* de Platão como instância superior à legislação vigente relativa à sucessão dinástica. A ocorrência distingue-se da mais estendida utilização de Platão como uma das autoridades antigas, que, em súplica sintética, alicerçam a teoria política portuguesa contemporânea, caracterizada pelo idealismo e antimachiavelismo e frequentemente divorciada da política real. O passo aponta para uma leitura individual de Platão, de acordo com o *reuocare ad fontes* humanístico e, simultaneamente, enquadra-se na transformação da obra dialógica do filósofo grego em máximas práticas e concretas, característica da recepção escolar humanística do filósofo (como se verifica na obra de L. Étapes). A leitura da obra de Platão proporciona um instrumento crítico perante a política real do Cardeal-Infante, indicia e sustenta mais do que uma teoria política abstracta e idealizante, uma posição política, uma forma de acção.

Palavras-chave: Platão, Jerónimo Osório, tradução de Platão por Marsilio Ficino, Crise Dinástica portuguesa, Cardeal-Rei D. Henrique

Abstract: In a letter to the Cardinal-Regent D. Henrique (1578), Jerónimo Osório invokes Plato's *Laws* as a model, superior to the current legislation on dynastic succession. This use of Plato diverges from the more extended presence of the ancient philosopher as an authority for contemporary Portuguese political theory, characterized by an idealistic and anti-machiavellian approach and often divorced from real politics. The Portuguese letter implies an individual reading of Plato (following the humanistic principle of *reuocare ad fontes*) and, at the same time, transforms the Greek philosopher's dialogical work by using it as a source of moral and practical *sententiae*, as in certain Plato's humanistic scholarly reception (L. Étapes's work for instance). The passage reveals the impact of humanistic philology as a critical instrument regarding the Cardinal-Infante's political decisions. It indicates and

sustains – more than an abstract and idealizing political theory – a political position, a form of political action.

Keywords: Plato, Jerónimo Osório, Marsilio Ficino’s translation of Plato, Portuguese Dinastic crisis, Cardinal-King D. Henrique.

Errare malo cum Platone quam cum istis uera sentire...
Cícero Tusc. 1. 17. 39.

Manda Platão, nas suas Leis, que, depois da lei ser consultada e escrita, se ponha em público, para que seja lícito a cada um apontar os vícios que nela se podem haver. Isto não se fez na forma deste juramento.
Jerónimo Osório¹.

Em 1579, Platão havia sido idealizado como “Humanista Cívico”, “Moisés Ático” e até como “Anticristo” nos comentários humanísticos². Na carta escrita nesse ano por Jerónimo Osório, o filósofo antigo emerge como legislador categórico, superior às leis estabelecidas e aos procedimentos jurídicos do reino.

O trecho platónico é projectado – muito longe de uma mera citação – à maneira de um farol num dos momentos históricos da mais alta tensão na história de Portugal, o que se seguiu à morte de D. Sebastião.

Osório escreveu esta missiva, destinada ao Cardeal-Infante D. Henrique, pouco antes de Outubro de 1579 – na iminência das Cortes de Almeirim-Santarém, convocadas a 29 desse mês. No passo em questão, o humanista criticava o procedimento do Juramento pronunciado a 1 de Junho desse ano, no qual certos representantes dos três estados haviam jurado respeitar qualquer decisão futura dos governadores e juízes, nomeados previamente pelas Cortes em Tomar a 1 de Abril de 1579, e também lutar, se necessário com recurso às armas, contra aqueles que tentassem contestar o candidato eleito mediante meios ilícitos. Sobre os ombros destes cinco governadores e onze juízes descansaria a escolha, em bases estritamente jurídicas, do candidato mais legítimo para ser rei³. Sob o escudo de Platão, Osório reclamava ao Regente o necessário controlo desse grupo restrito de “legisladores” por parte de instâncias externas e superiores a eles, considerando as divisões patentes no seio desse grupo, e dada a gravidade da sua resolução (o destino de Portugal como reino) e o perigo de guerra intestina e externa.

Os historiadores descrevem estes meses com contornos apocalípticos: a meados desse mesmo mês de Outubro agravar-se-ia a terrível epidemia de peste, renovar-se-iam cenas de pânico, de fuga, do avolumar de mortos nas ruas e das covas colectivas em solo profano.

Neste dramático contexto, as *Leis* de Platão são apresentadas com os contornos de uma palavra de ordem, utilizadas como instrumento de apoio para a posição de Osório, que terá sido aparentemente renitente à guerra com Castela e em consequência

1 Jerónimo Osório, “Carta ao Cardeal-Infante”, ed. Pinho 1993: 311.

2 Hankins 1990: xvi.

3 Em Pinho 1993 encontrar-se-á um bom enquadramento histórico e comentário dos diversos aspectos relevantes desta carta, que aqui apenas atendemos do ponto de vista da citação platónica.

tendencialmente favorável a uma união hispânica, sempre que dignificadora para o reino de Portugal⁴.

Em Janeiro morreria o cardeal-Infante e teria lugar a crise sucessória. Seguir-se-ia a Batalha de Alcântara, a 25 de Agosto de 1580, entre as tropas do duque de Alba Fernando Álvarez de Toledo e Pimentel e as do Prior do Crato. No final daquele tremendo mês de Agosto – o mesmo mês da morte do próprio Jerónimo Osório – os arrabaldes da capital seriam saqueados como castigo pelo apoio dado a D. António, prior do Crato: violência, mortes, fuga das gentes para dentro dos muros, motins, retaliações diárias, falta de alimentos... o número dos mortos na cidade de Lisboa terá ascendido a 35.000⁵.

*

Não constitui o alvo destas linhas reconsiderar o grau de clarividência de Osório na questão da sucessão dinástica nesta missiva oficial, assunto já abordado⁶, mas ponderar a singularidade da sua leitura de Platão, contemplada na história da recepção humanística da obra do filósofo grego, e, por outro lado, enquadrar esta ocorrência nalguns aspectos da presença de Platão na cultura política palaciana quinhentista.

Dois traços singularizam este passo: a conversão da reflexão político-legislativa de Platão em lei categórica, e, por outro lado, a ocorrência em solitário do nome do filósofo antigo, sem a habitual companhia de Aristóteles, as Sagradas Escrituras ou os autores patrísticos, na característica enumeração de autoridades de matriz escolástica e habitual nos discursos jurídicos e de teoria política contemporâneos.

Jerónimo Osório, que terá recebido formação em língua grega já desde a sua educação universitária inicial na Universidade de Salamanca⁷, não parece ter-se limitado ao recurso a fontes intermédias como o *De legibus* do seu amado Cícero, apontando assim para esse convívio com a obra de Platão, que referem vários dos seus admiradores já desde o século XVI⁸. O cotejo desta ocorrência platónica com o texto de Platão permite deduzir que o bispo do Algarve não procedeu aqui a uma citação *stricto sensu* nem sequer a uma paráfrase de um passo específico do texto platónico. Parece tratar-se de uma noção retirada do último livro das *Leis*, em que Platão expõe a necessidade de um atento exame das leis por parte do conselho de magistrados seleccionados para esta tarefa, a mais relevante e delicada, porque nela descansa a boa ordem do Estado. Em rigor, o tema da necessidade de uma vigilância crítica da lei é transversal na obra “política” de Platão.

4 A posição de Osório, enquadrada no papel desempenhado pelo conjunto dos bispos na questão sucessória, perante a indecisão de D. Henrique, foi sintetizada por Paiva 2006; cfr. Bethencourt 1993: 546-551; Cunha 1993: 552-559; Marques 1986; Palomo 2004: 63ss.; Polónia 2005.

5 Rodrigues 1993: 119-220.

6 Pinho 1993, Paiva 2006.

7 A ocorrência platoniana aqui contemplada reanima a complexa questão dos modos de difusão e aprendizagem em Portugal dos *studia graeca* durante o século XVI, assunto crucial que aqui se contempla muito tangencialmente. É felizmente o assunto de uma tese de doutoramento, actualmente em curso, de Maria Luísa Resende, que tenho o privilégio de orientar: *Os Studia Graeca em Portugal no século XVI: leitores e tradutores de Luciano*, financiada pela FCT (SFRH/BD/95419/2013).

8 Pinho 1983-1984: 229.

A forma e o sentido desta citação sugerem, pois, uma leitura directa e individual das *Leis*. Sem prejuízo da consulta do original grego, Osório seguramente beneficiou dessa relevante porta de acesso *ad diuinum Platonem* que se abriu para todos os letrados europeus com a publicação em letra de forma da tradução latina de Marsilio Ficino, consumação do *revival of Plato* protagonizado pelos humanistas italianos durante o século XV (Hankins 1990: 3-26). A ampliação da obra de Platão disponível para os leitores de Ocidente a partir das últimas décadas do séc. XV constitui uma vertente da recepção de Platão mais vasta, diversificada - e menos conhecida na sua complexidade – do que o tema da difusão do denominado neoplatonismo cristão na cultura quinhentista portuguesa⁹.

Nos *Opera omnia Platonis* brilhavam tanto os *Libri decem de Republica* como os *Libri duodecim de legibus* para felicidade de alguns e inquietação de muitos outros, incluindo os humanistas¹⁰.

Ora, a formulação marcadamente imperativa, que caracteriza a ocorrência platónica em Osório, não se encontra na obra do filósofo grego, nem na sua tradução latina, onde a ideia se apresenta de maneira reflexiva e dialógica, não desprovida de contradições e ressalvas.

A cristalização em forma imperativa do pensamento de Platão foi principalmente obra dos seus exegetas posteriores (editores, comentadores, ou anotadores), isto é, constitui um dos traços distintivos da história da sua recepção, e em particular da exegese humanística.

A transformação da elegante prosa política de Platão em máximas sumárias, de orientação prática, caracteriza precisamente o Platão escolar, preparado pelo humanista francês Lefèvre de Étapes, a partir da tradução latina de Marsilio Ficino, para servir nas suas aulas no Colégio do Cardeal Lemoine, em Paris: constitui aliás o principal traço caracterizador das *Hecatonomiae*, ou Leis agrupadas por centenas, impressas em 1506, em Paris, pelo impressor e humanista Henri Estienne, caracterizadas, como no trecho de Osório, pelo modo imperativo: “Lefèvre constantly uses the imperative mood for his ideal laws, and gerundives expressing obligation are also frequent”, nas palavras de Jean Marie Flammand¹¹.

Com efeito, a essência desta divulgada edição escolar de Platão é a sumarização de algumas reflexões platónicas, retiradas da *Repubblica* e das *Leis*, em forma de breves leis imperativas. Nesta obra desaparece a discussão, a contradição, a inquietação filosófica do original e emergem disposições concretas, como, por exemplo: *Juniores principes metuant, et seniores reuerantur* (1.39, correspondente a *Rep.* 5: 465 a)¹².

9 Não conheço um estudo monográfico específico sobre a difusão do neoplatonismo em Portugal. Breves e circunscritas ao caso camoniano são as considerações de Lourenço 1983: 51-67. Como se sabe, o neoplatonismo é sobretudo estudado como linha mestra das teorias quinhentistas sobre o amor, na esteira do petrarquismo, como se lê em Cunha 1965: 117-128. Sirva aqui, a este respeito, a completa síntese bibliográfica e temática reunida em Marnoto 2015.

10 Uma tradução das *Leis* anterior à de Ficino foi realizada por G. Trebizonda (Hankins 199: 5). Sigo *Diuini Platonis Opera omnia Marsilio Ficino interprete*, Lugduni, apud Antonium Vincentium, 1567. A edição princeps *Platonis Opera omnia* (Florença Lorenzo Veneto e San Iacopo di ripoli, 1484, em dois volumes), estava cheia de erros tipográficos, lamentados por Ficino. Seguiu-se uma segunda, publicada em Veneza, 1491, por Bernardino de Cori e Simone da Lovere. Veja-se Kristeller 1978: 25-35; Garin 1955: 431-432. Sobre os elementos *profoundly troubling* da obra platónica no seio da cultura humanística veja-se Hankins 1990: 10ss.; Cf. Monfasani 2011.

11 Flammand 2014: 329.

12 Veja-se a citação e comentário de Flammand 2014: 329. Cfr. Renaudet 1953: 130-158; Bedouelle 1976.

A difusão deste Platão latino, categórico e escolar, deveu ser realmente notável, a julgar pelo número das suas reedições: a edição parisiense das *Hecatonomiae* foi reimpressa em Paris, em 1512, 1515, 1526, 1535, e em 1543. Um êxito editorial de um autor apelidado de “bênção” para o mercado livreiro europeu, um verdadeiro fenómeno de vendas¹³.

Este fenómeno editorial sem dúvida muito deveu à clara organização do material platónico coligido: os leitores mais diversos encontravam com facilidade máximas platónicas de utilidade e de rápida compreensão, graças à sua agrupação temática num conveniente *Index*. Neste *Index*, encontramos, por sinal, uma entrada duplicada, no início e no final, muito relevante para o nosso propósito: *De legislatore*.

A obra do humanista francês comporta simultaneamente um tratamento profílico da leitura de Platão no quadro dos princípios cristãos, na forma de *Reiectiua* ou firmes refutações de temas sensíveis, como as práticas ginásticas conjuntas por parte de homens e mulheres em corpo nu, a eugenia, o culto aos heróis militares ou o aborto.

A entusiástica admiração inicial pela tradução ficiniana de Platão terá progressivamente evoluído, no pensamento de Lefèvre d’Étaples numa leitura cada vez mais cautelosa de Platão, e do seu tradutor italiano, assim como a marcada secundarização ou instrumentalização do filósofo como leitura auxiliar na interpretação de Aristóteles.

Na obra escolar do humanista francês, o reconhecimento do perigo da leitura directa de Platão convive e condiz com a referida redução a máximas simplificadas e categóricas.

No “Manda Platão” de Jerónimo Osório observamos esse tipo de redução de Platão a uma máxima imperativa muito concreta. Num outro aspecto a ocorrência platónica de Osório poderá confluir com o Platão do professor francês: ambas se inscrevem no *reuocare ad fontes*, na leitura individual e directa dos autores. Como Jean Marie Flammand aponta, Lefèvre insta os seus alunos a lerem pelos seus olhos o autor antigo, para pensarem por si mesmos sem a mediação escolástica. Na verdade, a sua própria leitura do filósofo antigo deriva desta atitude¹⁴, que não impede a referida contestação ideológica de postulados altamente controversos à luz do tempo dos leitores do seu tempo, como o caso da eugenia ou do aborto.

Ora a ocorrência do Platão imperativo numa carta destinada ao Cardeal Infante e ao seu círculo de governadores, no marco da crise sucessória, situa-nos num contexto inteiramente diverso da digestão escolar da obra platónica, devotamente acautelada pelo professor francês.

O Platão de Jerónimo Osório, muito embora partilhando essa modulação drasticamente imperativa das reflexões platónicas que se observa na recepção escolar humanística francesa, não tem como público alvo os recintos universitários: aponta, pelo contrário, para uma leitura do filósofo antigo de signo cívico, concebida e orientada, como veremos, para influenciar a decisão política mais decisiva do reino de Portugal no século XVI: a resolução da crise dinástica.

¹³ Flammand 2014: 330.

¹⁴ Flammand 2016.

Platão na cultura política palaciana do tempo de J. Osório: teoria e prática

A “cultura política” do século XVI, de acordo com Diogo Ramada Curto, obedece a duas lógicas inteiramente diversas e frequentemente antagónicas: por um lado, a lógica da teoria política idealizante, no quadro do anti-maquíavelismo hegemónico, caracterizada pela síntese de autoridades antigas e modernas (entre as quais Platão) para santificar um sistema político evidentemente diverso da mundividência do filósofo grego, a saber, o monarca como espelho de Deus e da sua justiça na cidade dos homens, modelo que caracteriza tanto os espelhos de príncipes, inspirados nos guias de pecadores ou nos manuais de confissão, como os mais inspirados na disciplina militar. Por outro lado, decorria a prática política ou política real, ou seja, as acções políticas efectivamente realizadas. Estas duas lógicas foram no seu dia apeladas por Ramada Curto de “alta política” e “baixa política” (Curto 1993: 147).

A recepção de Platão na cultura política quinhentista, de acordo com este quadro geral, ficaria determinada pelas lógicas da alta política e tendencialmente divorciada da política real, a “baixa política”.

A citação de Platão aqui analisada escapa ou não se deixa encaixar neste quadro genérico, muito embora ela não surja num ponderado tratado de teoria política nem numa crónica historiográfica, dotada da consabida calma retrospectiva, mas numa carta indignada, escrita por Jerónimo Osório em 1579, como reacção a uma acção política concreta imediatamente anterior.

É claro que o sentido e o alvo da citação das *Leis* não era apenas atingir a cultura política do Cardeal, mas do conjunto dos governadores designados, e, em última instância, da elite política da altura.

Este Platão “epistolar” denuncia em primeiro lugar e sobretudo um autor aparentemente familiar para os ouvidos palacianos. Ora no grupo dos governadores figurava precisamente Francisco de Sá, segundo filho do já ancião João Rodrigues de Sá de Meneses, o qual tinha sido homem de confiança de D. João III e distinto no cultivo dos *studia humanitatis* desde a sua juventude na corte manuelina. O pai havia justamente partido do *Phedon* de Platão para simbolicamente consagrar em Portugal o antigo filosofar à sombra das árvores no seu tratado *De platano* (1527-37) e, numa composição vernácula anterior, publicada no *Cancioneiro Geral* de 1516, havia invocado ironicamente o nome de Platão para ameaçar os seus destinatários palacianos com a sua potencial *mania*¹⁵.

Esta citação de Osório destaca-se, como foi adiantado, do tipo predominante de recepção da obra platónica na cultura política do século XVI em Portugal: a sua hibridação com a obra aristotélica, característica na tratadística política desde a *Republica Gubernanda per legem* de Lopes Rebelo (de 1496), obra dedicada a D. Manuel I¹⁶.

Com efeito, na teoria política quinhentista Platão faz parte da característica e tradicional integração sintética de autoridades profanas e cristãs que apoiam a visão

15 Tarrío 2209 e 2014: 85-98.

16 O tipo de acesso ao texto platónico por parte de Rebelo suscita as maiores reservas, mas demanda maior indagação, considerando que a tradução de Ficino estava disponível desde 1484. Cfr. Sá 1951; Calafate 1988-92.

idealista do príncipe cristão¹⁷, no seu dia consagrada pela abordagem neoplatónica da harmonia entre Platão e Aristóteles desde os tempos de Pico della Mirandola e Ficino, e que será reformulada no seio do aristotelismo hegemónico dos Conimbricenses¹⁸. Esta hibridação do pensamento de Platão observa-se, de resto, na própria tratadística de Osório, desde a sua obra *De nobilitate civili et christiana* de 1542 e principalmente no *De regis institutione disciplina*¹⁹. Entre os inúmeros exemplos possíveis na tratadística portuguesa quinhentista recordemos apenas a *Doutrina de Lourenço de Cáceres ao Infante D. Luís*²⁰ ou a reflexão política de Diogo de Sá, o qual, discutindo sobre a autoridade do rei, invoca “não sómente por toda a sagrada Escritura do Velho e Novo Testamento, por boca de Deus em seus Profetas, e por tudo o que nela dizem os santos, mas por todos os juristas e canonistas, e por todos os gentios e filósofos e poetas e oradores”²¹.

O idealismo utópico alicerçado numa síntese de autoridades entre as quais Platão sustenta igualmente a *Institutio Sebastiani Primi, Felicissimi Lusitaniae Regis* (1565) de Diogo de Teive, obra sintomaticamente dedicada ao mesmo Francisco de Sá que fazia parte do conjunto de governadores, destinatários da carta de J. Osório que aqui nos ocupa.

A difusão áulica de Platão deve-se principalmente ao seu papel na construção do arquétipo idealista do rei-filósofo, o qual, longe de se reduzir aos tratados especializados e aos espelhos de príncipes, perpassa no conjunto da literatura da época, em diversos géneros e contextos literários.

Assim, António Ferreira explicou o conceito de “santa monarquia”, fundamentada no conceito do rei filósofo, ao mesmo Francisco de Sá, o referido filho de Sá de Meneses que fazia parte do grupo de governadores visados na carta de Osório e que, tal como o seu pai, detinha uma posição privilegiada como homem de confiança de D. João III.

Nos versos de Ferreira, a distinção entre tirania e soberania justa oferece-se como parte substancial da filosofia²²:

Esta é a justa ordem, que compreende
A boa parte da filosofia
De que o bom regimento inda depende.
Assi fica vencida a tirania
(não s'erre a cada um seu próprio nome);

17 A monografia de referência sobre este género e a sua hibridação sintética de autoridades greco-latinas e cristãs, antigas e medievais continua a ser Soares 1994. Cabe aqui recordar alguns traços da transmissão de Platão durante a Idade Média (principalmente *Timeu*, *Ménon* e *Fédon*), durante a qual o filósofo foi principalmente lido como autor da Filosofia Natural, como autor técnico, para além da transmissão indirecta que oferecia a obra de Sto Agostinho, e da tradição do neoplatonismo antigo. Por seu lado, a transmissão de Platão nos comentários árabes, incidiam na consagração de Platão como autor técnico, associado à Filosofia Natural e à Medicina. Apesar de a leitura agostiniana de Platão e a sua recepção na filosofia tomista já consagrar o filósofo grego como autoridade para o conceito da teocracia, foi a recuperação humanística do filósofo, com a emergência de novas traduções latinas, que consagrou a inserção do filósofo na teoria política secular, sempre numa lógica complementar com a Política de Aristóteles: veja-se Kristeller 1975; Garin, 1955, 119ss., 171 e 179ss.; HANKINS, 1990.

18 Martins 1990: 173 ss.

19 Soares 1989-90: 123.

20 Soares 1989-90: 122.

21 Andrade, 1965: 159.

22 Ferreira 2000: 369, vv. 46-57.

Assi florece a santa monarquia.
Não se cegue o bom rei, não escolha, ou tome
Acaso, ou a montão; vença a verdade,
Sogigue a inveja, e a malícia dome.
Ó santa paz, ó santa liberdade!
Ó doce jugo do bom rei prudente
Que guarda esta justiça, esta igualdade²³.

Leis uersus República

Osório invocou no passo visado as *Leis* e não a *República*, a qual havia servido aos teóricos do rei-filósofo e até aos defensores de um poder monárquico absoluto²⁴.

Na *Republica Gubernanda per legem* de Lopes Rebelo, uma das prerrogativas da majestade real, dignidade que decorre do poder supremo, é a faculdade de “o rei impor aos seus súbditos leis”, para cuja elaboração o monarca devia consultar a um número selecto de varões doutos, sábios e jurisperitos²⁵.

O Cardeal Infante poderia alegar que, na crise que se seguiu à morte de D. Sebastião, seguiu a lógica dos preceitos já consagrados por Rebelo, um autor que cita Platão como uma das autoridades que sustentam cumulativamente o absolutismo.

A estratégia de Osório parece ter sido invocar uma leitura directa das *Leis* para corrigir os intérpretes abusivos da *República* como legitimação de decisões dos legisladores, em particular a respeito da crise dinástica. Como se sabe, em certos aspectos as *Leis* corrigem ou matizam o radicalismo utópico da *República*, insistindo precisamente no tema dos malefícios de formas de governo puras, como seria o absolutismo na leitura quinhentista, e apelando a formas governativas mistas baseadas na neutralização de contrários: os excessos da monarquia com a democracia, e os da democracia com a monarquia, por exemplo.

O humanista seleccionou habilmente dentro da obra platónica um trecho com evidente potencial crítico da actuação do regente e os seus conselheiros, utilizando o mesmo autor que tinha servido à teoria hegemónica na corte do soberano-filósofo.

O seu regresso a *Leis* compreende-se, por outro lado, á luz do ingente volume de alegações jurídicas a respeito das diversas opções sucessórias, antes e durante a aneção, contestadas ou melhor superadas com recurso ao texto filosófico matricial

23 Thomas Earle (Earle 2000: 616) relacionou o conteúdo desta carta com a missão diplomática de Francisco de Sá na corte espanhola em 1568. D. João enviou Francisco de Sá para esclarecer as circunstâncias da prisão do infante D. Carlos às mãos de Filipe II, isto é, o monarca luso procurava perceber, mediante o seu embaixador, as condições que determinariam ou não um potencial acto tirânico por parte do rei castelhano. A plausibilidade deste vínculo circunstancial afigura-se altamente consonante com a síntese de teoria política patente nestes versos, compatível com outras motivações mais pessoais do poeta, privilegiadas pelo mais recente editor dos poemas de Francisco de Meneses, Luís Fardilha. A queixa subreptícia por injustiças de que poderia ter sido objecto o poeta por parte do poder monárquico poderia somar-se às considerações políticas mais gerais concordes com o perfil e a posição do destinatário, porque, na verdade, a justiça perfeita do rei-filósofo não pode senão beneficiar a todos os súbditos e todos os assuntos do reino. Fardilha (2008: 150-151) considera que esta interpretação política não seria estritamente necessária, apontando motivações de natureza mais pessoal: Ferreira pretenderia passar ao monarca a queixa por alguma injustiça praticada contra si.

24 Lobo 1915: 65; Barros 1895, 1895-1922, vol. I: 160; Albuquerque s/d: 278, Curto 1993: 141.

25 Vejam-se os comentários de Curto 1993: 129 e 211 (notas 8-9).

sobre a lei. Nesta perspectiva, esta ocorrência platónica pode enquadrar-se no célebre motivo humanístico da crítica dos causíficos áulicos mediante o *reuocare ad fontes*²⁶.

*

Do exposto podem-se avançar algumas considerações:

A modulação imperativa e categórica do pensamento de Platão que se lê nesta carta responde a um dos traços caracterizadores da recepção humanística de Platão, determinada pela tradução de Marsilio Ficino, como se observa na obra de L. Étapes, mediação que não exclui o possível acesso ao original grego.

A invocação de Platão na carta de Osório distingue-se da mais estendida utilização de Platão como uma das autoridades antigas, que, em sùmula sintética, alicerça a teoria política idealizante (a alta política) a respeito do poder, divorciada das acções políticas efectivas (a baixa política), de acordo com a caracterização geral da literatura política do século XVI.

Mas o “Manda Platão” de Jerónimo Osório aponta numa direcção diversa: a leitura individual de Platão, invocado isoladamente como única autoridade para defender a necessária vigilância sobre a lei e os legisladores.

O passo aponta para as potencialidades de certa filologia humanística como instrumento de distanciamento crítico perante a política real: a leitura das *Leis* alimenta o pensar por si de Osório sobre o mundo e sustenta uma forma – embora limitada ou discutível- de acção política.

Bibliografia:

Bedouelle, Guy (1976). *Lefèvre d'Étapes et l'intelligence des écritures*. Geneva: Droz, 1976.

Bethencourt, Francisco (1993). “D. Henrique”. José Matoso dir. *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. 3, 546-551.

Calafate, Pedro (1988-92). «Diogo Lopes Rebelo», Logos-Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo.

— (1999). *A ideia de soberania em Francisco Suárez, Francisco Suárez (1548-1617), tradição e modernidade*. Lisboa: Edições Colibri - Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Cunha, Mafalda Soares da (1993). A questão jurídica na crise dinástica in José Matoso dir. *História de Portugal*. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 552-559.

Cunha, Maria Helena Ribeiro da (1965). “O neoplatonismo amoroso na Ode VI”. *Revista Camoniana* 2: 117-128.

²⁶ A crítica dos *causíficos* que enriqueciam com a manipulação da verdade e da lei ao serviço do lucro, constitui um motivo cultivado por André de Resende, Gaspar de Leão ou Diogo de Couto (Curto 1993, 131). É significativo acerca da cultura de Jerónimo Osório o facto de que, na sua crítica do *poderio real e absoluto* dos legistas, António Pereira Marramaque tenha contraposto à legalidade suspeita do seu tempo não a obra de Platão mas o texto Bíblico: “Como fazem logo etes legistas tã largo este poderio real e absoluto ... Na Sabiduria, cap. 71 nos declara Deos quam pouco póde o Rey Christão ter poder absoluto” (Miguel 1980: 203; Curto 1993: 141). Por outro lado, Osório prefigura a relevante temática *De legibus* na teoria político-legislativa hispânica, a começar por Francisco Suárez (Calafate 1999: 251-264; Suárez 2004).

Curto, Diogo Ramada (1993). “A cultura política”, in Matoso ed., *História de Portugal*. Vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores.

Earle, Thomas (2000). “Introdução” in Antonio Ferreira, *Poemas Lusitanos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7-43.

Fardilha, Luís Fernando de Sá (2008). *A nobreza das letras: os Sás de Meneses e o Renascimento Português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Ferreira, António (2000). *Poemas Lusitanos*, ed. Earle, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Flammand, Jean Marie (2014), “Lefèvre d’Étaples and the Politics of Plato: The Hecatonomiaie (1506)”. *Journal of the early book society*, 326-347.

— (2016). “Les nouveautés des commentaires de Lefèvre d’Étaples”, *Conférence plénière Europa Humanistica*, Paris, 29-30 Septembre 2016, no prelo.

Garin, Eugenio (1955). “Postillia ficiniana”. *Giornale Critico della filosofia italiana* 1955, 431-432.

— (1955). *Science and Civic Life in the Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.

Hankins, James (1990). *Plato in the Italian Renaissance*. Vol. I. Leiden/New York: Brill.

Kristeller, Paul Oskar (1975). *Medieval aspects of Renaissance Learning*. Durham, North Carolina: Duke Univ. Press.

— (1978). “The first Printed edition of Plato’s Works and the date of its publication”. *Science and History: Studies in honour of Edward Rosen*. Wrocław: Ossolineum, 1978, 25-35.

Lourenço, Eduardo (1983). “Camões e a visão neoplatónica do Mundo” In: *Poesia e metafísica – Camões, Antero, Pessoa*. Lisboa: Sá da Costa, 51-67.

Marnoto, Rita (2015). *O Petrarquismo em Portugal do Cancioneiro Geral a Luís de Camões*. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda.

Marques, João Francisco (1986). *A parenética portuguesa e a dominação filipina*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica.

Martins, Antonio M. (2000). “A recepção da Metafísica de Aristóteles na segunda metade do séc. XVI”. In *Aristotelismo e antiaristotelismo - Ensino de Filosofia*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 93 - 109.

Monfasani, J. (2011). “Two Fifteenth-Century ‘Platonic Academies’, Bessarion’s and Ficino’s,” in *Analecta Romana Instituti Danici, Supplementum* 42, ed. M. Pade. Rome: Quasar, 61–76.

Paiva, José Pedro (2006). “Bishops and Politics: The Portuguese Episcopacy During the Dynastic Crisis of 1580”. e-JPH, Vol.4, n. 2.

Palomo, Federico (2004). ‘Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI’, in *Hispania. Revista Española de Historia*, LXIV/1, nº 216, 63-94.

Pinho, Sebastião (1983-1984). “Poética e poesia em D. Jerónimo Osório”, *Humanitas* 35-36: 221-270.

— (1993). “D. Jerónimo Osório e a crise sucessória de 1580: em torno da Defensio sui nominis, da Carta Notable e de outros documentos afins”, in *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*, Congresso Internacional. Coimbra: Imprensa da Universidade, 305-331.

Polónia, Amélia (2005). *D. Henrique. O Cardeal-Rei*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Rodrigues, Teresa Ferreira (1993). “As estruturas populacionais” in José Matoso ed. *História de Portugal*. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 119-220.

Renaudet, Augustin (1953). *Préreformes et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*. Paris: Librairie d'Argences.

Sá, Artur Moreira (1951). *Vida e Obra de Diogo Lopes Rebelo, introdução à edição bilingue do De republica governanda per regem*. Lisboa: Instituto para a Alta Cultura.

Soares, Nair de Nazaré Castro (1989-90). “Um ideal humano: política e pedagogia no Renascimento português”. *Humanitas*. Coimbra, 40-41: 121-156.

— (1990). *O príncipe ideal no séc. XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Suárez, Francisco (2004). *De Legibus*, Livro I. *Da lei em geral*. Lisboa: Tribuna da História.

Tarrío, Ana María S. (2009). *Paisagem e erudição no humanismo português*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

— (2014). “O Poeta e a Loucura: dois poetas manuelinos sob o signo de Saturno”. C. Pimentel/P. Morão coords. *Matrizes Clássicas da Literatura Portuguesa: uma (re)visão da literatura portuguesa das origens à contemporaneidade*. Lisboa: Campo da Comunicação, 85-98.

(Página deixada propositadamente em branco)

Jerónimo Osório, Antonio Agustín y Jean Matal: ¿una amistad por encima de la política?

MARC MAYER I OLIVÉ

Institut d'Estudis Catalans / Universitat de Barcelona
mayerolive@yahoo.es

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar la relación entre Jerónimo Osório, Jean Matal y Antonio Agustín después de sus respectivas estancias en Italia. Queremos también valorar las distintas formas aparentes de relación entre ellos, en función seguramente de las diferentes circunstancias políticas en las que estuvieron inmersos.

Palabras clave: Jean Matal, Antonio Agustín, Jerónimo Osório, siglo XVI, Historia de Portugal, Humanismo

Abstract: The aim of this paper is to analyze the relation between Jerónimo Osório, Jean Matal and Antonio Agustín after his respective stays in Italy. We want to value also the different apparent forms of relation between them, in function surely of the different political circumstances in those who were immersed.

Keywords: Jean Matal, Antonio Agustín, Jerónimo Osório, XVIth century, History of Portugal, Humanism.

Nos proponemos en esta ocasión tratar la cuestión compleja de la amistad entre tres personajes¹, Iohannes Metellus Sequanus (Jean Matal), Jerónimo Osório da Fonseca y Antonio Agustín y Albanell, que acabó su vida siendo arzobispo de

¹ Sobre Antonio Agustín cf. Mayer 2010: 35-42, con bibliografía; la biografía de Jerónimo Osorio escrita por su sobrino del mismo nombre se encuentra en el vol .I de sus *Opera omnia* (Roma 1592). Una traducción anotada de esta vida está editada en Guimarães Pinto 1996: 33-64 y 64-79, notas. Véase también el todavía útil Barbosa Machado 1747: 510-516, s.v. D. Ieronimo Osorio. Para Jean Matal, véase Heuser 2003. Los tres personajes aparecen conjuntamente en una carta de Matal desde Padua de octubre del 1543, cf. Flores Sellés 1980:173, carta 128. Una carta de Antonio Agustín del 9 de octubre del 1540 dirigida a Bernardo Bolea da noticia de la llegada a Bolonia de dos nuevos condiscípulos, Osório y Matal, cf. Flores Sellés 1980: 93-95, carta 69; Bolea dejó Bolonia en 1538, con anterioridad a la llegada de Matal y Osório. Cf. también Gualandi 1986:143-198, esp. 148. Sobre Lellio Torelli, Matal y Agustín cf. Ferrary 1982: 17-20 y 28-31, para las *Pandectas florentinas*.

Tarragona y tuvo un papel importante y quizás políticamente decisivo en el concilio de Trento². En el tratamiento de esta amistad se halla un elemento hasta ahora poco estudiado como es el papel de Jerónimo Osório, amigo de Matal y Agustín desde su período de formación en territorio itálico y sus esfuerzos por restablecer la relación entre ellos, interrumpida en 1555, a la vuelta de su viaje a Londres para felicitar, en nombre del Papa Julio III, a la reina María Tudor y al príncipe Felipe, el futuro Felipe II. La separación se produce después de 17 años de experiencias y de empresas comunes³. Poseemos preciosas noticias sobre este viaje dadas por el propio Jerónimo Osório⁴. Agustín según indica el propio Matal en la carta que pretendemos comentar fue huésped por espacio de ocho meses en casa del cardenal Pole⁵; de regreso a Roma en 1557 será nombrado obispo de Alife en 1557. La ruptura, si en realidad fue tal, debió producirse poco antes de este momento en el cual Antonio Agustín fue ordenado sacerdote, después de su nombramiento el 15 de diciembre como obispo, y haber recibido la consagración como obispo un día después de su ordenación sacerdotal. Un cambio de orientación claro en la vida futura del prelado. La mención del episcopado de Lérida por parte de Jean Matal, en su carta, a continuación de los encargos diplomáticos y políticos es matizada intencionalmente con la precisión de que la participación como obispo en el concilio de Trento fue “nomine Philippi Potentissimi Regis”, hecho que parece querer subrayar el propio Matal, que estuvo al servicio de Felipe II en los Países Bajos antes de su aventura en Colonia como publicista⁶, al situarlo ya en las primeras líneas de su carta prefacio al *De rebus Emmanuelis Regis*⁷:

2 Gutiérrez 1951: 93-125, para Antonio Agustín. De forma general los cinco volúmenes de Jedin 1972-1985.

3 Una vívida descripción de estas circunstancias en las primeras páginas del prefacio en forma de carta que antecede a la edición de Colonia del *De rebus Emmanuelis regis* de 1574 y en la segunda versión de la carta fechada en 1580. Cf. Truman 1993: 333-342, y 335-336 para la ruptura de la amistad entre Agustín y Jean Matal; además Guimarães Pinto 1996: 71-72; Mayer and Guzmán 2009: 1351-1358. Para Osório: Guimarães Pinto 2009: 5-26, para una biografía bien documentada; Bell 1928: 525-556; véanse también los trabajos recogidos en Figueiredo Martins 1986: 206-208. Una carta de Juan de Arze de fecha 16 de junio de 1554, dirigida a Agustín se interesa por Matal: “Al señor Metelo saluto in Christo y deseo saber de su buen suceso, estudios, y santas ocupaciones”, citada según Flores Sellés 1980: 233-238, esp. 236 carta 162, y es anterior al viaje a Inglaterra con motivo del matrimonio de Felipe II y María Tudor. Una parte de la correspondencia de Matal en Flores Sellés 1975: IX-X, para un poema de Agustín que menciona a Osório y Matal. Para las ediciones de las obras de Osório cf. *HISLAMP*): 319-323. Además Leite de Faria 1981: 116-135.

4 Cf. Gutiérrez 1951: 98-101.

5 La información se contiene en el prefacio prólogo al *De rebus Emmanuelis regis*. Cf. Flores Sellés 1980: 239 en su comentario a la carta 164 de 30 de mayo de 1556, remitida por el Duque de Alba desde Nápoles a Roma. Para estas circunstancias cf. también los datos poseídos por Mayans 1766: XXIV; aunque para Matal la referencia vuelve a ser su propia carta prefacio al *De rebus Emmanuelis Regis* de Osório.

6 Heuser 2003: 223-439, “Abschnitt C: Matal in Köln (1563-1597)”, y 259-316 y además 379-381.

7 La carta está fechada en su segunda versión en Colonia en 1580, como ya hemos notado, año de la tercera edición en esta ciudad de la obra, que había visto la luz en Lisboa en 1571, aunque el privilegio real añadido al final, cuando la obra al parecer estaba ya impresa, es de septiembre del 1572. Hemos manejado la edición de la Biblioteca Universitaria de Barcelona (B 48-4-9). La carta en esta segunda versión se mantendrá hasta la edición de Colonia de 1597, y se reproducirá en la edición de Coimbra de 1791 y en su reimpresión de los años 30 del siglo pasado. Véase nuestra nota 3. Hay que recordar que en la edición de 1574 dice sólo que han transcurrido 10 años. *HISLAMP*): 320-321, recoge las ediciones de Colonia de 1574, 1575, 1576, 1580, 1581, 1586 y 1597.

Decimus Sextus annus, Augustine, nunc agitur: ex quo, tu Tridento in Hispaniam, post habitum Concilium, cui tamquam Ilerdensis episcopus, ac nomine Philippi Potentissimi Regis interfueras, profectus: ego vero in Vbiis degens: tu neque litteras ad me, praeterquam semel, dedisti: neque ullas ego nisi binas, ad te misi...⁸

La versión anterior de la carta prólogo fechada en 1574, indica sólo *decimum annum*, de lo que se puede deducir que la intención de Matal, instigado quizás por Osório, de reemprender su relación con Agustín no surtió efecto, como demuestra el prólogo de 1580 que hemos recogido y que se mantendrá en las sucesivas ediciones hasta después de la muerte de Osório⁹.

Vale la pena, sin embargo, detenerse un momento en la actividad conjunta de Matal y Agustín en Inglaterra, descrita por el primero para intentar aquilatar el contenido de la misma y de la relación con el cardenal Reginald Pole en cuya casa vivieron:

Vrbe Roma demum, ad Philippum Regem missus es: in Britanniam legatus: et tunc ego tecum fui... Te vero non fugit: Polum, ne ceteros multos, ex aliis nationibus enumerem, Osorii libris, tum vel maxime, cum tu legationis illius apud Philippum Regem munere Londini fungeris, unaque cum ipso loqueremur, nos enim domi per integros octo menses exceperit, eosque tantopere probasse, ut eos, qui de Nobilitate, et Gloria scripti erant...¹⁰

Como podemos ver Matal se refiere solamente a las vicisitudes culturales y recuerda también a Osório y su *De Gloria*, después de hacer un encendido elogio del mismo:

Hos deinde secuti sunt, postquam in Lusitaniam, ex Italia rediisset, Dialogi de Gloria, quos edendo ipse ad nos, qui tum una eramus, Romam misit¹¹.

Las causas del distanciamiento entre Agustín y Matal continúan siendo desconocidas, R.W. Truman se inclina a creer que el cambio de orientación de Agustín hacia

⁸ Citamos el texto, datado en 1580, según la edición de 1597, la última impresa por Arnold Birkmann en Colonia, p. 1.

⁹ Puede verse la conciencia de esta distancia de Agustín, respecto a momentos precedentes en Latino Latini, que se queja también de la progresiva lejanía de Antonio Agustín en una carta a Matal fechada en agosto de 1578 en Roma que citamos según la edición de Domenico Magro 1667: 173-176, esp. 174: *Antonius Augustinus tuus, atque idem noster olim, primum dum Tridenti esset propterea quod ad ipsum interdum scribens, amplissimos Illustrium, Reverendissimorumque titulos, quod Hispanos prolixè inter se facere audio non tribuerem, coepit aliqua ex parte a me alienari; nuper vero iam sesquiannum, cum ad versículos ab eo missos ad me, versibus item respondissem, in eisque talem eum finxissem, qualem virum religiosissimum Tarraconensem praesulem esse oportebat, omnino a me, atque, ab iis, quorum opera uterquenostrum in mittendis remittendisque versiculis usus fuerat, ita est alienatus, ut ad ipsos, qui tamen eius negotiadiigentissime in Vrbe curare consueverant, numquam ex eodie scripserit. Haec ideo te scire volui, cum ut mihi veterum coniunctionum paucissimas adhuc superesse intelligeres, tum ut hominis erga me aequitatem pro tua prudentia metiereris.* Una muestra más del interés de todos por un Agustín cada vez más distante y de un carácter formal poco comprendido por los que de alguna forma se consideraban sus iguales.

¹⁰ 1597: 2-3 de la edición de Colonia. El texto de la edición de 1574 es distinto en la parte final.

¹¹ 1597: 3 de la edición de Colonia.

una carrera decididamente eclesiástica era incompatible con el pensamiento irénico de Matal, que halló pronto otro amigo en Pedro Ximénes; la frecuentación por parte de estos últimos de ambientes críticos y abiertos intelectualmente al tiempo que sospechosos por su independencia serían seguramente la causa de la aparente interrupción¹². En cambio la continuidad del peso de Agustín sobre Osório es evidente desde el período bolognês¹³, y su progresivo encumbramiento no interrumpió su amistad y mutuo consejo. Osório no abandonó su amistad con Matal, que tuvo un gran papel para la edición de sus obras en Colonia¹⁴. No puede menos que ser comprensible que Osório se prestará de buen grado a que su obra sirviera para tender un puente de nuevo entre Matal y Agustín. La carta prólogo, sin embargo, es un verdadero elogio a Osório cuyas obras leía con fruición no sólo el cardenal Pole sino también la reina María Tudor, de aquí que la obra del mismo sirviera de ocasión para colmar una distancia involuntaria con Agustín al decir de Matal, ya que en realidad de otra forma probablemente la modestia de Osório no habría consentido el elogio, no obstante la justificación del hecho por parte de Jean Matal en relación a Antonio Agustín resulta convincente:

Non quod saepe non optarim te, meis de rebus, ac vitae statu, certiozem facere, aut tu certe, ni fallor, ad me scriberi nolueris; sed quod, mihi tam longinquis itineribus a vobis disuncto, idoneorum hominum, quibus tibi tuto reddendas traderem, facultas defuit. Et ego occasionem mihi praebitum iri sperabam, me, istuc, Hispaniae saltem videndae causa, conferendi tecumque coram colloquendi. Minime tamen diffiteor. Aequum fuisse te, a me, expleri frequentibus epistolis debuisse: quem omni benevolentiae genere, id quod perpetuo testabor, cumulaveris. Ac porro, sic adfectae res meae fuerunt: ut iacentes consiliis erigi tuis valde potuerint. Sed, si hoc silentii peccatum excusari potest: ego ita tui memoriam in animo defixi meo: ut mihi tu absens, non secus ac praesens, ob oculos perpetuo verseris. Nec enim, tot merita in me tua, nisi plane, quod ego perhorresco, sim ingratus, ulla apud me temporum longiquitas delebit¹⁵.

Hay que recordar además que Jean Matal se sirvió de la edición de la obra de Osório para otras epístolas dedicatorias como es el caso de las 11 páginas de la dirigida a Constantinus Liskirchius, cónsul de la inclyta liberaque Reipublica Colonien-sis, datada en 1572 en la edición del mismo año de Colonia del *De regis institutione et disciplina*¹⁶.

Para el caso de Portugal se trata de un momento histórico especialmente con-vulso en el que la actitud del llamado obispo de Silves parece haber jugado un

12 Truman 1993: 335-336. Heuser 2003: 317-414, y esp. 335-348.

13 Cf. Gutiérrez 1951: 98-99. Cf. Guimarães Pinto 1996: 22. Véase Tavares de Pinho 1996: 581-597. Heuser 2003: 69-104, para la colaboración científica entre Matal y Agustín.

14 Truman 1993: 337-342. La primera edición de Colonia es de 1574 y lleva una carta distinta de Matal a Agustín, más breve que la que aparecerá en la edición de 1580. Heuser 2003:61-66.

15 1597: 1-2 de la edición de Colonia.

16 La introducción se mantiene todavía en la de 1582.

papel determinante¹⁷. El servicio a Felipe II, primero de Portugal, es una de las características definitorias de la actividad de Antonio Agustín, cuya influencia no podemos por ahora evaluar cuánto pudo pesar en Osório. Convendría avanzar por esta vía, hasta ahora dejada un poco de lado en los estudios de los últimos tiempos, para intentar ver hasta qué punto pudieron tener vigencia las relaciones personales nacidas en Italia en los acontecimientos posteriores en los que intervinieron estos personajes, que tuvieron una importancia decisiva en el desarrollo de los mismos e incluso determinaron su solución final. Política y religión se entrelazan estrechamente en este momento de contra-reforma que dirige la actividad de los tres personajes no siempre en la misma dirección.

El prefacio dirigido *ad Antonium Augustinum* que antecede a la edición alemana de el *De rebus Emmanuelis regis* de Osório es, como hemos ya dicho, la ocasión para que Jean Matal después de diez años intente reemprender un contacto interrumpido con Antonio Agustín tomando como razón la publicación de la obra de un amigo común¹⁸. La obra en sí misma es antecedita también por una importante dedicatoria al cardenal don Henrique que conviene valorar. La difusión de la misma en sucesivas ediciones hace pervivir la cuestión y la lleva a todos los ámbitos intelectuales de la Europa especialmente en el siglo XVI. Damião de Góis y Jerónimo Osório, y esto no es una novedad, son los referentes portugueses de un momento de gran dificultad política para la identidad cultural de Portugal. Hemos creído que sería ésta una buena ocasión para replantear algunas de estas cuestiones y evaluar la resonancia de las mismas entre los intelectuales del siglo XVI. La selva bibliográfica y erudita que envuelve hoy a los tres personajes hace todavía más necesario y apasionante el profundizar esta cuestión. Los estudios realizados sobre Jerónimo Osório en Portugal en los últimos años permiten plantear desde una nueva perspectiva las relaciones culturales e incluso políticas entre Osório y Agustín, cuyo conocimiento ha dado también un gran paso adelante en el último decenio.

Si volvemos a la relación entre Agustín y Matal, deberemos recordar que el propio Osório hace protagonistas a ambos de un tratado dialogado, publicado en Coimbra en 1549 y compuesto entre 1542 y 1548, en el que también interviene el autor. La estructura del coloquio mantenido en los cinco libros del *De gloria*, muestra un lenguaje teñido de tecnicismos y modismos jurídicos para darle mayor verosimilitud, tal como se ha señalado con evidente acierto¹⁹. El diálogo se fecha en

17 Tavares de Pinho 1993: 305-331. Véase para esta cuestión Castro Soares 1994: 383, nota. 1, que no considera a Osório un defensor incondicional de los derechos de Felipe II, sino más bien como un personaje que es consciente de la situación de Portugal y se inclina por la solución que le parece la mejor en un momento de postración que conduce a lo irremediable. Earle 2004: 1039 – 1049.

18 El prefacio dirigido a Antonio Agustín aparece por vez primera en *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniae invictissimi virtute et auspicio libri duodecim* publicado por los Herederos de Arnold Birckmann en Colonia en 1574, de la cual nos serviremos; cf. *HISLAMP*: 319-323, para las obras de Jerónimo Osório y esp. pp. 320-321, para las sucesivas ediciones, desde las ediciones de Lisboa de 1571, de la obra que interesa a nuestro objeto. Podemos además añadir una de Coimbra en tres volúmenes publicada en 1791 y reimpresa en torno a 1930, que contiene el prefacio de Matal antecedido por la biografía de Osório tomada de Nicolás Antonio. Cf. para esta biografía Antonio 1783: 593-594, s.v. Hieronymus Osorius.

19 Así lo hace en su fundamental estudio Castro Soares 1994: 384 y 395-396. Véase para este diálogo la traducción anotada del *De gloria* de Guimarães Pinto 2005: 9-19, realizada a partir de la edición de Basilea 1573. Sobre este tratado véase además la edición de Nunes Torrão 2006: 9-48 a cargo de A. Moniz; Briesemeister 1993: 81-90.

consecuencia en el momento en que la amistad entre los tres personajes es todavía sólida y no se había producido el distanciamiento entre Matal y Agustín²⁰.

Cabe recordar, sin embargo, que Agustín hará un elogio de Matal en 1567 al publicar en Lérida sus *Constitutionum graecarum Codicis Justiniani imperatoris collectio*:

Jo. Metello Sequano a quo Lugdunenses librarij aliquot constitutionum extorserunt, debemus partem laudis, quod in Florentina biblioteca primus incidit in collectionem constitutionum ecclesiaticarum, unde plerumque scripsimus. Cuius postea libri aliquot exempla pervetera Romae et Tridenti habui²¹.

En último término este comentario nos permite sugerir más que una ruptura, un enfriamiento de la relación en función de las circunstancias vitales de ambos amigos y de las nuevas relaciones intelectuales establecidas²².

La amistad entre Antonio Agustín y Jerónimo Osório es un hecho bien conocido y su formación hasta cierto punto transcurre paralela: la Universidad de Salamanca²³ y a continuación Bolonia, donde se conocerán y desde donde volverá este último a Portugal a mediados del año 1542²⁴. En Bolonia conocerá Osório a Jean Matal²⁵ con el que le unirá una estrecha amistad, así como con Carlo Sigonio²⁶.

20 Notemos además que la utilización del género dialógico une la obra de Osório y Agustín, cf. la introducción de la edición de Pin y Soler 1917: XXX-XXXIV, para los amigos y los diálogos que reflejaban estas amistades como la *Themis* de Pighius; véase también esp. p. XIII, donde ignora el papel de Osório entre los "savis isolats" que son atraídos por las ideas renacentistas pero menciona a Damià de Goes y Saa de Miranda, como portugueses. La edición de Pin y Soler se basa en un manuscrito de 1603, distinto del que editó G. Mayans y Siscar en 1734. Hay que señalar las pp. XXXV-XLI y LXIV-LXVI, sobre el jesuita Andreas Schottus, colaborador de Agustín, y su pro-españolismo. Cf. para la carta de Latino Latini a Matal indicándole que Agustín no le escribe porque no le ha dado el tratamiento debido y lo ha tratado como amigo, p. LXXXIII. Véase además nuestra nota 9. Sobre esta cuestión basada en un intercambio de cartas en verso cf. Carbonell Manils 2000: 149-174, esp. 157.

21 Ferrary 1982: 252; Truman 1993: 261-262, donde recoge la opinión de Hobson sobre el distanciamiento ideológico a raíz de casos como el del obispo Carranza y la situación de España en aquel momento.

22 Para el caso de Matal, cf. Heuser 2003: 188-208 y 362-372, para la estrecha relación con Pedro Ximénez.

23 Para este tema cf. Veríssimo Serrão 1962: 178-181.

24 Para la rápida amistad con Agustín cf. Flores Sellés 1980: 101-102, carta 74 dirigida al embajador en Venecia Diego Hurtado de Mendoza el 25 de abril de 1541; Agustín conoce a Matal en 1538 en Bolonia, *ibidem*, p. 107 y nota 1. Sobre el regreso a Portugal cf. Guimarães Pinto 2005: 10 y nota 7. Antonio Agustín recibe desde Bolonia una carta de Osório datada del 28 de julio de 1542, cf. Guimarães Pinto 2005: 10 y nota 5 y Guimarães Pinto 1995: 17-19. Para la llegada a Bolonia de Osório cf. Guimarães Pinto 1996: 72; cf. A. Guimarães Pinto 2009: 13 y 16, para la amistad entre estos personajes y la continuidad de la relación con ellos, especialmente Agustín a su regreso a Portugal en 1542. Además ahora Heuser 2003: 66.

25 No aparece, sin embargo mención alguna a Jerónimo Osório en la correspondencia entre Matal y Lelio Torelli, cf. Ferrary 1992: 251-255, para el apéndice "Les travaux de Matal au service d'Agustín dans les bibliothèques de Florence et de Rome" et le manuscrit Vaticanus Graecus 1185", además de "Les années de jeunesse de Matal", 243-245, donde tampoco se menciona a Osório.

26 Lo reconoce una carta prólogo datada en 1577 y escrita por Bartholomaeus Bogemius, que antecede a la edición de Amberes de 1595, de los tratados *De gloria* y *De nobilitate*, cf. Guimarães Pinto 2005: 14 y nota 16. Cf. además la carta de Agustín a Osório de 15 de julio de 1544, desde Bolonia a Portugal, donde menciona a Matal en diversas ocasiones y le refiere vicisitudes familiares como la muerte del Duque de Cardona, marido de su hermana Isabel, y la muerte de Jerónima otra de sus hermanas, una prueba más de la confianza entre ambos, cf. para la carta Flores Sellés 1980: 182-184, carta 136.

Si hemos de creer a Gregorio Mayans i Sísicar la convivencia entre todos ellos fue intensa bajo la égida de Antonio Agustín, pero hemos de notar también que su fuente no fue otra como él mismo indica que la carta prefacio de Matal al *De Rebus Emmanuelis Regis* de Osório:

Bononiae Ant. Augustinus sibi intima, perque familiari necessitudine conjunctum habuit Joannem Metellum Sequanum Alciati discipulum; quem ibi toto quinquenio studiorum socium post vero Romae decem annos collegam habuit. Illud in Joannis Metelli Sequani, et Hieronymi Calcenae amicitiam Ant. Agustinum induxit, quod ii una viverent cum Hieronymo Ossorio, qui post Silvensis Antistes fuit, idemque vir erat morum lenitate, magno claroque ingenio, atque scribendi elegantia valde praestans. Hi biennium una fuerant, cum Ossorius in Lusitaniam reverti debuit²⁷.

Sabemos también que la última obra publicada por Osório fue el *De vera sapientia*, dedicada al pontífice Gregorio XIII, que vió la luz en Lisboa en 1578. El 11 de noviembre de este año desde Lisboa comunica su publicación a su amigo Antonio Agustín y parece excusarse de los errores de impresión²⁸ y se queja de la situación de Portugal en aquel momento después de la muerte en Alcazarquibir del rey D. Sebastián (figs. 1 y 2):

Portugal está tal qual los peccados públicos merecían. Yo hize mi officio con el rey, que Dios tenga en su gloria, y así lo hizieron otros muchos; mas pudieron más lisonjeros y hombres más deseosos de ayuntar dineros y juros que consejos prudentes y sanos. Pésame porque salieron verdaderas algunas sentencias mías, que muchos Lllaman profecías, en los libros De regis institucióne et disciplina, mas son consejos de Dios y serán para su gloria²⁹.

El referente en aquel momento para este tratado no parece haber sido Agustín sino un cardenal polaco, Estanislao Hosius³⁰, Stanislas Hozjuz, entre 1568 y 1575 cuando se estaba gestando la obra, que como mínimo ocupó su tiempo entre 1568 y 1570. No obstante en la correspondencia de Osório con el cardenal polaco no tiene relevancia la política portuguesa y sí las cuestiones más generales vinculadas al protestantismo, motivos que también están presentes en su dedicatoria al pontífice que no deja de hacer alusiones políticas pero no cercanas a las cuestiones portuguesas. Pero no podemos olvidar tampoco que Osório se opuso a la expedición africana de D. Sebastián, que el problema sucesorio tiene su desencadenamiento en 1578, a la muerte de éste, y que participó en las Cortes de Almeirim de 1580³¹, y en las de Santarem, inmediatamente después de

²⁷ Mayans 1766: XVII.

²⁸ Cf. Guimarães Pinto 1995: 111; Guimarães Pinto 2002: 10-11.

²⁹ Para esta carta, contenida en el actual ms. 94 de la BUB, fols. 88-88 bis, es importante el comentario de Tavares de Pinho 1993: 310. Para el texto cf. Miquel Rosell 1937-1940: 113-202, esp. 78, núm. 50. Véase ahora además la edición de Tavares Pinho y Guimarães Pinto 2015.

³⁰ Cf. Bourdon 1956: 1-115, esp. 73; Guimarães Pinto 1995: 61-63; Guimarães Pinto 2005: 11.

³¹ Para las Cortes de Almeirim véase la biografía de Osório, obra de su sobrino en la traducción de A. Guimarães Pinto, en Guimarães Pinto 1996: 59-61 y 78, no. Una visión de los hechos en Queiroz Velloso 1946: 175-407 y esp. pp. 361-368, para la famosa y discutida carta de Osório en castellano al cardenal-rey y su versión original portuguesa. Además véase también el documento, una carta a Felipe II de Osório datada el 20 de junio de 1580 en Tavira, publicado por Guimarães Pinto 2009: 23-24 y notas 87 y 88.

la muerte del Cardenal-infante rey de Portugal a finales de enero de aquel año. Es evidente que en este momento el contacto del obispo del Algarve con Antonio Agustín, como demuestra su carta de 1578, se mantenía vivo³². Una carta de Rodrigo de Zapata y Palafox de 15 de mayo de 1579, muestra cómo continúa vigente el interés por Osório del cual alude al *De sapientia*³³.

Recientemente tuvimos ocasión de plantear la posibilidad de que Osório en su viaje a Italia, donde fue acogido por el Papa Gregorio XIII, y que representó casi un exilio voluntario por el desfavor del rey D. Sebastián, hubiera podido detenerse a visitar a Agustín en su sede de Lérida o ya en la de Tarragona donde hace este último su entrada el 10 de marzo de 1577³⁴. La visita tendría mucha mayor razón de ser si se produjera a su regreso a Portugal, llamado por el cardenal-rey don Henrique. El comentario sobre la nueva situación, que Osório había previsto, sería inevitable. La carta de Lisboa del año 1578 es una prueba fehaciente del pesimismo del obispo de Silves. Ambos personajes conocen bien la política: Agustín es un fiel servidor de Felipe II y Osório se encuentra ante hechos, que ya se pueden suponer consumados, ante los que primará, y de ello no cabe duda, su irenismo. No queremos proponer con ello una decisión compartida entre Agustín y Osório en el importante problema de la sucesión del reino de Portugal, pero deberá convenirse en que no se puede descartar de plano la posibilidad de un intercambio de opiniones sobre el tema y la posición de Agustín se puede dar por supuesta. Podemos incluso pensar, dejando volar más alto la imaginación, que no sería muy distinta la de Jean Matal³⁵. La argumentación de Osório sobre el mantenimiento de los fueros de los demás reinos unidos a Castilla en la Península, mencionando Barcelona, Aragón y Valencia³⁶, podría quizás venir además en ayuda de una conjetura de este tipo.

La opinión de Osório no es baldía. La publicación de la carta de Osório dirigida a la reina de Inglaterra Isabel I, y la polémica que surgió de la misma, había llevado a un primer plano europeo al sabio obispo de Silves hacía ya más de un decenio, el cual intervenía así en defensa de la ortodoxia desde un punto de vista tridentino que le ganó notoriedad y aprecio entre los partidarios de la misma³⁷. Su amistad con el cardenal-infante y después rey don Henrique le había dado anteriormente una relevancia nacional indudable, muy probablemente contra su propia voluntad como demuestra su independencia de criterio y su voluntad de alejarse de las intrigas cortesanas.

³² Las cartas cruzadas entre Osório y Agustín hasta 1544 pueden verse en Flores Sellés 1980, cartas núms. 81, 85, 92, 107, 121, 136.

³³ Miquel Rosell 1937-1940: 79, núm. 51.

³⁴ Mayer y Guzmán 2009: 1351-1358, esp. 1356, sobre el viaje de Jerónimo Osório cf. además Bourdon 1951: 215-226.

³⁵ Sobre el irenismo de Jean Matal, Heuser 2003: 335-348.

³⁶ Según el texto del manuscrito F 408 del Archivo de Simancas recogido por Tavares de Pinho 1993: 317; puede quizás añadirse el criterio jurídico que usa para mantener, según derecho común, la primacía de la sucesión de Felipe II, cf. Tavares de Pinho 1993: 328-329, aunque como veremos en su *Defensio nominis sui* parece no haber querido entrar en el tema desde un punto de vista jurídico.

³⁷ Véase la edición y traducción de la misma a cargo de S. Tavares de Pinho, con una introducción de J. V. Pina Martins: Tavares de Pinho 1981: 9-27. Circuló también una traducción inglesa de la misma, *Epistle to Elizabeth Queen of England* hecha por Richard Shacklock, Shacklock 1565, que vio la luz en Amberes y también otra obra surgida de la de la polémica con W. Haddon, *Confutation of M. W. Haddon* hecha por John Fenn, Fenn 1568. Para las ediciones sucesivas a la edición de Lisboa de 1562 hasta 1589 de la *Carta* cf. *HISLAMP*, pp. 321-322. Además Ryan 1953: 142-154; Bourdon 1957a: 16-42; Carneiro de Sousa 1988: 343-395. Para la resonancia en Inglaterra de Osório cf. Bourdon 1984: 263-333; Bourdon 1957b: 22-47; Bourdon 1957/1958: 21-32; Racine, 2001: 401-427.

No puede negarse, sin embargo, que el hecho de que haya tenido que escribir una *Defensio nominis sui*³⁸ denota que fue visto por sus contemporáneos portugueses como un elemento esencial en la solución dinástica, que sin duda le acarreó los sinsabores que marcan el origen de esta obra.

La argumentación era clara para su posición: *quis autem hoc tempore in Portugallia potest, qui cunctis seditionibus finem afferat, praeter Philippum nemo est*³⁹. Acto seguido se defiende de quienes le suponen una intención de adular al que será Felipe I y profesa su convencimiento de que este rey puede traer consigo la *totius Hispaniae concordia* y superar las tendencias de *utilitas* propia, presente en otros, pondría de acuerdo a los príncipes cristianos y superaría, en el caso de Portugal, también las consecuencias de la *superbia* del rey don Sebastián⁴⁰. Su posición no ha variado sino que se reafirma cuando se reitera en los términos exactos, aunque considera que mal comprendidos, de la opinión manifestada en las cortes de Almeirim⁴¹.

Hemos de notar en este punto que la razón de Osório en su *Defensio* no quiere entrar en las cuestiones jurídicas, que bien conoce que son discrepantes, sino que lo que pretende es dejar claro que su posición quiere mantener los intereses de Portugal en un estado que considera catastrófico, considera que la concordia de los *Hispani* que traería el reinado bajo la égida de Felipe II es superior a cualquier otra posibilidad y subraya el hecho de que la extensión de su imperio es decisiva: *Vident enim innumerabiles nationes, tam quae ad orientem Solem, quam quae ad occidentem spectant, invictis Hispaniae armis occupari; vident, Hispaniae totius imperum extremis mundi regionibus definiri...*⁴², todo ello además marcado por una misión providencial en nombre de Cristo.

Prácticamente propone una incorporación de Portugal como reino hispano ya que esta empresa contribuiría a aquietar y acallar los males de los que en su opinión adolece el Portugal de su momento. Evidentemente todo ello no implica una fusión con España, sino con un reino hispano en el que conviviría con otros reinos, quizás pensando en el modelo de Aragón. La proyección exterior del mismo sería enorme y podría traer un beneficio para el imperio que se acrecentaría y con ello mediante un príncipe cristiano se podría alejar lo que su pensamiento político más teme: la tiranía. Tiranía y libertad dos conceptos fundamentales en el pensamiento de Jerónimo Osório, quizás uno de los más lúcidos de su tiempo. Un pensamiento no sólo religioso sino político, que le llevará a enfrentarse teológicamente con el luteranismo y, en el ámbito más próximo, lo llevará a posiciones políticas que se impondrán, aunque no seguramente en la manera que él habría deseado.

La actitud de Osório es vista también así desde España como refleja la biografía de Nicolás Antonio⁴³:

Anno elapso in patriam revocatus a Rege, paulo post infelicissime a Mauris cum flore Lusitanae nobilitatis ac virium extincto, Henrici successoris imperium

38 La defensa se halla en el vol. I de sus *Opera omnia*, Roma 1592, cols. 1125-1138, de donde hemos tomado el texto.

39 *Defensio nominis sui*, col. 1135.

40 *Defensio nominis sui*, col. 1136.

41 *Defensio nominis sui*, col. 1138.

42 *Defensio nominis sui*, col. 1132.

43 Antonio 1783: 593.

optimis patriaeque salutaribus adjuvit consiliis; Antonium Ludovici nothum filium, cujus adolescentia olim praeceptor rexerat, a laeva illa mente, quae ipsum post patrum Regis obitum rem praecipitare suam adegit, dehortari conatus, Philippique Castellae nostri Regis legitimo successionis juri, multoque magis publico regni commodo, non obscure favens. Quare, ne a popularibus suis inauditus ipse maleo ob hoc audire, *Defensione nominis sui* in publicum edita, quae quidem numquam minus quam hoc nostro tempore e civium manus excidere debuit, ora calumniantium obstruit. Et tamen contracta ex animi aegritudine, quod moveri undique populares videret vanam spem sectantes, aegritudine corporis, eo ipso anno et tempore, quo huic regno inmissus fuit Castellanus exercitus, Tavilae Siluensis dioecesis oppido vitam cum morte post viginti dies religiosissime commutavit, Augusti nempe XX. anni MDLXXX.

Veamos brevemente cuáles pudieron ser los condicionamientos intelectuales que llevaron al obispo del Algarve a las posiciones, que no podemos dudar que honestamente parece haber defendido.

La cultura enciclopédica de Osório lo hacía un buen conocedor del latín y el griego⁴⁴. Aunque su irradiación epistolar⁴⁵ parece en cierta medida menor a la importancia que tuvo la de Damião de Góis⁴⁶, cargada de pregnancia política, sus relaciones se mueven en cierto modo, habida cuenta de la diferencia temporal, casi en los mismos medios, aunque las ambiciones de Damião de Góis sean sin duda de una ambición de mucho mayor calado.

La participación en la vida política activa de Jerónimo Osorio está condicionada por las circunstancias que le tocó vivir. No hay que negar que desde un punto de vista teórico, y nos atreveríamos a afirmar que filosófico, se preocupó como muchos pensadores de su tiempo de la “educación del príncipe”, un tema que indudablemente conducía a profundizar en la política de su tiempo y nos sólo en principios éticos y religiosos y en la evolución histórica del tema. Numerosos estudios han versado sobre el tema y pueden contribuir a encuadrar cuanto hemos tratado⁴⁷. No se puede negar, sin embargo, la importancia que parecen haber tenido en su formación primera las ideas de Francisco de Vitoria⁴⁸, de las que participó también

44 Cf. para su conocimiento del griego, Mendes de Castro 1991: 15-46, sobre las dudas que se ciernen sobre esta traducción y su atribución a Osório.

45 Cf. Álvares da Silva 1819. Además de las recogidas en el volumen primero de los 4 volúmenes de *Opera omnia*, Roma 1592, editados por su sobrino del mismo nombre. La carta al rey D. Sebastián está recogida también en Crabbé Rocha 1965: 104-106, con una interesante introducción pp. 101-104. Véase ahora la nueva edición a cargo de Tavares Pinho y Guimarães Pinto 2015.

46 Cf. Torres 2009: 8-9, para una enumeración crítica de las últimas contribuciones sobre este importante personaje. Además véanse los estudios recogidos en *Damião de Góis* 1982 esp. los trabajos de M. Bataillon 1982:1-16, y Margolin 1982:17-54; además de la iluminadora introducción de Pina Martins 1982: XIII-XLIII, donde señala, p. XVII el carácter de no escritor de Damião Góis y su desinterés por el estilo, subrayando las carencias de su latín, todo ello representa elementos que los diferencian grandemente de Osório. Además *Damião de Góis* 2002; Nascimento 2002; Veríssimo Serrão 1976: 207-286; Feits Hirsch 1967.

47 Se encontrará una excelente bibliografía y una excelente profundización sobre este tema en el trabajo ya citado de Castro Soares 1994: 291-240.

48 Pereña Vicente 1960: 46-61, para Francisco de Vitoria Véase además el trabajo citado en la nota siguiente para una crítica, de forma general véase también el trabajo del mismo autor, Pereña Vicente 1954.

un ilustre catedrático de prima de la Universidad de Coimbra, el famoso Doctor Navarro, Martín de Azpilcueta⁴⁹, hoy sepultado en la iglesia de S. Antonio dei Portoghesi en Roma. El pensamiento político de Jerónimo Osório ha sido analizado con ecuanimidad y a pesar de tener un origen claro en el humanismo de su momento no deja de tener sesgos de originalidad especialmente en el tratamiento del origen del poder, de las comunidades políticas, la libertad del hombre y, especialmente la formación del príncipe⁵⁰, el papel del monarca, y su posible transformación en tirano; de lo que no cabe duda es que el pensamiento de Vitoria pudo influir en él, pero hemos de advertir también que su pensamiento, teñido de un cierto irenismo, ve a la monarquía como forma de gobierno moderador en una línea tomista de la que participa también Erasmo⁵¹, lejana a la del poder absoluto del rey, aunque la concepción de Osório está impregnada del nuevo catolicismo tridentino⁵². La estructura ciceroniana de su exposición dialogada contribuirá a esta originalidad de pensamiento que se aparta claramente de la tradición filosófica y política medieval de la que bebe todavía Maquiavelo, para volver a las fuentes clásicas en la forma que conocemos como propia de su tiempo vital: el Renacimiento⁵³. Pensemos además que el *De republica* de Cicerón, que tanto hubiera podido incidir en el pensamiento de Osório, no será descubierto hasta tres siglos más tarde, una limitación que se deja notar en su interpretación del pensamiento ciceroniano, aunque se hayan apuntado a veces paralelismos con la doctrina de este tratado, coherente por otra parte con otras obras de Cicerón conocidas en aquel momento, pensemos en el título del *De gloria* de Osório⁵⁴.

Nuestra intención, por consiguiente, ha sido intentar trazar de nuevo los rasgos fundamentales de la relación entre los tres personajes, en la línea de trabajo que ya iniciamos anteriormente, analizando la información que poseemos sobre ellos en el marco de su círculo amplio de amistades y en el entorno político y cultural de su momento. Cabe decir que la importancia política de dos de ellos, Agustín y Osório, nos ha llevado a tratar aspectos que van más allá de una simple amistad o una

49 Castro Soares: 381-383. Sobre Martín de Azpilcueta, Larramendi de Olarra y Olarra 1943: 25-26 y 112-113; además 198, donde se recuerda que Azpilcueta tenía en su biblioteca alguna obra de Osório.

50 De forma general cf. Garín 1958; y también Volpicelli 1960. Fueron muchos los que como Osório sucumbieron a la tentación de escribir tratados sobre la formación del príncipe entre los que se contó el propio Erasmo. La Península Ibérica desde este punto de vista fue especialmente fértil. Recordemos al padre Juan de Mariana en el surco trazado por Francisco de Vitoria. Sobre Mariana cf. ahora Braun 2007.

51 Sobre Erasmo en Portugal es importante el trabajo bibliográfico de J.V. de Pina Martins en honor de Marcel Bataillon, de Pina Martins 1977, además del indispensable libro del próprio Marcel Bataillon, Bataillon 1966², para el panorama de la Península Ibérica, la influencia de Erasmo y su represión. Además de Pina Martins 1973: 153-155, para la coincidencia de Osório con el pensamiento moral erasmiano.

52 Castro Soares 1994: 385-411. Anteriormente, Goertz 1978: 273-277 y Elías de Tejada 1945: 5-52; para el tema de Maquiavelo en Portugal véanse además Taborda 1966; de Albuquerque 1974. Sobre Maquiavelo en general cf. por ejemplo Sasso 1980². Además Toffanin 1972.

53 Véase para Portugal, Albuquerque 1968. Puede también resultar interesante al respecto, el estudio de Monreale de Castro 1959.

54 Cf. la edición de los fragmentos del *De gloria* de Cicerón a cargo de O. Plasberg, en Plasberg 1917: 87-90. Es interesante el ponderado prólogo de G. Sarpe a su edición del *De gloria* de Osório de Magdeburgo, Sarpe 1825: V-XIV, donde destaca el ciceronianismo modélico del latín de Osório, con un elenco de las ediciones que ha localizado, y señala que la edición de Bilbao de 1578 le es conocida sólo por una mención bibliográfica, podemos a título de curiosidad indicar que la poseía el bibliófilo español Joaquín Gómez de la Cortina, marqués de Morante, núm. 5863 de su catálogo.

comunidad de intereses científicos o culturales para adentrarnos en las vicisitudes históricas de un momento importante de cambio.

Un interrogante fundamental permanece: el del peso que la amistad y el consejo de Antonio Agustín pudo tener en el pensamiento de Osório, singularmente en el momento de la toma de posición ante el cardenal-rey don Henrique sobre la sucesión al reino de Portugal. No podemos dudar de la rectitud e independencia de pensamiento de Osório, pero sí podemos sospechar que Agustín no se mantuvo en silencio. Podrá objetarse que nada prueba este hecho y que falta una correspondencia en apoyo del mismo, pero todos sabemos bien que los humanistas del momento nos dan una imagen desviada de su realidad conservando, quizás, sólo las cartas que favorecen su imagen de tales, en las que normalmente aparecen en formas muy lejanas a los intereses materiales en los que, quieran o no, se hallan inmersos. Éste podría ser el caso de Antonio Agustín y Jerónimo Osório, donde tan sólo una mención política en una carta nos hace notar que su destinatario conocía bien los antecedentes y que, conociendo su carácter e intereses, no debió dudar en responder a la constatación agria de su amigo. En este punto debemos prudentemente detener nuestra reflexión y esperar que quizás algún día se descubran nuevos datos que lo confirmen o lo desmientan definitivamente.

Bibliografía

- Albuquerque, M. de (1968). *O poder político no Renascimento português*. Lisboa.
- Albuquerque, M. de (1974). *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa (ensaio de história das ideias políticas)*. Lisboa.
- Antonio, N. (1783). *Bibliotheca Hispana Nova*, vol. I. Madrid (reimpr. facsímil Madrid 1996, Biblioteca filológica hispana, 28).
- Bataillon, M. (1966²). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México, Buenos Aires (trad. de la ed. francesa de 1937 corregida y aumentada).
- Bataillon, M. (1982). “Damião de Góis”, in *Damião de Góis humaniste européen*. Paris, 1-16.
- Bell, A. F. G. (1928). “The Humanist Jerónimo de Osorio”, *Révue Hispanique* 73: 525-556.
- Bourdon, L. (1951). “Documentos inéditos relativos à viagem de Jerónimo Osório à Itália (1576-1577)”, *Occidente* 4: 215-226.
- Bourdon, L. (1956). “Jerónimo Osório et Stanislas Hosius d’après leur correspondance (1565-1578)”, *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra* 23: 1-115.
- Bourdon, L. (1957a). “Autour de la controverse Jerónimo Osório-Walter Haddon”, *Arquivo de Bibliografia Portuguesa* III: 16-42.
- Bourdon, L. (1957b). “Jerónimo Osório et Roger Ascham (1553-1568)”, *Revista da Faculdade de Letras (Universidade de Lisboa)* ser. III, 1: 22-47.
- Bourdon, L. (1957/1958). “Jugements d’humanistes anglais sur le “ciceronianisme” de Jerónimo Osório”. *Humanitas* IX/X: 21-32.
- Bourdon, L. (1984). “Jerónimo Osório et les humanistes anglais”, in *L’humanisme portugais et l’Europe, Actes du XXIe Colloque International d’Études Humanistes*. Paris, 263-333.

Braun, H. (2007). *Juan de Mariana and early modern spanish political thought*, Aldershot.
 Briesemeister, D. (1993). “L'honneur comme forme de vie. Le traité *De gloria* de Jérôme Osório”, in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos. Congresso Internacional*. Coimbra, 81-90.

Carbonell Manils, J. (2000). “Latini Latini epistolae ad Antonium Augustinum mis-sae cum quibusdam comentariis auctae nun primun editae”, *Faventia* 19/2: 149-174.

Castro, Joaquim Mendes de (1991). *D. Jerónimo Osório. Tradutor da Ilíada*, Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.

Góis, Damião de (1982). *Damião de Góis humaniste européen*. Paris: École pratique des Hautes Études - IV^e section. Centre de recherches sur le Portugal de la Renaissance. Études, I.

Góis, Damião de (2002). *Damião de Góis. Humanista Português na Europa do Renascimento*. Lisboa.

Elías de Tejada, F. (1945). “Las doctrinas políticas de Jerónimo Osório”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 16: 5-52

Earle, Th. F. (2004). “Portuguese scholarship in Oxford in the early modern period: the case of Jerónimo Osório (Hieronymus Osorius)”, *Bulletin of Spanish Studies*, Volume 81, 7-8: 1039 – 1049.

Leite de Faria, L. (1981). “As muitas edições de obras de Dom Jerónimo Osório”, *Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*, 1 (1): 116-135.

Feits Hirsch, E. (1967). *Damião de Góis: The Life and Thought of a Portuguese Humanist (1502-1574)*. Den Haag (trad. portuguesa Lisboa 1987).

Fenn J (1568). *Confutation of M. W. Haddon*. Louvain.

Ferrary, J.-L. (1982). *Correspondance de Lelio Torelli avec Antonio Agustín et Jean Matal (1542-1553)*. Como (Biblioteca di Athenaeum).

Flores Sellés, C. (1975). *Io. Matali Metelli Sequani I.C. epistolae quaedam*. Granada.

Flores Sellés, C. (1980). *Epistolario de Antonio Agustín*, Salamanca (Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras, 115).

Garin, E. (1958). *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Firenze.

Goertz, R.O.W. (1978). “Jerónimo’s Osório political thought”, *Studia* 40: 273-277.

Gualandi, G. (1986). “Per la storia della editio princeps delle Pandette di fiorentine di Lellio Torelli” in *Le Pandette di Giustiniano: Storia e fortuna di un codice illustre (Due giornate di studio. Firenze 23-24 giugno 1983)*, Firenze.

Gutiérrez, C. (1951). *Españoles en Trento*, Valladolid (Corpus Tridentinum Hispanicum, I).

Heuser, P.A. (2003). *Jean Matal: humanistische Jurist und europäischer Friedensdenker, Köln, Weimar (um 1517-1597)*. Köln, Weimar, Wien.

Díaz y Díaz, M. C., A. A. Nascimento, J.M. Díaz de Bustamante, M.I. Rebelo Gonçalves, J.E. López Pereira, A. Espírito Santo (1993). *HISLAMPA. Hispanorum Index Scriptorum Medii Posterisque Aevi. Autores Latinos Peninsulares da época dos descobrimentos (1350-1560)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Jedin, H. (1972-1985). *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona, 5 vols.

Larramendi de Olarra, M.L. y Olarra, J (1943). *Miscelánea de noticias romanas acerca de don Martín de Azpilcueta doctor Navarro*. Madrid.

Machado, D. Barbosa (1747). *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica, e Cronologica*, vol. II. Lisboa (reimpr. facsímil Coimbra 1966).

Magro D. ed. (1667). *Latini Latini Viterbiensis Epistolae, Coniecturar, & Observationes Sacra, Profanae Eruditione Ornatae*, vol. II, Viterbo.

Margolin, J.-C. (1982). “Damião de Góis et Erasme de Rotterdam”, in Damião de Góis, *Damião de Góis humaniste européen*. Paris, 17-54.

Martins, I. das Dores Figueiredo (1986). *Bibliografia do Humanismo em Portugal no século XVI*. Coimbra.

Martins, J.V. de Pina (1973). *Humanismo e erasmismo na cultura portuguesa do século XVI. Estudo e textos*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian. Centro Cultural Português.

— (1977) *Au Portugal dans le sillage d’Erasmus. Exposition bibliographique en l’honneur de Marcel Bataillon*. Paris.

— (1982). “Damião de Góis, humaniste européen”, in Damião de Góis, *Damião de Góis humaniste européen*. Paris, XIII-XLIII.

Mayans, G. (1766). *Antonii Augustini Tarraconensis pontificis vitae historia, quam Hispanice scribebat Gregorius Mayansius Siscarius...Latine vertebant Fabius Prosper Cenamius et Joannes Baptista Montecatinius Patricii Lucenses*, en *Antonii Augustini archiepiscopi Tarraconensis opera omnia*, vol. II. Lucca.

Mayer, M (2010). s.v. Agustín y Albanell, Antonio, in *Diccionario Biográfico Español*, vol. II, Madrid, 35-42.

Mayer, M. and Guzmán, A. (2009). “Jerónimo Osório y el humanismo peninsular del siglo XVI: Antonio Agustín y Lluís Ponç d’Icard”, in *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Antonio Prieto*, vol. IV, 3. Alcañiz, Madrid, 1351-1358.

Miquel Rosell, F. (1937-1940). “Epistolario Antonio Agustín. Ms. 53 de la Biblioteca Universitaria a de Barcelona”, *Analecta Sacra Tarraconensia* XIII: 113-202.

Monreale de Castro, M (1959). *Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el Renacimiento español. Estudio léxico-semántico*. Madrid.

Nascimento, A.A. coord.(2002). *Pedro Nunes e Damião de Góis. Dois rostos do humanismo português. Actas de colóquio no V centenário do nascimento*. Lisboa.

Pereña Vicente, L. (1954). *La Universidad de Salamanca forja del pensamiento político español en el siglo XVI, Historia de la Universidad de Salamanca*, vol. I, 2. Salamanca.

— (1960). “Francisco de Vitoria en Portugal”, *Arbor* 46: 46-61.

Pin y Soler, J (1917). *Antonio Agustín, Diàlechs de les armes y la noblesa d’Espanya*. Barcelona.

Pinho, Sebastião Tavares de (1981). *Carta à Rainha da Inglaterra*. Lisboa.

— (1993). “D. Jerónimo Osório e a crise sucessória de 1580: em torno da *Defensio sui nominis*, da *Carta notable* e de outros documentos afins” in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos. Congresso Internacional*. Coimbra, 305-331.

— (1996). “Jerónimo Osório e António Agustín: convívio e correspondência particular”, en *La Recepción de las Artes Clásicas en el siglo XVI*. Cáceres, 581-597.

Pinho, Sebastião Tavares de, A. Guimarães Pinto (2015). *D. Jerónimo Osório, Opera Omnia*, t. II, *Epistolografia*. Coimbra (Portugaliae Monumenta Neolatina, XV).

Pinto, A. Guimarães (1995). *D. Jerónimo Osório. Cartas*. Silves.

— (1996). *D. Jerónimo Osório, Tratados da Nobreza Civil e Cristã*. Lisboa.

— (2005). *D. Jerónimo Osório, Tratado da glória*. Lisboa (Coleção Pensamento Português).

— (2009). *D. Jerónimo Osório, Opera omnia*, vol. I, *Paráfrases de Job e a Sabedoria de Salomão*. Coimbra (Portugaliae Monumenta Neolatina, IV).

Plasberg, O (1917). *De gloria in M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 47. Leipzig (Bibliotheca Teubneriana).

- Racine, M. (2001). "A Pearle for a Prynce: Jerónimo Osório and Early Elizabethan Catholics", *The Catholic Historical Review*, 87/3: 401-427.
- Rocha, A. Crabbé (1965). *A epistolografia em Portugal*. Coimbra.
- Ryan, L.V (1953). "The Haddon-Osorio controversy (1563-1583)", *Church History* XXII: 142-154.
- Sarpe, G. (1825). *Hieronymi Osorii Lusitani De gloria libri quinque*. Magdeburg.
- Sasso, G. (1980²). *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*. Bologna.
- Serrão, J.Veríssimo (1962). *Portugueses no Estudo de Salamanca, I (1250-1550)*. Lisboa.
- (1976). "Damião de Góis: o historiador", *Memorias da Academia das Ciências Classe de Letras* 27: 207-286.
- Shacklock. R (1565). *Epistle to Elizabeth Queen of England* trad. por Richard Shacklock. Anvers.
- Silva, V. Álvares da (1819). *D. Jerónimo Osório, Cartas portuguesas*, Paris.
- Soares, Nair de Nazaré Castro (1994). *O príncipe ideal no século XVI e a obra, especialmente no tratamento do De regis institutione et disciplina de D. Jerónimo Osório*. Coimbra (Textos Humanísticos Portugueses, 11).
- Sousa, I Carneiro de (1988). "A Carta de Jerónimo Osório a Isabel de Inglaterra e a reforma católica", in *Coloquio comemorativo do centenário do Tratado de Windsor, 1986*. Porto, 343-395.
- Taborda, V. (1966). *Maquiavel e antimaquiavel*. Coimbra.
- Toffanin, G. (1972). *Machiavelli e il tacitismo. La "politica storica" al tempo della controriforma*. Napoli (1^a ed. Padova 1921).
- Torrão, J. Nunes (2006). *D. Jerónimo Osório. Tratado De gloria (Da gloria)*. Lisboa (Obras Clássicas da Literatura Portuguesa. Século XVI).
- Torres, A. ed. (2009). *Damião de Góis, Correspondência Latina*, (Portugaliae Monumenta Neolatina, IX).
- Truman, R.W. (1993). "Jean Matal (Johannes Matalius Metellus) ami fidèle de Jerónimo Osório et son *De rebus Emmanuelis* à Cologne", in *Humanismo Português na época dos Descobrimentos. Congresso Internacional (Coimbra, 9 a 12 de Outubro de 1991)*. Coimbra, 333-342.
- Velloso, Queiroz (1946). *A Perda da Independência*. Vol. I, *O reinado do Cardeal-Rei D. Henrique*. Lisboa.
- Volpicelli, L. (1960). *Il pensiero pedagogico della Controriforma*. Firenze.

Reflexos de Glória e Sabedoria. O mundo letrado chinês e o Humanismo português

CRISTINA COSTA GOMES

Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
cristinacostagomes@hotmail.com

ISABEL MURTA PINA

Centro Científico e Cultural de Macau (Lisboa)
isabelpina@cccm.gov.pt

Resumo: A informação que emerge, a partir de inícios do século XVI, sobre a China rapidamente se difunde e tem ecos na produção textual portuguesa. O fascínio despertado por aquele império e pela primazia dos letrados na sua ordem político-administrativa marca presença em alguns autores, entre os quais se destaca o humanista Jerónimo Osório que, em 1549, no seu tratado *De Gloria*, abordava este mesmo tópico, glorificando um país onde não era “lícito entregar o poder supremo senão àquele que [tivesse] provado o seu domínio de toda a cultura”. Será este tema de elogio da China, como uma verdadeira República de Letras/letrados, com reflexos no humanismo português, que se aborda neste texto.

Palavras chave: China; Jerónimo Osório; João de Barros; Álvaro Semedo; António de Gouveia

Abstract: The information on China collected since the early sixteenth century by the Portuguese in Asia quickly disseminated and found expression in textual production. The fascination originated by this Empire and by the key role played by the *literati* in its political and administrative order can be seen in many authors. Among them, we can highlight the humanist Jerónimo Osório, who, as early as 1549, addressed this topic in his work *De Gloria*. In it, he celebrated a country where it was only “licit to hand over the supreme power to those individuals who had proven their cultural mastery “. Our purpose in this paper is to analyze the highly favorable depiction of China as a Republic of Letters/*literati* and its echoes in the Portuguese humanism of the sixteenth and seventeenth centuries.

Keywords: China; Jerónimo Osório; João de Barros; Álvaro Semedo; António de Gouveia

I. Nota Inicial

A informação que emerge, a partir de inícios do século XVI, sobre a China rapidamente se difunde e tem ecos na produção textual portuguesa. O fascínio despertado por aquele império e pela importância dos letrados na sua ordem político-administrativa e social marca presença em alguns autores, entre os quais cabe a primazia ao humanista D. Jerónimo Osório que, em 1549, no seu tratado *De Gloria*, abordava este mesmo tópico de elogio da dimensão cultural da China, verdadeira república de letrados e de sabedoria.

Partindo deste autor e obra, centraremos a nossa análise nesse tópico e na forma como ele foi evoluindo nas narrativas de outros autores portugueses dos séculos XVI e XVII.

II. Jerónimo Osório

D. Jerónimo Osório (1515-1580), apesar de nunca ter estado na Ásia, é o autor da mais antiga referência à China feita por um português num livro impresso em Portugal, o tratado *De Gloria*¹.

Nesta obra escrita em latim e editada em Coimbra, no ano de 1549, o futuro bispo de Silves enaltecía a China, nação da qual afirmava ser difícil existir outra que lhe fosse comparável, acentuando a sua singularidade em diversos aspectos, especialmente na sua dimensão cultural. De facto, realçava a importância dos letrados e dos estudos literários neste império, assim como o sistema de exames da administração² e a antiguidade dos seus livros impressos³.

Representando a China como um país onde a sabedoria dos letrados se encontrava ao serviço do Estado e do interesse público, D. Jerónimo Osório declarava, com ampla admiração, que ali se dava “tanto apreço ao saber que de modo algum se admite que o mando supremo seja concedido senão àquele homem que demonstrar que adquiriu completamente toda a espécie de conhecimentos”⁴. Tal poder apenas se encontrava ao alcance, insistia, daqueles que “julgam ser os melhores em merecimento da sabedoria”⁵. Ou, como asseverava ainda na mesma obra, pela boca de um personagem do seu diálogo, Metelo: “(...) Se é verdade o que afirma Platão, a saber, que há-de ser bem-aventurada a república que entrega o seu governo aos filósofos⁶, os chineses devem ser considerados bem-aventurados”⁷.

1 Sobre D. Jerónimo Osório e a sua abordagem à China, veja-se Ramalho 1985: 174-177; Loureiro 1997: 42; e Torrão 1991: 449-460.

2 Sobre o sistema de exames na China, veja-se: Elman 2000 ou Miyazaki 1976.

3 Esta tecnologia, embora relativamente recente na Europa, era segundo Osório utilizada na China desde tempos remotos: “(...) na impressão de livros, os caracteres de bronze, que só há pouco se usam entre nós, são usados por eles há tempos quase infinitos”. *Tratado da Glória*, ed. Pinto 2005: 141. O período Ming foi marcado por uma enorme expansão da imprensa, tanto em termos de quantidade de obras impressas, como da sua variedade. Imprime-se tanto sob chancela imperial, como para fins comerciais, desenvolvendo-se uma importante indústria livreira, cujos principais centros de produção se localizavam no Jiangnan, como era o caso da cidade de Jianyang (Fujian). Veja-se, por exemplo, Bray 2000: 10-11; Brokaw & Kai-wing Chow (eds.) 2005: 8, 16; ou ainda Elman 2006: 80-82.

4 Osório 2005: 141.

5 Osório 2005: 142.

6 Como nota João Manuel Nunes Torrão, é conhecida a preferência de Osório por Platão, cuja obra muito admirava, a par da de Cícero e das Sagradas Escrituras. Osório apresenta a sociedade chinesa repartida por três grandes grupos, ao modo da cidade ideal que surge na *República* de Platão. Cf. Torrão 1991: 457-458.

7 Ao que o outro personagem retorquia que, para assim ser, era necessário que a sua filosofia tivesse bases sólidas. Porém, segundo se contava, os chineses “cultivam uma espécie de saber abastardado por inúmeros erros e superstições mágicas”. Osório 2005: 141-142.

Note-se que as notícias da China, no tratado *De Gloria*, que não se limitam à dimensão cultural (igualmente aborda a grandeza geográfica da China, a civilidade dos chineses, o seu amor às artes, ou a vitalidade do seu comércio⁸), seriam, anos volvidos, retomadas por D. Jerónimo Osório, na sua obra editada em 1571, *De rebus Emmanuelis gestis*⁹, onde surgem ainda outros tópicos dentro da esfera cultural, como o da existência de uma língua erudita, falada por todos os letrados (o mandarim ou *guanhua*¹⁰), ao informar que:

Nos estudos usam uma linguagem antiga, desconhecida dos ignorantes, tal como entre nós aqueles que se dedicam às artes liberais têm que aprender a língua grega ou a latina¹¹.

Estes temas, reportados por Jerónimo Osório, serão recorrentes e mais ou menos desenvolvidos por outros autores portugueses durante os séculos XVI e XVII.

III. João de Barros

Logo após a obra de 1549 de D. Jerónimo Osório, outro humanista, João de Barros (1496-1570), que também nunca esteve na Ásia, prosseguiu no mesmo registo apologetico relativamente à China, nas suas *Décadas da Ásia* (edições: 1552, 1553 e 1563), a partir de fontes orais e escritas, algumas das quais chinesas, que lhe foram chegando, ao longo dos anos, enquanto feitor da Casa da Índia, cargo que ocupou por mais de três décadas (1533-1567).

Se Jerónimo Osório foi o primeiro autor português a escrever sobre a China Ming (1368-1644) numa obra editada, Barros foi o primeiro autor europeu a testemunhar explicitamente, num texto impresso, ter recorrido a vária documentação chinesa, assim como a um chinês capaz de proceder à sua tradução e interpretação e até mesmo ao desenho.

No que toca à dimensão cultural chinesa, Barros enaltece a China, declarando que quem visse, entre outros aspectos, “os estudos geraes onde se aprende toda ciência, natural, moral, á maneira de dár os grãos de cada huã ciência destas, & as cautellas que tem pera nam auer sobornações, & terem Impressam de letra muyto mais antiga que nós, & sobreisso o gouerno de sua Republica (...)”, concluiria que nos chineses “estam todallas cousas de que sam louuados Gregos & Latinos”¹².

IV. Jesuítas portugueses e suas narrativas

Por meio dos autores referidos, mas de vários outros (nomeadamente Fernão Lopes de Castanheda, Galote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, Fernão Mendes Pinto

8 Osório 2005: 140-141.

9 Esta obra teve edição portuguesa sob o título *Da vida e feitos d'El Rey D. Manoel*, Lisboa: Impressão Regia, 1804-1806.

10 A percepção da existência de uma língua comum da administração imperial e a atribuição de um nome a essa língua, “mandarim” ou “mandarina”, parece remontar à primeira metade da década de 1550. Nessa altura, Leonel de Sousa, numa carta ao infante D. Luís, referia uma língua especial que os letrados utilizavam, que comparava ao latim, como daí em diante se tornará recorrente fazer.

11 Citado por Torrão 1991: 453.

12 Barros 1988: 46.

que aqui não tocamos¹³), a imagem da China como modelo, mormente do ponto de vista cultural, vai-se paulatinamente estruturando e consolidando. Porém, é com a entrada dos jesuítas na China continental e o estabelecimento da respectiva missão, em finais do século XVI (1583), coincidindo *grosso modo* com o ano da morte de Jerónimo Osório, que se vai de facto operar uma verdadeira “revolução”, em termos da quantidade e qualidade do conhecimento sobre a China e, por consequência, da dimensão cultural chinesa.

Neste estudo, o nosso objectivo é precisamente privilegiar a análise das narrativas de dois jesuítas do século XVII, Álvaro Semedo e António de Gouveia, homens com uma formação humanística tardia. As suas narrativas, separadas do tratado *De Gloria* de Jerónimo Osório por um intervalo de cerca de cem anos, e mais ou menos abordadas ou até inéditas, foram fundamentais no enriquecimento e divulgação das representações europeias da China dos finais da dinastia Ming e inícios da Qing (1644-1912).

Comecemos pelo primeiro desses jesuítas, Álvaro Semedo.

1. Álvaro Semedo

Álvaro Semedo (1585-1658), um jesuíta português associado à missão da China por cerca de 45 anos, entre 1613 e 1658, é particularmente conhecido pela sua obra *Imperio de la China i Cultura Evangelica* en él, publicada pela primeira vez em 1642 (Madrid), durante o período em que foi procurador da missão à Europa (1637-1644)¹⁴.

Nessa obra, a segunda grande narrativa sobre a China dos finais da dinastia Ming (e respectiva missão), editada pela Companhia de Jesus ainda na primeira metade do século XVII (depois da de Nicolas Trigault, *De Expeditione Christiana apud Cina*¹⁵), Semedo retrata de forma sistemática e extensa o império chinês. Atrás de si tinha já uma experiência de mais de vinte anos daquele (a que constantemente alude), a par do estudo da sua língua, sistema de escrita e cultura, ao ponto de se encontrar então praticamente naturalizado, de tal modo que não hesitava em declarar-se quase esquecido das suas origens¹⁶.

Sobre a China, Semedo repete vários dos tópicos abordados por autores que o antecederam, mas, ao fazê-lo, actualiza, corrige e aprofunda um amplo conjunto de informação, num discurso sobretudo feito na primeira pessoa e com uma narrativa que é, de um modo geral, clara, rigorosa e cativante, repleta de curiosidades e de pequenas histórias, ou, como diz, de “exemplo[s] gracioso[s]”¹⁷ destinados a prender a atenção de um público europeu ávido de “solidas noticias” da China¹⁸.

Perpassa pela obra de Semedo uma imagem extremamente favorável da China, própria, aliás, da produção europeia dos séculos XVI e XVII. Essa mesma imagem está igualmente presente na restante produção textual de Semedo, constituída por mais de trinta cartas, onde proclamava peremptoriamente “a uentagem que aquella Monarquia fas as mais de toda a Asia em tudo”¹⁹.

13 Sobre estes autores, veja-se, por exemplo, os estudos de Loureiro 2000 ou de Oliveira 2003.

14 Sobre Álvaro Semedo, veja-se: Pina, 2018(a) e 2018(b).

15 Augsburg, 1615.

16 Semedo 1642: 2.

17 Semedo 1642: 65.

18 Semedo 1642: 3.

19 Carta de Álvaro Semedo ao Padre Geral, s.d., Europa, ARSI, *Fondo Gesuítico* (fólios não numerados).

É nesse mesmo registo, mas de modo bastante mais desenvolvido, que em *Imperio de la China* Semedo elogia a grandeza de um reino quase tão extenso como toda a Europa²⁰. Um reino no qual se estimava de tal forma o saber²¹ (alcançado por meio de um esforço contínuo e hercúleo, levado a cabo desde a mais tenra idade²²), que este surgia intimamente associado ao poder e ao prestígio sócio-económico. Um país com um governo e administração notáveis²³ e no qual se verificava um rigoroso cumprimento das leis - tudo tornado possível graças aos letrados que o governavam.

A importância e prestígio dos letrados e das letras e o contraste (crítico) com a Europa surgem bem evidentes, quando Semedo menciona a extrema afeição que na China mereciam os instrumentos de escrita (o pincel, o tinteiro, a tinta e o papel), só comparável ao que na Europa sucedia com as armas:

Procuran tener todos estos instrumentos de lo mas precioso, i limpio, i aseado, con aquella propia estimacion, que entre nosotros el màs curioso Capitan, o soldado, suele usar con sus armas²⁴.

O elogio e contraste crítico com a Europa estende-se à figura do professor. O simples mestre das primeiras letras, enaltecia Semedo, mais não aceitava que um número de alunos razoável, de forma a que todos pudesse ensinar adequadamente:

Tienen de bueno, que el Maestro no recibe màs de aquellos a que puede bastar para que no se anden como si no le tuvieran, segun sucede en nuestra Europa, adonde cada Maestro cuida màs de juntar muchos para coger partidos, que de repartirse por ellos para enseñarlos: porque al fin un hombre, por màs agil que sea, es uno solo: de que resulta aver Discipulos, que conocen la Escuela sin que ella los conozca. Atajase este daño en la China: cada uno toma la carga possible a dar razon della: i assi el Maestro Discipulos en cantidad que la alcance el Magisterio²⁵.

No mesmo sentido de elogio da China e confronto com a Europa, Semedo notava a maior antiguidade das técnicas de impressão na China²⁶, como já o fizera cem anos antes Osório, e o facto de os chineses produzirem grande quantidade de livros, por um custo reduzido, e terem liberdade para publicarem tudo aquilo que pretendessem:

20 Semedo 1642: 47.

21 Segundo Semedo, “Tan honrado es el saber entre quien sabe estimar lo que merece toda verdadera estimacion”. Semedo 1642: 61.

22 “Tanto conocen ser necessario trabajar para saber; i la verdad cosa vanissima es el creer alguno, que sabe algo, si no trabajó mucho”. Semedo 1642: 57.

23 Note-se que as questões relacionadas com o governo e a administração dos chineses constituíram um dos aspectos mais admirados pelos europeus, no século XVII. Todos os que escrevem sobre a China dedicam uma parcela significativa a estes assuntos, permitindo aos europeus acumularem informação volumosa e razoavelmente precisa sobre o governo chinês. Cf. Lach & Van Kley 1993: 1579.

24 Semedo 1642: 53-54.

25 Semedo 1642: 57.

26 A imprensa aparece na China efectivamente mais cedo do que na Europa, embora alguns séculos mais tarde do que Semedo declarava. A impressão em xilogravura iniciou-se pelo século VII, enquanto a impressão por tipos móveis surgiu no século XI. Sobre a discussão decorrente da percepção da origem chinesa da imprensa, veja-se, por exemplo, Gruzinski 2014: 50-51. Sobre a imprensa na China, veja-se Tsuen-Hsuei 1985.

Cada uno imprime lo que le dà gusto, sin que necessite de vistas, ni censuras, ni licencias: i a tan poco dispendio, que por cada ciento de letras [...] no se llevan mas de quinze maravedis²⁷.

O aprofundamento do conhecimento sobre a China, no geral, e sobre a dimensão cultural chinesa em particular, que Semedo veio possibilitar através da sua obra, fica perfeitamente patente ainda em tópicos como o da língua chinesa e da escrita, que desenvolve notavelmente, apresentando à Europa um conjunto de elementos inéditos ou que apenas tinham sido até aí aflorados. Sublinhe-se, por exemplo, que Semedo é dos primeiros a descrever o modo como os caracteres chineses se constituem²⁸.

Esse alargamento do conhecimento sobre a China proporcionado por Semedo fica igualmente patente em tópicos como o do percurso de estudos e sistema de exames, em que também inova relativamente a autores anteriores. Neste âmbito, Semedo deixa, por exemplo, claro o estatuto social distinto dos candidatos aos diversos níveis de exames: “desde el primero de Estudiantes sencillos, hasta el ultimo de Doctor” que eram “en aquel Reyno la cosa de mäs importancia”²⁹.

Semedo retrata também toda a dinâmica e rebuliço de um dia de provas (a que assistira em Nanquim, onde residiu entre 1613 e 1617), com os milhares de candidatos a afluírem ao local do exame, desde a mais alta madrugada, a serem revistados, a entrarem nos pequenos cubículos em que realizavam a prova - onde Semedo dava conta de ficar um soldado por debaixo da respectiva mesa, para servir e vigiar o candidato, acrescentando ter ouvido que ao criado era colocado “un palo en la boca, porque no hable, i estorve”³⁰.

O detalhe de Semedo vai ao ponto de apresentar estimativas sobre o custo final de um doutorado. Dizia:

es cosa cierta (segun me lo afirmaron Chinas creibles) que juntos todos los gastos que el Rey haze con un Licenciado de nuevo, hasta ponerle en su Corte, monta mil ducados, que por todos, viene a sumar en todo el Reyno, a mi cuenta, un millon i medio. Tanto cuesta a un Principe el formar hombres cientes i capazes para el gobierno de su Corona. Tanto premio se pone a ellos para que aspiren al saber con suficiencia³¹.

Por meio destes e de outros aspectos, destas e de outras pequenas histórias, presentes sobretudo no seu livro, mas também no seu corpo documental inédito, Semedo transmite à Europa da primeira metade do século XVII uma representação da China e dos chineses, e do mundo das letras e dos letrados em particular, deveras favorável que, no entanto, não se inibe de contrabalançar com algumas críticas ou aspectos menos positivos.

27 Semedo 1642: 54.

28 De qualquer forma, na segunda metade do século XVI, já tinham surgido na Europa um punhado de caracteres chineses impressos, em cartas dos Jesuítas da missão do Japão. Veja-se, a este respeito, Dias 2014: 77-83.

29 Semedo 1642: 61.

30 Semedo 1642: 59. De acordo com Elman (2000: 178), um vigilante ficava no cubículo com o candidato durante a realização da prova. No entanto, a referência ao pau na boca do vigilante afigura-se inverosímil.

31 Semedo 1642: 68.

Assim sucede, por exemplo, quando, ao abordar o sistema de exames, salienta a necessidade de os candidatos apresentarem as suas composições em excelente caligrafia, uma vez que este aspecto podia ter então mais peso que o próprio conteúdo da prova. Segundo asseverava, soubera de um caso em que um desses candidatos reprovara unicamente por abreviar alguns dos traços do carácter de “cavalo”. Pese embora a qualidade da sua prova, contava Semedo com graça, o examinador fora implacável no seu veredicto, pois “El cavallo sin quatro pies no puede andar”³².

Estes são, pois, alguns exemplos das representações sobre a dimensão cultural da China narradas à Europa por Semedo. A sua influência, destaque-se, fez-se tanto de forma directa, sobretudo através do seu livro, como indirecta, porquanto a informação por si disponibilizada viria a ser integrada ou mesmo reproduzida em obras posteriores de outros autores, entre eles a do seu condiscípulo António de Gouveia³³.

2. António de Gouveia

“Dos liuros, que tem saydo da China” escrevia António de Gouveia (1592-1677) na sua obra *Monarchia da China diuidida em seis edades*, “os de mayor aplauso sam os dos Padres Nicolao Trigault, e Aluaro Semmedo”³⁴.

António de Gouveia e esta sua obra, concluída na China (Fuzhou) em Janeiro de 1654, é pois o segundo jesuíta e respectiva narrativa que abordamos.

A *Monarchia da China*, manuscrito de 500 páginas, inédito até ao presente, encontra-se neste momento a ser transcrito para aquela que será a sua primeira edição e estudo.³⁵

Enviada a obra para a Europa, substituir por “na década de 1680, nunca chegou a ser publicada e, por isso, não teve o impacto e circulação da obra de Semedo, tendo sido em larga medida esquecida. Desta forma, continua actualmente a não ser reconhecida como uma das primeiras histórias da China escritas por europeus, neste caso um português. Essa condição tem sido unicamente atribuída, na verdade, à obra *Sinicae historiae decas prima*, editada em 1658 (Munique)³⁶, assinada pelo jesuíta italiano Martino Martini, procurador da vice-província da China à Europa, para onde partiu em 1650³⁷.

Tal como Semedo, a experiência chinesa de Gouveia foi longa, pois viveu na China continental quarenta e um anos, entre 1636 e 1677, período em que se dedicou ao estudo da língua e da escrita que lhe permitiram vir a fazer uso dos livros chineses: “e ainda que entrei tarde”, como o próprio dizia (de facto, chegou a Macau aos 41 anos e entrou na missão aos 44), “contudo alcancei por merce de Deos, e continuo estudo ler pellas Cronicas sinicas”³⁸. Estas últimas foram, de facto, utilizadas na composição da sua *Monarchia da China*, mas também na sua anterior

32 Semedo 1642: 65.

33 Mas também autores de grande impacto, como Athanasius Kircher, na sua *China Illustrata* (1667) ou Jean-Baptiste Du Halde, em *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (Paris, 1735).

34 António de Gouveia, *Monarchia da China*, Prologo: II.

35 Projecto que se encontra a ser realizado, no âmbito de pós-doutoramento, por Cristina Costa Gomes.

36 Sobre esta obra, veja-se, por exemplo, Mungello 1989: 124-133.

37 Martino Martini foi eleito procurador em 1650, ano em que partiu, por via do Fujian, para as Filipinas. Chegando à Europa (Noruega) em 1653, entrou em Roma no ano seguinte. Sobre Martino Martini e a sua jornada enquanto procurador, veja-se Paternicò, Von Collani e Scartezini 2016.

38 *Monarchia da China*; i.

(e primeira) obra de grande extensão sobre a China, a *Ásia Extrema*, concluída em 1644, dois anos após a edição de Semedo (e só publicada a partir de 1995, por Horácio Araújo)³⁹.

Nos dois textos de Gouveia mantém-se a imagem extremamente positiva do Império da China, em termos de grandeza, riqueza, governo, população, cultura, ciências, etc. e os tópicos humanísticos na continuidade dos autores já referenciados.

Logo no prólogo da *Monarchia da China*, o autor faz uma larga alusão ao tópico da verdade e da autoridade conferida pela experiência. É o próprio que estabelece uma clara distinção entre aqueles “(...) que estando em Europa escreveram da China” e os outros que “estando nella, escreuem della”, entre os quais se incluía a si e ao próprio Álvaro Semedo, denotando a “grande disparidade entre huns, e outros”, semelhante à existente “entre os que escreuem de ouuido, ou de uista”.⁴⁰

De facto, esta obra abre com uma clara chamada de atenção para a importância fulcral da vivência chinesa na desconstrução de uma imagem fantasiosa da China que continuava a persistir na Europa - e para a qual Semedo já alertara. Como escrevia: “Estando em Portugal em meos primeiros annos, ouui por uezes dizer quem quizer mintir, minta da China”⁴¹. Argumentava que sendo “a distancia de legoas (...) tam grande, pera se aueriguar a uerdade”, numa alusão ao tempo que demorava a viagem marítima entre Portugal e a China, com os seus necessários compassos de espera,

passãuam dous, e mais annos, entretanto correra a mintira uestida, e pintada com as cores da uerdade. Funda-se este como prouerbio, e dito picante em alguãs cousas, que se imprimiram da China, que pera os que estamos nella, sam sonhos, e contos. E se este fosse o titulo do liuro, não aueria Ceruantes mais desenfasiado; nem Trancoso⁴² mais comico, e corrente pera desaforo do tempo⁴³.

Nas duas obras, além dos tópicos da “verdade” e da “experiência”, à semelhança de Semedo, Gouveia desenvolve e actualiza o tema do mundo letrado chinês em toda a sua abrangência, desde Confúcio, aos livros centrais do Confucionismo, à língua e escrita, ao sistema de ensino e de estudo, ao papel do professor, aos exames e graus da administração imperial, até à imprensa e às questões associadas à autoria e aos materiais de escrita (o papel, a tinta e os sinetes).

Ao longo das obras ressalta clara a associação entre glória e sabedoria, ou seja, o estudo e o conhecimento como base da ascensão social por meio dos cargos ocupados na administração do império. A república governada por letrados, cujo número Gouveia precisava para o derradeiro ano da dinastia Ming, 1644:

O numero dos que este anno de 44 estão no livro, que actualmente governam, he de nove mil quinhentos e trinta oito; só dentro dos muros de Pe Kim ha dous mil duzentos e quatorze⁴⁴.

39 *Ásia Extrema*: Primeira Parte - Livros I a VI, 3 vols, s.l.: Fundação Oriente, 1995-2005.

40 *Monarchia da China*: i.

41 *Monarchia da China*: i.

42 Referência a Gonçalo Fernandes Trancoso, autor da obra *Contos e Historias de Proveito e Exemplo* (1575).

43 *Monarchia da China*: i.

44 *Ásia Extrema*, I parte, Livro I: 237.

Cifra bastante reduzida, no que respeita ao habitual cômputo global dos oficiais civis, dado o intensificar da instabilidade política e social⁴⁵.

Ainda no âmbito da associação entre glória e sabedoria, Gouveia escrevia na *Monarchia da China* que os chineses: “Nenhum outro intento tem em seus estudos, que leuar por elles o grao de Bacharel, Licenciado, e acertar Doutor, pera honra de sua familia, augmento, e grandeza de sua casa.”⁴⁶

Para António de Gouveia, era precisamente nas letras e nos livros que se encontrava o “auge da Sciencia sinica”⁴⁷. Para o atingir, reforçava, como Semedo, a exigência dos estudos, o trabalho árduo dos que a eles se dedicavam, ou a inacreditável abundância de livros, garantindo serem estes “tantos na China e tantos os que compoem nella, que não se crerá facilmente em Europa”⁴⁸. A questão da impressão, igualmente detalhada por Semedo, volta a estar presente, mas com uma importante diferença em termos de precisão temporal do seu aparecimento: para Semedo tinha sido inventada havia 1600 anos, e para António de Gouveia havia apenas 500 anos⁴⁹.

V. Conclusão

Reflexos de glória e sabedoria da China pontuam as obras dos quatro autores portugueses aqui abordados: dois humanistas do século XVI que nunca estiveram na China, Jerónimo Osório e João de Barros; e dois jesuítas do século XVII, de formação que poderá ser classificada como humanista tardia, com décadas de vivência da China, Alvaro Semedo e António de Gouveia.

Em comum, estes quatro autores, representantes do Humanismo português na acepção mais lata do conceito, expressam a sua profunda admiração pelo mundo chinês, assente nos valores confucianos de aperfeiçoamento do homem através do estudo e do conhecimento, verdadeira filosofia humanista, em que os sábios ocupam o topo da hierarquia político-administrativa, quase a concretização da República ideal de Platão, governada pelos filósofos. Era a esta afinidade entre a República chinesa dos letrados e a República de Platão que D. Jerónimo Osório aludia especificamente no seu tratado *De Gloria*.

Afinidades entre o mundo letrado chinês e o mundo letrado europeu dos séculos XVI e XVII, para além da valorização do conhecimento, emergem também na afirmação de um paralelismo entre duas línguas eruditas de comunicação de elites do saber: o mandarim e o latim.

Dois mundos letrados, o chinês e o europeu, separados, porém, pelo supremo reconhecimento (político, social e económico) da sabedoria na China, de acordo com a construção de uma imagem (também ela ideal) esboçada por estes humanistas. Uma imagem da China feita com reflexos de glória e de sabedoria que iria perdurar na Europa até ao século XVIII.

45 Para este período conturbado, veja-se, por exemplo, Struve 1993 ou Swope 2014.

46 *Monarchia da China*: 8.

47 *Ásia Extrema*, I parte, Livro I: 248

48 *Ásia Extrema*, I parte, Livro I: 256.

49 *Ásia Extrema*, I parte, Livro I: 256.

Bibliografia

Fontes manuscritas

Gouveia, António de, *Monarchia da China*, Fuzhou, 1654.

Fontes Impressas

Barros, João de (1988). *Ásia de João de Barros: dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Du Halde, Jean-Baptiste (1735). *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*. Paris: Chez P.G. Le Mercier.

Gouveia, António de (1995-2005). *Ásia Extrema*; Primeira Parte - Livros I a VI, ed. Horácio de Araújo, 3 vols, s.l.: Fundação Oriente.

Kircher, Athanasius (1667). *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae [et] artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. Amsterdão: Apud Jacobum à Meurs.

Loureiro, Rui (1997). “Antologia Documental, Visões da China na Literatura Ibérica dos séculos XVI e XVII”, *Revista de Cultura*, nº 31 (I série), Instituto Cultural de Macau.

Osório, Jerónimo (1804-1806). *Da vida e feitos d'El Rey D. Manoel*. Lisboa: Impressão Régia.

— (2005). *Tratado da Glória*, ed. A. Guimarães Pinto, Lisboa: Imprensa Nacional.

Semedo, Álvaro (1642). *Imperio de la China i Cultura evangelica en èl, por los religiosos de la Compañia de Jesus*. Madrid: Por Juan Sanchez.

Trancoso, Gonçalo Fernandes (1575). *Contos e Historias de Proveito e Exemplo*. Lisboa: António Gonçalves.

Trigault, Nicolas (1978). *Histoire de l'Expédition Chrétienne au Royaume de la Chine 1582-1610*. Paris: Desclée de Brouwer.

Estudos

Bray, Francesca (2000). *Technology and Society in Ming China (1368-1644)*. [Washington:] Society for the History of Technology-American Historical Association.

Brokaw, Cynthia J. & Kai-wing Chow (eds.) (2005). *Printing and Book Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

Dias, João José Alves (2014). “Os primeiros caracteres chineses impressos no Ocidente, 1570”, in *Portugal-China: 500 anos*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal-Babel, 77-83.

Elman, Benjamin (2000). *A Cultural History of Civil Examination in Late Imperial History*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press.

— (2006). *A Cultural History of Modern Science in China*, Cambridge-Londres: Harvard University Press.

Gomes, Cristina Costa (2018). “Writing on Chinese history. António de Gouveia and the *Monarchia da China* (1654)”, in Isabel Murta Pina (ed.), *Orientis Aura. Macau Perspectives in Religious Studies*, 2 (no prelo).

Gruzinski, Serge (2014). *The Eagle and the Dragon. Globalization and European Dreams of Conquest in China and America in the Sixteenth Century*. Cambridge-Malden: Polity Press.

Lach, Donald & Van Kley, Edwin J. (1993). *Asia in the making of Europe*, Vol. III: *A Century of Advance*, livro IV. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

Loureiro, Rui (2000). *Fidalgos, Missionários e Mandarins: Portugal e a China no século XVI*, s.l.: Fundação Oriente.

Miyazaki, Ichisada (1976). *China's Examination Hell. The Civil Service of Imperial China*. Nova Iorque-Tóquio: Weatherhill.

Mungello, D. E. (1989). *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Oliveira, Francisco Roque de (2003). *A construção do conhecimento europeu sobre a China, c. 1500-1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta*, Tese de doutoramento, Universidade Autònoma de Barcelona.

Paternicò, Luisa M., Von Collani, Claudia e Scartezzini, Ricardo (eds.) (2016). *Martino Martini, Man of Dialogue*. Trento: Università degli Studi di Trento.

Pina, Isabel Murta (2018a). “Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra *Imperio de la China*”, in Carlos Morais et al (eds.), *Diálogos Interculturais Portugal-China I*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 99-119.

Pina, Isabel Murta (2018b). “Representations of China in Álvaro Semedo’s work”, in Luís Saraiva e Catherine Jami (eds.), *History of Mathematical Sciences, Portugal and East Asia: Visual and Textual Representations in Exchanges between Europe and East Asia, 16th-18th Centuries*. Singapore: World Scientific Publishing, 31-53.

Ramalho, Américo da Costa (ed.) (1985). *Latim Renascentista em Portugal*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 174-177.

Struve, Lynn (ed.) (1993). *Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tigers’ Jaws*, New Haven-Londres: Yale University Press.

Swope, Kenneth M. (2014). *The Military Collapse of China’s Ming Dynasty, 1618-1644*, Londres-Nova Iorque: Routledge.

Torrão, João Manuel Nunes (1991). “A China na obra de D. Jerónimo Osório”, in *Humanismo Português na Época dos Descobrimentos*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 449-460.

Tsien Tsuen-Hsuin (1985). “Paper and Printing” in Joseph Needham (ed.), *Science and Civilization in China*, Vol. 5, *Chemistry and Chemical Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

De laudibus eloquentiae: um poema de homenagem ao Cícero Lusitano?

MANUEL J. S. BARBOSA

Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
menamanuel@sapo.pt

Resumo: Apresentamos aqui um poema inédito, uma alegoria da eloquência que envolve Jerónimo Osório. Debatemos também, sem qualquer conclusão, a autoria deste poema que, pela sua estrita laicidade, mais verosimilmente poderia ser atribuído ao humanista André de Resende do que ao Jesuíta Luís da Cruz.

Palavras-chave: Eloquência; Luís da Cruz; Jerónimo Osório.

Abstract: We present here an inedited poem, an allegory of the eloquence that involves Jerónimo Osório. We too discuss, without any conclusion, the authorship of this poem that, by its strict secularism, could more likely be attributed to the humanist André de Resende than to the Jesuit Luís da Cruz.

Key words: Eloquence; Luís da Cruz; Jerónimo Osório.

Vou falar dum texto inédito, mais concretamente um poema latino de 227 hexâmetros onde, entre outras referências a locais e personalidades portuguesas, avulta a de Jerónimo Osório. O códice da Torre do Tombo que contém este poema é o *Manuscrito da Livraria 2209*. O título que ostenta na lombada, *Miscellanea*, sugere bem o seu conteúdo: uma amálgama de composições, na sua maioria poéticas, quer em português quer em latim, fruto de várias recolhas, em momentos diversos. Este códice já mereceu a atenção de alguns estudiosos. Arthur Askins preocupou-se essencialmente com as composições de Diogo Bernardes aí presentes, motivado pelo facto de o texto destas apresentar lições que diferem marcadamente das versões impressas por alturas de 1590¹. John Martyn assumiu, ignoro com que base codicológica, ter aí descoberto inúmeras composições da autoria de André de Resende, e como tal as publicou². Pela minha parte, a atenção que comecei a dar ao seu

1 Cf. Askins 1978: 132.

2 Cf. Martin 1998: passim.

conteúdo latino radicou no facto de nele constarem duas composições poéticas de Luís da Cruz (1543-1604), o famoso dramaturgo jesuíta, e um texto em prosa que remete igualmente para este jesuíta e que aparenta conter apontamentos das suas aulas no Colégio das Artes, recolhidos talvez por um aluno seu³.

Das composições latinas deste códice, poucas surgem com indicação de autor. Remetem para génese jesuítica nomes como Vasco Baptista, Antão Galvão e Álvaro Lobo, além do já referido Luís da Cruz. Também pelo tema se pode suspeitar de idêntica génese em composições que verberam os vícios, intituladas *in auaros, in gulam*, etc., que celebram o Natal, os Santos, a Virgem Maria e, finalmente, as que tecem louvores a personalidades de âmbito político ou eclesiástico, como o rei D. Sebastião e o Cardeal D. Henrique. Mas o acervo de composições latinas aqui recolhidas leva-nos também para outros ambientes que não apenas o jesuítico. Sugerem-nos nomes como Georges Buchanan, André de Resende e Inácio de Moraes. De Buchanan há dois epigramas: o primeiro na secção inicial do códice, cujos fólios não se encontram numerados, e o segundo no fl. 94v.; André de Resende e Inácio de Moraes surgem no comentário “He de mestre Andre de resende inda que noutras partes ande por [ser] de Inacio de Moraes”, colocado à margem do poema intitulado *Ad Christum Op[timum] Max[imum] cruci fixum* (fl. 40r-v).

Para uma caracterização mais completa da poesia latina deste códice convém ainda referir que algumas destas composições representarão versões latinas de poemas contemporâneos em vernáculo. Serão amostra disso a égloga *Alcidus* (fls. 75v-77r), versão latina da égloga XIV de Diogo Bernardes, e trechos da *Diana* de Jorge de Montemor, que serão da autoria de Luís Franco, a crer na informação que colhemos na *Bibliotheca Lusitana*: “Traduzio em latim a Canção de Jorge de Montemayor que começa “Ojos que ya no veis quien os mirava”⁴. No códice da TT, fl. 43r, o incipit é *Lumina luminibus iam nunc uiduata serenis*⁵.

No tocante à sua datação, o poema de que vamos ocupar-nos parece associar-se a alguns outros inclusos neste códice, cujo conteúdo remete para finais da década de 70 do séc. XVI e inícios da de oitenta, como será o caso dum poema dirigido a S. Sebastião (*Ad Diuum Sebastianum ut huius regni statum labantem fulciat*), nos fls. 85v-88r, ou dum outro, *De Lusitaniae calamitate*, fls. 127r-133v, alusivo ao desastre de Alcácer-Quibir. A serem de génese jesuítica e oriundos do Colégio das Artes, estes e outros poemas poderiam bem associar-se ao magistério de Luís da Cruz que, no ano de 1578, era mestre de primeira nesse colégio. Tendo D. Jerónimo Osório falecido em 1580, é perfeitamente razoável admitir que o poema de que nos ocupamos date precisamente desse ano e que possa ser de génese jesuítica. A ser assim, ele resultaria da prática, habitual nos colégios da Companhia, de evocar e homenagear

³ As duas composições poéticas intitulam-se *Ad haec gentis humanae postulata Deus iudicium da regi. Responsio* (fls. 69v-70r) e *Antidotum caeleste contra Mandragorae uenenum* (fl. 70r). Os apontamentos de aula surgem assim apresentados: *Aduersaria in quibus continentur quamplurima scitu digna tradita a religiosissimo necnon sapientissimo Ludouico a Cruce anno a Christo nato 1578. Conim-bricae in 1º gymnasio*. Sobre estes, cf. Barbosa 2007: 405-420.

⁴ Machado (1741-1758): s. u. “Luis Franco”

⁵ Este mesmo Luís Franco é objeto da seguinte referência elogiosa no célebre poema de Pedro Sanches em forma de epístola a Inácio de Moraes: “*Et Francus poterat, Musarum natus ad artes, / In patriam Minyas, dulcemque reducere Jolcon, / Quos imaturo praeuentus funere Flaccus / Phasidis in ripa, Colchaque reliquit arena, / Ni maiora illum, melioraque gesta uocassent, / Ingratosque quamuis sumatque feralque labores.*” Cf. Reys (1745-1748): 1, 21.

personalidades com o perfil de Jerónimo Osório. O facto de referirmos Luís da Cruz como seu possível autor resulta não apenas da sua actividade docente, mas também, e sobretudo, de, no códice, o seu nome surgir associado ao presente poema. Porém, essa associação, tal como se apresenta, não nos permite afirmar com segurança que seja ele o seu verdadeiro autor. De facto, logo após o *finis* do poema, surge o registo *Ludouici a cruce*, logo seguido de três hexâmetros. Fica a dúvida, aparentemente insanável: será Luís da Cruz o autor de todo o poema ou apenas dos três hexâmetros subsequentes?

Lancemos, porém, um olhar sobre o poema. Estamos aqui perante uma abordagem do tema de Apolo e das Musas, “um dos filões mais fecundos e atraentes da poética quinhentista”, no dizer de Abel Pena⁶. Essa abordagem é conduzida aqui com o claro objectivo de oferecer uma alegorização da teoria retórica, ou, talvez melhor, do processo de elaboração do discurso. Com este objectivo mais amplo parece articular-se um outro, mais imediato: enaltecer, ou homenagear, a figura de Jerónimo Osório.

A leitura que passamos a apresentar deste poema merece-nos algumas reservas prévias, relacionadas com a fixação do texto manuscrito. Este nem sempre foi de fácil leitura e, num ou noutro caso, fez-nos esbarrar com perplexidades que não conseguimos resolver de todo. Delas fomos dando nota no rodapé do texto integral do poema, apresentado no anexo final. O carácter espinhoso da tarefa acentuou-se pelo facto de se tratar de um testemunho único, sem hipótese de colações que facilitassem esclarecimentos em casos de lições duvidosas. Procurámos evitar o mais possível o recurso à conjectura. Mesmo assim, com um ou outro recanto pouco iluminado, achámos que era altura de pôr cobro a uma letargia já de vários anos que retinha na sombra esta composição poética.

Vejamos então a estrutura e o conteúdo deste discurso poético. Podemos distinguir nele um próemio (vv. 1-15), marcado pela imagem do raiar do dia; uma invocação (vv. 16-33) à deusa mãe da eloquência (*Eloquii diua parens*) e aos poderes divinos que a assistem (*praesentia numina*); uma extensa *narratio* (vv. 34 - 226) e um final abrupto (v. 227). Esta extensa *narratio* vive do recurso à figura da analepse. O poeta narrador evoca, na primeira pessoa, um êxtase dos seus primeiros tempos de poeta em que lhe foi dado contemplar a corte de Apolo e das Musas, no cimo do Hélicon. Podemos distinguir nesta *narratio* várias fases: a descrição do bosque das Musas onde Apolo tem a sua corte (vv. 50-65); o cortejo dos poetas em busca do líquido divino que mana da fonte de Hipocrene (66-85); o labor articulado das cinco irmãs nos prados floridos (86-172); a explicação desse labor fornecida por Febo Apolo (173-193); a apóstrofe às Musas, feita pelo poeta possuído dum entusiasmo vibrante (vv. 194-209) e a apoteose de Osório, com a sua coroação pelas Ninfas e o abraço dado a Cícero (vv.210-226), a que se segue, num só verso, o final abrupto.

A descrição do raiar do dia com que abre o poema é-nos dada por sugestivos versos que trazem à imaginação este momento cósmico. Imaginamos facilmente um céu límpido, já sem estrelas, com a lua, metonimicamente designada aqui de Cíntia (v. 3), prestes a sumir-se no horizonte marinho, enquanto a oriente a Aurora, a esposa de Titono, de cabelos soltos, dardeja ainda seu fulgor róseo que não tardará a desvanecer-se com a chegada do sol, a lâmpada de Febo. O recuo da sombra oferece

6 Pena 2008: 37.

o desvendamento de toda a realidade (os rios, os campos, as flores). Segue-se, em transição pertinente, a invocação à deusa mãe da eloquência que, tal como o sol, desempenha idêntica função de desvendamento, neste caso, da sabedoria, cujo esplendor é ocultado pela Barbárie, classificada, tal como há pouco o fora a sombra, de “invejosa” (*inuida* – v. 11 e 19). A esta invocação associa-se a dos poderes divinos, os *numina*, que assistem a Eloquência, esta apresentada como *Optima Virgo* (v. 20), aqueles como cinco irmãs a quem o poeta pede agora ajuda, em ordem a poder narrar o que lhe foi dado ver outrora no cimo do Hélicon, num êxtase proporcionado por Apolo, quando ainda era jovem e mal começara a sentir o poder das Musas (vv. 34–35).

A narração assim introduzida começa por evocar o bosque das Musas onde Febo tem a sua corte e é continuamente aclamado, em ovações que montes e vales fazem ecoar. O lugar é idealizado como um *locus amoenus*, de cor, suavidade e frescura sugestivamente descritas. A sua folhagem é densa. Apresenta-se repleto de grinaldas onde se destacam o mirto, o loureiro e as folhas de choupo. É um local panorâmico, de amplas vistas para rios e nascentes afortunadas, como a fonte das irmãs Aganípides cujas águas cobertas de vegetação florida evocam tapetes de Damasco ou os requintados trabalhos em seda dos tecelões de Valência (vv. 60-63).

Merece especial atenção do poeta a cena junto à fonte de Hipocrene, onde os poetas sorvem avidamente a corrente sagrada, preocupados em não deixar que uma só gota se perca. Com um comentário específico para cada um, o poeta narrador dá conta de alguns nomes que compõem esse cortejo de poetas. À frente, Homero, logo seguido de Virgílio; seguem-se Píndaro, Alceu e Horácio, a que se juntam Sannazaro (aqui apelidado de Sincero) e, por fim, um português, um tal *Sylvius*, que, por se apresentar vestido de púrpura reluzente (*purpureisque micans in uestibus* – v. 83), somos levado a identificar com D. Miguel da Silva que, como sabemos, foi elevado a cardeal pelo Papa Paulo III, para grande sanha e desgosto de D. João III⁷.

Deixando os poetas junto à fonte de Hipocrene, a atenção do narrador centra-se agora no trabalho das cinco irmãs nos prados floridos. Estas cinco irmãs, os poderes divinos que assistem a Eloquência, invocados no início do poema, são alegorias das cinco fases de elaboração do discurso: a *inuentio*, a *dispositio*, a *elocutio*, a *memoria* e a *pronuntialio*. Isso é notório desde logo na forma como surgem caracterizadas, tanto no seu trajar como na sua actuação. Eis como, resumidamente, estas irmãs concordes (*unanimes sorores* – v.179) são aqui apresentadas:

Soror *Inuentio* (vv. 104 - 124) surge vestida sem grandes arranjos. Vestes soltas, sem cinto; cabelos igualmente soltos, esvoaçando ao sopro do Zéfiro. Colhe nos campos o que se lhe oferece: cactos formosos, mirtos em flor, narcisos, violetas, plantas aromáticas, como a manjerona e a alfazema, heras e loureiros.

Soror *Dispositio* (vv. 125 - 137) exhibe um lindo penteado, arrasta vestes de seda cingidas ao corpo, sob a luz brilhante de pedras preciosas. Dispõe em ordem bem perceptível as flores recolhidas e a cada uma confere um brilho singelo. Elas brilham no seu lugar com a sua beleza.

Soror *Elocutio* (vv. 138 - 144) apresenta um traje cravejado de estrelas, cabelos de ouro, vestes cingidas por esplêndida fíbula de púrpura, incrustada de pérolas

⁷ “Silvius” é também a designação latina de D. Miguel da Silva que encontramos no poema de Pedro Sanches. Cf. Reys (1745-1748): 1, 21.

do Hidaspes. Move-se mais formosa que as demais. Embeleza as flores dispostas, dá-lhes um último toque, conserva-lhes o brilho.

Soror *Memoria* (vv. 145 - 158), sem especial referência ao seu trajar, protege sem descanso os afortunados trabalhos de suas irmãs, fazendo-os girar entre as mãos e o coração. Cumpre sua tarefa com uma eficácia inabalável, capaz de resistir às maiores convulsões, aqui significadas nas alusões a Encélado e a Cérbero.

Finalmente, soror *Pronuntiatio* (vv. 159 - 164) “brilha com uma luz radiosa de águas transparentes e, envergando todos os enfeites e trajes de suas irmãs”, dá a conhecer aos prados os preciosos trabalhos e acrescenta-lhes uma luz que irradia um brilho próprio.

O poeta em êxtase, maravilhado com tal profusão de brilhos e aromas, inquire de Febo Apolo o significado daqueles poderes. O deus revela-lhe que aquelas irmãs concordes são as companheiras da Eloquência e sintetiza deste modo a tarefa articulada de cada uma delas: “a primeira das irmãs colhe as flores; a segunda ordena as flores colhidas; a terceira inunda com sua luz as flores ordenadas e logo a quarta guarda as flores ornamentadas e a última, por fim, desvenda as flores guardadas e mostra-as plenas de brilho e intensifica em simultâneo cada aroma.” (vv. 189 – 193).

Vem então o momento culminante da visão do poeta. Pretende este agora saber a quem se destina a grinalda que as ninfas preparam naquele momento. A resposta de Apolo é, inicialmente, de lamento pela ignorância do jovem poeta que não conhece “as grinaldas lusas” nem a glória dos seus compatriotas (vv. 216 – 217), anunciando depois a coroação em curso de Osório pelas ninfas. Nas palavras do deus, que acompanharão tal coroação, a terra lusa faz inveja naquele momento à Grécia e a Roma e o próprio Cícero, do seu trono, abrirá os braços a um Osório algo constangido, convidando-o a entrar: “Ó esplendor, ó Sol, vem para aqui e apressa-te a visitar os nossos Penates” (vv. 225 - 226).

A visão do poeta termina de forma abrupta, no momento alto do êxtase: Apolo fá-lo mergulhar de novo nas águas do Lis (v. 227).

É este o conteúdo do poema. Antes de passar à questão da sua autoria, não quero prescindir de deixar uma breve nota sobre a sua qualidade literária. O realce vai, antes de mais, para a articulação discursiva obtida pela repetição de certas ideias-força e por contrastes bem vinculados. A Eloquência aqui elogiada é-nos apresentada como a reveladora da verdade, amiga da luz, fazendo brilhar a sabedoria. Em contraposição bem nítida temos a barbárie e a sabedoria, aquela apresentada como inimiga desta, aliada da sombra que tudo oculta, portadora do esquecimento que paralisa os homens. Este contraste luz-sombra, sabedoria-barbárie, atravessa todo o discurso poético, dando-lhe grande solidez. Este binómio antitético aflora duas vezes, em pontos estratégicos do poema: na primeira, logo após a descrição da beleza do alvorecer, com o recuo das trevas (v. 19); na segunda, depois de Apolo desvendar o significado do trabalho harmonioso das cinco irmãs, o que leva o jovem poeta, acometido de entusiasmo, a prometer proteger com seus versos o poder da eloquência contra a estéril barbárie (vv. 204-206). Os contrastes luz-sombra e beleza-caos, presentes logo no início, recorrem igualmente ao longo do poema, mas com notória predominância do tema da luz. É muito frequente um tipo de vocabulário, com adjetivos, sobretudo, mas também substantivos e verbos, emprestando realce ao tema da luz, do brilho e da cor. A secção do poema consagrada à corte de Apolo e ao bosque das Musas, com a frescura da vegetação suspensa, as nascentes, os lagos

com seus espelhos de água e os prados floridos que os ladeiam, testemunha-o especialmente. A riqueza de adjectivação desempenha aqui um papel fundamental.

Outra característica deste poema é a do seu classicismo. Retoma-se aqui, de certo modo, um tópico bem antigo na poesia greco-latina que nos apresenta o poeta como adorador ou sacerdote das Musas, tornando-se depois, também ele, objecto de culto. Um caso de ocorrência deste tópico é testemunhado por Propércio na primeira elegia do livro III, onde invoca os Manes de Calímaco e as sagradas cerimónias de Filetas de Cós e lhes pergunta de que água beberam eles.⁸ Tal como Hesíodo que, no início da Teogonia, é arrebatado pelas Musas e feito instrumento revelador dos seus mistérios, também aqui o nosso jovem poeta sustenta o seu discurso no êxtase que Febo Apolo lhe proporciona no cimo do Hélicon, onde presencia os rituais que divinizam os poetas e os tornam objecto de culto. Neste caso, a divinização não é a de um poeta, mas a de um orador, como o sugerem os nomes de Osório e Cícero, e o que está verdadeiramente em jogo é a eloquência e os seus poderes, a cujo serviço, o jovem poeta, arrebatado de entusiasmo, declara por duas vezes pretender dedicar-se (vv. 16-19 e 194-197).

No âmbito da filiação deste poema na tradição clássica, não pode deixar de referir-se também a propositada erudição que o singulariza, sobretudo a de ordem mitológica, patente em especial na terminologia referente a Apolo e às Musas. Essa erudição e os tópicos que a alimentam serão, sem grandes variações, os mesmos a que recorria a poesia da época, tanto a de expressão latina como a de expressão vernácula. Por fim, dever-se-á assinalar ainda neste poema a total ausência de maravilhoso cristão.

Mas vamos à questão mais intrigante, a que diz respeito à autoria deste poema. A hipótese de ser Luís da Cruz, o famoso dramaturgo da Companhia de Jesus que, por alturas de 1580, desenvolvía a sua docência no Colégio de Coimbra como mestre de primeira, não me convence de todo. A meu ver, ele será o autor dos três hexâmetros que surgem após o seu nome, mas não do poema em si: eis o que se me afigura como mais defensável. Que os jesuítas nos seus colégios tenham promovido a composição de poemas para evocar e homenagear, por alturas do seu falecimento, uma figura como Jerónimo Osório que sempre esteve próxima da Companhia de Jesus, é facilmente admissível, e certamente que o fizeram, mas o presente poema não parece remeter para tal génese. E não apenas pela sua poética estritamente pagã, sem quaisquer vestígios de maravilhoso cristão, mas sobretudo pela menção nele do Cardeal e grande humanista D. Miguel da Silva. Sendo D. João III tão afeiçoado à Companhia de Jesus e sabendo-se do “desmedido ódio” que o monarca votou a esta figura do humanismo português tão famosa em Itália, custa a admitir que um jesuíta o incluísse no poema sob uma luz tão favorável, como o comprovam os seguintes versos:

Siluius hic gemino fulgens per tempora lauro
 Purpureisque micans in uestibus aurea gustat
 Flumina iam felix tibi lusitania quondam
 Extinctum renouans iterum noua gloria nomen. 85

⁸ Sobre este tema do poeta adorador das Musas cf. Hunter 2006: 7-41.

(As Ninfas apressam-se céleres / a cingir as tēmporas fecundas do grande Osório. / A terra ática olha-te com espanto; as sagradas muralhas de Quirino / desprezam, esquecidas, seus primeiros pais.)

Hexâmetros extra poema, de réplica:

Hic oratores properant accingere díuae,
Detonat hic claro díuinus Osorius ore
Et quos nostra pares Latiis Academia uidit.

(Nesta altura as deusas apressam-se a cingir os oradores. / Troveja então o divino Osório, com voz clara, / e os que a nossa Academia viu parecidos com os romanos.)

Nesta réplica, são postos em realce, se bem interpretamos, os oradores de quem as deusas (*díuae*) se aproximam, e o discurso cristalino (*claro ore*) não apenas de Osório mas igualmente de quantos se formaram no Colégio das Artes e ficaram iguais aos oradores romanos (*pares Latiis*).

Bibliografia

Askins, Arthur L. - F. (1978). “Diogo Bernardes and Ms. 2209 of the Torre do Tombo”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, 13: 127-165.

Barbosa, M. (2007). “Os clássicos e a sua leitura na pedagogia jesuítica. Os *Aduersaria* de Luís da Cruz, S. I. (1543-1604)”, *Euphrosyne*, 35: 405-420.

Hunter, Richard (2006). *The shadow of Callimachus: studies in the reception of hellenistic poetry at Rome*. Cambridge University Press.

Machado, D. Barbosa (1741-1759). *Biblioteca Lusitana: histórica, crítica e cronológica*. Lisboa: Occidental na Oficina de Antonio Isidoro da Fonseca.

Martyn, J. (1998). *André de Resende’s Poemata Latina / Latin Poems*, translated, Edited and With an Introduction by John R. C. Martyn, EMP, Lewiston, New York, U.S.A.

Pena, A. (2008). “Apolo e as Musas na mitografia dos poetas quinhentistas” in Abel N. Pena (coord.), *A tradição mitográfica portuguesa. Representações e Identidade. Séculos XVI-XVIII*. Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, 37-53.

Pinto, A. Guimarães (2009). “Bosquejo biográfico”, in *D. Jerónimo Osório Opera Omnia, I: Paráfrases a Job e à Sabedoria de Salomão*. Coimbra, Imprensa da Universidade, (Portugaliae Monumenta Neolatina, Vol. IV), 10-15.

Ramalho, A. (1983). “A palavra Lusíadas” in A. Ramalho (coord.), *Estudos sobre o século XVI*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 221-236.

Reys, A. (1745-1748). *Corpus Illustrium Poetarum Lusitanorum qui Latine scripserunt, nunc primum in lucem editum ab [...], nonnulisque poetarum uitis auctum ab Emanuele Monteiro, [...]*. Lisbonae, Typis Regalibus Sylvianis, Regiaecque Academiae, (8 tomos).

Anexo¹³***De laudibus eloquentiae***

[ANTT, Ms. Da Livraria 2209, fls. 98v-101v]

Stellantes accincta sinus gratissima terris, Tithoni coniux, ut primum fessa micantes Approperat pelago demergere Cynthia currus, Dispersas tunc diua comas, nodoque solutas Colligit in nodum surgens, flauumque micanti	5
Abscondit formosa decus sub luce pyropi. Effert alma Thetis quos condidit aequore currus Et saturos inflamat equos Phoebeia lampas. Sic matutino ueniens sol aureus ortu	
Ostendit quidquid nigro uelamine tristic Inuida terrenis noctis spoliauerat umbra. Apparent gelidi fontes, currentia longe Flumina uisuntur, rorantes gramina flores Ostentant, panditque suos ad lumina solis	10
Daedala terra sinus, quos occultauerat umbra. Eloquii sic diua parens, cui nomina mille, Mille potestates, tenerum si lumine pectus Inflamas, dabimus sanctae diuae aurea quicquid Inuida Barbaries sophiae detraxit honoris.	15
Credo equidem (nec uana fides) dabis optima Virgo Vt toto e terris surgant tua nomina caelo. Et uos sacrorum praesentia numina Vatum Seu longaeuus adhuc ueniens Acheloius undis Detinet, Herculeae referens miracula pugnae, Seu uos celsa tenent Pindi iuga, siue Heliconis	20
Montis apex gelidos inter rorantia fontes, Seu uos prata tenent, uiolisque cadentibus ornant Perque sinus spargunt flores, sua munera, frondes, Quales uos uidi cum me pater aureus olim Phoebus ad Ascraei deduxit culmina montis,	25
Et dedit e gelido primum libamina fonte, Vt quae tum uidi referam, praesentia magnae Numina ferte deae, et uestro date carmina Vati. Vix mihi diuinum stillauerat aureus amnem Delius, et sacrum tenero sub pectore numen	30
Aonidum dederat (uos haec memorare potestis Liriades, nataeque Lenae, mea cura, sorores) Cum saepe ad gelidas umbrosi Liridis undas,	35

13 Além da numeração dos vv. e da indicação dos fôlios, o texto latino entre parêntesis rectos é acrescento nosso.

Dum plectrum mouet auratum, dum Delius aestum		
Vitat ad Alcides sparsas in uitibus umbras, ¹⁴		40
Da, dixi, da, Phoebae, tuum mihi cernere Pindum,		
Atque Heliconiadum felicia culmina montis.		
Ille meis tandem (nec enim fas talia adire		
Mortali) motus precibus, cum prima decorus		
Lumina felici mihi dexter ab aethere curru		45
Phosphorus obscuris misit radiantia terris,		
Ipse manu, qua luce nitens fulgentior astri		
Diuino emeritum cingit diademate Vatem,		
Me tulit, imposuitque super sublimia montis.		
Panditur Aonidum uiridi (solatia uatum)	50	[Aonidum nemus]
Fronde nemus praesente Deo. Felicia myrti		
Serta Dionaeae surgunt; hinc frondis opaccant		
Brachia populeae nemus, hinc uictricia laurus		
Signa feri Pythonis habet. “Phoebum” omnia, “Phoebum”		
Ter centum geminata tonant, totosque propinque		55
Responsant sonitu ualles, collesque resultant.		
Nec procul aeternos latices libataque nulli		
flumina mortali, fortunatasque sororum		
fontis Agannipidum uiridescere floribus undas,		[fl. 99r]
et uiridi ueluti substerni in stamine cerno,		60
quale manu tenuis per noctem foemina nunquam		
damascena dedit, nec nobile mater Ibera		
Vermis opus, fecitue tuus Valentia textor.		
Necnon Pegasei sese decus apperit ¹⁵ unguis		
Et diuina sacras fundit libamina lymphas.		65
At circum prono stillantia flumina uates		
Ore bibunt, auidique cadentia pectore dona		
Excipiunt, querulis nec auari currere campi		
Floribus ulla sinunt, nec dulcia tingere prata.		
Excipit aeternos Phoebeo in pectore primus		70
Maeoniae latices magnus pater urbis Homerus,		
Iam felix hedera, ueteri iam cinctus honore.		
Hinc fortunatum uenientes pronus in undas		
Vergilius totum inclinat caput: illius haustu		
Hippocreneos latices regni esse putares.		75
Pindarus aeternis Alceusque aemulus undis		
Ardet in expletam satiare cupidine mentem.		
Flectens Phoebeis crassum caput ingerit undis		
Defessoque senex degustat Horatius ore;		
Tu quoque Parthenopes non ultimus inter alumnos		80
Diuinos auide libas, Syncere, liquores.		
Syluius hic gemino fulgens per tempora lauro		

14 *Hic uersus nobis non liquet*

15 *manu scriptum seruamus*

Purpureisque micans in uestibus aurea gustat Flumina iam felix tibi lusitania quondam Extinctum renouans iterum noua gloria nomen.	85
Iam super immensas uates procumbere lymphas Videram, et aeternos e fonte haurire liquores Cum quinque aspicio per florea prata sorores	[quinque sorores]
Luce omnes uaria, uariis in uestibus omnes Virgineos late in campos diffundere odores.	90 [fl. 99v]
Quales occiduo si quando littore Thetys Cum mediis placidae stagnantur fluctibus undae Leniter, et Phoebi dulcis tepor aequora mulcet, Vere nouo gelidis nitidas maris euocat antris Nereides laetas uenturi ad munera Solis,	95
Haec ueteres carpit, solatia dulcia, conchas, Illa rubros quaerit per littora blanda lapillos, Haec legit ex imis euulsa corallia saxis, Et sua quaeque Deae spectanti munera tradit, Tales sydereae per candida prata sorores	100
Gaudentem assiduis exercent floribus annum, Dum placidos peragrant saltus, et quaeque laborat Diua modo uario felix opus edere pratis. Prima soror teneros uestigia candida florum	[soror Inuentio] 105
Per colles incerta dabat, placidosque micanti Lumine transibat saltus, dum certa laboris Praemia florigeris carpebat sedula pratis. Fecerat illa suo uirides errare per agros, Sacrum opus, arbitrio uestes, quas fibula cingit Nulla, nec in fuluo medias zona implicat auro,	110
Leniter et crines Zephyro motante per auras Ludere, quos nulla fusos sociauerat arte. Talis Phoebeos secum spatiata per agros Aut teneros formosa tibi legit iris honores Aut florens te Myrte, Deae gratissima Cypri.	115
Purpureos etiam flores, et lilia carpens Praebentes roseo campos denudat odore. Largius, et laetis referens uestigia pratis Te Narcisse legit, uiolisque micantibus addit. Nec multis quamuis euadis, Amarace, cinctus Floribus, et stoechas ¹⁶ latos, qui fundis odores,	120 [fl. 100r]
Et qui Phoebaeo sparsisti e uulnere uitam, Teque hedera ante alias (lari o gratissima frondis) Et te, laure, diu Penei lacrymata per undas. Aurea purpureo post hanc soror emicat ostro Dispositos referens crines, Vermisque labores Succinctos stellante trahens sub lumine gemmae.	125 [soror Dispositio]

16 stochas *ms.*

Haec ubi Pieridum per dulcia compita uidi Insuetam lucem et tantos miratus odores “Quae radios hos Phoebe” rogo, “quae talia mittunt Lumina? Quae tantum diis se immortalibus aequant His herbis?” “His” inquam “herbis quae numina fama Alta super tollunt aeternum sydera nomen?”	175	
Ille refert: “haec unanimes, tua cura, sorores, Eloquii comites, toto notissima caelo Numina, quas propter sublimem ascendere montem Iamdudum, et nostros uoluisti uisere colles. Ac ueluti Ortygiae ad placidas cum Cynthia syluas Venatum parat ire soror, nitidosque per agros Vna omnes glomerantur Oreades, illa pharetram, Ista sagittiferos arcus, haec retia damis Enodata gerit, sylvarum ut praemia captans Alma soror latos uenatu exerceat agros: Sic flores soror illa legit, sic altera lectos Disponit, sic dispositos dea tertia complet Luce sua, sic ornatos mox quarta reseruat Seruatosque aperit, demonstratque ultima plenos Omni luce, omnemque simul super auget odorem.”	180	
“O qui me uiridi nemora inter olentia ualle, Phoebe pater, rursus libaret fluminis unda, Et daret in tenero stillantes pectore guttas! Aeterno aeternas cantarem carmine diuas, Quas uel de saxo ¹⁹ genuit pater aetheris olim Iupiter omnipotens, cerebroque emisit ab imo, Vel sine principio per florida gramina Phoebi Aequales Phoebo, aequales dedit esse Tonanti. Fortunatae omnes, si quid mea carmina possunt, Aetherae diuae hinc usque ad sydera notae, Nec uos barbaries tristis quam protulit Orcus, Obruet infelix, nec quae cum corpore claudunt Mortales, nostris rapiunt obliuia terris. Sacra fides, ac tutus honor per saecula Nimphae Vester erit, dum magna Dei Sapia uestro Aethereos dulci perfundet nectare diuos. Sed si Phoebe placet, da cui nunc flore corollam Intexant uario Nymphae, cui dona sorores Vnanimes dulci quaerant per gramina cura. Felix ille Deum, cui talia sarta parantur, Vel si mortalis, nitidis felicior astris.”	185	[fl. 101r]
Ille nouo subito perfusus lumine fulsit, Et tandem, “ah – dixit - iuuenis, nec Lysia nosti Serta, tuumque decus? Felix ah Lysia tellus	190	
	195	
	200	
	205	
	210	
	215	

¹⁹ ut uidetur

Inuida sis quamuis! felicia tempora magni	[101v]
Osorii celeres properant accingere Nimphae.	
Attica miratur tellus te, sancta Quirini	220
Moenia despectant primos oblita parentes.	
Felix ipse tibi, iam nunc felicia laeto	
Apperit ²⁰ amplexu uenturae bracchia sorti,	
Inuitatque suo solio, partemque coactum	
Accipere in medio Cicero iubet: o decus, o sol	225
Huc ades, et propere nostros inuise penates.”	
Dixit et ad Liridis rursus me detulit undas.	
Finis.	

Ludouici a Cruce

Hic oratores properant accingere diuae
 Detonat hic, claro diuinus Osorius ore
 Et quos nostra pares Latiis Academia uidit.

Finis.

²⁰ *manu scriptum seruamus.*

(Página deixada propositadamente em branco)

Os livros de Jerónimo Osório nas bibliotecas inglesas

THOMAS EARLE
St Peter's College, Oxford
thomas.earle@mod-langs.ox.ac.uk

Resumo: Esta comunicação, dedicada unicamente ao período 1500-1800, visa contemplar a obra de Jerónimo Osório da perspetiva da história das bibliotecas e da leitura. Assim, analisa-se o acervo de bibliotecas ainda existentes, dando-se também a devida atenção aos catálogos e inventários de coleções desaparecidas. Deste processo Osório sai como autor que atraía públicos diversos, como historiador da expansão portuguesa, na *De Rebus Emmanuelis... Gestis*, como polemicista religioso, na carta aberta à rainha Isabel, e como filósofo moral, nos trabalhos da primeira fase da carreira, *De Gloria* e *De Nobilitate Civili et Christiana*.

Palavras-chave: Período 1500-1800; história de bibliotecas; expansão portuguesa; polémica religiosa; filosofia moral

Abstract: In this article, which is concerned only with the early modern period, Osório's work is studied in the context of the history of libraries and of reading. The holdings of libraries still in existence are examined, but attention is also given to catalogues and inventories of libraries which have disappeared. Osório appealed to a different group of readers, as a historian of the Portuguese expansion, in *De Rebus Emmanuelis... Gestis*, as a religious polemicist, in his letter to Queen Elizabeth, and as a moral philosopher, in his early *De Gloria* and *De Nobilitate Civili et Christiana*.

Keywords: Early modern period; history of libraries; Portuguese expansion; religious polemic; moral philosophy.

Jerónimo Osório, o «Cícero português», é uma figura muito conhecida e estudada. As relações que manteve com os humanistas e teólogos da sua época, por exemplo, foram examinadas, com erudição e argúcia, pelo investigador francês Léon Bourdon, nos anos 80 do século passado e, mais recentemente, por António Guimarães Pinto¹.

¹ Ver sobretudo Bourdon 1984: 263-333 e Pinto 2006: 34-90.

Esta comunicação, porém, toma outro rumo, já que visa contemplar a obra de Jerónimo Osório na perspectiva da história das bibliotecas e da leitura. Nela, far-se-á uma tentativa de compreender o interesse que os livros de Osório tinham para o leitor inglês dos séculos XVI a XVIII, o chamado *early modern period*, servindo-se da evidência constituída pelo acervo de várias bibliotecas, existentes algumas, outras há já muito tempo dispersas. Está, portanto, excluída desta breve apresentação a situação atual da obra osoriana que, graças à série de traduções do Prof. António Guimarães Pinto, se encontra hoje em muitas bibliotecas universitárias e privadas.

Um investigador da bibliografia do bispo de Silves tem ao seu dispor informação de vária ordem, mas são sobretudo duas as suas fontes: as bibliotecas que sobreviveram às vicissitudes da história e, portanto, que permanecem activas; e aquelas, certamente muito mais numerosas, entretanto desaparecidas – normalmente com a morte do dono, isto no caso das bibliotecas particulares - mas a cujo conteúdo se continua a ter acesso, total ou parcialmente, através de catálogos e de inventários.

Se começarmos com os livros ainda existentes, a grande maioria encontra-se nas bibliotecas das universidades de Oxford e de Cambridge e dos *colleges* que as constituem. Há nestas coleções cerca de 160 obras osorianas, muitas vezes mais do que uma no mesmo volume, como acontece com *De Gloria* e *De Nobilitate Civili et Christiana*, imprimidas normalmente em conjunto, ou com a Epístola à Rainha Isabel de Inglaterra e *De Religione*, obra polémica dirigida ao teólogo de Cambridge, encarregado da resposta à Epístola, Walter Haddon². À parte das cidades universitárias de Oxford e de Cambridge, a maior concentração de livros osorianos encontra-se em Londres, como seria de esperar. Na British Library, instituição fundada apenas no século XVIII, mas que contém as mais variadas coleções, algumas formadas em séculos anteriores ao da criação da biblioteca, existem pelo menos 45 livros do bispo de Silves, numa grande variedade de edições inglesas e de edições estrangeiras. Também na British Library se encontra frequentemente mais de um livro no mesmo volume. Na capital inglesa, além da grande biblioteca nacional, há outros locais que detêm coleções importantes na área eclesiástica. É o caso, sobretudo, do Palácio de Lambeth, residência oficial londrina do Arcebispo de Cantuária, o primaz de Inglaterra, que possui uma magnífica biblioteca, aberta ao público, com 14 livros contendo obras de Osório. Por outro lado, a única biblioteca jurídica antiga a sobreviver intacta à nossa época, a biblioteca do Middle Temple, possui 7 livros.

Apesar da grande rotura provocada pela reforma protestante do século XVI, a tradição católica em Inglaterra não foi de todo abandonada, sobretudo nas catedrais, que continuaram como centros de culto cerimonioso e também de estudo e de reflexão teológica³. Uma consequência da preservação de tradições religiosas muito antigas é a existência, em quase todas as catedrais, de riquíssimas bibliotecas, onde também se detetam edições de livros de Osório, muitas vezes adquiridas nas décadas de maior tensão religiosa do século XVI. Graças à existência do magnífico catálogo coletivo que é *The Cathedral Libraries Catalogue: Books Printed before 1701 in the Libraries of the Anglican Cathedrals of England and Wales* pode-se facilmente calcular o número de obras osorianas pertencentes a estas bibliotecas: 32 ao todo⁴.

² Para uma discussão mais pormenorizada, ver Earle 2014.

³ MacCulloch 2003: 510-12.

⁴ A obra, da responsabilidade de Margaret McLeod, Karen James e David Shaw, foi editada em Londres pela British Library, 1984-98.

Além das catedrais, também as casas senhoriais de Inglaterra, conhecidas como *stately homes*, remontam muitas vezes a épocas antigas e muitas possuem belas bibliotecas, arquitetonicamente falando, cujo conteúdo, no entanto, variou bastante ao longo dos anos, normalmente devido às fortunas financeiras, volúveis muitas vezes, das famílias aristocráticas. Por esta razão, segundo os peritos do *National Trust*, dono de grande número destas casas aristocráticas, encontram-se relativamente poucos livros antigos. Com efeito, de acordo com a base de dados (ainda incompleta) que disponibilizam, há só registo de 5 livros osorianos, alguns em edições relativamente modernas, isto é, do século XVIII⁵.

Osório, portanto, autor de uns 10 livros, está representado na Inglaterra de hoje por cerca de 250 exemplares, a maioria dos quais tive a oportunidade de folhear. Do estudo bibliográfico destes volumes, sobretudo da encadernação, das indicações relativas à pessoa ou à instituição que os adquiriu, e das notas marginais, é possível tirar algumas ilações acerca da fortuna do autor português em terras inglesas. Contudo, antes de avançar por esta via, é necessário considerar a evidência das muitas bibliotecas, mencionadas há pouco, que já não existem, mas de que se sabe alguma coisa quanto às suas coleções, quer devido à sobrevivência de catálogos, no caso dos maiores acervos, quer de simples inventários dos bens das pessoas que faleceram e que possuíam alguns livros.

Nestas bibliotecas há também uma grande variedade de volumes com obras de Osório. Veja-se, por exemplo, a chamada *Lumley Library*, biblioteca que teve uma origem protestante, com os livros confiscados ao arcebispo Thomas Cranmer, queimado vivo no reinado da rainha Mary, mas grandemente desenvolvida nos reinados subsequentes por John Lumley, um aristocrata católico nascido em 1533 e morto em 1609, na altura em que foi desenvolvido o catálogo. Entre os 3.000 volumes desta biblioteca particular, uma das maiores do período isabelino, havia 10 de Osório, alguns em duplicado. Muitos dos livros de Lumley estão hoje na British Library, alguns outros em Cambridge, sobretudo no Trinity College, que possui um *De Iustitia* na edição de Colónia de 1572, outros ainda andarão dispersos ou por identificar. Sabe-se também da existência de outras bibliotecas privadas com alguma dimensão, embora longe da envergadura da de Lumley. É o caso da que pertenceu a Sir Thomas Knyvett, um fidalgo de província que, não obstante, tinha aproximadamente 1.400 livros quando faleceu, em 1618, entre os quais 5 de Osório; ou ainda da do matemático John Dee, grande admirador de Pedro Nunes, com três obras do bispo⁶.

Por outro lado, temos os inventários contidos na série, *Private Libraries in Renaissance England*, que nos permitem conhecer os livros das pessoas falecidas, às vezes com pouca idade e com pouco tempo ou recursos para adquirir mais obras. Na verdade, é forçoso confessar que o título de *Private Libraries in Renaissance England* é um pouco decepcionante, porque, até à data, a maioria dos volumes inventariados pertenceu a indivíduos relacionados com a Universidade de Oxford, de simples alunos a sócios dos *colleges*, e, além disso, em termos cronológicos, não é do renascimento inteiro que se trata, mas sobretudo do período entre 1577 e 1600. Por isso,

⁵ É possível localizar pelo menos alguns dos livros osorianos no *site* seguinte: <http://copac.jisc.ac.uk>.

⁶ Ver Jayne e Johnson 1956, McKitterick 1986 e Roberts e Watson 1990.

as muitas pessoas falecidas em 1577 e em 1578 não podiam ter conhecimento dos livros saídos no fim da carreira de Osório, como por exemplo *De Vera Sapientia*, cuja primeira edição alemã, a mais vendida em Inglaterra, tem a data de 1582. Mesmo assim, o número de livros do bispo de Silves entre os inventários ultrapassa os 50. No caso da Universidade de Cambridge, os inventários publicados por Elizabeth Leedham-Green, que também aqui remontam às últimas décadas do século XVI, fornecem-nos mais 327.

Sabe-se, portanto, da existência de aproximadamente 350 livros feitos em Portugal por Jerónimo Osório a circularem na Inglaterra isabelina, e teria havido com certeza outros cuja informação sobre o seu paradeiro não chegou até nós. É mais do que evidente que todos estes livros foram comprados e, talvez lidos, pelas razões mais variadas. Dois fatores, porém, uniam os leitores, ou pelo menos uma grande maioria deles. Um é o conhecimento da língua latina, embora tenham existido, já no século XVI, traduções para inglês e para francês de algumas obras osorianas, reflectidas, uma ou outra vez, nas bibliotecas acima indicadas. O outro é a predominância de editores alemães no mercado inglês, sobretudo a firma fundada nos anos 20 do século XVI por Arnold Birckmann e continuada, depois da sua morte prematura, por membros da família. Isto apesar de uma edição em latim dos dois tratados, *De Gloria e De Nobilitate Civili et Christiana*, feita em Inglaterra por Henry Middleton em 1580. Birckmann imprimia livros em latim na cidade de Colónia, mas conseguiu também abrir uma loja em Londres através da qual fornecia os seus clientes ingleses.

É agora tempo de tentar formular algumas hipóteses acerca do que significava Osório para o público isabelino e as razões pelas quais os ingleses queriam ter os livros dele nas prateleiras das suas bibliotecas, fossem estas grandes ou pequenas. Em primeiro lugar, é importante lembrarmo-nos de que o século XVI foi uma época em que ainda se acreditava piamente na possibilidade de dominar toda a ciência, de reunir num único espaço todo o saber humano. Esta parece ter sido a ambição do grande colecionador John Lumley⁸. No entanto, que eu saiba, a única biblioteca inglesa que detém todas as obras impressas de Osório, em edições antigas, é a British Library. Nem a Bodleiana conseguiu tamanha façanha, apesar de Osório, escritor que usava o latim, língua da erudição, para os fins sérios da filosofia moral, da teologia e da história, ter sido considerado quase automaticamente um autor de referência. Contudo, há evidência de discriminação entre os consumidores dos seus livros, como se verifica olhando para as suas obras mais apreciadas: o livro da história dos descobrimentos, *De Rebus Emmanuelis Gestis*; a epístola à rainha Isabel; o livro polémico que se lhe seguiu, chamado desde 1569 *De Religione* e frequentemente impresso juntamente com a epístola; e as duas obras da juventude, *De Gloria e De Nobilitate Civili et Christiana*, também habitualmente impressas no mesmo volume.

O único livro histórico de Osório encontra-se em múltiplas bibliotecas de várias dimensões. Pode-se dizer dele que era considerado uma obra de utilidade pública e que tinha um lugar na livraria de pessoas importantes e ricas. Parece ter sido assim desde sempre, uma vez que a primeira edição de Lisboa era já um livro magnífico. O exemplar da British Library possui uma bela encadernação, elaborada provavelmente em Paris, pois o livro foi vendido naquela cidade, embora mais tarde

7 Leedham-Green 1986.

8 Jayne e Johnson 1956: 12.

surja na posse de Henry Longueville, nomeado visconde inglês em 1690. Pode-se aduzir, inclusivamente, a magnífica edição da tradução francesa levada a cabo em 1581 por François Etienne, filho de Robert Etienne, fundador da célebre tipografia. Tal como o pai, François era protestante e fez sair o volume em Genebra, sem o nome do lugar de impressão. No entanto, esta edição, a mais luxuosa de uma obra osoriana, destinava-se aos círculos mais altos, católicos ou protestantes, entre eles o do rei George III de Inglaterra, cujo exemplar, decorado com o brasão real, se encontra atualmente na British Library.

A edição de Colónia, de 1576, feita pelos sucessores de Arnold Birckmann, é uma obra em oitavo, bem mais modesta tipograficamente do que o grandioso trabalho suíço. No entanto, a British Library possui um exemplar com uma encadernação excepcionalmente rica, de longe a mais requintada e valiosa entre todos os livros de Osório existentes em Inglaterra. A capa, toda decorada a ouro, está estampada com as palavras *The Ladie Russell*, o que indica pertencer a uma senhora da alta aristocracia, com recursos suficientes para a compra de uma encadernação, se não das mais elaboradas produzidas em Inglaterra durante o reinado de Isabel, pelo menos de uma qualidade muito semelhante. A opinião citada é de Howard Nixon, autor de um estudo sobre o encadernador, Jean de Planche, francês exilado, tal como François Etienne, por causa da religião.⁹ Mesmo se as encadernações posteriores a 1572, ano em que Planche saiu de Londres, não tenham alcançado o primor das anteriores, a do livro de Osório não deixa de ser impressionante. Apesar de se saber bastante sobre a aparência do livro, as nossas informações acerca da pessoa a quem este pertencia são escassas. O apelido Russell, associado a condes e mais tarde aos duques de Bedford, uma família sempre dedicada à política, podia dizer respeito a várias senhoras que, em Inglaterra, tomam normalmente o nome de família do marido. Uma mesma Lady Russell fez estampar o seu apelido na capa de mais duas obras de história, um Heródoto de 1570 e um Josefo de 1567, mas nenhuma destas tem a riqueza da encadernação de *De Rebus Emmanuelis gestis*¹⁰. Este exemplar de Osório, que possui notas marginais em latim, entrou posteriormente na biblioteca de Holland House, outra casa pertencente a aristocratas muito empenhados na política, sobretudo na política *Whig* dos séculos XVIII e XIX.

Osório, por isso, encontrava-se nas bibliotecas de quem controlava, ou esperava controlar, o destino do país. É notável o facto de um outro exemplar da tradução francesa, hoje na British Library, ter pertencido à biblioteca da *Board of Trade*, uma comissão do governo extinta em 1970 cuja função era promover o comércio, sobretudo no império britânico. Os missionários anglicanos também viam em Osório um autor com utilidade, dado que um outro volume, desta vez do original latino, passou alguns anos nas prateleiras da *Society for the Propagation of the Gospel*. Finalmente, quando saiu a primeira tradução da obra para inglês, no ano relativamente tardio de 1752, esta continha uma dedicatória a Sir George Lyttleton, conhecido político da época.

São sobretudo as encadernações e as indicações sobre a posse dos exemplares, os elementos bibliográficos que nos ajudam a dizer alguma coisa acerca a presença de *De rebus Emmanuelis gestis* em Inglaterra. No caso da controvérsia com a rainha

⁹ Nixon 1970: 243-53.

¹⁰ Para o exemplar de Heródoto, ver Holmes 1983: 11, nº 93. O exemplar de Josefo entrou num leilão da Bonham's promovido em 2012.

Isabel, a evidência bibliográfica consiste na série de edições de obras, compostas por vários autores, a favor ou contra a posição de Osório. Na verdade, a epístola pode ser considerada um verdadeiro sucesso editorial à escala europeia no ano de 1563. Neste ano saíram a primeira edição italiana, da responsabilidade de Jordano Zileti, editor que se especializou nas obras de teólogos portugueses, e a primeira de toda uma série de edições do pequeno livro polémico produzidas na cidade flamenga de Lovaina. Ainda em 1563, Nicolas Cheneau publicou a epístola, por duas vezes, em Paris, tanto em latim, como em tradução francesa, dando a obra como anónima e envolvendo-a num certo ar de mistério. A chuva de publicações levou o governo inglês a encomendar uma resposta a Walter Haddon, resposta também editada na capital francesa em 1563.

A carta de Haddon para Osório provocou pouco depois uma reação da parte dos portugueses. Em primeiro lugar do bispo Manuel de Almada, cuja opinião foi vertida para um livro editado em Antúerpia em 1566. Nalguns exemplares desta reação encontra-se a famosa gravura de Osório, sentado num carro triunfal puxado por vários cães, representando estes, conforme identificação na poesia impressa junto com a gravura, os reformistas, entre os quais, o próprio Haddon. Em 1567 saiu em Lisboa a resposta de Osório, conhecida, a partir da segunda edição de Dilingen (1569), como *De Religione*. Haddon iniciou uma resposta a esta resposta, mas morreu antes de completá-la. Não obstante, o seu trabalho foi continuado por John Foxe, conhecido martirólogo protestante, e editado em Londres no ano de 1577 com o título: *Contra Hieronymum Osorium*. Alguns anos mais tarde, em 1583, Foxe respondeu também ao *De Iustitia* de Osório, através da publicação da obra, *De Christo gratis justificante: contra Osorianam iustitiam*¹¹.

A controvérsia, portanto, toda escrita em latim, continuou durante duas décadas, mas com o andar dos anos só podia ter tido interesse para os profissionais de teologia. Em 1565, porém, o debate, ainda fresco, ocasionou uma troca de publicações, desta vez feita em inglês, que possivelmente empolgou mais gente. Já foi aqui mencionada a cidade de Lovaina como aquela onde saíram várias edições da epístola osoriana, entre as quais uma tradução para inglês de Richard Shacklock, antigo sócio do Trinity College em Cambridge, que, no entanto, católico fervoroso que se recusava a qualquer compromisso com o anglicanismo, viveu no exílio. Este pequeno livro foi publicado duas vezes em 1565 em edições promovidas por Jan Latus e Gilles van Diest. Shacklock aproveitou para proclamar aí o seu patriotismo, numa poesia liminar referindo-se a Isabel como 'a nossa princesa, rainha sem par', mas o texto osoriano que se seguia, um ataque violento contra os conselheiros reais, não deixava de ser altamente polémico.

Provavelmente no mesmo ano saiu uma defesa do anglicanismo, também em inglês, por Abraham Hartwell, outro antigo aluno da Universidade de Cambridge (a universidade onde Haddon também estudou). O livro, impresso deficientemente, apresentando uma mistura de tipos de letra romanos e góticos, sugere ter sido elaborado à pressa, mas, segundo Hartwell, o caso era urgente, uma vez que, usando as suas próprias palavras: 'Já se sabe bem, que Jerónimo Osório de Portugal, com a

11 Todos estes textos foram traduzidos para português por António Guimarães Pinto, no volume II de *Humanismo e controvérsia religiosa: lusitanos e anglicanos* (Pinto 2006).

ajuda de Shacklock, fala um inglês tão claro como o nosso, e pensa convencer os não eruditos ao longo do tempo, como anteriormente pensava convencer os eruditos¹².

As bibliotecas têm o hábito de conservar as obras pesadas, bem impressas e em latim, ao invés das edições económicas na língua vernácula. Por isso, sobreviveram até hoje muito mais exemplares da epístola osoriana em latim do que da tradução de Shacklock ou da resposta de Hartwell. Contudo, as palavras deste último sugerem que a mensagem pró-católica de Osório penetrava, ou podia penetrar, bem fundo na população inglesa, cuja aderência à causa protestante foi bastante incerta durante o reinado isabelino¹³.

Os últimos livros a serem considerados são os dois tratados, *De Gloria e De nobilitate civili et christiana*, obras da juventude de Osório, normalmente impressas juntas num único volume. Há muitos exemplares destes livros em todo o tipo de bibliotecas, mas aqui analisar-se-á um grupo pequeno, mas coerente, de pessoas cujos bens, inventariados normalmente depois da sua morte, se encontram listados nos 8 volumes já mencionados da *Private Libraries in Renaissance England*. Das várias centenas de indivíduos recenseadas neles, 25 possuíam um ou mais livros do bispo do Algarve. As obras preferidas por este grupo de leitores ingleses foram, sem qualquer dúvida, os dois tratados já referidos, que aqui serão discutidos como se formassem um único livro. Deste há 18 exemplares, mais do que o dobro de qualquer outro trabalho de Osório.

O grande valor da *Private Libraries in Renaissance England* é o de nos fornecer informação acerca dos gostos literários prevalecentes num período de tempo relativamente curto. As pequenas bibliotecas, de que a compilação nos dá evidência, não se comparavam com as bibliotecas institucionais, cuja existência se prolonga durante séculos e que têm tido a possibilidade de adicionar livros às suas coleções em qualquer época, incluindo a nossa. Bem ao contrário, os livros inventariados permitem-nos conhecer os gostos de um grupo de indivíduos cultos, todos leitores da língua latina, que viveram e morreram no último quartel do século XVI. Nenhum deles era um grande colecionador e muitos faleceram ainda jovens, com 20 ou 30 anos apenas, sem ter atingido larga fama. Eram pessoas privilegiadas, porque tinham acesso à universidade, naquela época aberta a muito poucos ingleses, mas tudo leva a crer que, na sua maioria, terão sido alunos normais, sem nada que os diferenciasse grandemente dos seus confrades.

Inevitavelmente, portanto, as informações que temos acerca deste grupo de leitores ingleses quincentistas não são muitas. Mesmo assim, os editores da coletânea em apreço fizeram o possível para reunir documentação relevante e, para além disso, pode-se tirar também ilações acerca do estatuto social e das eventuais inclinações religiosas de um determinado leitor através do estudo do conjunto de livros na sua posse. Desta forma, para dar só dois exemplos, John Forster, que morreu em 1584, parece ter sido um estudioso assíduo e devoto, que evitava livros perigosos e que tinha, entre os 21 volumes que constituíam a sua biblioteca particular, um exemplar

12 "It is full well known, that Hieronymus Osorius of Portugal, by the helpe of Shacklocke, speaketh now as plaine English as we our selves, and thinketh to prevayle by course, as much now with the unlearned, as before with the learned". A citação vem do Prefácio de Abraham Hartwell (1565). A tradução para português é da nossa responsabilidade.

13 Ver uma discussão mais pormenorizada em Racine 2001: 401-27.

de *De Gloria*. Não se conhece a idade de Forster quando morreu, mas presume-se, com base na sua pequena coleção, que seria novo. No caso de outro aluno de universidade, Matthew Parkin, sabe-se que faleceu com apenas 20 anos. Era aluno de mestrado, possuía os livros necessários para prosseguir no curso e poucos mais. Porém, entre os seus volumes encontrava-se um *De Gloria*, provavelmente encadernado com *De nobilitate civili et christiana*¹⁴.

Qual podia ter sido o atrativo destes livros? Ao contrário da sua produção posterior, os primeiros trabalhos osorianos não são obras de polémica religiosa e o ataque a Maquiavel que contém teria sido aprovado tanto por católicos como por protestantes. É provável que a aparente neutralidade dos dois tratados tenha levado o cardeal Reginald Pole, último cardeal inglês antes da implantação definitiva da Reforma, a querer ver *De nobilitate civili et christiana* em tradução inglesa - tratava-se de um exemplo de uma obra ortodoxa escrita por um católico, sem estar embutida de um fervor desmedido que afastasse leitores com opiniões diferentes. Pole morreu em 1558, no mesmo ano que a rainha Maria, o último monarca a manter a fé tradicional, mas no reinado seguinte, o de Isabel, muitos ingleses, apesar de assistirem, obrigados pela lei, ao culto anglicano, preservavam pelo menos uma simpatia pela religião antiga. Pole, portanto, fez uma aposta certa, mas a tradução que ansiava só veio à tona vários anos mais tarde, em 1576¹⁵.

É possível apontar ainda outra hipótese, segundo a qual os leitores ingleses de *De Gloria* e *De nobilitate...* apreciavam o facto destes textos terem sido escritos por um jovem, cuja temática teria ido ao encontro do gosto de gente nova e ambiciosa. É importante lembrar que, nos seus tratados, Osório insiste em transmitir que a verdadeira glória e a verdadeira nobreza estão ao alcance de qualquer homem virtuoso. Mesmo apesar de pertencer, ele próprio, a uma família antiga, confessa que nem toda a aristocracia é digna da sua posição¹⁶. Com efeito, são ideias, expressas em bom latim, que podiam ter inspirado os alunos das duas universidades inglesas, Oxford e Cambridge, muito deles, como já sabemos, sem grandes recursos pecuniários herdados.

No fundo, estas sugestões não passam de hipóteses difíceis de provar, sobretudo face à ausência de informação estatística. No momento atual dos nossos conhecimentos, é impossível comparar a penetração de Osório na cultura inglesa do começo da época moderna com a dos milhares de escritores também registados nas bibliotecas do país. Tudo leva a crer, porém, que pelo menos alguns dos seus livros foram lidos e apreciados – e, em certos casos, temidos – por um grupo bastante diversificado de leitores ingleses dos séculos XVI a XVIII¹⁷.

14 Ver Fehrenbach e Leedham-Green 1992-, VI: 18 e 242.

15 *A Discourse of Civill, and Christian Nobilitie...* tr. William Blandie (Osório 1576).

16 Ver, por exemplo, a conclusão de *De Nobilitate Civili* em Osório 1996: 122-129.

17 Queria agradecer ao Doutor Bruno Rodrigues as valiosas sugestões linguísticas e estilísticas que me fez durante a redação em português deste artigo.

Bibliografia

Bourdon, Léon (1984). “Jerónimo Osório et les humanistes anglais”, in *L’Humanisme portugais et l’Europe*. Paris : Fondation Calouste Gulbenkian, 263-333.

Earle, T. F. (2014). *Escritores portugueses e leitores ingleses*, tr. Lia Correia Raitt. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Hartwell, Abraham (1565). *A Sight of the Portugal Pearle, that is, the Answere of Haddon...against the Epistle of Hieronymus Osorius a Portugal, entitled a Pearle for a Prince*. Londres: William Seres.

Jayne, Sears e Francis R. Johnson (1956). *The Lumley Library: The Catalogue de 1609*. Londres: British Museum.

Leedham-Green, E. S., *Books in Cambridge Inventories: Book-lists from Vice-Chancellor’s Court Probate Inventories in the Tudor and Stuart Periods*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

MacCulloch, Diarmaid (2003). *Reformation: Europe’s House Divided 1490-1700*. Londres: Penguin.

McKitterick, David (1986). *The Library of Sir Thomas Knyvett of Ashwellthorpe*. Cambridge: Cambridge University Press.

McLeod, Margaret, Karen James e David Shaw (1984-98). *The Cathedral Libraries Catalogue: Books Printed before 1701 in the Libraries of the Anglican Cathedrals of England and Wales*. London: British Library.

Nixon, Howard M. (1970). “Elizabethan Gold-Tooled Bindings” in *Essays in Honour of Victor Scholderer*. Mainz: Pressler, 219-276.

Osório, Jerónimo (1576). *A Discourse of Civill, and Christian Nobilitie...* tr. para inglês de William Blandie. London: Thomas Marsh.

Pinto, António Guimarães (2006). *Humanismo e controvérsia religiosa: lusitanos e anglicanos*, 2 vols. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Racine, Matthew (2001). “‘A Pearle for a Prynce’: Jerónimo Osório and Early Elizabethan Catholics”, *Catholic Historical Review*, 87: 401-427.

Roberts, Julian e Andrew G. Watson (1990). *John Dee’s Library Catalogue*. London: The Bibliographical Society.

(Página deixada propositadamente em branco)

Cristina Pimentel é Professora catedrática da Faculdade da Universidade de Lisboa. Foi Directora do Centro de Estudos Clássicos de 2010 a 2017. Actualmente é Directora da Área de Literaturas, Artes e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É Directora da Revista *Euphrosyne*.

Sebastião Tavares de Pinho é Professor Catedrático na Universidade de Coimbra. Publicou 33 artigos em revistas especializadas e 22 trabalhos em actas de eventos, possui 8 capítulos de livros e 14 livros publicados. Participou em 102 eventos no estrangeiro. Recebeu 1 prémio e/ou homenagem. Actua na área de Línguas e Literaturas Nas suas actividades profissionais interagiu com 9 colaboradores em co-autorias de trabalhos científicos.

Maria Luísa Resende é Doutorada em Estudos Clássicos pela Universidade de Lisboa. É actualmente Professora Convidada na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa e é investigadora integrada do Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras de Lisboa.

Madalena Brito é actual membro do projecto de investigação *De Restitutione: a Escola Ibérica da Paz e a ideia de justiça na ocupação da América (século XVI)*. Doutorada em Estudos Clássicos. *Visiting Student* no Departamento de História do *King's College* (Londres, 2017). Pós-graduações: Ética, Direito e Filosofia Política (2015/2016); Ensino do Português Língua Estrangeira (2007/2008). Licenciatura em Línguas e literaturas clássicas (2007)

Margarida Miranda é membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e Prof. Associada da Univ. de Coimbra, onde fez doutoramento e ensina na área da Língua Latina e dos Estudos Clássicos. Tem como principais áreas de investigação as fontes neolatinas do Humanismo Renascentista, nomeadamente a acção cultural e pedagógica dos Jesuítas e a sua produção cultural, literária, artística e filosófica.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

