



COLÓQUIO/Letras

ISSN: 0010-1451 - Página principal / Homepage: <https://coloquio.gulbenkian.pt>

Eduardo Lourenço, Camões e o poder da literatura

José Augusto Cardoso Bernardes

Para citar este documento / To cite this document:

José Augusto Cardoso Bernardes, "Eduardo Lourenço, Camões e o poder da literatura", *Colóquio/Letras*, n.º 171, Maio 2009, p. 119-132.

EDIÇÃO E PROPRIEDADE

Eduardo Lourenço, Camões e o poder da Literatura

JOSÉ AUGUSTO CARDOSO BERNARDES

A poesia não é feita de ideias. Sob elas jaz o magma significativo das pulsões que nela se mascaram.

EDUARDO LOURENÇO, «CAMÕES E A VISÃO
NEOPLATÓNICA DO MUNDO», PP. 66-7

I.

A presença central de Camões nas Letras portuguesas é muitas vezes comparada ao lugar que Dante ocupa na cultura italiana ou à posição de que Cervantes goza na literatura espanhola. Ainda assim, porém, pode dizer-se que a irradiação de Camões na cultura portuguesa (e na cultura dos países de língua portuguesa, em geral) assume uma feição identitária que talvez não se verifique nos outros dois casos.

De facto, e apesar de tudo, tanto a primazia de Cervantes em Espanha como a de Dante em Itália se fazem sentir no âmbito de vastas constelações que não só abrangem outros escritores de uma grandeza aproximada, como entram em correlação com sistemas artísticos como a pintura, a música, também eles assinalados por nomes cimeiros. Ora, no caso português, como é sabido, Camões é sempre considerado num plano bem distante do de qualquer outro escritor, ao mesmo tempo que a literatura, enquanto campo expressivo, detém uma aura patrimonial que não pode comparar-se a nenhuma outra forma de arte ou de pensamento.

Não admira, por isso, que o autor d'*Os Lusíadas* venha funcionando como referência obsessiva não só para a escrita mas também para outras formas de expressão artística. E não surpreende, por essa mesma razão, que o fenómeno ultrapasse o plano estético para se situar também no campo da investigação e do ensaio. Assim se explica designadamente que a grande maioria dos inves-

tigadores ou ensaístas do mundo lusófono se tenha, em algum momento, confrontado com os desafios de sentido colocados pelos textos camonianos, num processo que vem desde os primeiros comentaristas de Camões (Manuel Correia e Faria e Sousa), prolongando-se até aos nossos dias, num processo decifratório que só as grandes obras são capazes de suscitar.

É à luz deste mesmo fenómeno que deve ser encarado o diálogo entre Eduardo Lourenço e Luís de Camões. Trata-se, evidentemente, de um diálogo inevitável, se tivermos em conta a já referida axialidade do escritor no sistema cultural português; como teremos oportunidade de ver, porém, as aproximações de Lourenço à figura e à obra do escritor prendem-se, pelo menos, com duas outras ordens de razões: sendo o autor d'*Os Lusíadas* objecto inevitável de leituras «ortodoxas», a oportunidade de heterodoxia, tão ao gosto de Lourenço, funciona, desde logo, como estímulo adicional. Mas a razão que melhor justifica a especial aproximação de Lourenço a Camões é de natureza essencialmente histórico-cultural: a verdade é que Camões dá corpo a uma nova ideia de literatura que não se confunde com o adorno retórico nem se reduz à dimensão moral, configurando uma linha que acabará por frutificar amplamente nas gerações posteriores, ocupando em Portugal, por inteiro, o lugar que noutros países surge distribuído pela poesia, pela pintura, pela música ou pela filosofia. E não parece haver dúvidas de que essa circunstância, obrigando a tomar Camões como precursor de toda a nossa modernidade constitui, para Lourenço, um factor suplementar de atracção.

2.

Eduardo Lourenço deve ter dialogado com Camões a vida inteira. E, no entanto, quem olhar para a cronologia (e até para a extensão) dos textos críticos saídos desse diálogo pode ser levado a supor que esse interesse foi episódico e tardio. Note-se, desde logo, que a maioria dos ensaios camonianos de Lourenço foi escrita à volta de duas ocasiões celebrativas: 1972 (ano em que se assinalaram os quatro séculos da publicação d'*Os Lusíadas*) e 1980 (ano da comemoração do 4.º centenário da morte do escritor), vindo a reunir-se, quase por inteiro, no apartado de nove estudos que integra o volume *Poesia e Metafísica*, editado pela Sá da Costa, em 1983¹.

Mas trata-se de uma suposição errada. Não é, de modo nenhum, crível que esse diálogo possa limitar-se a um lapso de tempo tão curto. O que deve ter acontecido — o que decerto aconteceu — é que Eduardo Lourenço cedo se tornou leitor de Camões (como não poderia sê-lo?). Os resultados dessa leitura foram sendo objecto de um demorado processo de sedimentação até se transformarem finalmente em escrita ensaística. De resto, e ao contrário do que até há pouco tempo se supunha, a «conversão» de Lourenço à crítica literária parece ter começado justamente com Camões², assim tomado como

Alfa de todo um processo de pesquisa cujo objecto é a escrita poética enquanto tal e alguns dos seus protagonistas em particular.

A circunstância de os resultados desse longo e inacabado contacto terem vindo maioritariamente a lume por ocasião das referidas comemorações poderia ser lida como accidental. Se bem repararmos, sucedeu o mesmo com Pessoa e com Antero de Quental, os outros dois gigantes com quem mais entranhadamente conviveu e sobre quem viria a escrever de forma mais extensa, igualmente por ocasião de duas efemérides: o cinquentenário da morte de Pessoa, em 1985, e o centenário da morte de Antero, em 1991.

Tendo porém para pensar de outra maneira. Diga-se o que se disser, as efemérides (pelo menos algumas efemérides) obrigam a um encontro aprofundado, que antes, na melhor das hipóteses, se vinha verificando apenas em registo de incubação. E para Lourenço, mais do que o cumprimento de um dever homenageante, em jeito de coro comunitário, a participação em congressos comemorativos representa sempre um pretexto para esse encontro especial em que se manifestam os resultados desse longo convívio prévio³.

No que toca a Camões, para mais, o labor do crítico adquire uma tonalidade duplamente circunstancial, que convém não perder de vista: as comemorações de 1972, por um lado, estão assinaladas por um certo pendor doutrinário que visava ainda, em última instância, a celebração do Império, sendo muito de notar a intervenção que nelas tiveram nomes desalinhados como Sena, Saraiva e o próprio Lourenço; já a efeméride de 1980 é totalmente diferente, no que respeita quer à vida nacional quer à posição que entretanto Lourenço tinha vindo a consolidar no seio da *intelligentsia* portuguesa: dois anos antes, viera a público *O Labirinto da Saudade*, onde as preocupações camonianas já eram visíveis e, como bem sabemos, é com esse livro que o ensaísta se afirma, em definitivo, como «pensador de Portugal», assumindo um rumo que nunca mais viria a abandonar. Ora, os seus ensaios camonianos (ainda mais do que aqueles que consagrou a Quental e a Pessoa) constituem matéria central nesse mesmo rumo. Como bem sabemos, trata-se de reflexões importantes para a história literária nacional; mas constituem, para além disso, verdadeira peça nuclear, ao serviço de uma hermenêutica identitária onde filosofia e literatura se entrecruzam, juntando-se no vasto campo da *Cultura*, palavra prévia, que Lourenço usa com relativa parcimónia mas que bem parece servir de horizonte agregador de todo o seu labor ensaístico, como já servira de referência a dois dos seus mestres coimbrões dos anos 40 e 50: Joaquim de Carvalho e Sílvio Lima.

3.

Nascido e afirmado neste contexto e sob um desígnio tão claro, o camonismo de Lourenço não poderia deixar de vir acompanhado de uma necessidade de demarcação. Tantos eram os que haviam já escrito sobre Camões,

que não era possível que alguém, com a qualidade e as características do nosso crítico, se remetesse discretamente ao preenchimento de uma ou outra lacuna casual. Esta necessidade radica, desde logo, na relativa novidade do discurso especulativo e ensaístico, pouco familiar à tradição dos nossos estudos literários mas não pode dissociar-se, por outro lado, do temperamento rebelde do autor de *Heterodoxia*.

Importa, por isso, que se coloque a questão: qual era o panorama do camonismo entre nós, por inícios da década de 70? Embora correndo o risco de simplificar em excesso, podemos admitir que, por essa altura, eram reconhecíveis dois quadrantes principais na investigação camoniana: o académico, dominado pela história literária de consumo institucional, cujos nomes cimeiros eram ainda Hernâni Cidade e Costa Pimpão (um e outro professores influentes, editores e estudiosos de Camões), e o ensaísmo propriamente dito. Refiro-me ao ensaísmo racionalista de António Sérgio e ao ensaísmo de inspiração marxista que tinha em António José Saraiva o seu principal corifeu (embora, por força das circunstâncias, este não possa ser também posto à margem do primeiro quadrante de docência e investigação)⁴.

Em relação ao primeiro campo, as diferenças de Lourenço avultavam de forma quase automática: não lhe interessavam muito, por exemplo, os problemas do biografismo e da crítica textual (sem dúvida, os dois assuntos magnos da erudição camoniana); e mesmo o interesse com que seguia a querela da inserção periodológica de Camões (colocando em alternativa o Renascimento ou a sua versão crepuscular dita Maneirismo) era relativo. A menor atenção com que seguia tais assuntos explica-se por via de dois motivos: a formação filosófica, que o afastava naturalmente do «núcleo duro» da filologia positivista, e a circunstância (fortuita mas não despidianda) de não ter nunca sido chamado a ensinar Camões numa Universidade portuguesa, com tudo o que isso envolveria de alinhamentos científico-pedagógicos. Só essa conjugação de condicionantes lhe permitia seguir a dinâmica do camonismo institucional, com alguma distância, ao mesmo tempo que, em relação a ele, traçava caminhos de uma independência mais ousada do que cómoda.

Já o mesmo se não pode dizer das suas relações com o camonismo de Sérgio e de Saraiva: reagindo também contra o academismo histórico-literário (muito marcado pelo biografismo romântico e pela erudição), um e outro tinham já conseguido fazer de Camões objecto de reflexão especulativa, de debate e de polémica em torno de ideias. Ora, sendo esse justamente o campo em que Lourenço pretendia situar-se, o confronto directo ou indirecto surgia como inevitável (como inevitável havia sido o confronto quase edipiano entre Saraiva e Sérgio⁵): ainda na década de 30, este conseguira transformar Camões num pensador coerente; Saraiva, por sua vez (na década de 60), reclamara para ele o estatuto de poeta mais dialéctico do que linear e «filosófico».

Explica-se assim que a principal linha de antagonismo que se detecta no camonismo eduardino tenha por oponentes implícitos ou explícitos os dois nomes que tenho vindo a citar. Sérgio, em primeiro lugar, que é tomado como alvo directo num estudo vindo a lume em Coimbra, em 1970. Aí se proclama taxativamente o pomo da discórdia:

António Sérgio, na sua perspectiva racionalista, não concebia finalmente o poema senão como *ideia* concentrada, sem dúvida porque nunca pôde atribuir realmente um sentido *positivo* ao imaginário [...] Ora, *detrás* do poema não há *nada*, em todo o caso, nada que possa assimilar-se a uma estrutura conceptual.⁶

Mas a figura que assume o papel de principal antagonista é realmente António José Saraiva (até porque, à época, o idealismo de Sérgio se encontrava já praticamente neutralizado para poder inspirar desmentidos ou polémicas demasiado acesas).

Contrariando a ideia de um Camões monolítico e doutrinador, Saraiva havia estatuído a existência de um poeta dialéctico, na lírica como na épica: oscilando entre o ideal de Laura e a sedução de Vénus, entre a glorificação da viagem e a sua crítica, entre a ética de cavaleiro e a consciência pequeno-burguesa. Perante esta tese, que tanto ficava a dever aos modelos hegelianos e marxistas, o que tinha Lourenço a opor⁷? Essencialmente isto: que, mais do que dialéctico, Camões era contraditório e dilacerado. Era-o nas vozes que instituíra como nas ideias veiculadas; era-o enquanto expressão de um tempo (também ele polimorfo) mas era-o sobretudo sob o ponto de vista intrinsecamente humano.

Talvez não se tenha percebido de imediato mas daqui resultava, na prática, uma contra-imagem de Camões: seguindo este novo esquema de pensamento até às suas últimas consequências, deixávamos de dispor de um poeta definível em registo linear para passarmos a ter uma figura bem mais complexa nas suas ideias e até na sua própria idiosincrasia. E não é de somenos notar-se que esta complexificação da figura e da obra de Camões (empreendida por Lourenço) constituía um acto de coragem, uma vez que impedia (ou, pelo menos, dificultava imenso) a sua circulação na esfera cívica e a sua assimilação pelas práticas pedagógicas (a nível do ensino secundário essencialmente), muito mais consentâneas com o esquematismo breve dos lugares-comuns.

Para tornar credível esta nova imagem de Camões, Lourenço necessitava, porém, de um fundamento poderoso, que contrariasse tanto o positivismo histórico-literário como o hegelianismo totalizante. O fundamento que evocou foi o de que Camões é essencialmente um artista, devendo ser apreciado como tal (e não como se tivesse sido um pensador pós-romântico ou um escritor determinado por influências directas de quaisquer doutrinadores)⁸.

São muitos e variados os pressupostos filosóficos que podem invocar-se para legitimar esta posição basilar, desde Kant a Heidegger ou a Valéry, mas é impossível não ver ainda nesta atitude um reflexo diferido do grande debate que assinalou a vida cultural portuguesa desde os anos 30, opondo a *Presença* e a sua tese da autonomia da arte aos neo-realistas, que viam na literatura um produto ideológico e mais um meio de intervenção na esfera social. Ora, a este propósito, são muitos e reiterados os testemunhos lourencianos de assumpção da herança presencista no que ela postula de teoria criativa e no que ela envolve de atitude crítica, conferindo absoluta primazia à obra em detrimento das condicionantes contextuais que a envolvem.

Enquanto poeta da «contradição intrínseca», Camões era, de facto, mais artista do que nunca, uma vez que esse tipo de expressividade se revela característico da poesia muito mais do que do pensamento ou da escrita historicamente determinada. O tom polémico adoptado por Lourenço estava, aliás, em perfeita consonância com o propósito global de libertar Camões das muitas peias em que o haviam envolvido: umas derivadas das necessidades do consumo institucional e outras ainda decorrentes da tendência para a acomodação hermenêutica própria de académicos e ensaístas normalmente empenhados em filia-lo em *-ismos*. Reclamando para ele a condição de *artista*, Lourenço mais não faz do que sublinhar a rebeldia de Camões, colocando-o acima de qualquer tentativa de domesticação, ao mesmo tempo que o torna apto a desempenhar o papel de referência precursora num processo que se estenderia até aos nossos dias.

Nessa mesma linha, revela-se sintomático que Lourenço se empenhe em aproximar Camões de outros grandes génios europeus da Renascença que, na literatura como nas outras artes, secundarizavam a coerência e os propósitos doutrinários para aprofundarem o questionamento do mundo e da vida⁹. Por essa via se enaltece, de resto, a modernidade de Camões, tido pelo

primeiro português *dilacerado*, dividido entre a sua alma e o seu corpo, entre o seu presente e a sua memória, entre a sua vida e o seu Destino. Camões foi o primeiro que entre nós recebeu em plena figura a melancolia sem remédio do Tempo, tal como o Renascimento a ressentiu na raiz do seu esplendor e como ela abriu de par em par o tempo da Melancolia.¹⁰

Superando as visões unilateralistas e dicotómicas (de vasta circulação escolar), que remontam a J. Burckhardt e a Michelet, dando o Renascimento como reacção antimidieval e simples recuperação da ética e da estética da Antiguidade, Lourenço (alinhando, a este propósito, mais com A. Koiré e Eugenio Garin) tende a conceber esse período artístico numa perspectiva multipolar, onde cabem a exaltação do homem mas também a dúvida sobre a

sua verdadeira natureza, a afirmação de cosmogonias de carácter filosófico e científico em simultâneo com a própria descrença no saber alcançável.

Com o Renascimento, aduz Lourenço repetidamente, nasce uma nova forma de conceber e de praticar a arte. Não se tratava já da pura necessidade de reproduzir ortodoxia e de, a partir dela, continuamente moralizar; trata-se, outrossim, de exprimir a subjectividade humana, em termos de pujança, representando-a nas suas múltiplas ânsias de verdade¹¹. Nesse sentido, sustenta que Camões não pertenceria já ao mesmo século de Gil Vicente, entendido este como último expoente da visão medieval da literatura (que lapidarmente caracteriza como o tempo da «inocência», p. 32). As suas afinidades mais visíveis situam-no fora de Portugal, do lado de autores como Petrarca, Garcilaso, Bembo e, no campo extraliterário, alinhado com as grandes figuras da melancolia europeia como Miguel Ângelo e Leonardo da Vinci.

Mais do que a dimensão retórica (ou retórico-estilística) e mais do que a genealogia literária, interessava a Lourenço uma outra vertente, situada algures entre a arte das formas e o conteúdo do pensamento. Não que deste novo compromisso pudesse resultar, para Camões, um lugar placidamente estável na galeria dos doutrinadores renascentistas; aí, onde outros o tinham tentado colocar já se tinha visto que ele não ficava bem. Remetendo-o para o Renascimento assim concebido, Lourenço coloca o poeta do lado (inquieto e glorioso) da arte, assumindo que nessa vertente instável não existe coerência ideológica a exigir mas antes contradições a observar.

4.

O exemplo mais acabado desta tentativa de demarcação é-nos dado pelos ensaios consagrados ao platonismo de Camões¹². Neles Lourenço procede a um paciente confronto entre alguns textos do poeta (identificando o que neles pode considerar-se neoplatónico) e algumas das suas fontes mais reconhecíveis, com destaque para Leão Hebreu, Bembo, Castiglione e Petrarca (sobretudo enquanto autor dos *Trionfi*). Mas quando, depois de judicioso confronto, se esperaria a confirmação desse velho e confortável tópico dos estudos camonianos, o desfecho vai no sentido de uma relativização: «não deve esquecer-se que Camões se atém sobretudo à função e inspiração ética da atitude neoplatónica, mais do que ao seu projecto propriamente metafísico e místico»¹³.

À luz desta conclusão, a busca da consciência profunda (cuja existência n'Os *Lusíadas* tinha sido sustentada por António José Saraiva) torna-se difícil se não impossível. Assim se entende a nota aforística com que o trabalho termina:

As ideias, igualmente têm a sua sombra, o mesmo é dizer, não se devem procurar na obra de Camões ideias cerzidas na evidência e na linearidade.¹⁴

De resto, no já citado ensaio sobre Camões e Actéon, que abre *Poesia e Metafísica*, Lourenço procedera a uma redução do platonismo de Camões nos termos que se seguem: «É da Babel mortal que a eterna Sião é feita, é dos amores reais que o puro amor recebe o seu halo deslumbrante. Não há outro platonismo em Camões» (p. 30). Para logo acrescentar, de forma sibilina: «Mas se calhar não há também outro platonismo em Platão» (*ibid.*). Com estas palavras aforismáticas, Lourenço pretende, afinal, acentuar a autenticidade (palavra tão cara à crítica presencista nos exactos termos em que aqui a tomo) da obra de Camões, tornando-a reflexo da experiência vivida e tendencialmente desligada de pré-condicionamentos abstractos.

No último texto que dedica ao assunto («Na Luz de Platão: de Petrarca a Camões») Eduardo Lourenço, embora sem se contradizer em relação a tudo quanto antes afirmara, encontra ainda um novo significado para o platonismo de Camões, nele fazendo avultar a mediação do autor do *Canzoniere*. Quando se refere à Canção X, toma-a como sendo um

dos mais belos poemas de amor e de amargura da nossa literatura e creio também da literatura universal [...] que papel tem a idealização platonizante nesta queixa transcendente do mal do amor não o saberei dizer. Que é Petrarca sublimado e resolvido em si mesmo parece-me mais claro. A coisa amada é carinhosamente reduplicada para curar a ferida sem cura do Puro Amor que, no seu mundo, já não movia tão intensamente o sol e as estrelas como no de Dante iluminou a noite do seu plural e insolúvel coração.¹⁵

Ainda aqui (em perfeita consonância com a lição de Aguiar e Silva, que entretanto terá podido assimilar) Lourenço toma o neoplatonismo como gramática flexível, subordinando um idiolecto singular e oscilante, que tanto lhe permitia a celebração erótica da ilha dos amores ou a antevisão ascética de «Sóbolos Rios» como as denegações amarguradas da dita Canção X, em plano de face e de contraface, de problematização irresolvida e não de convicção exposta¹⁶. Mas, sobretudo, através desta sua última reflexão acerca do neoplatonismo camonianiano, Lourenço circunscreve o problema ao quadro estético («Petrarca sublimado e resolvido em si mesmo»), menorizando ainda e sempre as incidências puramente filosóficas da questão.

Outro exemplo de conflito entre uma teoria e uma prática é a visão da experiência do tempo, que transparece da obra de Camões. Também a esse respeito, Lourenço defende que o poeta, embora mostrando-se conhecedor das doutrinas fixistas do tempo, subverte-as claramente, acabando por perfilhar a ideia moderna de que a verdade depende essencialmente das circunstâncias históricas. Desta forma e mais uma vez, à semelhança do que acontecera relativamente às doutrinas neoplatónicas do Amor, o ensaísta

insiste em colocar Camões aquém e além das reflexões abstractas (agustinianas e outras), integrando-o na vivência concreta, com tudo o que daí resulta em termos de tensão emocional. E se a flexibilidade em relação à gramática do amor constitui a pedra-chave no camonismo de Lourenço, não menos decisiva é a noção de que o tempo se assume como força que relativiza a Verdade, redesenhando constantemente as ténues fronteiras entre o Bem e o Mal. A esta luz, o mundo de Camões torna-se ainda mais resistente a decifrações simplistas, reclamando uma aproximação intelectual e emocional mais descomprometida e exigente.

Por fim, é neste quadro que deve ser avaliado um dos tópicos que Lourenço mais sublinha a propósito da épica: o de que nela Camões procede à invenção heróica de si mesmo, dentro da linha humanista e renascentista da auto-imortalização. É certo que, antes dele, já Sena (com quem Lourenço mantém algumas zonas de intersecção no que toca ao camonismo, não de método mas de atitude) sublinhara essa mesma vertente, distinguindo quatro grandes níveis na estrutura da epopeia, sendo três deles manifestos e objectiváveis (a viagem à Índia, a História de Portugal e a intriga mitológica) e um outro, menos perceptível mas de importância fulcral, constituído pelas reflexões do poeta (muitas delas incidindo sobre si próprio e sobre a poesia)¹⁷. E já Maria Vitalina Leal de Matos havia procedido à meticolosa demonstração da importância do Canto no ideário e na textualidade camoniana¹⁸. Depois de Lourenço outros ainda (com destaque para Helder Macedo¹⁹) levariam mais longe a valorização desta tendência de autopublicitação, vendo nela uma forma de revanchismo por parte do poeta em relação às circunstâncias vividas e à própria matéria cantada (incluindo os heróis de papel que habitam a diegese). O que é significativo no camonismo de Lourenço é que este tópico não surge de forma isolada, sendo essencialmente aproveitado como parte de uma tese global: a de que Camões se afirma sobretudo como artista do Renascimento e não como doutrinador convicto, apegado a um qualquer lema de base cívica ou política.

5.

Neste contexto de permanente questionação, de preferência pelo complexo em detrimento do simples e do facilmente entendível, da perscrutação sucessiva em vez da resignada aceitação dos lugares-comuns próprios ou alheios, é compreensível que as intervenções camonísticas de Lourenço nunca se deixem confinar pelos efeitos (de esquerda ou de direita) que lhe são próprios. A sua visão de Camões era sobretudo demasiado rebelde para poder compaginar-se com o imediatismo interpretativo que costuma prevalecer nas circunstâncias comemorativas. Assim se rejeita o ufanismo de direita dos que viam em Camões o mero notário das glórias nacionais como se repele (bem mais esforçadamente ainda, porventura) a visão que fazia do poeta o

cantor do povo e da insubordinação contra o poder e as ambições imperiais. Dir-se-ia que o que mais interessa a Lourenço é o Camões que constrói a «alma colectiva». Assim se explica, talvez, a prioridade concedida à Épica (em detrimento da Lírica), vendo nela não apenas a glosa de um género mas também a manifestação de uma singularidade onde se congregam não só tudo o que se pode esperar encontrar numa epopeia mas também tudo (ou quase tudo) o que nela não se espera encontrar. E é justamente através da valorização desta segunda vertente que Lourenço detecta n' *Os Lusíadas* virtualidades identitárias activas: não só aquelas que reproduzem o nosso retrato profundo mas também aquelas que o reconfiguram e o transformam até aos nossos dias no que ele tem de contraditório e oscilante, em processo de recriação sempre inacabado.

Nessa mesma linha e num dos seus mais recentes ensaios («Camões et l'Europe») Lourenço chega a conceber *Os Lusíadas* como poema de dimensão transnacional, um dos primeiros onde a Europa evidencia uma consciência (crítica) de si mesma, no confronto com outras realidades civilizacionais: «L'Europe ne nous aurait pas autant fait attendre, si elle connaissait mieux le poème qui, le premier, a recueilli son image voyageuse en quête d'universalité» (*ob. cit.*, p. 675).

Ainda nesse mesmo sentido, revelam-se muito sintomáticas as tentativas de aproximação com alguns «escritores de ideias» do século XVI: é particularmente escrupuloso o trabalho que consagra à comparação entre o renascente Camões e Frei Heitor Pinto, o «teólogo bucolista». Sem fundamentos bastantes que comprovem o contacto directo entre os dois autores, o crítico vai servir-se de um conceito engenhoso (o de «disseminação textual») para proceder a uma aproximação que se revela perfeitamente operatória, rastreando um vasto conjunto de nexos que vão do «contemptus mundi» à ascese e à (platónica e cristã) ilusão do sensível. No final, quando se esperaria uma conclusão taxativa, o ensaísta opta por manter a sua atitude de prudência, concluindo desta forma:

Sem se terem conhecido, sem se terem lido, porventura, mas pólos da mesma esfera cultural, aquele que foi homem do Desejo de seu fascínio e miragem e aquele que foi homem do anti-Desejo por não lhe ignorar o mesmo fascínio mas conhecer melhor a imagem, nalgum lugar se encontraram. Neste texto?

«Camões e Frei Heitor Pinto», *ob. cit.*, p. 115.

Não é menos convincente o estudo dedicado ao rasto deixado por Camões na obra de D. Luís de Góngora. Neste ensaio, publicado pela primeira vez em 1980, o crítico procede a uma inovadora genealogia do gongorismo, tomando por base a *Fábula de Polifemo y Galatea* e o subtexto do episódio camoniano

do Adamastor, para concluir que o escritor castelhano retira essencialmente de Camões a ideia fundante da celebração da linguagem que há-de estar no centro do Barroco:

[...] o encadeado metafórico a que ele retirará todos os andaimos visíveis, o referente mitológico tratado como condensação da experiência e seu substituto, as duplas metáforas, o intenso latinismo com uso e abuso de hipérbaton, em suma, todos os sinais de uma *autonomia do significante* a caminho daquela, inimitável, que no *Polifemo* parece repousar apenas no gozo da sua íntima luminosidade lúdica.

«Camões e Góngora», *ob. cit.*, p. 82.

Para além do interesse de que se reveste em si mesma a demonstração dessa intertextualidade produtiva (exercida modelarmente num e noutra caso), fica bem assinalada a operatividade da obra camoniana para além dos géneros e do tempo de origem, provando que Camões escreveu Literatura no sentido mais denso e poroso da palavra, excedendo largamente as «fontes» de que possa ter-se servido e criando bases para muitos exercícios de ampliação transformativa.

6.

Ainda nesta linha de paragramatismo, Eduardo Lourenço procede a um estudo inovador do rasto deixado por Camões na literatura portuguesa, dos românticos a Pessoa, contemplando expressamente Garrett, Oliveira Martins, Quental ou Eça, sobretudo para alcançar algumas conclusões desalinhas ou heterodoxas: a de que, por exemplo, segundo Oliveira Martins, *Os Lusíadas* constituem já uma epopeia póstuma; Pessoa, por sua vez, e ao contrário do que se diz, não procurara repetir a epopeia de Camões, na sua *Mensagem*. Em boa verdade e para além do tom épico, que sempre se pode glosar, *Os Lusíadas* constituem «le livre qu'on ne peut refaire car c'est lui-même qui nous a faits tels qu'en nous mêmes nous continuons de nous rêver»²⁰.

Deste modo e embora sublinhando a presença de Camões na literatura portuguesa que se lhe segue, Lourenço enfatiza o seu carácter fantasmático, evitando cair na tentação de pensar que essa presença afecta a sua substancial especificidade. Bem pode dizer-se que, para o nosso ensaísta, a obra de Camões constitui, afinal, o marco fundador de uma certa ideia de literatura, entendida como *altera philosophia*, envolvendo uma maneira diferente de pensar o mundo, de absorver a sua complexidade e as suas contradições. Se virmos bem, foi afinal essa ideia de literatura que o romantismo viria a herdar de Camões, quase sem intermediação. E foi essa mesma ideia que norteou a escrita órfica ao longo de todo o século xx: Pessoa, Torga, Régio, Eugénio de Andrade ou mesmo um certo Carlos de Oliveira. No fundo foi esse poder abrangente e esfíngico da literatura, pela primeira vez encarnado em Luís de

Camões, que acabaria por atrair também o próprio Eduardo Lourenço, em processo de conversão tão feliz quanto singular.

Só assim se compreende o lugar ocupado por Luís de Camões na galeria de autores estudados por Lourenço. E nem a circunstância de a ele se ter dedicado menos extensamente do que a outros deve iludir-nos. Para além de todos os matizes que possam aduzir-se existe um traço decisivo na relação que Lourenço vem sustentando com a figura e a obra do autor d'*Os Lusíadas* e das *Rimas*: é que nele assenta toda uma visão da literatura, que incorporando ideias não se reduz a elas. Foi pelo sortilégio dessa visão que Lourenço se deixou seduzir, nela buscando, até hoje, o acesso ao mistério do mundo.

NOTAS

¹ Os estudos camonianos dão corpo à Primeira Parte do volume, por esta ordem: «Camões-Actéon», «Camões e o Tempo ou a Razão Oscilante», «Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo», «Camões 80», «O Século de Camões», «Camões e Góngora», «Camões ou a Nossa Alma», «Camões Diferente», «Camões e Frei Heitor Pinto».

Para além destes ensaios, devem ainda referir-se alguns indirectamente camonianos, que se encontram inseridos no volume *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português* (1978), o estudo «Camões et l'Europe (Conférence prononcée à l'Unesco, en 1986)» (publicado na revista *Critique*, Paris, Ago.-Set. 1988), «Le Romantisme et Camões» (editado pelo Centre Culturel Portugais, em 1988) e, por fim, o texto da conferência de encerramento da VI Reunião Internacional de Camonistas (proferida em Coimbra, a 19 de Abril de 1996, sob o título «Na Luz de Platão: de Petrarca a Camões»), publicado no *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 889, 16 Mar. 2005, pp. 8-9.

² No conjunto de inéditos de Eduardo Lourenço figura justamente um ensaio intitulado «Décryptage de la mythologie dans *Les Lusíades*», cujas fotocópias do manuscrito me foram facultadas para leitura. Segundo informações prestadas pelo próprio ensaísta (e que me foram amavelmente transmitidas por João Nuno Alçada) trata-se de um texto escrito no início da década de 50, antes, portanto, da publicação de *O Desespero Humanista de Miguel Torga e o das Novas Gerações* (Coimbra, 1955), normalmente tido pela iniciação de Lourenço no domínio da crítica literária, se exceptuarmos as recensões publicadas em *Vértice*, sob pseudónimo, entre 1945 e 1946.

Em várias ocasiões se tem especulado sobre as motivações e o alcance desta mudança a que, à falta de outra palavra se tem chamado «conversão». Em depoimento recente, o próprio ensaísta refere-se ao assunto, destacando os perigos predatórios da filosofia (que supostamente privilegia a coerência em detrimento da verdade): «Nunca concebi a actividade filosófica como um projecto que pode ser limitado na ordem do objectivo e na ordem do cultural, mas como a tentativa mais extrema e mesmo mais delirante de pôr a nu a nossa relação com a realidade. Em suma, a forma mais extrema da busca da Verdade. Por isso, a Filosofia converteu-se-me numa cabeça de Medusa, algo de sagrado e de terrível. Enquanto especulação pura, o pensar filosófico é algo que devora quem se lhe entrega. A exigência que ponho na busca da Verdade é tal que não consigo convencer-me de que na ordem conceptual o mais coerente dos discursos seja

verdadeiro. Por isso privilegiei tanto a palavra poética ou a reflexão sobre ela.» («Em Diálogo com Eduardo Lourenço — Excerto de uma entrevista inédita, conduzida ao longo de muitos anos por Maria Ivone de Ornellas de Andrade», *Relâmpago*, n.º 22, Abr. 2008, pp. 171-77). Abordando o mesmo assunto, em declaração pública proferida no âmbito de uma tertúlia sobre Joaquim de Carvalho (Casino da Figueira da Foz, 20 Nov. 2008), Lourenço disse entender que filosofia e literatura constituem dois «ramos» nascidos de um «tronco» comum, partilhando afinal entre si a mesma génese e o mesmo *ethos* de indagação dos mistérios do mundo.

Sobre o cruzamento entre filosofia e literatura no ensaísmo de Eduardo Lourenço escreveu também, há pouco tempo, de forma desenvolvida, Miguel Real (*Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 2008, pp. 370 ss.)

³ Assim sucede, de resto, em relação a muitos outros escritores sobre os quais o crítico tem sido chamado a pronunciar-se por ocasião de congressos comemorativos. Lembro apenas os casos de Camilo, Eça ou Oliveira Martins, que viriam a traduzir-se em testemunhos ensaísticos pontuais mas nem por isso desprovidos do maior interesse.

⁴ A propósito das motivações e dos pressupostos que ditam o alinhamento camonístico de Saraiva revela-se particularmente significativa a correspondência trocada entre este crítico e historiador e o seu companheiro e amigo Óscar Lopes, reunida por Leonor Curado Neves (Lisboa, Gradiva, 2004). Veja-se, em particular, a carta datada de 23 de Março de 1958, onde Saraiva traça justamente o plano do capítulo sobre Camões que há-de integrar a sua *História da Cultura em Portugal* (pp. 46-50).

⁵ Sobre a influência tutelar de António Sérgio na cultura portuguesa do século XX e as reacções que suscitou, escreveu recentemente Sérgio Campos Matos um ensaio modelar: «António Sérgio e a Cultura Histórica Portuguesa», *Consciência Histórica e Nacionalismo. Portugal, Séculos XIX e XX*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008, pp. 215-30.

⁶ Trata-se do estudo intitulado «Camões-Actéon (Para Um Reexame da Mitologia Cultural Portuguesa)», publicado pela primeira vez, em 1970, nos primeiros números de *Perspectivas 70* (24 Mar., 20 Abr. e 20 Maio), página literária do *Diário de Coimbra*, coordenada e dirigida por Serafim Ferreira; reprod. in *Poesia e Metafísica*, ed. cit., p. 14.

Neste mesmo pressuposto e embora tomando por base a argumentação de Sérgio, Lourenço vai ao ponto de generalizar: «Um número infinito de estudos encontra platonismo, tomismo, aristotelismo, existencialismo ou marxismo nesta ou naquela obra porque essas referências se reduzem para os que as invocam a puros esquemas míticos, verbais, a simples lugares-comuns que pouco ou nada têm que ver com a compreensão autêntica desses horizontes culturais» (*ibid.*, p. 15). Esta crítica, que é de base, constitui o verdadeiro ponto de partida de todo o ensaísmo de Eduardo Lourenço e, tomando Sérgio como alvo, poderia aplicar-se a outros críticos que, vindos da filosofia, se ocuparam da literatura. Em boa verdade, poderia aplicar-se retroactivamente a Joaquim de Carvalho, um dos mestres de Lourenço que, escrevendo sobre Gil Vicente, Camões, Antero ou Pascoaes, sempre procurou neles descortinar um ideário inspirado por fontes filosóficas explicativas e iluminantes.

⁷ Independentemente do processo de redução que estes antagonismos sempre geram, é justo reconhecer que o camonismo de Saraiva não pode confundir-se com a visão simplificada que aqui transparece. Se é certo que uma leitura mais atenta dos próprios textos do autor da *História da Cultura em Portugal* deixa já antever várias zonas de indeterminação, o conhecimento da correspondência com Óscar Lopes (a que já aludi) e a evolução posterior do seu pensamento camonístico (que viria a materializar-se em ensaios tão importantes como «A Fábrica d'Os Lusíadas», publicado em 1980, no vol. XX dos *Arquivos do Centro Cultural Português*) eviden-

cia uma visão dinâmica, notavelmente prospectiva e, afinal, também heterodoxa, acerca dos textos e da figura de Luís de Camões.

- ⁸ Recorde-se que este mesmo fundamento serviu também ao crítico para se opor às teses do mesmo Saraiva sobre Gil Vicente. Os termos da discordância, que era de fundo, vieram recentemente a lume com a publicação do texto de Eduardo Lourenço com o sugestivo título de «O Gibão de Mestre Gil» (*Destroços*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 15-47), antecedido de um elucidativo e muito interessante texto autobiográfico («Da Tentação Polémica»). Trata-se de um ensaio escrito nos anos 60, em boa hora resgatado do esquecimento no meio dos livros da biblioteca de Lourenço, em Vence, segundo pude apurar, graças aos diligentes esforços de João Nuno Alçada (amigo de Eduardo Lourenço e destacado vicentista).
- ⁹ Sobre a pertença de Camões ao Renascimento, haveria Lourenço de escrever, em «Camões e o Tempo ou a Razão Oscilante», de forma taxativa: «Se a palavra ‘Renascimento’ tem um sentido pleno, entre nós, isso deve-se ao combate que teve lugar no espírito e na alma de Camões e em mais nenhum outro autor de língua portuguesa da mesma época.» (*Poesia e Metafísica*, ed. cit., pp. 32-3.)
- ¹⁰ Cf. *ob. cit.*, p. 20.
- ¹¹ Eduardo Lourenço haveria justamente de situar no Renascimento a emergência da Literatura enquanto fenómeno separado da Moral, antecipando (talvez um tanto forçadamente) de dois séculos a data muitas vezes apontada para esse marco emancipatório: «O tempo de Camões foi, antes de mais, aquele em que a obra teve de se assumir como *realidade literária*, aquele em que os autores começam a viver de olhos abertos a aventura cega, ainda inacabada, da ‘Literatura.’ O discurso poético já não se esgota na sua função objectiva ou subjectivamente *útil* — de ordem moral ou religiosa —, mas dirige-se, por assim dizer, a um auditório impessoal e intemporal.» (Cf. *ob. cit.*, p. 34.)
- ¹² Refiro-me concretamente a «Camões e o Tempo ou a Razão Oscilante» e a «Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo».
- ¹³ Cf. «Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo», *ob. cit.*, p. 66.
- ¹⁴ Cf. *ob. cit.*, p. 67.
- ¹⁵ «Na Luz de Platão: de Petrarca a Camões», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 889, 16 Mar. 2005, pp. 8-9.
- ¹⁶ Entre os primeiros textos de Eduardo Lourenço sobre este assunto e o ensaio de 1995 tinham realmente passado vinte e cinco anos de reflexão e também de leitura de outros exegetas. Muito provavelmente terá pesado nesta pequena inflexão o conhecimento das posições daquele que entretanto se tinha afirmado como o mais preparado e arguto camonista das últimas décadas, conjugando uma irrepreensível erudição histórico-cultural, um cuidado extremo com as questões textológicas e um extraordinário sentido hermenêutico. Refiro-me a Vitor Manuel de Aguiar e Silva que, sobre o mesmo assunto, tinha publicado em 1980, «Amor e Mundividência na Lírica de Camões» a que se seguiram «Aspectos Petrarquistas da Lírica de Camões» (1981) e «As Canções da Melancolia: Aspectos do Maneirismo de Camões» (1993), textos que viria depois a reunir em *Camões — Labirintos e Fascínios*, Lisboa, Cotovia, 1994.
- ¹⁷ Cf. Jorge de Sena, «A Estrutura de *Os Lusíadas*», *A Estrutura de Os Lusíadas e Outros Estudos Camonianos e de Poesia Peninsular do Século XVI*, 2.ª ed., Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 65-178.
- ¹⁸ Cf. Maria Vitalina Leal de Matos, *O Canto na Poesia Épica e Lírica de Camões*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- ¹⁹ Cf. Helder Macedo, *Camões e a Viagem Iniciática*, Lisboa, Moraes Editores, 1980.
- ²⁰ Cf. «Le Romantisme et Camões», *ob. cit.*, p. 121.