

humanitas

Vol. XXXVII-XXXVIII

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

HUMANITAS

VOLS. XXXVII-XXXVIII



C O I M B R A

MCMLXXXV-MCMLXXXVI

CÍCERO TRADUZIDO PARA PORTUGUÊS NO SÉCULO XVI: DAMIÃO DE GÓIS E O LIVRO DA VELHICE*

1. Na colectânea epistolar de Damião de Góis que saiu dos prelos de Réscio em 1544 (1) encontra-se uma carta do próprio Góis datada de Pádua, em 17 de Agosto de 1537, e endereçada a Nicolau Clenardo, que, por essa altura, ia de peregrinação a Santiago de Compostela. Mas essa carta respondia a uma outra que o humanista flamengo lhe havia escrito no Natal precedente, quando ainda estava em Évora, carta que só agora, mais de meio ano depois, chegara ao seu destino. Nela Clenardo tecia, com certeza, algumas observações sobre o texto da tradução que Damião de Góis fizera do *Cato Maior* de Cícero, conforme é possível deduzir da epístola goisiana.

O testemunho fornecido pelo próprio Damião de Góis na carta do verão de 1537 reveste-se de um significado interessante, na medida em que nos informa que, em finais de 1536, já a tradução portuguesa do *Cato Maior* se encontrava terminada, para que Clenardo a tenha lido e comentado, não sendo de excluir que, já nessa cidade italiana, o

* Trabalho concluído em 1985, no âmbito do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (Faculdade de Letras de Coimbra).

(1) *Epistolae Sadoleti, Bembi, et aliorum clarissimorum uirorum ad Damianum a Goes Equitem Lusitanum*, incluídas nos *Aliquot Opuscula* que Rutgério Réscio imprimiu em Lovaina em 1544, fo. (d iv)r^o ss; Joaquim de Vasconcellos, *Goesiana*, c) *As Cartas Latinas de Damião de Goes*, Porto, 1912, p. 23 ss; Amadeu Torres, *Noese e Crise na Epistolografia Latina Goisiana. I. As Cartas Latinas de Damião de Góis*. Introdução, Texto Crítico e Versão, Paris, 1982, p. 139 ss; Jorge Alves Osório, «Em Torno do Humanismo de Damião de Góis: A Divulgação dos Opúsculos através da Correspondência Latina», *Annali dell' Istituto Universitario Orientale*, Sezione Romanza, Nápoles, XVIII (1976), p. 297 ss.; cf. ainda Alphonse Roersch, *Correspondance de Nicolas Clénard*, T. 1, Bruxelas, 1940, p. 136 ss.; deve notar-se que Roersch não comentou esta carta no T. II do seu trabalho.

Português haja trabalhado nela (2). Mas outras razões de interesse nos parece conter a carta de resposta de Góis, sobretudo se buscarmos compreender, de forma mais ampla, as motivações que poderão ter conduzido Damião de Góis a proceder a essa tradução e, de modo particular, as intenções que terá querido valorizar mediante a divulgação desse texto, quer no referente ao momento em que o fez imprimir, quer em função da atitude denunciada pelo tradutor frente ao texto original de Cícero. Para tal há que começar por atentar na dedicatória a Conde de Vimioso, D. Francisco de Sousa.

Em estudo recente (3), o Prof. Jean Aubin analisou, com minúcia, o período misterioso da estadia de Góis junto de Erasmo, precedente de forma imediata, como se sabe, da sua viagem à Itália, período que, recorde-se, atçou a curiosidade da Inquisição em 1571 (4). Ora no texto da dedicatória (5), Damião de Góis refere-se a Erasmo a propósito das dificuldades que a operação de traduzir comportava, citando-o logo a seguir a Cícero e a S. Jerónimo. É então que utiliza a opinião

(2) Cf. Luís de Matos, «Un umanista portoghese in Italia: Damião de Goes», *Estudos Italianos em Portugal*, Lisboa, 19 (1960), p. 41 ss. (p. 51).

(3) Jean Aubin, «Damião de Góis dans une Europe évangélique», *Humanitas*, Coimbra, XXXI-XXXII (1979-80), p. 197 ss.; sobre as relações europeias de Góis, vid. também Marcel Bataillon, «Le Cosmopolitisme de Damião de Góis», in *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Paris, 21974, p. 121 ss. Cfr. ainda A. Torres, *Noese e Crise*, cit., I, p. 255-258.

(4) Cf. Isaiás da Rosa Pereira, «Damião de Góis devant le Tribunal de l'Inquisition (1571-1572)», in Marcel Bataillon *et alii*, *Damião de Góis, Humaniste Européen*, Braga, 1982, p. 331 ss.

(5) O texto da tradução do *Cato Maior* encontra-se no Ms. 671 (actual n.º 691) da Biblioteca Pública Municipal do Porto, com 68 folhas numeradas e aparadas e com o seguinte frontispício: «Cicero / De / Senectute. / Dedicado / Ao M^{to} Illustre Senhor Dom / Francisco de Souza / Conde de Vimioso. / Traduzido / Por Damião de Goes, / e seu proprio original. //»; a letra deste título não é, porém, contemporânea da do texto. Para além deste manuscrito, hoje só temos disponível o texto através da edição do século passado: *Livro de Marco Tullio Ciceram, chamado Catam Maior, ou Da Velhice, dedicado a Tito Pomponio Attico, traduzido por Damião de Goes*. Nova edição. Lisboa, na Typographia Rollandiana, 1845. Desconhece-se o paradeiro de qualquer exemplar da 1.ª edição feita em Veneza por Estêvão Sábio em 1538; cf. Francisco Leite de Faria, *Estudos Bibliográficos sobre Damião de Góis e a sua Época*, Lisboa, 1977, p. 15, n.º 3, p. 104, n.º 70 (para a dedicatória, cf. também os n.ºs 109 e 111); dessa edição veneziana obtivemos só a reprodução do rosto (British Library, Harley, 5925, n.º 458). Anote-se, porém, que Francisco Leite de Faria não alude, no seu estudo, ao Ms. da BPMP. Nas páginas que se seguem, as remissões ao texto da tradução serão feitas a partir da edição de Lisboa, 1845.

«daquelle prudentissimo e grauissimo Erasmo Roterodamo neste nosso aureo, e doctissimo seculo principe de toda doctrina, e eloquencia» (p. 6), para de imediato acrescentar que conversara «sobr' este negocio algũas vezes, iuntamente com outras muytas sanctissimas confabulações (per spaço de cinco meses que com elle em Friburgo de Brisgoia pousei) entre noos passadas ouvi» (p. 6).

O particularismo de que se reveste a alusão ao Roterodamês parece conter, latentes, emissões de sentido em dois planos de intenção: por um lado é a familiaridade de Góis com Erasmo que ressalta, inclusivamente mediante a frase parentética; por outro lado evidencia-se a ênfase posta na autoridade de Erasmo como humanista cristão, cujas «confabulações» eram «sanctissimas».

O estudo de Jean Aubin aconselha-nos a ler com prudência a ênfase colocada nas referências a Erasmo. Se bem atentarmos, elas ocupam só por si praticamente uma quarta parte de toda a dedicatória; ora não é crível que uma tal demora, que permite a Góis proclamar perante um público a que, de certeza, não eram estranhos os portugueses que representavam o Reino junto da Cúria romana ou das Repúblicas italianas, a sua convivência com Erasmo — com essa indicação tão concreta de que se instalou em casa dele durante cinco meses — se limitasse, na sua insistência, a servir só de panegírico da sua própria pessoa. Damião de Góis parece ter necessidade de salientar, neste texto, indicações de natureza cronológica, pois que, em dois momentos da dedicatória, alude a períodos da sua vida, marcada por uma longa ausência do reino: os «cinco meses» em Friburgo e, mais à frente, os «quatro meses soomentes» que a «sorte» lhe concedera passar no país natal nesses últimos dezasseis anos da sua vida. Jean Aubin, dissecando os testemunhos sobre os movimentos de Góis em 1533 e 1534, suspeita do rigor da informação sobre os «quatro meses» passados em Portugal, aonde Góis fora chamado para ser investido no cargo de Tesoureiro régio, que o monarca lhe oferecera. Tudo parece indicar, como sublinha o citado autor, que Góis entrava no Reino com a intenção de não voltar a sair dele e de assumir, de facto, o cargo. Algo se terá passado, de misterioso, que o impediu de ser nomeado e o obrigou a sair de novo do país, sob o pretexto de uma peregrinação a Santiago de Compostela (6).

(6) Sobre a viagem a Compostela, cf. Manuel Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal. I — Clenardo e a Sociedade Portuguesa*, Coimbra, 1974, p. 117 ss.; J. Aubin, *art. cit.*, p. 203 ss.

Reaparecendo inopinadamente junto de Erasmo, a cuja hospitalidade se acolhe, Góis dedica-se, então, a uma intensa actividade nos meios evangélicos alemães. A ida para Itália foi-lhe vivamente aconselhada pelo próprio Erasmo, se é que não foi imposta (7). Chegado a Pádua na primeira metade de Outubro de 1534, com carta de recomendação para Pietro Bembo, cuja atitude para com o reformismo não era de oposição vigorosa, Damião de Góis desenvolve uma actividade orientada por um lado para contactos com meios italianos (Bonamico, Sadoleto, Bembo) conhecidos por uma atitude mais aberta frente aos reformistas, e virada, por outro lado, para a divulgação de acções portuguesas ou de defesa de pontos de vista portugueses. É possível que, nesses anos de indecisão de Carlos V diante da questão reformista, Góis quisesse servir D. João III divulgando, em latim, uma literatura de actualidade sobre a presença portuguesa no Oriente (8).

Mas porquê o *De Senectute*, editado em Veneza em 1538 (9)? Podemos suspeitar, com Jean Aubin, que a dedicatória ao Conde de Vimioso «doit avoir quelque signification qui serait à tirer au clair» (10). E recorde-se que D. Francisco de Sousa merece uma detida notícia na 2.^a edição da *Crónica do Príncipe D. João* (11). Há, portanto, que perguntar: porquê o Conde de Vimioso e porquê o *De Senectute*?

D. Francisco de Sousa era homem da geração de Damião de Góis e sempre mereceu a confiança e a protecção de D. Manuel e de D. João III; a qualificação de «Catam Çensorino» que Góis lhe concede no cap. XVII da sua *Crónica* parece conter subjacente um mundo de alusões que não estamos em condições de decifrar em pormenor, mas que talvez possamos delinear em traços gerais (12). Efectivamente, evocar

(7) Sobre as relações de Góis com Erasmo, cf. Jean-Claude Margolin, «Damião de Góis et Érasme de Rotterdam», in *Damião de Góis, Humaniste Européen*, cit., p. 17 ss. (cf. p. 48-49).

(8) Cf. Jorge Borges de Macedo, «Damião de Góis et l'Historiographie portugaise», in *Damião de Góis, Humaniste Européen*, cit., em particular p. 133 ss.

(9) E não 1534, como ainda se escreve por vezes; cf. a introdução de Maria Leonor Carvalho Buescu, *Duarte de Resende, Tratados da Amizade, Paradoxos e Sonho de Cipião*, Lisboa, 1982, uma edição lamentável sob diversos aspectos de crítica textual.

(10) *Art. cit.*, p. 22.

(11) Graça de Almeida Rodrigues, *Crónica do Príncipe D. João de Damião de Góis*. Edição crítica e comentada, Lisboa, 1977, p. 46-47.

(12) Ainda existem muitos pontos obscuros nas relações de Damião de Góis; note-se que frequentou o Colégio Trilingue de Lovaina e, ao tempo do cerco da

uma tal comparação na crónica era evocar a tradução do diálogo ciceroniano dedicado a uma personalidade romana de grande envergadura moral, instituída em exemplo para os mais novos: Não será, por consequência, legítimo interrogarmo-nos sobre se a tradução portuguesa, para além de comportar um significado humanista, a que aludiremos mais à frente, não pretenderia antes valorizar a ideia de que os indivíduos mais novos não eram propriamente os mais indicados para desempenharem as funções governativas, precisamente porque estavam sob o domínio das paixões e de interesses que não sabiam conter nos limites do razoável? E se assim de facto aconteceu, não teria Damião de Góis em mente aqueles que se opuseram, com êxito, à sua nomeação para Tesoureiro régio, no tempo de D. João III, «cujo veador da fazenda foi» D. Francisco de Sousa (13), a quem o próprio Góis dedicou uma tradução do *Ecclesiastes*? E não terá sido por isso que Góis se mostrou particularmente sensível a um comentário de Clenardo à sua tradução do *Cato Maior*, a propósito de um passo em que a figura central do diálogo ciceroniano contrasta os malefícios da presença dos jovens na governação dos Estados com os benefícios da dos homens de idade? Por outras palavras: a tradução portuguesa, com a sua apologia da sensatez e da prudência como virtudes centrais da governação que a juventude não podia possuir, teria em mente os «maus conselheiros» do rei que afastaram Damião de Góis, vencendo a própria vontade do monarca? Se assim aconteceu, a tradução tem algo de muito mais pessoal do que à primeira vista poderia parecer.

A carta de resposta que Góis enviou, em 17 de Agosto de 1547, a Clenardo elucida-nos efectivamente que o Flamengo advertira o tradutor das suas discordâncias quanto a dois pontos do texto portu-

cidade durante o qual se evidenciou, aparece a inscrever-se na Universidade Juan Micas, elemento importante das famílias judias portuguesas na Europa; cf. Marcel Bataillon, «Alonso Núñez de Reinoso y los marranos portugueses en Italia», in *Varia Lección de Clásicos Españoles*, Madrid, 1964, p. 64-65. Por outro lado, é preciso não esquecer as ligações com o Infante D. Luís no contexto político da época; cf. Robert Ricard, *Études sur l'Histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, 1970, «Pour une monographie de l'Infant D. Luís de Portugal», em especial p. 144, n. 1; note-se que é a este irmão do rei que Góis dedica o *De Bello Cambaico Ultimo*, saído em Lovaina em 1549.

(13) *Crónica do Príncipe D. João*, cit., p. 47.

guês: um sobre a identidade de dois cônsules romanos, Tuditano e Cetego, e outro respeitante a uma construção sintáctica negativa (14).

Em relação ao primeiro caso, Damião de Góis considera que se tratava dos cônsules C. Claudius Cento e M. Sempronius Tuditanus, ambos cônsules «An. 513 ab Urb. cond.», enquanto Publius Sempronius Tuditanus e Marcus Cornelius Cethegus haviam sido cônsules mais tarde, «quo tempore Cato praeturam obtinuit, trigesimum annum agens» (15). Seguia aqui a opinião de Teodoro Gaza — que aliás traduzira o *De Senectute* para grego —, do mesmo modo que, ao longo da tradução, mostrará coincidir com soluções suas, como se vê através da edição comentada por Franciscus Sylvius, que em diversos locais aceita também a autoridade de Gaza. Mas Góis reconhecia que o assunto era complexo; e tinha razão, visto que os códices revelam a interpolação de glosas (*aedilis* e *quaestor*) denunciadoras da intenção de introduzir, na mesma frase, toda a carreira política de Cato (16).

Ao tempo o problema era já debatido; assim, a edição parisiense que traz, no rosto, a data de 1536 (17) e que inclui um texto alegadamente fixado por Franciscus Sylvius e seus comentários, enobrecida com as «notas» de Erasmo — o que pode querer significar que pretende inserir-se na tradição dos textos já editados pelo Holandês anterior-

(14) «Flagitas a me ob meam in Linguam Lusitanicam Ciceronis *De Senectute* ersionem rationes temporum Romanorum consulum»; «Porro de duabus negationibus quod scribis, in ipso *Catone* una et altera in *Oratore*»; vid. Amadeu Torres, *Noese e Crise*, cit., I, p. 139 e p. 140; por se tratar de um texto crítico, citaremos esta carta a partir desta edição.

(15) Góis declara seguir, nesta matéria, a opinião de Teodoro Gaza, «uir disertissimus», que, face aos «deprauata exemplaria» que induziram muitos em erro, «cum rem inextricabilem iudicaret, nomina consulum ubi de Liuio Andronico legitur in sua Graeca interpretatione omisit» (*ibidem*, p. 139).

(16) Cf. *Il Catone Maggiore. Dialogo intorno alla vecchiaia di M. Tullio Cicerone* illustrato da Felice Romarino, Turim, 21911, p. 12.

(17) *M. T. CICERONIS | CATO MAIOR SEV DE SENECTVTE, | ad T. Pompo. Atticum, de quo idem Ci. Legen-|dus est mihi saepius Cato Maior ad te missus: a-|mariorem enim me senectus facit, F. Syluii com-|mētariis, & D. Erasmi annotationibus illustratus. | (gravura) PARISIIS. M.D.XXXVI. | Apud Michaelem Vascosanu in aedibus Ascen-|sianis, via ad D. Iacobum sub signo Fontis. //*. O colofon traz, porém, o ano de 1535. Aproveitando uma sugestão de Francisco Leite de Faria, *Estudos Bibliográficos sobre Damião de Góis*, cit., p. 16, utilizámos o exemplar da Biblioteca Pública de Évora, que tem uma nota da Inquisição de Coimbra, autorizando a sua circulação: «Non prohibetur».

mente (18) — dá-se claramente conta das dificuldades que o texto oferecia, sobretudo quanto à graduação do *cursus honorum*:

«quintoque anno post ad Tarentū Quaestor. / Deinde Aedilis, quadrienio post factus sum Praetor, quem magistratum gessi Consulibus Tuditano et Cethego» (fo. XIII r^o-XVI r^o).

Esta é a lição dos manuscritos que nos provieram dos sécs. IX-XI, da família a que pertence o *Parisinus* 6332, que testemunha a inclusão de *aedilis* e *quaestor* no texto (19). E foi esta também a versão seguida por Góis na sua tradução, certamente porque era a do texto que utilizou:

«e cinqu' annos depois [me fui] a Tarento feito questor, e depois Edil: e dahy a quatr' annos Pretor. O qual officio serui sendo consules Tuditano, a Cethego» (p. 22-23).

As dificuldades de interpretação que esta versão comportava não passaram despercebidas ao comentador da edição de Paris, nem escaparam ao leitor avisado do séc. XVI que, no exemplar da Biblioteca Pública de Évora, foi anotando à mão o texto, registando que o passo não se entende e concluindo que ele se encontrava corrompido (20).

Pela nossa parte, poderemos admitir que Damião de Góis não tenha atentado inicialmente nas dificuldades do texto e que haja sido a carta de Clenardo do Natal de 1536, em resposta, certamente, ao envio do próprio texto português, a chamar-lhe a atenção para a identidade dos cônsules e para a obscuridade do passo; mas também não é de excluir totalmente a hipótese de que tivesse entrado em contacto com algum comentário como o que Sylvius dedica ao local, optando por aceitar que os termos *adulescentulus* e *iuuenes* se podiam tomar como equivalentes, para que Cícero não estivesse a chamar «adulescentulus» a um Catão de 33 anos.

Não devemos esquecer, porém, que Góis se define a si próprio perante Clenardo não como um erudito, mas como um aprendiz (21),

(18) Vid. Ferdinand Vander Haeghen, *Bibliotheca Erasiana. Répertoire des Oeuvres d'Érasme*, Nieuwkoop, 1972, 2^e série, p. 18 ss.

(19) Cf. Cícero, *Caton L'Ancien (De la Vieillesse)*. Texte établi et traduit par P. Wuilleumier, Paris, 1955, p. 113-114; o passo em apreço encontra-se em 4, 10.

(20) «totus locus est deprauatus», fo. XVI r^o.

(21) O que não significa que Góis não possa ser classificado «como autêntico filólogo de saber provado e opiniões fundamentadas»; A. Torres, *Noese e Crise*, cit., II, p. 170.

pelo que não há que atribuir significação especial à confusão por ele estabelecida; é admissível que se tenha tratado de um lapso: não havia Teodoro Gaza resolvido a dificuldade, omitindo simplesmente os nomes dos cônsules, como dizia a Clenardo na carta? A verdade é que os comentadores da época calculavam com correcção a idade de Catão, como faz Sylvius na citada edição de 1536, dando a Fábio Máximo a idade de 44 anos, «tum quum natus Cato est» (fo. XIII vº). Todavia, o objectivo de Góis não residia preferentemente no plano filológico, apesar de não se revelar alheio a tais preocupações, mas em acentuar certos valores significativos da doutrina expandida no *Cato Maior*. No fundo, ele sabia que o texto adoptado manifestava incoerências que permitiam conclusões como a do referido comentador de 1536: «Hic quoque hallucinatus est Cicero» (fo. XVI vº).

Se as observações de Clenardo sobre o passo concernente à carreira política de Catão constituem testemunho tanto do sentido filológico do humanista flamengo como da preocupação de Góis por uma informação crítica correcta, a verdade é que do passo em apreço não decorrem consequências de especial peso para o significado da versão portuguesa, segundo nos parece. O mesmo não poderemos dizer, todavia, de outra anotação de que a citada carta de Góis se faz eco. Efectivamente, de mais interesse se reveste, em nosso juízo e para o fim que temos em vista nestas páginas, a segunda observação colocada por Clenardo a Góis sobre a sua versão «in Linguam Lusitanicam», a propósito de uma construção sintáctica negativa.

A carta de Damião de Góis permite-nos inferir que o humanista lhe fizera notar que a tradução portuguesa pressupunha, em dado local, uma construção frásica negativa, provavelmente uma dupla negação, da qual discordava, evocando a propósito um caso similar no *Orator* (22).

Não é fácil identificar o passo em causa, já que Góis não o faz na sua carta de resposta (23). Se nos acudirmos da edição «erasmiana»

(22) Góis reporta-se ao passo *Or.*, 3, 9: «cuius ad cogitatum speciem imitando referuntur ea quae sub oculis ipsa non cadunt»; afirmando a necessidade do *non*, estava de acordo com as melhores lições do texto.

(23) Cf. A. Torres, *Noese e Crise*, cit., I., p. 310, n. à l. 46 da tradução. Na nota à l. 39 do texto (p. 143) este Autor havia indicado o seguinte passo «Ergo et legibus et institutis uacat aetas nostra muneribus eis quae non possunt sine uiribus sustineri» (11, 34); mas na p. 310 propõe e defende como provável um outro passo: «non uiribus aut uelocitate aut celeritate corporum res magnae geruntur, sed consilio,

de Paris, uma hipótese de identificação poderia residir na sequência do exemplo aduzido por Catão respeitante à anedota de Temístocles com o habitante de Serifo:

«nec enim in summa inopia leuis esse senectus potest ne sapienti quidem, nec insipienti etiam in summa copia non grauis» (3, 8).

Na edição parisiense de 1536 o editor manteve o texto, mas, em nota, considerou que «Locus hic deprauiatus esse videtur». Para ele vislumbrava-se uma contradição nessa frase: «Nam confessus Cato est propter diuitias senectutem aliquantum tolerabilem esse, sed nequaquam in illo esse omnia. Postea in rerum comparatione diceret in paupertate ne sapienti quidem eam esse tolerabilem» (fo. XI r^o). Por isso entendia que o texto deveria ser corrigido da seguinte forma: «Nec enim in summa inopia non leuis esse senectus potest sapienti, nec insipienti in summa copia non grauis». Tratava-se de uma alteração significativa no sentido da frase, à qual, no entanto, aderiu o leitor que anotou o exemplar eborense, ao entrelinhar um «non» sobre «leuis», riscando o «ne» e o «quidem» que envolvem «sapienti». O problema dizia respeito à «tolerabilis senectus», ou seja à questão de saber se, como observa Lélío, ela resulta «propter opes et copias et dignitatem» (3, 8), ou se, como quer exemplificar o velho Catão, «nequaquam in isto sunt omnia». Se a situação material não é tudo quanto torna a velhice suportável, não deixa, porém, de constituir condição necessária para o êxito de uma velhice bem suportada. Ora a emenda alvitrada por Sylvius pretendia avivar a ideia de que, mesmo sem meios materiais favoráveis, nada impedia que o sábio pudesse suportar facilmente a velhice.

Como é que Damião de Góis reagiu ao texto latino neste local?

auctoritate, sententia, quibus non modo non orbari, sed etiam augeri senectus solet» (6, 17). Em relação à primeira frase, há que notar que nem Sylvius traz qualquer nota a este passo na edição de 1536 (fo. XLV v.^o — XLVI r.^o), nem os editores críticos da coleção «Les Belles Lettres» e da Teubneriana oferecem qualquer informação crítica pertinente para o caso; quanto à segunda frase, compete também sublinhar que Sylvius insiste sobretudo na ideia de que a velhice não fica necessariamente inferiorizada com a ausência das forças físicas e para tal evoca as histórias dos estrategemas de Arquimedes e de Sertório (fo. XXIX r.^o-v.^o), mas nada insere sobre a construção frásica; por sua vez os editores de Veneza, 1536, e de Paris, 1565, também nada anotam sobre o local.

Afigura-se-nos que a sua tradução revela marcas da sugestão proposta pelo espírito do comentador da edição parisiense:

«O que tambem se pôde dizer da velhice, a qual por muyto pobre que seia aos sabedores nunca he graue. Nem aos ignorantes, e que carecem de vertude leue, per riqua, e abondossa que seia» (p. 20-21).

Damião de Góis parece motivado pela preocupação de sublinhar de modo particular a ideia de que as condições materiais não podem afectar a velhice do homem sábio. Ora tal leitura, com a sua velada conotação de utilidade da penitência, apontava para uma interpretação algo cristianizada do *De Senectute*, de que outros indicadores nos parecem existir no texto.

No entanto, nada permite impor esta identificação do passo, já que se pode opinar que a frase considerada não corresponde exactamente ao perfil daquela que Clenardo teria comentado.

Se mantivermos a mesma base de pesquisa, buscando os locais do texto assinalados pela crítica coeva, poderíamos apontar como hipótese uma outra frase, pertencente ainda ao mesmo parágrafo e respeitante às «arma senectutis»:

«non solum quia nunquam deserunt, ne extremo quidem tempore aetatis» (3, 9).

A edição parisiense de que temos vindo a fazer uso nada traz de anotado sobre este passo (fo. XI r^o). Mas, consultando uma outra edição, a das *Opera omnia* de Paris, 1565, apresentada como contendo textos «ex auctoritate codicum manuscriptorum emendatos», sob a responsabilidade de Dionysius Lambinus, verificamos que este comentador anota que o advérbio temporal «nunquam» falta em alguns códices, e talvez com razão, observa ele, porque se segue a negação «ne», «quae vna satis est» (24).

Se alguma pertinência for de conceder à evocação desta frase, ela resultará do facto de se enquadrar no tipo de exemplos utilizados

(24) *Opera Omnia (...) a Dionysio Lambino Monstroliensi (...) Lutetiae, In Aedibus Rouillij (...)*, T. IV, M.D.LXVI, p. 501 a.

pela crítica gramatical do tempo. Basta pensar nas *Elegantiae* de Valla, onde se recorre também a um exemplo com «nunquam» no capítulo sobre «De usu Negationis» (Liv. III): «Tres aliquando negationes non plus efficiunt quam duae, collocatione ipsa dictionum efficiente, Vt nunquam mihi nec obfuisti, nec profuisti» (fo. LIIII vº da edição ascensiana de Paris, 1521).

Na ausência de outros elementos, cremos que os testemunhos da sensibilidade da crítica textual da época aos locais e aos problemas de incidência interpretativa podem constituir um auxiliar a não menosprezar. E que a questão das construções negativas assumia importância não só gramatical mas também retórica evidencia-o o facto de Bade Ascense ter procurado enriquecer a sua edição das *Elegantiae* de Valla com a nota «De usu negationum» de Budé, transcrita das *Adnotationes in Pandectas*: «Vt interdum duae negationes non plus quam vna pollut: vt si dicas, nunquam mihi nec obfuisti nec profuisti. sic interdum vna negatio, duarum negationum instar est, duntaxat adiuuante vi verbi» (fo. XXXI vº).

Será que a frase citada, com um *nunquam* que Lambin há-de considerar supérfluo, não respondia às preocupações de Góis em não diminuir a força do sentido da frase, com o argumento de que, se tal se verificasse,

«ipsum sensum auferas et senectuti imponas, si uacaret muneribus iis, quae posset sine uiribus sustinere?»

Essas «uires» eram as leis e os princípios que permitem à velhice libertar-se daqueles trabalhos só realizáveis com o vigor e as forças físicas (25). A eliminação do *nunquam* não enriqueceria o sentido do valor concedido ao conhecimento e ao exercício das virtudes (as «artes exercitationesque uirtutum»)? Góis pensava que sim e por isso traduz da seguinte forma:

«Não tansoamente por nunca nos desepararem, nem no derradeiro tempo da vida» (p. 21).

Fosse este ou outro o passo que merecera a crítica de Clenardo, o certo é que ele se relacionava intimamente com o exemplo evocado

(25) A. Torres, *Noese e Crise*, cit., I, p. 140, ll. 39-41.

mais à frente a propósito dos países cujo Estado fora posto em ruína pelos jovens, mas salvo depois pelos velhos:

«maximas res publicas ab adolescentibus labefactas, a senibus sustentatas et restitutas reperietis» (6, 20).

Interpretar de outro modo não seria incorrer no erro de desvalorizar a velhice, atribuindo a Cícero um pensamento oposto ao seu («unde ipsum Ciceronem mendacissimum redderemus»), ou seja, a ideia de que os «negotia publica» deviam ser cometidos aos jovens e não aos velhos? Por isso «negationes nullo pacto adimendas esse»! Nem ele, Góis, acreditava que o seu amigo Clenardo subscrevesse uma tão imprudente «sententia» (26).

Eis-nos no limiar não só do significado que Góis atribuía à mensagem do *Cato Maior*, mas também do sentido e da intenção subjacentes à própria edição, conforme atrás apontámos, tal é a ênfase posta neste menosprezo pela capacidade dos «iuvenes» para a gestão das «res publicas»!

Mas antes de avançarmos, convém situar o texto da tradução goisiana perante a versão latina que lhe terá servido de fundamento. Tudo leva a crer que Damião de Góis utilizou, para o efeito, alguma edição «erasmiana» que incluía o *De Senectute*, se é que não foi a que oferecia, como a parisiense de 1536, um texto fixado por Francisco Sylvus, com as «anotações» de Erasmo. Na impossibilidade de dispormos de outras edições «erasmianas» do *Cato Maior*, recorremos a um exemplar desta última existente na Biblioteca Pública de Évora (27).

(26) O problema insere-se, ao que se nos afigura, na questão do valor da dupla negação, que se revestia de uma faceta lógico-gramatical e de uma outra retórico-estilística. Lorenzo Valla ocupara-se do assunto numa perspectiva mais estilística do que dialéctica, apoiado na experiência fornecida pelo uso da própria língua e não nas implicações do raciocínio dedutivo-dialéctico; por isso remetia o leitor para as suas discussões dialécticas: «Caetera quae de natura negationum disputari solent, in libris dialecticae nostrae contulimus, quae ideo praeterimus, quod fere non sunt ignota oratoribus, dialecticorum vero nemini cognita» (*Elegantiae*, ed. parisiense de 1521, fo. LV r.^o). O problema repercutiu-se nos autores humanistas; cf. Jacques Chomarat, *Grammaire et Rhétorique chez Érasme*, Paris, 1981, T. 1, p. 231; Francisco Rico, *Nebrija frente a los barbaros*, Salamanca, 1979, p. 66.

(27) O exemplar a que, em nota *supra*, fizemos referência tem a cota Séc. XVI, 554. Não se conhecendo as condições concretas da elaboração da tradução goi-

São variados os locais reveladores da dependência da tradução portuguesa de uma «lição» do texto similar da que a edição de Paris acima citada oferecia. Para além daqueles passos já atrás utilizados, muitos outros poderiam ser indicados; limitemo-nos, porém, aos que se afiguram mais eloquentes e elucidativos.

De todos, o mais significativo para este aspecto será talvez o passo 11, 36, onde Cícero menciona uma citação de Cecílio Estaço sobre os velhos caricatos: «Nam quos ait Caecilius “comicos stultos senes” hos significat credulos...». Damião de Góis fez a seguinte tradução: «Porque aquelles que Caecilio comico chama velhos destampados» (p. 54), o que evidentemente denuncia ter seguido uma lição do tipo «Caecilius comicus», como vem de facto na edição de Paris de 1536: «Nã quos ait Caecilius Comicus...» (fo. XLVI r.^o), lição que é efectivamente transmitida por um manuscrito do séc. XII (ms. Q), acolhida também por outras edições, como por exemplo a que saiu em Veneza nesse mesmo ano de 1536 (28). Outros editores, porém, fixaram para o passo uma lição correcta, como sucedeu na edição *Opera omnia* de Paris, 1565 (29). Mas na de 1536 de que temos vindo a fazer uso, o próprio Sylvius comentador frisava ainda mais no espírito do leitor que «comicus» se ligava a «Caecilius», visto que se limitava a uma nota interpretativa sobre «Stultos senes» (fo. XLVII v.^o), sem se referir ao problema textual.

Um outro testemunho diz respeito ao passo, já atrás referido, da resposta de Temístocles ao habitante de Serifo (3, 8). Os três melhores códices do texto do *Cato Maior* coincidem na oferta da lição genuína, sem a inclusão da glosa *ignobilis*, ao invés de outros que a incluem, numa versão que foi aceite pelo editor parisiense de 1536:

«Nec hercle, inquit, si ego Seriphius essem: ignobilis esse»
(fo. XI r.^o).

siana, parece admissível que o recurso à edição parisiense de 1536 não é absolutamente incompatível com a estadia em Itália, sobretudo se aceitarmos que a tarefa não tenha sido levada a cabo sem interrupções. É preciso ver que a dedicatória de Franciscus Sylvius «Antonio Sylvio Pontifici Blitterensi» é datada de 1523, o que faz supor uma edição ou edições anteriores, que não pudemos confirmar.

(28) *Opera Omnia* (...), *Venetis in officina Lucae Antonii Iuntae M.D.XXXVII*, T. IV, p. 506.

(29) *Ed. cit.*, T. IV, p. 410.

Foi este o texto utilizado por Góis na sua tradução, apesar de não ter sido acolhido pelos editores de Veneza, 1536, e de Paris, 1565 (30):

«pellos Deoses te iuro, que s' eu fora Seriphio, nam fora porisso ignoble...» (p. 20).

Um outro caso curioso é sem dúvida aquele que se refere ao início da dedicatória do *Cato Maior*, quando Cícero transcreve o verso de Énio «Ille uir, haud magna cum re, sed plenus fidei» (1, 1), e que Góis traduz assim:

«Por certo a mim cõuem, ó Attico, fallar-vos nestas palauras, nas quaes aquelle poeta Ennio mais cheo de fe, que abundoso de riquezas, em versos falla ao mesmo Flaminio» (p. 11).

Aqui Góis revela ter-se deixado influenciar por uma anotação do tipo «Ennius dicit» constante da edição de 1536 (fo. II r.^o), estabelecendo assim a relação entre o autor do verso e o sujeito da enunciação nele contida.

Para além do passo respeitante à carreira política de Catão, já atrás apontado, outros locais e pormenores evidenciam a dependência da tradução portuguesa de Góis face a um texto acolhido por alguma edição como aquela que utilizamos aqui. Deste modo, nos versos de Énio citados em 6, 16, Damião de Góis segue a lição com «ruina» em vez de «uiai», na esteira de 1536 (fo. XXVI v.^o) (31):

«... aguora per maa cõsideraçam os querês destruir?» (p. 31).

Ora o tradutor podia ter presente o comentário de Sylvius, que sobre a citação dizia que em códices antigos lia «sese flexere via, nõ ruina»,

(30) Estes editores adoptaram a versão «si ego Seriphius essem nobilis» (p. 501 e p. 406 respectivamente; além disso, Lambin, na p. 501 a, não introduz qualquer anotação ao local); é fácil ver que a lição *nobilis* pretende solucionar o problema por meio de um compromisso.

(31) Trata-se dos versos de *Énio, Ann.*, IX, 202:

«Quo uobis mentes, rectae quae stare solebant
Antehac, dementes sese flexere uiiai?»

mas considerava que «certe ruina melius scriptū videtur, vt mentes quam stabant, ruerint» (fo. XXVIII r.^o).

Outro exemplo encontra-se em 7, 23, «num philosophorum principes»; Damião de Góis segue claramente a lição «principem», que surge na edição comentada por Silvío, até talvez porque este, registando embora a existência de «principes» em códices antigos, entende ser preferível seguir neste ponto Teodoro Gaza, que liga «principem» a «Pythagoram» (fo. XXXIII v.^o):

«ou ao príncipe dos philosophos Pythagoras» (p. 39).

Enfim, e para não alongarmos demasiado a enumeração de pormenores, já que todos tendem a convergir na mesma conclusão, apon-tamos um outro que se reveste de algum significado. Trata-se do passo 16, 58: «Sibi habeant igitur arma (...) sibi uenationes», na lição adoptada pelo editor da colecção «Les Belles Lettres», ou «sibi natationes», na que foi seguida pela edição teubneriana. Damião de Góis traduz: «Guardem os mancebos pera si as armas, (...) e o ioguo da pela, e o nadar, e o correr» (p. 82). É evidente que não comenta a questão filológica, mas podia ter-se inspirado na opção que também faz o editor parisiense, que regista «venationes» (fo. LXIX v.^o), socorrendo-se da versão de Teodoro Gaza, «quae lectio mihi nõ displicet» (fo. LXXI r.^o).

Creemos poder concluir que a dependência da tradução portuguesa de Damião de Góis em relação a um texto como o parisiense parece altamente provável. E se é certo que Erasmo só chegou a anotar os *Officia* (32), a inclusão de «notas» na edição de 1538 do texto português denuncia a sua dependência de alguma outra edição comentada que, pelos sinais atrás indicados, admitimos ter sido a saída também em Paris. No entanto, cumpre fazer notar que as notas que acompanham a tradução portuguesa não coincidem, no seu texto, com as do comentário de Sylvius, normalmente muito extensas e de cariz fundamentalmente filológico. Damião de Góis não as podia transcrever, até porque muitas delas incidiam sobre questões que a tradução não permitia colocar perante o leitor. Basta citar o caso do termo *occaecatūm* em 15, 51: «primum id occaecatūm cohibet — ex quo occatio quae hoc efficit nominata est». O editor parisiense de 1536 dedica uma nota

(32) Cf. J. Chomarat, *ob. cit.*, T. I, p. 457.

a este passo (fo. LXI v.^o-LXII r.^o), para justificar a opção de «occaecatium» em vez de «occatum» que lia «in antiquis codicibus» e explicar o seu sentido. Ora qual é o procedimento de Góis? Para evitar a obscuridade que, no texto português, instituiria a nota etimológica de Cícero, opta por traduzir não as palavras, mas a «sentença»:

«... a qual depois d' alqueeuada, e laurada, recêbe em sim a semente que lhe lança, e a mesma primeiro gradada, inchando-a, e abrindo-a com seu vapor, e natural temperança...» (p. 73).

Mas tudo isto sem qualquer nota explicativa.

No entanto, se Góis procedeu a uma selecção de notas para a sua tradução, não deixou também de recorrer ao comentário para reforçar, de certo modo, a informação junto do seu leitor. Assim é que, ao traduzir as palavras de Énio citadas em 20,73, escreve:

«... mas em verdade melhor dizia Ennio nestas palauras. Ninguém honre minha morte cõ lagrimas, nẽ me faça exequias cõ choro, por ã? Porã minha memoria para sempre vieurã na boca dos homẽs» (p. 98-99).

Ora na nota 139 elucidava ele o leitor: «Estes versos tyramos do primeiro liuro das thosculanas, os quaes aqui Cicero nã recitou todos». Terá, de facto, Góis ido buscar ao texto latino das *Tusculanas* o complemento do passo de Énio, ou não terá recorrido antes à nota de Sylvius a este local: «Illud autem est apud Ciceronem libro Tusculanarũ .j.» (fo. LXXXIII v.^o), onde vêm citados outros dois versos do epitáfio (33)?

2. Mas não basta situar o texto da tradução goisiana face a uma edição da obra ciceroniana que lhe terá servido de fundamento. Cremos que é ainda necessário recorrer à influência erasmiana para situar a mensagem dessa tradução. Importa, por conseguinte, procurar observar como Damião de Góis inscreveu a sua «leitura» do *De Senectute* num plano transparentemente erasmiano, denunciado já na dedicatória ao Conde de Vimioso no momento em que faz o elogio das suas relações

(33) *Tusc.*, 1, 48, 117:

«Mors mea ne careat lacrimis; linquamus amicis
Maerorem, ut celebrent funera cum gemitu».

peçoais com Erasmo. O texto tem um nítido sabor à lembrança saudosa de um Erasmo já desaparecido, a lembrar, por sua vez, a evocação constante da carta de Góis a Jerónimo Cardoso, anos mais tarde, cheia de uma saudade que o retrato de Dürer, alegadamente da figura do Holandês, mais ajudava a avivar.

É óbvio que a «in Linguam Lusitanicam Ciceronis de Senectute ersionem» não constitui, em si mesma, um texto «erasmista»; mas não é menos verdade que a referência evidente às «muytas sanctissimas confabulações» possui um nítido sabor erasmista, pois que evoca, de imediato, as «confabulationes» que eram em si os «Colloquia familiaria». Parece quase impossível que, ao usar a expressão na dedicatória da sua edição de 1538, Góis não tivesse em mente esses «colloquia» e de modo particular o *Convivium religiosum*, precisamente aquele diálogo onde, pela boca de Eusébio, Erasmo deixara expressa a sua enorme admiração por Cícero e nomeadamente pelo *De Senectute*:

«non possum legere librum Ciceronis de Senectute, de Amicitia, de Officiis, de Tusculanis quaestionibus, quin aliquoties exosculer codicem ac venerer sanctum illud pectus afflatum coelesti numine» (34).

O passo surge no início de uma conhecida tirada de Eusébio, o piedoso, aberta com a afirmação solene de que «Imo prophanum dici non debet, quicquid pium est et ad bonos mores conducens»; por isso, livros de autores antigos como Cícero e Plutarco — autores morais — eram muito mais eficazes para o ensino de uma verdadeira moral do que os livros de um Duns Escoto, «cum aliquot sui similibus» (35). Ora, e como registava o cólofon da edição parisiense do *Cato Maior* com as «notas» de Erasmo, a obra era mesmo o «liber aureus» de Cícero...

O *Convivium religiosum* é de 1522, ou seja, daqueles anos do início da década de vinte em que Erasmo mais alto eleva o seu fervor por Cícero (36). Logo no ano seguinte, em 1523, sai em Basileia a sua edição das *Tusculanas*, impressas por Froben, cujo prefácio mostra

(34) *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Ordinis Primi, Tomus Tertius*, Amsterdam, 1972, p. 251.

(35) *Ibidem*, p. 252; cf. J. Chomarat, *ob. cit.*, I, p. 434.

(36) Charles Béné, «Érasme et Cicéron», in *Colloquia Erasmi Turoniensis*, Paris, 1972, Vol. II, p. 571 ss.

como, para Erasmo, ao lado do Antigo Testamento, de S. Paulo, dos Evangelhos, o pensamento religioso e moral de Cícero podia inspirar não só a reflexão do cristão, mas também os seus sentimentos, a sua conduta, a sua atitude perante a vida e perante a morte, isto é e em suma, ser visto como fonte de piedade (37).

Uma tal admiração erasmiana por Cícero provinha dos anos da adolescência, mas, a partir da polémica com Lutero, tende a sofrer uma inflexão no sentido do comedimento. No entanto, no interior do movimento humanista, com o seu enraizado reconhecimento da utilidade e das vantagens da leitura dos autores antigos, Erasmo podia quase cristianizar as «almas» de Sócrates e de Cícero, num passo célebre do já referido *Convivium religiosum* (38). Damião de Góis, que trava conhecimento directo e familiar com Erasmo já nos últimos anos da vida do humanista (39), foi de certeza cativado por essa *pietas docta* do Holandês, profundamente ciceroniana. Não será possível apontar a origem da sua tradução portuguesa no estímulo que lhe terá dado o seu anfitrião de alguns meses em Friburgo, em 1534?

De Senectute, De Amicitia, De Officiis, Tusculanae Disputationes: eis um *corpus* ciceroniano que, desde a Patrística, acompanhava a cultura e a literatura cristãs e que, através do sonho de S. Jerónimo, onde este fora julgado «ciceronianus» e não «christianus», chega à apologia da leitura dos autores antigos pelos cristãos que Lourenço Valla faz na introdução ao Livro IV das suas *Elegantiae Latinae*. Um Cícero que esteve presente na cultura medieval e que Petrarca, no *De sui ipsius et multorum ignorantia Liber*, coloca entre os filósofos e poetas que mais apreciava ler, pelo seu engenho e estilo, desde a juventude, «ab adolescentia delectatus sum» (40). Mas um Cícero editado por esse Erasmo que foi, ele também, grande e incansável promotor de edições de autores clássicos latinos.

No *Convivium religiosum*, o *Cato Maior* merece lugar de especial relevo, sobretudo pela utilização, quase textual, do passo sobre o elogio

(37) Cf. Jacques Chomarat, «Sur Érasme et Cicéron», in *Présence de Cicéron, Hommage au R. P. M. Testard*, Paris, 1984, p. 117 ss., em especial p. 126.

(38) Cf. Giulio Vallese, «Érasme et Cicéron», in *Colloquia Erasmiiana Tuoniensis*, cit., Vol. I, p. 241 ss., em particular p. 244; cf. *ASD*, p. 254.

(39) Cf. Franz Bierlaire, *La Famiglia d'Érasme. Contribution à l'histoire de l'humanisme*, Paris, 1968, p. 96-97.

(40) Francesco Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti et alii, Milão-Nápoles, 1965, p. 724.

da coragem perante a morte, em palavras que, tenham sido de Catão ou de Cícero, justificavam plenamente a questão: «Quid ab homine Christiano dici potuit sanctius?» (41). Mas se, em 1523, Erasmo destacava claramente o *De Senectute*, a verdade é que haviam sido sobretudo o *De Officiis* e as então designadas *Tusculanae quaestiones* os tratados de Cícero mais acarinhados pelo Holandês. O primeiro fora editado por ele já em 1501, com uma carta-dedicatória a Jacques Voecht, onde o livro é chamado, como habitualmente, «obra verdadeiramente de ouro» (42), e, após reedições, enriquecido, em 1513, de novo prefácio, surgido em tempo das polémicas que iriam acentuar-se nos anos seguintes, no qual se reafirmam os elogios à obra ciceroniana. O segundo tratado, talvez ainda mais do que este, constitui um verdadeiro «guia espiritual do Renascimento», conforme recentemente sublinhou o Prof. Jean-Claude Margolin (43); a sua edição independente

(41) ASD, p. 252, l. 643. Luís Vives, que ensinou largos anos em Lovaina e de que Góis incluiu uma carta nas *Epistolae* impressas aí em 1544, recomendava vivamente também a leitura de Cícero e do *Cato Maior*; no opúsculo saído em Lovaina em 1518, *Anima senis*, apontava essa obra como um verdadeiro compêndio cuja leitura era indispensável (Cf. Fidel Agudo Sánchez, «Vives y el humanismo ciceroniano», in P. Sainz Rodríguez et alii, *Homenaje a Luis Vives*, Madrid, 1977, p. 144-145); e no *Liber in Pseudodialecticos*, editado em 1519 no mesmo local, considerava que aqueles que, durante toda a vida, se dedicaram às «umbratiliae pugnae» e às «contentiosae altercationes» da lógica escolástica, chegavam à velhice e «Alia nulla habent quae loquantur», ou seja, nada encontram de humano para conversar (Cf. Juan Luis Vives, *In Pseudodialecticos*. A Critical Edition by Charles Fantazzi, Leida, 1979, p. 83-85). E não esqueçamos que um humanista tão «erasmista» como Juan Maldonado reescreveu o tratado ciceroniano em perspectiva interiorista no seu *De senectute christiana* (Cf. Eugenio Asensio e Juan Alcina Rovira, «Paraenesis ad litteras»: Juan Maldonado y el Humanismo español en tiempos de Carlos V, Madrid, 1980, p. 44). Compete, no entanto, não perder de vista que a imagem da velhice nem sempre se fixou, entre os humanistas, nos moldes dignos que lhe dava a obra de Cícero; cf. Sebastião Tavares de Pinho, *O Poema da Velhice de Lopo Serrão*, dissertação de doutoramento dactilografada, Coimbra, 1983.

(42) *Correspondance d'Érasme*, T. 1, 1484-1514, traduction et notes de Marie Delcourt, Bruxelles, 1967, p. 332.

(43) Jean-Claude Margolin, «Les Tusculanes», Guide spirituel de la Renaissance», in *Présence de Cicéron*, cit., p. 129 ss. A influência das *Tusculanas* na formação dos homens de letras como Luís de Camões foi evidenciada pelo Prof. Américo da Costa Ramalho; «Os Estudos de Camões», *Anuário da Universidade de Coimbra* (1980-1981), em especial p. 40-41; mas do mesmo Prof. veja-se «Camões e o humanismo renascentista», *Actas da IV Reunião Internacional de Camonistas*, Ponta Delgada, 1984, em particular p. 498 ss.

em 1523 foi acompanhada de um importante prefácio, onde são evocadas as «altae cogitationes de vera hominis felicitate», de particular relevo para o homem interior, sobretudo em tempos tão difíceis e de tão grandes tumultos na vida pública como haviam sido aqueles em que Cícero escrevera as *Tusculanas*. Ora, como tem sido recentemente realçado, é com certeza este o texto onde Erasmo mais explícito se revela na sua admiração pelo «pagão» Cícero, cujo valor moral e literário apontava aos homens cultos do seu tempo.

Mas se o *De Officiis* e as *Tusculanae disputationes* haviam merecido uma leitura cuidada de Erasmo, traduzida nas anotações, quase sempre rápidas e sem extensos comentários que impedissem a leitura quotidiana de textos oferecidos pelas suas edições (44), já o *De Senectute* não chegou a ser comentado por ele (45). Tal não significava, porém, menor atenção ao seu conteúdo, como revela a importância que lhe concede, nomeadamente a propósito da questão da morte, no *Convivium religiosum*. A verdade é que, se as *Tusculanas* conhecem diversas edições independentes, o *Cato Maior* só em 1535, a um ano da morte do humanista, sairá em edição própria em Paris; mas o texto era, certamente, aquele que havia sido adoptado nas edições conjuntas precedentes.

Contudo, é tempo de perguntar: porquê o *Cato Maior*? Porque não o *De Officiis* ou o *De Amicitia*? O *De Officiis* é livro importante não só para Erasmo, como também para o movimento que sob o seu nome se acolheu. Na já citada carta-prefácio a Voecht, de 1501, o livro é dito um *enchiridion* que, segundo o conselho de Plínio o Jovem, se devia ter sempre à mão (46); mas na edição de 1520, Erasmo retira do prefácio, agora renovado, o termo *enchiridion*, utilizado para o *Enchiridion militis christiani* desde 1503, porque — e nisto há que concordar com Charles Béné — o facto de elogiar e acentuar o valor moral dos tratados pagãos não significava, em Erasmo, que as Letras sagradas deixassem de desempenhar o papel fundamental na luta do homem contra os vícios, em busca da santidade (47). E assim se compreende que o Holandês, em obras tão devotas como o *Modus orandi*, que tanto

(44) Charles Béné, *Érasme et Saint Augustin ou Influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genebra, 1969, p. 345-346.

(45) J. Chomarot, *Grammaire et Rhétorique*, cit., p. 457.

(46) *Correspondance*, cit., p. 332; Erasmo retoma o tópico no *Convivium religiosum*, ASD, p. 242, l. 335-336.

(47) Ch. Béné, «Érasme et Cicéron», cit., p. 573.

cativou os meios espirituais peninsulares (48), postulasse, como leituras mais úteis para preenchimento dos momentos de ócio dos príncipes, obras como as sentenças de príncipes recolhidas por Plutarco, a *Ciropedia* de Xenofonte, a *Política*, o *Económico* e a *Ética* de Aristóteles e, enfim, os *Ofícios* de Cícero, do que, por exemplo, as rezas por livros de horas (49). Tratava-se, note-se, de leituras aconselháveis ao príncipe. No entanto, já Marcel Bataillon fez notar, com clareza, que as traduções de livros de moralistas antigos ocupam um lugar muito importante na literatura erasmiana peninsular; e aí era naturalmente reservado um espaço privilegiado aos tratados ciceronianos como o *De Officiis* e as *Tusculanae disputationes*, a par do *Sominum Scipionis*, com certeza sob a influência do panegírico que é traçado no passo do *Convivium religiosum* atrás citado (50).

Significava isto que o célebre tratado de Cícero sobre os deveres — que, note-se, não tem a forma dialogada, ao invés de outros — continuava a merecer o favor do público letrado, numa tradição que provinha já do *De Officiis ministrorum* de Santo Ambrósio (51) destinado aos ambientes monásticos e, em tempos bem mais próximos de Góis, nas traduções e aproveitamentos diversos (52).

Quanto ao *Laelius de Amicitia*, a sua carreira acompanha a do tratado sobre os deveres na bibliografia erasmiana (53), sem, contudo, haver alcançado o lugar cimeiro que coube aos *Ofícios* e às *Tusculanas* nos favores de Erasmo. Aliás o seu conteúdo não seria tão facilmente cristianizável como o dos outros dois tratados e talvez por isso mesmo o erudito que o traduziu em 1537 em Paris, Jean Collin, tenha sentido a necessidade de utilizar passos de S. Mateus e de S. Paulo para afirmar «que la nature de ce livre est conjoint à la loy evangelique» (54).

(48) Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo xvi*, México, 1966, p. 572 ss.

(49) *Ibidem*, p. 577.

(50) *Ibidem*, p. 627-628.

(51) M. Testard, «Saint Ambroise et son modèle cicéronien dans le *De Officiis*», in *Présence de Cicéron*, cit., p. 103 ss.

(52) R. Lebègue, «Interprétations chrétiennes d'auteurs païens», in *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*, Paris, 1959, p. 42; cf. Jean-Pierre Massaut, *Josse Clichtove, L'humanisme et la réforme du clergé*, Paris, 1968, T. 1, p. 403.

(53) Haeghen, *Bibliotheca Erasmi*, 2^e Série, cit., p. 19 cita uma edição independente do *Laelius siue de amicitia*, Paris, 1530.

(54) R. Lebègue, *art. cit.*, p. 42.

Todavia, apesar deste ambiente e não obstante Erasmo, no auge da sua apologia de Cícero no *Convivium religiosum*, apontar o homem cristão, o *homo christianus*, como destinatário privilegiado de tais obras, Damião de Góis não optou por nenhum de ambos os tratados considerados. Porque foi insensível, por exemplo, à ideia de que a atitude atribuída pelo Arpinate a Catão no relativo à morte próxima, consubstanciada no «Nec me vixisse poenitet, quoniam ita vixi, vt frustra me natum non existimem» (55), podia levantar, do ponto de vista cristão, objecções quanto à sua aceitação, o que levou o autor da tradução do citado *De Senectute* para castelhano, Fray Alonso de Virués (56) a «precisar con mayor cuidado lo que impedirá que un cristiano pronuncie esas palabras» de Catão? O certo é que, na sua tradução, Góis não cuida de esbater, por pouco que seja, a afirmação de plena confiança que a afirmação de Catão comportava em perspectiva cristã (57).

Mas olhando noutra direcção, não terá sido Damião de Góis levado a escolher o texto do *Cato Maior* porque, em língua portuguesa, existiam já versões do *De Officiis* e do *De Amicitia*?

O *De Officiis* tinha merecido a atenção e o interesse do Infante D. Pedro, porque, enquanto os outros «mui boos livros que trautam da philosophia moral» se limitavam a considerar «que causa som as virtudes, quanto, por que, como devem ser prezadas», «este declara como em cada virtude nos devemos aver e que maneira em cada hũa obra devemos de teer pera guardar ou cobrar estado virtuoso» (58). Para D. Pedro avultava a utilidade prática do tratado ciceroniano, isto é a sua utilidade para o novo contexto moral e cultural que decorria também da evolução social e das perspectivas que a nova dinastia portuguesa, com a sua concepção de modelo de monarca e de homem da nobreza, parecia pretender equacionar (59). Mas não é crível que

(55) ASD, p. 252, l. 639-640.

(56) M. Bataillon, *Erasmo y España*, cit., p. 305.

(57) Na edição cit. de Lisboa, 1845, p. 111: «Nã m'arrepêdo do modo q viui por que viui de modo q nã cuido ser nacido de balde neste mudo».

(58) *Livro dos Officios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Ifante D. Pedro Duque de Coimbra*, Edição crítica de Joseph Piel, Coimbra, 1948, p. 3-4.

(59) Basta recordar a comparação que Vasco de Lucena faz entre D. João I e Alexandre Magno, colocando-o a par dos dois duques de Borgonha, Philippe le

Damião de Góis tivesse excluído a ideia de traduzir o *De Officiis* pelo facto de ter sido feita anteriormente a tradução do Infante, não só porque poderá, muito provavelmente, não a ter conhecido, mas também porque a leitura que o Infante procurara sublinhar, dependente ainda de uma visão cavaleiresca da «dignidade» do homem e do nobre (60), se coadunaria mal com o interiorismo que Erasmo encontrava no tratado de Cícero. E não esqueçamos que Góis apresenta a sua tradução numa dedicatória onde as marcas espirituais da sua «convivência» com o humanista de Roterdão são claramente evocadas.

Para o *De Amicitia* poderia aventar-se, como mais provável, o conhecimento da tradução recente levada a cabo por Duarte de Resende, que saiu dos prelos de Germão Galharde, em Coimbra, no ano de 1531 (61). Impresso em caracteres góticos redondos, o volume incluía ainda a versão portuguesa dos *Paradoxa* e do *Somnium Scipionis*; como se vê, literatura escolhida pela sua incidência moral e não por qualquer preocupação retórica ou de paradigma de eloquência.

A dedicatória de Duarte de Resende vem dirigida a Garcia de Resende, «da casa del rey nosso senhor y escrivão de sua fazenda», e justifica a iniciativa pelo proveito que lhe parecia advir «a nossa nação portuguesa», visto que via «em muytos esta amizade andar errada & simulada» (fo. ai v.^o). O objectivo explicitado situa-se, portanto, no plano claramente moral e doutrinário. Endereçada a um «cortesão» tão importante e influente, a doutrina sobre a amizade como

Hardi e Jean sans Peur; cf. Robert Bossuat, «Vasque de Lucene, traducteur de Quinte-Curce (1468)», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genebra, VIII (1946), p. 211.

(60) A focagem cavaleiresca e cortês das «histórias» antigas, herdada das narrativas anteriores sobre a «matéria antiga», patenteia-se no prólogo da versão portuguesa da *Vida e Feitos de Júlio César*, Edição crítica de Maria Helena Mira Mateus, Lisboa, 1970, p. 5: «Grande debate foe antre os anciãos por saber como a cavalaria poderia seer mais exalçada, se per força de corpo ou per virtude e engenho».

(61) *Marco tulio cicerom de Amicicia | paradoxas & sonho de Scipião. tira|do em lingoage portuguesa per Duar|te de Resede caualeyro fidalguo da | casa del rey nosso senhor*; o colofon indica que a impressão foi realizada por Germão Galharde, em Coimbra, tendo sido terminada em 30 de Agosto de 1531. Recentemente foi feita uma edição com «actualização do texto» por Maria Leonor Carvalhão Buescu, já cit., que, entre outras deficiências, continua a datar a edição do *Livro da Velhice* de Veneza no ano de 1534 (p. 13, n. 1) e desconhece a existência de um exemplar da 1.^a edição do texto de Duarte de Resende na Biblioteca do Paço Ducal de Vila Viçosa, de que nos servimos aqui.

elemento de solidariedade social dirigia-se, provavelmente, à Corte ou, por outras palavras, ao grupo social que tinha na Corte a expressão mais elevada da sua projecção social. Não deveria esse grupo esclarecer e iluminar os fundamentos da sua própria conduta social e moral, solidificando-os com os modelos e exemplos bem estruturados de uma antiguidade que legara concepções fundamentais sobre a noção de Estado e das razões que cabem a cada grupo social que se move no seu interior? Não valeria a pena actualizar, por meio da tradução, alguns textos, cuja utilidade se patenteava no interesse por eles revelado (62)?

A estas perguntas respondiam certamente as primeiras linhas da dedicatória de Duarte de Resende, relativas ao dano causado aos homens que não possuem «conhecimêto das cousas senam despoys q̃ com grande dâno ou proueyto seu: sentẽ em sy o mal ou bem q̃ dellas lhe vem: o q̃ na verdade nam deuia assy ser». Face a esta experiência — moral, note-se — definida como fundamento do conhecimento e da conduta moral, Resende apontava a utilidade e a riqueza do conhecimento obtido através das letras, o que equivalia, certamente, a uma perspectiva de nítido recorte humanista e renascentista.

O plano de Duarte de Resende era ainda mais audacioso: para além dos textos ciceronianos que o impressor coimbrão acabou de dar à estampa em finais de Agosto de 1531, havia ainda traduzido para português o *De Senectute* e o *De Officiis*. Porque não os editou também? Porque entretanto soubera da sua impressão em castelhano, com certeza a edição de Sevilha, de 1501, na tradução de Alonso de Cartagena (63), que, a propósito do *Cato Maior*, elogiava a eloquência de Cícero seu autor, não deixando muito embora de notar que ele não alcançara «verdadera lumbre de fe», mas frisando bem que o tratado era útil ao cristão para que «más pronto se halla para la lectura principal de la Sacra Escritura» (64). É óbvio que Duarte de Resende desconhece totalmente as traduções da primeira metade do séc. xv, visto que nem refere a do Infante D. Pedro para o *De Officiis*, nem alude àquela que o mesmo Infante mandou fazer ao Dr. Vasco Fernandes de Lucena (65).

(62) Cf. Maria Helena da Rocha Pereira, «Nas origens do humanismo ocidental: os tratados filosóficos ciceronianos», *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, II (1985), p. 7.

(63) M. Bataillon, *Erasmus y España*, cit., p. 49-50.

(64) *Ibidem*, p. 51.

(65) *Livro dos Officios*, ed. Piel, cit., p. XLIII.

O conjunto de textos doutrinários de Cícero traduzidos por Duarte de Resende era ainda, com certeza, reflexo do sucesso obtido pelas edições erasmianas que vinham, havia três dezenas de anos, divulgando pela Europa esses tratados morais, que o público culto e humanista ia, por sua vez, consumindo regularmente. E não devemos menosprezar as relações de Duarte de Resende com João de Barros: é a ele que é dedicada a *Ropica Pnefma*, impressa em Lisboa pelo mesmo Germão Galharde em 1532, nos mesmos caracteres redondos que haviam servido para os textos traduzidos por Resende. Ora, através de Barros, chegamos junto de um círculo de humanistas como o médico António Luís, que lhe dedica o seu *De Pudore* e os *Erotematum libri*, e como Luís Vives, que lhe dedica um conjunto de exercícios de orações espirituais (66).

Parece-nos quase impossível que Damião de Góis estivesse alheio a esses meios humanistas. Mas terá sido o conhecimento das razões que levaram Duarte de Resende a não fazer imprimir a sua tradução do *De Senectute* que o impulsionou a tentar essa iniciativa?

3. Não vale a pena architectar explicações fundadas unicamente em suposições, até porque a figura de Duarte de Resende é muito mal conhecida (67). Pela nossa parte inclinamo-nos mais afootamente para a ideia de que Góis haja tomado a peito traduzir o *De Senectute* sob a influência de razões que têm mais a ver não só com o conteúdo do próprio tratado, mas também com o ambiente erasmiano que evoca na sua dedicatória ao Conde de Vimioso.

Afigura-se-nos evidente que aquilo que prendia de forma mais profunda o leitor quinhentista ao *De Senectute* não haveria de ser o figura de Catão e a sua longa vida «de um *homo novus*, que se impõe pelo seu valor e pelo seu prestígio moral e militar» (68); como também o tema cínico de que a velhice não é, em si mesma, um mal não constituiria o pólo principal de atracção desse leitor. Contudo, já o princípio estoíco de que a virtude devia ser considerada o bem supremo e ingre-

(66) Cf. Jorge Alves Osório, «L'Humanisme portugais et l'Espagne: Luís Vives et les Portugais; à propos d'un livre dédié à João de Barros», in *L'Humanisme portugais et l'Europe*, Paris, 1984, p. 229 ss.

(67) A introdução de Maria Leonor Carvalhão Buescu à recente edição já citada nada adianta sobre esta matéria.

(68) Cf. Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, II volume, «Cultura Romana», Lisboa, 1984, p. 177.

diente fundamental para o alcance da felicidade devia ressoar mais próximo da reflexão de um cristão cultivado nas letras «humaniores». De facto, a atitude de um sereno heroísmo perante a morte próxima, que Catão denota na parte final do livro, bem como as repetidas invectivas contra os vícios e os prazeres corporais como fundamento da felicidade constituíam matéria com largas zonas de coincidência no terreno da doutrina cristã, pese embora a ausência de «humilitas» que o tradutor castelhano sentiu em algum ponto do livro (69).

Creemos, porém, que talvez tivessem existido outros motivos que terão também conduzido Góis a prestar atenção cuidada ao tratado ciceroniano sobre a velhice. E esses motivos radicam — ousamos afirmá-lo — na natureza literária do livro, que não deixava de oferecer convergências várias com alguns aspectos da produção literária de Erasmo, o anfitrião de Góis em Friburgo.

Em primeiro lugar apontemos o carácter dialogado do *Cato Maior*, ou seja, a sua estruturação numa forma dialógica do discurso que tanto agradou a Erasmo (70), não propriamente o diálogo como maneira de acumular ou enumerar pontos de vista expostos em tiradas atribuídas a sujeitos diferentes, mas sobretudo a variedade de que a expressão literária se reveste no *De Senectute*, aspecto a que Erasmo tanta atenção prestava e a que, ao que se nos afigura, Damião de Góis também não foi insensível.

Mais do que isto; o tratado ciceroniano relacionava-se com o género da diatribe, de ascendência cínica, mas útil para equacionar, de forma pragmática, um assunto ou tema que pudesse ser analisado sob perspectivas ou matizes diversos (71). Ora a diatribe é palavra que detém em Erasmo o sentido de uma discussão de natureza dialéctica, ou melhor, de um discurso que se pretende portador de uma mais acentuada ênfase na *evidentia*, mercê, precisamente, do contexto mais polémico em que surgem os textos assim classificados por ele: o *De Libero Arbitrio*, de 1524, e as *Hyperaspites Diatribae*, de 1528, ambos escritos

(69) Cf. M. Bataillon, *Erasmo y España*, cit., p. 305.

(70) Cf. Jean-Claude Margolin, «L'art du dialogue et de la mise en scène dans le *Julius exclusus* (c. 1513)», in *Le dialogue au temps de la Renaissance* (dir. de publicação de M. T. Jones-Davies), Paris, 1984, p. 213 ss.

(71) Cf. Alain Michel, «L'influence du dialogue cicéronien sur la tradition hilosophique et littéraire», *ibidem*, p. 9, ss.

empenhados contra Lutero, quando o Holandês viu esgotadas todas as tentativas de entendimento com o Reformador (72).

Ora o tom apaixonado e até empolgado com que Catão defende a virtude contra a valorização dos prazeres mundanos, que a um cristão soavam naturalmente como «terrenos», bem como a apologia final da serenidade perante a morte podiam ser lidos como sinais de uma adesão íntima a essa doutrina e até talvez de certa identificação de um Erasmo já idoso quando Góis o conhece, incomodado pelos achaques da falta de saúde, mas cativado pelo estoicismo catoniano, que não via colidir com a *humilitas* própria de um cristão tão reflexivo como ele, Erasmo, sempre fora ao longo da vida.

Não parece ilegítimo admitir que as «muytas sanctissimas confabulações», que Góis durante alguns meses pôde ter com ele em Friburgo, rondassem também em torno do tema da velhice e da morte. E, assim, a tradução bem poderia ser também uma homenagem à figura de Erasmo.

Creemos, todavia, que um outro tipo de considerações terá conduzido Damião de Góis para o *De Senectute*. Efectivamente, este tratado de Cícero, escrito já no final da vida, argumentava a favor da ideia de que a boa velhice, isto é, a idade que, pela sua extensão, havia permitido ao homem acumular um largo saber através da experiência e dos estudos (73), oferecia como característica fundamental tornar possível o pleno exercício das faculdades mentais e morais do homem, visto que nela se verificava o apaziguamento das perturbações que as inclinações corporais e sensoriais impunham à adolescência e à juventude (74). Por isso Cícero, servindo-se da figura de Catão para sujeito da enunciação de um discurso de fundo retórico, se detém na ênfase

(72) J. Chomarat, *Grammaire et Rhétorique*, cit., II, p. 1122.

(73) É o sentido que *senes* assume em Erasmo, conforme nota J.-Cl. Margolin na sua edição da *Declamatio de Pueris statim ac liberaliter instituendis*, Genebra, 1966, p. 569 (n. 705, da p. 443). Aliás, S. Tomás, como já antes Isidoro de Sevilha, colocava o termo da juventude aos 50 anos; cf. Étienne Gilson, *Autour de Saint Thomas*, Paris, 1983, p. 37.

(74) Erasmo dedicou um colóquio a este tema, na edição de 1524 dos *Colloquia Familiaria*; trata-se da conversa entre quatro anciãos, cujo título mais corrente é *Senile colloquium* (ASD, p. 375 ss.), onde se destaca a figura, de nítido recorte erasmiano, de Glycion, no seu amor pelos livros e na recusa em se preocupar com os «*incommoda senectutis*» (p. 380, l. 184).

da figura da velhice decrépita (75), onde os apetites corporais, ainda para cúmulo desregrados e ridículos face à tolerância com que podiam ser vistos na juventude, surgem utilizados como ingredientes de uma retórica da dissuasão que visa enfatizar a imagem digna da velhice calma, a quem a juventude devia apelar para benefício e fortalecimento da «res publica».

Ora a carta de Damião de Góis dirigida a Nicolau Clenardo, a que já fizemos referência logo no início deste trabalho, parece oferecer algum indício de uma leitura goisiana decorrente do que fica dito em cima. Na verdade, e como vimos, nesse seu texto Góis chamava a atenção do destinatário para o perigo que constituiria introduzir, no texto latino, uma emenda que pudesse conduzir a uma interpretação susceptível de sugerir ao leitor um menor empenhamento de Cícero na defesa da velhice como elemento de alta utilidade na governação dos Estados. Damião de Góis lia o *Cato Maior* numa perspectiva que talvez pudéssemos classificar de «humanista», com um sentido de acumulação de saber letrado reflectido na *prudencia*, no plano da manifestação e da prática social, oposta à «inconstância» da juventude, pois que o passo defendido por Góis diz precisamente respeito à utilidade dos velhos — isto é, dos homens de idade provectora — na salvação dos Estados desorganizados pelos excessos dos mais jovens (76).

Não será, por conseguinte, legítimo admitir que a leitura goisiana do *De Senectute* comportava uma direcção semântica actualizante e que esta se orientava, por sua vez, para o terreno do pensamento político e da própria prática governativa? Por outras palavras, a tradução goisiana não estaria sintonizada com a valorização que o humanismo renascentista faz do homem feito, resultante da formação nas letras

(75) Era esta a imagem que parte da literatura medieval se comprazia em avivar; o *Roman de la Rose* incluía a velhice entre os «vícios» porque era feia (cf. Daniel Poirion, *Le Roman de la Rose*, Paris, 1973, p. 28-29). E o prólogo de Vasco Fernandes de Lucena, a que se fará adiante alusão, apontava como um dos principais óbices da velhice a falta de memória, utilizando um tópico senequista (cf. *Livro dos Offícios*, cit., p. XLIV).

(76) Convém notar a opinião de Marsílio Ficino; escudando-se em Platão na distinção entre «pueritia» e «senectus», considera que o sentimento religioso inculcado nas crianças com o leite materno («Nam pueri cum lacte religionem sugunt»), é abandonado muitas vezes na adolescência e só mais tarde, numa «maturior aetas», recuperado; Cf. *Théologie Platonicienne de l'Immortalité des Ames*, ed. de Raymond Marcel, Paris, II vol., 1964, p. 284-286 (L. XIV, cap. X); a fonte é Platão, *Leis*, x, 887d.

desde o período da adolescência, opondo, de certo modo, o ideal desse homem experimentado ao jovem dominado unicamente pelo impulso das suas paixões, porque não educado nas letras? No fundo, e perspectivando a questão em termos de cultura cortês — e não era D. Francisco de Sousa homem da confiança do monarca? —, esta atitude correspondia à ênfase de um paradigma de comportamento humano assente no ideal do domínio de si próprio de que fica excluída a valorização do amor (no sentido cortês), que era componente indispensável às concepções de raiz cavaleiresca e cortesanesca sobre o ideal de homem perfeito. Ora a verdade é que o amor não entra no programa contido no *De Senectute*, como também não são aí consideradas as questões do valor do casamento nem do amor conjugal para a elaboração do perfil do homem prudente (77). Será de perguntar se Damião de Góis não estaria a situar-se no campo de uma crítica humanista à literatura cavaleiresca e cortesanesca, sendo certo que o romance de cavalaria, inclusivamente na reactualização paradigmática que João de Barros parece tentar na *Crónica do Imperador Clarimundo*, constituía o grande veículo desse ideal de comportamento em que o amor surgia como elemento integrante do ideal e das motivações da acção humana mais elevada.

Não invalidemos, porém, sugestões mais directamente erasmianas, sobretudo a ideia do respeito pelos velhos como índice do aperfeiçoamento dos costumes dos cristãos, à ou sobre a imagem dos exemplos dos antigos, ainda que pagãos, como o Holandês postulava na *Lingua*, por exemplo:

«Obtrectamus juvenes senibus, quibus debebatur reverentia: non parcimus virginibus aut matronis, oblatramus cognatis ac fratribus, male loquimur de bene meritis, obmurmuramus praefectis, principibus et episcopis nostris» (78).

Quer isto dizer que o *De Senectute*, como enaltecimento e, portanto, exortação em favor de uma velhice purificada frente a uma juventude

(77) A narrativa cavaleiresca comportava também, naturalmente, um modelo de comportamento e de formação do homem perfeito, orientado mais para destinatários cortesões; cf. Juan Manuel Cacho Bleca, *Amadis: Heroísmo mítico cortesano*, Madrid, 1979.

(78) Erasmo, *Opera Omnia*, LB, IV 722 C.

muito menos defendida contra os vícios, podia ser lido como portador de uma lição: para além da dignidade que, de acordo já com os exemplos deixados pelos antigos, se atribuía à velhice — não a velhice ridícula (79) — insinuava-se que nela residiam as virtudes daqueles que deviam encarregar-se do governo das coisas públicas, ou, de outro modo, do reino. Parece claro que, nesta perspectiva, o *Cato Maior* poderia ser equacionado como uma resposta à apologia do cortesão jovem, em tempos que eram já da larga influência da literatura preceptística do tipo do *Cortegiano* de Castiglione.

Importa, por conseguinte, procurar equacionar os factores que se nos afiguram dominantes na maneira como Damião de Góis abordou e tratou o texto latino de Cícero sobre a velhice. E em primeiro lugar parece importante que busquemos definir as coordenadas determinantes da leitura que desse tratado revela ter feito.

4. No seu «Prologo (...) sobre o Livro da Velhice de Tulio, que lhe tornou de latim em lingoagem para o Senhor Infante Dom Pedro», o Dr. Vasco Fernandes de Lucena punha em destaque que, nos velhos, acontecia que «Por necessidade» faltassem as «naturais virtudes» (80); mas acrescentava de imediato que «os espirituais poderios da alma», criados «da infinda luz da presença e Magestade de Deos» não podem «envelhecer» nem perecer, «posto que se dezate a composição dos elementos do corpo». Deste modo Lucena valorizava uma leitura inscrita na busca de um aproveitamento cristão imediato daquilo que lhe parecia ser o sentido do *Cato Maior*, recorrendo a um vocabulário de matriz escolástica nas suas referências psicológicas, para acentuar que, mercê da fraqueza da condição humana, «em este valle de lagrimas na presente miseria nosso entendimento não pode entender sem fantasia, ou imaginativa virtude», pois que o enfraquecimento da «virtude» imaginativa e da memória provocava a debilidade do entendimento. Mas para Lucena, o grande sinal da fraqueza dos velhos residia na falta de memória. Foi para tentar ajudar «os velhos quebrantados por enfermidades e mal dispostos pella fraqueza geral dos membros» que ele procedeu precisamente à tradução do *Cato Maior*, que apresenta ao Infante porque, havendo precedentemente vertido para português «hu livro de Paulo Vergerio, que falla dos liberaes estudos e virtuosas

(79) *Ibidem*, 739-740.

(80) *Livro dos Officios*, ed. cit., p. XLIII.

manhas dos mancebos», parecia agora oportuno fornecer «este tractado de Tulio, que falla das artes e dos officios que aos velhos pertencem» (81).

Na evidência dos propósitos enunciados, ficava assim afirmada a intenção de munir um público leitor com um conjunto doutrinário equilibrado, cuja utilidade devia ser mais nitidamente sentida na perspectiva de uma estratégia de fornecimento de bases atinentes à formação político-moral de uma aristocracia que, no séc. xv, a realeza procurava fixar em torno de si.

Nos propósitos de Lucena o *De Senectute* aparece, portanto, como contraponto do *De ingenuis moribus* de Vergerio, que também se aproveitava do *De Senectute*. No entanto o ponto de vista interpretativo enquadrava a condição da velhice no âmbito e na perspectiva cristã da condição miserável da vida terrena; para Lucena, Cícero havia pretendido oferecer a Tito Ático «que maneyra podesse soportar as mizerias daquella idade, das quais se soem muitos velhos a meude aquerelar» (82).

Mas regressando a Damião de Góis e à sua tradução; devemos começar por sublinhar que nada permite afirmar que a sua interpretação — não desligada, naturalmente, de pressupostos também cristãos — do *Cato Maior* estivesse dominada de uma forma tão evidente como em Lucena pela preocupação de valorizar a necessidade de uma paciência (não penitente, em todo o caso) que permitisse ou ajudasse o cristão a suportar as «mingoas e os padecimentos da velhice». Que algumas sugestões do texto fossem aproveitadas nesse sentido afigura-se provável, já que as referências às «sanctissimas confabulações» com Erasmo e à utilidade «de tam diuina obra» (83) podem conter indicações nesse sentido mais ou menos explícitas. Mas Góis sabia que, numa perspectiva cristã que era naturalmente a do leitor não conhecedor do latim a quem se destinava a tradução portuguesa, a mensagem do *De Senectute* — e Cícero era pagão — implicava a necessidade de uma leitura prudente e reflectida; desde que esta condição prévia fosse atendida, era evidente que a utilidade do tratado se reflectia na ajuda que permitia fazer da velhice um momento de «muyto moores gostos, e contentamentos...» (84).

(81) *Ibidem*, p. XLIV.

(82) *Ibidem*, p. XLVI.

(83) *Ed. cit.* de 1845, p. 8.

(84) *Ibidem*, p. 9.

A linguagem porém, é que era diferente da que Lucena utilizara no prólogo, já que o texto da sua tradução nos é desconhecido; Damião de Góis não recorre a sugestões possibilitadas por imagens ou comparações como a do marinheiro dominado pelo desejo de «chegar ao termo de seu caminho» ou a dos «cavalleiros que cobiçam amansar alguns fortes e furiosos cavallos maliciosos» (85), para sublinhar a utilidade da obra ciceroniana no combate aos «viçosos costumes dos velhos». Neste ponto Góis demarca-se da linguagem alegorizante da época anterior; basta-lhe ficar por uma evocação claramente erasmiana, ao definir o *Cato Maior* como «escudo, e defesa contra a velhice» (86). Mais do que isso, não recupera, ainda que residualmente, a perspectiva medieval, decorrente do *De miseria* de Inocêncio III e aproveitada na literatura em vulgar, da imagem da velhice grotesca e ridícula pelos aspectos disformes dos gestos e das figuras. Para Damião de Góis, como para Cícero, a velhice possui uma beleza resultante da virtude moral que fortalece o homem para que ele possa suportar os «trabalhos, e as miserias desta vida» graças, em boa parte, ao cultivo das *letras*.

5. Como todo o tradutor, Damião de Góis teve de solucionar a transferência de um código linguístico para outro diferente, que era o seu, apesar de, como vimos atrás, alegar uma competência menos vitalizada na língua materna em virtude de uma longa ausência do reino. Não cremos, porém, que as características da sua tradução sejam imputáveis a essa situação. De modo diferente, elas resultam, em larga medida, da necessidade de actualizar a mensagem, isto é de inserir a lição no contexto referencial dos leitores da primeira metade do séc. XVI a quem se destinava a tradução.

O problema fundamental residia na possibilidade da tradução como acto hermenêutico de transferência que ela é no fundo. A Damião de Góis, no entanto, não interessa discutir as implicações teóricas do acto de «tirar em linguagem» em si (87); como também o problema não se pusera cem anos antes ao Infante D. Pedro. A preocupação central deste residia na capacidade de aproveitar, em português e para leitores portugueses, a «mui virtuosa enssynança» dos *Ofícios*, anotando para consolo do seu confessado menor conhecimento do latim que os «pro-

(85) *Livro dos Ofícios*, ed. cit., p. XLVI.

(86) Ed. de 1845, cit., p. 5.

(87) Cf. Georges Mounin, *Los Problemas teóricos de la traducción*, Madrid, 1977, p. 309.

veitosos» e «fremosos latiis» desse tratado «nom levom maçonaria nem floreamentos, mas dizendo soamente o necessario» (88). «Dizer o necessário» sem «floreamentos»: com este fundamento se legitimava a versão para português, já que, se o latim na Cristandade é «mais geral, em Portugal esta linguagem he mais geeral que o latim» (89). O emprego do «nuestro romance» no sentido de «la cottidiana e comum manera de fablar», como observava em carta o rei seu irmão (90), justificava-se deste modo, pela possibilidade que oferecia de fazer chegar o texto junto de um público mais vasto do que o restrito círculo daqueles que eram «latinados» (91). Significava isto que a língua vernácula permitia veicular, de forma satisfatória, um discurso literário em latim inscrito no estilo médio, dentro da hierarquia medieval dos três estilos: nem o elevado, com as conotações que o termo implicava no domínio da ornamentação retórica, nem o baixo, adverso da noção de cortesia e de dignidade que estava implícita na dignidade do próprio tradutor e do destinatário.

Por outro lado, é preciso ter presente o incremento da valorização das traduções para vulgar de textos em latim verificado no início do séc. xv, precisamente sob a instigação ou a iniciativa do poder político e principesco (92); basta evocar o caso da corte de Filipe o Bom, que não terá deixado de ser exemplo para a própria corte portuguesa.

Não era, como é óbvio, a primeira vez que se faziam versões de latim para vulgar; o que constituía inovação — ou pelo menos reflectia uma orientação propositada nesse sentido — era a escolha literária e cultural; a tratadística moral e histórica de incidência política. O fenómeno tem a ver, necessariamente, com a renovação dos horizontes ideológicos do poder desde finais do séc. xiv na Europa e com o reequacionamento da concepção do «poder» e do «Estado» (93). Não se trata só da valorização do direito romano, e daquilo que ele comportava

(88) *Livro dos Ofícios*, ed. cit., p. 2.

(89) *Ibidem*, p. 1.

(90) *Ibidem*, p. XXVIII, nota 3.

(91) *Ibidem*, p. 2.

(92) Cf. Danielle Gallet-Guerne, *Vasque de Lucène et la Cyropédie à la Cour de Bourgogne (1470)*. *Le traité de Xénophon mis en français d'après la version latine du Pogge*, Genebra, 1974.

(93) Cf. J. Monfrin, «La connaissance de l'Antiquité et le problème de l'humanisme en langue vulgaire dans la France du XV^e siècle», in *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism Outside Italy*, Lovaina — The Hague, 1972, p. 131 ss.

para a visão de um poder político menos enquadrado pela instituição eclesial, mas em boa medida do alargamento semântico daí resultante, manifestado na adopção de uma mais rica terminologia na área política, que a língua culta não havia ainda incluído no seu reportório (94).

Por isso também, o fenómeno não pode explicar-se unicamente pela dignificação das línguas vulgares ao plano de línguas literárias, no sentido concreto do termo, isto é, registadas pela *letra* escrita, o que acarretava, como é sabido, consequências de vária ordem, desde ortográficas a sintácticas e lexicais; é ainda necessário ter presente a enorme pressão que foi exercida sobre a utilização literária da língua corrente no sentido de satisfazer as expectativas a que o latim — a língua perfeita — parecia não poder responder agora de forma tão completa.

Toda a dedicatória de D. Pedro, assim como o cap. n.º 99 do *Leal Conselheiro* (95) partem do princípio, até pela importância que concedem ao conhecimento da «sentença» por parte do tradutor, de que a mensagem ou conteúdo doutrinário veiculado pelo texto possuíam um valor — uma evidência — suficientemente credível e válida para superar as diferenças linguísticas e até os aspectos menos eloquentes da prosa vulgar obtida pela tradução em si.

O problema, para o caso português, ainda não foi estudado seriamente, por forma que se pudesse fazer uma ideia mais clara do papel e da contribuição desempenhados pelas traduções quatrocentistas na estruturação da língua portuguesa culta do séc. XVI (96). Aqui importa observar que, em mais de um local, D. Pedro mostra-se sensível à importância que assume a situação referencial do texto traduzido, actualizando, junto de um leitor do séc. XV, enquadrado num horizonte de conhecimentos de matriz cavaleiresca, o significado de termos oriundos de um mundo totalmente diferente. Basta lembrar o modo como procura a tradução de termos como *pietas*, *miles*, *augur*, etc. (97). Dir-se-ia que, para D. Pedro, era necessário vencer a distância cultural

(94) Cf. Walter Ullmann, *Radici del Rinascimento*, Bari, 1980, em particular os caps. I e II.

(95) D. Duarte, *Leal Conselheiro*, Edição crítica de Joseph M. Piel, Lisboa, 1942, p. 372.

(96) Para o vocabulário de natureza política, cf. no entanto Maria Helena da Rocha Pereira, «Soziale Typenbegriffe von Homer bis Aristoteles und ihr Fortleben im Portugiesischen», in *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Berlim, 1982, T. 6, p. 350 ss.; e também a introdução de Joseph Piel à cit. ed. do *Livro dos Offícios*.

(97) *Livro dos Offícios*, cit., p. XXXIV.

e o estranhamento que o público destinatário da sua tradução poderia sentir perante um texto que, como o *De Officiis*, se inscrevia numa atitude tão fortemente apelativa e pedagógica. Talvez por isso, sobre-caracterizou alguns aspectos de natureza civilizacional e ideológica, e certamente também por isso D. Pedro não recorreu às notas explicativas, oferecidas como «marginalia», solução que viria a ser adoptada depois por Duarte de Resende e Damião de Góis (98); é que ao leitor não era exigido o obscurecimento da informação motivado pela distância de situações ou por uma menor competência cultural, visto que o tradutor procurava diluir, mediante o recurso à glosa, os escolhos mais evidentes no próprio texto da tradução. Idêntica atitude aliás tomou Vasco de Lucena nas suas versões (99). Com isto talvez se pudesse considerar que o público leitor deste tradutor do séc. xv era ainda insuficientemente «humanista», em comparação com aquele a quem se destinam as traduções do século seguinte (100).

Efectivamente, não foi esta, à primeira vista, a estratégia de Duarte de Resende ao traduzir o *De Amicitia* para português, o que não o impediu, como não impediu Damião de Góis, de adoptar soluções semelhantes em alguns casos às dos tradutores do século anterior. Do ponto de vista da afirmação de princípios, Resende desloca a focagem da questão para um campo um tanto diferente, numa perspectiva que é já dos tempos do humanismo.

Duarte de Resende define como «tão perigosa empresa» a ousadia de «tirar de latim em nosso lingoajẽ este pequeno tratado» sobre a amizade, precisamente porque o seu autor era «aquella fonte de eloquencia» Marco Túlio Cícero (101). As dificuldades do «tirar em linguagem» não existem no plano da «sentença», mas no da língua. Resende, porém, nem sequer duvida da possibilidade de traduzir, isto é

(98) De facto, tanto a edição de 1531 da tradução de Duarte de Resende como o manuscrito da BPMP com o texto de Góis incluem as anotações nas margens das páginas, e não em pé de página, como fizeram a edição de 1845 e a recente edição de Carvalhão Buescu.

(99) Cf. Robert Bossuat, *art. cit.*.

(100) A presença de Cícero foi constante na cultura europeia, mas o humanismo contribuiu de forma profunda para a sua influência, não só através da imprensa, mas também e sobretudo através da própria vida escolar; cf. Américo da Costa Ramalho, «Cícero nas orações universitárias do Renascimento», *Revista da Faculdade de Letras*, Série «Línguas e Literaturas», Porto, II (1985), p. 29.

(101) Ed. de 1531, fo. (a i) v.º; ed. Buescu, p. 37.

de comunicar a «sentença» do tratado, fundado, inconscientemente, «no postulado da unidade da experiência humana» (102). O protesto habitual da humildade do seu conhecimento não perturba a certeza da possibilidade da tradução:

«o que sinto & vejo ser mal cōsyrado, assy por me falecer sciência pera entender suas prudentes sentenças copioso & elegãte latim. como copia de palauras portuguesas craras & polidas pera decrarar as q̄ cuydo q̄ entendo: q̄ bẽ creo q̄ nhũa das lingoas de Espanha (& se diser de toda a Europa, nã me arepẽdery) tẽ auentagẽ da portuguesa pera em ella se tratar de graues & excelentes materias» (103).

Para Resende — e este é um ponto importante — o português é uma língua susceptível de traduzir, de forma superior às restantes línguas românicas, as «prudentes sentenças» e o «copioso latim» de Cícero. Em princípios do século XVI a afirmação deve ser interpretada no âmbito do significado que tinha o tema da «lengua compañera del imperio», noção que aproximava Resende dos gramáticos como Fernão de Oliveira e João de Barros (104). Mas nisto é já sensível a presença de um tema humanista, desensolvido em contexto renascentista, destinado a colocar as línguas vulgares na companhia digna do latim para, um pouco mais tarde, se passar à afirmação da sua superioridade.

No fundo, porém, persiste a ideia de que a realidade moral e o pensamento dos Romanos se podiam transpor para a actualidade e que, portanto, era possível estabelecer uma identidade de situações entre os leitores de Cícero e os leitores portugueses do séc. XVI.

(102) Cf. G. Mounin, *ob. cit.*, p. 200.

(103) Ed. de 1531, fo. (a i) v.º; ed. Buescu, p. 37-38. Cf. também Cícero, *De Finibus*, 1, 3, 7.

(104) Eugenio Asensio, «La lengua compañera del Imperio. História de una idea de Nebrija en España y Portugal», in *Estudios Portugueses*, Paris, 1974, p. 1 ss.; cf. ainda Maria José de Moura Santos, «Nota sobre o movimento quinhentista de "Defesa e Ilustração" das línguas vulgares», *Biblos*, Coimbra, LI (1975), p. 517 ss. Note-se que a *Ropica Pnefma*, impressa por Germão Galharde em 1532, foi dedicada por João de Barros a Duarte de Resende; o texto sugere que Resende utilizou para a sua tradução livros cedidos por Barros e que o *De Officiis* e talvez o *De Senectute* tenham sido traduzidos numa segunda fase.

E Damião de Góis? Na dedicatória ao Conde de Vimioso, Góis coloca-se sob a protecção da autoridade de Erasmo quanto à arte de traduzir. Erasmo todavia tinha traduzido só de grego para latim e não de latim para vulgar; a sua acção imitava, pois, os exemplos de Cícero e de S. Jerónimo. Mas Damião de Góis sentia que podia evocar a analogia, visto que, no fundo, tratava-se de comunicar a «sentença» de uma obra antiga mediante um código linguístico diferente; por isso não se acanhou de aludir a Cícero, «o qual nã temeo tralladar de verbo a verbo em suas obras muytas sentenças, e dictos de philosophos» (105).

«Traladar de verbo a verbo»: eis o ideal da tradução, o limite impossível de realizar, se colocarmos a questão sob o ponto de vista linguístico; mas para Góis, como para Resende e para os outros tradutores, a distinção no plano dos significantes não afectava a identidade de significado que importava oferecer aos leitores. Aliás se os Romanos haviam traduzido do grego para a sua língua (106), por que razão não se haveria de os imitar e traduzir, com a mesma legitimidade, de latim para português? Deste modo, Góis, louvando Cícero «pello arteficio, e polida ordem que em no tirar, e colligir quasi todo de verbo a verbo das obras» de Platão, recuperava para si os méritos de uma tarefa que colocava sob o escudo de Erasmo e que definia como tanto ou mais nobre do que a produção de uma obra original (107).

(105) Ed. de 1845, p. 5. O exemplo havia sido já utilizado como autoridade por S. Jerónimo, Epístola LVII, *ad Pammachium*, 5. É que Cícero e S. Jerónimo constituíam as duas fundamentais autoridades no domínio da tradução; no entanto, no séc. XVI Luis Vives foi um pouco mais longe, ao postular a relação entre o modo de traduzir e o tipo de texto que se pretende verter de uma língua para outra; cf. Eugenio Coseriu, «Vives y el problema de la traducción», in *Tradicón y novedad en la ciencia del lenguaje*, trad. esp., Madrid, 1977, p. 86 ss.; cf. ainda Miguel Ángel Pérez Priego, «La obra del Bachiller Juan de Molina, una práctica del traducir en el Renacimiento español», in *1616*, Madrid, IV (1981), p. 35 ss.

(106) É evidente que o paralelismo de situações entre as versões de grego para latim e de latim para português não era senão aparente. S. Jerónimo, na citada carta *ad Pammachium*, havia já sublinhado o caso da tradução de hebraico para grego como exemplo da distância interlinguística; nesta matéria ele recolhia a autoridade de Cícero (*De op. gen. or.*) e de Horácio (*Ars poet.*), no concernente à questão da fidelidade da tradução, que não residia no plano da correspondência de palavra a palavra, mas no sentido ou «sensus».

(107) Cf. na ed. de 1845, p. 7 e p. 5-6. As palavras de Góis chamam a atenção para o estatuto da tradução entre os humanistas. Para Lorenzo Valla, tanto no

6. É tempo, no entanto, de observarmos a actuação de Damião de Góis como tradutor do *De Senectute*.

Nas linhas precedentes deixámos apontada a intenção de Góis em se fixar na versão «de verbo a verbo», ou seja naquela que, no dizer de D. Duarte, era «ao pee da letra, que chamam os leterados “a contexto”, o qual a algũus nom muyto praz, por seer scripto na maneira latinada» (108). É evidente que esta atitude denunciava, no fundo, a preocupação pela máxima equivalência possível entre significantes de sistemas linguísticos distintos. Por outro lado, já antes havíamos alvitado que, no quadro dos objectivos que Góis podia ter querido atingir com a sua tradução, estaria a sua intenção de valorizar a utilidade dos préstimos dos homens enriquecidos pela experiência da vida e pelo estudo das letras na gestão dos assuntos de Estado, em detrimento dos mais jovens. Para a análise do comportamento de Damião de Góis enquanto tradutor do *Cato Maior* importa voltar agora a estes aspectos.

Impõem-se, porém, duas observações prévias: em primeiro lugar, não é possível levar a cabo aqui um estudo exaustivo dos pormenores da tradução em confronto com o texto latino; em segundo lugar, esse estudo, a ser feito, pressuporá um esclarecimento mais profundo da lição textual seguida pelo tradutor português, pois que as diferenças entre os textos adoptados pelos diversos editores quanto à delimitação gráfica das unidades frásicas e em especial dos períodos podem ser um factor a ter em consideração na análise da estruturação da frase traduzida para vulgar.

prefácio às *Elegantiae linguae Latinae* como no da sua versão de Tucídides para latim, a tradução detém uma validade que, sem permitir colocá-la no vértice da *eloquentia*, nem por isso lhe concede menor utilidade na transmissão do pensamento; e do mesmo modo pensava Luis Vives no seu *De ratione dicendi*, Livro III, cap. 12, «Versiones seu interpretationes». É que Valla, não aceitando o conceito aristotélico de linguagem, no interior do qual as palavras constituíam símbolos acidentais e arbitrários das coisas preexistentes, via na tradução um modo de fazer reviver o mundo espiritual da latinidade clássica, que não podia estar dependente da acidentalidade histórica (que no seu pensamento correspondia à *corruptio*). No caso de Góis, a tradução portuguesa, sem pretender concorrer com a *eloquentia* ciceroniana, mas procurando não desmerecer dela, implicava a perspectiva de que era possível fazer «renascer» uma lição moral e espiritual cuja utilidade nem valeria a pena demonstrar. Sobre Valla e a problemática da tradução, cf. Marianne Pade, «The Place of Translation in Valla's Thought», *Classica et Mediaevalia*, XXXV (1984), p. 285 ss.

(108). *Leal Conselheiro*, ed. cit., p. 377.

Na abordagem que pretendemos fazer de seguida, optámos por centrar a atenção de modo especial numa faixa bem definida do léxico do texto: o vocabulário do 'prazer'. Na verdade, avançámos para aí no pressuposto de que Góis aproveitava a estratégia já seguida pelo autor latino na desvalorização da juventude face à velhice, sobretudo quando chega à refutação da opinião daqueles que consideravam a velhice «molesta» e «mísera» porque acarreta a privação dos prazeres. Trata-se da mais longa sequência discursiva do *Cato Maior*, com um número de parágrafos muito superior ao das duas refutações precedentes e da quarta e última que se lhe segue.

Mal entra nesta secção da obra («Sequitur tertia uituperatio senectutis», 12, 39), o leitor depara com uma elevada frequência de ocorrências do lexema *uoluptas*. E durante uma boa parte dos parágrafos respeitantes a este terceiro argumento em defesa da velhice, Cícero repetirá constantemente este termo, que, por sua vez, faz entrar na sua órbita outros vocábulos, como *libido*, *delectatio* e *delectare*.

No *Cato Maior* a palavra *uoluptas* concentra em si o núcleo temático da ideia de 'prazer'; mas esta noção implicava uma problemática variada, de que o *De Finibus*, escrito pouco antes do *De Senectute*, tinha tratado, dentro de um programa de vulgarização filosófica que ocupa Cícero a partir do momento em que se viu obrigado a retirar-se da vida activa da eloquência e da política (109). Na apresentação da doutrina epicurista sobre o prazer, que ocupa os livros I e II do *De Finibus*, feita por Lucius Torquatus e criticada por Cícero, o termo *uoluptas* desempenha um papel central na exposição do pensamento e, sobretudo, na matização dos diversos níveis em que se devia abordar a noção de 'prazer'. Por isso, a preocupação primeira consiste em fixar uma definição de *uoluptas* capaz de arredar o erro ou a incorrecção de significados que os ignorantes atribuíam à palavra: a «uoluptas ipsa quae qualisque sit» (1,11,37) é, numa perspectiva epicurista, a «doloris omnis priuatio recte nominata» (*ibidem*).

O problema das relações entre o prazer, a sabedoria (*sapientia*; *De Fin.*, 1,13,45) e o desejo (*cupiditas*) não é, no entanto, abordado no *Cato Maior*, embora seja sensível que lhe está subjacente. Basta notar a similitude de ponto de vista sobre a mútua exclusão entre a

(109) Cf. introdução de Jules Martha à edição do *De Finibus* na colecção «Les Belles Lettres», Paris, 1967, T. I, p. 11.

temperantia e a *libido* com o que percorre a terceira refutação de Catão contra os detractores da velhice (110); ou então a ideia de que a natureza («*ipsa natura*»; *De Fin.*, 1,13,45) (111) se encarrega por si mesma de fornecer os meios para satisfazer os desejos naturais (*cupiditates naturales*), pelo que, na perspectiva do *De Senectute*, era ridícula a figura dos velhos alarmados com a impossibilidade de poderem manter na velhice os prazeres da juventude. Damião de Góis foi sensível a este ponto, porque o repescou na carta a Clenardo, como vimos.

Dentro do ponto de vista ciceroniano, o problema fundamental residia na questão da *fruitio* legítima, assunto que Cícero legou à reflexão posterior. No entanto, e apesar do impacto que a discussão teve nos meios humanistas italianos de finais do séc. xv, não se nos afigura provável que Damião de Góis tivesse avançado para o *De Senectute* a partir da problemática que Lorenzo Valla tratou, polemicamente, no *De vero bono* ou que tivesse tentado veicular, para os leitores portugueses, ecos dessa discussão.

Nestas circunstâncias, quando Cícero centra a atenção no termo *uoluptas*, é evidente que tem presente o questionamento que opôs, no mundo antigo, Epicuristas e Estóicos sobre o conceito e a utilidade do prazer. Mas para Góis o problema era diferente: não se tratava de equacionar os fundamentos de uma discussão filosófica, ainda que orientada para a perspectiva cristã, mas de estimular no leitor do seu tempo mecanismos de rejeição dos prazeres corporais, pressupondo, deste modo, uma identidade de pontos de vista morais entre as condenações ciceronianas e aquelas que, de longa data, faziam parte da tradição doutrinária cristã. Assim é que, ao deparar, no início desta parte do texto, com a afirmação atribuída a Quintus Maximus, de que «*nullam capitaliorem pestem quam uoluptatem corporis hominibus dicebat a natura datam, cuius uoluptatis auidae libidines temere et effrenate ad potiendum incitarentur*» (12,39), Damião de Góis sentiu que não podia desperdiçar as conotações que *pestis* — *pestilença* e *uoluptas corporis* — *corporal deleitação* accionavam na sensibilidade e na mentalidade do seu tempo, e por isso produziu um trecho que,

(110) *De Sen.*, 17, 41; ed. de 1845, p. 59.

(111) É preciso ter presente que a noção de natureza ocupa um lugar importante no pensamento de Erasmo; cf. Jean-Claude Margolin, *Recherches érasmiennes*, Genebra, 1969, cap. «L'idée de nature dans la pensée d'Érasme», p. 9 ss.

funcionando também como glosa, se abre em autêntico fogo de artifício lexical:

«Nenhũa môr nem mais capital pestilença dizia ter a natureza dada aos homês, que a corporal delectaçam, da qual pera se gozar, e vsar se excitauã temeraria, e desemfreadamente, desordenadas, e deshonestas luxurias» (p. 58-59).

Por isso torna-se necessário analisar o vocabulário que Góis utiliza para o campo semântico de 'prazer'. Voltemos, pois, a *uoluptas* no *Cato Maior*.

O campo semântico de que este termo é núcleo central (112) inclui ainda *libido*, *blanditiae*, *delectatio*, *delectare*, *delectari*, *oblectare*, *oblectamentum*, *iucundus*, *laetus*, *alacer*, *gaudere*; a enumeração patenteia uma riqueza lexical tanto mais sensível quanto se destaca frente à parcimónia do vocabulário referente às virtudes morais e intelectuais. Mas revela também que estamos perante uma hierarquia de valores que coloca *libido* num plano de mais forte valorização das sugestões e alusões sensoriais do que sucede com *uoluptas* e com os restantes vocábulos citados. Por sua vez, os adjectivos como *iucundus*, *laetus* e *alacer* comunicam matizes situados no terreno do 'agradável' e do 'aprazível', ou seja, em domínio já mais afastado de *libido*.

Voluptas, aliás de acordo com a discussão filosófica desenvolvida pelo Arpinate, possuía uma versatilidade conotativa que dependia do posicionamento doutrinário adoptado pelo enunciador do discurso; assim, as *uoluptates* podiam reportar-se ao plano dos sentidos corporais, aproximando-se então do terreno ocupado por *libido* e *blanditiae*, como sucedia quanto aos suculentos banquetes procurados pela juventude e que nos velhos eram *titillatio* (113), ou podiam comportar um signi-

(112) Cf. Otto Ducháček, «Le rôle de la sémantique dans la structure du lexique», in *Atti* do XIV Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza, Nápoles-Amsterdão, vol. IV, 1977, p. 319 ss.

(113) O termo *titillatio*, que Cícero, no *De Nat. Deo.*, 1, 40, 113, diz ser expressão de Epicuro, é utilizado por ele em outros locais, nomeadamente em *De Off.*, 2, 18, 63, num passo que D. Pedro traduziu sem explorar as sugestões que a palavra latina comportava («quasi titillantium» = «com cobiça de deleitação»; *Livros dos Offícios*, cit., p. 132, l. 14); o seu significado relaciona-se com o sentido de *carere*, tal como vem definido em *Tusc.*, 1, 36, 88 («Carere igitur hoc significat: egere eo quod habere uelis») e, neste contexto, Cícero dava a seguinte definição de *titillatio* no

ficado cuja evocação corporal e sensorial era muito mais ténue, como acontecia na segunda parte da mesma terceira refutação, quando Catão evoca o ideal da vida apaziguada e calma dos lavradores, compatível unicamente com os ambientes campesinos e com os estudos, os banquetes frugais e as conversas honestas (114); em tal caso, *uoluptas* surge compatibilizada com a *temperantia*. Ora é precisamente neste plano que radica a ideia da legítima fruição dos prazeres por parte dos velhos, o que torna, por contraste, ainda mais ridículos os «*morosi et anxii et iracundi et difficiles senes*» (18,65), porque buscam, na velhice, manter os vícios que na juventude eram já perniciosos.

No texto de Damião de Góis, *uoluptas* é traduzido por *deleitação*. A primeira coisa a notar é que *deleitação* não serve para traduzir *delectatio*, seu precedente etimológico, apesar de *deleitar* equivaler a *delectare/ri*. Neste particular, porém, Damião de Góis actua como outros tradutores quinhentistas; Duarte de Resende, na sua versão do *De Amicitia*, faz também equivaler *deleitações* a *uoluptates*, admitindo, todavia, que, para o seu sentido mais forte, se usasse o português *apetites* e, nesta base, ocasionalmente *deleitações* pudesse traduzir *libidines*; por outro lado, já na segunda metade do século, no *Dictionarium* de Jerónimo Cardoso, encontramos ainda uma situação idêntica: *uoluptas* é traduzido por «Ho deleite, ou passatêpo», ficando *deleitação* para traduzir *oblectamentum* (115).

De Fin., 1, 11, 39: «*Nam si ea sola uoluptas esset quae quasi titillaret sensus, ut ita dicam, et ad eos cum suauitate afflueret et illaberetur.*» Por isso, quando Damião de Góis traduzia *titillatio* (*De Sen.*, 14, 47) por «coegas de delectaçam» (1845, p. 69), revelava ter sido sensível ao âmbito de conotações que o termo latino oferecia.

(114) O tópico é habitual na literatura de teor moralizante e doutrinário; basta referir só Sá de Miranda e a sua Carta a António Pereira. Mas precisamente por esta apologia catoniana da vida campesina, o *De Senectute* foi utilizado também, em articulação com o final do livro II das *Geórgicas*, em paráfrases enaltecedoras da vida longe das cidades, como fez Hernando Alonso de Herrera na sua *Obra de Agricultura* (Alcalá de Henares, 1513), onde afirma que o trabalho dos campos é «*vida sancta, segura, llena de inocencia, ajena de pecado*», pois que o campo elimina a ociosidade, conserva a saúde e evita os rancores e as inimizades; cf. Adolfo Bonilla y San Martín, «Un antiaristotélico del Renacimiento: Hernando Alonso de Herrera y su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces*», *Revue Hispanique*, T. 50 (1920), p. 75.

(115) Sobre o dicionário de Cardoso, cf. Paul Teyssier, «Jerónimo Cardoso et les origines de la lexicographie portugaise», *Bulletin des Études Portugaises et Brésiliennes*, T. 41 (1980), p. 7 ss. e «O vocabulário das profissões no primeiro Dicio

No entanto, para os destinatários quinhentistas da tradução goisiana, *deleitação* não era independente das influências exercidas pelo campo semântico vizinho do prazer corporal e sensorial, marcado pelas condenações que sobre ele recaíam do ponto de vista religioso (116). Deste modo, se no texto de Cícero — que se ocupa da discussão da filosofia epicurista — o termo *uoluptas* é empregue praticamente sem determinação adjectiva que, por exemplo, provocasse uma mais rica caracterização ou até uma intensificação do seu sentido (o autor recorre ao plural *uoluptates* quando pretende avivar a multiplicidade da extensão e a variedade do seu significado), no caso de Góis o problema não se podia resolver de uma forma tão limitativa das conotações de *deleitação* em português; por outras palavras, a tradução não se podia confinar na equivalência de *deleitação/deleitações* para *uoluptas/uoluptates*, visto que, no texto original, o próprio contexto frásico matizava o alcance e a orientação semântica da palavra. Por isso, do ponto de vista da organização frásica em português, Damião de Góis recorreu a um procedimento que caracteriza profundamente a sua tradução e que é a iteração sinonímica, não só como meio de reforçar a explicitação do valor semântico dos termos latinos, mas também como procura de preenchimento dos espaços vazios de sentido que a técnica «de verbo a verbo» necessariamente provocava. Deste modo, à sequência latina «*omnibus uoluptatibus*» (5,15) corresponde a portuguesa: «*todollos prazeres, e delectações*» (p. 30). Noutros locais, porém, a equivalência faz-se através da geminação «*deleitações, e passatempos*» (p. 58), utilizando-se um termo que Jerónimo Cardoso também usa no seu *Dictionary* para dar o significado português de *uoluptas* (117). De qual-

nário de Jerónimo Cardoso (1562)», in *Forum Litterarium. Miscelânea de Estudos Literários, Linguísticos e Históricos oferecida a J. J. Van Den Besselaar*, Amsterdão, 1984, p. 103 ss.

(116) É preciso ter presente que o âmbito semântico de *uoluptas* não oferecia limites nítidos e fixos para os humanistas; em contexto cristão, o valor da palavra interseccionava outros domínios semânticos, como *caritas*, *summum bonum*, *uirtus*. Daí a discussão em torno do *De vero bono* de Valla (cf. Mario Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, 1969, em particular p. 144 ss. e p. 589 ss.). O próprio Erasmo revela certa flutuação no emprego de termos como *uoluptas*, *laetitia*, *gaudium*, aliás um pouco na linha da espiritualidade monástica medieval (cf. R. Bultot, «Érasme, Épicure et le *De Contemptu mundi*», in *Scrinium Erasmianum*, T. II, Leida, 1969, p. 205 ss.).

(117) *Deleite* e *deleitação* são termos habituais já nos textos monásticos medievais em português; cf. Ludolfo Cartusiano, *O Livro de Vita Christi em lingoagem*

quer modo, para Góis o sentido de 'deleite' é essencial ao campo semântico centrado em *uoluptas* = *deleitação*, mesmo quando se aproxima mais de *libido*; assim temos: *libido uoluptatis* = *deleitosa luxuria* (p. 59), *scortorum uoluptates* = *deleitações do luxuriar* (p. 72), sendo este um verbo de sentido forte, *uoluptas corporis* = *corporal deleitação* (p. 58).

Quer isto dizer que Damião de Góis, seguindo uma atitude já praticada por outros no seu século, retirava *deleitação* do campo lexical que integra os vocábulos latinos com que se aparentava directamente do ponto de vista etimológico e atribuía-lhe o lugar central do campo sémico referente à ideia do 'prazer'.

Neste particular observa-se uma situação de certo modo similar à que se encontra no texto latino: em Cícero *uoluptas* não vinha acompanhado de equivalências sinonímicas nem de caracterizações adjectivas, além de que *uoluptuosus* não ocorre no *Cato Maior*. Em Góis dá-se um pouco a mesma coisa quanto a *deleitação*: se exceptuarmos o plural *deleitações* e os sinónimos *prazeres* e *passatempos* (ambos no plural também), não há outra variedade lexical no terreno da ideia de 'prazer' (118).

Um tanto diferente é a situação observável numa zona semântica vizinha de *uoluptas/deleitação*, mas do lado oposto a *libido*. Trata-se da área preenchida por *delectare* e outros termos da mesma família. Aqui a variedade lexical aumenta claramente, correspondendo aliás a algo que já se verificava no texto original, onde surgem os termos *delectatio*, *delectare*, *delectari*, *oblectare*, *oblectamentum*. O centro sémico (119) deste novo campo reside na ideia de 'contentamento' e de 'agradável'. No texto português integram-se nele os termos *gosto*, *contentamento*, *passatempos*, *deleitar* (mas não *deleite*, que Resende também não emprega). As zonas periféricas deste campo semântico são talvez mais difusas do que as de *uoluptas*, já que, por exemplo, a expressão «levar gosto» nos transporta para o valor de *gaudere* e de

português, ed. de Augusto Magne, Vol. I, Rio de Janeiro, 1957, p. 365, § 999: «E se alguñ mal te parecer delectoso, magina como nom praz a Deus dêle, e logo nos parecerá sem delecto».

(118) Num ponto «cum uoluptate» (*De Sen.*, 16, 56) é traduzido por «com toda boa vontade» (1845, p. 81), do mesmo que «ad uoluptatem loquentium omnia» no *De Amicitia*, 25, 91, é traduzido por Duarte de Resende por «e que sempre falam a vontade» (1531, fo. d iiii rº; Buescu, p. 79).

(119) Cf. Annette Paquot-Maniet, «Le noyau sémantique», in *Atti*, cit., T. IV, p. 343 ss.

frui, enquanto *alegrar-se*, que traduz *delectari*, nos conduz, através de *alegre*, para um sector de significados polarizados na noção de ‘agradável’ e ‘aprazível’, onde circulam os adjectivos *iucundus*, *placidus*, *alacer*, *conditus*, *quietus*, *laetus*, os quais, pondo por agora de parte a situação contextual da frase, são traduzidos em português por *alegre*, *caro*, *amado*, *deleitoso*, *descansado*, *aprazível*, *gostoso*.

No entanto, se entrarmos em linha de conta com as duplicações sinonímicas tão frequentes na tradução goisiana, nomeadamente nesta parte respeitante à argumentação contra a valorização dos prazeres corporais na velhice, teremos então um índice muito mais elevado da variedade lexical que o texto português oferece face ao latino:

iucundus = caro e amado
doce e alegre
descansada e alegre
iucundissima = deleitosa e alegre
laetus = alegre e aprazível
conditiora = mais alegres e gostosas.

Como se pode observar, o adjectivo *alegre*, que traduz *alacer* (mas também, por exemplo, «aequissimo animo» = «com ânimo alegre», p. 110) está presente em diversos conjuntos sinonímicos, como se polarizasse em torno de si a área semântica de ‘agradável’ ou ‘aprazível’, que ocupava um terreno contíguo ao de ‘prazer’ que vimos atrás. Mas também aqui Damião de Góis segue costumes já instituídos; Duarte de Resende, para traduzir o mesmo *iucundus* ciceroniano, utilizava já «alegre e gostoso», «mui alegre e deleitosa», o que indica que, em ambos os autores, o vocabulário era fundamentalmente o mesmo para este campo semântico.

A área de influência do núcleo sémico de ‘prazer’ era ainda mais extensa, espraiando-se até às faixas dos valores de ‘doçura’, ‘bem estar’, ‘descanso’ que são próprios do latim *iucundus*. Devemos no entanto anotar que o largo campo lexical que em latim depende de *iucundus* e que em português parece girar também em torno de *alegre* é constituído por vocábulos cujo significado aponta precisamente para o sentido oposto ao das conotações fortemente concretizantes, sendo por isso aproveitado por Cícero para sugerir aqueles prazeres cuja fruição era legítima, como sucedia com os da vida campesina.

Exactamente do lado contrário ficava o terreno pertencente à *libido*, com todas as sugestões, fortalecidas pela própria etimologia, de anarquia desregrada dos sentidos, opostas às noções de «consilium» e de «prudencia». *Libido* faz-se acompanhar, por assim dizer, de dois satélites: *blanditiae* e *uitium*; mas é ela que concentra em si quase todo o capital de significados desta área. Por isso, tanto Damião de Góis, como já antes Duarte de Resende e ainda depois Jerónimo Cardoso, recorrem ao português *luxúria* para traduzir *libido*, visto que, na tradição cristã, este termo absorvera as referências ao mundo da acção do Demónio e das tentações motivadas pelos apelos do corpo e da realidade concreta do mundo terreno (120). Não nos admiremos, portanto, que Góis traduza *blanditiae* por «afagos e enganos» (p. 64), enquanto para Resende elas são «branduras» (121).

Deste modo, vamos encontrar em Góis a preocupação em não descurar a oposição ciceroniana entre a juventude entregue aos deleites sensoriais e a velhice já liberta deles:

«qui se et libidinum uinculis laxatos esse» (3,7):

«por se veerem liures, e soltos das luxurias, e viços da mancebia» (p. 19),

ou como comentava o editor de 1536: «libidines autem consecrationes voluptatis» (fo. L v.º). Por aqui passa todo um feixe de relações semânticas e conceptuais, que conduzem o leitor a fixar a atenção na noção de 'deleite' analisada em diversos níveis de significação. Ora, no plano mais materializante, o termo usado era *libido*, que, por isso mesmo, surgia exactamente como o inverso de *temperantia* (fo. L v.º). Por isso também, colocando a questão do ponto de vista cristão, a *libido* caía no campo do condenável, do pecaminoso e do erro:

«notandam libidinem»: «passar seu grande erro sem puniçam» (12,42) (p. 61).

(120) Nisto Damião de Góis não fazia mais do que procurar situar o significado nas circunstâncias referenciais do ponto de vista da língua de chegada que era a dos seus leitores quinhentistas; cf. Jean Stéfanini, «Un manuel de traduction en 1660», in *Interlinguística, Sprachvergleich und Übersetzung*, em homenagem a Mario Wandruska, Tübinga, 1971, em particular p. 602.

(121) 1531, fo. d iiij vº; Buescu, p. 80.

Pelo que acabámos de referir, parece possível concluir que Damião de Góis, precisamente porque adoptou como princípio a procura da máxima equivalência interlinguística «de verbo a verbo» ao traduzir o *De Senectute*, acompanha as modelações e os matizes que se vão verificando ao longo do desenrolar do texto ciceroniano. Se o original oferecia uma concentração mais evidente no léxico do 'prazer' na parte em que, de forma mais demorada, Catão se empenhava em opor o apaziguamento das paixões e das perturbações corporais na velhice à inconstância da vontade e das suas actuações na juventude, o texto português mantém-se cuidadosamente em fiel paralelismo ao longo dessas variações.

Cabe, no entanto, apontar que a oposição atrás referida não podia assumir, na tradução goisiana, o mesmo significado que tinha na obra de Cícero. É preciso ver que, no *De Senectute*, a tese principal apontava para a imagem da velhice como momento da vida em que as contradições psicológicas provocadas pela presença imperante das paixões se encontravam superadas e que, por outro lado, tal momento não dava azo a que sobreviesse o medo da morte (122), como a última parte do discurso de Catão pretende exemplificar.

Mas ainda que admitíssemos como hipótese que Damião de Góis buscava propositadamente utilizar o final do *Cato Maior* para incitar o leitor cristão à desconfiança perante as atitudes de pavor diante da iminência da morte — lição que o *Convivium religiosum* não descursa —, tal não removeria para segundo plano a intenção, que parece nele muito mais viva, de opor a juventude à idade madura. Quer isto dizer que Góis, para além de se manter fiel a um texto original, parece ter-se preocupado de forma mais particular com o modo de avivar peculiarmente tudo quanto permitisse sobressair a ideia de que as paixões corporais e os prazeres sensoriais e terrenos eram essencialmente característica da juventude, os quais, mercê de tal, a tornavam mais prejudicial para a «res publica».

7. Não nos podemos, portanto, limitar à verificação de que Góis aumenta a variedade lexical nos momentos do texto original que a tal obrigavam. É preciso também anotar que, quando isso acontece, Góis procura recrutar um vocabulário capaz de intensificar as conotações concretizantes e as referências susceptíveis de actualizarem, face ao

(122) *De Sen.*, 20, 74.

horizonte de conhecimentos dos leitores quinhentistas, a força da condenação moral implícita no ataque aos vícios e aos prazeres materiais.

É o que se verifica quando é necessário delinear, com traços nítidos, as figuras dos velhos ridículos pelo seu apego aos prazeres antigos. O recrutamento do léxico respectivo aponta para os sectores semânticos próprios da *uoluptas* nos seus valores mais concretos e, portanto, próximos do sentido que pertence já à *libido*. Desses «senes» era própria uma *stultitia* ou *deliratio*, que Góis traduz por «simplicidade» ou «desuarriar, e destêperar» (p. 55), o que faz deles, por oposição aos restantes, «ínutíles, e inconstantes» (p. 55). A esses se aplicavam, no texto latino, os adjectivos de *stulti*, *creduli*, *obliuiosi*, *dissoluti*, *stultissimi*, cujo sentido o tradutor português tentou valorizar com equivalências do tipo:

stultos = destampados
 credulos = que creem de ligeiro
 obliuosos = que lhes esquece o que am de fazer
 dissolutos = que tem pouco cuidado de suas cousas.
 stultissimi = maos e preuersos.

E deste modo, se já o original latino buscava atrair o leitor para imagens situadas no plano do concreto ou das referências inscritas na experiência vulgar dos leitores, o tradutor português sente que não pode deixar fugir também tais momentos:

«libidinosa enim et intemperans adulescentia effetum corpus tradit senectuti» (9,29) = «Por que a destêperada, e luxuriosa mancebia dá o corpo fraco, esterile, e debilitado aa velhice» (p. 47);

repare-se como, além de manter na tradução a sinonímia que qualifica «adulescentia», Góis explora as conotações possíveis em português do lexema latino *effetum*, frisando por meio de três sinónimos a ideia de 'esgotamento'.

Como exemplo da atenção que dava à ênfase de significados cuja direcção semântica se orientasse para zonas da experiência habitual das pessoas, apontemos uma comparação entre Duarte de Resende e Damião de Góis. Já atrás nos referimos ao modo como Góis utiliza o texto latino da citação atribuída ao cómico Cecílio sobre os «comicos stultos senes» (11,36), que Góis traduziu por:

«Porque aquelles que Caécilio comico chama velhos destampados» (p. 54);

ora Resende encontrara, já quase no fim do *De Amicitia*, uma citação, mais completa, do fragmento de Cecílio, que traduziu da seguinte forma:

«oje senhor honrraras todos os pequenos velhos credulos e des-prouidos» (123).

Parece lícito sublinhar que a escolha de *destampados* para *stultos* comporta uma maior carga de sugestão em confronto com o termo *pequos*, talvez mais vulgar, utilizado por Resende. Deve notar-se, aliás, que Damião de Góis deu-se bem conta das sugestões que se poderiam tirar da utilização do prefixo *des-*, na medida em que este permitia deixar nítida a forma primitiva cujo sentido se pretendia negar; assim, para além de casos como *desastres*, *desgostos*, *desfalecer*, *desacostumar*, onde a incidência do prefixo estava já diluída, outros, pelo contrário, possuíam ainda uma força que valia a pena aproveitar: *desalmados*, *desvariar*, *destemperar*, *desenfreadamente*, *desordenadas*, *desonestas*, *desordenadamente*.

Mas os exemplos citados reportam-se todos à caracterização e à caricaturização da velhice «destampada»; para responder à maior variedade lexical própria já do texto latino, Góis teve de buscar modos de fazer aceitar ao leitor português a mesma retórica de dissuasão daquilo que de sugestivo pudesse haver na «adulescentia» ou «mancebia». Mas já não podia proceder da mesma maneira quanto ao vocabulário centrado em torno das virtudes, porque aí também o original não valorizava as referências concretizantes que verificámos no caso dos vícios. Deste modo, no texto goisiano nota-se um abrandamento do investimento de recursos que se utilizam no caso destes últimos. E assim, se a iteração sinonímica é empregue para traduzir *patientia* por «prudência, e paciência» (p. 23), *prudentia* por «saber, prudência» (p. 35), *honestum* por «bom, e honesto» (p. 73), já não aparece noutros casos: *honestus (senectus)* = «a velhice he bõa» (p. 56), *temperantia* (12,41) = «a temperança» (p. 59), *honestissimum domicilium* (18,63) = «honestíssima morada» (p. 63), caso em que Góis nem sequer esboçou a prática da geminação sinonímica com que costuma traduzir os superlativos em *-issimus* (por ex.: «stultissimos» = «maos e preuersos»).

(123) *De Am.*, 26, 99; 1531, fo. (v) v.º; Buescu, p. 81.

8. Chegamos assim ao limiar de uma outra faceta da tradução portuguesa do *De Senectute*: os processos utilizados para criar um ambiente de aceitabilidade da versão em vulgar junto de leitores situados, contextualmente, em pleno séc. XVI. As intenções manifestadas na dedicatória por Damião de Góis no sentido de se manter rigorosamente fiel ao «verbo» latino não podiam, porém, prejudicar a actualização necessária da obra, se o tradutor visava efectivamente fornecer aos seus leitores um exemplo ou modelo de comportamento que eles pudessem aceitar (124). É óbvio que, como já referimos atrás, Damião de Góis não duvida da permanência da lição e do valor das «sententiae» do autor clássico, sobretudo sendo ele Cícero, nem da possibilidade de uma identidade de pontos de vista entre a sua doutrina e aquela que, para os seus contemporâneos, entendia ser útil. No fundo, era perseguir, neste aspecto, o programa erasmiano quanto à utilidade e à necessidade da leitura dos antigos autores pagãos como Cícero e Plutarco. Desta maneira, se traduzir é de facto atraiçoar um texto, a verdade é que sem essa traição a obra pode tornar-se incompreensível e até inútil para leitores a grande distância cronológica do texto original.

Damião de Góis recorreu a diversos procedimentos para produzir a actualização da leitura do *Cato Maior* que entendeu necessária para o público do seu tempo. Um deles, já existente no manuscrito conservado na Biblioteca Pública Municipal do Porto e mantido na edição Rollandiana de 1845 que, ao que tudo leva a crer, reproduziu com rigor um exemplar da primitiva edição de Veneza, 1538 (125), consistiu em juntar notas explicativas que, na sua grande maioria, pretendem esclarecer o leitor menos informado sobre pontos de natureza histórica e filológica; assim sucede com os nomes de personagens romanas evocadas no texto ciceroniano, com nomes geográficos ou com nomes de autores latinos referidos também no texto original. Para isso Góis pode ter-se servido de anotações de alguma edição erasmiana, aproveitando num ponto ou noutro sugestões de comentários mais eruditos

(124) Sobre esta problemática, cf. M. Testard, «Les problèmes de la traduction», *Bulletin Budé* (1985), 1, p. 2 ss.

(125) A edição veneziana oferecia no entanto características que o editor de 1845 não reproduziu; sobre os problemas ligados a este aspecto da tradução goisiana, cf. Jorge Alves Osório, «O texto da tradução do *Cato Maior* por Damião de Góis: Alguns problemas críticos», comunicação apresentada ao Colloque International sur «Critique textuelle portugaise», Paris, 1981.

como os que acompanham a edição parisiense de 1536 a que já fizemos referência (126).

Outras notas esclarecem o leitor sobre o alcance de alguma terminologia de natureza sobretudo institucional ou civilizacional, como são aquelas que explicam o que eram cônsules, pretores, edis, tribunos, áugures (n. 30: «Augures erã os agoyreiros que adeuinhouam pellas aues, as cousas que auia de vir», p. 25), pontífices, censores, legados. Enfim, um outro tipo de notas, mais raro, pretendia fornecer elementos de natureza civilizacional, como acontece na nota 72, a propósito da estima em que a música era tida entre os Gregos, ou na nota 157, sobre o costume pagão da cremação dos corpos.

No entanto, é evidente que as anotações são meramente marginais ao texto (e no manuscrito são de facto «marginalia»), não se podendo inserir na análise da tradução em si mesma.

Quanto a esta, os esforços para aproximar o texto do leitor quinhentista e do seu ambiente cultural podem ser observados sob dois ângulos: no plano referencial e no plano do tratamento do léxico.

No primeiro caso, Damião de Góis deparava-se com o problema que se põe a qualquer tradutor que pretenda articular uma obra antiga com o contexto referencial dos leitores contemporâneos dessa tradução. A questão colocou-se de modo particular quando, no séc. xv, se traduziram obras latinas de teor doutrinário-moral e político para uso e formação de um público laico e não propriamente religioso, como acontecia com as traduções promovidas pelo Infante D. Pedro entre nós. Era evidente que a realidade social e institucional do início do séc. xv, que ele e os seus leitores conheciam, não correspondia àquela que servira de contexto às obras de Cícero ou de Séneca que eram objecto de tradução;

(126) Todavia, a nota n.º 101 (p. 65) surge-nos enunciada na primeira pessoa: «Este lugar reque ser mais declarado que annotado pello que nelle usarei licencia de commentador...»; trata-se de uma longa nota a propósito do passo 13, 45 sobre as «sodalitates» relacionadas com a introdução do culto da Grande Mãe no tempo de Catão. Góis colhia facilmente elementos em comentários como o de Sylvius (fo. LV rº-vº) a este respeito; mas a verdade é que não podia transcrever textualmente a nota deste comentador, visto que nela se chamava à colação a opinião de Erasmo a propósito do significado de «sacerdotes»: «Eius fere generis esse putat Erasmus, qui nunc monachi aut canonici sunt, eius in sententiam facile concedo»; ora as ressonâncias conotativas de *monachi* e *canonici* sob o nome de Erasmo e na pena de um Góis a quem o Holandês aconselhara prudência nos contactos com os Reformistas, não autorizavam sugestões como as do comentador parisiense de 1536.

no entanto, a necessidade de pensar a organização social e as funções e modos de exercício do poder político em termos não propriamente eclesiais acarretava por sua vez a necessidade de transferir, para a compreensão do leitor quatrocentista, uma diferente realidade política e institucional que os textos veiculavam. Por outro lado, o conhecimento da Antiguidade não estava ainda de tal modo divulgado que permitisse ao tradutor pressupor no leitor destinatário da sua tradução uma competência suficiente para se situar em termos de distância histórica que evitasse profundas metamorfoses nos textos traduzidos.

Foi por isso que o Infante teve de proceder a circunlóquios do tipo da glosa, para obter uma equivalência aceitável pelos seus leitores a «uoluptates blandissimae» em «mui brandas e senhoras delleitacões» (127), a «res militaris» em «feitos cavalleirosos» (128), a «studium bellicae gloriae» em «o louvor cavalleiroso» (129), a «reuerentia aduersus homines» em «cortesia e boa converssaçam» (130), a «quaestor urbanus» em «emqueredor cortês» (131). Em D. Pedro é mais evidente do que nos tradutores quinhentistas, que se dirigiam já a um público mais largamente informado pelo contexto humanista entretanto desenvolvido, a necessidade de aproximar a mensagem do texto dos horizontes de conhecimentos e das referências dos seus leitores da primeira metade do séc. xv, e por isso é quase uma constante, ao longo da sua tradução do *De Officiis*, a preocupação em enquadrar o ideal de actuação e de comportamento militar romano nos limites do ideal de cavalaria; não se trata só de traduzir *miles* por *cavaleiro*, ou «Qui cum maximas res gesserit in bello» (2,26,98) por «quando foi em aquella guerra e fezesse grandes cavallarias» (132), mas também do recurso a um vocabulário habitual nas narrativas cavaleirescas tão em voga na época, como, por

(127) *Livro dos Offícios*, cit., p. 115. J. Piel anota, perante este exemplo, que ele evidencia a dificuldade de traduzir o superlativo em *-issimus* (p. XXXV); deve notar-se que Damião de Góis ainda recorre normalmente à duplicação sinonímica para traduzir em português superlativos deste tipo, embora, ocasionalmente, os use já no seu texto.

(128) *Ibidem*, p. 45.

(129) *Ibidem*, p. 39.

(130) *Ibidem*, p. 60.

(131) *Ibidem*, p. 111.

(132) *Ibidem*, p. 196.

exemplo, «ardimento e alevantamento de coração» (133) ou até a aproximações onomásticas entre *Palamedes* e *Pallamades* (134).

Damião de Góis não avança tanto neste terreno, certamente porque, traduzindo o *De Senectute* já no segundo quartel do séc. XVI, num ambiente cultural muito mais informado da cultura e da literatura clássicas, podia dispensar um esforço exagerado nesse sentido. No entanto, torna-se evidente que, por trás da sua tradução, estão os mesmos problemas que afligiam os tradutores do século precedente, a alguns dos quais deu resposta idêntica.

Reportando-se o *De Senectute* a uma conversação entre homens cultos e educados, Góis sugeriu, logo à partida, esse ambiente quase cortês em que o leitor podia imaginar a fala de Catão:

«Saepenumero admirari soleo cum hoc C. Laelio...» (2,4):
«Muytas vezes, Señor Marco Catam, me soyo marauilhar com Caio Laelio» (p. 15).

O mesmo se nota na tradução de *comitas* por *cortesia*:

«erat enim in illo uiro comitate condita grauitas» (4,10):
«Auia nelle hũa grauidade misturada com cortesia, e com hũa muim humana conuersaçam» (p. 22),

ou ainda no recurso ao estilema cortês:

«Faciám uero, Laeli» (2,6) = «Farei de muim leeda vontade» (p. 18).

Todavia, estes são pormenores de pequena incidência, visto que era sobretudo no domínio das correspondências institucionais ou civilizacionais que se tornava necessário facilitar mais a compreensão do texto. Aqui Damião de Góis segue ainda uma boa parte das soluções já adoptadas anteriormente; na verdade, continua a usar *cavaleiro* para denotar o conceito de *miles* («tribunus militaris» (10,32) = «tribuno dos caualeiros» (p. 49)), assim como traduz *augures* por *agoireiros*,

(133) *Ibidem*, p. 39.

(134) *Ibidem*, p. 196. O recurso às referências cavaleirescas é feito também por Vasco de Lucena ao traduzir Quinto Cúrsio; cf. R. Bossuat, *art. cit.*, p. 213.

tal como fizera o Infante D. Pedro. Mas já não traduz *dux* por *duque* (D. Pedro chamara a Epaminondas «duque d'Athenas») (135), antes lhe dá uma equivalência de sentido mais exacto:

«dux ille Graeciae» (10,31) = «aquelle capitán de Graecia» (p. 49).

Mas ainda mantém ressaibos do vocabulário cavaleiresco, ao traduzir *praestantior* (10,33) por «mais animoso, ou mais ardido» (p. 50).

No campo dos comportamentos sociais e das instituições era necessário, porém, um maior cuidado. É certo que Damião de Góis tinha já atrás de si a aclimação de um vocabulário político que, como mostrou recentemente a Prof.^a Maria Helena da Rocha Pereira (136), penetra no léxico português precisamente no séc. xv acompanhando as traduções então levadas a cabo de tratados político-morais como eram o *De Officiis* ou o *De Beneficiis*. Deste modo, Góis dispõe com toda a facilidade de *governo*, *governar*, *república*, evitando empregar *reger* isolado e não usando *regimento* (137); por outro lado, sabe identificar o significado jurídico-político de certas expressões reportadas à individualidade do Império Romano, não como extensão territorial, mas como organização estatal:

«cum rempublicam consilio et auctoritate defendebant» (6,15):
«com grande conselho, e authoridade governauã todo o Império Romão» (p. 31),

onde o tradutor viu que a defesa do interesse público era um acto de governação, sentido que não esqueceu em

(135) *Livro dos Offícios*, p. 51.

(136) Maria Helena da Rocha Pereira, «Helenismos no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*», *Biblos*, LVII (1981), p. 313 ss.; embora tendo em vista o domínio francês, refiram-se também os trabalhos de Jean Rychner, «Observations sur la traduction de Tite-Live par Pierre Bersuire (1354-1356)» e de Jacques Monfrin, «Humanisme et traductions au Moyen Age», ambos publicados em *L'Humanisme Médiéval dans les Littératures Romanes du XII^e au XIV^e Siècle*, Paris, 1964, p. 167 e p. 217 respectivamente.

(137) Ocasionalmente, *reger* aparece isolado; cf. «de tuenda re familiari» (16, 59) = «o modo de que se deuem *reger* as casas, e familias» (p. 82).

«Ita enim senectus honesta est si se ipsa defendit» (11,38):
«Assi que a velhice he bõa, sabendo-se gouernar» (p. 55-56).

Aliás, para Góis a *res* ou a *res publica* é o «Império Romão» (138)

De qualquer forma, o vocabulário de que dispõe o tradutor português para designar a gestão dos assuntos públicos ou privados é nitidamente mais moderno do que o dos tradutores quatrocentistas. Assim, *se regebat* é traduzido por *regia e gouernaua* (p. 15), já noutros casos o verbo *gouernar* é o centro do campo lexical:

«a quibus iura ciuibus praescribebantur» (9,27): «pello saber dos quaes se gouernaua o Imperio Romão» (p. 45);

«male rem gerentibus patribus bonis interdici solet» (6,22): «temos por costume priuar da administraçam dos bens os pais que mal os gouernam» (p. 37);

«a rebus gerendis» (5,15): «a administraçam, e gouerno das cousas corporaes» (p. 30).

Quanto ao termo *república*, estava já inscrito no léxico; Duarte de Resende utilizara-o, se bem que não lhe fizesse equivaler o sentido de «Império Romano», como em Góis.

(138) É curioso observar como o Infante D. Pedro e Damião de Góis traduziram um mesmo passo latino, onde surge *res*; trata-se dos versos de Ênio acerca de Q. Maximus:

«Vnus homo nobis cunctando restituit rem;
Non enim rumores ponebat ante salutem.
Ergo postque magisque uiri nunc gloria claret».

D. Pedro, ao traduzir *De Off.*, 1, 34, 84, escreve: «Huu homem per sua tardança nos recobrou a nossa comunidade, e esto fez porquanto nom prezava tanto os falssos louvores como a ssaude da cousa publica, e por esto o sseu louvor he ainda agora mayor do que era em sua vida» (ed. Piel, p. 51); por sua vez, Góis verteu do seguinte modo (*De Sen.*, 4, 10): «Huũ homẽ sperando, e dissimulando nos restituiu o Imperio Romão: porque estimou mais a saude de seu exercito, que as murmurações que delle fazião seus soldados, e assi seus inimigos, atribuindo-lhe a couardia, nam querer peleiar, por tanto muim grande he aguora sua gloria, e finalmẽte muyto maior he, do que fora, se venceera peleizando.» (1845, p. 23-24). Repare-se como o segundo caso amplifica e glosa o texto original, de forma que ao leitor chegue uma informação mais completa e enquadrada num contexto de referências do seu conhecimento (*murmurações, inimigos*).

Mas para outro vocabulário político Góis tem necessidade de caracterizar o sentido, mormente quando ele poderia parecer demasiado distante do contexto do leitor:

«imperium [de Ápio Cláudio] in suos» (11,37) = «sobellos seus (...) mado, e senhorio» (p. 55);
 «dominatur in suos» (11,38) = «senhorear, e mada os seus» (p. 56);
 «Hinc patriae proditones, hinc rerum publicarum euersiones» (11,40) = «E daqui nacer trairẽ-se os Reinos, e prouincias, perderẽ se as Respublicas» (p. 59),

sendo certo que a ideia de 'reino' vem sempre acompanhada pela de 'autoridade':

«in uoluptatis regno» (12,41) = «em seu Reino, e senhorio» (p. 59);
 «qui [*mens, ratio, consilium*] si nulli fuissent, nullae omnino ciuitates fuissent» (19,67) = «sem os quaes nenhũs Reinos, nẽ senhorios se poderiã bem reger, nẽ gouernar» (p. 92).

No domínio das relações interpessoais, que caracterizam a vida social, também o tradutor teve de prestar alguma atenção para que não fosse lesada a disposição do leitor para aceitar a mensagem de fundo moral que o *De Senectute* comportava. Os exemplos a seguir referidos parecem evidenciar um realce particular da parte de Damião de Góis em sublinhar o valor da obra latina na censura aos lisongeiros, indiscretos e maus conselheiros:

«hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci, nullum denique scelus, nullum malum facinus esse» (12,40),

que Góis traduziu mediante uma *amplificatio* orientada precisamente contra os maus servidores:

«E daqui dizia vir voltarem-se na guerra contra seu principe, os capitães, e soldados per secretas fallas, e intelligências» (p. 59).

A mesma preocupação deve ter provocado a glosa em que resultou a tradução do verso de Névio citado em 6,20:

«Proueniebant oratores noui, stulti adulescentuli»: «Porque nos aconteceu sermos governados per conselheiros ignorantes, e mãebos doudos, e indiscretos» (p. 35),

onde a insistência pode não ser indiferente à situação que havia sido criada a Damião de Góis em Lisboa, antes da sua partida para junto de Erasmo e, por conseguinte, do momento em que preparou esta tradução. Não iria no mesmo sentido esta outra amplificação da frase original:

«ítaque omnia exsequi regis officia et munera» (10,34): «nem falecer a todollos negocios, e trabalhos que os Reis sam obrigados fazer, pera bem, e sanctamente governarem seus Reinos»? (p. 52)

As conotações de glosas amplificantes como estas permitiriam actualizar a orientação semântica do texto, não só no plano genérico da doutrina sobre o bom príncipe e o bom conselheiro, mas também no plano pessoal, se fossem lidas como alusões àqueles que, na corte, se opuseram a que Góis ocupasse o cargo que o próprio monarca lhe havia oferecido.

Noutros casos, porém, a sintonização com a mentalidade da época faz-se através de fórmulas ou estilemas, nomeadamente no terreno da sensibilidade religiosa; assim *pietas* é traduzida por «virtude e bondade», *fortiter* por «cõ gram paciencia», e se *diis immortalibus* equivale a «Deoses immortaes», também deparamos com a interpolação da fórmula «dauã graças a Deos» (p. 19) num passo cujo original latino nada tinha de correspondente no texto (cf. 3,7). Trata-se, no entanto, de pequenas coisas que não chegam para se poder afirmar que a tradução goisiana «cristianiza» declaradamente o texto; o que se pode dizer é que, em pleno séc. XVI, tanto Góis como Resende sentem que o público leitor possui já uma competência cultural suficientemente segura para aceitar traduções que, apesar de tudo, interferem em pequena escala na actualização da obra original. De facto, se vemos Resende traduzir «in hemicyclo sedentem» (*De Am.*, 1,2) por «em huñ pojal asentado» (139)

(139) 1531, fo. b rº; Buescu, p. 47.

e Góis fazer corresponder ao latim *rostra* (10,32) o português «pulpitos, e lugares publicos» (p. 50) ou a *culmus* a glosa «hum culmo, ou cano cheo de noos» (p. 74), estamos unicamente perante a necessidade de resolver problemas de equivalência no plano das diferenças civilizacionais que a distância histórica entre o texto original e o leitor quinhentista impunha.

Esta atitude decorria, naturalmente, da estratégia enunciada na dedicatória inicial e aplicava-se com tanto maior facilidade quanto mais similares fossem as situações; por isso Góis sente-se à vontade na evocação da vida e da economia campestres e dos trabalhos agrícolas, que Catão desenvolve a partir de 15,51 e que constituem as «deleitações dos lavradores» (p. 73). Desta maneira pode apresentar do seguinte modo o cenário já evocado no texto latino:

«Iam hortum ipsi agricolae succidiam alteram appellat. Conditiora facit haec superuacaneis etiam operis aucupium atque uenatio» (16,56): «E sobre tudo isto, tem os lauradores suas hortas, a que chamam outro modo de prouisam: como chacina, toucinho, e carnes sequas pera todo o anno. Finalmente todas estas cousas faz mais alegres, e gostosas o exercicio, e passatempo que tem da caça, e montaria o tempo que lhes sobeia de seus trabalhos, e lauouras» (p. 81).

O mesmo sucede na evocação da cena a bordo do navio durante a tormenta no meio do mar (6,17), se bem que, neste caso, se atenha bastante ao texto original a ponto de manter a imagem do piloto «cõ o gouernalho na mão assentado, e quedo na popa» (p. 32) («ille autem clauum tenens quietus sedeat in puppi»), que não corresponderia à realidade da vida a bordo no séc. XVI e que, pelo menos, não traduzia a tensão da cena em evocações como as de Camões. Atentemos no paralelismo entre os dois trechos:

«similesque sunt ut si qui gubernatorem in nauigando nihil agere dicant,

cum alii malos scandant,
alii per foros cursent,

alii sentinam exhauriant, ille autem

«Assi he como se dicessem, o Piloto que gouerna a nao nam fazer nada, emmêtes que na tormenta hũs marinheiros sobem pello masto, e enxarcea. E outros correm pella cuberta aos aparelhos. E outros a sequar, e esgotar

clauum tenens quietus sedeat in puppi.» a quilha, e ensais. E elle esteia cõ o gouernalho na mão assentado, e quedo na popa.»

A frase portuguesa oferece uma maior quantidade de elementos significantes, resultante, como é natural, da diferença entre as duas línguas (140). Mas nela nota-se uma característica que esteve presente em praticamente todos os exemplos citados nas páginas precedentes e à qual já fizemos ocasionalmente alusão nestas linhas. Trata-se do procedimento que consiste em procurar corresponder um par de lexe-mas sinónimos a um único lexema do texto original.

A repetição de sinónimos é um processo vulgar de reforço e intensificação do sentido ainda em vigor tanto na linguagem vulgar como na literária (141). Sob o ponto de vista da tradução, este reforço da matéria lexical, concretizado na acumulação de termos em busca de uma definição mais exacta do campo conceptual da palavra latina, constituía uma solução de certo modo fácil para superar os problemas de equivalência interlexemática que as diferenças linguísticas e dos contextos históricos e mentais punham aos tradutores. Na verdade, a gemação sinonímica foi um processo utilizado pelos tradutores do séc. xv, quando se viam a braços com as dificuldades de equivalência entre palavras latinas e vernáculas, bem como com dificuldades de equivalência entre referentes semânticos pertencentes a contextos distintos. A ela recorreu o tradutor francês do *De Senectute* em 1405 (142), como dela se serviu esse grande tradutor de latim para francês que foi o português Vasco de Lucena, radicado na corte borgonhesa, ao traduzir a *Ciropedia* de Xenofonte a partir da versão latina de Poggio Bracciolini (143).

(140) Uma das dificuldades sentidas pelos tradutores dizia respeito à concisão do latim; cf. Vasco de Lucena confessa que «En aucuns lieux je n'ay peu translater clause a clause ne mot a mot, obstant la difficulté et briefté du latin...» (cf. R. Bossuat, *art. cit.*, p. 212); cf. também Giuseppe di Stefano, «Le traducteur comme lexicographe», in *Atti*, cit., T. IV, p. 45 ss., a propósito de Simon de Hesdin.

(141) Cf. Maria Manuela Moreno de Oliveira, *Processos de intensificação no português contemporâneo*, Lisboa, 1962, p. 89.

(142) Bernard Guenée, *Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980, p. 224.

(143) Cf. Danielle Gallet-Guerne, *Vasque de Lucène et la Cyropédie*, cit., p. 139 ss.

Este procedimento, que se coadunava bem com um outro, que de certo modo era a sua expansão, a glosa, tornava-se especialmente necessário quando o tradutor buscava encurtar a distância cultural entre o horizonte de conhecimentos dos seus leitores e aquele que aparecia referido no texto original. Não é de admirar portanto que fosse no plano conceptual e institucional que mais necessário se tornava recorrer a esse meio, já que, no campo da terminologia concreta das artes e dos officios era mais fácil, mercê do objecto referente, situar o leitor no contexto exigido pelo texto latino. Isto não impedia, porém, que nas traduções quatrocentistas de obras de teor altamente informativo e exemplar no campo da actuação política e sobretudo militar, como eram as de César, Salústio, Quinto Cúrsio e Suetónio, se recorresse ao comentário do vocabulário técnico (144), precisamente para que os objectivos tidos em vista pelo tradutor, de fornecer à alta aristocracia manuais de conduta guerreira e estratégica, pudessem ser atingidos.

Damião de Góis não foi, por conseguinte, o primeiro a deitar mão deste procedimento na sua tradução do *De Senectute*; ao fazê-lo não estava senão a manter-se no interior de uma tradição fixada por outros antes dele. O Infante D. Pedro exemplifica já essa actuação, na sua versão do *De Officiis*, quando traduz, por exemplo, *familiares* (cf. 1,37,132: «congressionibus familiarium») por «amygos e servidores» (145) ou «ab honestate» (2,1,1) por «da honestidade e de toda maneira de virtudes» (146); no entanto, D. Pedro parece um pouco mais à vontade com a glosa, como aquela com que pretende dar o significado de *pietas* na *Virtuosa Benfeitoria* (147).

Por sua vez, Duarte de Resende recorre à mesma técnica na sua tradução do *De Amicitia*, de maneira mais abundante do que o Infante. Como exemplos podem apontar-se os casos de *familiaritate* (1,4) = «amizade e cõuersação» (148), *eruditi* (2,7) = «doctos e auisados» (149), *aduerti* (2,8) = «vi e conheci em ti» (150), *commoueri* (2,8) = «cõmouer

(144) J. Monfrin, «La connaissance de l'Antiquité», *art. cit.*, p. 161.

(145) *Livro dos Officios*, cit., p. 78, l. 9.

(146) *Ibidem*, p. 94, l. 1.

(147) *O Livro da Virtuosa Benfeitoria do Infante D. Pedro*, ed. de Joaquim Costa, Porto, 21940, p. 282 (L. V, cap. xi).

(148) 1531, fo. b vº; Buescu, p. 47.

(149) *Ibidem*, fo. b ij rº; p. 49.

(150) *Ibidem*, fo. b ij vº; p. 49.

e cõgoxar» (151), etc. Mas a leitura do texto de Resende revela-nos que a iteração sinonímica não desempenha nele o papel fundamental que ocupa na tradução goisiana, apesar de a sua presença ser aí claramente notória.

Em Damião de Góis o emprego da iteração sinonímica para traduzir um lexema latino constitui uma prática quase constante ao longo de todo o texto, equivalendo a um enriquecimento lexical que permitiria actualizar a mensagem e evitar a diluição do significado provocada pela transferência linguística.

Se alinharmos algumas destas duplicações sinonímicas, como:

dignus = digno e merecedor
 grauis = pesada nem triste
 loquacior = palreira e faladora
 citius = mais cedo e muito mais apressadamente
 auctoritatem = autoridade e vontade
 magna uoce = clara e entoada voz
 animi lumen = todo o lume e razam do animo e intelletto
 permulcere = afagar nem consolar
 repugnare = repugnar nem contradizer,

seremos conduzidos a observar que Góis procura movimentar a adesão do leitor de um plano mais estritamente etimológico para um outro situado mais ao nível das referências imediatas do conhecimento do público leitor. Deste modo o tradutor não se afastava do tipo de tradução dito «de verbo a verbo», mas ao mesmo tempo introduzia no discurso um complemento informativo que explicitava o sentido do lexema original no quadro dos conhecimentos ou da experiência dos homens seus contemporâneos.

A utilidade deste procedimento parece evidenciada no que se refere ao vocabulário designador das instituições políticas ou das funções relacionadas com a administração dos assuntos públicos (152). Tomemos o caso da ideia de 'senhorio'. No texto português o termo *senhorio* aparece naqueles passos que correspondem aos momentos em

(151) *Ibidem; ibidem.*

(152) Trata-se de um sector frente ao qual os tradutores do séc. xv revelam sentir uma «distância» maior entre a obra latina e o contexto contemporâneo.

que, no texto latino, se alude ao exercício da autoridade ou se tem em vista o próprio conceito de Estado:

«sed eis qui haberent aurum imperare» (16,55): «como o imperar, e senhorear a aquellos de cuio o ouro era (p. 79-79); «qui [mens, ratio, consilium] si nulli fuissent, nullae omnino ciuitates fuissent» (19,67): «sem os quaes nenhũs Reinos, nã senhorios se poderiã bem reger, nã governar» (p. 92).

Nestas circunstâncias, *imperium* (11,37) surge traduzido por «mando e senhorio» (p. 55), *dominari* (11,38) por «senhorear e mandar» (p. 56), *regnum* (12,41) por «reino e senhorio» (p. 59). No entanto, se o termo *senhorio* denotava a ideia de exercício da autoridade, já não conotava a de administração. Para isso é preciso recorrer à palavra *império*, que surge a traduzir, no sintagma «Imperio Romano», quer a expressão «*imperium Romanum*», quer o termo «res», como sucede na tradução dos versos de Ênio em 4,10 (cf. p. 23), ou ainda «res publica» (cf. 6,15; p. 31). Daí uma tradução como a seguinte:

<p>«Quodsi legere aut audire uoletis externa, maximas res publi- cas ab adulescentibus labefac- tas, a senibus sustentatas et restitutas reperietis» (6,20)</p>	<p>«E se ler, e ouuir quiserdes as cou- sas dos outros reinos e prouincias, acharês grandes Imperios, e Res- publicas perecêrem per governo de mancebos, os quaes per cõselho, e prudencia dos velhos foram depois recobrados» (p. 35)</p>
---	--

É preciso notar que a tradução denuncia a ideia de que o traço característico da administração romana consistia precisamente na aplicação da lei:

«a quibus iura ciuibus praescribentur» (9,27): «pello saber dos quaes se governaua o Imperio Romão» (p. 45).

O passo citado patenteia que o léxico político de Damião de Góis tendia a evitar a utilização do antigo verbo *reger* e a substituí-lo, como já referimos, pelo verbo *governar*, relacionando a ideia de governo com a de administração, fosse no plano público ou no privado, como se vê pela tradução de

«A rebus gerendis senectus abstrahit» (6,15) por «Empacha a velhice a administraçam, e governo das cousas corporaes?» (p. 30).

Mas a observação dos casos citados e dos muitos outros que proliferam pelo texto diz unicamente respeito a duplicações sinonímicas de uma só unidade lexical no texto original. Em princípio Góis não traduz um lexema latino por três portugueses de significado vizinho (153), embora possa ocasionalmente proceder também à operação inversa. Deste modo, quando no texto goisiano nos surge uma sequência de três nomes ou de três verbos, em regra isso significa que no original se encontrava já uma enumeração trimembre:

«quiete et pure atque eleganter» (5,13) = «da idade passada, pura, e vertuosamente» (p. 27);

«At sunt morosi et anxii et iracundi et difficiles senes» (18,65) = «Mas dirês q̄ sam os velhos molestos, e merencoreos, farnetegos, e difíce» (p. 89);

«Non uiribus, aut uelocitate aut celeritate corporum» (6,17) = «com forças e destreza do corpo» (p. 33).

O último exemplo em cima citado revela-nos bem como a tendência de Damião de Góis vai sempre no sentido de instituir na frase portuguesa a sinonímia com dois termos, mesmo quando a sua frase surge como autêntica glosa amplificadora da original:

«Caret epulis

mensis

exstructisque
frequentibus poculis;
caret ergo etiam uinolentia
et cruditate et insomniis.»
(13,44).

«Mas direes que carêce de poder
vsar de muytas viãdas, e iguarias, e
de poder acompanhar ante os ban-
quetes, e comeeres splendidos, e assi
de beber muytas vezes, e iarrear.
Carece em verdade tambem co isso,
de bebedice, e de maa digestam do
estamaguo, e mao dormir.» (p. 64).

Ao leitor deste trecho português era oferecido um conjunto mais amplo de imagens concretizantes desses jantares onde a juventude se perdia e

(153) São extremamente raros na sua tradução casos como os seguintes:

«omne animi lumen exstingueret» (12, 41) = «e mata todo o lume, e razam do animo, e intelletto» (p. 60);

«misera uideatur» (5, 14) = «parece triste, misera, e afflictata» (p. 29)

que, por isso mesmo, serviam ao autor e ao tradutor para enfatizarem o descrédito sobre os prazeres corporais e mundanos e, consequentemente, sobre os «iuuenes».

9. Mas os fundamentos da duplicação sinonímica na tradução goisiana não podem ser compreendidos unicamente a partir da adopção de um procedimento posto em prática por outros tradutores (154); nem tão pouco se afigura decisivo evocar o argumento de que Erasmo, cujas ideias Góis conhecia bem, aconselha, como primeiro preceito do seu *De Utraque Verborum ac Rerum Copia*, cap. x, que se deve evitar a todo o custo tanto a abundância provocadora da náusea no leitor, como a extrema parcimónia, incapaz de criar a elegância do estilo.

Para além disso, a geminação sinonímica constitui um elemento de equilíbrio na estruturação e no ritmo da frase goisiana face ao texto latino; e nisto, ao que se nos afigura, Damião de Góis individualiza-se entre os outros tradutores, nomeadamente Duarte de Resende, que também utiliza o mesmo processo, mas sem fazer dele um factor do movimento da frase traduzida.

Do ponto de vista retórico, a sinonímia é uma figura de repetição e é nessas circunstâncias que importa considerá-la por agora na tradução do *De Senectute*.

Tomemos um exemplo:

«E pera que melhor entendaes, nenhũa cousa lhe parecia mais nobre, e Real, que o estudo da agricultura: no qual liuro Socrates fala con Critobulo, dizendo-lhe como a Cyro o minor, que foi Rei de Persia, o qual tanto per seu engenho, como pello poder, e gloria de seu Reino, foi principe excelentissimo, veo Lisander Lacedemonio, homẽ de grande authoridade, e virtudes estando em Sardis, e lhe trouxe dons, e presentes de seus amigos, e aliados: ao qual Lisander alem de em todallas outras cousas s'apresentar humanissimo, amostrou hum gram pomar todo cerquado, e cheo d'aruores prantadas com grande ordem, e arteficio» (p. 82-84),

(154) Joseph Piel observou que «sendo o superlativo em *-issimo* ainda um elemento estranho no português, D. Pedro lança mão da florida circunlocução *as mui brandas senhoras delleitações*» para traduzir «*uoluptates blandissimae*» (p. XXXV), conforme já apontámos atrás. Damião de Góis revela que o uso desse superlativo ainda não entrara na língua literária usual; por isso traduz por exemplo «*aptissima*» (3, 9) por «*Muim proueitosas, e conuenientes*» (p. 21) ou «*iucundissima*» (*ibidem*) por «*d eleitosa, e alegre*» (*ibidem*).

trecho que traduz um passo em 17,59:

Atque — ut intellegatis nihil ei tam regale uideri quam studium agri colendi — Socrates in eo libro loquitur cum Critobulo Cyrum minorem, Persarum regem, praestantem ingenio atque imperii gloria, cum Lysander Lacedaemonius, uir summae uirtutis, uenisset ad eum Sardis eique dona a sociis attulisset, et ceteris in rebus comem erga Lysandrum atque humanum fuisse, et ei quendam consaepum agrum diligenter consitum ostendisse».

Trata-se de uma frase longa, aliás uma das frases mais longas do texto original latino. Na edição parisiense de 1536 (fo. LXXII r.^o) corresponde a um período quanto à notação gráfica da pontuação; mas todos os editores assinalam graficamente a pausa forte em *ostendisse*.

Damião de Góis respeitou todo o andamento da frase, que vem a cair em *ostendisse*, mantendo-se em suspenso desde o *loquitur* da parte inicial. Mas se em Cícero a introdução dos dois membros subordinados «cum uenisset» e «cum attulisset» permitia alimentar a suspensão sintáctica e, portanto, protelar o desfecho do período frásico, com a conseqüente exploração da expectativa satisfeita em «comem et humanum fuisse», com que se encerra a parte sobre Lisandro, e em «ostendisse», com que se delimita o âmbito do período, se isto pôde realizar-se no texto original de forma que o ouvinte tivesse a sensação nítida da natureza periódica da frase, em Damião de Góis o leitor não podia ser mantido em suspenso ao longo de uma tão grande extensão frásica, entre «Ciro» e «amostrou». Por isso, embora se revele preocupado em respeitar a distribuição dos elementos ao longo da frase latina, Góis teve de recorrer uma estratégia distinta, aproximando-a um pouco da frase narrativa:

«Socrates ... loquitur ... Cyrum ... cum Lysander ... uenisset ad eum ... eique dona ... attulisset, et ... humanum fuisse, et ei ... agrum ... ostendisse»:

«Socrates fala ... *dizendo-lhe* como a Cyro ... veio Lisander ... e lhe trouxe dons ... *ao qual Lisander* ... humanissimo, amostrou hum gram pomar ... *artefício*».

Atente-se no paralelismo das frases, mas atente-se também na modificação da parte final: o desfecho é, em Cícero, «ostendisse», e,

em Góis, «com grande ordem, e arteficio». E foi isto que, de facto, provocou o espanto de Lisandro e, por isso, Góis o realçou com ênfase no termo do período. No entanto, para além de certo esbatimento da energia da frase na passagem de «cum uenisset ad eum Sardis» para «veo Lisander ... estando em Sardis», Damião de Góis teve de insuflar ritmo e novo balanço à frase com a lembrança de «ao qual Lisander», porque ao leitor português não bastava uma simples equivalência entre *lhe* e *ei*.

Poderia talvez evocar-se uma comparação com a estrutura de uma outra frase longa em português do mesmo do autor, como por exemplo, no cap. XLVI da I Parte da *Crónica de D. Manuel*. Aí não existe qualquer expectativa sintáctica, que o autor haja que vir a satisfazer: a frase trata dos eventos diplomáticos que justificaram o casamento de D. Manuel com D. Maria de Castela, vistos nas vicissitudes que envolveram de início a sua preparação; a frase não é periódica, na medida em que não há o jogo entre a prótase e a apódose, antes é elaborada à custa de membros que se vão aglutinando e que têm como traço comum o facto de se relacionarem todos directamente com a diplomacia preparatória do citado casamento. A frase seguinte tratará da data das bodas; depois será a entrega da princesa e do seu recebimento pelo rei português, depois o matrimónio. E como Damião de Góis via o acto mais nas implicações políticas do que na perspectiva cortês, a referência às festas está limitada ao mínimo.

Todavia, trata-se, também, de uma frase longa, mas de natureza diversa daquela que caracteriza a frase citada da tradução do texto latino; é que o discurso histórico não se identificava com o de um tratado latino como o *De Senectute*; as situações e os géneros eram muito diferentes (155).

A frase que temos vindo a considerar da tradução e que foi transcrita mais em cima termina com a expressão «com grande ordem, e arteficio», que traduz o lexema *diligenter* em latim, exemplificando como Damião de Góis atribuiu, neste caso, à iteração sinonímica a

(155) Nos textos historiográficos Góis deita mão também de ditologias sinonímicas, como por exemplo: «escrever e assentar», «amigos e criados», «çidades e respúblicas», «gouernança e defensam» na *Crónica do Príncipe D. Joam*, ou «liberdade, & clemência», «seruiços, & tributos», «haueres, & riquezas», «leis & costumes» na *Crónica de D. Manuel*; isto levanta, naturalmente, a questão da estrutura da frase goisiana em português.

função de instituir um equilíbrio rítmico necessário ao final de uma frase bastante longa. Mas apontemos ainda um outro exemplo, agora em frase curta:

«ita sensim sine sensu aetas senescit, nec subitu frangitur, sed diuturnitate exstinguitur» (9,38);

a frase ciceroniana vive do apoio sobre três verbos: *senescit*, *frangitur* e *exstinguitur*. E em Damião de Góis:

«E desta maneira viuendo, pouquo, a pouquo, sem se sentir emue-lhece a idade: nem se quebra, e gasta subitamente, mas per lōgo tempo s'apagua, e fenece» (p. 57-58).

Ao nível do material significante, as duas frases equivalem-se mais ou menos, mas em Góis torna-se patente um reforço lexical que procura valorizar a sentença veiculada pelo texto original na sua segunda parte:

frangitur = «se quebra e se gasta»

exstinguitur = «s'apagua e fenece».

Estes dois casos são extremamente significativos da técnica goisiana da tradução, que recorre constantemente à repetição iterativa de sinónimos, procurando instituir uma *gradatio* no interior do sintagma criado por esse processo, a qual de certo modo corresponde a dois momentos: num primeiro busca-se respeitar a equivalência «de verbo a verbo» (*frangere* = *quebrar*, *exstingui* = *apagar-se*) e num segundo momento procura enfatizar-se a conotação actualizante por meio da qual se pretende atingir com mais eficácia a atenção do leitor (*frangere* = *gastar-se*, *exstingui* = *fenecer*) (156).

No entanto, e como já ficou aludido atrás, a duplicação sinonímica é também um factor de valorização do ritmo do discurso. Mas neste particular há que considerar que o agrupamento de lexemas com significado aproximado era praticado na língua literária em tempos anteriores;

(156) O emprego da repetição sinonímica dá-se mesmo em traduções latinizantes: «senã regagnar, e contradizer» (p. 17) (cf. «nisi naturae repugnare», 2,5); «aduersante, e repugnante a mesma natureza» (p. 96) (cf. «aduersante et repugnante natura», 19, 71).

basta referir que a poesia cancioneril do séc. xv o utilizava já, não só como elemento da intensificação expressiva, mas também como factor da marcação do ritmo e das pausas da frase versificada (157).

Começemos por indicar alguns exemplos:

«s'apagua, e fenece» (p. 57-58) — (*exstinguitur*, 11,38)

«m'alegram e delectam» (p. 57) — (*oblectaret*, 11,38)

«emxuto, e bem desposto» (p. 52) — (*siccatatem corporis*, 10,34)

«sem noio, nem tristeza» (p. 13) — (*sine molestia*, 1,2)

«screuendo, e studando» (p. 27) — (*scribens*, 5,13).

Em primeiro lugar, notemos como os grupos sinónimos tendem a criar um ritmo no interior do qual as sílabas tónicas ficam separadas por três átonas, numa tendência que equivale à realização «fértil e abundosa». Ora esta estrutura evoca a célebre cláusula *esse uideatur*, com um péon 1.º e um espondeu. O problema que, por conseguinte, se tem de colocar é o da presença propositada de esquemas rítmicos na prosa da tradução goisiana.

A questão ganha pertinência se entrarmos em linha de conta com a utilização do latim escrito por Damião de Góis. Num estudo recente sobre a «epistolografia latina goisiana», foi feito um levantamento das cláusulas métricas das cartas (158), agrupadas em quatro fases da vida do seu autor, tendo ficado realçada a preocupação de Góis por este aspecto da estruturação da frase, vista na perspectiva do registo oratório. Com fundamento nesse trabalho é possível reter que, no período de Friburgo e de Pádua, que corresponde à feitura da versão do *De Senectute*, Damião de Góis revela tendência para aumentar o recurso às cláusulas, tanto primárias como secundárias (159), o que, entre outros motivos, poderá resultar de um maior cuidado e de um mais profundo conhecimento da frase eloquente em latim.

É evidente que não se pode afirmar que Damião de Góis tentou aplicar à frase da sua versão portuguesa os efeitos métricos da frase latina; a verdade, porém, é que os grupos sinonímicos que utiliza com tanta frequência têm como característica comum e praticamente cons-

(157) Cf. Rafael Lapesa, *La obra literaria del Marqués de Santillana*, Madrid, 1957, p. 198-199.

(158) Amadeu Torres, *Noese e Crise*, cit., II, p. 204 ss.

(159) *Ibidem*, p. 234.

tante o facto de serem constituídos por dois lexemas polissilábicos, com a tendência para serem colocados em final de membros no interior da frase, ou no final do período. Além disso, um outro traço característico reside no facto de os dois polissílabos do sintagma se disporem de tal forma que entre as suas sílabas tónicas medeias em regra duas ou três sílabas átonas.

Aparentemente esta estrutura sintagmática de tipo acentual conduz-nos àquilo que os mestres *dictatores* da escola francesa chamaram o *cursus trispindaicus*, em que três sílabas átonas se encontram entre duas tónicas. Noutros casos são duas as sílabas átonas que separam as tónicas, e então a sequência aproxima-se do chamado *cursus planus*, como em «pesáda nem triste» (p. 26), «se québra, e gásta» (p. 57-58).

O facto de Góis não parecer alheado da busca de efeitos estilísticos obtidos mediante o recurso às sequências métricas na sua prosa latina pode não ser determinante para se afirmar de imediato que os numerosos casos de repetição iterativa de sinónimos na versão portuguesa do *Cato Maior* se devem equacionar como reflexo directo dessa preocupação, que, na frase portuguesa, tomaria a forma de *cursus* à maneira medieval. Isto não impede, porém, que verifiquemos uma tendência generalizada para a organização de certo modo rítmica dos sintagmas sinonímicos, correspondentes a um único lexema latino, ao longo do texto da tradução.

Um indício da predilecção de Damião de Góis por conjuntos cujos elementos tendem a equilibrar-se em extensão pode observar-se não só na frequência de lexemas de duas ou de três sílabas, mas também no uso quase exclusivo de uma ordenação que coloca o lexema mais curto no primeiro lugar do sintagma e o mais longo na segunda fase:

«dizer, e aconselhar» (p. 33)

«regia, e governaua» (p. 55)

«íra, e crueldade» (p. 90).

Por outro lado, é patente que Damião de Góis evita o recurso aos proparoxítonos, do tipo «inutilles, e inconstantes» (p. 55), que resulta num *cursus velox*, assim como parece não lhe agradarem sequências como «quieta, e descansadamente» (p. 70), «douda, e ignorantemente» (p. 93), «muito bem, e conuenientemente» (p. 98), onde a distância entre as sílabas tónicas é maior, se bem que a existência de um resíduo de intensidade na sílaba tónica do adjectivo que serviu de base ao advérbio compense, em certa medida, essa ausência.

Os exemplos apontados servem para evidenciar que Damião de Góis não terá sido insensível aos cuidados estilísticos concedidos pelo ritmo, talvez em resposta aos mesmos efeitos na prosa ciceroniana, que conhecia regularmente (160). Esse cuidado não se concretizava, no entanto, unicamente nos grupos de sinónimos inscritos no discurso em português. A preocupação pelo ritmo regular ressalta por vezes também na própria organização do período, criando, no seu final, uma situação equivalente, por exemplo, ao *cursus planus*, como acontece no caso seguinte:

«e per aqui verês, e iulgarês o repouso, e descanso de minha velhice» (p. 74),

onde é sensível a cadência trocaica do final da frase.

Importa, contudo, atentar em que, em regra, Damião de Góis evita sequências sinonímicas em que a distância entre as sílabas tónicas dos dois elementos equivalha a uma única sílaba átona; casos como «leue, e doce» (p. 96), em forma de dicoreu, são raros; como também nos demos conta de que são excepcionais os casos em que o segundo elemento tivesse menos sílabas do que o primeiro. E se acrescentarmos a isto que são muito pouco frequentes conjuntos do tipo «douda, e ignorantemente» (p. 93), já referidos em cima, poderemos concluir que Damião de Góis buscava, de facto, certo equilíbrio na construção dos sintagmas sinonímicos, revelando uma predilecção por esquemas do tipo:

«palreira, e faladora» (p. 77)

«fertil, e abondosa» (p. 76)

«gostos, e passatempos» (p. 77)

que denunciam o cuidado em evitar os finais oxítonos e os proparoxítonos: ocorrências como

«mais fraqua, e imbecil» (p. 47)

«triste, e misera» (p. 80)

«proueitosos, e utiles» (p. 82)

são de facto bastante raros (161).

(160) *Ibidem*, p. 173 ss.

(161) Casos de oxítonas: «sotis, e delicados» (p. 71), «amor, e humanidade» (p. 90), «moderaçam, e temperaçã» (p. 78).

10. Face ao que nos foi dado observar, cremos ser legítimo sublinhar que a tradução portuguesa do *De Senectute* levada a cabo por Damião de Góis denuncia o intuito de instituir no discurso em vernáculo uma «eloquentia» susceptível de responder à qualidade oratória do texto latino. Isto não significa que o estilo da tradução seja elevado, porque, tratando-se de uma «conversação», o seu registo devia situar-se essencialmente no plano coloquial, apto para a abordagem de assuntos correntes e familiares, como é, por exemplo, a evocação feita por Catão da sua vida campesina. E Damião de Góis esteve atento a este factor, visto que o vocabulário que utilizou procura situar-se num nível médio e comum, aliás como aconselhava Erasmo. Por exemplo, Góis emprega o termo *mancebo* como equivalente normal de *iunenis*, embora se sirva também dele para *adulescentulus* («adulescentulus miles», 4,10 = «caualeiro mancebo», p. 22) e só ocasionalmente utiliza o lexema *moço* (que aliás traduz *adulescens*, 4,10; p. 21); idêntica situação encontramos em Duarte de Resende, que traduz também *adulescens* por *mancebo* e por *moço*; mas nem um nem outro empregam o termo *cachopo*, com que o Infante D. Pedro vertia *adulescentulus*: «adulescentulorum more» (*De Of.*, 1,15,47) = «a maneira de cachopos» (162), de registo mais vulgarizante do que *mancebo*. Por seu turno, e como já vimos, Góis traduz «stulti» por «destampados» e não por «pequos», como faz Resende.

Nestas condições, a tradução goisiana tem de ser vista como um exercício de discurso em prosa literária da primeira metade do século XVI, embora não deva ser interpretada de um modo ligeiro como característica da prosa de Damião de Góis em português, pela simples razão de que se trata de uma tradução.

Por isso, preferimos terminar esta abordagem, naturalmente incompleta, do *Livro da Velhice* de Cícero traduzido por Góis com um retorno à perspectiva inicial deste trabalho: o enquadramento do significado da obra no contexto dos anos da década de trinta na Europa.

E aqui temos de encarar dois aspectos: o grau de «cristianização», digamos assim, da mensagem do texto e o sentido da «fruitio» que a obra ciceroniana comportava em si.

Em relação ao primeiro ponto, é natural que Damião de Góis, como tradutor que se queria respeitador do texto original, não haja

(162) *Livro dos Offícios*, cit., p. 32, l. 18.

intervindo de tal forma na mensagem da obra original que a linguagem adoptada passasse a conotar uma lição estritamente cristã, até porque, numa perspectiva humanista que era também a sua, o legado moral dos gentios valia profundamente como paradigma para os cristãos. E assim pensava Erasmo. Isto não impediu, contudo, em particular no plano textual, que Damião de Góis tivesse colorido de uma forma mais «cristã» e, por conseguinte, mais actual certos momentos do texto; mas tais incisões no plano textual não se revestem de uma profundidade semântica muito acentuada.

Elas assumem normalmente a configuração de estilemas ou expressões que, ao nível do texto, matizam a denotação estritamente pagã de termos ou frases de valor religioso, como se pode ver nos casos seguintes:

«ad cultum etiam deorum pertinent» (16,56): «como ao seruiço, honra, e acatamento de Deos» (p. 81);

«Sed credo deos immortales sparsisse animos» (20,77): «Mas eu creo q̄ Deos immortal infundio as almas» (p. 104).

Mas noutros casos a intervenção traduz-se em interpolações que, na tradução, pretendem dar força à relação que o leitor é estimulado a fazer entre o conteúdo da obra e o contexto mental e de sensibilidade que lhe é próprio; isso pode ser obtido à custa de estilemas da linguagem habitual e corrente, como precisamente no fecho do tratado:

«Ad quam utinam perueniatis» (23,85): «aa qual praza a Deos que cheguês» (p. 113),

tendência esta que pode ir ao ponto de aparecerem expressões de cariz bíblico, como sucede na tradução de um simples *Sed* («Sed haec morum uitia», 18,65) por «Diguo-uos em verdade» (p. 89) ou de um *Equidem* («Equidem efferor», 23,83) por «Em verdade vos diguo» (p. 110) (163).

É evidente, porém, que se trata de pormenores que não chegam a caracterizar a hermenêutica que a tradução pressupôs; a sua função destina-se mais a intensificar certo ambiente ou tonalidade mais familiar

(163) Mas estes factores participam também na instituição de um registo coloquial em alguns pontos do texto.

aos leitores quinhentistas do que a «sobrecaracterizar» (164) a mensagem do texto original em termos estritamente cristãos.

No entanto, a tradução destinava-se, obviamente, a leitores inseridos num horizonte cristão e nada existe nela que permita sugerir sequer uma desvalorização da doutrina moral cristã em favor da apologia de um ponto de vista pagão.

Mas isto não pode ser óbice a que devemos admitir que não só o valor mas também, e sobretudo, a validade da tradução goisiana apontavam para um núcleo temático e problemático próprio do contexto mental dos homens do seu tempo. E esse ponto central terá residido, ao que se nos afigura, na questão, já atrás deixada em sugestão, da «fruitio» dos prazeres legítima para o cristão durante o decurso da sua vida terrena.

Era compreensível que, num contexto mental e cultural que valorizava de modo particular a leitura dos autores antigos e a utilidade das suas obras para a formação interior do cristão, sobrepondo-os a uma alegada «frieza» do pensamento teológico face aos problemas da vivência afectiva da vida espiritual, as propostas e doutrinas desses autores, bem como a argumentação por eles aduzida, provocasse interferências em alguns aspectos da doutrina cristã, fundada, como é sabido, no princípio do mistério da revelação divina.

Os meios cultos e humanistas italianos, que desde cedo foram permeáveis à problematização do pensamento ético sob a influência clássica, haviam conhecido polémicas resultantes dessa situação, como a que opôs Poggio Bracciolini a Lorenzo Valla, precisamente em torno da questão da fruição do prazer e da sua legitimidade para o cristão. O tema é central no *De voluptate ac de vero falsoque bono* de Valla, que distinguia com nitidez entre as «uoluptates» de sabor epicurista, ou seja, no âmbito dos textos e do pensamento antigos, e o «gaudium» inerente ao projecto cristão (165). O assunto era

(164) Cf. Marcel Govaert, «Critères de la traduction», in *Interlinguistica*, cit., p. 427.

(165) Cf. Salvatore I. Camporeale, *Lorenzo Valla, Umanesimo e teologia*, Florença, 1972, p. 340-341. Os matizes do pensamento de Valla sobre a *uoluptas*, nomeadamente quanto às diferenças entre o *De Voluptate* (1431) e as versões seguintes do diálogo *De Vero falsoque bono* foram analisados por Maristella De Panizza Lorch, «*Voluptas, molle quoddam et non invidiosum nomen*: Lorenzo Valla's Defense of *Voluptas* in the Preface to his *De Voluptate*», *Philosophy and Humanism. Renais-*

polémico, sobretudo quando se conjugava a leitura de Cícero com a de Santo Agostinho (166).

Não é, todavia, provável que a inspiração de Góis viesse dos lados italianos, pois que, como desde o início fomos considerando, o ponto de partida para a sua tradução deve situar-se antes do lado de Erasmo. Ora significativamente o Holandês inscrevera, na última edição actualizada dos seus *Colloquia familiaria*, saída em 1533, portanto um ano antes de Góis o ir procurar a Friburgo, um colóquio intitulado *Epicureus*, que obteve bastante sucesso, a ponto de ser publicado depois em edições independentes.

O *Epicureus* retoma pontos de vista anteriormente enunciados por Erasmo em obras como o *De Contemptu mundi* e em alguns momentos dos próprios *Colloquia*, sobre o conceito de *uoluptas*. A conversa travada entre os seus dois interlocutores, Hedonius e Spudaeus, parte precisamente do *De Finibus* de Cícero, a que já fizemos alusão, e desenvolve-se tendo como eixo central a distinção entre a *uoluptas* dos sentidos e do mundo terreno e a *uoluptas* que se identifica com uma *laetitia* e com uma *beatitudo* espirituais, em âmbito cristão. Por isso, ao longo da discussão, que segue de perto o método do diálogo platónico, é possível ir demonstrando a afirmação de Hedonius, de que «Quod si de veris loquamur, nulli magis sunt Epicurei quam Christiani pie viuentes» (167); o cerne da questão reside precisamente neste *pie viuere*, que equivale a um *viuere suauius* (168), que, por sua vez, decorre de que «nihil esse felicius animo sibi bene conscio» (169).

sance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller, Edited by Edward P. Mahoney, Leida, 1976, p. 214-228.

(166) Cf. Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago, 1970, Vol. I, p. 114-115; cf. também Giorgio Radetti, «La religione di Lorenzo Valla», in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Florença, 1955, Vol. II, p. 597 ss.

(167) *Colloquia Familiaria*, ed. ASD, p. 721, l. 33-34.

(168) ASD, p. 723, l. 161.

(169) ASD, p. 721, l. 46-47. Erasmo jogava com certa flutuação de significados nesta área semântica, como já apontámos mais atrás; cf. também J. Chomarat, *Grammaire et Rhétorique*, cit., I, p. 34-35. Mas esse aspecto esteve também ligado ao facto de um editor coimbrão dos *Colloquia familiaria*, expurgados de acordo com os critérios parisienses, ter mantido este último diálogo, *Epicureus*, inalterado na sua edição; cf. Jorge Alves Osório, *O Humanismo português e Erasmo*, dissertação de doutoramento dactilografada, Porto, 1978, Vol. I, p. 281 ss.

Ora o *De Senectute*, não obstante não introduzir o leitor no interior das disputas sobre o valor das propostas e fundamentos da filosofia defendida pelos seguidores de Epicuro, não deixava de veicular a ideia de que a felicidade assenta no prazer que não tem por consequência a dor, tal como era realçado através da evocação da vida campesina feita por Catão a propósito das «uoluptates agricolarum» (15,51). Cícero aproveitava um tema literário tradicional, que significativamente a poesia portuguesa de meados do séc. XVI glosou por diversas vezes, no interior do qual o campo oferecia o cenário onde se neutralizavam as conotações materializantes e moralmente condenáveis da vida na cidade. Ora Erasmo, que no final do *Epicureus* recorda que «Euangelica peccatrix fertur per omnem vitam egisse poenitentiam» (170), deixando o leitor na recordação do Salmo 50, «Miserere mei», situava esse «epicurismo», que poderíamos designar de cristão («Et si nos tangit cura nominum, nemo magis promeretur cognomen Epicuri, quam adorandus ille Christianae philosophiae princeps») (171), no terreno da penitência e da caridade, em oposição à «delectatio carnis» (172).

Conforme ensaiámos evidenciar nas páginas precedentes, Damião de Góis traduz o *De Senectute* com o que nos parece ter sido o pressuposto de que a obra do Arpinate continha uma mensagem perfeitamente aproveitável para os homens do seu tempo, que a aceitariam mercê da argumentação aí desenvolvida contra o apego aos interesses e aos prazeres terrenos, através da imagem moralmente avolumada de Catão o Velho. Este modelo nada continha que o aproximasse da conduta vulgar desses cristãos que não podiam gozar a verdadeira *uoluptas* («veram voluptatem non cadere nisi in animum sanum») (173), porque, conforme escrevia Erasmo, viviam sob o domínio do vinho, da ira, da avareza, do amor, da ambição (174), tornando a velhice ainda mais infeliz, «quum per se sit tristis» (175), aterrorizados pela proximidade da morte e lamentando mais a «luxuriae egestas» do que pensando no longo espaço que lhes é oferecido «apud Deum» (176). Traduzir para

(170) ASD, p. 733, l. 490-91.

(171) ASD, p. 731, l. 421-23.

(172) ASD, p. 731, l. 417.

(173) ASD, p. 723, l. 81-82.

(174) ASD, p. 724, l. 139-40.

(175) ASD, p. 727, l. 254-55.

(176) ASD, p. 733, l. 488. O ideal da velhice serena como momento de apaziguamento das inquietudes psicológicas não era propriamente inovação huma-

português uma obra proponente de uma tão alta conduta moral, a que eram alheias as «superstitiones» que o mesmo Erasmo incansavelmente denunciava na conduta dos cristãos, não teria sido um modo de prolongar a mensagem e o legado do Holandês (177)? E dedicar uma atenção especial às condenações dos vícios e dos prazeres corporais mediante um investimento lexical evidente na parte da obra original a isso reservada, não seria também orientar uma leitura, enfatizando aqueles aspectos que deviam funcionar como factores de uma retórica da dissuasão que estava já presente no texto original? Enfim, colocar essa tradução do *Cato Maior* sob a evocação de Erasmo de Roterdão e das relações pessoais com ele em Friburgo não seria ainda, da parte de Damião de Góis, um modo de estimular a aceitabilidade de um ideal de vida que, numa Europa evangélica em que então ele se movia (178), poderia significar, entre outras coisas, a busca de uma solução espiritualmente conciliatória, colocada acima de mesquinhos interesses como aqueles que, em Lisboa, lhe barraram o caminho aberto pela oferta do próprio monarca (179)?

JORGE A. OSÓRIO

nista; a verdade é que Petrarca, grande leitor de Cícero, o utiliza várias vezes (cf. Eugenio Garin, *Rinascite e Rivoluzione. Movimenti culturali del XIV al XVIII secolo*, Bari, 1976, em particular p. 85 ss.); e, como já sublinhou R. Bultot, *art. cit.*, o campo semântico de *uoluptas* em Erasmo é devedor de antecedentes da espiritualidade monástica; cf. ainda sobre o *Epicureus*, Marie Delcourt et Marcelle Derwa, «Trois aspects humanistes de l'épicurisme chrétien», in *Colloquium Erasmianum*, Mons, 1968, p. 119 ss.

(177) Há que ter presente, como já apontámos, que Damião de Góis fez uma versão do *Ecclesiastes* que dedicou ao mesmo Conde de Vimioso; cf. Eugenio Asensio, introdução a Jorge Ferreira de Vasconcellos, *Comedia Eufrosina*, Madrid, 1951, p. XLVII.

(178) Cf. Jean Aubin, «Damião de Góis et l'Archevêque d'Upsal», in *Damião de Góis, Humaniste européen*, cit., p. 245 ss.

(179) O presente trabalho foi terminado antes de termos podido contactar com o estudo mais desenvolvido sobre a tradução no Renascimento, que, de forma aprofundada, nos parece corroborar os pontos de vista aqui expendidos: Glyn P. Norton, *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France and their Humanist Antecedents*, Genebra, 1984.