

# Petrarca 700 anos

Coordenação de Rita Marnoto

Leo  
nar  
do

INSTITUTO DE ESTUDOS ITALIANOS  
FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

# PETRARCA 700 ANOS

Coordenação de Rita Marnoto

INSTITUTO DE ESTUDOS ITALIANOS  
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Título: *Petrarca 700 anos*

Coordenação: Rita Marnoto

Tradução dos textos de Giulio Ferroni, Gian Mario Anselmi, Roberto Gigliucci, Amedeo Quondam, Sylvie Deswarte-Rosa, Soledad Pérez-Abadín Barro, Giulia Poggi e Giona Tuccini: Rita Marnoto

Edição: Instituto de Estudos Italianos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Série: "Leonardo" 3

Coordenação da Série "Leonardo": Rita Marnoto

Design e produção editorial: FBA, Ferrand, Bicker & Associados

Impressão e acabamento: Pontos nos is - artes gráficas, lda.

Data de edição: 2005

ISBN: 972-9038-81-3

Depósito Legal: 233021/05

Com o especial apoio da Fundação Calouste Gulbenkian

# PETRARCA E A CULTURA PORTUGUESA: TEMPO, DESEJO E MELANCOLIA – UMA LEITURA DO *SECRETUM*

MARIA MANUEL BAPTISTA\*

“Pensa na fragilidade do corpo [...]. Pensa na brevidade da vida, acerca da qual grandes homens escreveram numerosas obras. Pensa que o tempo foge [...]. Pensa na morte, que é certa, e na hora incerta da tua morte que, a qualquer momento e em qualquer lugar, está iminente”

PETRARCA, *Secretum*

A PRESENÇA DE PETRARCA no pensamento português é um tema de tal forma vasto que seria ousado tentar abordá-lo no âmbito de uma tão breve reflexão. Pretendemos, porém, sublinhar apenas algumas das linhas de pensamento que o vate italiano tornou perenes na sua obra e que fizeram dele, na arguta interpretação de Pina Martins, o ‘primeiro moderno’, ou até mesmo ‘o nosso primeiro moderno’.

Deixando de lado a vertente lírica de Petrarca, cuja presença no contexto português do Renascimento e do Maneirismo foi já objecto de importante e decisivo estudo de Rita Marnoto (Marnoto, 1997), a presente reflexão centra-se, não na “filosofia” petrarquista, mas na *forma mentis* petrarquista, abordando muito em particular o *Secretum*<sup>1</sup>, que é considerado um dos seus livros mais representativos, e “porventura o mais importante dos seus escritos autobiográficos” (Martins, 1974:23).

\* Toda a correspondência sobre este artigo deve ser enviada para Maria Manuel Baptista, Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, 3810 Aveiro, Portugal, ou para o seguinte endereço electrónico: mbaptista@dlc.ua.pt  
<sup>1</sup> No presente trabalho utilizaremos a seguinte tradução do *Secretum*: *Mon Secret* (trad. du latin et présenté par François D. Desroussilles), Paris, Rivages, 1991, 4. ed.

Também não é nosso objectivo averiguar as possíveis (e, nalguns casos, já estabelecidas) influências de Petrarca nas obras de místicos e humanistas portugueses dos séculos XV e XVI, embora se saiba que, no que respeita ao interesse que suscitou na Península Ibérica, “[...] o Petrarca humanista precede o Petrarca poeta” (Rossi, 1959:345) (impacto que se alargou progressivamente da literatura catalã à castelhana e desta à portuguesa).

O foco da nossa reflexão dirigir-se-á antes para a compreensão dos meandros da particular sensibilidade e quadro conceptual determinante da reflexão petrarquista, particularmente aquela que se encontra plasmada num dos maiores poeta-símbolo da Cultura Portuguesa: Camões.

Uma tal viagem, fá-la-emos sobretudo pela mão de Eduardo Lourenço, que escreveu textos absolutamente decisivos sobre esta temática ao estabelecer uma interessantíssima genealogia entre Camões e o Romantismo português, filiação em que o próprio filósofo nos parece inserir-se, prolongando uma já antiga e perene *forma mentis* da cultura portuguesa que, num outro local, fizemos remontar a Antero de Quental e Oliveira Martins, mas que, no que respeita particularmente à questão do Tempo tal como é vivido pela Cultura Portuguesa na forma de Saudade, radica muito particularmente em Fernando Pessoa e em Teixeira de Pascoaes.

O fio condutor do percurso a que nos propomos será a temática ontológica do Tempo e uma das suas formulações poético-existenciais, a Melancolia, concluindo assim pela presença perene de uma componente na cultura portuguesa que, *lato sensu*, designaremos existencialista, mas que em determinado sentido e nalguns momentos históricos bem precisos podemos fazer remontar à agudíssima sensibilidade poética e penetrante reflexão de que a obra de Petrarca é humano e pungente testemunho.

## 1. MELANCOLIA, DESEJO E TEMPO NO *SECRETUM* DE PETRARCA

A PAR DA SUBJECTIVIDADE do poeta, da apresentação da figura feminina, da complexidade da vida interior do amante, do sentimento da natureza e de aspectos especificamente métrico-estilísticos, Rita

Marnoto (Marnoto, 1997) apresenta o sentimento do tempo como uma das vertentes essenciais para caracterizar o petrarquismo.

É precisamente este aspecto que nos interessa, visto que a sua presença no *Secretum* é fundamental para a compreensão do pensamento de Petrarca. Tudo indica que esta obra tenha sido redigida no inverno de 1342-1343 que, de acordo com os seus biógrafos (Wilkins, 2003), foi um momento crítico na vida íntima de Petrarca. Mais tarde, entre 1353 e 1358, ela terá sido revista, julga-se que talvez à luz das concepções presentes na fase final da obra de Petrarca (designadamente as que enformam os *Triumphí*), incidindo tal revisão em matérias como a Cupidez, o Corpo, o Tempo, a Fama, etc., quer dizer, todos os avatares da alma que deseja ascender ao mundo divino.

De qualquer forma, é à luz de uma profunda inquietação existencial e moral que, em nossa opinião, deve ser lido este relato de uma conversa imaginária entre Petrarca e Santo Agostinho na presença de uma espectral (mas não menos real) personagem chamada Verdade. Decisivo para a compreensão da obra é o facto de que todos os problemas que vão sendo colocados ao longo do diálogo se resolvem na decidida e aprofundada meditação da morte enquanto realidade pessoal, representação imaginária a que devemos recorrer não de forma teórica, abstracta, distanciada ou mesmo estetizada, mas abordando-a como um acontecimento que em breve ocorrerá em cada um de nós:

Não é suficiente que a ideia da morte aflore ligeiramente ao nosso ouvido ou que a sua recordação aflore ligeiramente o nosso espírito. É preciso permanecer aí bastante tempo, e por uma meditação atenta analisar bem os membros dos mortos, as extremidades geladas, o peito inflamado e coberto de suor, as entranhas que latejam, a respiração que afrouxa à medida que a morte se aproxima, os olhos cavos e ferozes, o olhar lacrimoso, a fronte enrugada e lívida, as bochechas descaídas, os dentes amarelos, o nariz apertado, a língua paralisada e descamada, o paladar seco, a cabeça pesada, a respiração ofegante, a voz rouca, os tristes suspiros, o odor fétido de todo o corpo e sobretudo o horror de um rosto que se decompõe.

(PETRARCA, 1991:57).

Singular remédio este, difícil mesmo para os mais nobres de espírito, pois que, tal como afirma o próprio Petrarca, “[...] mesmo que um

espírito nobre aborde o pensamento da morte, e se livre de outras meditações que o podem conduzir à vida, [...] é-lhe impossível aí permanecer porque uma multidão de paixões o arrasta para o seu ponto de partida” (Petrarca, 1991:67).

Compreende-se assim que, do que aqui se trata é, em primeiro lugar, de uma atitude de gravidade face à vida, a qual melhor se recolhe no momento da morte: deve-se olhar para a tumba meditando que é para lá que cada um de nós vai, diz-nos, gravemente, Petrarca<sup>2</sup>.

Longe de se tratar de mero tema literário ou da estetização da morte (falta de que Santo Agostinho acusará Petrarca, que tinha já imaginado desse modo a morte de Laura, pecado do qual agora se dirá profundamente arrependido)<sup>3</sup>, a conclusão que se pretende retirar desta secreta e íntima meditação é a de que “filosofar é aprender a morrer” (Petrarca, 1991:183).

E é nesta temática da morte que enraizará uma outra que perpassa todo o *Secretum* e terá as mais fundas consequências, quer literárias quer filosóficas, tanto para o Humanismo europeu em geral, como para o Humanismo português em particular. Trata-se da temática da fragilidade da vida e da natureza humana: ao longo de todo o diálogo vai sendo dito insistentemente que a vida é curta e o perigo é iminente<sup>4</sup>, o tempo é limitado e, por ordem da mãe-natureza, ele foge, voa<sup>5</sup>. Assim, para os mortais, cada dia é o último ou muito próximo do último<sup>6</sup> e, verdadeiramente, não há sequer forma adequada de dizer quão inexorável é a voragem do tempo...<sup>7</sup>

É a própria corporalidade do homem que lhe determina uma incontornável fragilidade ontológica<sup>8</sup>, inserindo-o no domínio de uma incerteza comum a todo ser vivo<sup>9</sup>, dotando-o mesmo de maior número

<sup>2</sup> P. 182.

<sup>3</sup> P. 128.

<sup>4</sup> P. 183.

<sup>5</sup> Pp. 161 e 173.

<sup>6</sup> P. 165.

<sup>7</sup> P. 164.

<sup>8</sup> Pp. 109 e 164.

<sup>9</sup> P. 76.

de necessidades do que qualquer outro animal<sup>10</sup> e projectando-lhe uma vida feita de vicissitudes, bem como um futuro misterioso<sup>11</sup>. Em suma, e de acordo com Petrarca, a fragilidade do homem deve levá-lo a ter presente que “[...] a vida é curta, os seus dias incertos, o seu destino inevitável, e ele pode morrer de mil maneiras” (Petrarca, 1991:89).

No quadro de uma tão sublinhada e pungente afirmação da fragilidade humana<sup>12</sup>, inscreve Petrarca uma verdadeira fenomenologia da melancolia<sup>13</sup> e da tristeza<sup>14</sup> que, começando por radicar num sentimento psicológico de ausência de Laura<sup>15</sup>, acaba por instituir um profundo vazio metafísico<sup>16</sup>, uma tenebrosa tristeza da alma<sup>17</sup>, uma tão terrível ‘discórdia íntima’<sup>18</sup> que só pode levar ao desespero<sup>19</sup>. Para esta ‘peste’ antropológica só conhece Petrarca, pela voz de Santo Agostinho, um remédio que é a esperança em Deus, a razão dos filósofos e a educação da vontade e do desejo conforme ao ensinado pelos estóicos.

Mas Petrarca parece resistir e continua a falar-nos ao longo do diálogo em angústia<sup>20</sup>, no terror da morte<sup>21</sup>, na dúvida<sup>22</sup> e na incerteza<sup>23</sup> como elementos de uma violência interior que não deixa sossegar o corpo nem promete quietude à alma<sup>24</sup>. De resto, o diálogo não se encerrará sem que possamos recolher na obra uma singular antropologia da qual se deduz, naturalmente, também uma muito específica gnoseologia.

<sup>10</sup> Pp. 88-89.

<sup>11</sup> Pp. 108 e 164.

<sup>12</sup> Pp. 39, 52, 54 e 72.

<sup>13</sup> P. 102.

<sup>14</sup> P. 99.

<sup>15</sup> P. 64.

<sup>16</sup> P. 90.

<sup>17</sup> Pp. 99-101 e 115.

<sup>18</sup> P. 67.

<sup>19</sup> P. 72.

<sup>20</sup> P. 104.

<sup>21</sup> P. 35.

<sup>22</sup> P. 60.

<sup>23</sup> P. 108.

<sup>24</sup> P. 94.



Em termos antropológicos, Petrarca apresenta-nos o Homem como um ser cindido entre corpo e alma<sup>25</sup>, entre paixão e razão<sup>26</sup>. A questão do amor nas suas complexas relações quer com o corpo, quer com a alma, torna-se um dos temas que maior perplexidade e resistência trará para o interior da obra, recusando-se Petrarca a aceitar a resolução das suas próprias contradições por via meramente racional de carácter platonizante. Chegando a aceitar que amou o corpo de Laura para além da alma<sup>27</sup>, Petrarca resiste por longo tempo a anuir a esta profunda verdade que Santo Agostinho lhe indica, e só acaba por admiti-la porque compreende que é a voz da experiência que lhe fala. Na verdade, nestes assuntos a razão não basta, e são necessárias a experiência e a vontade para verdadeiramente compreender<sup>28</sup>. A importância da beleza do corpo acaba também por ficar estabelecida, embora reconhecendo que ela origina um estado de violência interior que faz do amor humano um desvio ao amor divino<sup>29</sup>. Porque Petrarca conhece bem os meandros da dialéctica amorosa<sup>30</sup>, conclui que o melhor é evitar estoicamente as paixões, até porque acabamos por amar perversamente as lágrimas e os suspiros<sup>31</sup>.

Mas, por outro lado, a adesão ao estoicismo puro<sup>32</sup> constitui árdua e constante dificuldade, pois é um ideal difícil<sup>33</sup>, que não se destina ao vulgar dos mortais<sup>34</sup>, mas apenas aos verdadeiros Homens<sup>35</sup>. Evitar a paixão seria assim um acto de vontade e de uma razão<sup>36</sup> serenas<sup>37</sup>. Mas já todo o terceiro diálogo do *Secretum* nos apresenta as dificuldades em ceder às ideias de que amor e glória são duas paixões nefastas<sup>38</sup>,

<sup>25</sup> Pp. 51 e 87.

<sup>26</sup> P. 114.

<sup>27</sup> P. 145.

<sup>28</sup> Pp. 147-148.

<sup>29</sup> Pp. 139 e 140.

<sup>30</sup> P. 136.

<sup>31</sup> Pp. 142-143.

<sup>32</sup> P. 43.

<sup>33</sup> Pp. 38 e 45.

<sup>34</sup> P. 40.

<sup>35</sup> Pp. 56 e 86.

<sup>36</sup> Pp. 105-116.

<sup>37</sup> P. 115.

<sup>38</sup> P. 123.

chegando mesmo Petrarca a afirmar que as opiniões são livres e relativas e que ele manterá de qualquer forma a sua, pois que embora podendo vir a ser falsa, ele tem o direito de se querer iludir consciente e alegremente<sup>39</sup>.

Ao leitor não escapa assim que, para além do platonismo assumido explicitamente por Petrarca<sup>40</sup>, está latente uma visceral recusa em negar o mundo e praticar uma via ascética pura, tanto mais que o *Secretum* termina precisamente com a obstinada fala de Francisco que afirma as suas dificuldades em contornar a sua própria natureza, embora lamentando tal facto. De resto, a articulação do desejo, da vontade, da razão, dos livros e da experiência constituirão os elementos decisivos de uma determinada gnoseologia patente na obra. Antes de tudo, e distanciando-se dos métodos medievais, Santo Agostinho recorda que conversar é diferente de disputar<sup>41</sup>, pois que só o primeiro implica uma disposição benévola de espíritos que se vinculam na procura da verdade. Para além disso, conhecer é diferente de definir<sup>42</sup>, assim como saber é diferente de agir. Retomando aqui a interessantíssima problemática relativa à vontade e ao desejo que frequentemente se opõem à razão, mesmo à mais esclarecida, Petrarca recorda que razão e vontade são dois aspectos diferentes implicados na acção<sup>43</sup>. Agir implica não só a vontade, o que já de si é complexo, mas também a correcta instrução do desejo, o que ainda é mais difícil<sup>44</sup>. Do mesmo modo, conhecer as grandes obras é diferente de retê-las na memória e meditar nelas por um esforço de vontade<sup>45</sup>.

De qualquer forma, Petrarca promove a valorização da experiência em pé de igualdade com os livros<sup>46</sup>, articulando constantemente a cultura greco-latina<sup>47</sup> com as verdades do Cristianismo e da Patrística. De resto,

<sup>39</sup> P. 125.

<sup>40</sup> Pp. 49, 64, 79 e 94.

<sup>41</sup> Pp. 54 e 121.

<sup>42</sup> P. 55.

<sup>43</sup> P. 40.

<sup>44</sup> P. 50.

<sup>45</sup> Pp. 38, 73, 111 e 112.

<sup>46</sup> P. 56.

<sup>47</sup> P. 76.

poetas e filósofos concorrem para a verdade cristã<sup>48</sup>, embora do ponto de vista existencial a questão decisiva seja o *querer*<sup>49</sup>. Não é por isso de estranhar que o mais importante de todo o conhecimento seja o conhecimento de si próprio<sup>50</sup>, onde verdadeiramente tudo se decide.

Uma última nota apenas para salientar a interessantíssima referência de Petrarca para o olhar humano, considerando-o relativo, pois a nossa percepção do mundo depende em primeiro lugar da posição em que nos encontramos, mas também da vontade de querer olhar<sup>51</sup>.

Na realidade, trata-se de uma gnoseologia de profundas e inesperadas consequências, não tanto pelos seus desenvolvimentos posteriores que se verterão quase sempre, sobretudo entre nós, num neo-platonismo mais ou menos estereotipado que se considera herdeiro do humanismo italiano em geral, e de Petrarca em particular, mas antes de tudo por aquilo que deixa por resolver e mantém como antinomia irresolúvel *a priori*, resistindo em mantê-lo como desafio humano incontornável em direção a um ideal de perfeição.

Por resolver fica, assim, não só a oposição dialéctica entre vontade e razão, mas também a articulação entre beleza ideal e beleza física, amor divino e humano, os livros e a experiência, corpo e alma, mundo físico e espiritual. É esta irresolução que, em nossa opinião faz de Petrarca o vulto que na cultura europeia instaurou com singularidade e vigor uma sensibilidade e exigência teórica e existencial que nós hoje designamos como sendo a própria do homem moderno, herança que Camões tão originalmente soube recolher e aprofundar.

## 2. DE CAMÕES AO ROMANTISMO: A HERMENÊUTICA CULTURAL LOURENCEANA

UMA RÁPIDA ABORDAGEM de alguns manuais de literatura, filosofia e cultura portuguesas mais utilizados em Portugal levar-nos-ia a concluir que teria sido fraca ou pelo menos intermitente a importância de

<sup>48</sup> Pp. 38, 40, 66 e 113.

<sup>49</sup> P. 93.

<sup>50</sup> Pp. 73-74.

<sup>51</sup> P. 107.

Petrarca no contexto português. Na verdade, na *História da Literatura Portuguesa* de António José Saraiva e Óscar Lopes (Saraiva e Lopes, 1975), as referências ao nome de Petrarca são meramente pontuais, não havendo investigação sobre a sua obra, ou visão de conjunto da sua presença na cultura portuguesa. Nas *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas* de Hernâni Cidade (Cidade, 1975) a situação é idêntica, bem como na *História da Cultura em Portugal* de António José Saraiva (Saraiva, 1950). Mais recente e especificamente dirigida à temática que aqui nos interessa é a *História do Pensamento Filosófico Português*, dirigida por Pedro Calafate (Calafate, 2002) que, no seu segundo volume, relativo ao Renascimento e Contra-Reforma, apresenta apenas uma referência a Petrarca, no domínio da Estética e relativa a Francisco da Holanda, não se abordando em nenhum momento o universo mental e vivencial do vate italiano, quer ao abordar os “Humanistas filósofos” André de Resende, João de Barros, D. Jerónimo Osório e Álvaro Gomes, quer no estudo de autores que se situam entre a reflexão filosófica e uma via de espiritualidade mística, tal como frei Heitor Pinto.

Não é aqui o lugar para descortinar as razões de tal ‘distracção’ crítica, sobretudo nos domínios da cultura e da filosofia. De qualquer forma, parece-nos que a mundividência e reflexão petrarquistas penetraram não só os escritos e as reflexões de muitos dos nossos filósofos de quatrocentos e quinhentos (entre outros, Leão Hebreu, Sá de Miranda, Garcia de Resende e Bernardim Ribeiro), como também a sua sensibilidade e o seu coração. Entre eles e mesmo antes deles, D. Duarte, Rei-filósofo, um homem do sentimento melancólico (a saudade), que, com os seus irmãos, teria constituído um primeiro escol pré-humanista em Portugal. Destacam-se nesta linha as problemáticas relacionadas com a preocupação estoica da articulação da vontade com o entendimento, e neste contexto a importância concedida à memória, mas sobretudo à análise da tristeza, da morte e da contingência que é o próprio homem. Daí o capítulo dedicado à saudade, que é vista quer como um sentimento de tristeza quer de alegria, pré-anunciando desta forma a ambivalência deste sentimento em Camões.

Tratando-se também de uma análise confessional aquela que nos revela o *Leal Conselheiro*, D. Duarte (1999) mover-se-á num peculiar triângulo lógico-existencial determinado por Thánatos, Eros e Poder,

procurando a serenidade interior na moral estóica, num quadro teológico profundamente cristão. A sua particular sensibilidade pré-humanista, ou já humanista, não pode deixar de nos remeter para o mesmo quadro de preocupações e de soluções teóricas de alguns problemas que, mais do que especificamente petrarquistas, são filhos de um tempo e de uma mundividência de que Petrarca é um dos mais ilustres precursores.

Mas é sem dúvida Camões aquele que, até hoje, tem merecido maior atenção dos críticos, no que respeita à apropriação e ao diálogo vivo com a herança petrarquista. Não é que na lírica ou na épica de Camões se expresse uma filosofia *tout-court*, ou que ‘por de trás’ do poema haja algo mais importante do que aquilo que o próprio poema diz na sua textura propriamente poética. É o próprio Eduardo Lourenço que o afirma já desde 1948 em relação ao romance em particular, mas também à literatura em geral (Lourenço, 1983c), para o reafirmar mais tarde a propósito precisamente da forma como havemos de compreender a eventual presença de Platão em Camões: “o *ser do poema* não só goza de uma autonomia em relação a toda a visão metafísica que possa estruturá-lo, como tal autonomia reside justamente no intervalo irreduzível que separa nele o seu *ser próprio* do horizonte conceptual que nele se funde ou de que depende” (Lourenço, 1983b:19). E o que é válido para Platão também o será para Petrarca, notando Eduardo Lourenço que aquilo que a ambos aproxima é o facto de as suas obras sinalizarem, respectivamente, o nascimento e o aprofundamento da “[...] Melancolia Moderna, quer dizer, precisamente, do sentimento da existência humana prisioneira do tempo. Tanto vale dizer, de nada, mas de um nada que dura” (Lourenço, 1983b:47.) Uma tal melancolia conduziria inexoravelmente ao “[...] desespero humano [...] sem remédio, se, ao contemplar a fundo a face vazia do Tempo, nós não pudessemos aperceber sob ela, por uma espécie de inversão de perspectiva, já com sabor pascaliano, o olhar pleno e imóvel da Eternidade” (*ib.*).

Em Camões, Eduardo Lourenço sublinha o tempo existencial que releva da contínua mudança a que tudo parece estar sujeito e que se verte em parte na temática do ‘desconcerto do mundo’, mas ultrapassa-a para atingir uma espécie de ‘des-concerto’ da própria razão nele imersa, no momento em que a própria razão ‘oscila’ face ao poder devorador do próprio tempo, não só poder de corrupção, mas também

de desilusão, no momento em que a própria memória é atingida de absurdidade. É por isto que Lourenço pode afirmar que a experiência do tempo, em Camões, é simultaneamente menos clara e mais complexa de que a de Petrarca, mas instituindo-o com redobradas razões num espaço de modernidade no que se refere ao seu enquadramento existencial e conceptual.

A originalidade de Camões encontra-se não numa qualquer reflexão abstracta mas na sua relação com o Poema, na relação do Poeta com a própria escrita: “É na relação do Poeta com a sua própria escrita que a pressão do *tempo* é apreendida no seu real alcance, é no acto em que ela se exerce, nesses arrependimentos criadores tão típicos de Camões, nesse regresso reflexivo sobre o que acaba de nascer-lhe sob a pluma para se tornar por seu turno objecto de percepção e turvação que o monstro temporal, de que Santo Agostinho falou, revela o seu império sobre a alma do Poeta” (Lourenço, 1983b:53).

Aquilo que Jorge de Sena designava por ‘dialéctica camoniana’ é baptizado de ‘razão oscilante’ por Eduardo Lourenço, querendo com isso sublinhar o facto de o Poeta criar em si duas ‘metades’, constituindo aí o espaço de uma interrogação em que a sua ‘razão vacila’.

Em última análise, Camões é, para Eduardo Lourenço, o símbolo da agonia da cultura medieval e a metamorfose de uma nova cultura de que ele é o exemplo ímpar entre nós (Lourenço, 1983d), mas também imagem de um Camões-Acteon, quer dizer do “Príncipe do Desejo e da Morte que nele se esconde” (Lourenço, 1983a:32). Desejo, morte, melancolia, ausência e tempo, eis algumas das principais chaves de compreensão de Camões no horizonte de Petrarca, mas também pistas para compreendermos a particular hermenêutica que a partir daqui Eduardo Lourenço aplicará à Cultura Portuguesa:

No ensaio que maior número de publicações conheceu de entre todos os já escritos por Eduardo Lourenço, o filósofo da cultura regista a apropriação que o romantismo fez de Camões e da sua obra. Se por um lado esta apropriação pode parecer surpreendente, Lourenço recorda que o romantismo é o corolário natural do tipo de sensibilidade cultural que nasce com Camões, Tasso, Cervantes, Shakespeare, todos eles de alguma forma “[...] precursores de uma angústia existencial profunda, mas também os que tiveram um destino maldito por causa do seu génio, incompatível com a ordem do mundo que os rodeia. Em

última análise, com a referência transcendente em que essa ordem se sustenta” (Lourenço, 1999:144). Por razões de índole histórica, mas também por acção da revolução romântica a que o séc. XIX português assistiu, Camões vem a tornar-se um herói romântico, cujo futuro destino se passará a identificar com o da própria pátria: “(...) poeta, com a sua voz grave de herói extenuado, com a sua indignação perante a arbitrariedade da sociedade e dos poderosos, com a sua angústia tão moderna perante o desconcerto da história e do tempo, sem falar da vertigem erótica que perpassa nalgumas das mais famosas estrofes do poema” (Lourenço, 1999:146). E será nesta atmosfera moderna que Eduardo Lourenço irá integrar numa mesma linha de sensibilidade poética e cultural figuras tão diversas como Antero de Quental, Oliveira Martins, o Junqueiro da ‘Pátria’, Pascoaes e Pessoa (este de um modo já diverso).

Não é aqui o momento adequado para aprofundarmos esta genealogia cultural, na qual podemos sem hesitação incluir também a obra de Eduardo Lourenço. Não podemos, no entanto deixar de nos referir aos laços que unem o nosso filósofo da cultura a esta tão importante vertente da cultura europeia em geral, e da cultura portuguesa em particular. A sua obra está perpassada por uma profunda angústia existencial e uma incessante busca de sentido, que coincide com um singular questionamento, simultaneamente metafísico e poético, do Tempo e da saudosa melancolia que o acompanha. As temáticas da Ausência e da relação poética ao mundo como forma privilegiada de abordar uma tal situação existencial, bem como a fragilidade da condição humana e a *fragmentação* do sujeito, estruturam todas as múltiplas e diversas reflexões de Eduardo Lourenço nos últimos 60 anos, testemunhando já não somente aquilo que poderíamos designar por modernismo, mas inaugurando com o seu tão amado Pessoa, o pós-modernismo na cultura portuguesa contemporânea.

Filhos de Petrarca e de Camões? Nada que nos pareça demasiado improvável até porque, recordêmo-lo, Petrarca acaba o seu *Secretum* prometendo a Santo Agostinho que recolherá *os fragmentos dispersos da sua alma* e que tentará cuidar de si, embora tal tarefa não se lhe afigure fácil, nem de sucesso garantido, pois que, tal como secretamente confessa, não pode Petrarca matar o *Desejo*, isto é, negar essa espécie de nada, que é, como sublinha Eduardo Lourenço, ‘um nada que dura’.

## BIBLIOGRAFIA

- Albuquerque, Luís, "Pedro Nunes" (1971), *Dicionário de História de Portugal*, Joel Serrão (dir.), Porto, Livraria Figueirinhas, 1971: 171-172
- Calafate, Pedro, *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002
- Cidade, Hermâni, *Lições de Cultura e Literatura Portuguesas*, Coimbra, Coimbra Editora, 1975
- D. Duarte, *Leal Conselheiro*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999
- Lourenço, Eduardo, "A Amorosa Iniciação" (1980/3/21), *Poesia e Metafísica – Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa, 1983a: 1-7
- id., "Camões e o Tempo ou a Razão Oscilante" (1972), *ib.*, 1983b: 31-49 (Conferência realizada em 1972 na Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português em Paris, por ocasião do 4º Centenário da publicação de *Os Lusíadas*)
- id., "Camões-Actéon (Para um Reexame da Mitologia Cultural Portuguesa)" (1970/3), *ib.*, 1983c: 11-30
- id., "O Século de Camões" (1980/1/12), *ib.*, 1983d: 73-77
- id., "Romantismo, Camões e a Saudade" (1987/11), *Portugal como Destino, Seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999: 143-154 (Comunicação ao colóquio "Le XIX<sup>e</sup> siècle au Portugal. Histoire-Société-Culture-Art", Paris, 5 a 7 de Novembro de 1987)
- Marnoto, Rita, *O Petrarquismo Português do Renascimento e do Maneirismo*, Universidade de Coimbra, 1997
- Martins, José V. de Pina, *Petrarca, esse Primeiro Moderno*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural de Paris, 1974
- Petrarca, Francesco, *Mon Secret*, (trad. du latin et présenté par François D. Desroussilles), Paris, Éditions Rivages, 1991, 4. ed.
- Rossi, Giuseppe Carlo, "O Petrarca Humanista na Obra de Frei Heitor Pinto" (1959), *III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros*, Lisboa, 1959: 345-358
- Saraiva, António José, *História da Cultura em Portugal*, Lisboa, Jornal do Fôro, 1950
- Saraiva, António José e Lopes, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 1975, 8. ed.
- Wilkins, Ernest Hatch, *Vita del Petrarca*, Milano, Feltrinelli, 2003 (n. ed.)



## ÍNDICE

Introdução	5
------------	---

### PETRARCA NA ACTUALIDADE

Luciana Stegagno Picchio, “Vasco Graça Moura tradutor de Petrarca”	13
--	----

João R. Figueiredo, “Resposta à conferência de Luciana Stegagno Picchio”	29
--	----

Xosé Manuel Dasilva, “O <i>Canzoniere</i> de Petrarca traduzido por Vasco Graça Moura”	33
--	----

Vasco Graça Moura, “Traduzir Petrarca”	53
--	----

Fernando J. B. Martinho, “Petrarca na poesia portuguesa contemporânea”	63
--	----

Giulio Ferroni, “A vaga de fundo do petrarquismo: Leopardi e Montale”	79
---	----

### A AFIRMAÇÃO DO CÂNONE NA ITÁLIA DO CINQUECENTO

Gian Mario Anselmi, “A herança de Petrarca”	103
---	-----

Roberto Gigliucci, “Petrarquismo plural e petrarquismo de <i>koine</i> ”	121
--	-----

Manuel Cadafaz de Matos, “Unidade e diversidade das edições impressas, de e sobre Petrarca entre os séculos XV e XVI”	131
---	-----

## PERCURSOS DO PETRARQUISMO NA PENÍNSULA IBÉRICA

- Rita Marnoto, “Petrarca em Portugal. *Ad eorum littus irem*” 251
- Maria Manuela Toscano, “As vozes de *Ya las sombras de la noche*. Petrarquismo e música portuguesa quinhentista e da primeira metade do Século XVII” 273
- Sylvie Deswarte-Rosa, “O Poeta e o Pintor coroados de louros. Do culto de Petrarca à filosofia de Platão” 341
- Soledad Pérez-Abadín Barro, “Petrarca na literatura espanhola do *Siglo de Oro*” 383
- Maria Manuel Baptista, “Petrarca e a cultura portuguesa: tempo, desejo e melancolia – uma leitura do *Secretum*” 401
- Hélio J. S. Alves, “Petrarca e a figura do poeta em Portugal: aproximações a uma teoria do cânone” 415
- Giulia Poggi, “Cadeias de vida, cadeias de amor. Para o estudo de um motivo petrarquista nas letras ibéricas” 439

## O TEMPO DE PETRARCA

- Leonel Ribeiro dos Santos, “Petrarca e a filosofia. Entre a invenção da Antiguidade e a gênese da Modernidade” 459
- Gionna Tuccini, “A Aurora e o Amigo na redacção do *planctus*. Uma pesquisa filológica sobre as rimas de Petrarca dedicadas a Sennuccio del Bene” 489

AUTORES 509

ÍNDICE DE NOMES 515