

Recibido: 18 de julio de 2013.  
Aceptado: 10 de junio de 2014.

## DE JÚLIO CÉSAR ESCALÍGERO A LUÍS DA CRUZ, S.J., TENDO POR REFERÊNCIA O CONCÍLIO DE TRENTO

ANTÓNIO MARIA MARTINS MELO  
Universidade Católica Portuguesa-Braga

### Resumo

A experiência dos descobrimentos ajudou a moldar o conceito de *humanitas*, de pendor universal, uma formação que se havia de basear na leitura dos clássicos —a fé na exemplaridade do mundo clássico; Silvio Piccolomini, veio acrescentar àqueles a leitura dos Padres da Igreja, o Antigo Testamento, os Evangelhos e autores contemporâneos, como Leonardo Bruni. Através do *studium*, o homem atinge o seu pleno desenvolvimento, elevado ao grau superior da *virtus*, realizando um dos valores mais característicos dos Romanos, cuja formação em muito é idêntica à da *aretê* grega. Foi esta propensão conciliatória do pensamento greco-latino com a doutrina da Igreja que havia de inspirar a grande súpula da pedagogia humanista, cristalizada na *Ratio Studiorum* (1586, Pe. Acquaviva) da Companhia de Jesus, de cuja fundação se ocupou o teólogo Paiva de Andrade.

O A. vai fixar a sua atenção nas concepções poéticas de César Escalígero, valorizando uma aproximação à retórica que, em simbiose harmoniosa, nos leva a atingir a suprema perfeição da linguagem humana, ao serviço do paradigma do *vir bonus dicendi peritus*, no contexto de um verdadeiro programa ético-político de renovação da sociedade.

*Palavras-chave:* Humanismo, poética, retórica, Escalígero, Luís da Cruz.

## FROM JULIUS CAESAR SCALIGER TO LUÍS DA CRUZ, S.J., WITH REFERENCE TO THE COUNCIL OF TRENT

### Abstract

The experience of the discoveries has helped to shape the concept of *humanitas*, in its universal propensity, this genesis would be based on the reading of the classics —the exemplary of the faith on the classical world though Silvio Piccolomini will add the reading of the Fathers of the Church, the Old Testament, the Gospels and contemporary authors like Leonardo Bruni. Through the *studium*, the man reached its full development, up into a higher grade of *virtus*, performing one of the most characteristic

values of the Romans, which origin is very similar to the Greek *aretê*. This Greco-Latin thought together with the doctrine of the Church have inspired the great docket of humanist pedagogy, crystallized in the *Ratio Studiorum* (1586, Father Acquaviva) of the Society of Jesus, whose foundation was due to the theologian Paiva de Andrade.

The A. shall establish its attention on poetic conceptions of Caesar Scaliger, highlighting an approach to rhetoric that, in harmonious symbiosis, leads us to reach the ultimate perfection of human language, to the service in the paradigm of *vir bonus dicendi peritus*, in the context of a real program ethical-political to the renovation of society.

*Keywords:* Humanism, poetic, rhetoric, Scaliger, Luís da Cruz.

## I. DO RENASCIMENTO HUMANISTA, EM PORTUGAL

O Concílio de Trento tem lugar no séc. XVI, num momento crucial para o Renascimento, pois, na opinião de José Vitorino de Pina Martins, ele pode constituir uma fronteira diferenciadora de dois períodos distintos: um primeiro Renascimento de matriz filológica, que se caracteriza pelo cultivo das *litterae humaniores* e que, geralmente, se designa por Humanismo; o segundo, mais de pendor naturalista, marcado pelo espírito experimentalista dos descobrimentos (Martins, 1983: coll. 274-283).

Porém, em Portugal, assiste-se a uma inversão deste contexto histórico, pois o movimento humanista, segundo Costa Ramalho (1977-1978; 1980; 1998), só havia de dar os seus primeiros passos com a chegada ao reino de Portugal, em 1485, de Catalão Parísió Sículo (c. 1455-c. 1517), futuro preceptor de D. Jorge, filho bastardo de D. João II. De forma contundente, vitupera este humanista siciliano os que defendiam o «bárbaro latim tradicional», proclamando os perigos da nova educação, sobretudo os provenientes da leitura de autores do Paganismo, como se pode ler em carta sua dirigida ao Marquês de Vila Real, D. Fernando de Meneses, no dealbar do séc. XVI (Ramalho, 1985: 41-42):

Audio, nescio quos theologicos, quo doctiores, sanctioresque apud imperitum uulgum uideantur, non solum magno, eminentique poetae in magna hominum celebritate sub sanctitatis specie nominatim Virgilio detrahere, sed ipsam penitus Latinam linguam lacerare, esseque omnino ab hominum usu, conspectuque ueluti indignam, repellendam. (...) Dicunt propterea poetas legi non debere, quia ad libidinem incitant hominum mentes, dum lasciuam amatoriamque proferunt uerba (quasi nemo alius libidinosus sit, nisi qui poetis operam dederit).

[Consta-me que certos teólogos de meia-tigela, para se darem ares de mais doutos e mais santos entre os néscios, com ares seráficos, não só dizem mal de um grande e eminente poeta, célebre entre os homens, como Virgílio, mas rasgam sem piedade a própria língua latina, dizendo que deve ser banida da prática dos homens, como se fosse indigna de aparecer perante

eles. (...) Dizem que não devem ler-se os poetas, porque incitam à luxúria o pensamento dos homens, com seu vocabulário provocante e erótico (como se apenas fosse libidinoso quem lê os poetas)].

Outros investigadores, porém, como o português da diáspora, Sousa Rebelo, situam o seu termo *a quo* num momento posterior, ou seja, com a publicação, em 1529, do *Commentum super prologum naturalis historia Plinii*, de Martinho de Figueiredo, que o autor dedica ao monarca D. João III. Na mesma linha se situa o pensamento de Pina Martins. Trata-se de uma época em que se difunde o ideal clássico do homem culto e cortês e se afirma uma elite de literatos, dentro e fora da corte, dando um impulso definitivo ao Humanismo, em Portugal. Corria o ano de 1533, quando chegaram a Portugal Nicolau Clenardo (Cerejeira, 1974 e 1975) e André de Resende (Matos, 2000: VII-XCVI), e sucede a vã tentativa régia de instalar, segundo o modelo humanista, uma Escola de Artes no Mosteiro de Santa Cruz (Dias, 2006: 54).

Do ano de 1534 é a *Oratio pro rostris*, de André de Resende, pronunciada na Universidade de Lisboa, que pode ser considerada um manifesto em defesa das novas orientações pedagógicas. Põe fim a esta abertura cultural florescente, no início do reinado de D. João III (Dias, 1969), o estabelecimento da Inquisição, no ano de 1536 (Gomes, 2012: 7-12).

Esta manifestação tardia do humanismo português pode ter contribuído decisivamente para a afirmação da sua individualidade no contexto europeu, o qual se notabilizou numa literatura de viagens e na obra de divulgação dos descobrimentos, como há muito o demonstrou Joaquim de Carvalho (1980: 9), e Sousa Rebelo (1982: 8, 37) o anotou.

As experiências vivenciais que as navegações portuguesas propiciam aos indivíduos desta época —nomeadamente a fauna e a flora associadas às novas terras, de que nos dão testemunho, entre outros, Garcia de Orta (1563) e o médico albicastrense Amato Lusitano, nos seus comentários à obra de Dioscórides— catapultam o Homem para a consciencialização do lugar único que ocupa na Natureza, no Universo. Daqui emerge a descoberta da dignidade da sua existência, na esteira do pensamento do humanista italiano Pico della Mirandola (*De homininis dignitate oratio*, 1486), que o conduz ao desejo de desenvolver as suas faculdades intelectuais e físicas, em simbiose harmónica, tendo em vista o seu empenhamento na acção, a sua realização pessoal no seio da comunidade. Assim se explica o individualismo, por vezes exacerbado, que o coloca em rota de colisão com a Idade Média, naturalmente, o mesmo é dizer, de uma exaltação antropocêntrica humanista, que nos é transmitida por Cataldo Parísio Sículo, no *De perfecto homine* que, para além daquele, também havia de colher inspiração em Giannozzo Manetti (1396-1459), autor do *De dignitate et excelentia hominis* (Martins, 1973: 120-121).

E tudo isto nos aproxima da concepção de um humanismo cívico, com raízes no *Quattrocento* italiano, mais propriamente filiado no movimento cultural florentino, e cuja primeira geração (Soares, 1994: 231-232) contará com nomes como os de Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1369-1444) e Leon Battista Alberti (1404-1472).

Deste modo se vai moldando o conceito de *humanitas*, agora de pendor universal, por oposição à *nobilitas*, pondo de parte qualquer privilégio de casta e sangue, como de início em sua defesa havia de escrever o humanista italiano da escola florentina Poggio (1380-1459) (Rebello, 1982: 73). A formação humana há-de ser baseada, principalmente, na leitura dos autores clássicos —a fé na exemplaridade do mundo clássico, dirá Castro Soares (2004: 149)— pois o humanista Silvio Piccolomini (1405-1464), mais tarde Papa Pio II, acrescentaria a leitura dos Padres da Igreja, os livros do Antigo Testamento, os Evangelhos e a leitura de autores contemporâneos, como Bruni, Guarini e Poggio (1994: 105-106). E assim, através do *studium*, o homem atingia o seu pleno desenvolvimento, elevado ao grau superior da *virtus*, realizando um dos valores mais característicos dos Romanos, cuja formação em muito é idêntica à da *aretê* grega (Rocha Pereira, 2002: 390-409). Neste contexto, ganha singular relevância o apelo a um ambiente educativo mais humanizado, princípios pedagógicos esses que vão enformar o famoso tratado *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, do humanista do *Quattrocento* italiano Paolo Vergerio (1370-1444), onde se apela ao fim dos castigos corporais (Soares, 1994: 101-102), na linha de um humanismo cívico ou civil, como é definido respectivamente pelos críticos H. Baron (1993) e E. Garin (2007; 2008).

Foi esta propensão conciliatória do pensamento greco-latino com a doutrina da Igreja que havia de inspirar a grande súpula da pedagogia humanista, cristalizada na *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, mais conhecida pela designação abreviada *Ratio Studiorum* (Margarida, 2009), e promulgada definitivamente em 1599, que é uma versão melhorada a partir de um primeiro documento de trabalho, elaborado ao tempo do quinto Geral da Companhia, Pe. Cláudio Aquaviva, corria o ano de 1586 (Klein, 1997: 32-44). A fundação da Companhia de Jesus, de forma elogiosa, se ocupou um teólogo conciliar, Paiva de Andrade (1528-1575), mais tarde elevado à dignidade de arcebispo do Couto da Sé de Braga, em 1565 (Andrade, 1976). Diz ele em carta datada de 26 de Setembro de 1562, dirigida a partir de Trento a frei Luís de Granada, celebrado dominicano à época residente em Lisboa (Andrade, 2011: 17-18):

Os dias passados se levantou aqui ãa controvérsia antre os padres da Companhia e os gerais das outras ordens sobre a precedência (...) Por isso Vossa paternidade tenha entendido que o Pe. Laínez nem outro padre da

Companhia tratou nem falou de precedência, mas que dous cardeais destes legados foram os que primeiro falaram nisso, porque o seu instituto é de clérigos e *proprio motu* lhe mandaram que não fosse à congregação enquanto não determinarem o caso, e pera isso mandaram os gerais, e, estando a causa nestes termos, o Pe. Laínez foi pedir aos legados que não tratassem mais disso, porque eles preferiam a paz e a caridade a toda a precedência e assim se sentou abaixo dos gerais um pouco afastado, e votou derradeiro de todos, com assaz grande edificação dos que sabem a verdade do caso, que são muitos, porque houve muita gente e muitos prelados que lhe foram aconselhar que não *cederet iuri suo*, persuadindo-lhe que o tinha, mas ele tomou conselho mais conforme a caridade e humildade cristã e está aquirido em grande veneração. Ao menos eu por seu servidor, porque me cativa sua humildade.

Esta simpatia havia de o transformar num dos primeiros e mais «agueridos» apologistas da novel Companhia de Jesus. Enviado ao Concílio de Trento, como teólogo do rei, pela então regente D. Catarina, esposa do falecido D. João III (1557), durante a sua estada teria tempo para redigir o livro *Orthodoxarum explicationum libri decem* que, em português, de um modo mais abreviado, se pode traduzir por *Exposições ortodoxas*, e por alguns considerado já o primeiro «manual ou breviário da doutrina contra-reformista» definida em Trento (Pinto, 2006: 32). Um tratado que deve ser lido à luz das controvérsias contemporâneas sendo, por isso, não apenas uma exposição da doutrina católica, mas também uma refutação das teses protestantes acerca dessas matérias (Andrade, 2011: 27).

## 2. JÚLIO CÉSAR ESCALÍGERO: *POETICES LIBRI SEPTEM*

Dois anos antes do encerramento do Concílio de Trento, portanto em 1561, saíam dos prelos de Lião os *Poetices libri septem*, de Júlio César Escalígero ou Giulio Cesare della Scalla o *Scaliger* (1484-1558), natural da cidade italiana de Pádua, a pouca distância de Veneza, onde se situavam as oficinas de seu pai, Benedetto Bordon, um miniaturista asoberbado por múltiplas actividades, entre as quais a de editor, o que viria a facilitar uma aproximação da família à célebre academia aldina (Sánchez Marín y Muñoz Martín, 2007: 100-1006). Com a nomeação do seu conterrâneo Antonio della Rovere para bispo da comuna de Agen, na região francesa da Aquitânia, na sua qualidade de médico e amigo, com ele atravessa os Alpes e ali fixa residência, tendo alcançado a cidadania francesa em 1528, pela mão do rei Francisco I. É em terras gaulesas que a sua afeição pelos *studia humanitatis* vai alcançar a sua realização máxima, com a publicação de numerosos trabalhos de natureza crítica e exegética, em forma de colecções poéticas, discursos ou tratados. Este homem, cujo matrimónio o havia de prender com quinze filhos, sofreria um rude golpe com os incómodos da inquisição, que o julgou amigo do luteranismo e das novas correntes reformistas, por causa das

relações amistosas que mantinha com intelectuais próximos destes ideais. Contudo, a sua ortodoxia religiosa estava bem plasmada nos seus hinos religiosos reunidos nos *Poemata sacra*, redigidos e publicados entre 1533 e 1535. Mas, sobretudo, foi esse seu espírito que moldou as duas *Orationes* publicadas em 1531 e 1537 contra o *Ciceronianus* de Erasmo, publicado em 1528: *Iulii Caesaris Scaligeri Oratio pro M. Tullio Cicerone contra Desiderium Erasmus Roterodamum* e *Iulii Caesaris Scaligeri Aduersus Desiderium Erasmi Roterodami Dialogum Ciceronianum Oratio Secunda*. Assim se revela o humanista italiano como esforçado «gladiador da república das letras». Em Portugal, foi o humanista eborense André de Resende um dos primeiros a dar-nos conta desta polémica literária, testemunho esse colhido a partir da sua *Oratio pro rostris*, proferida na abertura solene do ano académico da Universidade de Lisboa, em 1534 e que já atrás foi mencionada. Uma questão que ele trata na edição póstuma da sua *Poética*, Livro V, *Criticus* (Vogt-Spira, 1998: 42):

Barbari uero cum Ciceronis imitationem odiose sustulissent, paria sane fecere, ut qui nos ab illius imitatione dehortarentur, effecerint, ut ne se dignos quidem putauerit quispiam quos imitaretur.

[Os Bárbaros, porém, tendo suprimido, de forma odiosa, a imitação de Cícero, sem dúvida alcançaram um resultado de igual mérito: da mesma forma que nos dissuadiam da sua imitação, também eles fizeram com que ninguém os tenha considerado dignos de serem imitados].

Os «bárbaros» são aqueles autores, como Erasmo, que repudiam a imitação de Cícero, ou os da Plêiade, como Ronsard, e os de Itália, como Giorgio Trissino e o Cardeal e secretário particular do Papa Leão X, Pietro Bembo (1470-1547), cujo ideário postula uma crescente valorização das línguas vernáculas.

César Escalígero, imbuído do espírito renascentista, aspirava a ser um «homem universal»; por isso, a par da Medicina e das Artes, também se dedicou a estudos no âmbito da filosofia natural, o que explica, por exemplo, a edição póstuma dos seus comentários *De causis plantarum* a Teofrasto e à História dos Animais, de Aristóteles. Um ecletismo que, segundo Sánchez Marín (2007: 105), se filia na tradição de um dos maiores médicos da Antiguidade, Galeno (Pérgamo, 129-Roma, 199 d.C.). Foi à luz deste exemplo que Escalígero se afeiçoou aos estudos de gramática, tendo escrito o *De causis linguae Latinae*, editado em 1580, na cidade de Genebra, um tratado em que o humanista natural de Itália estuda o estilo de Cícero, tendo sido objecto de uma edição crítica, pela Universidade de Extremadura (Galán Sánchez, 2004). A estes estudos, acrescentaria os da poética, de que resulta a edição dos *Poeticæ libri septem*, já acima mencionados, um facto tanto mais relevante quanto se sabe que nesta época se valorizavam tão somente a jurisprudência, a medicina e a teologia. Por aqui se vê como este humanista

foi sensível a um dos grandes tópicos literários do século XVI, a apologia da poesia, como demonstrou o celebrado professor salamanticense, López Eire (2007: 29-31).

Este tratado poético, que é dedicado ao seu filho Sílvio, visa essencialmente a formação deste jovem jurista, a que não pode ser alheia a dimensão ética que nos encaminha para a *beatitudo* ou acção perfeita, o que se alcança a partir do estudo dos princípios da filosofia. Para tal desiderato muito concorre o conhecimento da história e a leitura dos poetas. Com efeito, a poesia serve, entre outras coisas, para que com o exemplo possamos seguir os bons e os imitemos no momento de agir e, pelo contrário, aos maus desprezemos e nos abstenhamos de imitar sua pérfida conduta (*ut bonos amplectamur atque imitemur ad agendum; malos aspernemur ad abstinendum*). Uma concepção de poesia que o afasta de Aristóteles, pois este havia-lhe reconhecido como finalidade a imitação: «si para Aristóteles es la imitación, para nuestro autor el fin último no es la imitación, sino la instrucción placentera por la que los hábitos de las mentes de los hombres son llevados a la recta razón, de modo que a través de ellos el hombre puede realizar una acción perfecta, *beatitudo*» (Sánchez Marín y Muñoz Martín, 2007: 129). O mesmo é dizer que ela nos conduz a um comportamento moral irrepreensível, sinónimo de felicidade, um conceito que nos aproxima do *prodesse et delectare* horacianos.

Estamos em presença de um tratado poético que elege Virgílio como o príncipe dos poetas, na esteira do contemporâneo Girolamo Vida (1485-1566), também natural de Cremona:

Pois se Virgílio —escreve Espírito Santo (Vida, 1990: 50)— era indubitavelmente o mais excelente de todos os poetas, não apenas a sua obra mas também a sua vida e a sua formação deviam servir de modelo. Sem modelo não há formação literária e intelectual possível, quando se concebe a aprendizagem e a formação como um processo de assimilação do que há de melhor no legado cultural que as várias gerações foram acumulando e nos transmitiram. Vida era um dos que pensavam assim.

Por isso, não é de estranhar que na carta-prefácio faça menção dos intelectuais que o antecederam nesta reflexão e aos quais ele muito fica a dever: Aristóteles, Horácio e Hermógenes de Tarso (séc. II d.C.), entre os Antigos, e Girolamo Vida, entre os Modernos.

É no Livro V da Poética, com efeito, que Escalígero vai apelidar Virgílio de *diuinus*; um adjetivo várias vezes repetido, e logo no segundo capítulo vai sublinhar a sua superioridade relativamente a Homero (Vogt-Spira, 1998: 48):

Vnum esse inter omnes unicum, singulis autem instar omnium. Fudit Homerus, hic collegit; ille sparsit, hic composuit. Homerus ergo cum vitae nostrae duas instituerit rationes, civilem prudentiam in Ulyssea, militarem in Iliade,

easque tamquam duas species in duobus viris ostendisset, in uno utramque Aenea composuit Maro, cui etiam sicut alibi diximus addiderit pietatem.

[Sem rival, ele é o primeiro entre todos, não só tem o valor de cada um deles como, ao mesmo tempo, o de todos. Homero espraia-se, este contém-se; aquele dispersa, este reúne. Por isso, Homero, depois de nos ter representado dois modelos da nossa vida, a destreza política na *Odisseia*, a militar na *Iliada*, como se tivesse revelado estas duas características em dois varões, a ambas juntou Virgílio num único Eneias, a quem, como dissemos noutro lugar, também havia de juntar a devoção aos deuses].

Trata-se de um livro que é composto por dezassete capítulos que, na edição quinhentista de Lião, se estendem ao longo de 162 colunas, com aproximadamente 60 linhas, da página 214 à 294, a cuja estrutura interna já dedicámos um breve estudo (Melo, 2007: 233-255).

Depois de ter tratado da teorização poética nos livros precedentes (I—*Historicus*; II—*Hyle*; III—*Idea*; IV—*Parasceue*), Escalígero vai dedicar os dois livros seguintes, o V (*Criticus*) e o VI (*Hypercriticus*), à formação do poeta segundo aqueles preceitos, através do uso da imitação e do juízo crítico, como ele próprio adianta a abrir o primeiro capítulo (Vogt-Spira, 1998: 42):

Poeticae partes omnes recte ut spero atque exacte satis exsecuti sumus. Reliquum est, ut ex his praeceptis poetam perficiamus idque duplici via ac ratione, imitatione scilicet ac iudicio.

[Todos os princípios da poética foram tratados, como espero, de uma forma adequada e com muita ponderação. Ficou por abordar a formação do poeta segundo estas regras, de forma metódica e racional, naturalmente através da imitação e do juízo crítico].

Os modelos a imitar, neste livro V, contrariamente ao que acontece no seguinte, não se apresentam por ordem cronológica; o crítico e humanista franco-italiano vai trazendo à colação passos variados de distintos autores da Antiguidade Clássica, segundo o processo tradicional da gramática antiga e da formação retórica, que se baseava na leitura de autores canónicos. E esse esquema mental também poderá explicar que a exposição se faça em torno de dois núcleos fundamentais: a comparação dos poetas latinos com os poetas gregos, em primeiro lugar; depois, a comparação dos poetas latinos entre si, em torno de unidades temáticas tradicionais, a que se segue uma espécie de apêndice, em que se regressa à comparação dos poetas latinos com os poetas gregos. Uma divisão menor da obra, antecedida por um pormenor de importância nada despiendo (Vogt-Spira, 1998: 592):

Hactenus quas memoria potuimus complecti describendas curavimus comparationes. Neque sum nescius alias quoque adduci potuisse. Et omissae sunt a nobis aliquae minus dignae visae quas persequeremur.

[Até agora tivemos o cuidado de transcrever as comparações que pudemos abarcar pela nossa memória. E também não posso ignorar que outras poderiam ter sido acrescentadas. Ao mesmo tempo, foram omitidas por nós aquelas que nos pareceram menos dignas de serem expostas minuciosamente].

Diz ele, pois, a três capítulos do fim, que mencionou tantas comparações quantas as que a sua memória pôde abarcar; por outro lado, acrescenta, outras poderiam ter sido mencionadas, mas foram censuradas. Um caminho que, certamente, havia de privilegiar o género épico, em detrimentos dos outros géneros poéticos, um assunto que é indissociável das preocupações literárias da sua época: por um lado, como já foi atrás assinalado, a sua defesa do latim clássico, que o levaria a fazer a apologia da exclusividade de uma *latinitas* ciceroniana, um escopo defendido com toda a veemência no seu tratado *De causis linguae Latinae* onde, por isso, critica os poetas novilatinos, a quem aponta alguns erros, o que explica que tenha sido um inimigo acérrimo do *Ciceronianus* de Erasmo; por outro lado, Girolama Vida, com o seu tratado *De arte poetica libri tres*, tê-lo-á despertado para a importância da poesia épica —«sem exagerar— afirma Espírito Santo (Vida, 1990: 59) —podemos dizer que a teorização vidiana está para a épica como a teorização da *Poética* de Aristóteles está para a dramática—, um assunto a que ele dará o maior relevo, ao consagrar-lhe o capítulo 17, por sinal o último do seu tratado, dando destaque aos dois poetas fundamentais da Antiguidade, Homero e Virgílio.

Esta estrutura tem como objectivo demonstrar a superioridade da literatura latina e, em particular, da sua língua, o que servia perfeitamente os interesses de Escalígero. Se, por um lado, ele defendia o uso do latim em detrimento do vulgar, por outro, a língua latina podia ser um factor importante para a unidade política de Itália. A par disso, o humanista pretendia impulsionar uma sociedade aristocrática cortesã, um modelo que podia colher, de forma excelente, na *Eneida*. E assim, num poeta se concentravam todos os seus interesses: exímio cultor da língua latina, poeta superior aos maiores da literatura grega e ímpar entre os autores coevos, Virgílio é um poeta *divino* (*divinus Maro*, como tantas vezes é apelidado), o modelo por excelência, como se anuncia logo no capítulo segundo deste livro (Vogt-Spira, 1998: 62):

Id quoque scire pervelim, ubinam esset ambrosia illa in quinto Iliados, qua Iunonis equi vescerentur. Haec atque alia quam plurima sunt, quibus Homeri res re Vergiliana longe minor est. Nunc quae ad phrasin numerosque pertinent videamus.

[Também desejava vivamente saber em que lugar está aquela ambrósia, no Canto V da *Iliada*, com que os cavalos de Juno se alimentam. Estas coisas e sobretudo outras que são em maior número, nas quais o poema de Homero

é de longe inferior ao de Virgílio. Voltemos, agora, a nossa atenção para o estilo e o ritmo].

E nesta altura, uma pergunta poderá ser legítima: este pensamento de César Escalígero, que coloca Virgílio em posição cimeira, quando comparado com os gregos, os latinos e os contemporâneos do nosso humanista, poderá ser considerado original? Já vimos que ele revela sintonia com um autor seu contemporâneo, Marco Girolamo Vida, que havia publicado a sua *Arte Poética* em 1525, na cidade Roma, saída dos prelos de um certo Ludovico degli Arrighi, natural de Vicenza. Estávamos no mês de Maio, de terrível memória para os habitantes de Roma, cujas muralhas sucumbiriam à escalada das tropas de Carlos V, no dia seis. Mas as raízes deste pensamento conduzem-nos até ao século V d.C., época em que viveu o erudito Macróbio, autor do *Saturnaliuum conviviorum libri septem*, como já foi escrito pelo filólogo francófono Jacques Chomarat (1994: 14-15). Com efeito, o gramático latino, neste seu poema, em sete livros, vai ocupar-se de Virgílio do livro III ao VI; o tópico fundamental do diálogo fictício é a *Eneida* que, enquanto síntese do conhecimento da humanidade, eleva o seu autor à categoria de sábio universal. Também o grande propósito deste poema é apontar Virgílio como o exemplo da máxima perfeição, em detrimento de Homero. Nos dois últimos livros, isto é, no V e no VI, parece ter-se inspirado a estrutura da *Poética* de César Escalígero.

Mas tudo isto não deve fazer esquecer a opinião contrária de António Viperano, teórico renascentista jesuíta que, pela mesma altura, apontava como modelo ideal o mestre Homero, cuja poesia podia ser considerada um caminho para a virtude, como já havia dito São Basílio Magno, na sua carta dirigida aos jovens, sobre o modo de tirar proveito da cultura pagã. Um pensamento que fez escola em França, na primeira metade do séc. XVI (Costil, 1943: 95-168) e que Escalígero havia de contrariar com a publicação da sua *Poética* que, neste contexto, pouco relevo havia de conceder ao poeta e teórico romano, Horário.

Como já vimos, o fim último da poesia, segundo César Escalígero, é o de persuadir o homem a trilhar o caminho que o há-de conduzir à virtude. E sendo a poesia, para este humanista italiano, a arte da palavra, o que revela uma doutrina filosófica interessante e original sobre o fenómeno fonético, como judiciosamente observou López Eire (2007: 45), por esta via a linguagem da poesia aproxima-se da retórica, e unidas as duas, em simbiose harmoniosa, se atinge a suprema perfeição da linguagem humana, ao serviço do paradigma do *vir bonus*, de raiz ciceroniana. Ideias que nos remetem para o carácter cívico do primeiro humanismo italiano, na esteira de Coluccio Salutati, Pico della Mirandola, Leonardo Bruno e Leon Baptista Alberti, que protagonizam um verdadeiro programa ético-político de renovação da sociedade.

A este ideal irá obedecer a eleição dos exemplos literários a imitar, num exercício de emulação muito comum na escola humanista, nomeadamente nos colégios dos jesuítas, que editaram os seus próprios compêndios, muitos com autores censurados, o que se compreende à luz do espírito contra-reformista, de que a Companhia de Jesus foi a principal impulsionadora, na área da educação, isto é, na formação da juventude. Tudo em prol da valorização do uso da palavra, da formação do bom orador, o que equivale a dizer, *vir bonus dicendi peritus*.

Um bom exemplo para ilustrar o que acabamos de dizer é a tragicomédia *O José do Egipto* (*Iosephus*) (Melo, 2004), do mestre Jesuíta Pe. Luís da Cruz (1543-1604), um dos autores mais representativos do teatro neolatino em Portugal e um dos mais estimados mestres nos Colégios da Companhia de Jesus, em Portugal, como há muito escreveu o investigador francês, Claude-Henry Frêches (1953: 141).

### 3. A TRAGICOMÉDIA *IOSEPHUS*, DO PE. LUÍS DA CRUZ, S.J.

A tragicomédia *O José do Egipto* foi representada, possivelmente, no ano de 1574, no pátio do Real Colégio das Artes, em Coimbra; a sua publicação, acompanhada por outras cinco peças dramáticas do autor —*Prodigus* (1568), tragédia *Sedecias* (1570), comédia *Vita-Humana* (1571 ou 1572), tragicomédia *Manasses* (1578) e a écloga *Polycronius* (1592)—, ocorre apenas em 1605, numa edição póstuma, na cidade francesa de Lião, na oficina do famoso impressor Horácio Cardon. A explicação para tal evento pode encontrar-se no *Praefatio ad lectorem*, da *editio princeps*, fl.\*\*\*, onde parece transparecer a sua modéstia:

Potuerunt istae actiones, quarum aliquae plus triginta annos latuerunt, nunc quoque suis in tenebris iacere, ibique interitum expectare, quem senium et blattae attulissent.

[Tinham podido estas peças, que estiveram, algumas delas, escondidas mais de trinta anos, continuar ainda hoje nas trevas do esquecimento e aí esperarem o fim que lhes dariam a traça e a acção do tempo]<sup>1</sup>.

E dizemos «parece», pois não sabemos em que medida é que elas não são ditadas por imperativos retóricos, num texto em que o mestre Jesuíta dá a conhecer a sua poética teatral. Com efeito, não lhe seriam estranhos os preceitos horacianos que, na sua *Poética*, não só menciona a necessidade imperiosa de um trabalho metuculoso e demorado de aperfeiçoamento dos versos (vv. 379-390), a necessária operação do *limae labor* (v. 291), como ainda

<sup>1</sup> Seguimos sempre, nos passos apresentados deste Praefatio, a tradução de R.M. Rosado Fernandes (1989).

incentiva a submeter os versos à crítica de um homem honesto e judicioso (*uir bonus et prudens uersus reprehendet inertis*, v. 445), não interesseiro, dando a entender que não basta o talento, mas sim o resultado da combinação deste com a técnica, com o trabalho da lima, com a sabedoria, com a prudência. Diz Horácio (*De arte poetica liber*, vv. 409-411), na tradução do Professor R.M.R. Fernandes (1984: 104-105):

(...) ego nec studium sine diuite uena,  
nec rude quid prosit uideo ingenium; alterius sic  
altera poscit opem res et coniurat amice.

(...) [eu, cá por mim, nenhuma arte vejo sem rica intuição, e tão pouco serve o engenho sem ser trabalhado; cada uma destas qualidades se completa com as outras e amigavelmente todas devem cooperar].

Contudo, nunca será de mais referir que Luís da Cruz, S.J. não deixa de escrever no seu prefácio que, para quem vive na Companhia de Jesus, nada é considerado mais próximo da virtude do que ser discreto (... *in Societate uiventi, apud quam nihil sanctius quam morigerari*). Por isso, é natural que Luís da Cruz confesse ao «benévolo e amigo leitor» —*beneuolo amicoque lectori*— ter acedido à sua publicação por ordem dos seus superiores, que nelas encontraram algo de bom (*existimantes in his aliqua esse bonae frugis*) e que agradao as arrancou ao olvido, sobretudo por causa da sua determinação em prestar um serviço à nação portuguesa, um tópico que nos aproxima das ideias de Horácio acerca da missão cívica do poeta (fl.\*\* 8v):

Sed ualet, ualebitque apud nos semper una ratio, iuuandi Rempubicam  
et nostro incommodo bonis moribus commendandi.

[Há contudo um motivo e haverá sempre um só motivo na nossa ordem que é o de ajudar o nosso país e com o nosso incómodo pregar os bons costumes].

É sobretudo ao julgamento do leitor que se devem os maiores receios do nosso autor da Companhia de Jesus:

Sciebam quae spectatorum oculis placuissent, non eandem forte beneuolentiam in manibus habitura. In teatro uolant quae dicunt. Ornatus scenae commendat, uenustas actorum cohonestat, et agendi lepor ita animum auresque conciliat, ut pulcherrimum existimetur, quod suo naeuo non caret, non adspicitur tamen propter illum fucum theatralem.

[É que eu sabia que as peças que, aos olhos dos espectadores, puderam ter agradao, não iriam talvez encontrar a mesma benevolência, quando lhes viessem parar às mãos. No teatro, as palavras que se dizem, voam. A ornamentação cénica dá-lhes valor, a beleza dos actores dá-lhes brilho, e a graça da representação harmoniza de tal forma o espírito com os ouvidos, que se julga lindíssimo o que não deixa de ter as suas verrugas, que não se vêem, dado todo aquele artifício teatral].

Idêntica atitude, o mesmo espírito se pode associar ao Pe. António Vieira, S.J. (1608-1697), mais tarde, no séc. XVII: também ele, já na sua velhice, foi instado pelos superiores a preparar a publicação dos seus *sermões*, ao mesmo tempo que deixava transparecer a sua inquietação, como ele diz logo no início do seu Prefácio ao Leitor: «começo a tirar da sepultura estes meus borrões que, sem a voz que os animava, ainda ressuscitados são cadáveres» (Vieira, 1679).

Por ocasião das representações teatrais, numeroso público de diferentes estratos sociais demandava os colégios dos Jesuítas, transformando estas encenações escolares numa ocasião oportuna de parénese e catequese teológica, a que se aliava o espírito da diversão.

Felizmente, podemos disfrutar de um testemunho da representação do *Iosephus*, na primeira pessoa, que nos aponta nesta direcção, a partir de um prefácio que ficou inédito no cód. 3234 da Biblioteca Nacional, que apresenta um título ligeiramente diferente, *Ad beneuolum eruditumque lectorem. Praefatio in sequentes actiones* (Barbosa, 2000: 397):

Quando foi levado à cena o nosso *Iosephus*, não só assistiu ao espectáculo a Academia, e o seu magnífico reitor Emanuel de Menezes, bem como o respeitabilíssimo ajuntamento de todas as classes sociais, mas também consideráveis personalidades italianas que casualmente tinham vindo naquela altura a Coimbra. De entre estes, lembro-me de ter havido um que, convidado a presenciar o espectáculo, preferia permanecer sozinho na hospedaria. «Quê —dizia ele— que verei eu aqui que não tenha já visto nas magnificentes cidades de Itália?» (...) Contudo, entendendo ele dever ceder aos pedidos dos seus hóspedes (...), confessou não apenas ter-se comprazido muitíssimo, mas também não haver razão para, neste género, qualquer estrangeiro preferir a estas as representações cénicas do seu país.

Na verdade, estas sumptuosas encenações (Miranda, 2006), para além de constituírem um testemunho vivo da pedagogia humanista, também ajudavam à fama crescente dos colégios jesuítas e da sua actividade escolar. Testemunho da pedagogia humanista, pois serviam não apenas para o exercício da *aemulatio* e da *imitatio*. Com efeito, a variedade discursiva do *Iosephus* recorda-nos, a cada passo, as *exercitationes*, que assumem especial relevo nas modalidades da *uariatio* e *correctio* dos *themata*. E, por esta via, somos levados a formular a hipótese, embora uma possibilidade muito remota, de esta tragicomédia resultar de uma forte colaboração dos alunos do Pe. Luís da Cruz, assumindo-se este como o poeta de génio que, aproveitando o esforço laborioso dos seus alunos, inculcava às suas produções teatrais a unidade e o assombro que lhe faltavam, em virtude da feitura parcelar.

Para além da composição escrita, a prática escolar compreendia ainda a *disputa* (*concertatio*) e a declamação, para o exercício de aprendizagem e

aperfeiçoamento da eloquência, tão necessária para as homílias, os debates doutrinas e as controvérsias contra os hereges. Uma formação que tem por objectivo o orador ideal, enquanto *uir bonus dicendi peritus* (Quintiliano, *Inst. Orat.*, 12.1); à *eloquentia* acrescentava-se a *sapientia*, uma formulação de raiz ciceroniana (*De Orat.*, 1.34.158-159) e própria da cultura humanística. A vertente social da linguagem, a importância do discurso, quer no plano político quer no religioso, no contexto da contra-reforma, concorrem para uma importância acrescida dispensada ao bom uso da palavra, de reconhecida utilidade. E assim se compreende a razão de a *humanitas* se cultivar com as *litterae humaniores*. Ora acontece que 25 anos após a representação da tragicomédia *Iosephus* se compendiam estes princípios na *Ratio Studiorum* de 1599, como se pode ler nas «Regras para o Professor de Retórica», regra n.º 1 (Miranda, 2009: 198-199):

O programa desta classe [Retórica] não pode ser determinado facilmente entre limites precisos. Ela forma o estudante para a eloquência perfeita, que compreende duas matérias fundamentais, a oratória e a poética (devendo-se dar sempre a primazia à oratória). A eloquência tem em vista não apenas a utilidade do discurso mas também a sua elegância (...).

O projecto apostólico-religioso de formação da juventude, protagonizado pela Companhia de Jesus, visava a formação integral do homem, que tinha por objectivo uma simbiose integradora da formação intelectual humanista com a educação moral cristã: *litterae et virtus* entendem-se como noções complementares. Para isso, o poder efectivo da palavra tinha que ser persuasivo, tinha que mover os espíritos, ao mesmo tempo que os recreava. Diz Santo Agostinho (*De Doctrina Christiana*, 4.12.27), na nossa tradução:

Então, um célebre orador disse, e disse a verdade, que o orador deve falar de tal maneira *que possa instruir, deleitar e convencer* (flectere). E, em seguida, acrescentou: *instruir é próprio da necessidade; o deleitar, do encanto; o convencer, da vitória.*

No *Iosephus*, após a denúncia do vício que campeia por toda a parte, capaz de estimular a reflexão e o arrependimento individual, segue-se a *probatio*, com recurso à história de José do Egito —a história da igreja apresenta este patriarca como uma *praefiguratio Christi*—, capaz de persuadir em definitivo o espectador. Trata-se do uso do *exemplum* enquanto poderoso recurso retórico, oferecendo deleite, autoridade, credibilidade e ensinamento, o que explica a importância que lhe dispensa Cícero (*Orat.* 34.120): *exempla fidem faciunt*, isto é, os exemplos fazem-nos acreditar (Harto Trujillo y Villalba Álvarez, 2013).

Conscientes da importância da retórica para a compreensão do teatro (Margarida, 2012), o estudo da tragicomédia *Iosephus*, que mereceu honras de publicação no ano de 2004, propõe uma leitura a partir de três operações

fundamentais para a produção de um discurso retórico: a *dispositio*, a *inuentio* e a *elocutio*, com algumas referências à *actio* ou *pronuntiatio*.

O tema bíblico de José permitiu que o nosso autor revelasse a sua integração no contexto do Renascimento, nomeadamente através da sua feição cívica, que se reparte entre os conceitos morais e políticos. E é deste último campo que trago à colação um dos motivos mais original desta época: a assistência aos desfavorecidos, isto é, a caridade pública, de inspiração cristã. Trata-se, com efeito, de algo inovador na teorização sobre os deveres do poder real, e que não se encontra em Platão, Aristóteles ou Cícero (Soares, 1994: 69 e 72).

Ora isto sucede quando a realeza egípcia dá o exemplo ao permitir a reunião e sobrevivência da família de Jacob nos seus territórios, a expensas suas. É a afirmação do valor da hospitalidade a estrangeiros, um *topos* clássico de grande repercussão. A título de exemplo, podemos mencionar Telémaco, filho de Ulisses que, na demanda de notícias acerca de seu pai pernoitou no palácio de Nestor, em Pilos (*Odisseia*, III) e em Esparta, junto do rei Menelau (*Odisseia*, 4.20-64), na companhia de Pisítrato, filho de Nestor; Alcinoos, rei dos Feaces, que acolhe o náufrago Ulisses, descoberto pela filha Nausícaa (*Odisseia*, 7.133-184); Eneias, recebido pela rainha Dido, na recém-fundada Cartago (*Eneida*, I).

Não obstante esta tradição na Antiguidade, não fugiremos à verdade se a interpretarmos à luz de uma necessidade urgente: a reconciliação entre católicos e protestantes. E assim emerge o valor da caridade cristã, da união fraterna, possível mesmo entre facções inimigas, num aceno à verdadeira possibilidade de instituição duma Igreja Católica e Apostólica Romana, fraterna e universal.

#### REFERÊNCIAS

- ANDRADE, D.P. (2011): *Antologia*. Selecção, trad., transc., introd. e notas de A. Guimarães Pinto. Lisboa, Esfera do Caos.
- ANDRADE, F. (1976): *Crónica de D. João III*. Introd. e rev. de M.L. de Almeida. Porto, Lello & Irmão.
- BARBOSA, M.J.S. (2000): «Luís da Cruz e a poética teatral dos Jesuítas: o prefácio que ficou inédito». *Euphrosyne*, 28, págs. 375-405.
- BARON, H. (1993): *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic Humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*. 9.<sup>a</sup> ed. Princeton, Princeton University Press.
- CARVALHO, J.B. (1980): *O Renascimento Português: em busca da sua especificidade*. Lisboa, INCM.
- CEREJEIRA, M.G. (1974-1975): *O Renascimento em Portugal*. I—*Clenardo e a sociedade portuguesa (com a tradução das suas principais cartas)*, 1974; II—*Clenardo: o humanismo e a reforma* 4.<sup>a</sup> ed. Lisboa, Coimbra Editora.

- COSTIL, P. (1943): «La question homérique et l'évolution du goût littéraire en France». *Annales de l'Université de Grenoble*, XIX, págs. 95-168.
- CRUZ, S.J., Pe.L. (1989): *O Pródigo (tragicomédia)*. Pref., tresl. e notas por J. Mendes de Castro. Introd. e trad. do Prólogo por R.M.R. Fernandes. Lisboa, INIC/CEC.
- (1605): *Tragicæ comicaeque actiones, a Regio Artium Collegio Societatis IESV: datae Conimbricæ in publicum theatrum...* Cum privilegio. Lugduni, apud Horatium Cardon.
- DIAS, S.S. (2006): *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*. 1.<sup>a</sup> ed. em 1952. Porto, Campo das Letras.
- (1969): *A Política Cultural da Época de D. João III*. 2 vols. Coimbra, Universidade de Coimbra.
- FRÈCHES, C.-H. (1953): «La tragédie religieuse néo-latin au Portugal. Le P. Luís da Cruz». *Bulletin d'Histoire du Théâtre Portugais*, Lisbonne, iv-2, págs. 129-176.
- LÓPEZ EIRE, A. (2007): «Aproximación a la poética de Julio César Escalígero». *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 9.1, págs. 11-49.
- GALÁN SÁNCHEZ, P.J. (2004): *I.C.S. De Causis Linguae Latinae*. Introd., ed. crítica, trad. y notas. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- GARIN, E. (2008): *L'Humanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari-Roma, Edit. Laterza.
- (2007): *Rinascita e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Bari-Roma, Laterza.
- GOMES, C. Costa (2012): *Diogo de Sá no Renascimento Português*, vol. 1, *Estudo*. Lisboa, CEC da Fac. de Letras da Univ. de Lisboa.
- HARTO TRUJILLO, M.L. y VILLALBA ÁLVAREZ, J. (eds.) (2013): *Exempla fidem faciunt*. Madrid, Ed. Clásicas.
- HORÁCIO (1984): *Arte Poética*. Introd., trad. e notas de R.M.R. Fernandes. 4.<sup>a</sup> ed. Lisboa, Edit. Inquérito.
- KLEIN, L.F. (1997): *Actualidade da pedagogia jesuítica*. São Paulo, Ed. Loyola.
- LUSITANO, A. (1536): *INDEX DIOSCORIDIS. | En candide Lector. | HISTORIALES DI- | oscoridis campi... | IOANNE RODERICO CASTE | li albi Lusitano autore. | EXCUVDEBAT ANTVERPIAE Vi-| dua Martini Caesaris. M.D.XXXVI.*
- (1553): *IN DIOSCORIDIS | ANAZARBEI DE MEDICA | MATERIA LIBROS QVINQVE | ENARRATIONES ERVDITISSIMAE | DOCTORIS AMATI LVSITANI MEDICI | AC PHILOSOPHI CELEBERRIMI, | quibus non solum Officinarum ... | Cum Priuilegio Illustriss. Senatus Veneti ad decennium. | VENETIIS. MD LIII. | [Venetij apud Gualterum Scotum | M.D.LIII.]*.
- MARTINS, J.V.P. (1983): entrada «Renascimento» in *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 16. Lisboa, Edit. Verbo, coll. 274-283.
- (1973): *Tratado de Confissom*. Lisboa, INCM.
- (1973): *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI. Estudo e Textos*. Paris, FCG/CCP.
- MATOS, M.C. (2000): «André de Resende (c. 1500-1573), o homem e a obra: um contributo para a sistematização dos seus impressos até 1551. No quinto cente-

- nário do nascimento de um humanista erasmiano». Em *Algumas Obras de André de Resende*, vol. I (1531-1551). Lisboa, Ed. Távola Redonda-CEHLE, 2000, págs. VII-XCVI.
- MELO, A.M.M. (2004): *Teatro jesuítico em Portugal no Século XVI. A tragicomédia Iosephus do Pe. Luís da Cruz*, S.J. Lisboa, FCG/CCP.
- (2007): «A glória do divino Virgílio: linhas de leitura para uma compreensão do Livro V, *O Crítico*». *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 9.1, págs. 233-255.
- MIRANDA, M. (2012): «A retórica, chave de leitura do teatro jesuítico». *Humanistas*, 64, págs. 115-126.
- (2009): *Código Pedagógico dos Jesuítas. Ratio Studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime escolar e curriculum de estudos*. Prefácio de Pe. Luiz Fernando Klein, S.J., nota prévia, introdução, versão portuguesa e notas de Margarida Miranda. Braga-Évora-Florianópolis-Lisboa, Esfera do Caos.
- (2006): «Teatralidade e linguagem cénica no teatro jesuítico em Portugal (XVI)». *Humanitas*, 58, págs. 391-409.
- ORTA, G. (1563): *Coloquios dos simples, e drogas he cousas medicinais da India...* Impresso em Goa: por Ioannes de endem as x. dias de Abril. annos.
- PINTO, A.G. (2006): *Humanismo e controvérsia religiosa: Lusitanos e Anglicanos*, vol. 1. Lisboa, INCM.
- ROCHA PEREIRA, M.H. (2002): *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. II, *Cultura Romana*. 3.<sup>a</sup> ed. Lisboa, FCG.
- RAMALHO, A.C. (1998): «Origem e início do Humanismo em Portugal». Em ídem, *Para a história do Humanismo em Portugal*. Lisboa, INCM, págs. 15-34.
- (1985): «Cataldo a Fernando de Meneses, Príncipe Magnânimo, Excelentíssimo Marquês». Em *Latim Renascentista em Portugal. Antologia*. Pref., selecção, versão do latim e notas. Coimbra, INIC e CECH da Univ. de Coimbra, págs. 41-42.
- (1980): «A introdução do Humanismo em Portugal». Em *Estudos sobre o Século XVI*. Paris, FCG e CCP, págs. 1-20.
- (1977-1978): «Um capítulo da história do Humanismo em Portugal: o Prologus de Estêvão Cavaleiro». *Humanitas*, XXIX-XXX, págs. 51-74.
- REBELO, L.S. (1982): *A tradição clássica na Literatura Portuguesa*. Lisboa, Livros Horizonte.
- SÁNCHEZ MARÍN, J.A. y MUÑOZ MARTÍN, M.N. (2007): «La poética de Escalígero: introducción al autor y a su obra». *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, 9.1, págs. 99-145.
- SCALIGER, J.-C. (1994): *La Poétique. Livre V—Le Critique*. Présent., trad. et notes de Jacques Chomorat. Genève, Librairie Droz.
- SOARES, N.N.C. (1994): *O Príncipe Ideal no Século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório*. Coimbra, INIC.
- (2004): «Vias de intervenção no Renascimento. Génese do discurso literário». Em Nascimento, A.A. et al. (eds.): *Humanismo para o nosso tempo. Estudos de homenagem a Luís de Sousa Rebelo*. Lisboa, FCG.

- VIDA, M.G. (1990): *Arte Poética*. Introd., trad. e notas de A.M. Espírito Santo. Lisboa, INIC/CEC da Univ. de Lisboa.
- VIEIRA, Pe.A. (1679): *Sermoens*. Primeyra parte... —Em Lisboa: na officina de Joam da Costa. —[24] p., 1118 coln., [109] p.; 4.º (20 cm). Versão consultada: cópia pública da Bibl. Nacional Digital (2013.09.30).
- VOGT-SPIRA, G. (ed.) (1998): *Iulius Caesar Scaliger. Poetices libri septem*, vol. IV, *Liber v*. Stuttgart-Bad Cannstant.