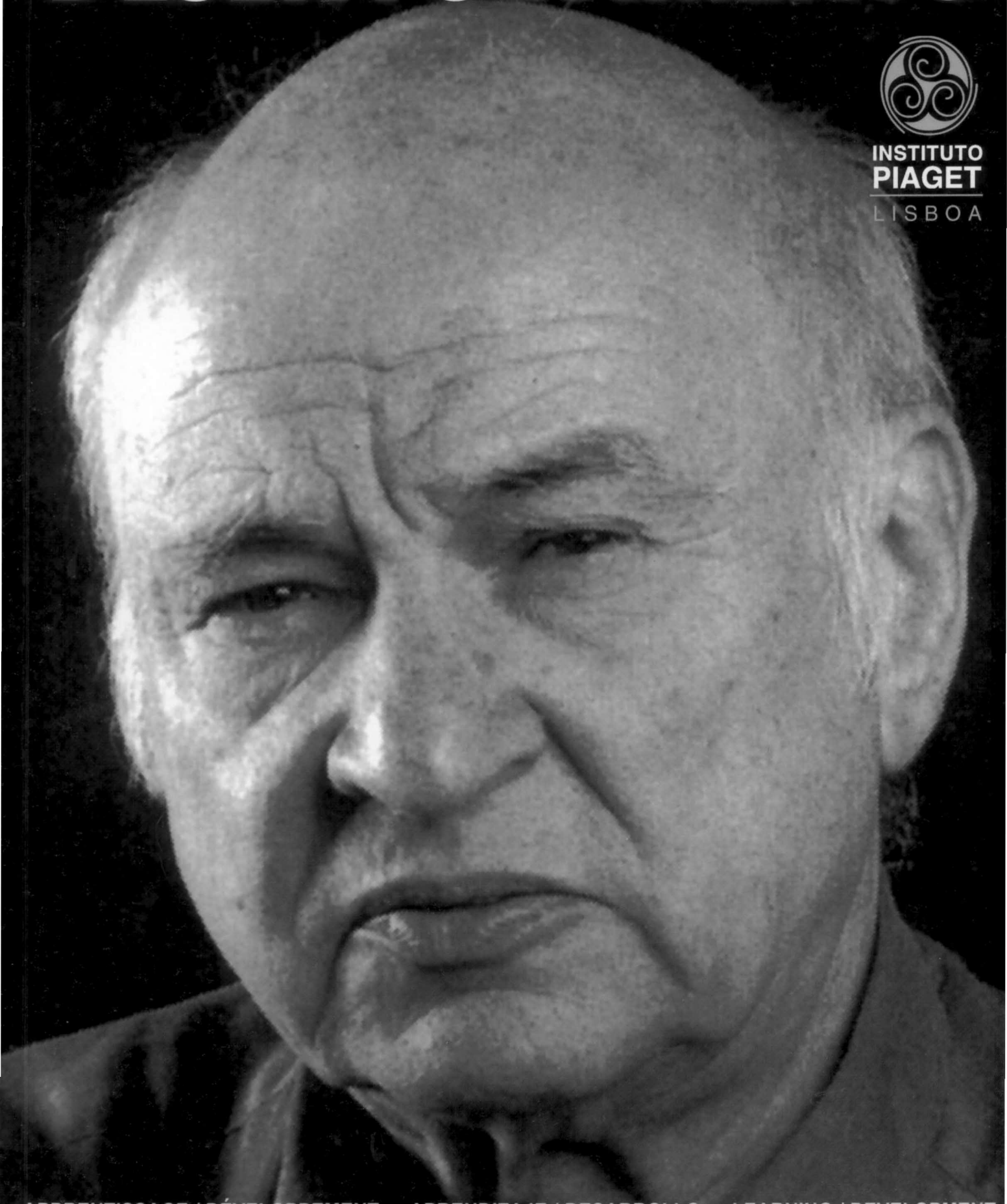


APRENDIZAGEM DESENVOLVIMENTO

VOLUME X
N.º 39 / 40
Revista Trimestral
INTERNACIONAL



INSTITUTO
PIAGET
LISBOA



APPRENTISSAGE / DÉVELOPPEMENT ■ APRENDIZAJE / DESARROLLO ■ LEARNING / DEVELOPMENT

Índice | *Table des matières – Table of contents*

	Editorial	5
	Éditorial	
	Editorial	
Ali Aït Abdelmalek	«Edgar Morin, sociologue et théoricien de la complexité: des cultures nationales à la civilisation européenne»	9
Maria Aparecida Nogueira	Sísifo Angustiado	29
Alfredo Pena-Vega	A Complexidade Ecológica. Uma reflexão intempestiva sobre Ecologia, Complexidade e Ética	35
Alexis Philonenko	Note sur le mal et la mort chez Platon	47
Paulo A. E. Borges	Eros e iniciação em Luís de Camões. A «Ilha dos Amores»	51
Emílio Roger Ciurana	<i>Sapiens/Demens</i> . De Platón a Edgar Morin	61
André Jacob	De l'être à un espace-temps humain	67
Paula Pina	«Rock & Roll Shakespeare»	75
Iolanda Freitas Ramos	Ser e não ser – Camões, o Shakespeare português	81
Izabel Petraglia	Edgar Morin: Complexidade, transdisciplinaridade e incerteza	91
Paul Ghiliis	Inventer la Cité humaine	97
Isabel Fernandes	'To be, or not to be, is still que question': Da identidade à alteridade na obra de D. H. Lawrence	105
Willem Doise	Mise en perspective d'un ensemble de recherches sur les représentations sociales des droits de l'homme	115
Oscar Federico Bauchwitz	Para uma releitura da metafísica de Platão: ontologia e meontologia na filosofia de Escoto Eriúgena	123
João da Rocha Pinto	Ir: Reconhecer para Ser. Da reflexão à acção, da acção à identidade	133
Rita Marnoto	Camões. A ordem dos clássicos e o ruído de fundo	145
Bernard Piettre	Platon et la tragédie	157
Alexandre Castanheira	DOIDOS COM JUÍZO (Ópera de câmara a cinco vozes)	169
António Fournier	Camões, Leopardi e a Natureza: fragmentos de um diálogo interrompido	179
Marcelino Agís Villaverde	La hermenéutica socrático-platónica y su proyección en la contemporaneidad	187
Michel Faucheux	Littérature, histoire des idées et complexité: <i>Les Lusiades</i> de Camões	199
André Veríssimo	A Utopia do Saber e a da Moral em Edgar Morin e Emmanuel Levinas	207
Paulo Alexandre e Castro	<i>De Shakespeare a Sartre – O nihilismo como lugar da (im)possibilidade do mundo</i>	219
José Luís Brandão da Luz	O desenvolvimento da ciência e o homem de hoje	229
Maria Teresa Schiappa de Azevedo	Da maiêutica socrática à maiêutica platónica	239
F. A. Jenner	A Psychiatrist looks at Plato and Heidegger, Appearances or Realities? That is the question	245
Adília Martins de Carvalho	Amor, Poesia e Sabedoria em <i>A Midsummer Night's Dream</i>	253
Juan A. García González	Conocerse a sí mismo: el hábito de sabiduría	273
Antoine Spire	Edgar Morin, un itinéraire critique: engagement et création	281
Carlos Couto Sequeira Costa	FILOSOFIAS COMPARADAS: E/ ENTRE/ ENTRADAS Música-Cinema-Pintura como Dispositivos Filosóficos	287
Maria José Craveiro	Hamlet, Príncipe da Dinamarca, Ser ou não Ser um Senhor Dividido?	297
Magali Roux-Rouquié	Le concept de Vie chez Edgar Morin – Une biologie pour le XXI ^{ème} siècle.	303
José Trindade Santos	Há uma filosofia platónica?	313
Maria Gabriela Castro	A função ontológica do discurso poético	321
Rui Lopo	Errantes e Náufragos	327
Jean-Jôel Duhot	Platon et la genèse de la modernité	335
Michel Tibon-Cornillot	<i>Or précieux, or jaune et luisant!.. Viens poussière maudite, putain universelle, pour universelle, pour qui les nations s'entretuent. Remarques sur la monnaie</i> «la vie mouvante en elle-même de ce qui est mort»	343
Paulo Cavaca	A existência inerente ao pensar	357
Humberto Mariotti	Os Cinco Saberes do Pensamento Complexo (Pontos de Encontro entre as obras de Edgar Morin, Fernando Pessoa e outros Escritores)	361
Michel Bachelet	Poétique Ecologique et Droit de l'Environnement	375
	Resumos	397
	Résumés	
	Abstracts	



REVISTA APRENDIZAGEM E DESENVOLVIMENTO

Índice dos números 41/42

Table des matières des numéros 41/42

Contents of the numbers 41/42

- A. Ania Beaumatin, Alain Baubion-Broye
Ania Baeumatin *Aide à l'insertion des personnes en difficulté et processus de personnalisation*
Apports de la psychologie de la personnalisation aux pratiques sociales d'aide à l'insertion des personnes en difficultés
- Anabela Mendes
Maria Neves *Criatividade e resolução de problemas, Ana Bela Mendes*
O retorno dos emigrantes: atitudes, stress e estratégias de coping
- Khalid Fekhari *Da gestão das situações de crise nas sociedades tradicionais. Abordagem histórico-antropológica da figura hagiológica na cultura marroquina.*
- Silvia Castanheira *Identidade e atitudes sociais dos bilingues monoculturais e biculturais na adolescência, Silvia Nennig Castanheira*
- Annie Devault, Carl Lacharité, Gilles Forget, et Francine Ouellet *Contribution à l'élaboration d'un modèle de compréhension de la paternité en contexte de précarité.*
- Rita Morgado Gomez *Paternidade-expectante e o síndrome de couvade.*
- Abeline Vinay *Stress, Coping et Santé dans les familles adoptives.*
- Odette Lescarret *Risque dans la famille, mobilisation familiale et engagement scolaire de l'adolescent.*
- Alicia Lamia, Pierre Tap, et Florence Sordes-Ader *Évolution de l'estime de soi et adaptation sociale des enfants*
- Antonio Vinhal *As variáveis sociais como mediadoras da aprendizagem*
- Nathalie Oubrayrie-Roussel et Claire Safont-Mottay *Self-esteem and risk behaviors of French adolescents at school*
- Jean-Robert Pelissié *Les murs de la honte.*
- Mathieu Rossignol *L'identité agressive de l'enfant et son articulation avec l'humiliation.*
- Elaine Costa-Fernandez *L'expertise psychologique d'enfants victimes d'abus sexuels et résilience.*
- Brigitte Almudever *La personnalisation à l'épreuve de l'incarcération : chances et risques pour la réinsertion des détenus.*
- Ana Barbeiro *Psicologia forense e do testemunho – condições de possibilidade de uma prática comunicacional no contexto da justiça*
- Claire Safont-Mottay, Nathalie Oubrayrie-Roussel & I. Feldmann *Qualité de vie des détenus : influence de la recherche de soutien social sur le bien-être psychologique et physique.*
- Elaine Costa-Fernandez *Questões sobre a dimensão intercultural da pericia psicológica no sistema judiciário francês.*
- Marta Antunes Maia *Difficultés des comportements preventifs dans le contexte du sida.*
- Serge Lacoste et Pierre Tap *Estime de soi et projet professionnel de l'adolescent footballeur.*
- Myriam de Léonardis, Colette Laterrasse et Isabelle Hermet *Rapport au savoir et dispositifs d'aide aux étudiants en difficulté : Le tutorat à l'Université.*
- Alexandra Latron-Gorsse, Florence Sordes-Ader, Marjorie Poussin, Pauline Dalmon, Florence Sordes-Ader *Gestion du stress chez les adolescents malvoyants congénitaux.*
- Marie-Pierre Cazals-Ferré, Patricia Rossi-Neves *L'impact de la maladie sur les projets de vie chez des sujets vietnamiens insuffisants rénaux chroniques traités par hémodialyse à l'hôpital*
- Sylvie Esparbès-Pistre, C. Romano et A. Saintes *Stress professionnel des soignants : influence du statut, du conflit de rôles et de la recherche de soutien social sur le bien-être psychologique.*
- Pedro Armelim Almiro, Ricardo Miguel Pina, Bruno Henrique Brandão *Entre représentations et pratiques : le cas des infirmières en hématologie et en gériatrie face au burnout.*
- Rui Da Silva Neves, Mélanie Gourdon, Marylène Rose et Stéphane Vautier *Emoção e Razão: O papel das emoções no processo racional ; uma reflexão filosófica acerca do corpo e da mente ; a inteligência emocional.*
- Stéphane Vautier, Rui Da Silva Neves, Clara Martinot, Robert Ruiz *Un modèle phylogénétique du rôle des processus de traitement symboliques dans la régulation de l'anxiété.*
- Rui Tinoco *Impact of affective pictures on state and trait anxiety assessed with the French STAI-Y*
Comunidades terapêuticas livres de drogas – da intervenção ideológica à intervenção psicoterapêutica.

Propriedade
Propriété
Propriety

INSTITUTO PIAGET
Av. João Paulo II, lote 544, 2.º — 1900-726 LISBOA
Tel.: 21 831 65 00 Fax: 21 859 58 25

Editor
Éditeur
Publisher

Instituto Piaget, Cooperativa para o Desenvolvimento da Criança, Humano,
Integral e Ecológico, C.R.L.
Coopérative pour le Développement de l'Enfant
Cooperative for Child Development

Director e Chefe de Redacção
Directeur et Chef de Rédaction
Director and Editor in Chief

António Oliveira Cruz

Comité Científico
Comité Scientifique
Scientific Board

Leo Apostel (Univ. Gand), A. Brandão da Luz (Univ. Açores), Vinh Bang (Instituto Piaget / Lisboa), Isolina Borges (Univ. Porto), Magali Bovet (Univ. Genève), A. Bracinha Vieira (Univ. Lisboa), Alain Baubion-Broye (Univ. Toulouse Le Mirail), Teresa Carreira (Univ. Algarve), Rémy Droz (Univ. Lausanne), Anna Maria Feitosa (Instituto Piaget / Almada), Vítor da Fonseca (Univ. Lisboa), Androula Papert Henriques (Univ. Genève), Gil Henriques (Univ. Genève), Maria Manuel A. Jorge (Univ. Porto), Albert Jacquard (INED, Paris), J. Correia Jesuino (ISCTE, Lisboa), Constance Kamil (Univ. Illinois), Gaston Lanneau (Univ. Toulouse Le Mirail), Jacques de Lannoy (Univ. Genève), Edgar Morin (MSH, Paris), António Oliveira Cruz (Instituto Piaget), Anne-Nelly Perret-Clermont (Univ. Neuchâtel), Marie Françoise Royer (Instituto Piaget / Lisboa), José Silvestre (Instituto Piaget / Viseu), J. M. Teixeira (Univ. Porto), Pierre Tap (Univ. Toulouse Le Mirail).

Secretariado de Redacção
Secrétariat de Rédaction
Redaction Secretariat

Ana Paula de Viveiros

Realização
Réalisation
Execution

Divisão Editorial – Instituto Piaget

Saída
Parution
Publication

trimestral
trimestrielle
quarterly

Fotocomposição
Photocomposition
Photoset

Instituto Piaget

Impressão
Impression
Printing

Tipografia Tadinense

		PORTUGAL	OUTROS PAÍSES AUTRES PAYS OTHER COUNTRIES
Preço Prix Price	Subscrição anual Abonnement annuel Subscriptions year	4200\$00 20,95 €	USA \$28
	Venda / público, por N° Vente / publique, par N° Public / price, by Nr.	1700\$00 8,48 €	USA \$12

— As instituições são agravadas em 50% do preço base
— Les institutons ont les prix majorés de 50%
— The price for organisations requires 50% extra-fare

ISSN — 0871-5416 — 1.º e 2.º trimestre / 2001
Depósito Legal: 89009/99

Camões. A ordem dos clássicos e o ruído de fundo

1.

Ao propor-se definir o que é um clássico, Italo Calvino, no célebre artigo, «Perchè leggere i classici»¹, nota que essa categoria partilha de uma dupla condição, na medida em que, por um lado, relega a actualidade para a condição de ruído de fundo, sem que, por outro lado, possa passar sem ela. Mas mesmo no seio de um contexto que lhe seja adverso, o clássico persiste, ainda que como ressonância.

Essa dialéctica traduzirá bem a situação perante a qual nos coloca a sublime série de nomes à qual são consagradas estas 3.^{as} Conferências Internacionais de Epistemologia e Filosofia. Se Platão, Camões, Shakespeare e Edgar Morin fazem parte de nossa actualidade, é também porque remetem mais de vinte séculos da nossa cultura viva para ruído de fundo.

2.

Ler Camões à luz do pensamento de Platão e dos seus seguidores, para continuar a utilizar a imagem de Calvino, coloca-nos numa situação semelhante à de quem está no seu gabinete, a ler um autor consagrado, e de modo algum se pode alhear do rumor do trânsito que se adensa nas ruas.

A relação entre Camões e o filósofo grego tem vindo a ser perspectivada sob diversas angulações. Considerada nos seus aspectos gerais e englobantes, a cosmovisão comoniana reentra, indubitavelmente, no rico filão conceptualizante que se fez herdeiro do seu pensamento. Referimo-nos àquele conjunto de princípios essenciais que sustenta a filosofia de Platão, e que foi retomado por várias escolas, ao longo dos tempos, ganhando, assim, uma incidência trans-histórica, ou seja, o platonismo². A distinção entre mundo sensível e mundo inteligível, claramente enunciada nas redondilhas «Sôbolos rios»³, subjaz a toda a sua obra. Em conformidade com a fé

RITA MARNOTO

Universidade de Coimbra
Portugal

cristã, o plano inteligível abrange a Transcendência Divina, ao passo que o empírico, porquanto submetido a todo o tipo de contingências, só se pode libertar dessa condição de inferioridade desde que aspire a um ideal e nele se resolva. Daí decorre a exaltação do pensamento puro, que anseia pelos grandes valores, culminando no alcance de uma verdade, que tanto poderá ser situada para além de todos os tempos e de todos os lugares, como poderá ser descoberta e verificada através dos caminhos da história, mediante um processo de sublimação. Paralelamente, o homem é considerado união de duas substâncias distintas, alma e corpo. A alma, que é autónoma em relação ao corpo, por ser espiritual e por ser dotada de capacidades intelectivas, é eterna. De outra forma, o corpo é mortal. Desta feita, a toda a multiplicidade do plano empírico subjaz uma unidade e uma ordem sobrenaturais cujos fundamentos o transcendem. Fim supremo da vida é alcançar esse Bem, que é uno, racional e perfeito. Isso só é possível porque o cosmos é enformado por uma harmonia acabada, de acordo com um princípio sistematizante que articula o uno e o múltiplo. A partir da realidade sensível, pode-se, pois, ascender até ao Bem, através de uma série de mediações dinâmicas – o heroísmo, o amor, o conhecimento, a memória.

Neste quadro, situamo-nos a um nível muito abrangente. Todavia, a possibilidade de uma aproximação pontual da obra de Camões com passos específicos de Platão, e com os conteúdos neles enunciados, foi objecto de vários estudos críticos, publicados na primeira metade do século XX, por Joaquim de Carvalho⁴, Francisco de Andrade⁵ e Álvaro Júlio da Costa Pimpão⁶. Essas intervenções centram-se, em particular, sobre o uso dos conceitos de palinódia, memória e reminiscência, bem como sobre a imagem do cisne. No entanto, já o primeiro dos citados autores, o filósofo Joaquim de Carvalho, que foi, em tantos aspectos, pioneiro na indagação das fontes platónicas da obra de Camões, se interrogava se «não haveria outra via, não platónica, mas platonizante, que o espírito do poeta tivesse percorrido?»⁷. De facto, nas páginas que todos esses estudiosos consagraram ao tema, o nome de Platão cruza-se, a cada momento, com o dos seus seguidores da escola de Alexandria e com o dos seus intérpretes medievais, sem esquecer, naturalmente, o lugar reservado ao eminente veio da tratadística italiana do Renascimento⁸. Se, como nota Maria Heleno Ribeiro da Cunha⁹, é difícil conceber que o poeta desconhecesse os

teóricos que faziam parte da cultura intelectual da época, por outro lado, conforme observa José V. de Pina Martins¹⁰, no tempo de Camões, o platonismo respirava-se no ar. Com efeito, a ampliação de espectro de incidência das pesquisas acerca do platonismo camonian, conforme ocorreu ao longo da segunda metade do século XX, deixou a descoberto um campo de investigação ciclópico.

3.

Por consequência, essa questão de modo algum poderá ser abordada de forma estática, à margem do tempo que corre entre o momento em que o sábio da Academia profere as suas lições, o século de Camões, e o nosso. O itinerário que assim fica traçado é tão rico como complexo.

No sentido da sua exploração, *primo*, é fundamental identificar, com clareza e exactidão, as edições de Platão, e dos poetas e pensadores que nele se inspiraram, que circulavam no século XVI. Além disso, nunca se pode perder de vista o facto de estarmos perante a tradução de uma linguagem filosófica através de uma linguagem de índole diferenciada, a linguagem literária, com os códigos periodológicos, genológicos, linguístico-retóricos e idiolectais, que lhe são próprios. Camões vive num contexto cultural imbuído pelos grandes ideais do Humanismo e do Renascimento italianos, e é com os olhos postos em Petrarca, Bembo e Dante, que escreve os seus versos, sem que possa ser descurado o papel assumido pelos poetas da vizinha Espanha¹¹.

O cardeal Pietro Bembo, Baldassar Castiglione, Mario Equicola, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola e Leão Hebreu são frequentemente apontados como figuras cuja obra, em virtude da sua grande divulgação epocal, teria sido bem conhecida de Camões¹². Mais recentemente, porém, a crítica tem vindo a moderar a insistência no influxo do físico hebreu, o qual terá sido, quiçá, demasiado empolado, por se tratar de um judeu de origem portuguesa exilado em Itália¹³. Na realidade, a grande matriz de todos esses traços é o pensamento filosófico do erudito da Academia florentina de Careggi, Marsilio Ficino¹⁴.

Ficino reunia as condições ideais para ascender a figura de proa do renascimento de Platão que se operou no século XV, e o epíteto que lhe foi dado pelos seus contemporâneos faz jus desse facto – o *alter Plato*. Homem dotado de uma erudição excepcional, quer enquanto helenista, quer enquanto latinista, profundo conhecedor da filo-

sofia, da literatura e das ciências do cosmos, contou com o apoio e a protecção da família Medici. Graças ao seu labor, a Europa pôde, finalmente, conhecer toda a obra de Platão, através de traduções para latim que, pela primeira vez, eram directamente elaboradas a partir de originais gregos. Mas, além disso, verteu também a obra completa de Plotino, Porfírio, Atenágoras, Iâmblico e Proclo, bem como os escritos herméticos e pseudo-pitagóricos e os hinos órficos. Paralelamente, foi autor de uma obra filosófica absolutamente original, onde se destacam a *Theologia platonica de immortalitate animorum* e o *De amore*, ambos concebidos a partir do meticoloso estudo de uma grande variedade de fontes, em particular helenistas. Esse último tratado, que teve também uma versão italiana, *El libro dell'amore*, desfrutou, em particular, de uma incomensurável capacidade projectiva, que se espelha em toda a preceituação teórica que foi sucessivamente dedicada aos costumes, à língua e à literatura¹⁵. O seu conteúdo em muito supera, porém, qualquer campo especulativo circunscrito, porquanto as sete orações que o compõem retomam e refazem os grandes temas da filosofia de Platão e dos seus seguidores, colocando no seu cerne a questão do amor. Ficino elabora uma síntese bastante ecléctica, assente sobre os grandes princípios do cristianismo, mas onde reentram também a tradição hermética e o pensamento cosmológico.

Todavia, chegados a este ponto, aproximamo-nos daquele domínio que a crítica costuma designar como neoplatonismo. As inovações introduzidas pelo sistema filosófico do académico de Careggi são emblematizadas pela expressão «amor platónico», a qual, segundo Kristeller, teria sido cunhada por ele próprio¹⁶. Assim se compreende que o grau de elaboração conceptual de *El libro dell'amore* converta essa obra em «[...] primo manifesto della nuova 'filosofia' che rinascereva allora a Firenze», conforme escreve Sebastiano Gentile¹⁷, porquanto verdadeiro cerne do neoplatonismo renascentista¹⁸.

A teoria do conhecimento de Marsilio Ficino desenvolve-se através de dois momentos. O primeiro é de inquietude, e leva o homem a voltar-se para o mundo exterior, em busca de graus mais altos de certeza. O segundo é contemplativo. Assim se alcança Deus, num único pensamento sistemático que, graças ao movimento ascendente da alma, resolve a inquietude tacitamente pressuposta. Esse processo é sustido pela teoria da vontade e do amor, fundamento da

excelência de interioridade, que sintetiza elementos de ordem platónica e aristotélica. Aliás, é hoje consensual o facto de o neoplatonismo renascentista italiano visar uma conciliação entre essas duas vertentes. O conceito de vontade, que encontra antecedentes em Aristóteles, foi depois aprofundado por Plotino, em função da relação entre humano e sobrenatural, embora tivesse sido Santo Agostinho a valorizá-lo, como forma absoluta através da qual o homem, ao longo da sua estadia terrena, se pode aproximar de Deus. Para Ficino, a vontade, porquanto determinada pela razão, é desejo do Bem e da Beleza de origem divina, que estão presentes na esfera das coisas. Nesse ponto, é retomado de Platão o conceito de amor, mas em intersecção não só com o sentido que Aristóteles dava à amizade, como também com a filtragem plotiniana, que o considerava tenção para o divino, e com a *caritas* paulina. Quando, através de amor, o sujeito se une com o objecto, que comunga da Beleza e da Bondade divinas, ascende até Deus. A vontade e o amor são, por isso, aspectos de um mesmo fenómeno interior, a inquietude, que concorrem para a sua resolução, graças ao conhecimento.

Consideremos, pois, num quadro geral, a incidência da teoria neoplatónica do amor ficiniano sobre a poesia de Camões. Em comum, o sentido de inquietude que sustenta o posicionamento do sujeito face ao plano das coisas. No universo camonianiano, é constante o confronto com o desconcerto, a incerteza e a desordem do mundo, quer nos versos do lírico, quer nos versos do épico. Também em *Os Lusíadas*, em particular naqueles passos em que aflora a subjectividade do poeta, são tematizados tópicos dessa ordem. Tal como a amante da canção nona lamenta a sua condição de «bicho da terra vil e tão pequeno»,

*Somente o Céu severo,
as Estrelas e o Fado sempre fero,
com o meu perpétuo dano se recreiam,
mostrando-se potentes e indignados
contra um corpo terreno,
bicho da terra vil e tão pequeno.*¹⁹

Assim o cantor dos feitos dos Portugueses recorda que tão insignes sucessos são levados a cabo por «[...] um bicho da terra tão pequeno».

*No mar tanta tormenta e tanto dano,
Tantas vezes a morte apercebida!
Na terra tanta guerra, tanto engano,*

*Tanta necessidade avorrecida!
Onde pode acolher-se um fraco humano,
Onde terá segura a curta vida,
Que não se arme e se indigne o Céu sereno
Contra um bicho da terra tão pequeno?*²⁰

Em Camões, essa situação de instabilidade recebe duas grandes soluções, por via neoplatónica, que passam ou pela conciliação entre o mundo empírico e o plano ideal, ou pela aniquilação do primeiro face ao segundo. Essas respostas são emblematizadas por *Os Lusíadas* e pelas redondilhas «Sôbolos rios», sem que, de forma alguma, sejam apanágio exclusivo de cada um dos poemas.

A harmonização entre os desígnios divinos e o esforço humano, além de se erigir em característica fundamental do género épico, é um ponto enunciado logo nos versos iniciais de *Os Lusíadas*, quando o poeta anuncia que cantará heróis que fizeram «mais do que prometia a força humana», bem como a memória «daqueles Reis que foram dilatando / a Fé, o Império, e as terras viciosas / de África e de Ásia andaram devastando»²¹. A multiplicação por tempos e lugares simbolizada pelos grandes temas da história e da viagem é polarizada em torno da concepção providencialista que rege a sua estrutura conceptual, integrando o plano da história, concebido em sentido lato, e o plano divino. Observa justamente Eduardo Lourenço que a coerência do poema assentará num duplo movimento, inspirado pela literatura neoplatónica, de refração de realidades divinas e projecção de realidades humanas²². A escolha dos caminhos seguidos pelos portugueses e a forma como enfrentam todos os perigos são racionalmente determinadas pela vontade de atingir a perfeição através do conhecimento, da ordem cívica, da fama, da poesia, e de um amor que alcança a sua superior dimensão na Fé. No plano da abstracção crítica, daí decorre uma plena consonância com a estrutura circular do cosmos ficiniano²³, na medida em que esse percurso histórico se consubstancia numa ascensão perfectiva que culmina com o alcance do sobrenatural a partir do plano exterior. O movimento cósmico que parte de Deus a Ele regressa. Contudo, no âmbito desse paralelo, e na senda da interpretação de Eduardo Lourenço, um outro domínio há a assinalar, que acentua a coerência de *Os Lusíadas*, com notável singularidade no contexto do cânone da épica quinhentista. No sistema filosófico ficiniano, a inquietude nunca é radicalmente anulada, mas

resolvida, na medida em que dela parte o impulso que conduz à perfeição. É à luz de considerações dessa ordem que se poderão compreender todas as contradições que sulcam, efectivamente, o poema, conforme foram explanadas por Jorge de Sena²⁴, Óscar Lopes²⁵, António José Saraiva²⁶, Fernando Gil²⁷, e pelo próprio Eduardo Lourenço²⁸. A vontade heróica dos portugueses sobrepõe-se a todas as incongruências, convertendo-as em etapas de um itinerário plural que, ao ser canalizado através da normatividade épica, corrobora a recondução da inquietude ao sublime transcendente.

As redondilhas «Sôbolos rios» culminam, da mesma feita, com a projecção daquilo que poderíamos considerar, metaforicamente, a Bondade e a Beleza divinas. Contudo, o «[...] divino aposento, / minha pátria singular»²⁹, apenas é vislumbrado pela imaginação do pecador, que termina o poema bendizendo aquele que partir para a Eternidade. Aliás, o alheamento da perspectiva camoniana, relativamente à concepção dinâmica do neoplatonismo florentino, já foi posto em evidência por Vítor Manuel de Aguiar e Silva³⁰. Entre o plano onde é colocada a felicidade e o mundo exterior não há solução de continuidade, dado que esse nível superior só poderá ser atingido quando a alma se libertar do corpo. Por consequência, o seu alcance pressupõe a aniquilação de todos os elos que ligam o homem ao mundo terreno, através de um rigoroso ascetismo. O primeiro dos dois momentos que fundamentam a teoria do conhecimento de Ficino é erradicado, e a comunhão divina é adiada para o Eterno Descanso.

Por sua vez, as situações de harmonia com que deparamos, nas páginas do lírico, só tangencialmente podem ser associadas à filosofia do erudito de Careggi. A Bárbara escrava representa a beleza através da qual o amante ascende à serenidade plena que experiencia, conciliando percepção sensorial e tranquilidade espiritual³¹. As trovas que lhe são dedicadas marcam, de facto, um dos grandes pontos de equilíbrio, entre anseios de ordem diversificada, que nos são oferecidos pela obra de Camões. No entanto, encontra-se ausente do seu ~~texto~~ qualquer referência explícita de ordem divina. O movimento de transformação do amante na amada que nele é descrito não é determinado por aquele anseio sobrenatural que, segundo Ficino, rege amor. Além disso, a felicidade alcançada tem um preço, a marginalização de uma componente essencial do lirismo quinhentista, ou seja, o código petrarquista.

Outra composição que não poderá ser esquecida, justamente, a ode VI³², na qual é apresentado um processo de ascensão amorosa de matriz inequivocamente ficiniana. O amante deseja uma forma do mundo exterior, para, através dela, atingir um grau mais alto de certeza. Esse movimento ascendente eleva, então, o homem até Deus, através de uma dinâmica muito semelhante à que é descrita nas páginas de *El libro dell'amore*. Mas se o exemplo literário de Dante e de Petrarca também neste caso é marginalizado, os últimos versos da composição parecem sugerir uma certa descrença num processo assim concebido. Ora, para Marsilio Ficino e para o neoplatonismo renascentista, o canto é um dos veículos mediadores ao qual é conferida particular importância, em conformidade com os grandes ideais do Humanismo. À parte alguns textos pontuais, tais como o soneto «Leda serenidade deleitosa», o mundo íntimo que a poesia camoniana desvela perante os nossos olhos desconhece a harmonia do universo amoroso ficiniano.

Para além do espaço de equilíbrio representado por *Os Lusíadas* e para além da evidente tenção conciliadora que perpassa alguns momentos da sua lírica, estendem-se, porém, aquelas páginas, marcadas por um agudo sentido de inquietude, que em muitos superam os confins do neoplatonismo renascentista. Marsilio Ficino concebia o desejo como atracção pelo Bom e pelo Belo racionalmente determinada, ao passo que, em Camões, o sujeito é irremediavelmente atraído por todos os enganamentos de amor, e, não obstante, entrega-se aos seus desígnios:

*Busque Amor novas artes, novo engenho,
para matar-me, e novas esquivanças;
que não pode tirar-me as esperanças,
que mal me tirará o que eu não tenho*³³.

Embora possa distinguir com a maior lucidez, por via intelectual, os caminhos do bem, as suas opções levam-o à imperfeição – «que eu conheci mil vezes na ventura/ o melhor, e pior segui, forçado»³⁴. Nesse ponto, o amante carece daquela força volitiva que, segundo Santo Agostinho, é absolutamente necessária ao efectivo domínio das paixões.

Distanciado da sublimidade ficiniana, esse tipo de vivência só poderá suportar um paralelo com aquela parte de *El libro dell'amore* onde são apresentadas as consequências destrutivas decorrentes de uma forma muito específica de encarar a experiência amorosa. Referimo-nos, em

particular, às páginas da sexta oração que descrevem os malefícios decorrentes de um excessivo apego aos sentidos³⁵. Ficino retoma a história da origem de amor, conforme é contada por Diotima, no *Convívio* de Platão, para pôr em evidência os efeitos nefastos decorrentes da sua ascendência materna. Sendo Amor filho de Pénia, símbolo da pobreza, irá imergir o apaixonado num estado de carência permanente. Mas, nesse domínio, para a análise das alterações psicossomáticas que afectam os humores e os espíritos, é invocada a autoridade de Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*. Essa experiência amorosa é designada como paixão. A diversidade da angustiação que foca essas duas facetas de amor encontra-se na base da inflexão de percurso em função da qual, num passo que se faz directamente tributário do *Convívio*, é retomada a referida fonte aristotélica. De índole diametralmente oposta, é a dinâmica daquela circularidade divina que faz resplandecer no cosmos o verdadeiro amor.

Por conseguinte, o confronto entre a forma como Camões tematiza a experiência amorosa, enquanto motivo de instabilidade e desencanto, e o pensamento do filósofo florentino, vale pela negativa. O nó de contradições através do qual é representado o estado de enamoramento exacerbado um jogo de polaridades que remonta a um modelo supremo, Petrarca, e ao modo como esse poeta explorou o mundo da intimidade, a partir da intersecção de precedentes literários de vária ordem. Recorde-se, contudo, que o engrandecimento do dissídio dificilmente poderá ser compreendido à margem da mediação de dois grandes processos conceptuais. Um deles, diz respeito à recuperação do pensamento da última fase da Idade Média que é, prototipicamente, característica do período maneirista³⁶. Outro concerne as consequências de ordem desagregadora decorrentes da tenção neoplatónica que imbuíu a sua poesia.

A importância conferida às redondilhas «Sôbolos rios», verdadeira obra-prima do lirismo maneirista, deixou na sombra, em muitas circunstâncias, o lugar ocupado pelo dissídio no universo íntimo camoniano. Na verdade, a superação, por via ascética, da instabilidade causada por todas as paixões que dominam o pecador que vive à face da Terra, não nulifica a lúcida análise que do seu carácter inelutável é feita noutras composições dotadas de um alto grau de poeticidade. Foi com grande clarividência que, nos anos trinta, António Sérgio identificou alguns

dos fundamentais pontos articulatórios que sustentam o sistema de contraposições da lírica camoniana, entre plano sensorial e plano intelectual³⁷, de acordo com uma linha interpretativa que depois veio a ser desenvolvida por Jorge de Sena³⁸, Jacinto do Prado Coelho³⁹ e António José Saraiva⁴⁰. Mais recentemente, porém, Maria Vitalina Leal de Matos forneceu um contributo fundamental a essa vertente interpretativa, ao considerar o amor-paixão como algo que excede o platonismo, enquanto vivência mais complexa e menos serena⁴¹. Por sua vez, Maria Helena Ribeiro da Cunha colocou a tónica, justamente, sobre o lugar ocupado pelo neoplatonismo na dialéctica camoniana, ponderando a hipótese de que o seu influxo se erija em modo de exacerbar o erotismo⁴².

Com efeito, a ênfase do dissídio petrarquista de forma alguma é conciliável com a inquietude da filosofia ficiniana. Para o autor de *El libro dell'amore*, essa atitude implicava uma orientação racional para a Bondade e para a Beleza divinas que se encontram nas coisas, e às quais o homem pode aceder através de um acto de vontade. De outra forma, no núcleo poético em análise, a inquietude carece de resolução, porquanto se afirma através da sua própria negação, num processo em que cada avanço implica um novo regresso. Por consequência, fica inviabilizada qualquer espécie de síntese. A dialéctica camoniana é um processo que evolui a partir das suas próprias contradições, que se vão recompondo e desdobrando através de sucessivas transformações:

*E não cuide ninguém que algum defeito,
quando na cousa amada s'apresenta,
possa deminuir o amor perfeito;
antes o dobra mais; e se atormenta,
pouco e pouco o desculpa o brando peito;
que Amor com seus contrários s'acrescenta.*⁴³

Desta feita, ao distanciar-se da harmonia circular ficiniana, Camões problematiza magistralmente, como poeta, os grandes pólos de tensão em torno dos quais se irá desenvolver, nos séculos seguintes, todo o pensamento moderno, de Descartes a Hegel – as possibilidades da razão, a relação entre verdade e erro, ou a *adaequatio intellectus et rei*, para culminar na questão do saber absoluto.

A concepção de acordo com a qual as oposições não existem fora da unidade, já que ela própria contém em si diferenciações cujo desenvol-

vimento a sustém, é não só uma referência fundamental da filosofia de Hegel, como também um processo indissociável da enorme projecção do seu pensamento. «L'*Aufhebung*, coutumière et kénotique à la fois, épargne et met à l'abri ce qu'elle supprime. Cette sauvegarde dépend du processus de simplification. D'une manière générale, toute conversation est une économie de la perte. Le maintien exige toujours de la perte pour contredire la déperdition elle-même. Ce rapport entre maintien, perte et déperdition œuvre selon Hegel comme réduction et abréviation: le raccourci est la condition paradoxale de la longévité», escreve uma conceituada intérprete do rasto do pensamento de Hegel, Catherine Malabou⁴⁴. *Maintien, perte et déperdition. Réduction et longévité. Condition paradoxale.*

*Não há cousa a qual natural seja
que não queira perpétuo seu estado;
não quer logo o desejo o desejado,
porque não falte nunca onde sobeja.*⁴⁵

4.

Considerações desta ordem não serão alheias aos motivos em virtude dos quais a poesia do dissídio é dotada de particular actualidade. Também pela forma como sempre suscitou, e continua a suscitar, renovadas leituras, esse Camões vai ao encontro do paradigma traçado por Calvino para a definição dos clássicos. «Que do pensar a ordem desordeno»⁴⁶. «Que era razão ser a razão vencida»⁴⁷. O ruído de fundo faz-se mais intenso, num ponto de viragem dialéctico.

«Les anciennes mythologies savaient que l'univers a besoin d'être régénéré, et leurs rites s'efforçaient de contribuer à cette régénération. L'ordre majestueux de Newton et de Laplace est, nous le savons maintenant, sans cesse généré et régénéré par les formidables chaudières solaires. C'est dire enfin que tout ce qui est génésique, générateur, créateur ne saurait se passer du désordre. Le désordre est inéluctable, irréductible. De même que l'on ne peut dissocier chez l'homme son visage d'*homo demens* de son visage d'*homo sapiens*, de même – et ce n'est pas fortuit – on ne peut dans le cosmos dissocier ses caractères 'déments' (chaos, hémorragie, gaspillages, déperditions, turbulences, cataclysmes) de ses caractères 'sages' (ordre, loi, organisation). Les premiers n'ont peut-être pas besoin des seconds, mais les seconds ont toujours besoin des premiers. Tout ce qui se crée et s'organise

dépense, dissipe. L'univers est plus shakespearien que newtonien.»⁴⁸ Neste passo, Edgar Morin desmistifica o grande baluarte do monolitismo determinista ocidental, quando interpreta toda a evolução do conhecimento como um misto de sapiência e de demência, de ordem e de desordem. Em sua opinião, o cosmos é como um grande teatro, onde são representadas peças de índole muito diversa, sem que seja possível discernir qual é, efectivamente, o guião principal. Daí que conclua que o universo é mais shakespeariano do que newtoniano. Ao que acrescentaríamos – e também mais camoniano.

Na base da sua antropologia do conhecimento, Morin coloca o dinamismo de uma série de situações e de condições de ordem física, psicológica e cultural, gerado pelo encontro de contrários. Com efeito, além de nunca se anularem, essas oposições contribuem para a constante regeneração do universo. A vida não pode ser remetida para a simples noção de ordem, já que é das interacções entre ordem e caos, descontrolo e lei, *homo sapiens* e *homo demens*, que o cosmos evolui, na medida em que é a partir dessas implicações que se gera o desenvolvimento mútuo dos factores em tensão.

Desta feita, ao admitir que a aspiração à totalidade e à verdade é tão importante como o reconhecimento da impossibilidade de alcançar plenamente essas metas, Morin situa-se naquela franja da filosofia hegeliana que se desenvolveu a partir da mediação de Adorno. Uma das asserções deste filósofo que é reiteradamente citada ao longo da sua obra, «a totalidade é a não verdade», expõe inexorável e emblematicamente, em seu entender, a condição trágica do pensamento, condenado a enfrentar contradições que nunca poderá resolver através de uma síntese acabada e isenta de fissuras. Conforme o próprio Morin explicita, o que o fascina, em Hegel, «[...] é o afrontamento das contradições que se apresentam constantemente ao espírito e é o reconhecimento do papel da negatividade. Não é tanto a síntese, o Estado absoluto, o Espírito absoluto, é a negatividade sem limite»⁴⁹. A impossibilidade de alcançar essa unidade perfeita tem por correlato a admissão inclusiva da incerteza, da desordem ou do indizível, mas à margem de qualquer tipo de cepticismo ou de triunfalismo. Desta feita, as contínuas contradições que vão sendo geradas convertem o conhecimento num percurso que desconhece limites. De acordo com os princípios expostos em *La méthode*, toda a complexidade se traduz, pois, no aumento de variedade no seio

de um sistema. Esse engrandecimento poderá, de facto, criar uma fragmentação dispersiva, mas que logo é contrabalançada por um novo modelo organizativo, ainda mais complexo e elaborado.

O impacto do pensamento de Edgar Morin sobre a teorização de ordem ontológica, epistemológica, gnosiológica e antropológica, produzida nas últimas décadas, decorrerá, em boa parte, da revisão que através dele foi operada de qualquer sistema unidimensional. A crítica a todo o tipo de concepções evolutivas que ignore clivagens, bem como ao carácter estanque de confinamentos entre domínios diversificados, traduz-se no reconhecimento da iniquidade do solipsismo determinista. Assim se compreende que a sua obra desdobre perante os nossos olhos um universo que, sendo mais shakespeariano do que newtoniano, possa ser também o universo do dissídio camoniano. Profundamente imbuído da inquietude que domina a cosmovisão maneirista, Camões, enquanto poeta, coloca algumas das grandes questões que Descartes há-de solucionar por via racionalista, e que Hegel devolverá à sua dimensão dialéctica. Por isso, quando Edgar Morin parte da dialéctica hegeliana para penetrar em contradições que, por nunca culminarem numa síntese absoluta, conferem ao pensamento a sua dimensão trágica, oferece-nos a actualidade de Camões, como clássico, e entre os clássicos de todos os tempos.

5.

O universo camoniano do dissídio é o espaço do múltiplo e da diversidade. O amor erige-se em emblema de uma existência repartida entre vicissitudes de ordem muito diversa, que tem por correlato a dispersão fragmentária pelos momentos espaciais e pelos momentos temporais que a envolvem. Protagonista de «mil vidas, não uma só [...]»⁵⁰, vítima da «[...] importuna / perseguição de males em pedaços»⁵¹, o sujeito é um ser de excepção, que, «antes agora livre, agora atado, / em várias flamas variamente ardia»⁵². Enfim, é o célebre peregrino de uma vida «pelo mundo em pedaços repartida»⁵³.

Mas essa dispersão é ainda enfatizada através do constante confronto com uma série de forças que lhe são superiores, e que contra ele urde uma pérfida trama:

*Fortuna, enfim, co Amor se conjurou
contra mim, porque mais me magoasse:
Amor a um vão desejo me obrigou,
só para que a Fortuna mo negasse.*

*A este estado o tempo me achegou,
e nele quis que a vida se acabasse;
se há em mim acabar-se, que eu não creio;
que até da muita vida me receio.*⁵⁴

Como tal, a interioridade do amante é perturbada por uma rede de antagonismos e de contradições que liga elementos cuja associação transcende uma lógica disjuntiva. Também nesse âmbito, a dialéctica assume um papel dinamizador crucial, enquanto catalisador da superação de qualquer *aut aut*, e, da mesma feita, enquanto fulcro da complexidade que caracteriza o universo do dissídio.

«Une telle jonction de notions jusqu'alors disjointes nous fait approcher du noyau principal même de la complexité qui est, non seulement dans la liaison du séparé isolé, mais dans l'association de ce qui était considéré comme antagoniste. La complexité correspond, dans ce sens, à l'irruption des antagonismes au cœur des phénomènes organisés, à l'irruption des paradoxes ou contradictions au cœur de la théorie», nota Morin⁵⁵. É a partir dessa conjunção que a análise das vivências íntimas ganha toda a sua profundidade.

Se o corpo segue impulsos de ordem terrena, outros são os anseios do pensamento, votado a objetivos supremos. Todavia, para o amante, aspirações de índole tão diversa confrontam-se a cada passo:

*Se, por algum acerto, Amor vos erra
por parte do desejo, cometendo
algum nefando e torpe desatino,
se ainda mais que ver, enfim, pretendo,
fraquezas são do corpo, que é da terra,
mas não do pensamento, que é divino.*⁵⁶

A proliferação de contradições é explorada em consonância com os pressupostos da retórica maneirista, tirando o melhor partido da lição estilística de Petrarca. Os sonetos, «Tanto do meu estado me acho incerto» e «Amor é um fogo que arde sem se ver»⁵⁷, ilustram paradigmaticamente esse processo. Não se trata, porém, de um mero gosto conceptualizante e abstractivo. A primeira dessas composições coloca no cerne do estado de incerteza a mulher amada, conforme o explicita o seu desfecho,

*Se me pergunta alguém porque assi ando,
respondo que não sei; porém suspeito
que só porque vos vi, minha Senhora.*

Ao passo que a segunda confronta as inexplicáveis contradições amorosas com a constatação da sua inevitável, conquanto paradoxal, vivência:

*Mas como causar pode seu favor
nos corações humanos amizade,
se tão contrário a si é o mesmo Amor?*

A questão é tanto mais sintomática quando perspectivada à luz da crítica de fontes⁵⁸. Em «Amor é um fogo que arde sem se ver», Camões retoma um passo do tratado de Petrarca *De remediis utriusque fortunae* onde esse sentimento é veementemente condenado, em nome de um ascetismo purificante. O humanista italiano apresenta os malefícios de amor, de forma sintética e incisiva, com finalidades dissuasoras, visando objetivos de edificação moral – «est enim amor latens ignis, gratum uulnus, sapidum uenenum, dulcis amaritudo, delectabilis morbus, iucundum supplicium, blanda mors». O sentido originário desse fragmento textual é, porém, submetido a uma operação de inversão. Camões de forma alguma ignora as referidas contradições de amor, que, aliás, enfatiza. Não obstante, admite-as como tal, na sua realidade humana.

«Certes, le hasard nous impose son irréductibilité et son irrationalité fondamentales. Mais, intégré et articulé dans le paradigme ordre / désordre / interactions / organisation, il devient, sans perdre son intelligibilité, un principe d'intelligibilité des phénomènes vivants»⁵⁹. As ressonâncias íntimas do antagonismo colocam o sujeito poético à mercê da desordem que reina no mundo, e na dependência de uma casualidade que escapa a qualquer lógica explicativa. A incisiva lucidez à luz da qual é analisado o desconcerto acaba, porém, por agudizar a sua consciência reflexiva. Apesar de assentar no profundo desequilíbrio que entre ele próprio e o inapelável poder das entidades que o dominam se estabelece, o erro pode também erigir-se em fonte de conhecimento:

*Erros meus, má fortuna, amor ardente
em minha perdição se conjuraram;
os erros e a fortuna sobejaram,
que para mim bastava o amor somente.
Tudo passei; mas tenho tão presente
a grande dor das cousas que passaram,
que as magoadas iras me ensinaram
a não querer já nunca ser contente.*⁶⁰

«Toute erreur dans la représentation mentale et dans la stratégie entraîne un comportement

déficient [...]. La merveille de l'organisation vivante, à la différence de la machine artificielle, est qu'elle puisse fonctionner malgré l'erreur et avec l'erreur [...]. Elle est capable de faire d'erreur vertu, puisque l'erreur devient le stimulant d'une réorganisation originale ou d'une découverte créatrice»⁶¹. É dessa brecha que se abre entre verdade e erro, vontade e sobredeterminação, ordem e desordem, linguagem e referente, que brota e se perpetua a poesia:

*O cisne, quando sente ser chegada
a hora que põe termo a sua vida,
música com voz alta e mui subida
levanta pola praia inabitada.*

*Deseja ter a vida prolongada,
chorando do viver a despedida;
com grande saudade da partida,
celebra o triste fim desta jornada.*

*Assi, Senhora minha, quando via
o triste fim que davam meus amores,
estando posto já no extremo fio,
com mais suave canto e harmonia
discantei pelos vossos desfavores
La vuestra falsa fé, y el amor mío.⁶²*

A imagem do cisne moribundo é utilizada por Platão no *Fédon*⁶³. Para além do apuramento das vias através das quais Camões a teria podido conhecer, situa-se uma outra questão, que passa pela *adaequatio intellectus et rei*. No referido diálogo, Sócrates serve-se dessa imagem para mostrar que, apesar de ter plena consciência de que a sua morte está iminente, de forma alguma se encontra abatido e sem vontade de participar no debate. É então que coloca a sua situação em paralelo com a do cisne que, quando está prestes a morrer, eleva o seu mais belo canto. Em seu entender, erram quantos pensam que é a dor que o move. Pelo contrário, o canto da ave de Apolo é de plena felicidade, na medida em que, graças ao seu poder divinatório prevê o bem que a espera.

Camões não partilha, rigorosamente, nem tão só a opinião de Sócrates, nem tão só o ponto de vista que é contestado por esse pensador. Por um lado, o canto do cisne é considerado triste, porquanto de despedida. Por outro lado, é tido por esperançoso, na medida em que exprime o desejo de que a vida se prolongue. Mas se a saudade da partida pressupõe uma doce e deleitosa lembrança do passado, o desejo de continuar a viver é catalisado pela ameaça da morte. Na verdade, Camões retoma o tema do canto do cisne para o trabalhar à luz de uma dialéctica que, por

desconhecer uma síntese determinante, converte essa imagem em alibi que justifica a própria poesia. É quando o sujeito lírico se confronta com o iminente risco de autodestruição que eleva o seu mais harmonioso e suave canto, movido pelo desejo da palavra que representa todas as contradições e todas as incertezas de amor, *la vuestra falsa fé, y el amor mío*.

Por conseguinte, a fissura que assim se abre expõe, em toda a sua pregnância, a distinção, de matriz platónica, entre mundo sensível e mundo inteligível, perfeição transcendente e contingência imanente, multiplicidade do empírico e ordem sobrenatural. Todavia, ao alhear-se da resolução ficiniana decorrente da circularidade da harmonia divina, essa fractura de não coincidência erige-se em fulcro da dialéctica do dissídio. «Ce n'est pas seulement une relativisation de ces termes les uns par rapport aux autres; c'est leur intégration au sein d'un méta-système qui transforme chacun de ces termes dans le procès d'une boucle rétroactive et récursive»⁶⁴.

Mas então, é também a própria imagem que Camões constrói de Platão a integrar-se num meta-sistema transformativo, de ordem retroactiva e recursiva, com perfeita coerência entre o plano da poética implícita e da emblematização conceptual:

*Deixo outras obras vãs do vulgo errado,
a quem não há ninguém que contradiga,
nem doutra cousa alguma é sojugado
que d'uma opinião e usança antiga.
Mas pergunto ora a César esforçado,
ou a Platão divino, que me diga,
este das muitas terras em que andou,
estoutro, de vencê-las, que alcançou?*

[...]

*Dirá Platão: – Por ver o Etna e o Nilo
fui a Sicília, ao Egipto e a outras partes,
só por ver e escrever em alto estilo
da natural ciência em muitas artes.
– O tempo é breve e queres consumi-lo
Platão, todo em trabalhos; e repartes
tão mal de teu estudo as breves horas
que, enfim, do falso Febo o filho adoras.⁶⁵*

Entre o filósofo da Academia que reparte e consome o seu tempo por tantos lugares e por tantos trabalhos, e o peregrino de uma vida «pelo mundo em pedaços repartida», gera-se, pois, uma cumplicidade especular cujas implicações

só poderão ser cabalmente compreendidas a partir do processo de homologação inerente às modalidades da representação poética. Por consequência, mais do que ou a Camões, ou a Platão, ou ao *alter Plato* florentino, esse processo diz respeito e a Camões, e a Platão, e ao *alter Plato* florentino – que é dizer, ao neoplatonismo camoniano.

6.

Na cadeia assim constituída, a ordem do clássico e o ruído de fundo integram-se, também eles, num meta-sistema que virá a ser superado por sucessivos níveis transformativos. Daí decorre a sua constante actualidade e a sua permanente disponibilidade para a releitura, bem como o sentido do seu *convívio* com o mundo em que vivemos.

NOTAS

- 1 «Perchè leggere i classici», inicialmente em *Espresso*, 28-6-1981, e com várias reedições, de entre as quais, Italo Calvino, *Perchè leggere i classici*, Milano, Mondadori, 1991.
- 2 Pelo que diz respeito à distinção entre platonismo e neoplatonismo, bem como à sua caracterização conceptual e à sua incidência, vd. os seguintes artigos e a bibliografia específica neles indicada: G. Faggin, «Platonismo» e «Neoplatonismo»: *Enciclopedia filosofica*. Venezia, Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, vol. 3, 1957, cc. 1444-47 e 854-57; Carlos Silva, «Platonismo»: *Logos. Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. Lisboa, São Paulo, Verbo, v. 4, 1992, cc. 238-67; e M. Antunes, «Platonismo»: *ib.*, v. 3, 1991, cc. 1118-21.
- 3 Essas redondilhas foram objecto de várias leituras, cujo elenco se pode ler nas pp. 671-72 de Rita Marnoto, *O petrarquismo português do Renascimento e do Maneirismo*. [1994] Universidade de Coimbra, 1997; a acrescentar, *id.*, «Da Arcadia a 'Sóbolos rios'»: *Associação Internacional de Lusitanistas. Actas do Quinto Congresso, Universidade de Oxford, 1 a 8 de Setembro de 1996*. Organização e coordenação de T. F. Earle, Oxford, Coimbra, Associação Internacional de Lusitanistas, 1998, t. II, pp. 1023-44.
- 4 «Estudos sobre as leituras filosóficas de Camões» [1925], *Obra Completa. I. Filosofia e história da filosofia*, 1916-1934. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 299-335.
- 5 *Camões e o platonismo (um problema de crítica literária)*. Barcelos, Companhia Editora do Minho, 1926.
- 6 «Camões leu Platão?»: *Biblos*, 15, 1, 1939, pp. 378-390.
- 7 *Op. cit.*, p. 324.
- 8 Essa questão encontra-se no cerne das dúvidas, expressas por Vergílio Ferreira, face à hipótese, sustentada por Joaquim de Carvalho e por Costa Pimpão, segundo a qual Camões teria tido conhecimento directo da obra de Platão; vd. Vergílio A. Ferreira, «Teria Camões lido Platão (notas sobre alguns elementos platónicos da lírica camoniana)»: *Biblos*, 18, 1, 1942, pp. 225-47, bem como a

- subsequente intervenção de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, «Teria Camões lido Platão? (nótula a um artigo crítico)» [1942], *Escritos diversos*. Universidade de Coimbra, 1972, pp. 111-20. Não deixe de se recordar um outro trabalho, também publicado na primeira metade do século, onde são valorizadas as mediações do pensamento de Platão: Abel de Mendonça Machado de Araújo, «Luís de Camões – aspectos filosóficos»: *Boletim da Escola de Regentes Agrícolas de Coimbra*, 13, 1946.
- 9 *A dialéctica do desejo em Camões*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, p. 15.
- 10 «Camões et la pensée platonicienne de la Renaissance» [1972], *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal. 'Les deux regards de Janus'*. Lisbonne, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1989, v. 2, p. 714.
- 11 Todos esses aspectos são hoje bem conhecidos, em particular graças aos trabalhos de Pina Martins, Aguiar e Silva e Maria Helena Ribeiro da Cunha. Vd. a rigorosa pesquisa levada a cabo por José V. Pina Martins, em «Livres du XVI siècle sur l'origine et la nature de l'amour. Aperçu bibliographique» [1969], bem como o capítulo, «La poésie de Camões», que congrega as intervenções, «L'Humanisme dans l'œuvre de Camões» [1980] e «Camões et la pensée platonicienne de la Renaissance» [1972], *op. cit.*, v. 1, pp. 355-404 ; v. 2, pp. 679-745. De Vitor Manuel Aguiar e Silva, é fundamental o artigo, «Amor e mundividência na lírica camoniana» [1980], *Camões: labirintos e fascínios*. Lisboa, Cotovia, 1994, pp. 163-77. Por sua vez, *A dialéctica do desejo em Camões*, de Maria Helena Ribeiro da Cunha, é exemplo paradigmático da metodologia baseada no cotejo textual. Pelo que diz respeito ao petrarquismo camoniano, vd., Rita Marnoto, *O petrarquismo português do Renascimento e do Maneirismo*, cap. IV.
- 12 Para uma recolha dos textos básicos da tratadística italiana, vd., *Trattati d'amore del Cinquecento*. A cura di Giuseppe Zonta [1912], ristampa a cura di Mario Pozzi, Bari, Laterza, 1975; *Trattati del Cinquecento sulla donna*. A cura di Giuseppe Zonta, Bari, Laterza, 1913; e *Trattati di poetica e di retorica del Cinquecento*. A cura di Bernard Weinberg, Bari, Laterza, 1970-4, 4 v. Sobre a tratadística dessa época, num plano geral, vd.: Paolo Lorenzetti, «La bellezza e l'amore nei trattati del Cinquecento»: *Annali della R. Scuola Normale Superiore Università di Pisa. Filosofia e Filologia*, 28, 1922, pp. 1-177; J. Festugière, «La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française du XVI siècle»: *Revista da Universidade de Coimbra*, 8, 1922, pp. 396-564 ; John Charles Nelson, *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's 'Eroici Furori'*. New York, Columbia University Press, 1958; Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*. London, Farber and Farber, 1958 [com vv. reed.]; Gioachino Paparelli, «Feritas», «humanitas», «divinitas». *L'essenza umanistica del Rinascimento* [1960]. Napoli, Guida, 1973; Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana* [1966]. Torino, Einaudi, 1978, 3ª ed. con una appendice bibliografica, v. 2; Marcello Aurigemma, *Lirica, poemi e trattati civili del Cinquecento* [1973]. Roma, Bari, Laterza, 1982; e *La Corte e il 'Corteggiano'*. I. *La scena del testo*. A cura di Carlo Ossola. II. *Un modello europeo*. A cura di Adriano Prosperi, Roma, Bulzoni, 1980.
- 13 Os *Dialoghi di amore* de Leão Hebreu tiveram a sua primeira edição italiana em 1535 (Roma, Blado). Nas suas

- páginas, fica contida uma síntese das concepções amorosas dominantes na época, o que em nada diminui o seu valor. Leão Hebreu dava às boas regras da *imitatio* a mesma resposta que lhes fora dada por Bembo, Castiglione, ou Equicola. Nunca se deverá perder de vista, porém, o posicionamento epigonal desses diálogos. Sobre Leão Hebreu, vd.: Joaquim de Carvalho, «Leão Hebreu, filósofo (para a história do platonismo no Renascimento)», *op. cit.*, pp. 149-297; Heinz Pflaum, *Die Idee der Liebe Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926; Raymond Marcel, «Le platonisme de Pétrarque à Léon l'Hebreu»: *Congrès de Tours et Poitiers. 3-9 septembre 1953. Actes du V. Congrès de l'Association G. Budé*. Paris, Les Belles Lettres, 1954, pp. 293-319; Carlo Dionisotti, «Appunti su Leone Ebreo»: *Italia Medioevale e Umanistica*, 2, 1959, pp. 409-28; Manuel Augusto Rodrigues, «Leão Hebreu»: *Biblos*, 57, 1981, pp. 527-95; e Marco Ariani, *'Imago fabulosa'. Mito e allegoria nei 'Dialoghi d'amore' di Leone Ebreo*. Roma, Bulzoni, 1984; bem como o aparato da edição bilingue, *Diálogos de amor*. Texto fixado, anotado e traduzido por Giancinto Manuppella, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, 2 v.
- 14 Sobre Marsilio Ficino, são fundamentais: P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* [Firenze, Sansoni, 1953] Firenze, Le Lettere, 1988, ed. riveduta con bibliografia aggiornata; André Chastel, *Marsile Ficin et l'art* [1954]. Préface de Jean Wirth, Genève, Droz, 1996; e John Charles Nelson, *op. cit.*, *passim*.
- 15 O texto em latim foi redigido em 1469, considerando-se bastante provável que a sua versão em vulgar tivesse sido elaborada nesse mesmo ano. O processo translativo, típico do labor ficiniano, redundava numa mais detalhada explicitação dos temas versados e numa maior clareza expressiva. A levar à letra o seu título latino completo, *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, seria objectivo do seu autor elaborar um comentário ao *Convívio*. Vd. Sebastiano Gentile, «*Commentarium in Convivium de amore/ El libro dell'amore* di Marsilio Ficino»: *Letteratura italiana*. Direzione Alberto Asor Rosa. *Le opere. 1. Dalle origini al Cinquecento*. Torino, Einaudi, 1992, pp. 743-67; Maria José Vaz Pinto, «A recepção ou a invenção ficiniana do 'amor platónico'»: *Philosophica*, 14, 1999, pp. 51-84; bem como o aparato crítico que acompanha quer a edição, Marsilio Ficino, *El libro dell'amore*. A cura di Sandra Niccoli, Firenze, Olschki, 1987, quer as traduções, feitas a partir do texto em latim, *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Texte du manuscrit autographe présenté et traduit par Raymond Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1956 [a considerar ponderadamente], e *De amore. Comentario a 'El Banquete' de Platón* [1986]. Traducción y estudio preliminar de Rocio de la Villa Ardura, Madrid, Tecnos, 1994.
- 16 P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 306-309.
- 17 *Op. cit.*, p. 743.
- 18 Por consequência, nunca será demais insistir sobre a discrepância que corre entre o alto nível do pensamento ficiniano e a banalização empobrecedora a que a ideia de amor platónico foi sujeita, quando designa um sentimento que carece de consecução. Trata-se, na verdade, de uma concepção absolutamente acientífica, apesar de muito coerente, e que, em parte, tem afectado o entendimento do platonismo e do neoplatonismo camonianos.
- Assim explica Carlos Silva essa falta de precisão conceptual: «No vulgo, o Platonismo tem uma outra lembrança, remete ao 'amor platónico', tomado ainda aqui na ironia romântica de uma falta de consecução realista, de uma alienação ideal, confundindo o paradigma platónico com a desatenção sistemática de Tales no 'lunatismo' filosófico de um esquecimento da situação vivida» (*op. cit.*, c. 240); e cf. também P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 306-309.
- 19 Luís de Camões, *Rimas* [1944]. Texto estabelecido e prefaciado por Álvaro J. da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro, Coimbra, Almedina, 1994, p. 222.
- 20 Luís de Camões, *Os Lusíadas* [1972]. Leitura, prefácio e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, apresentação de Aníbal Pinto de Castro, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, Ministério da Educação, 1989, p. 27, 1.106.
- 21 *Id.*, p. 1, 1.1-2.
- 22 «Camões e a visão neoplatónica do mundo» [1972], *Poesia e metafísica*. Camões, Antero, Pessoa. Lisboa, Sá da Costa, 1983, p. 61 e *passim*.
- 23 Cf., em particular, *El libro dell'amore*, 2.1-3.
- 24 Vd. os escritos reunidos em *Trinta anos de Camões, 1948-1978 (estudos camonianos e correlatos)*. Lisboa, Edições 70, 1980, 2 v., em particular, «Aspectos do pensamento de Camões através da estrutura linguística de *Os Lusíadas*» [1972], v. 1, pp. 274-86.
- 25 «A grandeza do bicho da Terra tão pequeno» [1980], *5 motivos de meditação*. Luís de Camões, *Eça de Queirós, Raul Brandão, Aquilino Ribeiro, Fernando Pessoa*. Porto, Campo das Letras, 1999, pp. 21-39.
- 26 Luís de Camões [1959], Lisboa, Europa-América, 1997, 3ª ed., cap. IV; e *Estudos sobre a arte d'Os Lusíadas*. Lisboa, Gradiva, 1992.
- 27 «O efeito-Lusíadas»: Fernando Gil / Helder Macedo, *Viagens do olhar. Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português*. Porto, Campo das Letras, 1998, pp. 13-75.
- 28 Vd. também «Camões e o tempo ou a razão oscilante» [1972], *Poesia e metafísica*. Camões, Antero, Pessoa, pp. 31-49.
- 29 Luís de Camões, *Rimas*, p. 114.
- 30 *Op. cit.*
- 31 Estes assuntos foram desenvolvidos em Rita Marnoto, «Camões, Laura e Bárbara escrava» [1997]: *Estudos de Literatura Portuguesa. Jornadas de Formação de Professores*, Viseu, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Letras, 1999, pp. 75-102.
- 32 Maria Helena Ribeiro da Cunha elaborou uma leitura dessa composição, tendo em linha de conta o pensamento de Platão e dos tratadistas italianos, no artigo, «O neoplatonismo amoroso na Ode VI»: *Revista Camoniana*, 2, 1965, pp. 116-28.
- 33 *Rimas*, p. 118.
- 34 *Id.*, p. 224.
- 35 Vd., especificamente, o capítulo 6.9.
- 36 A essa questão aludiu Rita Marnoto, na comunicação, «Notas sobre o sentido da poesia camonianiana», apresentada ao «VI Encontro de Camonistas», realizada em Coimbra no ano de 1996, e em curso de publicação nas respectivas actas.
- 37 «Questão prévia dum ignorante aos prefaciadores da lírica de Camões» [1933], *Obras Completas. Ensaios*. Lisboa, Sá da Costa, 1972, t. 4, pp. 11-68.

- 38 Recorde-se «A poesia de Camões. Ensaio de revelação da dialéctica camoniana» [1948], *Trinta anos de Camões, 1948-1978 (estudos camonianos e correlatos)*, v. 1, pp. 13-39.
- 39 Valha por todas a remissão para o artigo «Camões: um lírico do transcendente» [1952], *A letra e o leitor*. Lisboa, Moraes, 1970, 2.^a ed., pp. 15-29.
- 40 *Luis de Camões*. [1959] Lisboa, Gradiva, 1997. A leitura de António José Saraiva decorre de uma corrente de opinião, bastante difundida em Portugal, que acentua a vertente espiritualista do amor cantado nos *Rerum uulgarium fragmenta*. Sobre esse assunto, no âmbito da intersecção entre petrarquismo e neoplatonismo, é fundamental o artigo de William Melczer, «Neoplatonism and petrarchism: familiar or estranged bedfellows in the high Renaissance»: *Neohelicon* [Budapest], 3, 1-2, 1975, pp. 9-27, que chama a atenção quer para a ausência de uma unidade especulativa na obra de Petrarca, quer para a diversidade das vias através das quais se irá processar a sua imitação.
- 41 *Op. cit.*, p. 268 e *passim*. Aliás, no capítulo II.II.I fica contido um balanço fundamental acerca das posições críticas assumidas por António Sérgio, Salgado Júnior, Hernâni Cidade e João Mendes.
- 42 *A dialéctica do desejo em Camões*, p. 61 e *passim*.
- 43 *Rimas*, p. 132.
- 44 *L'avenir d'Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris, Vrin, 1996, p. 210.
- 45 *Rimas*, p. 120.
- 46 *Ib.*, p. 127.
- 47 *Ib.*, p. 217.
- 48 Edgar Morin, *La méthode. Tome I. La nature de la nature*. Paris, Seuil, 1980, p. 368.
- 49 *O problema epistemológico da complexidade*. Participação de António Marques, Eduardo Prado Coelho, João Resina Rodrigues, Jorge Correia Jesuíno, José Mariano Gago, Luís Filipe Barreto, Maria Manuel de Araújo Jorge. Mem Martins, Europa-América, s.d., 2.^aed., p. 98. Cf. também a citação de Hegel que serve de *incipit* ao capítulo de *La méthode. Tome II. La vie de la vie*. Paris, Seuil, 1980, intitulado «La complexité vivante»: «Ce qui est contradictoire dans le royaume des choses mortes ne l'est pas dans le royaume de la vie.» (p. 355).
- 50 *Rimas*, p. 180.
- 51 *Ib.*, p. 228.
- 52 *Ib.*, p. 166.
- 53 *Ib.*, p. 221.
- 54 *Ib.*, p. 292.
- 55 *La méthode. Tome I. La nature de la nature*, p. 379.
- 56 *Rimas*, p. 203.
- 57 *Ib.*, pp. 118-19.
- 58 O assunto foi desenvolvido em Rita Marnoto, *O petrarquismo português do Renascimento e do Maneirismo*, pp. 538-41.
- 59 Edgar Morin, *La méthode. Tome II. La vie de la vie*, p. 367.
- 60 *Rimas*, p. 170.
- 61 Edgar Morin, *La méthode. Tome II. La vie de la vie*, pp. 368-69.
- 62 *Rimas*, p. 143.
- 63 84.d-85.b.
- 64 Edgar Morin, *La méthode. Tome I. La nature de la nature*, pp. 380-81 [itálico no original].
- 65 *Rimas*, p. 288.