

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

17-18 (2000)

Corpo e natureza: sentidos e representações (séculos XII-XVII)

Actas do colóquio — Porto, 24 e 25 de Fevereiro de 2000

Org.

Agostinho Figueiredo Frias – José Francisco Meirinhos



Faculdade de Letras da Universidade do Porto



Faculdade de Letras da Universidade do Porto



**GABINETE DE
FILOSOFIA MEDIEVAL**

Revista do Gabinete de Filosofia Medieval da
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

17-18 (2000)

DIRECTORA:

Maria Cândida Monteiro Pacheco

CONSELHO CIENTIFICO:

Agostinho Figueiredo Frias

Ângelo Alves

Arnaldo Pinho

Carlos Moreira de Azevedo

José Acácio Aguiar de Castro

José Francisco Meirinhos

José Maria Costa Macedo

Maria Isabel Pacheco

Mário Santiago de Carvalho



Porto, 2001

Os autores dos textos inseridos neste volume autorizam a respectiva publicação.
A Redacção deste volume foi encerrada em Dezembro de 2001.
Coordenação editorial deste volume: J. Meirinhos

Paginação: Zelia Mota
Impressão e acabamentos: Tipografia Nunes, Lda | Maia
Depósito legal: 52780/92
Registo D.G.C.S. 116 014
ISSN 0872-0991

ÍNDICE

Corpo e natureza: sentidos e representações (séculos XII-XVII)

Prefácio	7
MARIA CÂNDIDA PACHECO <i>O sentido de microcosmos no século XII</i>	9
VERA RODRIGUES <i>Microcosmus: notas sobre um velho tema</i>	21
AGOSTINHO FRIAS <i>Usos, disciplina canónica e Regra em Santa Cruz de Coimbra</i>	63
BERNARDINO DA COSTA MARQUES <i>A condição da mulher no Sermonário de Frei Paio</i>	125
JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS <i>O corpo e o acto voluntário em Pedro Hispano</i>	131
MARIA MANUELA MARTINS <i>As diversas significações do conceito de corpo em S. Tomás de Aquino</i>	143
MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO <i>Corpo e Natureza (séculos XII-XVII)</i>	157
MANUEL FERNANDO DE SOUTO <i>Corpo, sentidos e sofrimento no Horologium Fidei de André do Prado</i>	187
EUGÉNIA VILELA <i>Do uso legítimo do corpo e das emoções</i>	197
ÍNDICES	
Índice de Manuscritos	213
Índice de Autores Antigos e Medievais	215
Índice de Autores Modernos e Contemporâneos	219

PREFÁCIO

A representação e as reflexões sobre *corpo e natureza* atravessam toda a Idade Média e o Renascimento, abrindo-se a evidentes mudanças, em resultado da confluência de uma multiplicidade de factores. Nos séculos XI, XII e XIII a tradição especulativa é repentinamente completada e desafiada por novas fontes textuais que restabelecem a ligação com o pensamento clássico, através da mediação árabe. Os novos saberes, a emergência de novas práticas e novos discursos científicos e filosóficos, as novas instituições de produção e reprodução do saber, explicam em parte a crescente autonomização dos discursos bem visível já nos séculos XVII e XVIII. Neste contexto, *corpo e natureza* tornam-se o teatro onde novos contributos se encenam e tornam visíveis.

O presente volume da revista *Mediaevalia. Textos e estudos* reúne os textos apresentados no colóquio *Corpo e natureza. Sentidos e representação (séculos XII-XVII)*, organizado pelo Gabinete de Filosofia Medieval e que decorreu na Faculdade de Letras da Universidade do Porto a 25 e 26 de Fevereiro de 2000. Este colóquio constituiu o ponto culminante de um projecto de investigação científica que, centrando-se em textos e autores nucleares do pensamento medieval e da escolástica tardia, se propunha compreender o “corpo” e a “natureza”, nas suas representações, sentidos e conceptualizações, dos séculos XII a XVII. Apenas a perspectiva multidisciplinar que concilie a história da filosofia e da ciência, a antropologia e a história da cultura e das mentalidades, permite esboçar os múltiplos campos e surpreender os muitos debates e teorias em confronto ao longo de um riquíssimo arco de tempo da história do pensamento ocidental. No colóquio e agora nos textos publicados oferecem-se contributos para um inventário das diversidades e discussões filosóficas emergentes, fornecendo elementos para uma genealogia do pensamento contemporâneo sobre o corpo e a natureza, que também se dispersa por diversos campos disciplinares.

A publicação deste volume representa também uma mudança para esta revista. Embora mantendo o mesmo corpo, muda de editor. Desde a sua criação em 1992 a revista foi publicada pela Fundação Eng. António de Almeida, que nos proporcionou as condições para o lançamento deste projeto único no panorama editorial português no âmbito da Filosofia Medieval e mesmo de toda a História da Filosofia. Aos longo destes anos contámos com o precioso apoio do Presidente da Fundação, Senhor Dr. Fernando Aguiar-Branco, e da respectiva equipa editorial, que permitiram apurar a qualidade científica do projeto e ganhar experiência redactorial. Tendo a Fundação comunicado a reorganização das suas atividades editoriais, esse apoio é descontinuado, permitindo-nos prosseguir com outro editor. Assim, agradecemos à Fundação Eng. António de Almeida e ao seu Presidente, Dr. Fernando Aguiar-Branco, todo o incentivo e apoio concedidos ao longo destes anos, assim como a generosa autorização para autonomizarmos e prosseguirmos a edição da revista.

Agradecemos também à Faculdade de Letras da Universidade do Porto na pessoa do seu director, Prof. Doutor Rui Centeno, o acolhimento para prosseguirmos a edição da revista sob a chancela da Faculdade, assumindo o Gabinete de Filosofia Medieval a responsabilidade científica e técnica da sua publicação.

Mediaevalia. Textos e estudos

O sentido de microcosmos no século XII

O que nos propomos fazer nesta comunicação não é, de forma alguma, o estudo exaustivo da temática microcosmática no século XII — o que seria impossível de realizar no espaço de tempo de que dispomos e tendo em conta a revisão actual de textos e atribuições, mas tentar captar as origens e reflectir sobre o sentido filosófico da utilização do conceito de *microcosmos* que se torna quase recorrente nessa época, subindo a um primeiro plano nas preocupações dos pensadores de então.

É certo que o termo *microcosmos*, na sua relação com *macrocosmos* e os seus equivalentes latinos *minor* e *major mundus*, se inserem, na sua especificidade terminológica, numa longa tradição, de proveniências multifacetadas e diversas, cujos inícios não podem determinar-se rigorosamente. No entanto e como sublinha Marie Thérèse D'Alverny, «torna-se um topos familiar ao Oriente e ao Ocidente e o facto de que um símbolo herdado da cultura grega tenha subsistido tanto em autores árabes como em escritores cristãos, merece ser valorizado»¹. A microcosmia aponta, de facto, para ideias mais abrangentes que quase sempre se situaram no horizonte da Filosofia — no pensamento mais distante e na sua emergência clássica, historicamente datada: a relação homem-mundo.

Nesta perspectiva, a sua referência nunca deixou de estar presente ao longo da história da filosofia ocidental, mesmo que, nalgumas épocas, esta relação dialéctica possa ter sido alterada, sendo, consciente ou inconscientemente, subalternizado um dos termos.

¹ Marie Thérèse D'ALVERNY, «L'Homme comme symbole: le microcosme», in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, CISAM, Spoleto 1976, vol. I, pp. 124-195, p. 124.

Ao estudar esta temática, Allers², numa abordagem mais teorizante do que historicista, define quatro formas fundamentais do que poderia designar-se por pensamento microcosmático: a primeira e a mais simples, quase rudimentar, expressa a ideia de que o homem é formado pelos mesmos elementos que o universo — terra, água, fogo, ar —; a segunda, mais complexa, delinea um contexto dinâmico em que micro e macrocosmos se misturam sob as mesmas leis, projectando-se, em consequência, formulações de tendência panteísta, hermética ou astrológico-mágica, na acentuação de uma determinação cosmologia ou no avultar de um microcosmismo antropocêntrico, tendo como fulcro a alma universal como princípio de existência e desenvolvimento do universo e abrindo-se correlativamente à ideia de que o homem, individual ou colectivamente, é capaz de criar ordem. A terceira forma, com alternância possível de cada um dos termos, estrutura-se ao nível do simbólico, e exige uma decifração/interpretação, com incidências diversas que poderão ir do nível sacral ao científico. O microcosmo poderá avultar, então, como termo dominante. Já não é concebido como reproduzindo o macrocosmo, nem considerado como sujeito às mesmas leis, mas posiciona-se como “correspondendo a”, na sua totalidade ou em algumas das suas partes, “sendo símbolo de”³.

Se no símbolo há, paralelamente, semelhança e dissemelhança, então é no microcosmos que reside a possibilidade de descodificação que abarca a leitura do macrocosmos como um sinal — reflexo do criador. Assim, St Agostinho fala-nos do *liber naturae*, em que «todas as criaturas são como vozes que louvam o criador», são *similitudines*⁴. Mas também é possível atribuir-lhe, numa outra perspectiva, o desejo racional de captação do significado dos seres na sua multiplicidade e diferença, na tentativa da descoberta das leis que os unem. A esta luz e ainda como nota Allers, «A afirmação dos cientistas dizendo-nos que a realidade última consiste em átomos, electrões, protões, neutrões, torna-se inequivocamente, uma interpretação do universo, em termos que ultrapassam o sensível imediato»⁵.

Finalmente e já numa certa lateralização, poderia ainda falar-se de um microcosmismo psico-gnosiológico. De certo modo, conhecendo o universo, o

² R. ALLERS, «Microcosmus from Anaximandro to Paracelsus», *Traditio*, 2 (1944) 319-407.

³ R. ALLERS, *art. cit.*, p. 326.

⁴ S. Agostinho, *Epistula* LV, 13.

⁵ R. ALLERS, *art. cit.*, p. 327.

homem torna-se esse universo. Nesse sentido, Aristóteles escrevia em *De Anima* que o espírito humano é «pos apanta»⁶.

Nenhuma destas formas da relação microcosmática surge, na história do pensamento, de modo isolado ou puro, mas as suas emergências posicionam-se, quase sempre na confluência das tradições e das fontes, dependentes, ainda, de autores e intérpretes, e das próprias motivações que emergem das circunstâncias temporais.

Numa perspectiva extremamente ampla, poderá dizer-se que o percurso de gestação da filosofia grega passando dos deuses ao cosmos e do cosmos ao homem se torna paradigmático na sua globalidade, na medida em que surge fundamentado e alicerçado por uma ontologia.

Abre um processo que percorre e se reflecte sobre toda a história do pensamento. No suceder dos tempos, no trânsito das culturas e das civilizações, a filosofia irá debruçar-se predominantemente, quase de forma cíclica e de alternância, ora sobre o cosmos ora sobre o homem, esquecendo-se, por vezes, sobretudo a partir da modernidade até ao século XX, de os relacionar dialecticamente. Presentem-se, no entanto, *hic et nunc*, sinais de novas evoluções.

Em relação ao tema que nos interessa, teremos de deixar de lado o Oriente e fixarmo-nos nos alvares da filosofia grega. As cosmologias dos pre-socráticos parecem, num primeiro momento, recolher a experiência humana na sua densidade profunda e projectá-la numa teorização racional envolta, embora, em formulações míticas. Desde logo, porém, num certo rudimentarismo que esboça as primeiras formulações teóricas de um microcosmismo dos elementos, avulta uma certa inquietação e paira alguma dúvida.

Assim, Heraclito, ao teorizar a relação homem/mundo, apercebe-se, ainda que veladamente, duma certa ruptura — já que o homem participa dos mesmos elementos dos seres múltiplos e diversos, em contínua mutação, mas também da unidade intrínseca que o fogo simboliza. Há nele, pois, algo de semelhante e dissemelhante à totalidade englobante.

A consciencialização desta proximidade/contiguidade que recobre, paralelamente, algo de diferenciado também, situa-se, obviamente em relação à capacidade racional do homem e não deixará nunca mais de estar presente nas sucessivas e diversificadas formulações microcosmáticas desvelando, de modo mais ou menos claro, as suas possíveis ambiguidades.

⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431b.

Elementos significativos desta perspectiva encontram-se no *Timeu* platónico envoltos em formulações e categorias míticas. Segundo o texto, deve-se à acção do demiurgo a origem da alma do mundo e aos deuses secundários a formação do corpo do homem, a partir dos quatro elementos.

Na cabeça humana, de forma esférica como o universo, reside a alma racional, pré-existente, centelha da divindade. As diferentes partes do corpo hierarquizam-se, sequencialmente, numa topologia de carácter eticizante. Segundo, McEvoy:

esta ideia macroantrópica mistura-se com a inspiração microcós mica, presente em simbolismos mais antigos que os gregos. No *Timeu*, Platão usa ambas, na sua preocupação de situar no amplo contexto da significação, uma natureza humana ambígua, posta em causa pela desordem; a totalidade do ser, a ordem sagrada, suporta o homem na sua luta e esperança. O *Timeu* conta em mito a constituição da alma e do corpo do universo e desenvolve uma cosmologia ligando a natureza humana, com a sua tarefa moral e política, à verdadeira estrutura do universo e através da alma do mundo, às formas arquetípicas⁷.

Em Aristóteles a terminologia do microcosmos aparentemente, parece sofrer um certo recuo, a não ser ao nível da gnosiologia, como referimos. Note-se, porém, que o seu entendimento das três almas — vegetativa, sensitiva e racional, numa visão cumulativa de organicidade estruturante, insere definitivamente o homem no cosmos, abrindo-lhe a possibilidade de comunicação com todos os níveis da existência material desde os mais elementares até às formas incorpóreas e inteligíveis.

Quase todas as formulações microcosmáticas que apontámos, na pluralidade dos seus sentidos, revertem essencialmente à formulação mítica do *Timeu*, focalizando sobretudo o paralelismo entre a alma e o corpo no homem e no mundo e, paralelamente, uma diferenciação/desvalorização.

No entanto, cada corrente filosófica da antiguidade tardia, acrescentou algo de si mesma, retomando, ainda, elementos de formulações anteriores, muitas vezes ligadas ao hermetismo — sempre presente, mesmo subjacendo a formulações científicas, embora, por vezes cuidadosamente velado —, e articulando-os em novas sínteses.

Deste modo o Estoicismo acentuará a harmonia universal reflectida no logos humano; o neo pitagorismo glosará a ideia da filia universal, sustentada pelas conjugações numéricas; Plotino, recolhendo do estoicismo a ideia de universo

⁷ J. McEvoy, «Microcosm and macrocosm in the thirteenth century», in Ch. WENIN, *L'Homme et son univers au moyen Âge, Actes du septième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Ed. de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve 1986, vol. I, pp. 376-377.

como um organismo vivo, relevará a sinergia das suas partes que, no entanto, não poderá ser realizada senão através da alma.

Em relação a este temática microcosmática, é relevante, pela sua influência posterior no pensamento cristão, um autor judeu: Filão de Alexandria⁸, que, pela primeira vez, fará a leitura das suas implicações à luz da Revelação. Nele encontramos o paralelismo do cosmos e do antropos, visualizados como as duas partes da criação, em relação e dependência recíprocas e apresentando estruturas análogas. No seu pensamento, profundamente marcado pelo Platonismo, a precedência do cosmos noetos sobre o cosmos «aistetos», leva ao paralelismo do «homem criado à imagem» e do «homem formado da terra», com as diversas glosas: homem celeste/homem terrestre, homem interior/homem exterior, que passarão à patrística grega e latina. Na complexidade da situação humana, realçará, ainda, a sua essencial e dupla constituição: «nous» e «sôma», numa hierarquização que reforça a dignidade eminente do «nous» como «eikôn».

Como escreve Giblet «Enquanto para o pensamento grego a imagem se posiciona ao nível do mundo sensível e visível, opera-se, aqui uma revolução. A imagem de Deus de que fala Moisés, torna-se a expressão, por excelência, do valor invisível e espiritual da inteligência»⁹.

Tentando interpretar os dados da revelação em termos da cultura e da filosofia vigentes, o pensamento cristão nascente, acolherá naturalmente, os paralelismos microcosmos/macrocosmos, na sua pluralidade de origens, inscrevendo-os numa antropologia de cariz teológico, que vai emergindo da tensão entre o tema da *imago Dei*, definido pelos versículos do Livro do Génesis e o da *imago mundi*, trazido pela tradição microcosmática.

A patrística grega, na sua abertura ao cosmos e na sua sensibilidade específica à harmonia e beleza da natureza, vai subsumir a complexidade destas correntes no tema da imagem, articulando-o ainda com o arquétipo judaico cristão de Adão e inserindo-se na abrangência da temática da criação.

Neste ponto de vista — que poderemos encontrar em Basílio, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Nemésio, Máximo, o Confessor, João Damasceno, a relação intrínseca homem/mundo abre-se, no entanto a novas valorações, que implicarão uma necessária ordenação de planos.

⁸ Sobre Filão de Alexandria, sobre o qual há uma abundante bibliografia, veja-se, por exemplo, J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Arthème Fayard, Paris 1958.

⁹ J. GIBLET, «L'homme image de Dieu dans les Commentaires littéraires de Philon», *Studia hellenistica*, 5 (1948) 99.

Se, por exemplo, em Gregório de Nissa, vemos sublinhada a condição de um microcosmismo elementarístico, numa *sugeneia*¹⁰ profunda que torna o homem como que uma recapitulação de todas as criaturas e de todas as formas de existência no cosmos, há, por outro lado, também, a afirmação clara em *De hominis opificio*, de que a condição de imagem do mundo é subalterna à condição primária e fundante de imagem de Deus.

A persistência da visão microcosmática que, processualmente, vai retomando os mesmos temas, glosando-os num entrecruzar de influências, projecta-se também em Agostinho, o mestre do Ocidente.

No bispo de Hipona, todavia, subjaz à relação microcosmo/macrocosmo um subtil deslizamento. Aparentemente, surge expressa em termos tradicionais — como quando afirma que no homem está presente toda a criação ou quando escreve «que a natureza própria dos corpos sensíveis integra, para o equilíbrio da saúde, certas parcelas dos elementos constitutivos do universo físico, de modo que não existe nenhuma criatura da qual não existam vestígios no homem»¹¹. E, no entanto, a *intentio auctoris*, parece ser, acima de tudo, um traçado ascensional que, englobando, embora a criatura não racional, dela se afasta em direcção ao criador, apontando a interioridade como via de eleição e estruturando um antropocentrismo cristocêntrico.

No ponto de vista agostiniano, o homem destaca-se potencialmente como centro da criação na medida em que poderá convergir escatologicamente, como resultante da modelação espiritual de uma experiência salvífica, para Cristo — princípio e Fim.

Esta via de interioridade torna-se dominante nos primeiros séculos medievais e acentua uma leitura simbólica do universo em que todos os seres são referências mais ou menos distantes do criador e não a sua expressão positiva. Reforçam-se, paralelamente, as tradições antigas do hermetismo e dos *mirabilia* de Plínio e Solino que se continuam nos bestiários e lapidários.

Ainda que esta seja a linha preponderante, a temática microcosmática esbate-se, mas não desaparece.

Assinale-se, brevemente, a sua presença em Claudino Mamerto, ao afirmar que «o homem tem o ser como as pedras, a vida seminal como as ervas e as

¹⁰ Sobre este conceito de origem estóica, usado largamente por Gregório de Nissa e significando conexão, contiguidade, interligação, cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1953.

¹¹ S. Agostinho, *Contra Priscillianistas ad Orosium*, VIII, 11.

árvores; a vida racional, como os anjos»¹²; em Gregório Magno, entendendo que «O homem possui qualquer coisa em comum com toda a criação: o ser com as pedras, a vida com as árvores, a sensação com os animais, a inteligência com os anjos»¹³; em Isidoro de Sevilha, quando, por exemplo, projectando «a carne como integrada pelos quatro elementos»¹⁴, numa linha psicossomática, de feição hermética, estabelece analogia entre «o sangue e o ar, a cólera e o fogo, a bília e a terra»¹⁵ ou, quando, nas *Sententiae*, utiliza a noção de microcosmo na sua relação com macrocosmo¹⁶, já que ambos estão sujeitos à lei do tempo.

Até ao século XI, a cultura do Ocidente cristão vive, deste modo, quase totalmente, à sombra dos resíduos do pensamento romano, resíduos entretido num enciclopedismo sincrético adaptados, mais ou menos criticamente, à interpretação espiritual do texto revelado e à leitura simbólica do universo.

Na perspectiva antropológica, — que nos interessa aqui — poderá dizer-se que Escoto Eriúgena avulta como uma excepção, num entrecruzar de influências que lhe vêm das leituras de Gregório de Nissa, Dionísio-o-Areopagita, Máximo, o Confessor e Agostinho. O homem, como ser de razão, unifica em si toda a criação, já que possui «a inteligência, como os anjos, a razão como homem, a vida como a planta, a sensação como o animal. É, assim, *creaturarum omnium officina*»¹⁷.

A mudança das condições históricas no findar do século XI terá reflexos profundos sobre as orientações do pensamento e os horizontes da cultura.

Num paralelismo com o que se passara nas cidades gregas da Ásia Menor, as quais, ao desenvolverem o comércio e as relações sociais, tinham efectuado esse distanciamento da terra que lhes permitira interrogar-se sobre as origens do universo e criar cosmologias racionais, também no ocidente cristão acontece algo de semelhante: nas novas comunidades urbanas, já não totalmente dependentes da agricultura, emerge uma curiosidade insaciável sobre a natureza e sobre o homem. Para satisfazer esses interesses será necessário procurar novos textos e novos autores, e buscar novas rotas de saberes: o sul de França, a Espanha, Bizâncio, a África, o que abre a possibilidade de contactos com os escritos científicos dos árabes e judeus que tinham assimilado as obras gregas e helenísticas.

¹² Claudino Mamerto, *De statu animae*, 11.

¹³ Gregório Magno, *Homiliarum in Evanelia Libri II.*, XXIX.

¹⁴ Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum*, XI, 1.

¹⁵ Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum*, XI, 1.

¹⁶ Isidoro de Sevilha, *Sententiae*, I, 8.

¹⁷ Escoto Eriúgena, *Peryphyseon (De divisione naturae)*, III.

Neste ponto de vista, deverá sublinhar-se a importância de Constantino o Africano que traduzira do árabe para latim numerosos textos de medicina e de Adelardo de Bath, também tradutor, que constatava o esgotamento da ciência latina.

Os resultados destes contactos, trazem consigo uma nova experiência que procura não apenas contemplar o universo como expressão da obra do criador, mas explicá-lo procurando alcançar a *legitima causa et ratio* de todos os fenómenos físicos e, paralelamente, a busca de um novo entendimento do humano. Segundo este modo de ver, Tullio Gregory chama a atenção para que «essa experiência denota também a descoberta duma nova dimensão humana num cosmos que não é mais uma teia de símbolos, mas uma realidade substancial onde pode ler-se outra coisa para além de mensagens espirituais, o que permite ao homem novas possibilidades de acção»¹⁸.

No mesmo sentido, escrevia Chenu: «É a tomada de consciência que se efectua então, nos homens do século XII, que se defrontam com uma natureza exterior, presente, inteligível, eficaz, cujas forças e leis se estruturam em composição e conflito, no mesmo momento em que, por um choque paralelo, tomavam consciência que eles próprios eram apanhados nesse mesmo jogo da natureza, que eram, afinal, uma parte desse universo que se apressavam a tentar dominar»¹⁹.

A consciencialização efectiva da eficácia duma razão — tornada cada vez mais dúctil pelo desenvolvimento dos estudos dialécticos —, a redescoberta do sentido de *homo faber* que, pela *tekné* pode tornar-se co-criador a valorização do mundo como novo horizonte crítico, acentuam a necessidade de outros rumos antropológicos, já que se alterou o posicionamento do humano na dialéctica da sua relação cósmica e convivencial e se delineiam novas mundividências.

A curiosidade insaciável pela descoberta do universo e das suas leis busca, então novos instrumentos de análise, novas chaves interpretativas. A esta luz é bem conhecida a importância do texto do *Timeu*, cuja influência, embora atenuada, persistira desde a Antiguidade e cuja simbologia fora sendo transmitida ao Ocidente medieval por Boécio, Nemésio, Calcídio e Macróbio. Representa, então, um ponto de partida para a compreensão do *Livro do Génesis* e para a sua

¹⁸ T. GREGORY, «La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle», in *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1992, p. 116.

¹⁹ M.D. CHENU, *La Théologie au XIII^{ème} siècle*, 3^a ed., Vrin, Paris 1976.

descodificação segundo as leis físicas; sobretudo um esquema em que podiam integrar-se os novos dados da ciência árabe, judaica, grega, o que os leva a prosseguir, segundo Jacques Le Goff, «a obra da dessacralização da natureza, prolegómeno a toda a ciência»²⁰. Assinalem-se, brevemente, dois textos, que se divulgam, então, respectivamente de Nemésio, discípulo de Galeno, e de Calcídio, em que é visível a orientação naturalista.

Escreve Nemésio:

Quem poderia admirar condignamente a nobreza deste ser vivo — o homem —, em cuja pessoa a mortalidade se alia com a imortalidade, e o racional com o irracional; que traz em sua natureza a imagem de toda a criação, pelo que também lhe chamam microcosmo; que criado à imagem de Deus, impera sobre os céus, vive unido a Cristo, é filho de Deus e preside a todo o domínio e poder?²¹.

E Calcídio:

Os nossos corpos são constituídos por quatro elementos. Há qualquer coisa de sólido, sensível ao tacto, que provém da terra sólida; há um calor e uma visão sensível à luz, que não pode existir sem o fogo; há partes plenas de sopro como os vasos que se chamam artérias; há a humidade, como no sangue e outros humores, o humor não pode existir sem a água nem o sopro sem o ar; portanto, nos nossos corpos existe uma porção de água, uma de ar, uma de fogo e uma de terra. Creio que é por esse motivo que os Antigos chamam ao homem um pequeno mundo (*mundum brevem*)²².

O Homem é, então, natureza, de tal forma que em miniatura, a reproduz. Para expressar esta ideia, retoma-se, pois, aglutinando-a com as novas aportações da ciência greco-árabe, a teoria microcosmática. A relação macrocosmo/microcosmo aparece glosada, explícita ou implicitamente por todos os autores desta época surgindo muitas vezes nos títulos das suas obras, como por exemplo, *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, de Bernardo Silvestre, ou *Microcosmus* de Godofredo de S. Vitor.

Esta visão analógica do homem e do mundo emerge praticamente em todos os autores do século XII, de Bernardo Silvestre a Alano de Lille²³, quer o seu

²⁰ J. LE GOFF, *Les intellectuels au moyen âge*, Seuil, Paris 1965, p. 57.

²¹ Nemésio de Emesa, *Premnon physicon*, P.G., XL, 483-844.

²² Calcídio, *In Tim. Platonis*, c. 213.

²³ Veja-se, por exemplo, Teodorico de Chartres, *De sex dierum operibus*; Guilherme de Conches, *De Philosophia mundi*; Honório de Autun, *Clavis physicae*; Aelredo de Rievaulx, *De Anima*; Isaac de Estela, *De Anima*; Alano de Lille, *De planctu naturae*.

posicionamento tenha uma orientação mais «fiscalista» quer mais «teológica», chamando a atenção para a totalidade do homem, recuperando, positivamente, o seu corpo pelo qual se insere no cosmos. Assim, por exemplo, Alano de Lille, quando escreve, na senda de Gregório Magno que «o homem tem semelhanças com todas as criaturas: o ser com as pedras, o viver com as árvores, o sentir com os animais, o entender com os anjos»²⁴. Não deixa de ser talvez ainda mais reveladora, a presença desta temática em Hildegarda de Bingen:

O homem, olha para o homem! Porque o homem tem em si mesmo céus e terra e nele todas as coisas estão escondidas. A sua cabeça corresponde aos céus, os olhos às estrelas, o ouvido ao ar, os braços e o tacto aos lados do mundo, o coração à terra, o ventre às criaturas²⁵.

Naturalmente, os instrumentos intelectuais não estão ainda aptos para esta visão do homem em que o biológico assume nova importância. Encontramos, então, nesta época de expansão e de géneses, terminologias de origens muito diversas, numa mistura de conhecimentos empíricos e de simbolismos, num sincretismo complexo que tenta, laboriosamente, unificações transitórias.

Isto é verdadeiro sobretudo em relação às designações cosmológicas que querem captar a diversidade do cosmos, nas suas leis e nos seus elementos, como nos Chartrenses, mas também às formulações antropológicas que utilizam: *corpus*, *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, ainda em busca da definição rigorosa das terminologias, revelando-se *mens/spiritus*, no dizer de Chenu, «um dos tópicos mais sensíveis da oposição de vocabulário bíblico e do vocabulário filosófico grego»²⁶.

Surge, igualmente, com força, a noção de uma *natura universalis*, em que se inserem os seres mais diversos e o homem na sua dimensão cósmica, de que resulta a ideia de uma filosofia natural que abre vias científicas e vai trazer importantes modificações na valorização da técnica e no conceito do *homo faber*.

As noções de homem como «vínculo» e «meio», garantindo a unidade do universo pela conexão macro e microcosmática que o século XII glosa a diversos níveis — desde o biológico ao simbólico, passando pelo teológico e pelo ético-político — insere-se claramente no percurso do pensamento medieval que,

²⁴ Alano de Lille, *Distinctiones dictionum Theologicalium*.

²⁵ Hildegarda de Bingen, *Liber divinorum operum*, Visio I.

²⁶ CHENU, *op. cit.*, p. 297, n. 4.

gradualmente, fora tentando captar a unidade do composto humano e conseguia, então afirmá-la, ainda que de forma incipiente. O século XIII retomará essa mesmas orientações, expressando-as, no entanto, por meio de terminologias mais rigorosas, nas dominâncias diversificadas das vias franciscana e dominicana.

A visão microcosmática não se extingue nem com o final da Idade Média. Vai subjazendo a outras temáticas, enquadrada, mais ou menos veladamente, noutros esquemas mentais, como na medicina ou na filosofia naturalista da Renascença italiana; processa-se em emergências, por vezes desencontradas no tempo e no espaço, mas que resultam, afinal, de ideias semelhantes e traduzem preocupações idênticas no entendimento da relação homem-mundo.

Bastaria apontar Nicolau de Cusa, Pico della Mirandola, talvez mesmo Leibniz e a sua *Monadologia*.

Se a grande questão deste século que se inicia for, como tudo parece indicar, *quid est homo*, — teremos de reequacionar, dialecticamente, a importância da relação homem-mundo, de que o microcosmismo, afinal, se apercebera já há milénios e de que o século XII faz uma utilização paradigmática, pelo menos nas suas intuições mais profundas.

Quando Morin escrevia que «O que está hoje a morrer não é a noção de homem, mas sim a noção insular do homem separado da natureza e da sua própria natureza»²⁷ apontava um novo-velho percurso que António Damásio, o grande neurologista português radicado na América retoma hoje, a partir de uma visão estritamente científica, quando escreve: «(...) não só a mente tem de passar de um *cogitum* não físico para o domínio do tecido biológico, como deve também ser relacionada com todo o organismo que possui cérebro e corpo integrados e que se encontra plenamente interactivo com um meio ambiente físico e social»²⁸.

²⁷ E. MORIN, *O paradigma perdido. A natureza humana*, trad., ed. Europa América, Lisboa 1975, p. 193.

²⁸ A. DAMÁSIO, *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, trad., Ed. Europa América, em Martins 1995, p. 257 (8ª ed.).

VERA RODRIGUES

Gabinete de Filosofia Medieval | Universidade do Porto

Microcosmus: notas sobre um velho tema

In memoriam Francisci Sardo

*If all time is eternally present
All time is unredeemable.*

T. S. Eliot, *Burnt Norton, I*
Four Quartets

Microcosmus, id est minor mundus. Repetida inúmeras vezes nos textos do Ocidente medieval, a caracterização do homem como mundo em miniatura parece constituir, na extraordinária diversidade das suas expressões, uma componente essencial do pensamento simbólico. Pelos recursos epistémicos que mobiliza (designadamente pela preeminência da lógica da analogia); pelas funções que desempenha – a atribuição de um sentido global ao mundo e à realidade e, dessa maneira, as respostas às questões mais originariamente antropológicas – o tema do homem como microcosmos partilha certamente com o mito algumas das suas características maiores¹. A essa luz, precisamente, se pode dizer um elemento constituinte da racionalidade humana, enquanto instância produtora de sentido e

¹ Para uma análise aprofundada do mito, da sua lógica interna e dos dispositivos racionais que lhe são peculiares, veja-se F. SARDO, *Logos e racionalidade na génese e estrutura da lógica de Aristóteles*, INCM, Lisboa 2000, pp. 89-120; para uma caracterização cabal do mito, cf. W. BURKERT, *Mito e mitologia*, Faculdade de Letras, Coimbra 1986, com tradução de Maria Helena ROCHA PEREIRA; e F. JESI, *O mito*, Presença, Lisboa 1977.

enquanto consciência de si, do mundo, da unidade e da totalidade, da alteridade, e das relações susceptíveis de instaurar a unidade na multiplicidade². Nesse sentido, o tema do homem como microcosmos – designadamente, na sua expressão antropomórfica – representa a dimensão subjectiva por excelência na relação gnoseológica que opõe um sujeito a um objecto.

Por outro lado, ao operar, através da analogia, da metáfora e da comparação³, um jogo de correspondências mais ou menos complexas entre o homem e o cosmos, o tema do microcosmos privilegia necessariamente as categorias da totalidade, da unidade e da organicidade. Considerado como mundo em miniatura, o homem obedece às mesmas leis do universo em que se inscreve na medida exacta em que reproduz e espelha a estrutura e as leis fundamentais desse universo. É assim que, para além do cosmos que são o homem e o mundo, se pode definir ainda um terceiro plano de correspondências (primeiro em dignidade ontológica e comum a todas as filosofias de inspiração platónica), constituído por essas mesmas leis, ideias puras ou essências dos seres do mundo sensível. Nessa medida – e sobretudo através da mediação da Alma do Mundo platónica – é a própria racionalidade humana que constitui, em si e por si mesma, um microcosmos: participando da natureza divina da Alma do Mundo, a alma racional humana contém

² A representação do homem como microcosmos parece constituir, com efeito, o que se poderia chamar um universal antropológico. A sua presença é atestada nas mais remotas expressões articuladas do pensamento humano, em particular nas suas expressões religiosas. Entre os numerosos estudos consagrados ao tema, sobretudo nas suas origens indo-orientais, veja-se a obra recentemente coordenada por Ph. GIGNOUX e P.-S. FILLIOZAT, *Ressembler au monde: nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'Antiquité orientale*, Brepols, Turnhout 1999, bem como R. BRAGUE, «Deux versions du microcosme. Être le monde en petit ou devenir le monde en grand», in A. HASNAWI – A. ELAMRANI-JAMAL – M. AOUDAD (ed.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SI-HSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques), Paris, 31 mars – 3 avril 1993* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 79), Institut du Monde Arabe/Peeters, Leuven/Paris 1996, pp. 523-533.

³ P. DRONKE sublinha justamente – no contexto de um certo platonismo do século XII, de que mais adiante nos ocuparemos – a importante função hermenêutica e gnoseológica da analogia, das *imagines* ou *similitudines* tão caras aos autores deste século: «The conception that *imago* and *similitudo* have an essential cognitive function, that they are ways of showing what cannot be said, ways of leading the mind to intimations at the limits of its efforts at intellectual understanding – all this could be inferred by a twelfth century thinker not only from this moment in *Timaeus*, but from the famous and much-cherished passage in Saint Paul, I, Cor. XIII 9-12, especially from the words: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem.*» Cf. P. DRONKE, *Fabula. Explorations into the uses of myth in medieval platonism*, Leiden-Cologne 1974, p. 34.

também ela em si todas as coisas, ou mais precisamente, todas as ideias (essências ou formas) das coisas.

Um último plano de convergência das mesmas homologias e princípios constituintes do real pode ainda ser formulado em termos da própria comunidade dos homens. É assim que a *polis* se torna imagem do cosmos e, como o cosmos, deverá ser regida pelos mesmos princípios de racionalidade, definidos em última instância, de acordo com o *Timeu* de Platão, pelas esferas do Mesmo e do Outro.

É com efeito a Platão, e em particular ao *Timeu*, que remonta a primeira formulação ocidental do tema do microcosmos. O Mundo é um Todo vivo, de forma esférica, capaz de tudo envolver e de tudo conter, fabricado pelo Demiurgo segundo o modelo eterno e inteligível⁴. Contendo em si quatro ideias diferentes, correspondendo às quatro espécies animais, que por sua vez correspondem aos quatro elementos cósmicos⁵, o modelo inteligível determina a acção do demiurgo nos termos aritmo-geométricos que definem os elementos, e, por conseguinte, a natureza de todos os seres sensíveis. A mesma unidade de princípios elementares preside desta maneira ao corpo do vivo sensível que é o cosmos e a todos os corpos que nele estão contidos⁶. Como todos os outros corpos, o homem é constituído de quatro elementos⁷. A diferença fundamental – restabelecendo, na unidade, a relação do todo e da parte – reside na quantidade respectiva de elementos,

⁴ Platão, *Timeu*, ed. e tradução de A. RIVAUD, Belles-Lettres, Paris 1970, 33d, p. 145: «Et il [Demiurgo] a ainsi combiné, d'abord pour que le Tout fût autant que possible un Vivant parfait, formé de parties parfaites, et en outre pour qu'il fût unique, rien ne demeurant dont pût naître un autre vivant de même sorte (...)». E, um pouco adiante, *Timeu*, 33b, ed. RIVAUD, p. 146: «Or, au Vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants, la figure qui convient est celle qui comprend en elle-même toutes les figures possibles. C'est pourquoi le Dieu a tourné le Monde en forme sphérique et circulaire, les distances étant partout égales, depuis le centre jusqu'aux extrémités. C'est là de toutes les figures la plus parfaite et la plus complètement semblable à elle-même».

⁵ A saber: a espécie dos deuses secundários, associada ao fogo, e a quem será confiada a formação do corpo do homem; a espécie dos animais alados, associada ao ar; a dos animais aquáticos e a dos animais terrestres, associadas respectivamente à água e à terra. Cf. *Timeu*, 39e-40b, ed. RIVAUD, pp. 153-154.

⁶ «De même que l'on peut dire qu'il existe un seul corps contenant tous les autres corps, de même il existe une seule créature vivante qui renferme en elle toutes les autres créatures vivantes. Celles-ci ont, en principe, la même nature que l'être cosmique. Elles lui ressemblent, bien qu'à des degrés différents. Ainsi tous les êtres deviennent des *microcosmoi*, des dieux stellaires jusqu'aux végétaux», A. OLERUD, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*, Uppsala, 1951, p. 16.

⁷ Cf. *Timeu*, 31b e sq., ed. RIVAUD, p. 144 e sq., sobre a composição elementar do corpo do mundo; Cf. também *Timeu*, 42e e sq., ed. RIVAUD, p. 158 e sq., sobre a formação dos corpos dos seres vivos pelos deuses menores e das características dos corpos em função das qualidades elementares.

que o cosmos possui na sua totalidade absoluta e o homem apenas em pequena quantidade. É por essa razão que, contrariamente ao homem, o cosmos não pode morrer ou envelhecer jamais: sistema fechado, não perde nada de si e nada recebe do exterior. O homem, pelo contrário, submetido aos mesmos movimentos elementares do Todo, não resiste, no entanto, à pressão das forças exteriores de atracção elementar recíproca sob cuja acção se dá progressivamente a decomposição do corpo humano⁸. Os restantes movimentos fisiológicos do corpo humano não deixam por isso de estar submetidos aos mesmos princípios reguladores dos movimentos elementares do Todo: a nutrição humana e a circulação humanas, como as do Vivo que é o Todo, obedecem aos mesmos movimentos elementares⁹, o funcionamento do sistema respiratório depende das qualidades dos elementos, muito particularmente do fogo, a percepção visual é, também ela, associada com o fogo, resultando do encontro «do semelhante com o semelhante», isto é, da luz que emana do olho e da luz exterior emanando do objecto.

O plano das correspondências psicológicas, supondo as doutrinas da formação da Alma do Mundo e da alma humana, é sem dúvida dos mais complexos. Como ser vivo que é, o cosmos é um composto de alma e de corpo. Da mesma maneira que no homem o corpo não é mais que um criado subalterno da alma, assim também o corpo do mundo se encontra submetido à Alma do Mundo. Da mesma maneira que a alma racional se encontra sediada na cabeça do homem como numa acrópole, assim também a esta Alma do Mundo de índole astronómica¹⁰ cabe o papel de administrador e de Senhor cósmico. Da mesma maneira que a Alma do Mundo se encontra no corpo esférico do mundo, assim também a cabeça do homem, sede da alma racional, imita a forma do mundo.

Será no entanto na identidade fundamental de natureza entre a Alma do Mundo e a alma humana que as correspondências psicológicas entre o homem e o cosmos ganham maior consistência e densidade filosófica. Com efeito, a alma hu-

⁸ Cf. *Timeu*, 80e-81e, ed. RIVAUD, pp. 212 e sq.

⁹ O sistema circulatório, designadamente, é comparado a um sistema de irrigação, as veias e artérias comparadas semelhantes aos canais dos jardins – *Timeu*, 77c-78a, ed. RIVAUD, pp. 207-208.

¹⁰ Cf. *Timeu*, 35a-36d, ed. RIVAUD, pp. 147-149, sobre a harmonização da Alma do Mundo em termos de proporções geométricas, aritméticas e harmónicas (passagem demasiado longa para que a possamos citar aqui, como é frequentemente o caso nos diálogos de Platão). Da primeira definição harmónica e da divisão da Alma do Mundo nos dois círculos do Mesmo e do Outro resultam, respectivamente, as linhas do equador e da eclíptica; os intervalos subsequentes operados no círculo do outro definem, por seu turno, as esferas dos sete planetas. Sobre os círculos do Mesmo e do Outro na Alma do Mundo e sobre os círculos planetários, cf. F.M. CORNFORD, *Plato's cosmology*, Hackett Publ., Indianapolis-Cambridge 1984, pp. 72-94.

mana é formada da mesma *ousia* – substância resultante da mistura da substância divisível do Mesmo e da substância indivisível do Outro – que constitui a substância da Alma do Mundo¹¹. A sua imperfeição relativamente à Alma do Mundo reside no carácter mais impuro da *ousia* que restou da formação da alma cósmica. É em virtude desta identidade substancial que o pensamento e o conhecimento do *nous* humano é pautado pelos mesmos movimentos do círculo do Mesmo e do círculo do Outro, definidos pela revolução da Alma do Mundo sobre si mesma. A perfeição deste movimentos do pensamento, no entanto, é perturbada no homem pelos movimentos violentos que as sensações produzem na alma, desregulando e distorcendo não só as revoluções do círculo do mesmo, como também as do círculo do outro. Este parentesco celeste e divino da alma racional humana é sublinhado ainda pela teoria da origem astral das almas humanas e pela imagem segundo a qual o homem é uma planta, não terrestre, mas celeste¹².

Um terceiro aspecto da teorização platónica do homem como imagem do cosmos é representado finalmente pela relação estabelecida com a *República*¹³. A sociedade tripartida da *República* corresponderia assim à tripartição da alma humana¹⁴: na cabeça reside a função dirigente, no peito ou no coração a função de guerreiro e no ventre a função nutritiva. O homem é pois um estado em miniatura, ou inversamente, o estado é como um homem em grande escala. Por outro lado, da mesma maneira que o cosmos, a sociedade é um organismo vivo, e, da mesma maneira que no cosmos as diversas funções se encontram em equilíbrio, assim na sociedade deve reinar a harmonia. O chefe da sociedade corresponde à razão na cabeça do homem, essa razão corresponde por sua vez ao *Nous* da Alma do Mundo.

¹¹ *Timeu*, 41d-e, ed. RIVAUD, p. 157: «Il [Demiurgo] dit ces mots et revenant au cratère, dans lequel il avait d'abord mêlé et fondu l'âme du Tout, il y versa les résidus des premières substances et les y mélangea à peu près de même. Toutefois, il n'y eut plus, dans le mélange, de l'essence pure identique et invariable, mais seulement de la seconde et de la troisième».

¹² *Timeu*, 90a, ed. RIVAUD, p. 225: «Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous, il faut faire la remarque suivante. Le Dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un génie divin. C'est le principe dont nous avons dit qu'il demeure dans la partie la plus élevée de notre corps. Or, nous en pouvons affirmer très véritablement que cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste.»

¹³ Cf. *República*, 439d e sq. A complementaridade dos dois diálogos é, desde logo, posta em termos de sucessão temporal: ambos teriam tido lugar, um após o outro, em dois dias seguidos – cf. *Timeu*, 17a-d, ed. RIVAUD, pp. 125-130, síntese do debate da véspera.

¹⁴ Cf. *Timeu*, 69 c- 71a, ed. RIVAUD, pp. 195-198.

O *Timeu* de Platão foi transmitido à Idade Média na tradução latina, incompleta, de Calcídio, juntamente com o comentário que dele fez o tradutor latino¹⁵. Referindo-se ao microcosmos como *brevis mundus*, Calcídio distingue duas interpretações do tema¹⁶: uma, a que poderíamos chamar mais física; e outra, essencialmente psicológica¹⁷. Com efeito, segundo os físicos, o homem pode ser considerado um mundo em miniatura porque homem e mundo são constituídos da mesma matéria e dos mesmos elementos, e possuem ambos uma alma da mesma natureza. O corpo humano possui uma solidez susceptível de ser apreendida pelo tacto, e que resulta da terra sólida; possui calor, e a sua visão é sensível à luz, o que não pode existir sem o fogo; possui partes plenas de

-
- ¹⁵ Cf. J. H. WASZINK (éd.), *Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus*, Ed. Warburg–Brill, Londres-Leiden 1962. A tradução de Calcídio termina em *Timeu*, 53c, e foi a versão por excelência do diálogo platónico durante toda a Idade Média. A tradução de Cícero (editada por R. GIOMINI, *Cicero, De divinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig, 1975) teve uma circulação incomparavelmente mais reduzida, explicável talvez pelo seu carácter fragmentário. Com efeito, o fragmento da tradução ciceroniana conservado nos manuscritos compreende somente *Timeu* 27d-47b, com exclusão, por conseguinte, de toda a introdução efabulatória do diálogo. Começando imediatamente com a exposição matemática do *Timeu*, sem dúvida a mais complexa e a menos imediatamente acessível, a tradução ciceroniana oferecia sobretudo (por vontade deliberada do tradutor ou por vicissitudes da transmissão do texto?) um tratado cosmológico da constituição do universo – o título com que figura frequentemente nos manuscritos é exactamente *De constitutione mundi*. Os testemunhos mais antigos da tradução de Cícero são o célebre *Leiden corpus*, e, em forma de *excerpta*, o *Collectaneum Hadoardi*, datando do sec. IX. Veja-se, a este respeito, A. SOMFAI, «The eleventh-century shift in the reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65 (2002) 4-6.
- ¹⁶ Observe-se entretanto que, se a sua tradução termina em 53c, Calcídio veicula no entanto, através do seu comentário, ideias, termos e desenvolvimentos do conjunto do *Timeu*. É o caso das correspondências entre o corpo humano e a cidade, que ocorrem apenas em 70a-d do *Timeu*, e que Calcídio utilizada abundantemente ao comentar a estrutura do corpo humano (*Timeu* 44d-45b). Cf. P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*: Plato's *Timaeus* and the transmission from Calcidius to the end of the twelfth century of a tripartite scheme of society», *Medieval Studies* 45 (1983) 82-86.
- ¹⁷ E que Marie-Thérèse d'Alverny identifica com as posições dos «físicos» e dos «teólogos» – considerando ainda ser a esta última que Calcídio concede maior importância, mesmo se o esquema dos quatro elementos se torna a versão mais didáctica e difundida da tematização calcideana do microcosmos: «Calcidius attache plus d'importance aux symboles des 'théologiens'; son exposé montre que l'Âme du monde et l'âme de l'homme, qui ont une seule et même nature, assurent l'unité du Cosmos et de l'être humain», cf. Marie-Thérèse d'ALVERNY, «L'homme comme symbole. Le microcosme», in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 3-9 aprile 1975)*, Spoleto 1976, p. 128; réimp. em *Id.*, *Etudes sur le symbolisme de la sagesse et son iconographie*, ed. Ch. BURNETT, Ashgate, Aldershot 1993.

*spiritus*¹⁸, como os vasos circulatórios a que chamamos artérias, e que não podem existir sem o ar; e possui humidade, como o sangue e os outros humores, que dependem da água¹⁹.

Na segunda perspectiva, a teorização do microcosmos repousa sobre as correspondências entre as faculdades da alma humana, a sua localização no corpo e a ordem e a organização do corpo do mundo. A cabeça, domicílio da faculdade principal da alma que é a razão, é a parte do corpo que, como uma cidadela, ocupa a mais eminente posição. Construída segundo o modelo do corpo do mundo, a cabeça é, como ele, esférica. No mesmo domicílio habitam aliás os companheiros da razão que são os sentidos. A outra parte principal da alma, segunda em dignidade, é a força vital, que se situa no coração²⁰.

Calcídio prossegue a exposição da homologia formal entre o homem e o mundo (enquanto Todo formado por um corpo e uma alma). A organização do mundo e da Alma do Mundo comporta a distinção de três partes: uma parte superior, reservada às coisas celestes; uma parte intermédia, onde habitam os anjos e os demónios; e a terra, reservada às coisas terrestres. A parte celeste governa,

¹⁸ O termo latino *spiritus* traduz geralmente o grego *pneuma*: ar, respiração, espírito vital. Para uma análise aprofundada das diversas acepções do termo, veja-se M. FATTORI et M.L. BIANCHI (eds.), *Spiritus (Actas do IVº Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 7-9 gennaio 1983)*, Ed. dell'Ateneo, 1984.

¹⁹ Cf. Calcídio, *Commentarius in Timeum*, 202, ed. WASZINK, pp. 221-22: «Corpora nostra ex quatuor materiis esse composita in promptu est. Est enim quiddam in his contiguum, quod tactui resistit, idque sine terrena soliditate non est, est etiam calidum aliud idemque uisibile – porro quae talia sunt, sine igni esse non possunt –, est praeterea plenum spiritus, ut sunt hae uenae quae arteriae nuncupantur, est etiam humor, ut sanguis et cetera quae manant ex corpore. Sed neque humor sine aqua neque spiritus sine aere consistet umquam; est igitur in corporibus nostris aquae portio et item aeris nec non ignis et terrae. Unde opinor hominem mundum breuem a ueteribus appellatum; nec immerito, quia totus mundus et item totus homo ex isdem sunt omnibus, corpore quidem easdem materias habente, anima quoque unius eiusdemque naturae.»

²⁰ Cf. Calcídio, *Comm. in Tim.*, 213, ed. WASZINK, p. 228: «Orditur denique a capite, quam partem corporis principali quadam esse eminentia dicit proptereaque oportuisse in excelso atque eminenti loco tamquam arcem totius corporis collocari, ut domicilium esset partis animae principalis, quod hegemonicon a philosophis dicitur, id est ratio; cuius duplex uirtus, altera intelligens, opinatrix altera, iuxta quas sapientia cum disciplina et item prudentia cum rectis opinionibus conualescunt». E, um pouco mais adiante, *Comm. in Tim.*, 231, ed. WASZINK, p. 245: «Rationabili uelut arx corporis et regia, utpote uirtuti quae regali quadam eminentia praestat, id est domicilium capitis, in quo habitet animae principale, quod ad similitudinem mundi sit exaedificatum, teres et globosum, purum separatumque ab ea quae cibo alimentisque nascatur illuue; in quo quidem domicilio sensus quoque habitent, qui sunt tamquam comites rationis et signi <feri>, scilicet ut de proximo sensibus interpellantibus statuatur super his quae sentientur (...).»

os anjos executam as ordens, as coisas terrestres são regidas. Da mesma maneira, existe no homem algo soberano, que governa; algo de intermédio, que age; algo que pertence ao terceiro e último plano, que é regido e administrado. Ou seja: a alma comanda, a força vital, situada no peito, executa, e o que existe abaixo da cintura é governado e mantido²¹.

A transposição para o plano da cidade é virtualmente directa²²: os homens mais prudentes e mais sages ocupam a posição superior, os jovens constituem o exército e situam-se no plano intermédio, o povo é relegado para o último lugar. Os primeiros governam e ordenam, os militares executam, e ao povo compete trabalhar para a utilidade pública. A tripartição social traduz portanto exactamente a própria tripartição da alma: a razão, plena de sabedoria, é o chefe de todo o corpo, residindo no capitólio; a força da iracúndia habita no campo do coração, como a juventude armada; e enfim o povo, isto é, o desejo ou apetite, habita a parte escondida²³.

O comentário de Calcídio alimentou generosamente, como se pode compreender, toda a especulação medieval centrada, não só no *Timeu*, como na *Consolatio Philosophiae* de Boécio ou ainda no *Commentum in somnium Scipionis*

²¹ Calcídio, *Comm. in Tim.*, 232-233, ed. WASZINK, p. 246: «Certe hominis membra sequuntur ordinationem mundani corporis; quare si mundis animaque mundi huius sunt ordinationis, ut summitas quidem sit dimensa caelestibus hisque subiecta diuinis potestatibus quae appellantur angeli et daemones, [in] terra uero terrestribus, et imperant quidem caelestia, exequantur uero angelicae potestates, reguntur porro terrena, prima summum locum obtinentia, secunda medieta-tem, ea uero quae subiecta sunt imum, consequenter etiam in natura hominis est quiddam regale, est aliud quoque in medio positum, est tertium in imo, summum quod imperat, medium quod agit, tertium quod regitur et administratur. Imperat igitur anima, exequitur uigor eius in pectore constitutus, reguntur et dispensantur cetera pube tenus et infra. Atque hanc eandem ordinationem inuenimus etiam in libris Politiae.»

²² E suportada, aliás, pela tripartição social definida por Platão na passagem já referida da *Republi- ca* (439d e sq.), a que Calcídio faz frequentemente referência. Para uma análise pormenorizada dos desenvolvimentos dados por Calcídio ao esquema tripartido da sociedade, veja-se o artigo já citado de P. DUTTON, «Illustre...», que examina ainda a transmissão textual dependente do comen- tário de Calcídio, neste aspecto preciso, até Alain de Lille.

²³ Calcídio, *Comm. in Tim.*, 233, ed. WASZINK, p. 246: «Principalis quidem urbis illius uiros ut prudentissimos sapientissimosque editiores urbis locos habitare iussit, post hos militem atque in armis positam iuuentutem, quibus subiecit sellularios atque uulgares, ut illi quidem ut sapientes praecepta dent, militares agant atque exequantur, uulgares uero competens et utile praebeant ministerium Sic animam quoque ordinatam uidemus: rationabilem quidem partem eius, ut sapientissimam, principem partem obtinentem tamquam totius corporis capitolium, uigorem uero qui est iracundiae similis ut militem iuuentutem in cordis castris manentem, uulgare et sellularium, quod est cupiditas seu libido, inferioribus abditum occultatumque natura.»

de Macróbio. Teremos oportunidade de examinar mais atentamente a contribuição boéciana para a tematização alto-medieval do tema do microcosmos. No que respeita a Macróbio, sublinhe-se desde já a importância da convergência entre a *República* de Platão e a *República* de Cícero, posta em evidência desde o primeiro livro do seu Comentário²⁴. Mas, mais importante, Macróbio começa de imediato por sublinhar a necessidade de fundamentação metafísica do discurso político: como bem compreendeu Platão, a boa organização da república exige, da parte dos cidadãos, o amor da justiça que só a crença na imortalidade da alma pode infundir²⁵. É assim que a doutrina da imortalidade da alma, na medida em que apela nomeadamente à demonstração da sua natureza celeste, remete forçosamente para os seus próprios fundamentos cosmológicos e, em última instância, para as doutrinas astronómicas que subtendem e definem, no pensamento platónico, a natureza da alma (alma humana ou Alma do Mundo)²⁶. Não será certamente um acaso que a secção astronómica do *Commentum* (I,14, 21-23, 13) tenha constituído um dos principais pontos de interesse para os autores medievais²⁷. A relação de complementaridade entre a *República* e o *Timeu* resulta por conseguinte evidente, e Macróbio estará inevitavelmente no espírito dos comentadores medievais quando identificam o tema central do diálogo precisamente com a articulação entre *iustitia naturalis* e *iustitia positiva*, como veremos adiante.

²⁴ Se Platão e Cícero tratam ambos da *res publica*, «alter qualis esse deberet, alter qualis esset a maioribus instituta disseruit.» Macróbio, *Commentum in somnium Scipionis*, I.1.1, ed. M. ARMISEN-MARCHETTI, Belles-Lettres, Paris 2001, p. 1.

²⁵ «Rerum omnium Plato et actuum naturam penitus inspiciens aduertit in omni sermone de rei publicae institutione proposito infundendum animis iustitiae amorem, sine qua non solum res publica, sed nec exiguus hominum coetus, ne domus quidem parua constabit. Ad hunc porro iustitiae adfectum pectoribus inoculandum nihil aeque patrocinatorum uidit quam si fructus eius non uideretur cum uita hominis terminare. Hunc uero superstitem durare post hominem qui poterat ostendi, nisi prius de animae immortalitate constaret?» Macróbio, *Comm. in somn. Scipionis*, vol. I,1, 4-5, ed. cit., pp. 2-3.

²⁶ Para além da sua presença implícita nestas doutrinas, a analogia microcosmos-macrocosmos é explicitamente enunciada em *Comm.*, II, 12, 10-12: «Sic cum morte animalis discesserit animatio, cadit corpus regente uiduatum, et hoc est quod uidetur in homine mortale, anima autem, qui uerus homo est, ab omni condicione mortalitatis aliena est, adeo ut in imitationem dei mundum regentis regat et ipsa corpus, dum a se animatur. Ideo physici mundum magnum hominem et hominem breuem mundum esse dixerunt.» Macróbio, *Comm. in somn. Scipionis*, II, 12, 10-12, ed. A. Th. WILLIS, Teubner, Stuttgart-Leipzig, Teubner 1994³.

²⁷ Sobre a tradição medieval do *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio, veja-se M. ARMISEN-MARCHETTI, «Introduction» à sua edição (unicamente do liv. I, até ao momento), ed. cit., pp. lxxvi-lxxii; e, sobretudo, I. CHIAZZO, *Lectures médiévales de Macrobe*, Vrin, Paris 2002, pp. 27-43.

Testemunhos da influência de Macróbio, e nomeadamente da sua astronomia, são Isidoro de Sevilha e Beda o Venerável, que nos interessam aqui precisamente enquanto poderosos veículos de difusão do tema do microcosmos.

A avaliar pela sua recorrência nas diversas obras, o tema do microcosmos foi certamente um tema caro a Isidoro. Nas *Sententiae*, o homem é um *brevis mundus*, composto pelo conjunto das coisas e submetido à mesma *ratio* que rege o mundo: encontra-se, como o mundo, submetido ao mesmo fluxo do tempo e das épocas da vida, ao crescimento e à diminuição²⁸. Esta introdução da categoria temporal no tema do microcosmos não deixou aliás de ser observada por Marie-Thérèse d'Alverny, que aponta para o seu desenvolvimento em diagramas e imagens de inspiração isidoriana²⁹. As *Differentiae*, por seu turno, desenvolvem toda uma série de analogias fundadas na anatomia e na composição elementar do homem. O seu corpo, feito de substância mortal, é regulado por uma *ratio* quadripartida fundada nos quatro elementos: a sua carne releva da terra, o sangue da água, a respiração do ar e o calor vital, do fogo. Da mesma maneira, no plano anatómico, a cabeça corresponde ao céu, os olhos, ao sol e à lua; o peito é assimilado ao ar, em virtude da respiração, comparável aos ventos; o ventre é o mar, onde se reúnem todos os humores; e os pés correspondem à terra. Da mesma maneira que Deus se encontra no céu, o espírito (*mens*) do homem feito da substância imortal, encontra-se na cabeça, a parte mais elevada do corpo. Parentesto divino que se exprime, por outro lado, na postura erecta do homem, permitindo-lhe a contemplação o céu³⁰.

É sensivelmente o mesmo tipo de correspondências que encontramos no liv.

²⁸ Isidoro de Sevilha, *Sententiae*, ed. P. CAZIER, CCSL, 111, Brepols, Turnhout 1998, I, 8.1-8.2, pp. 19-20: «Mundus ex rebus uisibilibus, sed tamen inuestigabilibus constat. Homo autem ex rerum uniuersitate conpositus, alter in breui quodammodo creatus est mundus. Ratio mundi de uno consideranda est homine. Nam sicut per dimensiones aetatum ad finem homo uergitur, ita et mundus per hoc quod distenditur tempore, deficit, quia unde homo atque mundus crescere uidetur, inde uterque minuitur.»

²⁹ M.-Th. d'ALVERNY, «L'homme comme symbole», pp. 160 e pp. 170-175. Com a erudição e o saber a que nos habituou, Marie-Thérèse d'Alverny interessa-se particularmente, no seu estudo, pela tradição iconográfica do tema do microcosmos, de que apresenta inúmeros e interessantíssimos testemunhos.

³⁰ Isidoro de Sevilha, *Differentiae*, vol. I, 17, PL 83, coll. 22-23 (como nas *Etymologiae*, liv. XI, 1, 17 e sq, ed. W.M. LINDSAY, Oxford, Clarendon Press, s.d., no contexto da distinção entre a carne e o corpo); mais adiante, *Differentiae*, II, 13, 36, PL 83, coll.75-76, o homem é classificado no quarto grau da escala dos seres (que comporta seis graus); e, em *Differentiae*, II, 17, 48-50, PL 83, coll.77-78: «Habet enim in se aliquid ignis, aeris, aquae et terrae. Ratio autem terrae in carne est: humoris in sanguine, aeris in spiritu, ignis in calore vitali. Siquidem quadripartita humani corporis ratio quattuor elementorum designat speciem. Caput namque ad coelum refertur, in quo

XI, 1, 16 das *Etymologiae*, enquanto que no liv. IV, 5, 3 da mesma obra são os quatro humores do corpo humano que são associados aos quatro elementos: o sangue, associado ao ar; a *cholera* ou bilis vermelha, ao fogo; a *melancholia* ou bilis negra, à terra; o flegma, à água. São as mesmas correspondências, juntamente com as qualidades elementares e a quatripartição sazonal do ano, que encontramos, sintetizadas e seguidas de um quadro sinóptico, também no *De natura rerum*³¹. É por isso que, «em sentido místico», o termo «mundo» pode significar o homem: da mesma maneira que o primeiro é formado a partir dos quatro elementos, assim o homem é formado pelos quatro humores (que relevam evidentemente dos elementos) de cuja mistura resulta o seu temperamento³².

Beda o Venerável retoma, nos seus traços essenciais, a tematização de Isidoro, introduzindo no entanto as quatro idades do homem, bem como alguns desenvolvimentos relativos aos humores e aos temperamentos³³. À perspectiva, essencialmente diferente, do homem-microcosmos nas *Quaestiones super Gene-*

sunt duo oculi, quasi duo luminaria solis et lunae. Pectus aeri conjungitur, quia sic inde emmittitur spiraminis flatus, sicut ex aere ventorum spiritus. Venter autem mari assimilatur, propter collectionem omnium humorum, quasi congregationem aquarum. Vestigia postremo terrae comparantur, eo quod sunt ultima membrorum arida, sive sicca, sicut et terra. Jam vero in capitis arce mens collocata est, tanquam in coelo Deus, ut ab alto speculetur omnia, atque regat. Factus est autem homo ad contemplationem coeli rigidus, et erectus, non sicut pecora in humum prona, atque vergentia; in cujus summitate caput est collocatum, datumque illi hoc nomen, quod hinc capiant initium sensus et nervi», e a série de comparações desenvolve-se minuciosamente ao longo dos vários parágrafos que se seguem.

³¹ Isidoro de Sevilha, *De natura rerum*, XI, 3, ed. J. FONTAINE, *Isidore de Seville, Traité de la nature*, Bordeaux, Féret et Fils Eds., 1960, p. 217:

«Mundus annus homo»

«Siccus calidus ignis: aestas, cholera rubea»

«Calidus humidus aer: uer, sanguis»

«Humida frigida aqua: hiemps, phlegma»

«Frigida sicca terra: autumnus, melancholia».

³² Isidoro de Sevilha, *De natura rerum*, IX, 1, ed. FONTAINE, p. 207: «Secundum mysticum autem sensum, mundus competenter homo significatur, quia sicut ille ex quattuor concretus est elementis, ita et iste ex quattuor constat humoribus uno temperamento conmixtis. IX, 2: Vnde et ueteres hominem in communionem fabricae mundi constituerunt, siquidem graece mundus cosmos, homo autem micros cosmos, id est minor mundus est appellatus, licet et per mundum nonnumquam scriptura peccatores insinuet, de quibus dictum est: et mundus eum non cognouit».

³³ «Terra namque sicca et frigida, aqua frigida et humida, aer humidus et calidus, ignis est calidus et siccus; ideoque haec autumnus, illa hiems, iste uer, ille comparatur aestati. Sed et homo ipse, qui a sapientibus microcosmos, id est minor mundus, appellatur, hisdem per omnia qualitativis habet temperatum corpus, imitantibus nimirum singulis eius quibus constat humoribus, modum temperum quibus maxime pollet. Sanguis siquidem, qui uere crescit, humidus et calidus; cholera

sim, editadas aliás por Migne entre *as opera dubia et spuria* de Beda, teremos oportunidade de nos referir brevemente na sequência deste estudo. Para já, sublinhe-se a imensa difusão das obras de Isidoro e de Beda, e a importância que, por conseguinte, não puderam deixar de ter na transmissão e vulgarização do tema do microcosmos – com a contrapartida embora de um certo esvaziamento do seu conteúdo mais especificamente filosófico.

II

A teorização platónica do homem como microcosmos teve, como sabemos, uma longa fortuna³⁴. A apropriação do tema pelo cristianismo resultará, no entanto, complexificada pela consideração do homem enquanto ser criado *ad imaginem et similitudinem dei*³⁵. Os desdobramentos sucessivos dos planos de correspondência e de imagem entre Deus, o homem e o mundo desenvolver-se-ão no quadro

rubea, quae aestate, calida et sicca; cholera nigra, quae autumnno, sicca et frigida; phlegmata, quae hieme, frigida sunt et humida. Et quidem sanguis in infantibus maxime uiget, in adolescentibus cholera rubea, melancholia in transgressoribus, id est fel cum faece nigri sanguinis admixtum, phlegmata dominantur in senibus. Item sanguis eos in quibus maxime pollet facit hilares, laetos, misericordes, multum ridentes et loquentes; cholera vero rubea faciunt macilentos, multum tamen comedentes, veloces, audaces, iracundos, agiles; nigra bilis stabilis, graves, compositos moribus, dolososque facit; phlegmata tardos, somnolentos, obliuiosos generant», Beda, *De temporibus ratione*, ed. Ch. W. JONES, *Beda venerabilis opera, pars vi Opera didascalica 2*, Brepols, Turnhout 1977, CCCM, vol. XXXV, p. 292.

³⁴ Para a história do tema do microcosmos, da Antiguidade ao Renascimento, o estudo de R. ALLERS, «Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus», *Traditio* 2 (1944) 319-407, continua a ser uma introdução útil, não obstante uma certa inoperância da tipologia frequentemente demasiado complexa do tema que o autor pretende definir. Mais recentemente, a obra de R. FINCKH, *Minor mundus homo: Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, oferece uma excelente síntese das ocorrências históricas do tema do microcosmos, da Antiguidade ao Renascimento.

³⁵ Para uma abordagem do tema do microcosmos no domínio da história das religiões, e em particular das modalidades doutrinárias da sua assimilação pelo cristianismo (designadamente pela patristica greco-latina), veja-se C. v. K. KRASINSKY, *Mikrokosmos und Makrokosmos in religions-geschichtlicher Sicht*, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1960. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, «Some aspects of anthropomorphism», in S.G.F. BRANDON (ed.), *The savior God, comparative studies in the concept of salvation presented to Edwin Oliver James by colleagues and friends to commemorate his seventy-fifth birthday*, Manchester University Press, Manchester 1963, pp. 83-96, examina as acepções do termo e as ocorrências conceptuais do tema nas religiões indo-iranianas, confrontando-as com as diversas tematizações do tema do microcosmos no pensamento grego, cristão e gnóstico.

de uma simbólica progressiva e incessantemente enriquecida, doutrinariamente legitimada por essa representação especular do conhecimento humano proposta na célebre passagem paulina: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem*³⁶. A esta luz, uma variante estritamente cristã do tema do microcosmos exprimir-se-á, quer na procura dos *vestigia trinitatis* na grande imagem de Deus que é o mundo criado; quer ainda, mais especificamente, nos termos de uma cristologia complexa, de índole teleológica e soteriológica, na qual Adão e Jesus resumem exemplarmente toda a obra da criação³⁷.

Entretanto, como observa Ph. Delhaye, uma primeira apropriação do tema do microcosmos, operada por via do relato bíblico da criação, terá já sido operada pelo pensamento religioso judaico³⁸. Com efeito, se o homem é um mundo em miniatura, pode aplicar-se a ele o que se diz do cosmos e, designadamente, o que na *Genesis* se diz da obra dos seis dias. É nesse sentido que Filón de Alexandria³⁹ vê no homem um resumo do universo: retomando as correspondências platonianas entre o corpo do homem e o corpo do mundo, por um lado, e a inteligência humana e a inteligência divina, por outro, Filón considera que é precisamente nessa inteligência que se deve ver o homem criado à imagem de Deus de que fala a *Genesis*⁴⁰.

Está assim aberta a orientação exegética e moral, eminentemente alegórica,

³⁶ S. Paulo, I, Cor. XIII 9-12. Cf. P. DRONKE, *Fabula*, p. 34, já acima referida.

³⁷ Sobre a dimensão cristológica da doutrina cristã do tema do microcosmos, que não abordaremos aqui, veja-se a obra já referida de KRASINSKY, *Mikrokosmos und Makrokosmos*.

³⁸ Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, Lille-Gemboux 1951, p. 150: «Il est curieux de le constater, dès que l'esprit philosophique grec entra en contact avec la pensée religieuse juive et chrétienne, un rapprochement se fit entre le thème du microcosme et le récit biblique de la création». Ph. Delhaye observa, por outro lado, a permanência deste tema no pensamento religioso judaico, e em particular no *Livro da Criação* (composto entre 450 e 700 e um dos grandes clássicos do pensamento judaico medieval), onde uma ênfase particular é concedida às correspondências entre as diversas partes do corpo humano e os astros. Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, pp. 150-151; sobre o comentário do médico e astrólogo judeu, Sabbatai Donnolo, ao *Livro da Criação*, veja-se M.-Th. D'ALVERNY, «L'homme comme symbole», pp. 156-157.

³⁹ E não será certamente um acaso que seja precisamente Filón, figura ilustre da exegese alegórica alexandrina, a proceder precisamente a esta leitura alegórica e moral do relato bíblico da criação. Sobre a teoria alegórica de Filón de Alexandria, cf. J. PÉPIN, «Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon», dans *Philon d'Alexandrie, Lyon, 11-15 septembre 1966*, Ed. du CNRS, Paris 1967, pp. 132-167.

⁴⁰ Filón de Alexandria, *De officio mundi*, 69, introd., trad. e notas de R. ARNALDEZ, Ed. du Cerf, Paris 1961, p. 187: «(...) car il n'y a rien de sorti de la terre qui ressemble plus à Dieu que l'homme. Mais cette ressemblance, que personne ne se la représente par les traits du corps: Dieu

assumida pelo tema do microcosmos em termos cristãos, e que encontraremos ainda, largamente representada, no século XII. Já para Orígenes – e apesar da preeminência concedida à definição do homem como imagem de Deus – o relato bíblico da criação se refere tanto ao mundo quanto ao homem, de acordo com a interpretação, carnal ou espiritual, que se adoptar⁴¹. Os ornamentos do mundo sensível de que se fala na obra dos cinco primeiros dias representam figuradamente os dons divinos feitos ao microcosmos que é o homem. O céu situado sobre o firmamento prefigura a inteligência humana, a erva que cresce quando a terra frutifica é a imagem das boas acções, as luminárias do céu representam os guias morais que são o Cristo e a Igreja, os répteis e os pássaros designam os pensamentos que nascem no espírito do homem⁴².

Ambrósio sublinha também, no seu comentário ao *Hexaemeron*, que a expressão *ad imaginem* diz unicamente respeito à alma⁴³ – o que não o impede, no entanto, de considerar que o corpo humano reproduz o modelo e constituição do mundo. Seguindo os momentos do relato bíblico da criação, Ambrósio observa que, da mesma maneira que o céu domina o ar, a terra, o mar, que são como membros do mundo, assim a cabeça domina os outros membros do nosso corpo, ultrapassando tudo, como o céu ultrapassa os elementos, como a cidadela ultra-

n'a pas la figure humaine. Et le corps humain n'a pas la forme de Dieu. L'image s'applique ici à l'intellect, le guide de l'âme. C'est bien sur le modèle de cet unique et universel intellect qu'a été copié, comme d'après un archétype, celui de chaque homme particulier, dieu en quelque sorte de qui le porte et le tient comme une image divine. Le rôle qui joue le guide suprême dans le monde entier, il semble en effet que l'intellect humain le joue dans l'homme.»

⁴¹ A distinção dos dois níveis de interpretação, carnal e espiritual, subtemde toda a *I Homília sobre a Genesis* de Orígenes. Assim, por exemplo: ORÍGENES, *Homílias sobre a Genesis*, I, trad. de L. DOUTRELEAU, Ed. du Cerf., Paris 1943, p. 78: «Nous avons dit quelle interprétation allégorique leur donner, [no caso concreto aos animais, criados para o homem] quando nous avons expliqué que l'eau, c'est-à-dire l'esprit de l'homme, avait reçu l'ordre de produire le sens spirituel, tandis que la terre devait produire le sens charnel, en sorte que ce soit l'esprit qui domine les animaux et non pas ceux-ci l'esprit.»

⁴² Cf. Orígenes, *Primeira Homília sobre a Genesis*, I, ed. cit., pp. 63-89; a referência explícita ao microcosmos surge nos seguintes termos: «Puis quand, sur l'ordre de Dieu, par son Verbe, toutes les choses visibles eurent été faites, quand fut aménagé cet immense monde visible et qu'eurent été du même coup allégoriquement figurés par là les ornements de ce monde plus petit qu'est l'homme, alors l'homme lui-même fut créé, comme il est dit dans la suite», Orígenes, *Primeira Homília sobre a Genesis*, I, ed. cit., pp. 78.

⁴³ Ambrósio, *Exameron*, VI, 6,39-7,43, ed. C. SCHENKEL, Ed. Tempsky, Praga-Viena-Leipzig 1896, pp. 230-34, que conclui com a identificação do homem e da alma (7,43, p. 234): «Anima igitur nostra ad imaginem dei est. In hac totus es, homo, quia sine hac nihil es, sed es terra et in terram resolveris.»

passa a cidade, porque é na cidadela da cabeça que habita uma certa Sagesse; os olhos são como o sol e a lua, os cabelos, como as copas das árvores: as imagens e comparações multiplicam-se ao longo do comentário⁴⁴. Um pouco adiante, é a concepção do microcosmos como *summa* do universo criado que é introduzida: a formação do homem completa a totalidade da criação, de que ele é o chefe e a graça⁴⁵. Ambrósio constituirá, de resto, a fonte de inspiração maior das *Quaestiones super Genesim* atribuídas a Beda, que todavia insiste particularmente nos aspectos relativos à *imago dei* e à natureza exemplar de Cristo⁴⁶. Também para Claudianus Mamertus, e apesar do reconhecimento do que o homem tem de comum com cada ordem do criado (o ser como as pedras, a vida seminal como as plantas, a vida sensitiva como os animais e a racional como os anjos)⁴⁷, é na alma, e na sua natureza incorpórea, que deve se procurada a sua semelhança com Deus. Particularmente digna de interesse, no tratado de Claudianus Mamertus, é a insistência na natureza de imagem – e não de igualdade⁴⁸ – da alma, de que estabelece, por outro lado, a natureza incorpórea⁴⁹.

Cabe entretanto a Gregório de Nissa a expressão da primeira das resistências cristãs ao símbolo profano do microcosmos. Com base na composição do corpo humano a partir dos quatro elementos, os filósofos amesquinham o homem comparando-o ao mundo material e mesmo ao mais vil dos animais⁵⁰. Apesar desta

⁴⁴ Ambrósio, *Exameron*, VI, 9,55, ed. SCHENKEL, p. 246: «Ac primum omnium cognoscamus humani corporis fabricam instar esse mundi, siquidem ut caelum eminent aeri terris mari, quae uelut quaedam membra sunt mundi, ita etiam caput super reliquos artus nostri corporis cernimus eminere praestantissimumque esse omnium tanquam inter elementa caelum, tamquam arcem inter reliqua urbis moenis», comparações e analogias que prosseguem até VI, 9,74, ed. SCHENKEL, p. 260.

⁴⁵ Ambrósio, *Exameron*, VI, 9,10, ed. SCHENKEL, pp. 260-261: «(...) completus est dies sextus et mundani operis summa conclusa est, perfecto uidelicet homine, in quo principatus est animalium uniuersarum et summa quaedam uniuersitatis et omnis mundanae gratia creaturae.»

⁴⁶ Beda, *Quaestiones super Genesim*, PL 93, 257-258 (publicado entre as *opera dubia et spuria* de Beda).

⁴⁷ Claudianus Mamertus, *De statu animae*, I, VI, PL 53, 709; cf. também, um pouco mais adiante (I, VII, PL 53, 710-711), a associação de cada um dos cinco sentidos aos cinco elementos (éter incluído), no que constitui uma teoria coerente e complexa da percepção sensorial.

⁴⁸ Claudianus Mamertus, *De statu animae*, I, V-VI, PL 53, 708: «Non est haec aequalis Deo, sed similis».

⁴⁹ Claudianus Mamertus, *De statu animae*, I, V-VI, PL 53, 708: «Si imago Dei est humana anima, incorporei uidelicet imago est. Si incorporei imago est, incorporea utique ipsa est. At si incorporea non est, incorporei prorsus imago non est. Sed incorporei imago est, incorporea igitur est. Nam quia creata est, non est Deus. Quia imago Dei, non est corpus».

⁵⁰ Gregório de Nissa, *La création de l'homme*, XVI, 177d, tradução de J. LAPLAGE, Ed. du Cerf,

rejeição formal, o tema do microcosmos regressa afinal, em Gregório de Nissa, na concepção cristológica que faz de Adão o centro do universo criado, e do homem o mediador por excelência entre o domínio material e o domínio espiritual da criação⁵¹.

Será no entanto sobretudo Agostinho a dar forma ao *topos* da posição mediana e central do homem na escala dos seres, situando-o, designadamente, entre os animais e os anjos⁵². Superior aos animais, é como eles mortal; inferior aos anjos, partilha com eles a racionalidade. Um pouco adiante, Agostinho desenvolve o tema da gradação do universo que, desde os seres inanimados e imóveis, passando pelos seres dotados de sensação, se prolonga até à natureza racional e espiritual dos anjos, de maneira que ao homem cabe exactamente a posição central no universo criado. Toda a criação se encontra por conseguinte em cada homem, pois que, de certa maneira, ele contém em si todos os géneros das coisas criadas⁵³. Como os anjos, os animais e as plantas, participa respectivamente da racionalidade, da sensibilidade e da vida vegetativa; por outro lado, ainda que feito de terra, o homem contém no seu temperamento partes de todos os elementos: o fogo, como calor vital; o ar, indispensável à respiração e à circulação; a água, sem a qual a vida não existiria⁵⁴.

O último livro das *Confissões* oferece por seu turno uma leitura psicológica e moral do relato da criação, destinada a perdurar em autores como Pedro Damião,

Paris 1943, p. 151-52: «Certains ‘philosophes de l’extérieur’ ont eut sur l’homme des idées vraiment méquines et indignes de sa noblesse. Ils ont cru glorifier l’humanité en la comparant à ce monde-ci. Ils appellent l’homme un ‘microcosme’, composé des mêmes éléments que l’univers. Par ce nom pompeux, ils ont voulu faire l’éloge de notre nature, mais ils n’ont pas vu que ce qui faisait pour eux la grandeur de l’homme appartenait aussi bien aux cousins et aux souris. Ceux-ci sont composés des quatre éléments, comme absolument tous les êtres animés, à un degré plus ou moins grand, en sont formés, car sans eux aucun être sensible ne peut subsister. Quelle grandeur y a-t-il pour l’homme à être l’empreinte et la ressemblance de l’univers? Ce ciel qui tourne, cette terre qui change, ces êtres qui y sont enfermés passent avec ce qui les entoure.»; cf. também *Homília sobre a Genesis*, I, 11-13.

⁵¹ Sobre a antropologia de Gregório de Nissa, veja-se M^a. Cândida PACHECO, *S. Gregório de Nissa: criação e tempo*, Faculdade de Filosofia, Braga 1983; registre-se entretanto a influência de Filón de Alexandria sobre a teoria da dupla criação desenvolvida por Gregório de Nissa, assinalada já por M.-Th. d’Alverny, «L’homme comme symbole», p. 139.

⁵² Agostinho, *De civitate Dei*, IX, 13, ed. B. DOMBART – A. KALB, CCSL, 1955, p. 261: «Sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos, ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo est, sed inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis, animal rationale mortale.».

⁵³ Agostinho, *De civitate Dei*, IX-X, 14-22, ed. B. DOMBART – A. KALB, pp. 261-296.

⁵⁴ Agostinho, *De civitate Dei*, XII-XIV, ed. B. DOMBART – A. KALB, pp. 381-433.

ou, no século XII, entre outros, Aelredo de Rievaulx ou Arnould de Bonneval⁵⁵. A terra informe e vazia, mergulhada nas trevas, é o homem anteriormente ao dom da graça, ou seja, à luz da fé que o Senhor criou no primeiro dia. O firmamento pelo qual Deus separa as águas inferiores das águas superiores é a lei moral revelada na Escritura, e que separa o bem do mal; o refluxo das águas é o refluxo da cobiça sob o poder da graça e a terra que emerge produzindo as ervas e as árvores, a alma cristã que, obedecendo aos mandamentos de Deus, produz obras de misericórdia; os astros e as estrelas, criados no quarto dia, são o Cristo, os apóstolos e todos aqueles que falam em seu nome e iluminam os homens. Os pássaros e os peixes, nascidos nas águas ao quinto dia, evocam os catecúmenos que nascem para a verdadeira vida nas águas do baptismo; os outros animais, produzidos no sexto dia, são os bons sentimentos nascidos da graça; enfim o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, simboliza a graça suprema que introduz o homem na familiaridade divina⁵⁶.

Será com efeito nos mesmos termos que Pedro Damiano lerá mais tarde o relato bíblico da criação e declarará que o microcosmos se deve edificar sobre o modelo que Deus escolheu para o mundo. A criação da luz em primeiro lugar exprime o carácter primordial da fé. O firmamento que separa as águas, criado no segundo dia, é como a Escritura que nos ensina a distinguir as coisas celestes das coisas terrestres. A separação da terra e das águas ensina-nos a distinguir entre a vã ciência humana e o conhecimento revelado. O esplendor dos astros incita o cristão a fazer brilhar a sua alma dos mil fogos da virtude, enquanto as aves, criadas no quinto dia, lhe dão o exemplo do vôo para os cimos e o levam a desenvolver o desejo do céu⁵⁷.

Um outro contributo importante para a apropriação cristã do tema do microcosmos consiste, por outro lado, na *Homilia* de Gregório Magno sobre a ascensão

⁵⁵ Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, pp. 162-164.

⁵⁶ Agostinho, *Confissões*, liv. 13, 3-32, ed. L. VERHEIJEN, CCSL, 1981, pp. 242-270, onde Agostinho desenvolve com uma beleza extraordinária a interpretação alegórica da obra dos seis dias.

⁵⁷ Pedro Damiano, *Expositio mystica*, I, PL 145, col. 841: «Qualiter valeat homo consummari et quomodo debeat perfici, liber hic succincte perstringit, prout ex mundi creationis ordine reperiri datur. Quia enim homo microcosmus, hoc est minor mundus esse dicitur, necesse est ut ad suae plenitudinis incrementa contendens ipsam mundanae conditionis speciem imitetur, et, sicut visibilis atque corporeus hic mundus per suarum partium molem et magnitudinem conummatus est, sic et homo noster interius ad sui plenitudinem paulatim perveniat per augmenta virtutum. (...) Tunc autem in homine dicitur ut *fiat lux*, cum datur ei ut illuminatio sibi credulitas infulgeat; prima quippe mentis lux fides est.»

do Senhor. Referindo-se à passagem em que Cristo envia os apóstolos a pregar o evangelho a todas as criaturas (*omni creaturae*), Gregório pergunta retoricamente se se deve então pregar o evangelho também às coisas inanimadas e aos animais. A resposta é naturalmente que é o homem que deve ser entendido como o conjunto das criaturas, na medida em que tem alguma coisa em comum com cada grau do ser: a existência com as pedras, a vida com as árvores, a sensação com os animais, a inteligência com os anjos⁵⁸.

A condenação formal do tema do microcosmos por Gregório de Nissa encontrar-se-à ainda, no entanto, em João Escoto Eriúgena: a única ocorrência do termo (*paruus mundus*) é efectivamente uma passagem do *Periphyseon* que consiste justamente numa citação do *De hominis officio* de Gregório de Nissa, opondo a concepção naturalista do homem microcosmo à teologia da imagem⁵⁹. Não obstante – e como já no próprio Gregório de Nissa – o tema regressa nos termos da tradição agostiniana, a que Eriúgena associa a antropologia e teologia de Máximo o Confessor, nomeadamente no que respeita à função mediadora do homem entre os níveis múltiplos do criado. Possuindo a inteligência como os anjos, a razão, que lhe é própria, a sensação, como o animal e a vida, como a planta, o homem resume e reúne em si toda a criação – por essa razão, é justamente chamado «*creaturarum omnium officina*»⁶⁰. De resto, nesta sua função mediadora, o homem é efectivamente superior aos anjos, desprovidos de corpo e de toda a percepção

⁵⁸ Gregório Magno, *Homelias in Evangelium*, 29, PL, 76, col. 1214: «Praedicate omni creaturae? Sed omnis creaturae nomine signatur homo... Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, iuxta aliquid omnis creatura est homo. Omni ergo creaturae praedicatur evangelium cum soli homini praedicatur, quia ille videlicet dicitur propter quem in terra cuncta creata sunt et a quo omnia per quamdam similitudinem aliena non sunt».

⁵⁹ João Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 2140-2148, ed. É. JEAUNEAU, CCCM, Brepols, Turnhout 2000, pp. 74-75.

⁶⁰ Traduzindo o grego *ergasterion*, em Máximo o Confessor. Cf. M.-Th. D'ALVERNY, «L'homme comme symbole», p. 162. cf. João Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III, 4779-4790, ed. É. JEAUNEAU, CCCM, Brepols, Turnhout 1999, p. 163: «Proinde creatae uitae quattuor differentiae in quattuor speciebus colliguntur: Intellectualis in angelis, rationalis in hominibus, sensualis in bestiis, insensualis in germinibus caeterisque corporibus, in quibus sola species uestigium uitae manifestat, ut sunt quattuor mundi elementa, siue simplicia sint per se, siue composita, terram dico, aquam, aera aetheraque. Ac per hoc, non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso uniuersalis creatura continetur. Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal irrationale, uiuit ut germen, corpore animaue subsistit, nullius creaturae expert. Extra haec enim nullam creaturam inuenis».

sensorial⁶¹. Imagem de Deus, o homem reúne em si o sensível e o inteligível, compondo uma unidade a partir dos extremos da criação; é nessa medida que é *medietas* e *adunatio* de todas as criaturas, reunião de todos os seres criados, como o exprime o Evangelho ao considerar o homem como *omnis creatura*⁶².

Na *Homilia sobre o Prólogo de João*, é como «terceiro mundo» que o homem é caracterizado, situado no centro do mundo e operando a síntese do mundo superior espiritual e do mundo inferior dos corpos⁶³. Nesse sentido, a função de mediador cósmico que cabe ao homem-microcosmos, sob a inspiração de Máximo o confessor⁶⁴, será particularmente rica de incidências teológicas, não só nos termos escatológicos de uma redenção e de uma reconversão universais⁶⁵, que só pelo homem poderão ser operadas, como, ainda, no âmbito do próprio processo teofânico, do qual o homem *imago dei* constitui o eixo expansivo⁶⁶.

⁶¹ Veja-se *Periphyseon*, III, 4791-4832, ed. JEAUNEAU, pp. 164-65, em que a descrição material e sensível do corpo humano, nomeadamente através da sua composição a partir dos quatro elementos e da associação, corrente, de cada um dos cinco sentidos a cada um dos elementos, é apresentada como uma mais-valia relativamente à natureza angélica, puramente espiritual.

⁶² João Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, II, 327-334, ed. É. JEAUNEAU, CCCM, , Brepols, Turnhout 1997, p. 17: «(...) homo ad imaginem dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus ueluti diuersis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esse medietas atque adunatio omnium creaturarum. Non enim ulla creatura est quae in homine intelligi non possit, unde etiam in sanctis scripturis omnis creatura nominari solet. In euangelio siquidem scriptum est: 'Predicate euangelium omni creaturae'». Cf. também *Periphyseon*, II, 189-204, ed. JEAUNEAU, p. 11.

⁶³ João Escoto Eriúgena, *Homilia sobre o Prólogo de João*, 19, ed., trad. e comentário de É. JEAUNEAU, Paris, ed. Cerf, 1969, pp. 292-296: «Tercius mundus est qui, ratione medietatis, et superiores spiritualium et inferiores corporalium in seipso copulat et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur in quo omnis creatura adunatur. Corpore enim constat et anima. Corpus de hoc mundo, animam de altero mundo colligens, unum facit ornatum. (...) Ideo homo dicitur omnis: omnis namque creatura in ipso ueluti in officina quadam conflatur.»

⁶⁴ Em particular, nas palavras de P. Lucentini: «Dans la philosophie de Maxime, de fait, la théorie de la double création et le dualisme ontologique de la nature humaine sont tempérés par la conception aristotélicienne et stoïcienne d'un monde organiquement constitué d'esprit et de matière, d'âme et de corps. La circumincession du monde spirituel et du monde sensible se reflète et s'accomplit en l'homme, microcosme spirituel et sensible, moyen terme et synthèse finale du tout», P. LUCENTINI, «Le thème de l'homme-microcosme dans la patristique grecque et chez Jean Scot Érigène», dans *Diotima* 7 (1979) 113.

⁶⁵ João Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, IV, 723-728, ed. É. JEAUNEAU, pp. 27-28: «Humana siquidem naturam uniuersitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata, et in ipsam reuersura, et per ipsam saluanda. Audi creatorem ipsius dicentem: 'Predicate euangelium omni creaturae', homini profecto». Veja-se também (entre muitas outras ocorrências), *Periphyseon*, II, 209-216, ed. JEAUNEAU, p. 12.

⁶⁶ Para uma análise minuciosa da dialéctica interna da concepção erigeniana do microcosmos,

Não nos demoraremos sobre os aspectos que, em Escoto Eriúgena, reproduzem as mais correntes representações do microcosmos⁶⁷. Registe-se, entretanto, que as vicissitudes da transmissão da obra eriugeniana não permitem, à luz dos conhecimentos de que actualmente dispomos, avaliar, com rigor suficiente, o alcance e os limites da influência exercida pela complexa tematização do microcosmos do irlandês⁶⁸. Como quer que seja, a sua presença é real e documentada em pelo menos um cultor maior do tema do microcosmos no século XII: referimo-nos evidentemente a Honório d'Autun.

É no quadro cabal da orientação exegética e espiritual que temos vindo encontrar que se inscrevem, no século XII, autores como Arnaldo de Bonneval, Aelredo de Rievaulx, Ricardo de Saint-Victor, Godofredo de Saint-Victor, para referir apenas alguns dos exemplos mais representativos, de que nos é manifestamente impossível tratar aqui⁶⁹. Mais ou menos desenvolvido em termos alegóricos e morais, o tema do microcosmos ocorre em textos como o anónimo *De spiritu et anima*, da *Epistola de anima* de Isaac de l'Etoile, do *De unione corporis et spiritus* de Hugo de Saint-Victor, do *De discretione animae, spiritus et mentis* de Achard de Saint-Victor ou o *De nature corporis et animae* de Guilherme de Saint-Thierry. Como observa Ph. Delhaye, estes tratados definem um género bem definido, fixado pelo seu objectivo e pelas suas fontes: todos eles tratam essencialmente da questão da alma e do corpo, das faculdades da alma e da psicologia do conhecimento, das ciências e das virtudes⁷⁰. A influência agostiniana é dominante, mesmo se nalguns casos – como em Guilherme de Saint-Thierry – encontramos também a presença de Gregório de Nissa, ao mesmo tempo que o *Timeu* de Platão e o *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio inspiram os aspectos mais naturalistas das analogias entre microcosmos e macrocosmos. De resto, não é impossível admitir, na vocação marcadamente espiritual e moral destes tratados,

em particular nas suas dependências doutrinárias de Máximo o Confessor e de Gregório de Nissa, veja-se o artigo de P. LUCENTINI, «Le thème de l'homme-microcosme», pp. 111-115.

⁶⁷ Como a composição das partes do corpo humano a partir dos quatro elementos (*Periphyseon*, III, 4791-4832, ed. JEAUNEAU, pp. 164-65) ou a subordinação do mundo sensível ao homem, criado para o governar como um rei no seu reino (*Periphyseon*, IV, 1676-1694, ed. JEAUNEAU, p. 60).

⁶⁸ Para um *status quaestionis*, as actas do Vº colóquio internacional sobre Eriúgena, reunindo as comunicações dos mais reputados especialistas, constituem ainda, a nosso conhecimento, a obra de referência fundamental: W. BEIERWALTES (ed.), *Eriugena redivivus: zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Winter, Heidelberg 1987.

⁶⁹ Para um exame mais pormenorizado da presença do tema do microcosmos nestes autores, veja-se DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, pp. 163-169.

⁷⁰ Cf. Ph. DELHAYE, *Le Microcosmos de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, p. 140.

uma resposta polémica à audácia teórica e profana que, ao longo no século XII, ganha irresistivelmente em importância, e da qual são indissociáveis as novas traduções que, do árabe ou do grego, introduzem no Ocidente latino a ciência antiga. Efectivamente, se o aprofundamento mesmo dos temas platónicos de índole mais predominantemente naturalista resulta já, como para Guilherme de Conches ou Abelardo – e no interior mesmo da tradição latina – na identificação da Alma do Mundo com o Espírito Santo⁷¹, as novas traduções não vêm senão alimentar e reforçar este ímpeto naturalizante e fisicalista. É o caso, precisamente, dos textos médicos salernitanos, nas traduções de Constantino Africano, e em particular das doutrinas que veiculam sobre a natureza corpórea dos *spiritus* fisiológicos⁷² – susceptíveis portanto, como bem se compreende, de provocarem o alarme nos meios mais estritamente conservadores e de suscitarem por conseguinte uma série de tratados *de anima*, reafirmando sem ambiguidade nem concessão possível, quer a sua natureza incorpórea, quer a sua natureza essencialmente espiritual. A esta luz, parecem-nos particularmente significativas as acusações de materialismo que Guilherme de Saint-Thierry dirige contra Abelardo e Guilherme de Conches⁷³ – tanto mais quanto é certo que Guilherme de Saint-Thierry conhece um texto tão rico de incidências teóricas e filosóficas como é o *Pantegni*⁷⁴ e é ele próprio autor de um *De natura corporis et animae*⁷⁵.

⁷¹ Cf. T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florença, Sansoni Ed., 1955, pp. 133-154.

⁷² Cf. *Pantegni*, *Theorica*, liv. IV, Bâle, 1539. Sobre a doutrina do *spiritus* neste capítulo do *Pantegni* e das suas relações textuais com o tratado pseudo-Galiano *De spermate*, veja-se Ch. BURNETT, «The chapter on the spirits in the *Pantegni* of Constantine the African», in Ch. BURNETT et D. JACQUART (ed.), *Constantine the African and 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi, the Pantegni and related texts*, Leiden – New York – Köln 1994, pp. 99-120.

⁷³ Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, in PL 180, col. 249-328; e Guilherme de Saint-Thierry, *Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis*, ed. J. LECLERCQ, in *Revue Bénédictine* 79 (1969) 382-291.

⁷⁴ Traduzido por Constantino Africano no final do século XI, o *Pantegni* é a versão latina do *Livro da arte médica* de 'Ali ibn al-'Abbas al-Magusi. Sobre a importância das traduções de Constantino Africano e da difusão da medicina salernitana para a constituição da *physica*, ou *scientia naturalis*, e, em particular, para a recepção de Aristóteles, veja-se o ainda muito actual artigo de A. BIRKENMAJER, «Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIIe et XIIIe siècle», in *La Pologne au VIe Congrès International des Sciences historiques, Oslo 1928*, Warsaw 1930, pp. 1-15, reimpr. in A. BIRKENMAJER, *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Age*, Wrocław-Varsovie-Cracovie 1970, pp. 73-87, bem como M. D. JORDAN, «Medicine as Science in the Early Commentaries on *Johannitius*», dans *Traditio* 43 (1987) pp. 121-146.

⁷⁵ Guilherme de Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*, ed. de M. LEMOINE, Paris 1988.

Desprovido das intenções polémicas presentes no tratado de Guilherme de Saint-Thierry, o *Microcosmus* de Godofredo de Saint-Victor⁷⁶ eleva talvez ao seu expoente máximo a leitura moral e edificante do tema do microcosmos. Não nos é possível (nem indispensável no âmbito deste trabalho), tentar proceder aqui a um exame de uma obra da complexidade e da delicadeza do *Microcosmus*, de que, de resto, o seu editor nos ofereceu um belíssimo estudo⁷⁷. Digamos simplesmente que se trata de um comentário alegórico da obra dos seis dias, da *conditio* e *adornatio mundi*, concebida no quadro de uma dialéctica estreita, de filiação victorina, entre natureza e graça – na qual a subsistência ôntica das coisas é, afinal, submergida pela virtualidade alegórica que representam⁷⁸. A essa luz, a obra do victorino configura-se quase como um contraponto de um outro célebre *Microcosmus* do século XII, a saber, da segunda parte, assim intitulada, da *Cosmographia* de Bernardo Silvestre.

III

Interessa-nos agora examinar essa outra vertente da abordagem do tema do homem como microcosmos que, de certa maneira, como o exprimem as condenações de S. Bernardo e de Guilherme de Saint-Thierry, é levada aos seus limites precisamente no século XII. Vimos com efeito as linhas gerais segundo as quais o

⁷⁶ Godefroy de Saint-Victor, *Microcosmus*, ed. Ph. DELHAYE, Lille-Gembloux 1951.

⁷⁷ Refira-se apenas, como indicador da complexidade exegética da obra de Godofredo, o registo de acepções do termo de microcosmos que sinteticamente nos expõe Ph. Delhaye: «Dès lors l'allégorie du microcosme va prendre sous sa plume une polyvalence vraiment étonnante. Elle exprimera les dons naturels de l'âme, ses facultés, ses vertus, ses connaissances, détaillés par le philosophe (*microcosmus secundum philosophum*). Elle traduira les dons gratuits, les secours de la grâce divine qu'étudie le théologien (*microcosmus secundum theologum*). Chaque aspect de la personnalité humaine sera rendu par une comparaison cosmique. Au sens philosophique, le microcosme est une personne (*microcosmus singularis*) et, nous l'avons dit, tout spécialement son âme. Mais c'est aussi le genre humain tout entier (*microcosmus generalis*). Le même passage du plan individuel au point de vue social, se retrouvera dans l'étude théologique. Car si l'on appelle microcosme toute âme participant au monde de la grâce (*microcosmus particularis*) et ça grâce elle-même, on verra parfois le même nom appliqué à l'ensemble des fidèles groupés autour du Christ, au corps du Christ, comme diz Godefroy avec les autres Victorins (*microcosmus generalis*)». Ph. DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, p. 61.

⁷⁸ Ph. DELHAYE, «Le microcosme de Godefroid de Saint-Victor et sa vitalité dans le macrocosme», in R. TYÖRINOJA, A. I. LEHTINEN, D. FOLLESDAL (ed.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Proceedings of the VIIIth International Congress of Medieval Philosophy*, SIEPM, Helsinki 24-29 August 1987, vol. III, pp. 770-771.

tema do microcosmos foi assimilado pelo cristianismo em termos eminentemente espiritualistas e morais.

Uma outra orientação, mais naturalista e física, acompanhou no entanto esta leitura exegética do tema. Esta segunda orientação funda-se essencialmente na redescoberta progressiva – desde a reorganização das escolas e dos *scriptoria* em idade carolínea, até aos mestres do século XII – do *corpus* de índole platónica e neo-platónica formado pelo *Timeu* de Platão na tradução de Calcídio, acompanhado pelo comentário do tradutor latino; pela *Consolatio philosophiae* de Boécio, e em particular o canto 9 do livro III; e pelo *Commentum in Somnium Scipionis*, de Macróbio. Trata-se, com efeito, de um platonismo que, privilegiando os elementos de ciência antiga veiculados pelos comentários de Calcídio e de Macróbio e colocando em valor as disciplinas do *quadrivium*, se distingue substancialmente, como observou T. Gregory, do platonismo assimilado nos termos cristãos da grande síntese agostiniana⁷⁹. Nesse sentido se compreende que T. Gregory tenha precisamente tomado a questão da Alma do Mundo como meio privilegiado de aferição da constituição progressiva de uma racionalidade imanente. Simplesmente postulada enquanto natureza racional por excelência⁸⁰, governando o mundo da mesma maneira que a alma racional humana governa o corpo, ou concebida nos termos mais filosóficos e «científicos» das doutrinas veiculadas pelo *Timeu* e pelo comentário de Calcídio (com um recurso intensivo a Macróbio, relativo sobretudo

⁷⁹ «E sarà bene qui preliminarmente ricordare che una delle differenze fondamentali tra il ‘platonismo’ dei Padri e quello medievale sta proprio nel fatto che il primo, attingendo direttamente alle opere di Platone e soprattutto dei medio- e neoplatonici, ne trasse motivi e suggestioni di ordine prevalentemente teologico e morale che, specialmente attraverso il pensiero di Agostino, passarono, ‘cristianizzati’, alla speculazione medievale come ‘agostinismo’; mentre il platonismo dell’età media, che attingeva al *Timeo*, al suo commentatore Calcidio, e al commento di Macrobio sul *Somnium Scipionis*, si caricò di un orientamento ‘fisico’ estraneo all’agostinismo e proprio invece della grande ‘genesì’ platonica e delle opere dei due tardi commentatori che trasmettevano larghi frammenti di scienza greca: e proprio alla fortuna di questi ‘auctores’ sarà legata quella ‘riscoperta della natura’ che giungerà a piena maturazione nel sec. XII, nell’ambiente di Chartres», T. GREGORY, «L’opusculum contra Wolfelmum e la polemica antiplatonica di Manegold di Lautenbach», in Id., *Platonismo medievale, studi e ricerche*, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Roma 1950, p. 20.

⁸⁰ Como no comentário de Remigio de Auxerre à *Consolatio philosophiae* de Boécio, conservado no ms. Paris, B.N. lat. 8039, f.63v^o: «Mediam animam... Prudentioribus autem videtur hoc loco potius animam rationabilem debere intelligi, quae magnam concordiam habet cum mundo. Unde et homo graece microcosmus dicitur, id est minor mundus», Cf. P. COURCELLE, «Étude critique sur les Commentaires de la *Consolation* de Boèce (IXe-XVe siècles)», in *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 14 (1939) 15.

aos aspectos astronómicos), a Alma do Mundo instaura-se como garante da racionalidade do mundo, de que são expressões a ordem e a harmonia universais bem como essa *concordantia elementorum* que institui a unidade do Todo.

Será nas glosas e comentários à *Consolatio Philosophiae* de Boécio que encontraremos as primeiras referências à concepção do homem como um microcosmos, e muito em particular por ocasião da leitura do canto 9 do liv. III⁸¹. Este canto é, como sabemos, um resumo das doutrinas cosmológicas de Boécio, e a inspiração platónica que o anima não deixou de ser identificada pelos seus comentadores medievais⁸². Comentado, como acima referimos, com o auxílio do *Timeu* e do comentário de Calcídio, por um lado, e com o recurso a Macróbio, em particular no que respeita às doutrinas astronómicas, por outro, a leitura do canto 9 inscreve-se portanto de imediato na solidariedade entre *naturalis iustitia* e *positiva iustitia* postulada pelo *Timeu*, e, como veremos, incessantemente sublinhada pelos seus comentadores medievais. Não é por conseguinte de surpreender que um dos *loci* em que as ocorrências e eventuais desenvolvimentos concedidos ao tema do microcosmos seja precisamente o verso boeciano relativo à tripla natureza da Alma do Mundo («*Tu triplicis mediam naturae...*»), cujo pendente antropológico será naturalmente a repartição da alma humana.

É assim que Remi d'Auxerre⁸³, identificando, na esteira de Macróbio, a Alma do Mundo com o sol e definindo a sua tripla natureza em termos das proprieda-

⁸¹ Cf. H.F. STEWART, E. K. RAND, S.J. TESTER, *Boethius, The theological tractates. The consolation of Philosophy*, Harvard University Press, 1973, pp. 270-274. Trata-se do canto iniciado pelo célebre verso «*O qui perpetua mundum ratione gubernas*», largamente tributário do comentário de Proclo ao *Timeu*. Sobre este canto da *Consolatio*, e para além da notável obra de referência que continua a ser a de P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Etudes Augustiniennes, Paris 1967 (especialmente p. 185 e sq.), veja-se H. CHADWICK, *Boethius, The consolation of music, logic, theology, and philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981, pp. 234-235; mais recentemente, também J. MARENBO, *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 106 e sq.

⁸² P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, p. 163: «Une première remarque – qui n'est pas neuve, puisque les commentateurs médiévaux l'ont déjà faite – c'est que ce chant [canto 9 do liv. III] résume la première partie du *Timée*. Nul ne met ce fait en doute, Boèce lui-même le suggère en citant expressément un passage du *Timée* dans les dernières lignes de prose qui annoncent ce chant».

⁸³ Que, no seu comentário à *Genesis*, nos apresentara entretanto a versão mais ortodoxa do microcosmos nos termos da *imago dei*: REMI D'AUXERRE, *Comm. in Gen.*, P. L., 131, 57: «Ad imaginem et similitudinem suam. Imago dicta quasi imitago. Distat inter imaginem et similitudinem. Imago est in ratione et in immortalitate; similitudo uero in morum castitate et iustificatione. Similitudinem itaque peccando perdidit, imaginem non amisit. Nec audiendi sunt qui dicunt hominem in corpore Dei imaginem habere. Hanc enim potius cum animalibus communem habemus, quia

des do ser, do calor e do esplendor, estabelece, por um lado, um paralelo entre a posição central que a Alma do Mundo ocupa no centro dos planetas e o coração, no centro do homem; e, por outro, entre esta tripla natureza da Alma do Mundo e a tripartição da alma humana em alma irascível, concupiscível, racional⁸⁴. O grande compilador que foi Remi desenvolve seguidamente o esquema didáctico das correspondências entre os elementos, as suas qualidades, os temperamentos e as idades do homem, a que Isidoro de Sevilha e Beda o Venerável tinham dado forma. Se a passagem sobre o microcosmos termina com uma leitura moral da tripartição da alma humana, esta não deixa ainda assim de sugerir as noções de vínculo (entre a alma humana e o criador) e harmonia – as mesmas que regem afinal, no macrocosmos, a relação entre a Alma do Mundo e o mundo⁸⁵.

Como o atesta a tradição manuscrita, o comentário de Remi d'Auxerre à *Consolatio* teve uma difusão extraordinariamente grande, não só nas duas versões em que, desde cedo, começou a circular, como também nos diferentes *excerpta* e glosas que, destacadas do conjunto, se associavam de maneira independente com

quomodo ea quinque sensus corporis habent, ita et nos. In anima quippe imaginem Dei habemus. Quod Deus in maiori mundo, hoc anima in corpore nostro operatur. Vnde et microcosmos graece uocatur, id est minor mundus». Note-se a distinção entre *imago* e *similitudo*, cara a Remi, e cuja dupla aplicação à alma humana contrasta com a bem mais estricção concepção de Claudiano Mamertus.

⁸⁴ Remi d'Auxerre, *Commentum in Boethii Consolationem Philosophiae*, ms. Paris, B.N. lat. 8039, ed. COURCELLE, «Étude critique», p. 36: «*Tu triplicis mediam naturae... Philosophi animam mundi solem esse dixerunt... Hic itaque sol triplicis naturae est: habet enim esse, habet calere, habet et splendescere. Sol enim medius est inter planetas... Media dicitur anima, non quod a medullio corporis, id est ab umbilico, sit porrecta, sed quia in corde sedes illius est proprie, ubi, est pontificium uitae... Iste ergo minor mundus habet animam triplicis naturae: est enim irascibilis, concupiscibilis, rationalis...*».

⁸⁵ «*Sicut enim mundus quatuor elementis et quattuor temporibus constat, ita et homo quattuor humoribus et quattuor aetatibus. Videamus ergo mundi et hominis concordiam. Quattuor sunt elementa: aer ignis aqua terra. Aer callidus et humidus est; ver calidum et humidum similiter. Et sanguis qui est in puero aequo calidus et humidus; pueritia calida et humida. Ignis calidus est et siccus; aestas calida et sicca. Colera rubea quae abundat in adolescente calida et sicca; adolescentia autem calida et sicca. Terra frigida et sicca; autumnus frigidus et siccus. Melancholia, id est, colera nigra quae est in iuuenibus frigida et sicca; iuventus frigida et sicca. Aqua frigida et humida est; hiems frigida et humida; senectus frigida et humida. Iste ergo minor mundus habet animam triplicis naturae; est enim irascibilis, concupiscibilis, rationalis. Irascibilis, ut vitii irascatur et corporis voluptatibus; concupiscibilis est ut Deum diligat et virtutes appetat; rationalis est ut inter creatorem et creaturam, inter bonum et malum discernere possit. Quae tria si rationabiliter fuerint custodita coniungunt creaturam creatori*». Cf. H. SILVESTRE, «Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au mètre IX du livre III du *De consolatione philosophiae*», *Revue d'histoire ecclésiastique* 47 (1952) 60.

outros textos. É assim que, do comentário do mestre de Auxerre, dependem vários outros comentários, anónimos nos manuscritos⁸⁶, todos eles veiculando em maior ou menor grau a benevolência hermenêutica de Remi e o seu desejo de tornar aceitáveis em termos cristãos os pontos mais perigosamente pagãos das doutrinas platónicas. A essa luz, a reacção defensiva de Bovo de Corvey é-nos preciosa, na medida exactamente em que, denunciando-as, nos permite entrever as doutrinas destes platónicos de entre duas renascenças.

Com efeito, o comentário de Bovo de Corvey ao canto 9 do liv. III representa a primeira reacção conhecida à leitura cristianizante da *Consolatio* lançada por Remi d'Auxerre. Sem ter tido aparentemente acesso ao *Timeu* de Platão e ao comentário de Calcídio e trabalhando unicamente com a ajuda do comentário de Macróbio, o génio de Bovo revela-se precisamente na maneira pela qual – raciocinando como «filósofo» para combater os «filósofos» que denuncia⁸⁷ – reconstitui e expõe as doutrinas platónicas e aquilo que, nelas, é contrário à fé⁸⁸. Considerando que, da mesma maneira que até do veneno das serpentes se pode tirar preciosos antídotos, assim também da exposição das doutrinas perigosas dos filósofos se poderá reforçar e defender a fé, Bovo expõe assim «com uma rara imparcialidade para o seu tempo»⁸⁹, essas perigosas doutrinas⁹⁰.

⁸⁶ De entre os quais cumpre destacar o chamado 'Anónimo de Einsiedeln' – do ms. Einsiedeln, 302 que o conserva – que, comentando unicamente o Canto 9, é, tanto quanto sabemos, o primeiro a reconhecer explicitamente a relação entre o *Timeu* e o canto boéciano, e a recorrer exclusivamente ao diálogo platónico para explicar a cosmologia exposta por Boécio. Cf. P. COURCELLE, «Étude critique», p. 50 e sq., p. 71; R.B.C. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua...*», *Sacris Erudiri* 6 (1954), 373-427; réimp. Id. *Serta mediaevalia. Textus varii saeculorum X-XIII in unum collecti*, vol.1, CCCM, Brepols, Turnhout 2000, pp. 117-120.

⁸⁷ L. STURLESE, *Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Leo S. Olschki Editore, 1990, p. 33: «Bovo non si ritrae con orrore, ma ragiona da filosofo. (...) la prosa di Bovo è ben lontana da quell'impasto di reminiscenze scritturali ch'è tipico degli scritti dei suoi confratelli».

⁸⁸ Bovo de Corvey, *Commentarium in Boethii Consolationem philosophiae*, vol. I, III, 40, éd. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, p. 100: «Quisquis illorum Boetii versuum intelligentiam indagare cupit, quorum mihi expositionem tua sanctitas, venerande praesul, iniunxit, inprimis admonendus est non solum in his versibus, sed et in multis locis eiusdem operis, quod Consolationis philosophiae titulo prenotatur, quaedam catholicae fidei contraria repperiri...».

⁸⁹ L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca*, p. 33.

⁹⁰ Entre as quais se contam a doutrina dos antípodas, a da concreação e da transmigração das almas, e, evidentemente, da Alma do Mundo. Será unicamente desta única que, no âmbito do presente trabalho, nos ocuparemos aqui.

A ocasião para a exposição do que dizem os filósofos sobre a Alma do Mundo – e que releva da opinião, e não da verdade⁹¹ – é, naturalmente, o mesmo verso boéciano «*Tu triplicis mediam naturae...*». Segundo os filósofos, portanto, da mesma maneira que a alma do homem se encontra em todo o seu corpo e infunde o movimento vital a todos os membros, assim também a Alma do Mundo se encontra como *virtus vitalis* em todo o corpo do mundo e em todos os corpos, terrestres e celestes⁹². Macróbio⁹³ é seguidamente invocado para explicar a origem da Alma do Mundo em termos aritmo-geométricos, e Bovo passa a expôr as opiniões dos filósofos sobre a tripartição da Alma do Mundo e sobre os desdobramentos e correspondências da natureza tripartida da alma cósmica sobre os seres terrestres e celestes. Segundo uma das opiniões, portanto, a Alma do Mundo possui, da Mente ou *Nous* que a criou, a razão; e, da sua própria natureza, as potências (*vires*) sensitiva e vegetativa⁹⁴. Para outros autores, a tripartição da Alma do Mundo é entendida nos termos da tripartição (racional, concupiscente, irascível) da alma humana⁹⁵. Esta teoria define por conseguinte duas grandes ordens de seres: os seres celestes (céus e planetas) e os seres terrestres. Estes últimos dividem-se, por sua vez, em três ordens (homem, animais e plantas), cuja administração compete

⁹¹ Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XIII, 220, p. 106: «Philosophi unam totius mundi magnam videlicet animam dicentes, multa de eius divina quadam natura atque potentia non secundum veritatem sed secundum opinionum suarum commenta dixerunt».

⁹² Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XIII, 230, p. 107: «Nam sicut anima cuiuscumque hominis totum corpus eius implet et vitalem motum membris omnibus prestat, ita hanc animam per omnem mundani corporis molem vitali quadam virtute diffusam omnibus tam caelestibus quam terrenis corporibus atque omnibus totius mundi, ut dixerim, membris suum cuique motum sumministrare putaverunt».

⁹³ Onde «nostris auribus inusitata figmenta de Timeo Platonis excerpta leguntur», Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XIV, 240, 107.

⁹⁴ Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XV, 286, 108: «Aiunt enim quod habeat ex mente, de quam nata est, rationem et ex sua natura vim prebendi sensis prebendique incrementi seminarium. Horum primum λογικον, id est rationale, dicitur, secundum αισθητικον, id est sensibile, tertium φυτικον, quo intelligitur natura plantandi et augendi corpora».

⁹⁵ Cf. Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XV, 291-295, 108: «Dicitur et alio modo secundum quosdam auctores 'triplicis naturae' secundum humanae animae similitudinem, id est ut sit rationalis, concupiscibilis, irascibilis, sed priorem sententiam magis mihi videtur sensus huius auctoris intendere».

às virtudes sensível e vegetativa da Alma do Mundo. Ao homem – na medida em que, nele, se encontram reunidas as virtudes racional, sensitiva e vegetativa⁹⁶ – é reconhecido o estatuto singular de ser, na ordem dos seres terrestres, o único a ser regido também pela alma cósmica racional⁹⁷.

Expostas as teorias dos filósofos, importa repôr a verdade, a saber, que os diversos e admiráveis movimentos dos céus e dos planetas se devem, não a uma desconhecida Alma do Mundo, mas à virtude infável de Deus omnipotente⁹⁸.

Os antídotos de Bovo de Corvey contra as tentações platonizantes dos seus contemporâneos não tiveram no entanto os efeitos desejados, como não o terão os textos inflamados dos antiplatonicos do século XI⁹⁹ ou o zelo ortodoxo de certas correntes do século XII. O canto 9 do liv. III da *Consolatio* continuará ainda a ser lido nos perversos termos físicos e cosmológicos que combateu Bovo, e a Alma do Mundo desempenhará ainda – até pelo menos ao Concílio de Sens e à condenação de Abelardo – a garantir a relação especular entre o mundo e o homem, reflectindo-se mutuamente na sua homologia formal. As glosas e comentários conservadas nos manuscritos conservando os textos deste corpus platónico atestam do carácter relativamente comum destas doutrinas nos seio desse platonismo de inspiração física fundado no *Timeu*, na *Consolatio* e no *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio, e refutam por conseguinte a sua apropriação, mais ou menos exclusiva,

⁹⁶ Cf. Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XV, 270, p. 108: «... tres ordines sunt, in primo ipsorum, qui est hominum, tria illa simul agnoscantur, quia et ratione utuntur et sensibus vigent et habet crescendi propagandique naturam (...).»

⁹⁷ Ou seja, nesta segunda acepção: «Igitur, si verum philosophi dicunt, anima mundi secundum triplicem sui naturam tribus modis omnia movet: ratione, sensu, incremento, sed caelestia corpora sola stabili ratione movet, terrenorum infima solo incremento, terrenorum prima, id est humana, omnibus prefatis tribus modis, media, hoc est brutorum animalium, tantum duobus», Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XVI, 280, p. 109.

⁹⁸ Bovo de Corvey, *Comm. in Boethii Consolationem*, ed. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, XIX, 340-350, 111: «Oportet igitur in hoc loco rei veritatem acriter intendere et hanc a philosophicis longe separare figmentis, ut istam caeli ac siderum mirabilem in diversa circumvolutionem non ignotae nobis mundi animae, sed omnipotentis dei ineffabili fieri virtute credamus.»

⁹⁹ De que Manegold de Lautenbach, Pedro Damião ou Rupert de Deutz serão os mais destacados representantes. Sobre Manegold de Lautenbach, e a sua profunda cultura filosófica e científica, veja-se, para além de T. GREGORY, «L'opusculum contra Wolfelmum e la polemica antiplatonica di Manegoldo di Lautenbach», in *Platonismo medievale*, pp. 17-30; o interessantíssimo capítulo consagrado à polémica com Wolfelmus de Colónia por K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Flammarion, Paris 1998, pp. 71-89.

por qualquer escola particular (ainda que fosse a chamada «escola de Chartres»). Disso nos dá testemunho (entre muitos outros exemplos), a *Explaniuncula* do mesmo canto boéciano, conservada num manuscrito de Munich e editada por E. Jeauneau¹⁰⁰. Redigida com muita probabilidade na primeira metade do século XII, o autor anónimo deste comentário expõe-nos serenamente, com base na *similitudo* entre o mundo e o homem, a tripartição funcional da Alma do Mundo e o seu papel de administradora cósmica¹⁰¹. Pequena ironia historiográfica, a *Explaniuncula* depende largamente do comentário do próprio Bovo de Corvey¹⁰².

Para além da *Consolatio philosophiae*, será naturalmente o *Timeu* de Platão a sugerir os mais significativos desenvolvimentos do tema do microcosmos¹⁰³. Na tradução de Calcídio, o *Timeu* será, com efeito, o texto fundamental desse *corpus* platónico que, como bem sublinhou Gregory, tendia a favorecer uma orientação eminentemente física, privilegiando a *naturalis iustitia sive mundi creatio*, fundamento da *positiva iustitia* que deverá reger a vida entre os homens¹⁰⁴. Será precisamente na admissão da solidariedade entre estes dois planos¹⁰⁵, bem como da unidade orgânica que constituem, que se inscreverá a concepção do homem como

¹⁰⁰ É. JEAUNEAU, «Un commentaire inédit sur le Chant *O qui perpetua* de Boèce», *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 14 (1959) 60-80; réimp. in Id. «*Lectio philosophorum*», pp. 315-331.

¹⁰¹ «De anima mundi philosophi veteres, sumptis maxime rationum seminariis a Platone quem inter ceteros principem profitentur, hanc habuere sententiam: hunc ad humani corporis similitudinem quod vitali potentia omnibus equaliter infusus artubus spiritus animat atque movet, ipsa quoque, mundane molis universitatem vivificans, et sensibili vigore adimpleat et competentibus sibi motibus agitet». É. JEAUNEAU, «Un commentaire inédit», p. 322.

¹⁰² Cf. É. JEAUNEAU, «Un commentaire inédit», p. 313.

¹⁰³ Sobre a recepção e difusão do *Timeu* e do comentário de Macróbio na chamada renascença carolíngia, veja-se o trabalho fundamental de A. SOMFAI, *The transmission and reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary during the carolingian renaissance*, Ph.D Diss., Cambridge 1998; da mesma especialista, o artigo já acima referido, «The eleventh-century shift in the reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*», complementa e actualiza o artigo de referência de M. GIBSON, «The Study of the *Timaeus* in the Eleventh and Twelfth Centuries», in *Pensamiento* 25 (1969) 183-194.

¹⁰⁴ T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», in *Platonismo medievale*, p. 59: «Abbiamo accenato al particolare orientamento fisico che il platonismo veniva assumendo per l'influenza del *Timeo* (...). Negli *accessus* al *Timeo* dunque torna insistentemente un motivo centrale: materia del dialogo è la *naturalis iustitia sive mundi creatio* la cui conoscenza è indispensabile per fondare la *positiva iustitia* che della naturale deve essere trascrizione fedele (...).».

¹⁰⁵ «Tutta la speculazione platonica viene così a poggiare su due temi fondamentali, politica e cosmologia, e la stretta unità fra questi è la stessa che corre tra microcosmo e macrocosmo, tra il mondo in cui è scritta la legge divina e l'uomo che dell'universo è specchio fedele», T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», p. 61.

mediador, resumo e espelho do universo e dessa mesma unidade entre duas ordens de dignidade ontológica diferente¹⁰⁶. Uma diferença ontológica que, de resto, tenderá afinal a atenuar-se significativamente face ao reconhecimento da homologia formal que caracteriza os diferentes planos do mundo criado. Será aliás esta homologia formal a poder, no limite, fundamentar por seu turno a admissão de uma mesma legalidade racional imanente, ou seja, da identidade fundamental das leis que regem o universo – e, conseqüentemente, da sua inteligibilidade nos termos e limites da razão humana. Da acentuação colocada sobre um dos três planos do Todo – homem, cidade, cosmos – por um lado; e da maior ou menor autonomia teórica e dignidade concedidas à *iustitia naturalis*, por outro, dependerá depois a diversidade de tonalidades que, no âmbito mesmo deste platonismo de pendor naturalista, encontramos nas glosas e comentários ao texto platónico.

Efectivamente, será com a *iustitia naturalis*, pela qual se deve regular a *iustitia positiva* que, nas glosas e nos *accessus* dos comentários datáveis do século XII, é identificada a *intentio* (por vezes a *materia*) do diálogo¹⁰⁷. Para o autor anónimo do comentário contínuo conservado no ms. Avranches, B.M. 226, a *iustitia naturalis* rege a concordância dos elementos e as partes do todo. O comentador do manuscrito de Avranches revela de resto uma marcada sensibilidade política, em especial na atenção particular que concede à relação do todo e das partes, referida também, relativamente ao mundo sensível, na explicitação da *materia*

¹⁰⁶ Assim, no *accessus* do comentário ao *Timeu* conservado no ms. Paris, B.N. lat. 16579, onde podemos reconhecer uma reverberação do *De arithmetica* de Boécio (cf. Prólogo): «Quod eorum que sunt alia vere sunt, alia vere non sunt, cui equipollens ista: omne quod est aut sensibile idest corporeum aunt intelligibile idest incorporeum», T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», pp. 76-77, n.1.

¹⁰⁷ Por exemplo, nas glosas conservadas no ms. Avranches, B.M. 226: «Intentio sua est tractare de naturali iusticia. Iusticia alia naturalis, alia positiva id est consuetudinaria.», ed. de É. JEAUNEAU, «Gloses marginales sur le *Timée* de Platon du manuscrit 226 de la Bibliothèque Municipale d'Avranches», in *Sacris Erudiri*, 17 (1966) 71-89; réimp. dans «*Lectio philosophorum*», pp. 209-227, p. 212. E, no comentário ao *Timeu*, ms. Oxford, Bodl. Digby 23, f.5r: «Socrates tractaturus de positiva iusticia non invenit regnum nec rem publicam aliquam dispositam secundum rationem proposita iusticie. Proposuit ergo rem publicam quandam et eam ordinavit secundum dispositionem quandam, quem consideravat in macrocosmo et microcosmo», T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», p. 61, n. 3.

¹⁰⁸ «Materia Platonis est in hoc opere sensibilis mundus secundum corpus et animam, secundum totum et partes (...) Iusticia alia naturalis, alia positiva. Iusticia naturalis est qua reguntur elementa concordancia et totius orbis partes. Positiva est que est ad posicionem hominum, id est ad consuetudinem secundum plures constitutiones regionum vel nacionum vel etiam urbium», Cf. É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», p. 225.

do texto, e implícita na definição que propõe da *iustitia positiva*¹⁰⁸. A articulação orgânica entre microcosmos e macrocosmos é, por seu turno, claramente reconhecida no comentário do ms. Paris, BN lat. 16579, onde lemos que, para tratar da formação do homem, que é um pequeno mundo, Timeu começou por tratar antes da constituição do mundo sensível, *maior mundus*¹⁰⁹. E as glosas ao *Timeu* no ms. de Avranches¹¹⁰ desenvolvem nos termos de Calcídio a analogia platónica entre o corpo humano e a constituição de uma cidade¹¹¹.

As glosas no manuscrito de Avranches sublinham, por outro lado, o papel exemplar do mundo inteligível e o carácter de imagem do mundo sensível – relação extensiva à própria racionalidade do mundo sensível. Com efeito, da mesma maneira que o mundo sensível é imagem do mundo inteligível, assim também, explica a glosa, a racionalidade imanente ao mundo sensível é uma imagem da racionalidade transcendente do arquétipo inteligível, que só Deus conhece¹¹².

A vertente psicológica do *Timeu* e do comentário de Calcídio suscita por seu turno toda uma série de leituras comportando, de maneira mais ou menos explícita, a concepção do homem como microcosmos, fundada na representação do mundo como *animal intelligens*¹¹³. Assim, numa glosa conservada no ms. Vaticano, Archivio di San Pietro H. 51, é explicada a formação da alma humana, a seguir à formação da Alma do Mundo e dos planetas, a partir das mesmas essências (as essências do Mesmo e do Outro, divisa e indivisa). O autor anónimo destas glosas

¹⁰⁹ Com. ao *Timeu*, ms. Paris, BN lat. 16579, f. 14v-15r: «Timeus dicturus de formatione hominis qui est microcosmus idest minor mundus altius incipit, idest a constitutione sensilis mundi qui est maior mundus», cf. T. GREGORY, «Il *Timeo* e i problemi del platonismo medievale», pp. 76-77, n.1.

¹¹⁰ Distintas do comentário de cujo *accessus* transcrevemos acima uma passagem: conservadas nos folios 96r-113r, as glosas precedem imediatamente o comentário de que só o *accessus* se encontra no manuscrito. Cf. É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», pp. 209-211.

¹¹¹ «Hec civitas ad exemplum humani corporis sic descripta est. Uniuscuiusque hominis enim p<ublica> res a Deo summo artifice sic ordinata est. In arce enim capitis, id est in cerebro, conversatur ratio, quia ibi V sensus corporis notantur per quos discernimus. Sub arce vero, id est in corde, iracundia, quasi vigor iuventutis. Postea autem considerantur cetera membra inferiora, quasi in suburbio, alcioribus membris subserviencia. Et, ut brevius dicamus, ratio est in capite, vigor in corde, cupiditas in inferioribus circa lumbos, cui ratio et iracundia dominantur». É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», pp. 214-215. Com variantes menores, a mesma glosa se encontra no ms. Paris, BN lat. 16579, fol. 3v: cf. P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 89, n. 45, p. 90.

¹¹² «Sicut enim mundus sensibilis est imago intelligibilis, ita ratio que datur de hoc sensibili est imago rationis archetipi quam novit solus Deus». Cf. É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», p. 222.

¹¹³ «Quia anima habens intellectum est locata in corpore sensilis mundi, ergo sensilis mundus est animal intelligens», É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», p. 223.

adopta ainda a perigosa doutrina da pré-formação das almas e da sua localização nas estrelas¹¹⁴, que já Bovo de Corvey havia denunciado¹¹⁵. A identidade essencial da alma humana e da Alma do Mundo resulta assim explícita, apesar da necessária impureza da substância da primeira relativamente à da segunda que, como bom platónico, o nosso glosador justifica pela miséria do corpo¹¹⁶.

O parentesco essencial entre a alma humana, a Alma do Mundo e o mundo celeste é por conseguinte sublinhado pela estadia da alma na respectiva estrela, anteriormente à descida dos corpos, de maneira a que, uma vez incarnada, possa salvar-se, sem exorbitância, a sua natureza celeste pela contemplação dos astros entre os quais ela própria esteve. Por outro lado, é nos termos mesmos da natureza da Alma do Mundo que são explicadas as faculdades humanas de conhecimento, associadas à substância do Mesmo, à substância do Outro, e à resultante da mistura de ambas, que compõe a Alma do Mundo e a alma humana. Assim, a substância divisa (do Outro) corresponde aos sentidos pelos quais apercebemos a multiplicidade (*diuidua*); a natureza do Mesmo (*indiuidua*) exprime-se pelo intelecto, faculdade pela qual apreendemos as coisas que relevam da esfera do Mesmo, isto é, o criador e as naturezas celestes; a razão, enfim, corresponde à mistura do Mesmo e do Outro, e permite-nos por conseguinte apreender a identidade das coisas (correspondente ao género), e a sua diversidade ou diferença (definindo a espécie)¹¹⁷.

¹¹⁴ «*Hec dixit*. Postquam Deus animam mundi et planetarum ex supradictis essentiis et naturis et eadem confeccione animam hominis composuit. Ad numerum stellarum numerum fecit animarum, et unamquamque animam super sibi comparem stellam posuit ut, ibi sedens, videret quomodo cetera suo opifici parerent ut si quo modo ad corpus m(i)tterentur, a statu suo non exorbitarent sicut vident firmamentum et stellas nunquam a suo desviare», É. JEAUNEAU, «Gloses sur le *Timée* et commentaire du *Timée* dans deux manuscrits du Vatican», in *Revue des Études Augustiniennes* 8 (1962) 365-75; réimp. in *Id.*, «*Lectio philosophorum*», pp. 195-203, p. 197.

¹¹⁵ Cf. Bovo de Corvey, *Commentum in Boethii Consolationem*, éd. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, I, XXI-XXII, 112-113.

¹¹⁶ «*Prope dicit*. Ideo dicit *propemodum* quia, etsi animam hominis ex eisdem essentiis et naturis facta est, tamen puriores essencias et naturas in animam mundi et planetarum posuit, quia animam hominis hoc miserum corpus pati non posset si sic pura foret», É. JEAUNEAU, «Gloses sur le *Timée* et commentaire du *Timée* dans deux manuscrits du Vatican», p. 198.

¹¹⁷ «Plato volens signare diversas proprietates que sunt in anima, sensum scilicet et rationem et intellectum, dixit eam stare ex individua et dividua substantia et mixta natura ex eodem et diverso. Per dividuam signavit sensum per quem capimus dividua; per individ(uam) intellectum in quo percipimus indivi(dua) id est creatorem ac celestia; per naturam ex eodem et diverso permixtam rationem voluit intelligi per quam cognoscimus rerum identitatem, que assignatur per genera, et eorundem diversitatem, que assignatur per species», É. JEAUNEAU, «Gloses sur le *Timée* et commentaire du *Timée* dans deux manuscrits du Vatican», p. 197.

Esta mesma expressão lógica (em termos de género e de espécie) da composição ôntica da alma (a partir das substâncias do Mesmo e do Outro) traduz sem dúvida a importância crescente que assume a chamada *logica vetus*¹¹⁸. A mesma interpenetração de lógica e física se encontra igualmente na glosa do manuscrito de Avranches, que associa essência indivisa (Mesmo), mundo arquetípico e género, por um lado, e essência divisa (Outro), matéria e espécie, por outro – repartição a que corresponderão depois as faculdades da alma. Como para o glosador do manuscrito do Vaticano, o intelecto é a faculdade pela qual acedemos ao conhecimento da essência do Mesmo e portanto das coisas divinas; os sentidos apreendem a natureza divisa do Outro, que releva da matéria¹¹⁹; e a razão permite distinguir o género da espécie na medida em que releva da mistura da essência do Mesmo e do Outro¹²⁰.

É também a *iustitia naturalis* que o comentário ao *Timeu*, atribuído a Bernardo de Chartres¹²¹, identifica como sendo a *materia* do diálogo – ao mesmo tempo que os aspectos relativos à *iustitia positiva* são, para o autor do comentário, apenas incidentalmente implicados no texto platónico¹²². E para tratar da *iustitia*

¹¹⁸ Cujo *corpus* é constituído essencialmente pelas traduções de Boécio das *Categorias*, do *Peri hermeneias* e da *Isagoge* de Porfírio, juntamente com os comentários do próprio Boécio. Esta introdução da lógica na interpretação do Canto 9 do liv. III encontra-se já presente no comentário de Adalboldo de Utrecht ao canto boéciano, que invoca, para a tripartição da Alma, o comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio: Adalboldo d'Utrecht, *Commentum in Boethii, III, 9*, éd. HUYGENS, «Mittelalterliche Kommentare», in *Serta mediaevalia*, p. 133.

¹¹⁹ O termo 'materia' ou 'Yle' não figura no entanto na glosa vaticana. A sua presença na glosa de Avranches sugere, da parte do seu autor, uma atenção particular à teoria da forma, de inspiração platónico-boeciana, provavelmente próxima do que se costuma chamar 'platonismo de Chartres'.

¹²⁰ «Deus constituit animam ex essentia individua et dividua, id est ex archetypo mundo et yle et ex natura eadem et diversa. Naturam vero eandem et diversam vocat genera et species; nam licet genera in speciebus diversa sunt, tamen sua natura eandem habent naturam. Per hoc autem quod ex illis essentis compositum dixit, notantur diverse vires anime. Nam per individuum essentiam notatur intellectus per quem divina percipimus. Per dividuam vero, id est per hilen, sensus designatur per quem corporea percipimus. Per naturam autem eandem et diversam ratio concipitur per quam genera a speciebus discernere possumus», É. JEAUNEAU, «Gloses marginales», p. 227.

¹²¹ P. DUTTON (ed.), *Bernard of Chartres. Glosae super Platonem*, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto 1991. Registe-se entretanto que fortes reservas a esta atribuição foram emitidas por P. DRONKE, «Introduction», in P. DRONKE (ed.), *A history of twelfth-century philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 14-17; e, mais recentemente, também por I. CAIAZZO, *Lectures médiévales de Macrobe*, pp. 135-140.

¹²² Bernardo de Chartres, *Glosae super Platonem*, «Accessus», 40-42, ed. Dutton, p. 140: «Materia igitur habet naturalem iustitiam; quod enim de positiva inserit incidens est. Intentio eius est tractare de ea, scilicet instruere nos ad cultum naturalis iusticiae.»

naturalis, Platão começou, na interpretação de Bernardo, por tratar da gênese do mundo sensível, em cuja criação e ordenação das partes, bem como na distinção das coisas celestes e não-celestes, se exprime precisamente essa legalidade natural¹²³.

De resto, a preeminência concedida à *iustitia naturalis*, relativamente à *positiva*, é conscientemente assumida por Bernardo. Efectivamente, o mestre chartrense distingue, pouco depois, duas interpretações (implícitas já nas glosas e comentários que atrás examinámos) diferentes da *materia* do texto platónico: para uns (leitores de Macróbio), se o *Timeu* de Platão tem como objecto a *iustitia naturalis*, o seu objectivo consiste, sobretudo, em fundar a ordem da *res publica*, instruindo portanto os homens sobre o modo de administração que lhe convém e que resulta do reconhecimento da sua verdadeira natureza¹²⁴; para outros, no entanto, a matéria *principal* do *Timeu* é a geração do mundo sensível e, designadamente, a concórdia de todas as coisas (operada, em particular, através dos elementos e, desde logo, da própria concórdia das qualidades contrárias que os definem)¹²⁵. Nada de surpreendente, por conseguinte, que um mestre da «Escola de Chartres», tão intimamente associada pela historiografia à «descoberta da natureza» ocorrida no século XII, perfilhe precisamente esta autonomização da *physica*, no interior mesmo de um mais amplo quadro de índole platónica e naturalista.

Não obstante, e sem utilizar jamais o termo «microcosmos», Bernardo de Chartres desenvolve longamente, em diversos pontos do seu comentário, as correspondências entre o homem e a cidade¹²⁶. A ordenação da cidade é definida a

¹²³ Bernardo de Chartres, *Glosae super Platonem*, «Accessus», 32-36, ed. DUTTON, p. 140: «Et quia Plato de naturali iustitia plene agere uoluit, a genitura sensilis mundi cepi, in cuius creatione et iusta partium ordinatione, caelestium et non caelestium discretione, naturalis uim iusticiae docuit (...)».

¹²⁴ Bernardo de Chartres, *Glosae super Platonem*, «Accessus», 44-48, ed. DUTTON, p. 141: «Ponunt alii materuam rem publicam, de cuius diligenti administratione tum per naturalem (et principaliter) tum per positiuam iusticiam dicunt eum laborare. Quod etiam firmant per Macrobiuam dicentem: 'Inter Platonis libros quos de re publica scripsit, etc.' Secundum quod intendit docere nos qualiter sciamus administrare rem publicam».

¹²⁵ Bernardo de Chartres, *Glosae super Platonem*, «Accessus», 50-55, ed. DUTTON, p. 141: «Vel, secundum alios, principalis materia est generatio sensilis mundi, in qua inuestigatur naturalis iusticia, per quam dii concordant inter se, et hic mundus et quae eius sunt ab eis reguntur concorditer. Nam licet elementa quasdam habeant contrarias qualitates, numquam tamen una in officium transit alterius. Est autem, secundum hos, naturalis iusticia rerum omnium concordia, genus scilicet posituæ».

¹²⁶ Sobre outras glosas ao *Timeu*, apresentando o mesmo tipo de desenvolvimentos deste esquema

partir da sua semelhança com o corpo humano e a tripartição da alma humana: na cidadela, cabeça ou cérebro, reinam os poderosos e a *sapientia*; sob a cidadela, ou seja, no coração, domina a iracúndia e os cidadãos honestos; nas partes inferiores ou subúrbios, isto é, por volta dos órgãos genitais, residem a concupiscência e os extractos inferiores do povo¹²⁷. O tema regressa, com uma terminologia ligeiramente diferente, quando se trata de expôr a constituição do corpo humano – seguindo, para tal, a ordem de exposição anteriormente feita da constituição do corpo do mundo¹²⁸.

De resto, o número de glosas conservadas nos manuscritos testemunham do interesse que suscitavam as *similitudines* encontradas entre o homem e a cidade, formando, no século XII, «quase uma *glossa ordinaria*», como observa P. Dutton¹²⁹. Retomemos, pela clareza com que expõe o desdobramento dos planos estruturais do real, a glosa do ms. Digby 23 a *Timeu*, 17c¹³⁰. A *res publica* reproduz a ordem e disposição que exprimem o macrocosmos e o microcosmos. Na disposição do macrocosmos, *maior mundus*, encontramos Deus e os planetas na parte superior, espíritos agentes e administradores na parte média, e na parte inferior outros espíritos, habitantes da nossa atmosfera, tais como os *cacodemones*¹³¹. Da

tripartido da ordem social e da sua correspondência em termos de constituição humana, veja-se P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», em particular p. 95 e sq.

¹²⁷ «*Quid illud [Timeu 17c, l.4, ed. WASZINK, p. 8], id est ordinationem illam, qualem esse iudicatis, quae facta est ad similitudinem hominis? Cuius res publica a deo sic ordinata est. In arce enim capitis, id est in cerebro, uersatur sapientia; sub arce, id est in corde, iracundia, quasi uigor iuuentutis; concupiscentia in inferioribus, scilicet circa lumbos, cui illa superiora dominantur. Ita in superiori parte urbis potentes, in medio ciues honesti, in suburbiis sutres et ceteri similes locati sunt*», P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 147.

¹²⁸ *Glosae super Platonem*, 7, 129-131, p. 205. Comentando pois *Timeu* 44d, I, 22, ed. WASZINK, p. 40: «*Potest uero notari in regione humani corporis dispositio rei publicae, quia sicut in eminentiori loco ciuitatis habitant maiores, ita in capite maior uis animae, is est ratio. Et sicut in medio ciuitatis milites habitant qui defendunt ciuitatem, ita in medio hominis, id est in corde, est naturalis uigor animae, scilicet ira per quam malis irasci debemus. Et sicut in ciuitate circa extremos habitant opifices, id est sellularii et ceteri seruales, qui semper cupiunt adquirere, ita in homine circa posteriora habitant concupiscentiae*», *Glosae super Platonem*, 7, 146-154, p. 206.

¹²⁹ P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 99. Dutton edita neste artigo um certo número destas glosas, especialmente p. 95 e seguintes, a consultar em complemento das que tinha editado T. GREGORY, «*Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*».

¹³⁰ Parcialmente editada por GREGORY, «*Il Timeo e i problemi del platonismo medievale*», p. 61, n.3; outros segmentos da mesma glosa foram editados por P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 98.

¹³¹ «*Proposuit ergo rem publicam quamdam et eam ordinauit secundum dispositionem quamdam quam considerauerat in macrocosmo et microcosmo. Vidit enim in macrocosmo, id est in*

mesma maneira, continua o glosador de Digby, no microcosmo, encontramos na cabeça, parte superior do corpo humano, a *sapientia*; na parte média do homem situa-se a animosidade, cuja sede é o coração; e, na parte inferior, a concupiscência, cuja sede é nos rins ou nos órgãos genitais¹³². A esta repartição correspondem na ordem social respectivamente os senadores, os soldados, e os diversos praticantes das artes liberais¹³³.

O mesmo esquema de correspondências entre a disposição divina do corpo humano e a ordem da *res publica* é retomado por Guillaume de Conches, por duas ocasiões: nas suas glosas ao *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio¹³⁴, e nas glosas ao *Timeu*, comentando 17c¹³⁵. Embora com algumas variantes relati-

maiori mundum, quedam summa ut Deum et planetas, quedam media ut spiritus agentes et ministratorii (sic), quedam infima ut alios spiritus in nostro aere uersantes ut cacodemones, etc.», P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 98.

¹³² «Vidit similiter in microcosmo, id est homine, quedam summa ut sapientiam hominis, cuius sedes in summis partibus eius est, id est in capite, in tribus cellulis: fantastica scilicet, que in fronte est, in qua uis imaginandi, id est percipiendi res ipsas, continetur; et logica, que in medio, ubi uis est discernendi res ipsas; sequitur memorialis in occipicio, in quo uis retinendi et memorandi res ipsas continetur. Vidit etiam in homine quedam media ut animositatem, cuius sedes est in corde, et concupiscentiam, cuius est sedes in renibus uel in lumbis; infima, ut pedes, manus, etc.», P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», p. 98, n. 70. Assinale-se, de passagem, a influência (directa ou indirecta) exercida pela medicina salernitana, nas traduções de Constantino, o Africano, sobre o glossador de Digby – traída pela terminologia utilizada para descrever a localização das faculdades de conhecimento no cérebro. Que nos seja permitido lembrar que a assimilação da medicina salernitana, agente poderosíssimo da autonomização da *physica* no âmbito da *philosophia naturalis* pré-aristotélica, como já tivemos oportunidade de referir, beneficiou do favor particular que lhe concederam designadamente os *Plato diligentes* – na expressão de Guillaume de Conches, primeiro testemunho conhecido da utilização de textos salernitanos – associados comumente à Escola de Chartres. Cf. H. SCHIPPERGES, «Die Schulen von Chartres under dem Einfluss des Arabismus», *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medezin und der Naturwissenschaften* 40 (1956) 193-210.

¹³³ «Secundum ergo hanc dispositionem disposuit rem publicam, faciens summa ut senatores, media milites agentes, infima ut mechanicarum artium professores, scilicet pelliparios, sutores, alutores, agricolos uero extra ciuitatem, etc.», P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», pp. 98-99, n.71. Excluídos da cidade, os agricultores correspondem aparentemente aos *infima* do microcosmos (pés e mãos). Para uma análise mais pormenorizada desta terminologia, veja-se DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», pp. 98-99.

¹³⁴ Comentando Macróbio, *Comm. I.1.1.*, onde é questão precisamente da *República* de Platão e de Cícero. Extractos do comentário de Guilherme de Conches ao *Commentum in somnium Scipionis* de Macróbio foram editadas por H. RODNITE-LEMAY, *The doctrine of Trinity in Guillaume de Conches' Glosses on Macrobius*, 1972, dissertação de doutoramento que permanece infelizmente inédita.

¹³⁵ Cf. É. JEAUNEAU, *Guillaume de Conches, Glosae super Platonem. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Vrin, Paris 1965, p. 75.

vamente às interpretações que já expusemos, não nos parece indispensável demorarmos-nos sobre a exposição proposta por Guillaume deste esquema tripartido¹³⁶.

Mais interessante nos parece, no âmbito dos objectivos do nosso estudo, a concepção do homem como microcosmos que subtende a leitura que faz Guilherme do célebre canto 9 do livro III da *Consolatio*¹³⁷. O mestre chartrense recupera aqui, com efeito, a representação do homem como *medietas* e resumo de toda a criação, retomando a tradição agostiniana e, em particular, a exegese proposta por Gregório Magno da passagem bíblica em que o homem é «todas as criaturas» (*omnis creatura*). Dotado de inteligência e de razão, o homem foi criado para, através da contemplação da beleza da criação divina, compreender, adorar e imitar a bondade de Deus. Para responder às necessidades que relevam da própria insuficiência ôntica (decorrente do seu estatuto de criatura), a Providência divina criou o mundo para o homem. Daí que o homem seja chamado «todas as criaturas», porque todas as coisas são o homem ou foram criadas para ele¹³⁸. É precisamente porque todas as coisas foram criadas para o homem que este é o ponto *medius* ou elemento *communis* de todas as coisas, ocupando por conseguinte a posição central na criação¹³⁹.

É sensivelmente a mesma concepção do homem como microcosmos que encontramos, por seu turno, nas Glosas de Guilherme a Macróbio, fundamentada desta vez em termos psicológicos. Comentando Macróbio, *In somn.*, I, 14, 2, Guilherme retoma novamente a exegese gregoriana do homem microcosmos, baseada na divisão das faculdades da alma que também Gregório adoptara. O homem, *mixtus* de todas as criaturas, é o único ser criado que reúne em si a alma racional, a alma sensitiva e a alma vegetativa. É assim que o homem possui algo

¹³⁶ Cf. P. DUTTON, «*Illustre ciuitatis et populi exemplum*», pp. 90-94.

¹³⁷ Guilherme de Conches, *Glosae super Boetium*, ed. L. NAUTA, CCCM 158, Brepols, Turnhout, 1999.

¹³⁸ «(...) sed ut pulcherrimam pulchram alicui appareret, rationabilem creaturam, scilicet hominem, iussit existere qui ratione et intelligentia diuinam bonitatem comprehenderet, comprehensam diligeret, dilectam imitaretur quantum posset. Sed quia nichil praeter summum bonum, uidelicet deum, in omnibus est sufficiens, idcirco diuina prouidentia mundum et ea quae in eo sunt quasi homini famulantia ante hominis formationem creauit; postea hominem quasi praeparata domo et supellectili introduxit. Inde est quod homo in diuina pagina uocatur omnis creatura, quia uidelicet res omnis uel homo est uel propter hominem creata», Guilherme de Conches, *Glosae super Boetium*, ed. NAUTA, pp. 151-152.

¹³⁹ «(...) Idcirco cum omnis creatura propter hominem facta est, quasi omni aequaliter medius, id est communis, medium locum, id est terram quae in mundo media est, occupauit», Guilherme de Conches, *Glosae super Boetium*, ed. NAUTA, p. 152.

em comum com toda a criação: com Deus, tem em comum a razão; com os animais, a sensibilidade; com as plantas e os corpos animados, a existência¹⁴⁰. Por essa razão – por conter em si propriedades de todas as criaturas – o homem é chamado *omnis creatura* na Bíblia, e microcosmos ou *minor mundos* pelos filósofos¹⁴¹.

Entretanto, o tema do microcosmos conta com uma nova importante contribuição, intensamente assimilada pelos meios naturalistas: referimo-nos ao *De natura hominis* de Nemésio, traduzido no final do século XI por Alfano de Salerno com o título de *Premnon Physicon*¹⁴², e utilizado, designadamente, por Guilherme de Conches. Com efeito, é todo o início do *Premnon Physicon*, que tem como objecto o microcosmos, com uma acentuação humanista a que não seriam certamente indiferentes os espíritos da época: se a obra trata das coisas naturais que constituem o mundo e as suas partes, é pelo homem, que os filósofos consideram imagem do mundo, que deve começar¹⁴³. Nemésio desenvolve seguidamente, de maneira longa e minuciosa, o *topos* da continuidade natural entre cada grau do ser, de acordo com o desejo de diversidade do Criador¹⁴⁴, e o modo pelo qual

¹⁴⁰ «Homo ergo qui est quasi mixtus omnium creaturarum omnes istas tres potentias habet simul et sic cum creatore habet aliquid com<mune> et cum qualibet etiam creatura. In ratione enim consimilis est deo, in sensibilitate brutis animalibus, aliquid commune <habet> in vegetatione h<erbis> et arboribus, inanimatis corporibus in existentia saltem», Guilherme de Conches, *Glosae super Macrobius*, ed. H. RODNITE-LEMAY, pp. 217-218. Trata-se da redacção B das glosas, editada por H. Rodnite a partir do ms. Vaticano, Urb. Lat. 1140, f.78v. Na versão B2 do comentário de Guilherme, conservada no ms. Copenhaga, Kgl. Bibliothek Gl. Kgl. S. 1910, f.61, encontramos alguns desenvolvimentos, relativos designadamente à natureza divina da razão humana e àquilo que, nela, a distingue das estrelas, *animalia rationalia*: Si opponas, stellas sunt animalia rationalia et vident et gustant <et> audiunt et ita convenit ei<s> sensus, r<espondetur> verum est, sed tamen dicitur sensus et vegetatio convenire caducis tantum quia habent illa passibiliter quod non habent stelle. Quia cum sol videat non videt tamen passibiliter quia non capitur ulla passione, nullo affectu rei vise vel audi<t>e capitur. Homines vero habent passibiliter sensus, cum enim vide<n>t aliquid gaudent aut sperant aut dolent et inde afficiuntur aliqua passione. Similiter cum vegetentur augescunt et diminuuntur. Stellarum vegetatio non ita se habet, quia quando influit de exterioribus tamen influit de interioribus», Guilherme de Conches, *Glosae super Macrobius*, ed. H. RODNITE-LEMAY, p. 240.

¹⁴¹ «Unde etiam in divina pagina homo omnis creatura appellatur quasi omnis creature aliquam proprietatem in se continet. Dicitur etiam a philosophis *microcosmus*, id est minor mundus, eadem ratione», Guilherme de Conches, *Glosae super Macrobius*, ed. H. RODNITE-LEMAY, p. 118.

¹⁴² K. I. BURKHARD (ed.), *Nemesii episcopi Premnon physicon*, Leipzig 1917.

¹⁴³ Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, Prólogo, 5-16, pp. 3-4: «Sed quoniam mundi eiusque partium sunt naturalia, eaque enucleatim intexere non it huius, sed prolixi negotii: ab homine tamquam a notiori, quem pilosophis totius volunt ferre imaginem, ut hac quoque de causa eum microcosmum appellerent, hoc opusculum non immerito habebit exordium».

¹⁴⁴ Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, liv. I, 8, p. 7: «Creator etenim gradatim et

o homem comunica, participa e reúne em si cada um desses graus¹⁴⁵. E é quase num hino que Nemésio glorifica o microcosmos que reúne em si os seres mortais e imortais, racionais e imortais, incluindo na sua natureza a imagem de todas as criaturas, por quem Deus se fez homem, capaz de conhecimento, cooperante com Deus e sujeito de júbilo¹⁴⁶. Entretanto, se a glorificação do microcosmos por Nemésio contribuiu muito provavelmente para esse humanismo que se considera uma das características fundamentais do chamado «Renascimento do século XII», o interesse da obra para autores como Guilherme de Conches residirá fundamentalmente nos conteúdos mais específicos de ciência antiga que o texto veícula¹⁴⁷.

Mas Guilherme de Conches é já um homem de um novo mundo e de um novo quadro do saber – de um mundo e de um saber que a introdução cada vez mais importante de novos textos, traduzidos do árabe ou do grego, prepara para a entrada de Aristóteles ao mesmo tempo que dilui o quadro estrito do *trivium* e do *quadrivium*. A tematização do microcosmos nos textos de Guilherme, fundada sobre as fontes tradicionais do património latino, inscreve-se num plano afinal bem distante daquelas que são as preocupações maiores testemunhadas pelo filósofo de

per modicum coniunxit adinvicem diversas naturas, ut unam esse uniusque generis omnem creaturam constaret». Sobre a diversidade de aspectos que assume para Nemésio essa continuidade natural, veja-se o interessante exemplo que dá da continuidade da voz, desde os bois, passando pelos corvos até à voz articulada do homem: cf. Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, Liv. I, 25-26, p. 10.

¹⁴⁵ Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, liv. I, 7-14, pp. 6-8.

¹⁴⁶ Nemésio de Emesa, *Premnon Physicon*, ed. BURKHARD, liv. I, 90-92, pp. 22-23: «Quis igitur digne miretur nobilitatem huius animalis colligantis in se ipso mortalia immortalibus et rationalibus coniungentis irrationabilibus, ferentis in sua natura omnis creaturae imaginem? Et propterea microcosmos nominatur in tantum sublimatus a dei praesentia, ut propter eum sint omnia et praesentia et futura, propter quem deus homo factus est, pertingens ad incorruptionem mortalitatemque ignorans. In caelis regnat ad imaginem et similitudinem dei factus, cum Christo degit, filius dei est, omni principatui ac potestati praesidet. Sed quis enarrare valebit huius abundantes possessiones? Pelaga transit, caellum contemplando transcendit, astrorum motus et distantias ac mensuras novit, terram et mare usufructu possidet, feras et cete despicit, omnem disciplinam et artem et regulam dirigit, litteris quibus voluerit exponit, a corpore in nullo impeditus propheta futura, omnibus principatur, omnia tenet, / gaudet in omnibus, angelis et deo loquitur, creaturae iubet, daemonibus imperat, existentium naturam disponit, deo cooperatur, domus et templum dei fit; et haec omnia per virtutes acquirit et beatitudinem».

¹⁴⁷ Como aliás se pode constatar pela ausência do *Premnon Physicon* no tratamento do microcosmos por Guilherme. Sobre a fisiologia e teoria galénicas dos humores, veiculadas por Nemésio, e a sua integração na representação do microcosmos (correspondência com os elementos, temperamentos, estações, membros do corpo humano, planetas), veja-se R. FINCKH, *Minor mundus homo*, pp. 44-50.

Conches: uma cosmologia fortemente marcada pela astronomia, alimentada pelos aspectos mais técnicos do *Timeu* de Platão, e uma física que se nutre avidamente dos princípios definidos para o mundo físico pelos textos médicos de Salerno. Da mesma maneira, nas *Glosas a Platão* atribuídas a Bernardo de Chartres, o tema do microcosmos inscreve-se sempre, como vimos, no plano da *iustitia positiva* – enquanto que, como vimos, é a *iustitia naturalis* que é explicitamente privilegiada pelo mestre chartrense. Dito de outra maneira: no momento em que as disciplinas tradicionais (em particular do *quadrivium*) afirmam progressivamente a sua autonomia e definem de maneira cada vez mais clara e técnica os seus objectos e os seus princípios teóricos, o tema do microcosmos – no contexto deste platonismo de vocação naturalista de que falamos – ganha em generalidade e perde em intenção teórica e hermenêutica. Cada vez mais dissociado dos mais importantes problemas de *philosophia naturalis* do século (como a questão dos elementos e dos princípios físicos da natureza, ou da ordem cósmica e planetária, entre outros), privado, por outro lado, do sustentáculo teórico que representava a Alma do Mundo¹⁴⁸, designadamente em termos gnoseológicos – o conceito de microcosmos tenderá cada vez mais, no seio das correntes de inspiração naturalista do século XII, a configurar-se como um pressuposto antropológico e filosófico geral, exprimindo essencial e cabalmente uma noção de vínculo (com o mundo, com os outros homens, com Deus) e de unidade ontológica da criatura na sua relação com o Criador.

O nosso estudo, cujo objecto consistiu essencialmente na tematização do microcosmos fundada no *corpus* platónico da alta Idade Média, no quadro mais amplo das especificidades da apropriação cristã do microcosmos de índole platónica, deverá forçosamente terminar aqui. De resto, um ensaio independente seria necessário para examinar a diversidade das expressões – literária, iconográfica, alegórica – do tema do microcosmos no século XII. A importância da obra de Honório de Autun¹⁴⁹ – verdadeira *summa* das teorias do microcosmos – na divulgação do tema exigiria, com toda a justiça, um estudo substancial e de parte inteira. Um outro cultor maior do tema do microcosmos exigiria, por seu turno, bem mais do que um artigo: referimo-nos naturalmente a Bernardo Silvestre. De uma extrema complexidade e de uma natureza irredutivelmente enigmática, a

¹⁴⁸ Elemento fundamental, como se sabe, da condenação de Abelardo no concílio de Sens em 1140.

¹⁴⁹ Cf. Honório de Autun, *Imago mundi*, ed. V. FLINT, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 49 (1982), pp. 48-151; Honório de Autun, *Elucidarium*, ed. de Y. LEFÈVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires*, Ed. de Boccard, Paris 1954, pp. 359-477.

*Cosmographia*¹⁵⁰ de Bernardo introduz no microcosmos, pela primeira vez de uma maneira explícita, o determinismo astral¹⁵¹, tirando por conseguinte todas as conseqüências do parentesco divino da alma humana, de pura inspiração platônica, e da afirmação progressiva de autonomia da legalidade racional imanente do criado, incarnada por *Natura* sob os auspícios de *Providentia*¹⁵². A essa luz, o microcosmos que nos descreve o relato poético, filosófico, alegórico, épico que é a *Cosmographia*, na dilaceração que o caracteriza entre o determinismo fatalista que rege a sua condição e o assentimento, como liberdade, que lhe é permitido pelo conhecimento, anuncia uma outra antropologia, uma outra modernidade que, a séculos de distância, não será já aquela dos *moderni* que se sentam aos ombros de gigantes.

¹⁵⁰ Bernardo Silvestre, *Cosmographia*, ed. de P. DRONKE, Leiden, E.J. Brill, 1978. Sobre Bernardo Silvestre, veja-se sobretudo B. STOCK, *Myth and science in twelfth century. A study of Bernard Silvestre*, Princeton 1972, bem como a excelente introdução de W. WETHERBEE, *The Cosmographia of Bernardus Silvestris. Translated with translation and notes*, Columbia University Press, New York 1990, pp. 1-64.

¹⁵¹ Sobre a presença de temas astrológicos na *Cosmographia*, e a sua provável dependência da tradução, por João de Sevilha, do *Introductorium maius* de Abu Ma'shar, veja-se R. LEMAY, *Abu Mas'shar and Latin Aristotelism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, Beirut 1962, espec. pp. 281-284.

Usos, disciplina canónica e *Regra* em Santa Cruz de Coimbra¹

O interesse pelos *Costumeiros* das várias comunidades monacais e conventuais redobrou nos últimos cinquenta anos, a julgar nomeadamente pelas numerosas edições desses textos, feitas com critérios de crescente rigor crítico. Esta atenção renovada sobre usos, constituições, estatutos, *instituta*, na compreensão de que é possível descortinar aí mundividências passadas que, ainda que diferentes, muitas vezes, das nossas, nem por isso deixam de poder contribuir para a elucidação do nosso presente. Como salientara já Jean Châtillon, a propósito das regras e costumeiros canonicais, estes «correspondem sem dúvida a um ideal ao qual as comunidades canonicais nem sempre se adequaram perfeitamente ou de que modificaram rapidamente as exigências. Todavia esclarecem-nos, pelo menos, sobre o que essas comunidades quiseram ser, nas origens, e sobre o que elas foram frequentemente durante períodos bastante longos»². O costumeiro deve ser, pois, encarado antes de mais como um modelo de vida, um ideal antropológico e, nessa qualidade, é passível de ser analisado, quanto às representações sobre a

¹ No Colóquio foram apresentados os lineamentos da investigação de doutoramento então em curso, que viria a ser incluída na minha tese e que, por essa razão, aqui se publica parcialmente, cfr. A.F. FRIAS, *Fontes de cultura portuguesa medieval: o 'Liber ordinis Sanctae Crucis colimbriensis'*, (Dissertação de doutoramento em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Univ do Porto) Porto 2001, pp. CXVII-CCVIII.

² Jean CHÂTILLON, «La vie des communautés des chanoines réguliers», in *Le mouvement canonial au Moyen Age, réforme de l'Église, spiritualité et culture*, Bibliotheca Victorina, Études réunies par Patrice Sicard, Brepols, Paris - Turnhout 1992, p. 74.

vida e a morte, existência e temporalidade, finitude e transcendência, etc., que veicula. Evidente é igualmente o seu interesse, quer para a história da cultura e mentalidades quer para a história das instituições.

As particularidades da vida quotidiana e o sistema administrativo próprio a cada comunidade ou congregação são assim evidenciadas graças a um exame atento dos costumeiros. Questões como as condições de acesso ao mosteiro, com o que isso implica do ponto de vista da história social, ou ainda da evolução da hierarquia eclesiástica, nomeadamente com a afirmação do poder do abade, são esclarecidas por vários capítulos dos costumeiros³.

1. Usos, disciplina canónica e Regra

*Ibidem etiam demonstretur ei usus loci et disciplina canonica et regula ...*⁴

O costumeiro, enquanto livro que codifica os usos, costumes e tradições de uma determinada comunidade monacal ou canonical, radica na Regra⁵, de que é o necessário complemento, motivado pela necessidade de a adaptar e ajustar às particularidades dessa mesma comunidade. Se na sua ligação à Regra o costumeiro assegura a tradição e os laços com outras comunidades da mesma Ordem ou obediência, na sua particularidade permite a renovação, os ajustamentos e prescrições tornados necessários perante a universalidade da Regra. Entre Regra e costumeiro nasce frequentemente tensão, por vezes conflito, de que a disciplina monacal ou canónica, no seu rigor ou laxismo, se torna a expressão visível. A Regra é a raiz, o esteio seguro, a referência fundamental, o lugar de retorno, bandeira ou arma de arremesso muitas vezes⁶, o modelo, o padrão; o costumeiro, no seu dinamismo próprio, reflecte a variação dos espaços e tempos, recolhe as marcas da mudança nos homens e nas suas vontades, estrutura-se ao ritmo das novas necessidades, segundo as flutuações sociais: religiosas, culturais e económicas.

³ Éric PALAZZO, *Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle*, Ed. Beauchesne, Paris 1993, pp. 226-227.

⁴ *Liber Ordinis* [=LO] § 251.

⁵ Como já foi referido antes (cap. I), o entendimento do que seria a Regra de Santo Agostinho nem sempre era uniforme. Sobre este aspecto, ver Agostinho Figueiredo FRIAS, *Lectura ermeneutica*, *op. cit.*, pp. 18-20.

⁶ Cf. a este propósito um famoso passo dos Sermões de Santo António: «Dizei-me, ó fátuos religiosos, se nos Profetas ou nos Evangelhos de Cristo, ou nas Epístolas de S. Paulo, na Regra de S. Bento ou de S. Agostinho encontrastes estes litígios e divagações e se lestes ali clamores e protestos de causas judiciais, por assunto transitório e perecedouro», *Sermones* I, 107.

A relação do costumeiro com o ordinário é estreita, «existe um ligação real, quase genética»⁷, entre ambos. Embora, em sentido estrito, o ordinário descreva «o curso do ano com as suas celebrações: ofício, missa, procissões»⁸, e o costumeiro estabeleça, com pormenor, «os usos e ritos da vida da comunidade, precisando e completando, se se trata de monges ou cónegos, as prescrições da Regra»⁹, na prática encontram-se, com frequência os dois associados no mesmo livro, constituindo uma unidade, podendo concluir-se que «o ordinário está já contido no costumeiro»¹⁰. É o caso do *Liber Ordinis* crúzio em que, em cada uma das duas partes, os dois primeiros livros constituem o ordinário e o terceiro, o costumeiro. O *Liber Ordinis*, unifica mesmo, os dois domínios sob o conceito de *ordo*, entendida como «disposição das coisas iguais e diferentes, atribuindo a cada um o seu lugar próprio»¹¹. Nesse sentido todo o livro, diz o autor do *Liber Ordinis*, pode ser chamado de «ordem, pois aí, nos dispomos a escrever, ordenadamente, de que forma solícita, de dia e de noite, se devem realizar os ofícios divinos, segundo o modo e instituições estabelecidas pelos santos padres»¹². No prólogo à segunda parte do *Liber Ordinis* é repetida esta mesma fórmula, acrescentando-se que o costumeiro visa ainda determinar «de que modo e em que tempo se devem ler os livros e as «histórias» na igreja e igualmente quais os livros, homilias e sermões se devem ler à mesa e como é que, com decência e honestamente, se devem conduzir os frades, na igreja e no claustro, assim como no capítulo e no refeitório»¹³.

No acto de recepção do noviço no mosteiro, no ritual de iniciação, o novo membro é elucidado «da pobreza da casa, da rudeza do lugar, da severidade da disciplina, de quanto labor há na observação da sua profissão e de quão grave é a transgressão e das restantes coisas que dizem respeito à disciplina regular, a fim de ser posto à prova o fervor do seu desejo e intenção. Ser-lhe-á também mostrado

⁷ É. PALAZZO, *Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle*, op. cit., p. 228.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ LO § 1.

¹² LO § 1.

¹³ LO § 290. Cf. a tradução portuguesa quatrocentista conservada no ms. Porto, BPMP, Santa Cruz 75, f. 1r: «como e per que guisa de dia e de noite os ofícios divinos se vam acabados e per que guisa os livros, sermoes e estorias ham dentrar na ygreja e em que tempo e semelhantemente quais livros e omelias e sermoes se ham de leer a a mesa e per que guisa os religiosos ham dandar estar e conversar honestamente e regradamente em na sancta ygreja em a crasta e no cabido e no refeitório».

o uso do lugar e a disciplina canónica, o ónus da regra e da obediência, para que nada faça na ignorância ou sob coacção e não encontre mais tarde pretextos. O noviço é colocado sob a direcção de um frade que lhe ensina a regra, o uso e disciplina do mosteiro. Em primeiro lugar, como andar, pedir, estar de pé, sentar-se, e em todos os seus movimentos ter a marca de humildade, baixar a cabeça, olhar o chão, lembrando o publicano que não ousava levantar os olhos ao céu mas batia no peito»¹⁴. Após a recepção, o noviço «deve sentar-se sozinho no claustro, onde se possa entregar convenientemente à leitura e à meditação e não se lhe deve falar, a não ser mediante licença. (...) Seja instruído sobre os preceitos da Regra e com salmos, hinos e cânticos espirituais, segundo o uso do mosteiro. Ninguém o incomode com algum trabalho ou serviço enquanto não estiver elucidado sobre a ordem e a disciplina»¹⁵.

O conceito de disciplina canónica aqui subjacente pode aproximar-se da definição que Hugo de S. Vítor dá na sua obra *De institutione novitiorum*: «Disciplina é a convivência boa e honesta e a que não basta evitar o mal mas exige igualmente que se mostre irrepreensível no que opera de bem»¹⁶. Para Hugo de S. Vítor, a disciplina é o entrave à cupidez, o cárcere dos maus desejos, o freio da lascívia, o jugo da arrogância, a corrente da ira, é quem doma a intemperança, fixa a inconstância e sufoca todos os movimentos desordenados da mente e ilícitos apetites. Tal como da inconstância da mente nasce o desordenado movimento do corpo, assim também enquanto o corpo estiver preso pela disciplina, consolida-se o ânimo na constância. (...) A virtude é íntegra quando pela interna custódia da mente se regem ordenadamente os membros do corpo. (...) Paulatinamente, a mesma forma de virtude que por costume se imprime à mente, pela disciplina conserva-se exteriormente no hábito do corpo. (...) Há quatro coisas principais em que se deve manter a disciplina: no hábito, no gesto, no falar e no comer»¹⁷.

A obra vitorina mencionada serviu de inspiração à *Vita Theotonii* onde a referência à disciplina canónica é significativa, como se pode deduzir do seguinte passo: «Nunca ultrapassou os limites da temperança contra o que seria razoável ou além do necessário. Nunca se esqueceu da sua disciplina, nem da sua compostura, sempre usando no refeitório dos alimentos da comunidade juntamente com os

¹⁴ LO § 251.

¹⁵ LO § 255.

¹⁶ Hugo de S. Vítor, *De institutione novitiorum*, PL 176, col. 935.

¹⁷ *Ibidem*.

irmãos e tomando alimento com mais parcimónia do que qualquer outro. De resto, a sua bondade natural e o rigor da sua disciplina tinham nele apagado todos os acessos de gula»¹⁸. A disciplina, enquanto adequação dos actos à Regra e usos, implica, na sua predominante exterioridade, o domínio corporal nos vários aspectos da vida comunitária, sejam o modo de vestir e comer, como a maneira de falar, de andar, de sentar, levantar ou deitar. A este propósito, o seguinte passo do *Liber Ordinis* é elucidativa. «Depois da hora de completas, deve-se ir, com máximo cuidado, da igreja para o dormitório. Quando o cônego chegar ao seu próprio estrado, sente-se religiosamente no seu leito e colocadas as mãos sob as vestes, desaperte o calçado e tire-o, tendo o cuidado para não mostrar os pés nus, e, levantada a coberta, deite-se de forma digna e em seguida tire as vestes e repouse. De igual modo, quando se levantar, vista-se e calce-se religiosamente e estenda sobre o leito a coberta para que nada de indecente ou desonesto apareça»¹⁹.

A disciplina, designa igualmente a sanção para as faltas cometidas contra a Regra e os usos, podendo consistir num castigo corporal, ao arbítrio do abade. Segundo o *Liber Ordinis*, todos aqueles a quem foram atribuídas funções devem prestar contas perante a comunidade, no capítulo de culpas, pedindo perdão pelas faltas cometidas durante o seu desempenho. «Os sacerdotes hebdomadários com seus auxiliares vêm de forma ordenada, a cruz à frente, e com reverência e deitam-se, ao mesmo tempo, ligeiramente do lado direito, com corpos bem estendidos e com as pernas bem juntas de forma honesta e não afastados. Assim deitados, o prelado ou quem dirigir o capítulo interroga-os deste modo: Que dizeis? E eles respondem, dizendo *Mea culpa*»²⁰. Em seguida, quem se sentir réu em alguma coisa deve pedir perdão. Todo o que tiver conhecimento que outrem tenha cometido alguma falta atentatória da regra e dos usos, deve denunciar o facto perante a comunidade, cabendo ao abade ou prior aplicar a pena.

Quando se fizer queixa de alguém, se for de vergastar, no próprio tribunal, depois que o abade o mandar despir, imediatamente, posto de joelhos, levanta-se um ou dois frades que o ajudam a tirar a roupa e seguram as suas vestes estendidas nas suas costas para que nada de indecente apareça. Ele fica deitado com o corpo estendido no chão, nada dizendo a não ser *Minha culpa* e *Emendar-me-ei* que repete muitas vezes. (...) O abade então, de acordo com o tipo de culpas, atribui o castigo de modo que frequentemente acontece que uns choram, outros

¹⁸ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra. Vida de D. Telo, Vida de D. Teotónio, Vida de Martinho de Soure*, edição crítica de Aires A. NASCIMENTO, Edições Colibri, Lisboa 1998, p. 175.

¹⁹ *LO* § 258.

²⁰ *LO* § 421.

soltam gemidos de dor; uns são castigados em camisa, outros sem ela. Mas ninguém ouse murmurar do castigo nem da acusação mesmo que às vezes lhe pareçam injustos²¹.

No caso do frade fugitivo, entretanto retornado, o procedimento é ainda mais rigoroso.

Recebido na hospedaria, durante um mês ou mais fica separado do resto da comunidade com quem não pode falar, a não ser com o encarregado da hospedaria. Depois de conhecidas as razões do frade arrependido, no dia estabelecido, é feita uma procissão da hospedaria até ao capítulo. Nu e descalço, apenas de calções, tendo a sobrepeliz à volta do nariz segura com a mão esquerda, leva na mão direita as vergas. Lança-se no chão, em frente do abade ou prelado pelo qual não levemente é vergastado, levanta-se e, já vestido, fica de pé diante da cruz, de pés nus, até que, à ordem do prelado, volte ao lugar dos penitentes. Então, já calçado, seja-lhe prescrito que se sente só, numa parte do claustro, mantenha daí em diante silêncio (...) e três dias por semana venha ao castigo, dias em que se alimenta apenas de pão e água. Seja então esclarecido de que tal como pela sua transgressão exacerbou todos os frades, assim também pela penitência pacientemente cumprida, a todos alegra e os inclina à compaixão por si²².

Dado que todos os actos do membro da comunidade – orar, dormir, comer, beber – são ritualizados e como tal só realizáveis em tempo e espaço próprio, a transgressão está sujeita a castigo. «Ninguém ouse, diz o *Costumeiro*, comer nem beber vinho ou água fora do refeitório pois quem ousar sujeita-se a rigorosa punição». A alimentação do corpo, feita «por necessidade e não para a volúpia»²³, é sempre acompanhada pelo alimento espiritual da leitura. «Leiam-se, pois, à mesa, diz o *Liber Ordinis*, todos os domingos, a homília e os sermões do evangelho ou epístola próprios do dia. Evite-se, à refeição, todo o ruído e confusão, tanto quanto possível e guarde-se, pois, silêncio, de acordo com o preceito da regra: *Não apenas a boca tome o alimento mas também os ouvidos anseiem pela palavra de Deus*»²⁴. No refeitório, à bênção do alimento segue-se a bênção da leitura. Neste último aspecto, a disciplina podia ainda assumir a forma de etiqueta ou boas maneiras, nomeadamente à mesa. «O sal nunca se deve tirar com a mão mas com a colher ou com a faca. Relativamente ao alho, à maçã ou a alimentos semelhantes, nunca se devem trincar avidamente mas, com mais conveniência, descascar a maçã ou alho e cortar em pedaços e, pousada a faca, comer então o que quer que seja»²⁵.

²¹ LO § 423.

²² LO § 494.

²³ LO § 256.

²⁴ LO § 33.

²⁵ LO § 492.

Progressivamente, os usos relativos aos actos mais importantes da comunidade – recepção e profissão dos noviços, cerimónias litúrgicas como quarta-feira de cinzas, Tríduo pascal, etc., procissões, unção dos enfermos e sepultura – forma ganhando alguma autonomia relativamente aos restantes usos, sendo codificados em livros próprios – os *Rituais*²⁶ – ou sendo integrados em outros, por exemplo no *Pontifical*. Trata-se de um processo semelhante ao que acontecera já relativamente ao Ofício divino e à Missa, com o desenvolvimento do Breviário e do Missal. O *Liber Ordinis* refere explicitamente os livros complementares onde determinado aspecto dos usos da comunidade foi individualizado em livro. Por exemplo:

- Vnctionem et ordinem infirmorum require in libello de uisitatione infirmorum fratrum²⁷.
- Cum uero apud nos obierit, qualiter uel quid agendum sit, in ordine de uisitatione infirmorum fratrum declaratur²⁸.
- Post hec, ad tumulum corpus defferunt. Cetera omnia quere in libello de mortuis sepeliendis²⁹.

Estes dois eventos – doença e morte – assumem, com efeito, um carácter ritual por excelência, a par da relevância, quer para a existência individual quer para a vida comunitária. Com efeito, o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra foi o primeiro panteão régio português, aí tendo sido sepultados os dois primeiros reis e familiares³⁰. O rei D. Afonso Henriques, ao fazer testamento ao mosteiro crúzio da almuinha régia e da azenha de Matelas, declara fazê-lo «ut sitis solliciti multiplicare preces ad Deum pro salute mei corporis et anime atque meorum parentum»³¹. Na carta ao papa Adriano IV o mesmo rei exprime o desejo de

²⁶ Esses rituais foram preservados nos mss. Santa Cruz 59, Santa Cruz 62, Santa Cruz 77, Santa Cruz 83, Santa Cruz 89, Santa Cruz 90. Alguns foram estudados e parcialmente editados por Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «Unctio infirmorum. Tradições Portuguesas do Sacramento dos doentes», *Didaskalia*, 2 (1972) 299-360; *Idem*, «Ritual de Santa Cruz de Coimbra», *Didaskalia*, 6 (1976) 123-202; *Idem*, «Ordo ad visitandum infirmum do Pontifical de Braga do século XIII», *Didaskalia*, 11 (1981) 221-238; *Idem*, «Um Ritual inédito de Confirmação e suas raízes», *Didaskalia*, 29 (1999) 67-85.

²⁷ LO § 282.

²⁸ LO § 285.

²⁹ LO § 466.

³⁰ Saul António GOMES, «Os Panteões Régios Monásticos Portugueses nos Séculos XII e XIII», in *2º Congresso Histórico de Guimarães. Actas do Congresso*, vol. 4, Câmara Municipal de Guimarães; Universidade do Minho, Guimarães 1996, pp. 281-295.

³¹ *Livro Santo de Santa Cruz*, edição, com introdução e notas, preparada por Leontina VENTURA e Ana Santiago FARIA, INIC, Coimbra 1990, p. 119.

ser sepultado do mosteiro crúzio e ser beneficiário dos sufrágios pela sua alma: «Quod quantum ego diligo verbis exprimere nullo modo valeo, utpote ubi corpus meum sepeliri jubeo et unde suffragium per beneficium orationum anime mee, Deo donante, specialius evenire spero»³².

Por outro lado, o engrandecimento do mosteiro deve-se, em grande parte, às doações feitas em testamento «pro remedio animae» e com a condição, muitas vezes, de se ser sepultado no mosteiro, ser inscrito no Martirológico ou «*livro da vida*» e como tal tornar-se beneficiário das orações e preces pelos mortos³³. Assim acontece com Soeiro Mendes que ao fazer testamento ao mosteiro crúzio da herdade que tem em Aguim, declara: «Et hoc facio pro remedio anime mee et meorum parentum et partem habeam in orationibus et beneficiis eiusdem monasterii»³⁴. Em certas doações em testamento a razão apontada é o medo da morte, como no caso de Goína Mendes: «... ego Goína Menendi, timens diem mortis, facio ...»³⁵.

O *Livro de D. João Teotónio* regista, relativamente ao *Livro Santo*, o aumento de doações em testamento com a condição de ser sepultado no mosteiro.

Desejava-se, desta forma, encontrar morada definitiva no espaço sagrado do recinto monástico, entendido como de qualidade santificadora, diferente da de um normal cemitério de qualquer paróquia; desejava-se prolongar ou perpetuar o conjunto dos sufrágios entre vivos e mortos: os cônegos, como os monges, eram aqueles cuja função principal consistia em rezar, continuamente, por vivos e defuntos e, pela oferta que lhes era feita de bens - «*dom*» oferecido por sepultura – encontrar um lugar mais próximo da purificação, qual «*tumulatio ad sanctos*» que caracterizara os primeiros tempos do Cristianismo³⁶.

No mosteiro de Santa Cruz havia dois cemitérios: o dos cônegos e o dos pobres. Todavia, a própria igreja, o claustro e o capítulo foram acolhendo as sepulturas das personalidades mais importantes: reis, priores, bispos. A modalidade

³² *Livro Santo, op. cit.*, p. 95.

³³ Cf. Hermínia Vasconcelos VILAR – Maria João Marques da SILVA, «Morrer e testar na Idade Média: Alguns aspectos da testamentaria dos séculos XIV e XV», *Lusitania Sacra*, 2ª série, 4 (1992) 39-60.

³⁴ *Livro Santo, op. cit.*, pp. 138-139.

³⁵ *Livro Santo, op. cit.*, p. 138.

³⁶ Armando MARTINS, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, Séculos XII-XV. História e Instituição*, 2 vol., (Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa) Lisboa 1996, II, p. 730. Para uma perspectiva mais geral, Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Ed. Seuil, Paris 1977, pp. 37-96.

do *canonicus ad succurrendum* permitia aos leigos tornarem-se cónegos, na iminência da morte, usufruindo dos benefícios espirituais da comunidade, além de assegurarem sepultura no cemitério dos cónegos. Em contrapartida, o cónego que apenas à hora da morte confessasse ter ocultado bens próprios, era sepultado no cemitério dos pobres, sem direito a exéquias na igreja, prebenda aos pobres ou registo no «Martirólogo»; se apenas após a morte se descobrisse a infracção, era sepultado sem acompanhamento religioso em solo não sagrado, como refere o *Liber Ordinis*:

Se o frade com bens próprios os entregar estando de saúde, rezem-lhe o ofício divino, na íntegra. Se o fizer apenas coagido pela doença, seja sepultado no cemitério dos pobres, tal como outro cristão qualquer, não como converso, e não seja inscrito no Martirólogo nem seja por ele dada prebenda. Se se descobrir após a sua morte, sepultem-no fora do cemitério, sem encomendação³⁷.

Os rituais crúzios relativos ao doente e ao defunto, permitem-nos perspectivar o modo como a comunidade integrava a «desordem» na ordem canonical e simultaneamente surpreender algumas representações relativas a elementos do sistema monacal.

1.1. Ritual de unção dos enfermos

Este ritual foi-nos conservado nos códices Santa Cruz 62 e Santa Cruz 89 (proveniente de S. Vicente de Lisboa), respectivamente dos fins do século XII³⁸ e segunda metade do século XII e, como referimos, resultam de uma autonomização relativamente ao *Liber Ordinis*, explicada pela maior facilidade de utilização, nos contextos a que se destinava. Todavia nem sempre assim acontecia. O manuscrito *L* (ms. Paris, BN, lat. 1233), utilizado na edição do *Liber Ordinis*, integra este ritual no costumeiro. Por sua vez a proximidade entre os dois textos do ritual – crúzio e sanrufiano - permite-nos concluir pela origem francesa da tradição crúzia e sustentar, com razoabilidade, a sua difusão nas dioceses de Braga, Coimbra e Évora.

³⁷ LO § 438. Cf. Armando MARTINS, *O Mosteiro*, ed. cit, pp. 732-733.

³⁸ O ms. Santa Cruz 62 não pode ser do segundo quartel do século, como defendeu Joaquim Oliveira Bragança. Com efeito, o Calendário incluído no códice, da mesma mão que o ritual, inclui a festa de S. Tomás de Cantuária, razão por que tem que ser posterior a cerca de 1180.

Ms. Paris, BN, lat. 1233 (S. Rufo de Valence)	Ms. Santa Cruz 62
<p>Ordo ad uisitandum infirmum fratrem. Quando ingrediuntur domum fratris sit sacerdos indutus alba et stola et precedant ministri cum cruce et aqua benedicta et oleo sacro. Ingressi autem primum dicat sacerdos: <i>Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea.</i> Responsum <i>Amen.</i> Item dicat antiphonam: <i>Benedic deus domum istam et dicat capitula Saluum fac seruum tuum, Esto ei domine nichil proficiat inimicus. Dominus uobiscum.</i></p> <p>Tunc aspergat sacerdos ipse infirmum aqua benedicta et postea oratio: <i>Deus qui famulo tuo Ezechiele. Deus qui per apostolum tuum Iacobum.</i></p> <p>Tunc ungat eum sacerdos benedicto oleo dicens [h]anc orationem per singula membra. <i>Per istam unctionem.</i></p> <p>Dum uero ungitur, ceteri cantant septem psalmos cum antiphonis, in hunc modum. <i>Sana me deus, quoniam conturbata sunt ossa mea et anima mea turbata est ualde sed tu deus conuerte et eripe animam meam.</i> Psalmus <i>Domine ne in furore. Erat quidam regulus.</i> Psalmus <i>Domine non sum dignus.</i> Psalmus <i>De profundis.</i> Antiphona <i>Cum sol autem, Domine exaudi.</i></p> <p>His expletis et iniuncto in-firmo, abluat sacerdos os eius et tergat et osculentur eum omnes per ordinem. Et post ea pergat ipse sacerdos sicut indutus est alba et stola in ecclesiam, et accipiat eu-caristiam et comunicet in-firmum, dicens: <i>Corpus domini nostri Ihesu Christi.</i> (...)</p> <p>Tunc iungat eum sacerdos oleo benedicto dicens [h]anc orationem super singula membra. <i>Oratio: Per istam unctionem (...).</i></p>	<p>Ordo ad uisitandum infirmum fratrem. Quando ingrediuntur domum fratres, sit sacerdos indutus alba et stola et precedant ministri cum cruce et aqua benedicta et oleo sacro. Ingressi autem, primum dicat sacerdos: <i>Pax huic domui et omnibus habitantibus in ea.</i> Responsio: <i>Amen.</i> Item dicat: <i>Benedic domine domum istam et omnes habitantibus in ea quia tu domine dixisti pax huic domui, benedic domine timentes te pusillos cum maioribus, benedicti uos a domino qui fecit celum et terram.</i></p> <p>Tunc sacerdos aspergat infirmum aqua benedicta et dicat: <i>Saluum fac seruum tuum.</i> Responsio: <i>Deus meus sperantem in te. Esto ei domine turris fortitudinis.</i> Responsio: <i>A facie inimici. Nichil proficiat inimicus in eo.</i> Responsio: <i>Et filius iniquitatis non noceat ei. Domine exaudi. Domminus uobiscum.</i> Oratio: <i>Deus qui famulo tuo Ezechie terquinos annos ad uitam donasti, ita et famulum tuum a lecto egritudinis potentia tua erigat ad salutem. Per christum dominum.</i> <i>Alia. Deus qui per apostolum (...)</i></p> <p>Tunc ungat eum sacerdos benedicto oleo dicens hanc orationem per singula membra. <i>Per istam unctionem et suam piissimam (...)</i></p> <p>Dum uero ungitur, ceteri cantant septem psalmos cum antiphonis, in hunc modum. <i>Ant. Sana me deus, quoniam conturbata sunt ossa mea et anima mea turbata est ualde sed tu deus conuerte et eripe animam meam.</i> Psalmus <i>Domine ne in furore.</i> Antiphona: <i>Erat quidam regulus (...)</i> Psalmus: <i>Beati quorum remisit (...)</i></p> <p>His expletis et iniuncto in-firmo, abluat sacerdos os eius et tergat et osculentur eum omnes per ordinem. Et post ea pergat ipse sacerdos sicut indutus est alba et stola in ecclesiam et accipiat eu-caristiam et comunicet in-firmum, dicens: <i>Corpus domini nostri Ihesu Christi.</i> (...)</p> <p>Tunc iungat eum sacerdos oleo benedicto dicens hanc orationem super singula membra. Oratio: <i>Per istam unctionem (...).</i></p>

Joaquim Oliveira Bragança, que estudou este ritual crúzio (baseado apenas no ms. Santa Cruz 62) e o cotejou com o das dioceses referidas, não deixou de pôr essa hipótese, ao escrever: «Tal facto [a impressionante semelhança] põe um problema histórico de apaixonante interesse: qual será a fonte do *ordo* de Braga, Coimbra (diocese) e Évora? Será ele o resultado duma evolução ou adaptação da tradição de Santa Cruz de Coimbra? Ou haverá uma fonte comum aos dois? Uma coisa nos parece fora de dúvida: a tradição de Braga, Coimbra e Évora é, neste ponto pelo menos, o resultado da implantação no nosso país duma liturgia do Sul de França»³⁹. Hipótese semelhante volta a colocar o eminente liturgista quando ao estudar o mesmo ritual contido no chamado *Pontifical de Braga*, do século XIII, contido no ms. Alc. 162, na Biblioteca Nacional, declara: «O *Ordo ad visitandum infirmum* do Pontifical de Braga é globalmente o mesmo do de Santa Cruz e dele parece depender, directa ou indirectamente, a menos que dependam os dois de fonte comum»⁴⁰. Decorre deste estudo comparativo, no entanto, que as mais antigas tradições deste ritual, em Portugal, têm origem nos meios canonicais de Santa Cruz de Coimbra e S. Vicente de Lisboa⁴¹.

O *Liber Ordinis*, além da existência do hospital, destinado a hospedar peregrinos, tratar doentes e albergar pobres, refere a enfermaria destinada aos sangrados e aos doentes da própria comunidade, a «domus infirmorum»⁴² e ainda a «ecclesia infirmorum»⁴³. O frade que tiver tosse ou expectoração em abundância, a fim de não perturbar os restantes, «deve sair da comunidade («conventus») e repousar algum tempo fora, até que cesse a enfermidade»⁴⁴. Pela sua própria condição, o doente suspende provisoriamente o seu estatuto de membro da «comunidade» (*conventus*), sendo-lhe interdita a comunicação, assim como a conjunção com ela, no mesmo espaço e tempo: «À hora de nona, entrado o convento na igreja, [os sangrados e os doentes] venham à capela, digam o ofício de nona e os que quiserem, depois de o convento ter saído do refeitório, vão beber, olhando para

³⁹ Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «*Unctio infirmorum*, Tradições portuguesas do Sacramento dos doentes», *Didaskalia*, 2 (1972) 308-309.

⁴⁰ Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «*Ordo ad visitandum infirmum* do Pontifical de Braga do século XIII», *Didaskalia*, 11 (1981) 227.

⁴¹ Sobre os primórdios de S. Vicente de Fora e as suas relações com os Premonstratenses cf. Norbert BACKMUND, «Les origines de l'ordre de Prémontré au Portugal», *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto* 22 (1959) 416-441.

⁴² LO § 441, 446, 465.

⁴³ LO § 200.

⁴⁴ LO § 253.

o chão, na ida e na volta, para não verem a comunidade, e venham em conjunto para a enfermaria. Respeitam sempre com cuidado isto, a fim de não aparecerem, perante a comunidade, os sangrados e enfermos ou os que estão excluídos dela. (...) E não é permitido a nenhum deles sair da enfermaria, nem falar com pessoa estranha, a não ser mediante licença»⁴⁵. A reintegração, no caso do sangrado, era feita ao fim de três ou quatro dias, iniciando-se na noite de sábado (ou domingo) e terminando na quarta-feira, dia em que regressava «ao costume mais feliz»⁴⁶, após o período dos espaços (a capela ou «igreja dos enfermos»⁴⁷, por exemplo), tempos e usos alternativos, nomeadamente na alimentação e no silêncio.

No caso do enfermo, subentende-se que a reintegração se operava após o restabelecimento. Caso a doença persistisse, a solidariedade da comunidade manifestava-se mediante a visita e cuidados acrescidos, como se refere na *Vita Theotonii*: «Quê, hei-de lembrar o seu carinho e a sua solicitude para com os doentes, a quem fazia cumular com admiráveis atenções e cuidados, a quem soerguia com o favor da sua visita e com a doçura do seu rosto, a quem acima de tudo prestava um cuidado mais vigilante e a quem servia como se fosse a Cristo? Tudo aquilo que efectivamente fosse necessário para acorrer às diversas enfermidades, mandava administrá-lo em observância total, com fidelidade e diligência»⁴⁸, ainda que ele próprio «nunca tenha querido ir para a enfermaria»⁴⁹. Da assistência espiritual fazia parte integrante o sacramento da unção dos enfermos, em que a par da remissão dos pecados, era claramente enfatizada a cura do doente.

O ordo ad uisitandum infirmum fratrem é «um ritual completo, perfeitamente elaborado, constituído por cinco elementos: ritos de entrada, com bênção da casa e bênção e aspersão do doente; ritual propriamente dito da Unção do Enfermo; administração do Viático, antecedido do beijo da paz e seguido de um conjunto de orações a implorar a saúde do doente; bênção do doente, com vários formulários; ritual de reconciliação com bênção e imposição das cinzas; e, finalmente, laudainha de todos os Santos e preces para a agonia»⁵⁰. O ritual, baseado numa longa tradição cristã de atenção ao doente, concebido à imagem do Cristo sofredor, inte-

⁴⁵ LO § 441.

⁴⁶ LO § 233.

⁴⁷ LO § 200.

⁴⁸ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 175.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «*Ordo ad uisitandum infirmum* do Pontifical de Braga do século XIII», *op. cit.*, p. 226.

gra-se no campo mais vasto da pastoral. Contudo, aqui o contexto é o do *infirmus frater* ou seja, o doente, membro da comunidade. Deve assinalar-se que o conceito de *infirmitas* recobre a doença da alma quanto a do corpo, sendo a primeira, muitas vezes, concebida como causa da segunda, razão por que a assistência do doente (*infirmus*) tem como objectivo prioritário a salvação da alma (*salus*)»⁵¹. A fórmula da unção é a seguinte:

Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid peccasti per uisum, per auditum, per gustum, per odoratum, per tactum, per incesum pedum, per ardorem libidinis⁵².

A unção é, pois, feita aos cinco sentidos, aos pés e ainda aos rins, símbolo da luxúria. O *Liber Ordinis* introduz, a este respeito, alguns pormenores significativos: a unção deve ser feita «na palma das mãos»⁵³ e «na sola dos pés que se ligam à terra»⁵⁴; no caso das mulheres, a unção era feita no umbigo⁵⁵ (em vez de nos rins, subentende-se), já que, na tradição de raiz bíblica, que Isidoro de Sevilha transmite, «rins são chamados *lumbi* devido à lascívia da libido, pois que é aí que nos homens se situa a causa do prazer sexual, tal como nas mulheres se situa no umbigo»⁵⁶. Hildegarda de Bingen faz-se igualmente eco dessa concepção ao escrever: «A medida que há do local da evacuação ou da coxa até ao joelho significa que é a força da lascívia que é excitada pela primeira sugestão do diabo, nos rins do homem e no umbigo da mulher»⁵⁷.

Portas ou veículos do pecado⁵⁸, os sentidos estabelecem igualmente «o nexa entre o homem e esse universo em que se insere»⁵⁹, pois, como escreveu Santo

⁵¹ Cf. Jole AGRIMI – Chiara CRISCIANI, «L'assistance dans la civilisation chrétienne médiévale», in *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. I, Ed. du Seuil, Paris 1995, pp. 151-174.

⁵² Santa Cruz 89, f. 12v; Joaquim Oliveira BRAGANÇA, «*Unctio infirmorum*, Tradições portuguesas do Sacramento dos doentes», *op. cit.*, 312.

⁵³ LO § 465.

⁵⁴ LO § 465.

⁵⁵ LO § 465.

⁵⁶ San Isidoro de Sevilla, *Etimologias*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, II, 1983, 28-29.

⁵⁷ Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, PL 197, p. 869; CM 92, pars 1, visio 4, cap. 92.

⁵⁸ *Dicionário de Liturgia*, D. Sartore e A. M. Triacca (org.), Ed. Paulinas, São Paulo 1992, p. 1207.

⁵⁹ Maria Cândida Monteiro PACHECO, *Santo António de Lisboa. A Águia e a Treva*, INCM, Lisboa 1986, p. 45; Maria Cândida Monteiro PACHECO, *Santo António de Lisboa. Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, INCM, Lisboa, 1997, p. 200.

António, herdeiro igualmente de antigas tradições mas aberto às novas correntes de revalorização da natureza, «o corpo humano consta de quatro elementos: fogo, ar, água e terra: fogo nos olhos, ar na boca, água nos rins, terra nas mãos e pés»⁶⁰. Este passo antoniano é inspirado directamente no sermão de S. Bernardo *De corruptione hominum*, sobre a tripla corrupção da alma e quádrupla do corpo. Escreve S. Bernardo:

O corpo pois consta de quatro elementos, a alma subsiste por uma tríplice força. É, com efeito racional, concupiscível e irascível. (...) A corrupção do corpo chama-se abominação e efectua-se por quatro modo, segundo os quatro elementos de que é feito. Com efeito, nos olhos está o fogo, na língua que produz a fala, o ar; nas mãos, de que o tacto é próprio, a terra; nos membros genitais, a água. Estas quatro partes corrompe-as aquela quadripartida peste, a saber: os olhos, a curiosidade; a língua, a loquacidade; as mãos, a crueldade; as partes genitais, a volúpia. Assim se tornam os homens corruptos e abomináveis, corruptos na alma, abomináveis no corpo, corruptos perante Deus, abomináveis perante os homens⁶¹.

De notar, neste texto, a correspondência clara entre o elemento água e as partes genitais e já não os rins⁶², assim como a omissão da referência aos pés que Santo António valoriza, dizendo: «Os passos do justo são as obras ou os afectos do entendimento. (...) Os pés, assim chamados porque servem para investigar ou reconhecer os caminhos dos que os percorrem, significam as obras»⁶³. Herdeiro de um «corpo do pecado»⁶⁴, «o pecador é levado pelos quatro elementos de que ele próprio consta. É levado pela terra, quando só se ocupa em pensamentos terrenos»⁶⁵. De notar nesta concepção do homem como microcosmo a ausência do sentido da audição que todavia Santo António, num outro passo, inclui: «O nosso corpo tem quatro portas: a oriental, a ocidental, a meridional e a setentrional, através das quais é levada a alma defunta. (...) As quatro portas da cidade ou as quatro partes deste tabernáculo são a vista, o ouvido, o gosto e o tacto»⁶⁶.

⁶⁰ Antonii Patavini, (S.) O. Min., Doctoris Evangelici, *Sermones Dominicales et Festivi ad Fidem Codicum Recogniti*, 3 vols, Messaggero, Padova 1979, I, p. 48.

⁶¹ Bernardus Claraevallensis, *Sermones de diversis*, Bernardi opera, ed. J. LECLERCQ et H.M. ROCHAS, 1970, vol. 6,1, p. 312.

⁶² Nota-se alguma flutuação nos rituais de unção dos enfermos na identificação da parte do corpo, sede da *libido*. Embora predomine a unção nos rins (*in lumbis*), surge também a unção sobre as virilhas (*super inguinis*), como nos Costumes cluniacenses (PL 149, col. 771).

⁶³ *Sermones* I, 344.

⁶⁴ *Sermones* I, 525.

⁶⁵ *Sermones* II, 262.

⁶⁶ *Sermones* II, 254.

Após a unção, o sacerdote lava e limpa a boca do enfermo a fim de que, mediante o ósculo da paz, todos os cónegos, por ordem, o beijem, como sinal de solidariedade e despedida, tal como prescreve o respectivo ritual de Cluny⁶⁷. Não está prevista a confissão dos pecados por parte do enfermo mas sim a absolvição, antes da bênção das cinzas que marca aliás a transição para o ritual dos defuntos, juntamente com a litania.

Do conjunto eucológico, salienta-se a seguinte oração, já integrada num ritual dos princípios do século IX, surgido na região entre o Somme e o Loire⁶⁸ e que, entre nós, só esta versão canonical parece ter preservado:

Domine Iesu Christe qui es saluator et redemptio nostra, qui es uera salus et medicina, a quo omnis sanitas et medicamentum uenit, qui apostoli tui uoce nos instruis, ut languidos olei liquore tangentes tuam postulemus misericordiam: respice propitius super hunc famulum tuum ill. ab illa mirabili summitate celorum, ut quem languor curuat ad exitum, et uirium contractio iam pertrahit ad occasum, medela tue gratie saluti restituat castigatum. Extingue in eo, Domine, libidinem et febrium estus, dolorum stimulos ac uitiorum obtere cruciatus: egritudinum et cupiditatum tormenta dissolue, superbie tumorem conpesce, uiscerum interna cordium ac medullarum et cogitationum sana discrimina, atque plagarum obducito cicatrices: phisicis tipicisque adesto periculis, ueteres immensasque remoue passiones, opera carnis ac sanguinis materiem conpone, ac delictorum illi ueniam propitius tribue: sicque illum iugiter custodiat pietas tua, ut nec ad corruptionem aliquando sanitas, nec ad perditionem perducatur infirmitas, sed fiat ei hec olei perunctio morbi et languoris presentis expulsio, atque peccatorum omnium obtata remissio, saluator mundi. Per omnia.

Como se pode verificar, esta prece salienta o restabelecimento físico, assinalando a dupla vertente, espiritual e corporal – *salus e medicina, dolor e uitium, egritudo e cupiditas, morbuse peccatum*, ilustrando a indissolúvel unidade do homem.

O ritual canonical é quase idêntico em Santa Cruz e em S. Vicente, havendo, no entanto, algumas variantes com alguma importância. Com efeito, após a comunhão do enfermo, o ritual de S. Vicente além das duas antífonas da comunhão *Hoc corpus e Qui manducat* como o de Santa Cruz, inclui mais algumas pequenas peças, nomeadamente uma oração em que é pedida a salvação da alma e igualmente a saúde do corpo. Esta omissão, no ritual crúzio, é tanto mais significativa pois

⁶⁷ Para uma análise comparativa deste ritual em Cluny e em Cister ver José MATTOSO, «O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo», *Idem, O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, Ed. João Sá da Costa, Lisboa 1996, pp. 87-89.

⁶⁸ Cf. A. G. MARTIMORT ET AL., *A Igreja em Oração*, Mosteiro de Singeverga: Ora & Labora - Desclée & Cie, 1965, p. 673; o texto aparece em PL 78, col. 235.

está precisamente referida no *Liber Ordinis*: «Et post comuniones *Hoc corpus et Qui manducat carnem meam, nichil dicit.*» A diferença mais significativa aparece, no entanto mais à frente, antes da bênção das cinzas que serão postas sobre o moribundo. O ritual de S. Vicente inclui a seguinte rubrica, idêntica à do ms. L (Paris, BN, lat. 1233): «Depois disto [após a oração *Dominus Ihesus Christus qui dixit discipulis suis*], os restantes irmãos vão-se embora, ficando com o enfermo alguns vigilantes que quando o virem nas últimas, o dão a entender aos irmãos. Todos estes pois, onde quer que estejam, ao ouvirem isto, interrompam o seu officio e com a máxima pressa corram para junto do enfermo, dizendo para si *Creio num só deus*, acabado o qual, se o enfermo tardar em morrer, perante ele repitam o mesmo, desde o início, segundo quanto virem a morte adiar-se. Se porém tardar mais ainda, leiam-lhe as *Paixões* Nosso Senhor Jesus Cristo. Entrado finalmente em agonia, seja retirado do leito e seja posto sobre a cinza e o cilício»⁶⁹. O *Liber Ordinis* acrescenta um pormenor curioso e que parece não ter paralelo nos rituais cluniacenses ou cistercienses: sob a cabeça do moribundo é colocada uma pedra⁷⁰, acto simbólico que encontra a sua fundamentação no passo bíblico do Génesis relativo ao sonho de Jacob⁷¹ e de que podemos encontrar ecos na *Vita Theotonii* na referência à «escada estendida até ao céu»⁷².

1.2. Ritual dos defuntos

Convém notar que este ritual não apresenta, nos testemunhos que nos chegaram⁷³, uma designação própria mas está integrado no *ordo ad uisitandum infirmum fratrem*.

Como foi referido já, o ritual revela uma especial preocupação de solidariedade para com o cônego doente e sobretudo em acompanhá-lo nos derradeiros momentos da sua vida, sendo interrompida a ordem habitual do mosteiro perante o evento de suma importância. Por outro lado, lembremos que o momento da morte,

⁶⁹ Santa Cruz 89, ff. 20v-21r.

⁷⁰ LO § 466.

⁷¹ Gn. 28, 10-12: «Jacob saiu de Bersabé e tomou o caminho de Harân. Chegou a determinado sítio e resolveu passar ali a noite, porque o sol já se tinha posto. Serviu-se de uma das pedras do lugar como travesseiro, e deitou-se. Teve um sonho: viu uma escada apoiada na terra, cuja extremidade tocava o céu; e ao longo desta escada subiam e desciam os anjos de Deus.»

⁷² *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 199.

⁷³ Além dos dois mss. referidos para o ritual dos enfermos, ainda em Santa Cruz 77 e Santa Cruz 90. A versão do ms. Santa Cruz 89 é a mais antiga, completa e mais próxima do modelo rufiano, se considerarmos o texto do ms. Paris, BN, lat. 1233.

segundo concepções arreigadas durante séculos, que a lenta imposição da crença no purgatório veio mitigar e subverter, era a todos os títulos definitivo, quanto à salvação ou condenação. «(...) Os preâmbulos dos diplomas hispânicos do século X e mesmo mais tardios, afirmam várias vezes o princípio de que depois da morte não há mais lugar para o mérito nem para o arrependimento, e conseqüentemente que não é mais possível a mudança de estado. Tal é o sentido dado a duas citações do Eclesiástico escolhidas por um documento da região de Coimbra de 1087 (DC 676). Uma delas aconselha: «Redime te homo dum uiuis, dum precium in manus tenes» (Eccli. 5, 8). A outra afirma, com um evidente significado metafórico: «A árvore seca ficará do mesmo lado para onde cair» (Eccli. 11, 3). Outro documento da mesma região, de 1079, justifica a doação pia em vida com a afirmação: «Depois da morte já não é dada a ninguém a possibilidade de se arrepender nem a ocasião de fazer o bem» (DC 586)⁷⁴.

Enquanto rito de passagem⁷⁵, poderemos analisar o «*ordo ad defunctum sepeliendum*»⁷⁶ nos seus três momentos: separação, liminaridade e agregação⁷⁷. Deveremos notar, todavia, antes de mais que, na «economia» do *ordo ad uisitandum infirmum fratrem*, em que o *ordo ad defunctum sepeliendum* se integra, o processo de separação compreende várias mediações, destinadas a esbater e a minorar a radicalidade da morte inexorável. O doente grave, adquire pelo seu próprio estado, um *status* que o separa da própria comunidade, enquanto membro do *conuentus*. Adquire, ao mesmo tempo, pela sua condição, um estatuto próprio, definido pelos espaços, tempos e cuidados específicos (enfermaria, impossibilidade de seguir o *cursus* diário, alimentação própria, cuidados médicos, visitas, apoio espiritual). Momento importante no processo de separação, marcado pelo sinal da irreversibilidade, é a entrada em agonia: «Entrado em agonia, seja

⁷⁴ José MATTOSO, «O rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI)», *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, op. cit., 63.

⁷⁵ Sobre os ritos de passagem cf. Arnold Van GENNEP, *Les rites de passage*, Ed. A. & J. Picard, Paris 1981 (reimpressão da edição de 1909).

⁷⁶ Como já referimos, nenhuma das versões que nos chegaram, provindas de Santa Cruz de Coimbra, dá um título a esta parte do ritual, sendo considerada parte integrante do *ordo ad uisitandum infirmum fratrem*. Iremos analisar aqui a versão conservada no ms. Santa Cruz 89, ff. 29v-64r, por a considerarmos a mais antiga e mais completa.

⁷⁷ Para uma revisão do modelo de Van Gennep relativo aos ritos de passagem cf. Victor W. TURNER, *El processo ritual*, trad. castelhana, Ed. Taurus, Madrid 1988. Para uma síntese sobre a evolução do tratamento dos conceitos de marginalidade e liminaridade, no discurso antropológico, ver João de Pina CABRAL, «A difusão do liminar: margens, hegemónias e contradicções», *Análise Social* 34 (153) (2000) 865-892.

retirado do leito e deitado sobre a cinza e o cilício»⁷⁸. Trata-se de um acto cheio de simbolismo, baseado numa longa tradição bíblica⁷⁹, que recorda a volta às origens – a reintegração material –, mas assinala, visivelmente, a condição da passagem num leito de morte. A deposição neste novo leito material, à imagem e semelhança da sua futura condição corpórea, que o ritual mais à frente assinalará – «Lembra-te que somos pó e o homem é como o feno e a flor do campo»⁸⁰ –, não é um acto privado mas, ao contrário de Cister e Cluny, ele é aqui realizado perante toda a comunidade. Esta ocorre com a máxima urgência e após a recitação individual eventualmente repetida, se necessário, do *Credo* e da leitura colectiva das *Paixões*, oficializa, pela publicidade da separação do anterior leito e a deposição no leito de morte, a liminaridade do agonizante ao mesmo tempo que as obrigações e responsabilidades da comunidade para com o seu membro em trânsito que, acompanhado, desde a unção, por quatro vigilantes, não corre assim o perigo da morte súbita e solitária.

Com o momento exacto da morte – «*infirmo omnino defuncto*»⁸¹ desencadeia-se um processo, centrado no morto, que compreende cinco etapas sequenciais: a *commendatio animae*, a preparação do corpo e colocação no féretro, o transporte do féretro para a igreja, a velada fúnebre, o funeral, com a missa de defuntos, e restantes orações na igreja, cortejo fúnebre ao cemitério, novas orações, aspersão e incensação do féretro e da cova, orações por todos os sepultados no cemitério, regresso do cortejo à igreja e oração final. Seguir-se-ão os sufrágios, com as suas várias modalidades, como prática essencial de reintegração do morto, «na plácida e tranquila mansão celeste com os santos e eleitos»⁸². O ritual contempla dois casos especiais⁸³, para os que não são cónegos: o daquele que morreu no hospital e o daquele que, morto fora do mosteiro, lhe é entregue⁸⁴, situação que, como vimos, se tornou cada vez mais frequente, na segunda metade do século XII.

Segundo o *ordo*, quando finalmente o agonizante expira, a encomendação da alma é feita mediante duas orações – *Pio recordationis affectu, fratres karissimi*,

⁷⁸ Ms. Santa Cruz 89, f. 21r.

⁷⁹ Cf., por exemplo, *Gn.* 37, 34 e *Lc.* 10, 13.

⁸⁰ Santa Cruz 89, f. 57v.

⁸¹ Santa Cruz 89, f. 29v.

⁸² Santa Cruz 89, ff. 29v-30r.

⁸³ O ritual, neste ponto, é reproduzido pelo *Liber Ordinis*, § 289.

⁸⁴ Aspecto em que, uma vez mais, Santa Cruz de Coimbra se aproxima de Cluny e se distancia de Cister. Cf. José MATTOSO, «O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo», *op. cit.*, pp. 102-103.

commemorationem facimus cari nostri Omnipotens sempiterne deus qui humano corpori animam ad similitudinem –, que se sucedem cinco salmos e algumas preces, terminando com a oração *Deus cui proprium est misereri semper et parcere*. Os cónegos rezam então as matinas dos defuntos com nove lições, assim como as laudes e as vésperas, a que se segue o Saltério, dito de forma contínua. Paralelamente, em lugar retirado, o corpo do defunto é lavado, com água quente, por alguns frades da mesma categoria, ou seja, se é sacerdote, por sacerdotes, se é diácono, por diáconos, etc. A preparação do corpo é feita na presença da cruz, mas quem a segura deve colocar-se de modo a não ver o corpo⁸⁵.

O acto de vestir o defunto está descrito não no *ordo* mas no *Liber Ordinis*⁸⁶. Os cónegos eram vestidos com calções de lã, cinto, camisa e bragas, sem calçado, e, finalmente, a sobrepeliz cuja manga, cosida, cobria a cabeça do defunto e, se se tratasse do abade, vestes sacerdotais. No caso do defunto ser um leigo converso, vestida a túnica, era envolvido num lençol e não na sobrepeliz.

Interrompida a recitação do saltério, o sacerdote dirige algumas orações antes que o fêretro seja transportado para a igreja, onde se seguem novamente algumas orações e preces. É, então, retomado o saltério, no ponto onde fora interrompido, e dito até ao fim, devendo os cónegos, depois, estar com frequência junto do corpo, recitando individualmente os salmos. A velada fúnebre é organizada dividindo a noite em várias vigílias, segundo o número de cónegos, de tal modo que, caso o tempo chegue, se termine todo o saltério e restantes orações, com nove lições, na primeira e segunda vigílias. Enquanto o corpo estiver na igreja, os cónegos devem, de acordo com as suas possibilidades, celebrar missas.

O conjunto eucológico que compõe o *ordo* apresenta um enorme interesse enquanto veículo de representações que informam os actos rituais. Sobressaem dois tipos de referências: as relativas à morte enquanto viagem ou passagem e as relativas ao lugar de destino e de agregação⁸⁷. Assim, a alma do morto, libertada, pela morte, das tentações deste mundo ou da escravidão do século, deve atravessar as portas dos infernos e as vias das trevas, pode ter que enfrentar as sombras e tormentos da morte, o caos e as trevas, a dor de visões horrendas nos claustros

⁸⁵ Cf. Santa Cruz 89, ff. 31v-32r. Sobre este aspecto e os seguintes, há bastantes semelhanças com Cluny, nomeadamente com a versão dos rituais adaptada e adaptada em Saint-Martial de Limoges. Cf. Jean-Loup LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècle*, Ed. De Boccard, Paris 1989, pp. 167-197.

⁸⁶ LO § 466.

⁸⁷ Cf., a título comparativo, José MATTOSO, «Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI)», *O reino dos mortos na Idade Média peninsular, op. cit.*, pp. 55-74.

infernais, os grilhões dos réus, etc., sendo dado algum relevo ao papel orientador e condutor dos santos anjos e mártires. Em contrapartida, o lugar de agregação é a mansão plácida e tranquila, o lugar do refrigério, da luz e da paz. Local intermédio parece ser o seio de Abraão, até ao dia do grande juízo em que, ressuscitados, os inscritos no livro da vida farão parte da ordem, exército e consórcio dos santos.

A seguinte oração, uma das proferidas no cemitério, após a aspersão e incensação do fêretro e da cova, sintetiza esta concepção desse espaço de liminaridade ou margem, desconhecido, ameaçador e terrífico, ao mesmo tempo que a esperança na agregação:

É temeridade, certamente, Senhor, que ouse recomendar, o homem ao homem, o mortal ao mortal, a cinza à cinza, a ti Deus e Senhor nosso, mas pois que a terra recebe a terra e o pó em pó se converte até que toda a carne retorne à sua origem, pedimos lacrimosos, ó Deus, piíssimo pai, a tua piedade para que conduzas a alma do teu servo do turbilhão lamacento deste mundo à pátria, a recebas no seio do teu amigo Abraão e a banhes com o orvalho do refrigério; seja afastada do fogo da escaldante geena e, pela tua graça, junta ao santo descanso. E, ainda que seja merecedor dos tormentos da pena, Tu, com a graça da dulcíssima leveza, sê complacente e não receba o castigo do pecado quem manteve, nos votos, a tua vontade, mas sinta a pia bondade da tua indulgência, e quando, ultrapassada a fronteira do mundo, brilhar o supremo reino, seja agregado aos exércitos de todos os santos, ressurgja com os eleitos e seja colocado à direita⁸⁸.

É novamente no *Liber Ordinis*, seguindo o princípio da solidariedade – *Et quia si patitur unum membrum compati debent omnia membra*⁸⁹ –, que se pormenorizam as várias formas de sufrágios pelos mortos, numa cadeia que une a sede da canónica (*congregatio*) e «obediências» e de que os necrológios são o testemunho mais eloquente. Cluny não é alheio a este aumento das intercessões pelos mortos. Com efeito «obedecendo ao carácter elitista destas uniões entre mortos e vivos que dizem respeito aos grupos dirigentes, estende ao conjunto dos defuntos, de maneira solene e uma vez por ano, a atenção da liturgia. De facto, no meio do século XI, provavelmente entre 1024 e 1033, Cluny institui a celebração dos defuntos no dia 2 de Novembro, logo a seguir à festa de Todos-os-Santos, que tem lugar na véspera. O prestígio da ordem entre a cristandade é tal que a «festa dos Mortos» em breve é celebrada por toda a parte. Este laço suplementar e solene entre os vivos e os mortos prepara o terreno onde vai nascer o Purgatório»⁹⁰.

⁸⁸ Santa Cruz 89, 43v-44v.

⁸⁹ LO § 286.

⁹⁰ Jacques LE GOFF, *O nascimento do Purgatório*, trad. portuguesa, 2ª edição, Ed. Estampa, Lisboa 1995, p. 150.

Segundo o *Liber Ordinis*, os sufrágios assumem variadíssimas formas, de entre as quais podemos distinguir, logo após a morte, os relativos ao defunto sepultado no cemitério do mosteiro, e, num âmbito temporal mais alargado, os relativos aos mortos do mosteiro, incluindo ainda os das «obediências», os de outros mosteiros canonicais e até os de outras ordens com quem o mosteiro estabelecera um pacto de solidariedade.

No primeiro caso, além das missas celebradas com o corpo presente, contam-se o sétimo, o trigésimo, e o aniversário.

Quando um frade morrer na canónica (*congregatione*), seja clérigo ou leigo, façam por ele o trigésimo e o sétimo, de modo a que desde o dia do seu funeral até que termine o trigésimo, não se passe um dia sem que celebrem uma missa por ele, excepto se calhar nos três dias da Paixão. Igualmente, desde o dia do funeral até ao fim do sétimo, seja rezado por ele, diariamente, todo ofício dos defuntos com a missa das matinas e vésperas de nove lições, excepto se ocorrer uma festa de nove lições, e, neste caso, o que tiver sido suspenso, seja realizado depois no devido tempo. Terminado o supra referido trigésimo, depois de terminado o ofício das matinas, digam por ele os cinco salmos (...). Nesse mesmo dia, o convento vá em procissão ao cemitério, ao túmulo do frade defunto. No mesmo trigésimo, diariamente, seja dado aos pobres, dos produtos do refectório, tanto quanto receberia um frade se fosse vivo. Comunicado o óbito pelas «obediências», prestem-lhe todos os serviços durante sete dias e dêem a prebenda durante três⁹¹.

O *Liber Ordinis* especifica mesmo as obrigações espirituais de cada cónego (*singuli*) para com o defunto:

É estabelecido, tanto na canónica como nas «obediências» que além do ofício geral, todos os frades façam orações privadas pelo defunto. Aqueles que são sacerdotes devem cantar uma missa, e se não puderem, devem ler o saltério. Os restantes frades, tanto clérigos como leigos, leiam todo o saltério e os que o não souberem todo, digam os salmos que souberem o número de vezes necessário até perfazerem o número total do saltério. Quem não souber nenhum salmo, deverá dizer o *Pai nosso* cento e cinquenta vezes⁹².

Os sufrágios pelos mortos, além do seu sentido espiritual evidente, serviam igualmente como elementos de coesão entre os vivos, integrando-os numa comunidade alargada. É assim no caso da solidariedade para com os mortos que unia canónica e «obediências»:

Se o óbito ocorrer em alguma «obediência», faça-se como acima descrito, relativamente ao trigésimo e ao sétimo. Comunicado o óbito à canónica, rezem o ofício pelo defunto

⁹¹ LO § 284.

⁹² LO § 286.

durante sete dias e dêem a prebenda o mesmo número de dias. Do mesmo modo, nas restantes «obediências», rezem todo ofício por ele, durante sete dias, e dêem a prebenda durante três dias. Seja também feita memória dele na missa, nas matinas e nas vésperas, seja na canónica como nas «obediências», desde o dia em que seja comunicado o óbito até ao trigésimo dia. Quando o óbito de algum frade numa «obediência» for comunicado, imediatamente, se for a hora oportuna, segundo o julgamento do prelado, dado o sinal com a tábua, os frades dirigem-se para o capítulo. Aí, dito *Benedicite*, o óbito do frade é anunciado pelo prelado aos demais. Depois de referirem algo de bom a lembrar conforme as circunstâncias, perante a sua memória, levantam-se e entram na igreja e, tocados os sinos, digam por ele as matinas de nove lições, com laudes, com a oração *Inclina domine* e outra *Fidelium deus omnium*⁹³.

No dia do aniversário, depois do toque de todos os sinos, o convento em procissão dirige-se ao cemitério e aí a campa do defunto é aspergida e incensada, estando previsto um conjunto de orações e preces. Sinal de um interesse vivo da comunidade dos vivos, é mais uma prática no processo de agregação e que é, de longe o mais duradouro no ritual dos defuntos. Não é de descurar o seu papel de reforço da coesão social, que é visível na «*iustitia*», uma por cada aniversário e quatro para o hospital, dadas diariamente aos pobres, duplos simbólicos dos cónegos, sepultados no mosteiro ou mortos em viagem, com bispos e arcebispos⁹⁴.

De entre os sufrágios colectivos, refira-se o ofício diário dos defuntos, com vésperas, matinas e laudes, a missa diária por intenção dos defuntos, missas privadas pelos defuntos, três procissões anuais ao cemitério, no dia seguinte à oitava da Epifania e Pentecostes e no dia 2 de Novembro. Nas reuniões diárias no capítulo, após a hora de prima, a comunidade recordava os defuntos inscritos no necrológio (*obitus defunctorum*)⁹⁵ para esse dia.

As *Vitae* de D. Telo e de S. Teotónio, por sua vez, fornecem-nos elementos preciosos, quer sobre a aplicação do *ordo* sobre a representação da morte e a atitude perante ela. Na *Vita Tellonis* nota-se ainda a influência de costumes alheios ao *ordo*, como o hábito de levar o doente à igreja, amparado pelos cónegos, para aí comungar⁹⁶, mas sobretudo uma atitude de dor e pranto perante a morte, numa oscilação entre «o amor dos irmãos» que se perde e «a esperança dos bens

⁹³ LO § 285.

⁹⁴ Cf. LO § 493.

⁹⁵ LO § 16, 351, 420, 493.

⁹⁶ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 73: «De facto, enquanto pôde ser levado por mãos dos cónegos até ao altar do Senhor para participar no corpo e sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, diante da cruz, como se estivesse a ser julgado no tribunal do Senhor, purificando-se uma e muitas vezes nas torrentes das suas lágrimas ...».

celestes»⁹⁷. O relato das exéquias do fundador crúzio acentua, repetidamente, a dor, o pranto de toda a comunidade e até de toda a cidade:

Seguidamente, depois de lhe lavarem o corpo e de lhe revestirem as vestes segundo o costume regular, é conduzido à igreja, ao meio do coro, onde já estavam a decorrer os Ofícios divinos das exéquias. Quão grande tenha sido então a dor dos irmãos em prantos, quão grande sobretudo a tristeza dos cónegos que executavam o canto, seria longo e impossível descrevê-lo. Descrever o pranto das religiosas, virgens e viúvas, cujo número havia sido por ele triplicado para perfazer o dos anjos, bem como as nénias ibéricas das matronas a lamentar-se, não direi que seja legítimo, mas, tanto quanto o amor da piedade conjugado com a dor tornara discreto, apropriado⁹⁸.

O eloquente passo transcrito assinala ainda o conflito entre a legitimidade das lamentações, sobretudo ritualizadas (as nénias ibéricas das matronas), e o apropriado, segundo o costume. Com efeito, «a liturgia hispânica do século X acolhe sem censuras a prática das lamentações fúnebres, tão importante para os romanos, mas olhada frequentemente com reprovação por alguns Padres da Igreja, como, por exemplo, por São Jerónimo (*Epitaph. Paulae, PL22, 878 ...*) por Santo Isidoro de Sevilha (...) e até pelo III Concílio de Toledo de 589»⁹⁹. Entre as ruidosas lamentações que o ritual do *Liber ordinum* prescreve e o «enorme clamor de todos» da *Vita Tellonis* quando o corpo é deposto na igreja, no altar do Espírito Santo, há uma linha de continuidade que a nova atitude perante a morte, favorecida pela crença no Purgatório e instigada pela doutrina oficial da Igreja, irá quebrar. A *Vita Theotonii* é a este título exemplar. A morte modelar do santo é aqui bem mais «domesticada»¹⁰⁰, com premonições próprias ou alheias, preparada pela unção, viático e reconciliação e tornada pública:

Despertou então aquele homem de Deus e, reconhecendo que era mais que certo que a sua morte estava iminente, recebeu o sacramento da unção, e, tal como fazia quase todos os dias, munuiu-se confiadamente com o sacramento do corpo e sangue do Senhor, abençoou-nos uma e muitas vezes e por outras tantas vezes lançou-nos a absolvição, admoestando-nos a que, como suas entranhas, não deitássemos a perder o trabalho de tanto tempo. Considerai, meus filhinhos, dizia, que vós, hoje, ficastes com o encargo da religião nas vossas mãos. E estando todos os irmãos a condoerem-se em torno dele, ele consolava a comunidade conventual pela sua tristeza¹⁰¹.

⁹⁷ Cf. *ibidem*, p. 73.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁹⁹ José MATTOSO, «Os rituais da morte na liturgia hispânica (séculos VI a XI)», *O reino dos mortos na Idade Média peninsular, op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁰ Cf. Philippe ARIÈS, *op. cit.*, pp. 13-36.

¹⁰¹ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 199.

À natural tristeza da comunidade a *Vita Theotonii* contrapõe a serenidade e a alegria do santo moribundo que vai ao encontro da morte, sorridente:

A um sábado, o sétimo dia, depois das matinas dos defuntos, e depois de nos ter dado a bênção mais profusamente, de repente, inclinou a cabeça um tanto sobre o ombro. Depois, foi colocado na cinza e no silício, segundo a tradição cristã e, perfeitamente na posse das suas faculdades, encarou a morte com alegria. Vimo-lo, efectivamente, de rosto sorridente, quase a erguer-se para lhe ir ao encontro, de tal modo que, pela alegria do seu rosto, não tivemos dúvida de que havia ali uma presença dos santos anjos. A palidez nada alterou na sua face, mas de tal modo algo de compostura e gravidade tomou por completo a sua fisionomia que se dava inteiramente a perceber que não estava a morrer, mas a emigrar e como que alternava de amigos, não os abandonava. (...) Feitas devidamente todas as diligências que pareciam necessárias para preparar o defunto, foi transportado, segundo o costume, para a igreja pelas mãos dos irmãos que suspiravam condoidos. Aí não se ouviam lamentações e prantos, como costuma acontecer entre todos os do século, mas, por dois dias seguidos, o coro executou salmos e o fervor empenhado dos irmãos, em torno do corpo, fez demonstração de toda a devoção em orações, salmos, hinos e cânticos espirituais¹⁰².

O autor anónimo da *Vita* salienta o contraste entre as lamentações e prantos da gente «século» e as preces dos religiosos, revelando assim as novas concepções relativas à morte que se iam impondo nos meios monásticos, como o de Santa Cruz, cada vez mais dispostos a assumir o encargo do cuidado espiritual dos defuntos que lhes eram entregues, com essa finalidade, tornando-se intermediários do objecto das doações que oficializavam o acto, destinado a assegurar os sufrágios¹⁰³ que proliferam, atestando que a nova mentalidade se ia impondo¹⁰⁴. Não nos parece assim acidental, na *Vita Theotonii*, a inspiração, em larga escala, num autor como S. Jerónimo que veiculava já uma atitude mais positiva face à morte, nomeadamente em três cartas — 60, 108 e 127 —, respectivamente, a vida de Santa Marcela, os elogios fúnebres de Nepociano e, sobretudo, o de Santa Paula (*Epitaphium sanctae Paulae*), como a identificação de fontes pôde comprovar¹⁰⁵.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 199-201.

¹⁰³ Cf. José MATTOSO, «O culto dos mortos em Cister no tempo de S. Bernardo», *O reino dos mortos na Idade Média peninsular*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁴ Cf. Hermínia Vasconcelos VILAR – Maria João Marques da SILVA, «Morrer e testar na Idade Média: Alguns aspectos da testamentaria dos séculos XIV e XV», *cit.*, pp. 39-60.

¹⁰⁵ Cf. Agostinho Figueiredo FRIAS, «Fontes de cultura portuguesa na *Vita Theotonii*», *2º Congresso Histórico de Guimarães. Actas do Congresso*, vol. 4, *op. cit.*, pp. 145-149.

2. Temporalidade e existência

*Licet tempus breue sit ...*¹⁰⁶

Tínhamos notado já, em anterior estudo, que «uma das impressões profundas que a leitura dos antigos costumeiros, pertencentes a comunidades de monges ou cónegos, suscita, é o espanto perante o rigor com que alguns «legisladores» regulam o *cursus do* tempo, determinando, até ao ínfimo pormenor, as actividades, os espaços e os modos, para cada «hora canónica»¹⁰⁷. O *Liber Ordinis* não é, deste ponto de vista, excepção, fornecendo-nos elementos preciosos sobre o modo de estruturação temporal da vida da comunidade, centrada no ofício divino, assim como sobre algumas das representações que a suportam.

Diz-se no *Liber Ordinis*, a propósito da hora de *Completas*, a última do dia:

Segue-se o hino (...) que especialmente se canta neste ofício a fim de que fortificados com salmos, hinos e cantos espirituais, completo o curso da presente vida, alcancemos o fim naquele que é princípio e fim¹⁰⁸.

Numa doação de *post mortem* Paio Eneguiz e mulher ao mosteiro crúzio, inserta no *Livro Santo*, aparece a seguinte justificação, onde transparece a concepção do *homo viator*:

Pois que nesta vida somos como hóspedes e a nenhum de nós é dado a conhecer o seu último dia, deve todo o fiel servir por todos os modos a Deus, e deixar, após a sua vida, bons exemplos aos outros¹⁰⁹.

A vida humana é entendida como uma peregrinação, trajecto passageiro e temporal que ganha sentido, inscrevendo-se como um momento no ciclo da eternidade, numa concepção soteriológica da existência. Podemos aqui encontrar ecos de Santo Agostinho que no famoso livro XI das *Confissões*, onde sonda a essência do tempo, equaciona desta forma a dispersão temporal de um ser que anseia pela união divina:

Mas, *porque a tua misericórdia é mais preciosa do que a vida*, eis que a minha vida é uma dispersão, e *a tua dextra acolheu-me* no meu Senhor, Filho do Homem, mediador entre ti, que és uno, e nós, que somos muitos, em muitas coisas e através de muitas coisas, a fim de

¹⁰⁶ LO § 319, 155.

¹⁰⁷ Agostinho Figueiredo FRIAS, *Lettura ermeneutica*, op. cit., p. 11.

¹⁰⁸ LO § 36.

¹⁰⁹ *Livro Santo*, op. cit., p. 185.

que *eu alcance por meio daquele no qual também fui alcançado*, e seja reconstituído a partir dos meus dias velhos, seguindo-te só a ti, esquecido do passado e não distraído, mas atraído, não para aquelas coisas que hão-de vir e passar, mas para aquelas coisas que estão adiante de mim, não com dispersão, mas com atenção, encaminho-me para a palma da celestial vocação, onde ouvirei um cântico de louvor e contemplarei as tuas delícias, que não vêm nem passam. Agora, porém, *os meus anos decorrem entre gemidos*, e tu, minha consolação, Senhor, és meu Pai eterno; mas eu dispersei-me nos tempos, cuja ordem ignoro, e os meus pensamentos, as entranhas mais íntimas da minha alma são dilaceradas por tumultuosas vicissitudes, até que, limpo e purificado pelo fogo do teu amor, me una a ti¹¹⁰.

Também na *Vita Theotonii* é assim delineado o sentido da vida do cônego, na visão do santo havida pouco tempo antes de morrer:

(...) Homem de Deus, tens trabalhado muito e por longo tempo tens peregrinado com a sobrecarga do peso da carne, mas fica tranquilo, porque está a chegar o dia em que por uma breve trabalho terás o gozo da bem-aventurança eterna; de facto, já lutaste bem neste mundo e venceste sem ferro o que estava ao dispor (...) ¹¹¹.

Contrariamente a uma desvalorização do tempo que poderíamos, apressadamente, descortinar nestes extractos, procuraremos mostrar, como, entre os crúzios, a dimensão temporal, apesar da relativização no ciclo da eternidade¹¹², ganhou sentido, quer na estruturação da vida canonical quer na preservação e transmissão de uma memória colectiva e até na criação de uma consciência nacional.

2.1. Tempo litúrgico

Como salienta Éric Palazzo, «(...) a expressão «tempo litúrgico» não deve ser pensada de forma unívoca: ela não designa só a actividade ritual dos cristãos no seio de um quadro temporal ritmado pelos meses e pelas estações. (...) Desde as origens do cristianismo a comemoração dos eventos maiores da vida de Cristo confere uma estruturação temporal antes de mais à semana e depois ao ano litúrgico»¹¹³. Com efeito, o tempo litúrgico monacal é estruturado numa

¹¹⁰ Santo Agostinho, *Confissões*, CLCPB-INCM, Lisboa 2000, p. 599. Cf. igualmente, *Oeuvres de Saint Augustin. 14 – Les Confessions. Livres VIII-XIII*, Études Augustiniennes, 1996, p. 339.

¹¹¹ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 197.

¹¹² Cf. Germano PATTARO, «La conception chrétienne du temps», *Les cultures et le temps*, Ed. Payot, Paris 1975, p. 196: «Le christianisme, au contraire, attribue au temps le maximum de potentialité. L'histoire chrétienne n'est pas dans le temps malgré le temps e elle le conçoit comme une libération, si bien que le passé se présente toujours comme une possibilité d'avenir et que ce qui arrive attend toujours son «après» comme possibilité réelle».

¹¹³ É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age*, Ed. Aubier, Paris 2000, p. 98.

dialéctica entre os vários ciclos cósmicos – solar, lunar, diário – e uma artificial criação humana: a semana. A semana é, com efeito, «é a grande invenção humana no calendário. (...) A grande virtude da semana é introduzir no calendário uma interrupção regular do trabalho e da vida quotidiana, um período fixo de repouso e tempo livre»¹¹⁴. O ciclo hebdomadário, cujo primeiro e último dia é o «dia do Senhor» (domingo), torna-se assim o núcleo do tempo litúrgico. O *Liber Ordinis* atesta que a própria distribuição de vários serviços tinha por base a semana. Não só se refere a *semana da Páscoa* ou *semana do Pentecostes*¹¹⁵, como o *decurso de toda a semana*¹¹⁶, os *sacerdotes hebdomadários*¹¹⁷, os *serviços semanais*¹¹⁸, os *hebdomadários do refatório e do lavatório*¹¹⁹. Historicamente, no Cristianismo, é a partir deste ciclo originário que se vão constituindo os restantes ciclos do Calendário religioso: ciclo pascal, Ascensão, Pentecostes, Natal, etc., em torno dos quais, por sua vez, se vão especificando outros tantos períodos litúrgicos¹²⁰. Visto que a data da Páscoa, mutável, é determinada segundo o ciclo lunar, houve necessidade de calcular, com o maior rigor, os movimentos da lua, a fim de que seja celebrada no primeiro domingo, após a primeira lua cheia do equinócio da Primavera, donde o desenvolvimento do cômputo litúrgico cristão. Por outro lado, nos primeiros séculos do Cristianismo, alguns ritos pagãos muito enraizados foram cristianizados e incorporados nas práticas religiosas. É o caso, por exemplo, dos três dias de *Rogações* e das *Quatro Têmporas*. Houve outras crenças pagãs que, pese embora a resistência e até a condenação da Igreja, persistiram até muito tarde (século XV), por exemplo a referência aos dias nefastos ou de mau agoiro, designados por dias egipcíacos. Todos estes aspectos se verificam no calendário incorporado no *Costumeiro* de Santa Cruz¹²¹.

2.2. O Calendário

«O calendário, objecto científico, é também um objecto cultural. Ligado a crenças, além de a observações astronómicas (as quais dependem mais das primeiras do que o contrário), e não obstante a laicização de muitas sociedades,

¹¹⁴ Jacques LE GOFF, «Calendário», *Einaudi*, INCM, Lisboa 1997, p. 280.

¹¹⁵ Cf. *LO* § 183.

¹¹⁶ Cf. *LO* § 12.

¹¹⁷ Cf. *LO* § 268.

¹¹⁸ Cf. *LO* § 16.

¹¹⁹ Cf. *LO* § 16.

¹²⁰ Cf. É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age*, op. cit., pp. 100-101.

¹²¹ Cf. Anexo 1: Kalendarium.

ele é, manifestamente um objecto religioso. Mas enquanto organizador do quadro temporal, director da vida pública e quotidiana, o calendário é sobretudo um objecto»¹²².

É especialmente a partir do século IX que encontramos longos comentários, em que se procura elucidar a estrutura e a razão de ser da liturgia e nomeadamente do calendário. Um dos autores mais conhecidos e influentes é Amalário de Metz (morre em 850), autor do *Liber Officialis*, uma *Regula Canonicorum* e a quem foi tradicionalmente também atribuído o *Liber Quare*. Este autor aparece sete vezes explicitamente referido no *Liber Ordinis* e os seus textos são aqui frequentemente utilizados, quer em matéria de liturgia, quer relativamente à disciplina canónica. Amalário «constrói uma história do ano litúrgico, à maneira moderna. Para Amalário, a septuagésima, a sexagésima, a quinquagésima, a quaresma, o tempo pascal, o Pentecostes radicam nesta ou naquela passagem da Bíblia, em especial do Antigo Testamento. Aqui, Amalário efectua um trabalho de tipologia bíblica e litúrgica. Faz igualmente intervir o simbolismo dos números para justificar o cálculo dos períodos do tempo litúrgico»¹²³.

O *Liber Ordinis* não contém a expressão «ano litúrgico», expressão aliás que não é medieval¹²⁴, mas, como é habitual, *per circulum anni*¹²⁵, *per annum*¹²⁶ e *per totum annum*¹²⁷. Seguindo Amalário e o *Liber Quare*, o *Liber Ordinis* faz a interpretação simbólica dos vários períodos litúrgicos (septuagésima, quinquagésima, etc.), do ciclo temporal, assim como do tempo depois do Pentecostes - meses de Agosto, Setembro, Outubro e Novembro, justificando igualmente as leituras escolhidas para cada mês.

Do domingo próximo do dia 1 de Agosto até ao domingo próximo de 1 de Setembro, escolhem-se os livros sapienciais, ou seja, as Parábolas de Salomão os primeiros oito dias, o Eclesiastes com o Cântico dos Cânticos outros oito dias; *Diligite iusticiam* [livro da Sabedoria] outros oito dias e *Omnis sapientia* [Eclesiástico] outros oito dias ou mais, se for necessário. (...) Agosto é o sexto mês, quente e o médio do ano. Na sexta idade, em que o Senhor vem, devemos pois, pela sua presença, viver sabiamente, pois ouviu-se no meio de nós aquela sabedoria que provém da boca do altíssimo. E aqueça o fogo pois o coração do homem e inflame-o na sua meditação, pois Deus veio trazer o fogo à terra. E na meia idade pois, em que quem mais se

¹²² J. LE GOFF, «Calendário», *Einaudi, op. cit.*, p. 260.

¹²³ É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age, op. cit.*, pp. 105-106.

¹²⁴ Cf. É. PALAZZO, *Liturgie et société au Moyen Age, op. cit.*, p. 100.

¹²⁵ LO § 386.

¹²⁶ LO § 277, 323, 459, 480, 500.

¹²⁷ LO § 171, 264, 266, 273, etc.

acende com o ardor dos vícios, mais deve então socorrer-se da sabedoria, e tanto mais sábio é precaver-se quanto mais tentadora é a perfeição da idade¹²⁸.

O conhecimento do Calendário tornava-se essencial numa comunidade devotada, na sua prática litúrgica diária e *per circulum anni*, ao *memorial* dos vários eventos da história da salvação, numa recapitulação, sem cessar, ao ritmo escandido por esse calendário, dos momentos principais do plano divino. O seu anúncio era feito, na reunião diária na sala do capítulo, após a hora de Prima, virados para Oriente¹²⁹. «Depois disto, segue-se o capítulo, tocado previamente o signo a para que todos acorram. Entrados na sala do capítulo, recite-se o Calendário do mês, a lua e as festas dos santos desse dia»¹³⁰.

O calendário crúzio¹³¹, além de evidenciar o seu carácter regrante e o seu modelo rufiano (aparece a festa de S. Rufo a 27 de Agosto), é especialmente cuidadoso na indicação dos elementos astronómicos necessários ao cálculo das lunações e, por conseguinte da Páscoa, (epacta, número áureo, signos, estações, etc.) e dos dias egipcíacos. A este respeito, o calendário inclui, no início de cada mês uma mnemónica para calcular o dia egipcíaco, indicado abreviadamente pela sigla *DG*. Especial interesse têm as regras e tabelas, no final do calendário, síntese do saber astronómico necessário à correcta utilização do calendário. De salientar que o cálculo sobre a duração do ano aqui referida é mais apurado do que, por exemplo, o do *Breviário do Soeiro*, dos finais do século XIV. São estes os respectivos passos:

Annus solaris secundum comptistas est CCC^{torum} LXV dierum et VI horarum que coaceruate IIII anno fatiunt annum CCC^{torum} LXVI quem annum uocant bissextilem. Dicitur autem bissestus quia bis dicitur VI^o kalendas marcii. Secundum uero uerum annis solaris habet CCC^{tos} LXV dies et V horas et XXXII momenta. Inde est quod in centum XX annis habundat unus dies qui facit errorem solstitiorum et equinoctiorum et temporum et dierum egiptiorum. (Santa Cruz 74)

Annus habet menses XII, septimanas LII et diem unum et habet dies CCCLXV et VI horas. (Breviário de Soeiro)¹³².

¹²⁸ LO § 189.

¹²⁹ Cf. LO § 122, 162, 351, 489.

¹³⁰ LO § 16.

¹³¹ Cf. Anexo 1.

¹³² Pedro Romano ROCHA, *L'office divin au Moyen Age dans l'Église de Barga*, Fundação Calouste Gulbenkian; Centro Cultural Português, Paris 1980, p. 67.

Os elementos de cômputo no final do calendário terminam com a referência ao jejum das *Quatro Têmporas*, provavelmente por se considerar que dependem igualmente de factores cósmicos. Estes jejuns têm a sua origem na prática da religião romana, que privilegiava a mudança de estações. A Igreja cristã, no século IV-V, institucionalizou esta prática, instaurando dias de jejum, prece e esmolas no início de cada estação; as Têmporas, todavia, com excepção das de Setembro, são conhecidas pelo período litúrgico em que recaem: Pentecostes, Advento, Quaresma¹³³. «Estatuímos – diz o *Liber Ordinis* – que se celebrem os jejuns das Quatro Têmporas, pela seguinte ordem: primeiro jejum, no início da Quaresma; segundo, na semana do Pentecostes, terceiro e quarto, em Setembro e Dezembro, na terceira semana, como é costume»¹³⁴.

O *Liber Quare*, que é utilizado no *Liber Ordinis*, (cita o nome de Amalário) como autoridade em matéria de liturgia, explica da seguinte forma estes jejuns:

Porque se deve jejuar naqueles períodos?

Para que os nossos quatro elementos, que na sua natureza estão ligados às quatro estações do ano, sejam disciplinados, a fim de não serem arrastados pelo deleite do mundo.

Na Primavera, que é quente e húmida, fazemos um jejum para que seja disciplinado em nós o elemento do humor, a fim de sucumba à falsa beleza da Primavera que surge do humor e do calor.

No Verão, que é seco e quente, fazemos outro jejum para que seja disciplinado em nós o elemento do calor a fim de não sucumbir ao incêndio carnal.

No Outono, que é húmido e seco, e em que juntamos o que fruiremos no futuro, fazemos um terceiro jejum a fim de que não sequemos ou murchemos, devido a alguma doença do espírito, e nos encontremos sem pinga de azeite no tabernáculo eterno.

No Inverno, que é frio e húmido, fazemos o quarto jejum para que os nossos membros, com a dissolução e o luxo não se relaxem em comidas e bebidas e negligenciem o amor de Deus¹³⁵.

Amalário, a quem o *Liber Quare* beber, acrescenta:

Devemos, pois, jejuar e abster-nos do amor dos tempos, enquanto vivemos nos tempos, por causa da eternidade, na qual desejamos viver, ainda que com o decurso dos tempos se insinue em nós a própria doutrina de desprezar as coisas temporais e desejar as eternas¹³⁶.

¹³³ Cf. ANTOINE CHAVASSE, «As Quatro Têmporas», *A Igreja em oração*, in A.G. MARTIMORT *et al*, *A Igreja em oração*, trad. ora et labora/desdée et Ca, 1965, pp. 849-857.

¹³⁴ *LO* § 502. Este passo do *Liber Ordinis* é extraído de Graciano, *Decretum*, d. LXXVI, c. 4.

¹³⁵ *Liber Quare*, *CM* 60, 48. Cf. Amalarius, *De ecclesiasticis officiis libri IV*, PL, col. 1076-1078.

¹³⁶ Amalarius, *De ecclesiasticis officiis libri IV*, PL, col. 1078.

Nestes textos, além da concepção do homem como microcosmo, a que já fizéramos alusão, a propósito do ritual de unção dos enfermos, está subjacente a teoria dos quatro humores, assim como as práticas dietéticas que visam restabelecer o equilíbrio dos humores – é nisso que consiste a saúde, segundo concepções médicas que remontam a Hipócrates –, equilíbrio que o decurso das estações ciclicamente vai ameaçando; simbolicamente, os jejuns, a oração e as esmolas, são o remédio destinado a combater as *doenças do espírito*. Este esquema mental que relaciona harmonicamente os quatro elementos e humores, estações e temperamentos aparece-nos ainda mais claramente na obra de Guilherme de Conches, na seguinte representação gráfica¹³⁷:



Na linha da cultura chartrense, Guilherme de Conches (†1154) retoma antigas noções de medicina, nomeadamente através das traduções, a partir do árabe, de Constantino, o Africano¹³⁸; a leitura destas traduções é feita não só em Salerno, mas igualmente em Chartres. «Guilherme de Conches tirou partido dos novos conhecimentos médicos para construir uma cosmologia seguindo os

¹³⁷ William of Conches, *A Dialogue on Natural Philosophy (Dragmaticon Philosophiae)*, trad. de Italo RONCA e Matthew CURR, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, p. 75; Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, CM 152, lib. 4, cap. 11, p. 109.

¹³⁸ O *Dragmaticon Philosophiae* é devedor de várias obras de Constantino, o Africano, como o aparato de fontes da edição crítica revela.

princípios susceptíveis de explicar ao mesmo tempo o vivo e o inanimado, o microcosmo que homem é e o macrocosmo que é o universo. (...) De maneira original, procurava aplicar aos processos mentais, à cosmologia, à meteorologia, as qualidades de atracção, de retenção, de digestão e expulsão atribuídas, na *Isagoge*, à força «natural», responsável pela nutrição e crescimento»¹³⁹.

Em Santa Cruz de Coimbra, desde muito cedo, se manifestou o interesse pelas obras médicas, facto a que não é alheia quer a proximidade da comunidade moçárabe que S. Teotónio acolheu e que certamente era portadora de um saber médico influenciado pelos árabes, os mais avançados neste domínio, quer a existência do hospital¹⁴⁰. É assim que na *Vida de D. Telo* se diz que este fundador «é atingido por uma doença mortal, em árabe conhecida por *al-waram al-fâzz al-mûnî*, ou seja um tumor»¹⁴¹. Num documento de redigido por volta de 1192 e inserto no *Livro de D. João Teotónio*, cartulário crúzio do século XII, o cardeal

¹³⁹ Danielle JACQUART e Françoise MICHEAU, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Maisonneuve et Larose, Paris 1996, p. 128.

¹⁴⁰ O *Livro Santo* apresenta-nos numerosos casos de doações ao Mosteiro com a condição de este tomar conta material e espiritual do doador, nomeadamente no que concerne ao sustento material, à sepultura no Mosteiro e aos benefícios espirituais resultantes das missas e preces pelos defuntos. Vermundo Aires, em Novembro de 1150 faz testamento ao Mosteiro de Santa Cruz de uma herdade que já antes entregara em penhor ao hospital de Santa Cruz por uma quantia em dinheiro com que o auxiliaram em momento de necessidade: «Et est sciendum quod ego Vermundus presbiter Arias, cogente me quadam magna necessitate misi in pignore *ad hospitale Sancte Crucis* hos predictos casales pro XXX^a morabitinis, ex quibus in vita mea canonicis Sancte Crucis decem exsolvi, viginti allis remanentibus. (...) do et concedo totam predictam hereditatem libere ad monasterium Sancte Crucis» (*Livro santo*, 203 – sublinhados meus). Maria Peres, em Janeiro de 1156, faz testamento ao Mosteiro de Santa Cruz de uma herdade referindo que em vida a receberam, sustentaram com alimentação, roupas e tudo o mais e a visitavam frequentemente no hospital: «Do itaque et concedo jam dictam hereditatem ut superius dictum est prefato monasterio pro remedio anime mee (...) ut nos semper in memoriam habeant et pro eo quod in vita mea *me receperunt et in victu et vestitu atque aliis beneficiis me manutenendo visitando semper partic[ip]em fecerunt*» (*Livro Santo*, p. 172). José Mattoso refere algumas doações mais tardias ao mesmo hospital de Santa Cruz nomeadamente a de Silvestre, monge de Tomareis, para que «quando per monasterium transitum facerimus, uel aliquantulum ibi demorati fuerimus, *recipiant nos in ospitio domus sue*». Salvador e sua mulher, Maria Nunes, vendem à rainha D. Branca uma vinha em Coimbra e ela dá-a «*pauperibus ospitali Sancte Crucis qui ibi permanserint in perpetuum*» (sublinhados meus). D. Sancha deixa 20 libras ao «*hospital dos pobres*» de Santa Cruz e o alcaide de Cerveira deixa ao Mosteiro de Santa Cruz a sua Albergaria de *Raigoso*. Ver José MATTOSO, «O Ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII» in *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, INCM, Lisboa 1982, p. 318, nota 64.

¹⁴¹ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, op. cit., p. 71.

legado Gregório declara que a recepção de clérigos no Hospital de Santa Cruz não lhes confere o direito a exigir benefício, e que nenhum clérigo aí possa permanecer indefinidamente se tal não lhe for outorgado pelo mosteiro¹⁴². Podemos, assim, supor que em Santa Cruz se praticaria a melhor medicina da região, tanto mais que os próprios clérigos da Sé a ela recorriam, tal como, por exemplo, Pedro Boson (entre 1162-1176)¹⁴³. No fundo manuscrito proveniente de Santa Cruz, existem fragmentos (12 fólios) do século X, dos *Commentaria in Aphorismos Hippocratis* do Pseudo-Oribásio e do *Alphabetum ad Paternum* do Pseudo Galeno¹⁴⁴. No verso do último fólio do manuscrito Santa Cruz 34¹⁴⁵ foi lançado o registo de cedência, de vários livros, provavelmente por empréstimo, em 1207, 1218 e 1226, respectivamente a Pedro Vicente, cônego de S. Vicente de Fora, a Mestre Egídio e a Pedro Pires, chantre da Igreja de S. Pedro, em Lisboa. Dos 18 livros cedidos (dos quais Mestre Egídio recebe 13), cerca de metade são de medicina, nomeadamente: *Viaticus peregrinantis* de Al-Jazzar, na tradução de Constantino, o Africano; *Galení Pergameni Passionarius*, de Gariponto, um dos primeiros mestres de Salerno; *De gradibus simplicium*, de Constantino, o Africano; o nono livro do *Kitāb at-Tibb al-Mansūrī*, de ar-Rāzī; uma obra (não identificável) de Pedro Musandino¹⁴⁶.

Este acervo de livros médicos e as outras referências a *magistri* com formação médica, dão alguma razoabilidade à hipótese de existência, em Santa

¹⁴² *Livro de D. João Teotónio*, ANTT, Col. BASTOS 3, f. 16. Cf. edição do documento em Carl ERDMANN, *Papsturkunden in Portugal*, Weimannsche Buchhandlung, Berlin 1927, nº 135, p. 356.

¹⁴³ Cf. Rui de AZEVEDO, *Documentos falsos de Santa Cruz de Coimbra, (séc. XII e XIII)*, Lisboa 1932, 98. Cf. Manuel M. R. FERREIRA, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no século XII. Vol. I - Sua Fundação. Acção religiosa, social e colonizadora*, (dissertação para a licenciatura em História na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), Coimbra 1962, p. 345.

¹⁴⁴ *Catálogo dos códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, coord. Aires Augusto NASCIMENTO e José FRANCISCO MEIRINHOS, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto 1997, pp. 242, 262, 277, 315. Relativamente aos livros de medicina que existiam no Mosteiro ver António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, pp. 191-209.

¹⁴⁵ Cf. *Catálogo dos Códices, op. cit.*, pp. 202-203.

¹⁴⁶ Cf. António CRUZ, *Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, pp. 191-209. Ver, igualmente, Augusto Aires do NASCIMENTO, «O scriptorium de Santa Cruz de Coimbra: Momentos da sua história», *Catálogo dos Códices de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, XCII-XCIV e ainda, do mesmo autor, «A Igreja na história da cultura: percursos do livro em Portugal na Idade Média», *Igreja e Missão*, (Maio-Agosto 2000) 190.

Cruz, de ensino médico¹⁴⁷, facto que certamente se reflectiria no regime de vida comunitário, nomeadamente no que concerne os doentes, sangrados¹⁴⁸, etc., e eventualmente as dietas alimentares, por exemplo nos dias de jejum¹⁴⁹. O *Liber Ordinis* ao especificar as funções do procurador do mosteiro, determina que ele «deve cuidar da enfermaria e dos sangrados de tal modo que saiba e prepare o que lhes é conveniente»¹⁵⁰.

2.3. Tempo litúrgico e ofício divino

Seguindo o preceito bíblico da prece contínua (*laus continua*), a comunidade canonical tem no ofício coral a sua principal ocupação. Estruturado em torno das sete horas canonicais, o ofício divino concentra as energias dos cônegos que encontram aí, igualmente, a sua forma própria de espiritualidade. Compreende-se, assim, que o *Liber Ordinis*, em grande medida, um ordinário do ofício, como explicitamente é dito no prólogo inicial. Partindo do domingo, o Costumeiro determina, como todo o pormenor, o *cursus* das horas, começando nas Matinas e finalizando com as Completas. Por seu lado, um breviário impresso em 1531, em Santa Cruz de Coimbra, e que pertenceu à Livraria do Noviciado¹⁵¹, e que segue à risca o Costumeiro, transcrevendo-o, a cada passo, permite-nos ter uma ideia aproximada de como seria, em concreto, o ofício. Com base nestes elementos e em estudos vários sobre comunidades canonicais e monásticas, podemos determinar, com alguma margem de segurança, qual seria o horário aproximado da comunidade crúzia, no século XII, resultado que apresentamos no quadro seguinte.

¹⁴⁷ Cf. Francisco da Gama CAEIRO, «A Assistência em Portugal no século XIII e os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho», *Dispersos*, III, INCM, Lisboa 2000, p. 443.

¹⁴⁸ Cf., por exemplo, *LO* § 320, 441, p. 474.

¹⁴⁹ Cf. Armando MARTINS, *O Mosteiro*, ed. cit, II, p. 675, nota 355: «A dieta recomendada pelo Prior incluía «dois frangos, um pela manhã e outro pela noite, e, quando pudessem, por prescrição médica, outras carnes: uma galinha ou um quarto de cabrito, postas de carne de carneiro ou de porco», Lisboa, ANNT, *Santa Cruz*, Maço XXIV, alm. 40, m. 2, n.6». Sobre as dietas no século XIII, cf. Danielle JACQUARD – Marilyn NICLOUD, «Les régimes de santé au XIII^e siècle», *Comprendre le XIII^e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1995, pp. 201-214.

¹⁵⁰ *LO* § 474.

¹⁵¹ Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, ms. R/3/16.

Verão ¹⁵²	Inverno
2.30 – Levantar	2.00 – Levantar
3.00 – Trina oratio, Matinas e Laudes (do dia e de Maria)	3.00 – Trina oratio, Matinas e Laudes (do dia, de Maria e dos defuntos ¹⁵³)
4.00– Dormitório	4.00 – Dormitório
5.30 – Claustro	6.00 – Missa matinal (domingos e festas)
5.30 – Missa matinal (domingos e festas)	6.30 – Prima (do dia, de Maria e dos defuntos)
6.00 – Prima (do dia, de Maria e dos defuntos) e missa dos defuntos	7.30 – Claustro
7.00 – Capítulo e Trina oratio	8.30 – Tércia (do dia e de Maria) e missa dos defuntos
8.00 – Claustro	9.30 – Capítulo e Trina oratio
9.00 – Tércia (do dia e de Maria)	10.00 – Claustro
10.00 – Missa maior	11.00 – Sexta (do dia e de Maria)
11.30 – Intervalo	11.30 – Missa maior
12.00 – Sexta (do dia e de Maria)	12.30 – Almoço
12.30 – Almoço	14.00 – Claustro
14.00 – Dormitório	15.00 – Noa ¹⁵⁴
15.00 – Noa (do dia e de Maria)	16.30 – Vésperas (de Maria, do dia e dos defuntos)
15.30 – Refeitório (beber)	17.30 – Refeitório (beber)
16.00 – Claustro	18.00 – Colação
17.30 – Vésperas (de Maria, do dia e dos defuntos)	18.30 – Completas (do dia e de Maria) e Trina oratio
18.30 – Jantar	19.30 – Dormitório
19.30 – Capítulo (Agenda)	
20.00 – Colação	
20.30 – Matinas dos defuntos e Completas (do dia e de Maria) e Trina oratio	
21.00 – Dormitório	

Para efeitos de organização do horário da comunidade, o *Liber Ordinis* considera a existência de apenas duas estações: o Verão, que se inicia na Páscoa e que vai até 13 (Idos) de Setembro; o Inverno, por sua vez, de 13 de Setembro à Páscoa¹⁵⁵, aspecto em que é seguido pelos cônegos de Springirsbach¹⁵⁶,

¹⁵² Armando Martins (*O Mosteiro*, ed. cit, II, p. 615 e Anexos) apresenta um esquema com algumas diferenças. Cf. a título comparativo o horário dos monges beneditinos, segundo o *Costumeiro* de Pombeiro, de acordo com o estudo de Joana LENCART, *O Costumeiro de Pombeiro, Uma Comunidade Beneditina no séc. XIII*, Ed. Estampa, Lisboa 1997, pp. 120-121.

¹⁵³ De 13 de Setembro a 1 de Novembro, as matinas dos defuntos rezam-se a seguir às Vésperas, depois de uma bebida no refeitório.

¹⁵⁴ De 13 de Setembro até ao S. Martinho (11 de Nov.) e da festa da Purificação (2 de Fev.) à Páscoa, nos domingos e festas, a Noa é cantada após os servidores terem terminado o seu serviço no refeitório, e após a hora de Noa, vão beber ao refeitório. Do S. Martinho à festa da Purificação, aos domingos e festas, a Noa é canta logo após o almoço e não vão beber ao refeitório.

¹⁵⁵ *LO* § 266, 267, 275.

¹⁵⁶ Cf. *Consuetudines canonicorum regularium Springirsbacenses-Rodenses*, edição de Stefan WEINFURTER, Brepols, Turnhout 1970, (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 48), pp. 22-23.

Arroise¹⁵⁷, Marbach¹⁵⁸, pelos Cistercienses¹⁵⁹ e pelos monges de Pombeiro, por exemplo¹⁶⁰. Pelo contrário, segundo *Regula Benedicti*, o Inverno iniciava-se em 1 de Novembro¹⁶¹, embora para alguns efeitos, nomeadamente os relativos à alimentação, era igualmente utilizado o marco temporal de 13 de Setembro¹⁶². A divisão nas duas estações tinha igualmente efeitos no regime alimentar, dado que no Verão havia duas refeições, enquanto que no Inverno apenas uma, além de outras diferenças, nas bebidas suplementares, por exemplo, conforme pode ser observado na tabela seguinte.

Períodos do ano ¹⁶³	Horas das refeições		Jejum e abstinência	Alimento ou bebida suplementar
	Almoço	Jantar		
Verão (Da Páscoa a 13 de Setembro)	Depois da hora de Sexta	Depois de Vésperas ¹⁶⁴	- Sextas-feiras: abstinência de gorduras e carne ¹⁶⁵ ; - Carne só aos domingos e festas de 9 lições ¹⁶⁶ ; - Jejuns: Sextas-feiras, sete semanas antes da Páscoa, Quatro Têmporas, em certas Vigílias ¹⁶⁷ ;	- <i>Mixtum</i> para os servidores, todos os dias, excepto dia de jejum universal, e para o leitor; - 2 bebidas de tarde - Pitança nas maiores festas.
Inverno (de 13 de Setembro à Páscoa)	Depois da hora de Sexta	(Só nas festas de nove lições e nas oitavas)		- 1 bebida ¹⁶⁸

¹⁵⁷ *Consuetudines Canonicorum regularium ordinis Arroasiensis constitutiones*, edição de Ludo MILLS, Brepols, Turnhout 1970, (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 20), caps. 9, 19, 71.

¹⁵⁸ Cf. Josef SIEGWART, *Die Consuetudines des Augustiner-Chorherrenstiftes Marbach im Elsass*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1965, pp. 204-205.

¹⁵⁹ *Les Ecclesiastica Officia Cisterciens*, op. cit., p. 218.

¹⁶⁰ Cf. Joana LENCART, *O Costumero de Pombeiro. Uma Comunidade Beneditina no séc. XIII*, op. cit., pp. 118-113.

¹⁶¹ Benedictus de Nursia, *Regula*, ed. Sources Chrétiennes 182, cap. 8.

¹⁶² Benedictus de Nursia, *Regula*, op. cit., cap. 41.

¹⁶³ Cf., a título comparativo, Joana LENCART, *O Costumero de Pombeiro, Uma Comunidade Beneditina no séc. XIII*, op. cit., p. 113.

¹⁶⁴ Excepto Dia de Rogações, Vigília de Pentecostes e de S. João Baptista, jejuns das Quatro Têmporas, S. Lourenço, Assunção, Natividade e festas dos Apóstolos, além de Filipe e Tiago.

¹⁶⁵ Excepto nas festas de 9 lições, Sexta-feira de Páscoa e Natal, quando calham à Sexta.

¹⁶⁶ Os doentes e velhos podiam comer carne às terças e quintas, dadas, todavia, fora da comunidade.

¹⁶⁷ Nomeadamente: Ascensão, Pentecostes, S. João Baptista, S. Pedro, S. Paulo, Tiago, Bartolomeu, Mateus, Simão e Judas, Tomé, S. Lourenço, Todos os Santos e Santo André. Se a vigília calhar num domingo, jejua-se no sábado anterior.

¹⁶⁸ Excepto entre a festa de S. Martinho (11 de Nov.) e festa da Purificação (2 de Fev.).

O estabelecimento do horário partiu da referência do *Liber Ordinis* que «nos domingos e dias de festa em que se deve dizer a missa matinal, no tempo de Inverno, ao crepúsculo, no Verão já depois do sol raiar, tendo o sacristão tocado o sino e preparados a água ou vinho, sal e luz, (...) cumpram o ofício desta missa, de tal modo que acorram ao capítulo, com os restantes, depois da hora de Prima»¹⁶⁹; de que «da Páscoa até 1 de Setembro, depois de Matinas voltam aos leitões, e que clareado o dia, juntam-se no claustro»¹⁷⁰, o mesmo acontecendo «de 1 de Setembro até à Páscoa, em que, ao nascer do sol, vão para a igreja e cantam a hora de Prima»¹⁷¹; e de que «nos dias em que a comunidade jejuava, a partir de 13 de Setembro, come ao meio-dia, de tal modo que, quando a comunidade acaba de jantar, seja hora nona»¹⁷².

O esquema de horário refere-se a um dia ferial «normal» de Verão e de Inverno; os domingos e dias de festas, sobretudo as de nove lições, e os períodos litúrgicos mais importantes como a Semana Santa e o Natal, implicavam alterações, normalmente implicando uma maior exigência e rigor.

O cumprimento de um horário rigoroso e exigente era auxiliado por um sistema diversificado de toques: dos sinos, do címbalo e da tábua. Relativamente ao sinos, a *Liber Ordinis* inclui dois capítulos precisamente «sobre o toque dos sinos»¹⁷³, distinguindo entre o toque de todos os sinos (*classicum*), o maior de todos (*maius signum*), os dois maiores (*duo maiora*), os médios (*de mediocribus*), as campanas – uma maior (*maior campana*) e uma menor¹⁷⁴. O dormitório e o refeitório tinham a sua própria campana¹⁷⁵ e ainda, neste segundo caso, uma campainha (*tintinabulum*). Tocar os sinos era uma das competências do sacristão-mor (coadjuvado por um sacristão menor), que tinha igualmente a seu cargo calibrar (*temperare*) o relógio¹⁷⁶, que «compreenderia já um mecanismo bastante aperfeiçoado para medir o tempo e dotado de dois timbres que dão as horas a

¹⁶⁹ LO § 13.

¹⁷⁰ LO § 267.

¹⁷¹ LO § 272.

¹⁷² LO § 495.

¹⁷³ LO § 263, 429; cf. igualmente § 209.

¹⁷⁴ Cf. LO § 264, 429. Cf. Armando MARTINS, *O Mosteiro*, op. cit., II, p. 617 e 671, nota 318: «Na reforma de frei Brás de Braga, no século XVI, a cada um destes nove sinos será posto um nome: «Agostinho», «Pregação», «Balaão», «Quatro Virtudes», «Cruz», «Teotónio», «António», «Mártires», «S. Vicente»».

¹⁷⁵ LO § 477 e 492.

¹⁷⁶ LO § 477.

intervalos regulares ou indicam uma hora determinada (por exemplo, a duração das vigílias do domingo e das suas leituras)»¹⁷⁷. De acordo com o *Liber Ordinis* este dispositivo serve para indicar a hora de levantar¹⁷⁸.

É possível surpreender, no *Liber Ordinis*, alguma tensão sentida por uma comunidade que estava, por um lado, presa a um horário rigoroso e, por outro, vocacionada para a *cura animarum*, ou seja, a assistência pastoral do povo cujo mister tinha as suas exigências em termos de horário, nem sempre compatível com o dos cônegos, que tinham todavia crescentes responsabilidades na gestão de um património em crescimento. É a tensão entre o «tempo da Igreja e o tempo do mercador», na expressão consagrada de Jacques le Goff¹⁷⁹. É assim que, a par de uma especialização de funções nos cargos que implicassem um relacionamento com o «século» – porteiro, hospitalário, o procurador, etc.,–, se foram multiplicando as exceções ao comum *ordo*. É o caso precisamente do procurador que, necessitando, por dever de ofício, de se ausentar, por vezes a meio do ofício, da Igreja ou Capítulo, para tratar de assuntos urgentes, o podia fazer sem pedir licença, como refere o *Liber Ordinis*, quando especifica assim as suas funções:

O procurador deve gerir toda a «família» da casa, deve organizar os trabalhos nos campos e vinhas, tem igualmente a seu cargo os moinhos e azenhas, deve mandar construir edifícios externos para as «oficinas» (...); O procurador, depois de dita a hora de Prima e acabadas as preces no Capítulo, sai de manhã, sem pedir licença e, terminado o afazer pelo qual saiu, regressa ao silêncio. Quando se estiver a levantar uma parede, quem for operário pode sair sem pedir licença. Ninguém mais pode sair sem pedir licença mas, se for preciso, concedida licença, saiam, e [regressados], imediatamente voltem ao silêncio¹⁸⁰.

Esta exceção é ainda mais válida no caso do Abade (ou Prior), que «está presente, quando necessário, em causas forenses e nos contratos»¹⁸¹; a sua ausência frequente do mosteiro explica a necessidade de o *Liber Ordinis*, indicar, várias vezes, quem o substitui em determinadas funções ou cerimónias¹⁸².

¹⁷⁷ Conrad d'Eberbach, *Le grand exorde de Cîteaux ou Récit des débuts de l'ordre Cistercien*, traduzido do latim por Anthelme Piébourg, Brepols Turnhout – Cîteaux 1998, p. 497. Cf. igualmente *Les Ecclesiastica Officia Cisterciens*, op. cit., pp. 405-406.

¹⁷⁸ LO § 58, 262.

¹⁷⁹ Jacques LE GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média*, Ed. Estampa, Lisboa 1980, pp. 61-73.

¹⁸⁰ LO § 474.

¹⁸¹ LO § 480.

¹⁸² LO § 309, 474.

A quebra do *ordo* comum podia implicar, em certos casos, uma penalização, por exemplo a repetição da hora canónica:

Os prelados ou mesmo cônegos que às vezes, por necessidade, falam depois de Completas, digam de novo as Completas. Se já tinham dito as Completas do dia, digam depois as da virgem Maria. Se já tinham dito ambas, digam as da virgem Maria. Igualmente, se por necessidade têm de falar antes de Prima, digam primeiro *Preciosa*¹⁸³.

Caso especial era o dos conversos que trabalhando habitualmente fora do mosteiro, nas granjas, por exemplo, não podiam seguir o resto da comunidade na execução do ofício, estando previsto, segundo o *Liber Ordinis*, o seguinte regime especial:

Estipula-se que ele [o servidor] acorra às horas, tanto quanto puder. Se estiver fora do mosteiro, no trabalho, ou na parte inferior [junto ao rio?] a tratar de algum assunto, e de tal modo ocupado que não possa ouvir as horas na igreja, cumpra, com divino temor, o trabalho de que foi incumbido, e em vez das horas de Prima, Vésperas e Completas, reze sete vezes o *Pai-nosso*, por cada uma delas, tanto nas festas de nove lições como nos dias feriais. Em vez das horas Tércia, Sexta e Noa, diga cinco vezes o *Pai-nosso*, por cada uma delas e no fim de cada *Pai-nosso* diga sempre o *Gloria ao Pai* todo, se estiver em algum sitio mais remoto. Se o local não for distante nem escondido, faça a oração, em cada uma das horas, como melhor puder. Se, após se ter deitado e dito as suas Completas ou seja o *Pai-nosso* sete vezes, tiver necessidade de falar com alguém, diga outra vez sete vezes a oração e depois repouse¹⁸⁴.

Uma vez mais, S. Teotónio aparece como o modelo de cônego que é capaz de conciliar as várias exigências da vida canónica, como se pode ler na *Vita Theotonii*:

Ocupava-se sobretudo com a salmodia, de tal modo que todos os dias, além das horas canónicas e do ofício divino que levava a cabo convenientemente com temor e com respeito divino, percorria todo o saltério, posto o que se entregava a outros exercícios de boas obras ou a quaisquer tarefas de utilidade para o mosteiro¹⁸⁵.

2.4. Tempo e memória

É hoje reconhecido o papel preponderante dos crúzios para a criação de uma consciência nacional, a par do seu interesse historiográfico¹⁸⁶, consubstanciado

¹⁸³ LO § 432.

¹⁸⁴ LO § 437.

¹⁸⁵ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra, op. cit.*, p. 169.

¹⁸⁶ Cf. José MATTOSO, *Portugal medieval, novas interpretações*, INCM, 2ª edição, Lisboa 1992, pp. 114-115.

nas cópias de obras históricas como os *Annales Portucalenses Veteres*¹⁸⁷, no século XII, continuados no chamado *Livro de Noa* e, no século XV, pelas *Crónicas Breves de Santa Cruz*¹⁸⁸. Por outro lado, a elaboração, na segunda metade do século XII, dos cartulários – *Livro Santo*¹⁸⁹, com a *Vita Tellonis e Vita Martini Sauriensis*, e *Livro de D. João Teotónio* –, assim como a *Vita Theotonii*, evidenciam, além de uma preocupação em guardar provas documentais de direitos e bens, um empenho em *fazer lembrança* dos que, pelos seus actos e virtudes, se impuseram como modelos para uma comunidade que foi conquistando uma identidade própria. Com efeito, «desde as suas origens (...) que Santa Cruz de Coimbra, pela sua condição histórica de casa onde homens religiosos especializados na gestão do sagrado sempre procuraram dominar, com o maior desvelo, os quadros memoriais significativos para a sociedade global que os criou e beneficiou, constitui um espaço genético memorial dentro do fazer história medieval e moderna portuguesas»¹⁹⁰. O *Livro de D. João Teotónio*, justifica a redacção dos documentos em que é exarada «a digna lembrança da memória dos benfeitores» como forma de lutar «contra a breve e fugidia vida humana e a insuficiência da memória [humana]»¹⁹¹. Num documento proveniente do *scriptorium* de Alcobaça, o escriba traduz, de uma forma ainda mais incisiva, uma ideia semelhante, na seguinte arenga:

Pois que os dias dos homens são breves e um breve sopro consome o seu fôlego, se os seus feitos não forem fixados por escrito, facilmente se desvanecem da memória, e o esquecimento impede-os, tantas vezes, de chegarem ao conhecimento dos vindouros ...¹⁹².

¹⁸⁷ Pierre DAVID, *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris/Livraria Portugália Editora, Lisboa 1947, pp. 257-340; António CRUZ, *Anais, Crónicas Breves e Memórias Avulsas*, Biblioteca Pública Municipal, Porto 1968, pp. 27-28; cf. José MATTOSO, «Anais» in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, de Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI org. e coord. in Ed. Caminho, Lisboa 1993, pp. 50-52.

¹⁸⁸ Santa Cruz 86, cf. *Catálogo dos Códices*, *op. cit.*, 346-350; e igualmente, José MATTOSO, «Crónicas Breves de Santa Cruz», *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, *op. cit.*, p. 194; António CRUZ, *Anais, Crónicas Breves e Memórias Avulsas*, ed. cit.

¹⁸⁹ Sobre as razões que levaram à elaboração do *Livro Santo* ver o seu Prólogo, nomeadamente: «Afigura-se-nos que seria realmente bom e extremamente útil que ... intentássemos fazer uma memória de todas as herdades que o mesmo mosteiro possui, no presente», *Livro Santo*, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹⁰ Saul António GOMES, *In limine conscriptionis: Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa cruz de Coimbra (Séculos XII a XIV)*, (Dissertação de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra) vol. I, Coimbra 2000, p. 75.

¹⁹¹ Citado em Saul António GOMES, *op. cit.*, I, pp. 136-137.

¹⁹² «Quoniam cum dies hominum breues sint, et afflatum eorum breuis aura consumat, eorum gesta nisi redigantur in scriptis, de facili a memoria elabuntur, et obliuio sepe impedit ne ad noticiam perueniant posteriorum ...», cit. em Saul António GOMES, *op. cit.*, I, p. 137.

Uma das formas habituais de preservação da memória era a inscrição do membro da «família» no necrológio¹⁹³. Este livro de carácter essencialmente litúrgico¹⁹⁴, tinha por função inscrever, segundo os dias do calendário, os nomes dos que tendo falecido, tinham laços com a «família canónica», ou por que fossem membros da comunidade canonical, membros de outra comunidade com que o mosteiro crúzio tivesse estabelecido pacto de associação, precisamente de orações e sufrágios pelos mortos¹⁹⁵, ou dos leigos que se tinham encomendado às orações do convento, mediante a doação de alguns bens, pois que, como refere um carta de Inocêncio III, a D. Afonso Henriques, incluída no *Livro Santo*, que «o defunto seja sepultado onde quiser ser sepultado (...), seja aconselhado pelo mestre da sua alma a entregar algum benefício à sua igreja, pois é justo que tal como ela se associou ao sofrimento também seja participante da consolação, como diz o Apóstolo»¹⁹⁶.

Como salientou Jean-Loup Lemaître, os termos *necrológio* e *obituário* não são medievais mas modernos. Assim, em vez daqueles termos, na documentação medieval encontramos outras designações, como *martyrologium*, *Kalendarium*¹⁹⁷, ou então expressões como *memoriale defunctorum* ou *obitus defunctorum*.

No *Liber Ordinis* refere-se o *obitus defunctorum* e o *martyrologium*, normas precisas para o registo no necrológio ou «martirologio¹⁹⁸» dos defuntos:

¹⁹³ Não nos chegou nenhum necrológio comprovadamente de Santa Cruz de Coimbra. Restam-nos, todavia, seis, provenientes, um do Mosteiro de S. Jorge (Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz 81), três do mosteiro de S. Vicente de Fora (Porto, Biblioteca Pública Municipal, ms. Santa Cruz 84; Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ms. da Liv. 449-450; London, British Library, Add. 15444), e dois de proveniência não identificada: Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, ms. 1741 e Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Rol dos Cônegos (séc. XVI-XVIII): cf. Armando MARTINS, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, op. cit., II, p. 789. Agradecemos à Professora Doutora Maria José Azevedo Santos o acesso à sua transcrição, ainda inédita do ms. da British Library. Sobre este manuscrito, cf. Maria José Azevedo SANTOS, «Fernando Peres Ex-Chante da Sé de Lisboa», *Actas do II Encontro de História Dominicana*, Porto, Arquivo Dominicano Português, I, p. 248; *Vida e Morte de um Mosteiro Cisterciense. S. Paulo de Almaziva – Séculos XIII-XVI*, Edições Colibri, Lisboa 1998, p. 25.

¹⁹⁴ N. HUYGHEBAERT, *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brepols, 1972.

¹⁹⁵ O pacto celebrado com Alcobça (cf. tese cit. na nota 1 deve ter-se estendido a outras comunidades, nomeadamente de cistercienses e mesmo de beneditinos. É assim que encontramos, nos necrológios provenientes de S. Vicente de Fora, nomes de monges cistercienses e de Pombeiro, etc.

¹⁹⁶ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra*, op. cit., p. 85.

¹⁹⁷ Cf. Jean-Loup LEMAÎTRE, *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècle*, op. cit., pp. 87-95.

¹⁹⁸ Sobre os martirologios em geral, ver J. DUBOIS, *Les Martyrologues du Moyen Âge Latin*, Turnhout, Brepols 1978, e respectiva actualização, de 1985.

Para que depois se faça uma destrinça razoável, inscrevem todos os defuntos, tanto na canónica como fora, no martirólogo mas distinguem-nos por alguns sinais. Assim, aos frades que são sepultados no mosteiro apõem-lhes uma cruz. Àqueles que morrem em peregrinação ou com bispos e arcebispos apõem-lhes a letra T[au]. E nos aniversários de todos eles, tal como foi dito acima, põem as prebendas na mesa e rezam por eles o ofício. Àqueles que morrem nas «obediências», nem a letra Tau nem a cruz apõem, todavia rezam por eles o ofício comum, e não põem por eles as prebendas na mesa mas na obediência onde estiver sepultado aí dá-se a prebenda e faz-se o ofício por sua intenção. Pronunciam e especificam assim o óbito dos defuntos: No dia 1 [kalendas] de Novembro morreu Pedro ou Paio, presbítero ou diácono de Santa Cruz. Os lugares ou apelidos pelos quais cada defunto é especialmente recordado [reducatur ad memoriam] pelos frades vivos, são acrescentados deste modo: Morreu Paio de Lobão presbítero, cónego de Santa Cruz¹⁹⁹.

Como já referimos, era nas reuniões diárias no capítulo, após a hora de prima, que a comunidade recordava os defuntos inscritos no necrológio (*obitus defunctorum*²⁰⁰) para esse dia, como estabelece o *Liber Ordinis*:

O leitor, depois de ler o Evangelho ou, nos dias feriais, o capítulo da regra, anuncia o aniversário (*obitus*) dos defuntos e acrescenta: *E todos os outros nossos familiares*. E, logo, depois de ter ajoelhado e feito a inclinação, leva ao prelado o livro e restantes coisas, e assim vai para o seu lugar. Depois de o ebdomadário dizer *Descansem em paz*, o sacristão menor, pega na tabela e lê o “breve” (lista de tarefas)²⁰¹.

A seguinte transcrição do necrológio proveniente de S. Vicente de Fora confirma o carácter alargado da «família», para efeitos dos sufrágios: cónegos da ordem (S. Vicente, Grijó), monges de mosteiros associados (Pombeiro), familiares de cónegos (pais e parentes do prior de Nandim) e os que estão sepultados em determinado local do cemitério.

Kl. Augusti (...)

E III Ob[iit] Menendus canonicus Ecclesiole. Commemoratio monachorum de Palumbario. Ob. Iustus, canonicus sancti Vincentii (or[iens] *sup. lin.*). Commemoratio eorum quorum corpora requiescunt in corpore sancto (aqui[lo] *sup. lin.*). Commemoratio patris et matris et omnium parentum Domni Michaelis, prioris de Nandim²⁰².

Memorial, por excelência, o necrológio encontra talvez o seu íntimo fundamento no desejo humano de subsistir na memória dos vivos, pelo menos

¹⁹⁹ LO § 493.

²⁰⁰ LO § 16, 351, 420, 493.

²⁰¹ LO § 420.

²⁰² Santa Cruz 84, f. 53r.

pelas suas preces, tal como Mónica, mãe de Santo Agostinho desejou dos seus, segundo nos relata o final do livro IX, qual preâmbulo ao tema dominante do livro X – a memória –, por sua vez preparatório da abordagem do *tempo*, XI²⁰³:

(...) apenas desejou que se fizesse memória dela junto do teu altar, ao qual servira sem omissão de um único dia. (...) que todos quantos lerem estas páginas se lembrem, diante do teu altar, de Mónica, tua serva (...) a fim de que aquele último pedido que ela me fez, seja concedido mais abundantemente pelas minhas confissões, nas orações de muitos, do que pelas minhas orações²⁰⁴.

De igual modo, Vermundo Aires, presbítero, e seus irmãos, justificam uma doação ao mosteiro de Santa Cruz nestes termos:

Damos pois e concedemos esta herdade ao supra referido mosteiro de Santa Cruz, pela salvação das nossas almas e dos nossos pais e para que os cónegos façam de nós memória nas suas orações²⁰⁵.

2.5. Tempo e eternidade

Desde Platão, pelo menos, que a problematização relativa ao tempo é normalmente efectuada tomando como contraponto a eternidade. O *Timeu*, com efeito, apresenta o tempo como uma imagem da eternidade (αἰώνιος εἰκὼν), entendida esta como modelo, no que é seguido por Plotino que, todavia, encontra na alma o princípio criador do universo e do próprio tempo. A eternidade é a condição dos seres inteligíveis, unos, sempre idênticos a si mesmos e imutáveis. Numa perspectiva cristã, S. Gregório de Nissa, baseia sua concepção do tempo «numa meditação primeira sobre a eternidade, desdobrando-se em duas temáticas paralelas: a definição do ser temporal, estruturando uma ontologia do criado e a busca do entendimento do homem, no seu dualismo de natureza inteligível criada e de realidade sensível. (...) Assim o tempo é uma realidade ôntica, a essência da criatura, traduzindo o seu modo intrínseco de ser, a sua passividade e insuficiência, tal como a eternidade é própria da natureza incriada, definindo

²⁰³ Segundo Paul Ricoeur «a força de Agostinho consiste em ter ligado a análise da memória à do tempo nos livros X e XI das *Confissões*», P. RICOEUR, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Editions du Seuil, Paris 2000, p. 117.

²⁰⁴ Santo Agostinho, *Confissões*, ed. bilingue, trad. e notas de Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, João BEATO e Maria Cristina de C. S. PIMENTEL, CLCPB; INCM, Lisboa 2000, pp. 431-433.

²⁰⁵ *Livro Santo, op. cit.*, p. 199.

a sua plenitude. Nesta perspectiva, nunca o nível da temporalidade poderá ser imitação da eternidade, como afirmava Platão, ou ser originado numa queda da alma, afastamento duma vida supra-temporal, como para Plotino. É uma forma nova de ser, correspondente não a um alienação, mas à radical diferenciação do criado, necessária ao seu realizar e que será assumida pela eternidade, no fim dos séculos»²⁰⁶.

São todavia as reflexões de Santo Agostinho, sobretudo no livro XI das *Confissões*, a par da abordagem de Aristóteles, sobretudo no livro IV da *Física*, representam, de longe, como salienta Heidegger, «as investigações mais compreensivas e efectivamente temáticas do próprio fenómeno do tempo»²⁰⁷. Se todavia, apesar da interpretação que S. Tomás de Aquino fez da *Física*²⁰⁸, a definição aristotélica do tempo não implica uma referência explícita à alma²⁰⁹, com Santo Agostinho, na esteira de Gregório de Nissa²¹⁰, o tempo é decididamente reconduzido à interioridade: a extensão do tempo configura-se como *distentio animi*, na sua tríplice vertente: memória (*memoria*), atenção (*contuitus*) e espera (*expectatio*), unificadas na *intentio*. A Concepção cosmológica e a concepção psicológica do tempo aparecem-nos assim, nestes dois autores, numa oposição que o percurso do pensamento filosófico ocidental ainda não viu totalmente superada²¹¹.

²⁰⁶ Maria Cândida Monteiro PACHECO, *S. Gregório de Nissa, Criação e Tempo*, Publicações da Faculdade de Filosofia, Braga 1983, pp. 220-224.

²⁰⁷ Martin HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de Jean-François COURTINE, Éditions Gallimard, Paris 1985, p. 279.

²⁰⁸ Thomas Aquinatis, *In I Sent.* 19, q.2, a. 1: «(...) propter quod dicit Philosophus IV *Physicorum*, quod si non esset anima, non esset tempus».

²⁰⁹ Cf. Paul RICOEUR, *Temps et récit. III Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, pp. 25-26. Com efeito, o tempo não é o numerado efectivo (caso em que seria necessária a alma) mas o numerável. Para uma perspectiva geral sobre a relação entre tempo e alma, no pensamento grego, cf. John F. CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova University Press, Villanova, Pennsylvania 1967, pp. 74-95. John F. Callahan afirma nomeadamente (*Ibidem*, 75): «In Aristotle's narrowly restricted analysis of the relation of time to physical motion the psychological significance of time has no place».

²¹⁰ Maria Cândida Monteiro PACHECO, *op. cit.*, p. 245: «A consciência cria um tempo porque o constrói: antecipa o futuro na pura possibilidade, tendendo para ele, actualiza-o pelo presente e reintegra-o no passado através da memória, não numa duração unifrome, mas própria e específica de cada ser humano».

²¹¹ O maior insucesso da teoria agustiniana teria sido precisamente, segundo Paul RICOEUR (*Temps et récit. III Le temps raconté, op. cit.*, p. 19, não ter conseguido substituir a concepção cosmológica pela concepção psicológica.

Santo Agostinho parte, tal como Platão ou Gregório de Nissa, da diferença (não completamente compreendida) e relações entre eternidade e tempo, questão subjacente aos primeiros catorze capítulos do livro XI das *Confissões*. Como salienta Paul Ricoeur, a referência ao versículo do Génesis – *In principio fecit Deus caelum et terram* –, é um sinal incontestável de que «a meditação de Agostinho incide simultaneamente sobre a eternidade e o tempo»²¹², e o que «é estabelecido, confessado, pensado, é no mesmo jacto, o contraste entre a eternidade e o tempo. O trabalho da inteligência não incide, de modo algum, sobre a questão de saber se a eternidade existe»²¹³, mas na busca da sua compreensão.

Não deixa de ter interesse encontrar esta tensão entre tempo e eternidade, centrada agora no próprio homem, enquanto ser duplo, na seguinte oração do *Ritual dos defuntos*, acima analisado:

Deus omnipotente e sempiterno que te dignaste insuflar a alma ao corpo humano, propiciai, enquanto pela ordem das coisas, o pó ao pó torna, para que a tua imagem se associe com os teus santos e eleitos, nos lugares eternos e, regressada a ti das regiões do Egipto, recebei-a com brandura e leveza e mandai-lhe ao encontro os teus santos anjos, indicai-lhe o caminho da justiça e abri-lhe as portas da glória, e afastai dela, te pedimos, todos os príncipes das trevas e reconhecei o depósito fiel que é teu. Recebei, senhor, a tua criação, criada não por deuses estrangeiros mas por ti, deus vivo e verdadeiro, pois não há outro além de ti (...)»²¹⁴.

Criação, desterro – regresso, modelo – imagem, corpo – espírito, tempo – morte – eternidade, verdade, eis as temáticas aqui subjacentes, e em que não é difícil reencontrar Santo Agostinho.

Na sua filosofia do tempo, Heidegger «orienta a sua meditação não para a eternidade divina mas para a finitude selada pelo ser-para-a-morte»²¹⁵. Todavia, se é verdade que a interrogação sobre *O que é o tempo?* equivale à questão *Que é o homem?*, não podemos deixar de descortinar na determinação do *cuidado* (*Sorge – cura*) como estrutura fundamental do *Dasein* ecos da concepção agustiniana do tempo. É o próprio Heidegger que em nota de *Ser e Tempo*, refere: «Se a precedente analítica existencial do *Dasein* pôs o acento sobre o «cuidado», isso deve-se à tentativa de interpretação à qual o autor submeteu a antropologia

²¹² Paul RICOEUR, *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, Éditions du Seuil, Paris 1983, p. 51.

²¹³ *Ibidem*, 51-52.

²¹⁴ Santa Cruz 89, ff. 30r-30v.

²¹⁵ Paul RICOEUR, *Temps et récit. I. L'intrigue et le récit historique*, op. cit., p. 161.

augustiniana – ou seja, greco-cristã – em referência às principais bases atingidas pela ontologia de Aristóteles»²¹⁶.

É conhecida a utilização que Heidegger faz da fábula de Hyginus, enquanto forma de auto-explicação pré-ontológica do *Dasein*. Segundo essa fábula, um dia que *cuidado* atravessava um rio, pegou num pedaço de barro e pôs-se a modelá-lo. Tendo aparecido, entretanto, Júpiter, *cuidado* pediu-lhe que insuflasse o espírito ao barro modelado, o que foi feito. Quando se tratou de atribuir um nome à estátua, agora animada, *cuidado*, Júpiter e a Terra não chegavam a um consenso. Interveio então Saturno que ditou a seguinte decisão: tu, Júpiter, que lhe concedeste o espírito, será o espírito que receberás aquando da morte do novo ser; tu, Terra, já que lhe deste corpo, é o seu corpo que receberás. Mas, visto que foi o *cuidado* que, antes de mais, modelou este ser, que o possua enquanto for vivo. Quanto ao nome, que se chame *homo* pois foi feito do húmus²¹⁷.

O paralelismo entre a fábula e o Génesis relativamente à criação do homem é manifesto e reencontrável igualmente na oração acima transcrita. Aparentemente, a principal diferença residiria na função de Saturno (Tempo), que não teria paralelo na oração referida. Contudo, de uma forma mais racionalizada é certo, esse elemento está presente, como *ordem das coisas (dum re iubente)*, que determina que o pó ao pó retorne. A articulação, na fábula, entre *cuidado* e tempo, corresponde, em Heidegger, à determinação do *Dasein* como Ser-para-o-fim, ou seja, Ser-para-a-morte. Ficaria por explicar a razão por que o tempo de vida é o tempo do *cuidado* (preocupação e solicitude). Para Heidegger isso decorre da própria condição existencial do homem enquanto Ser-no-mundo. «Ora, diz Heidegger, é próprio a este que, entregue a si mesmo, seja já, em cada momento, lançado *num mundo*. Que o *Dasein* não possa contar senão consigo próprio eis o que aparece originalmente e concretamente na angústia»²¹⁸. A queda (*dévalement*) e a dejectão do *Dasein* que traduzem, para Heidegger, a efectividade e factividade da existência, são vividas emotivamente como abandono ou derrelicção. Estão ausentes desta ontologia do *Dasein* as perspectivas genética e escatológica: não há «estado original», nem condição final, mas um contínuo projectar-se em possibilidades múltiplas, em que a morte surge como possibilidade insuperável²¹⁹. Determinante, todavia, é a

²¹⁶ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Éditions Gallimard, Paris 1986, p. 249, nota 1.

²¹⁷ Cf. Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, pp. 246-248.

²¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 241.

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 315-322.

asserção de Heidegger segundo a qual «os fenómenos existenciais da morte, da consciência moral e do pecado (faute) ligam-se fundamentalmente ao fenómeno do cuidado»²²⁰.

A oração supra-referida evidencia uma perspectiva diferente: criação, queda, desterro (e cativo) nas *regiões do Egipto (partibus Egipti)*, curso «natural» das coisas e retorno ao Criador. A morte aqui, temerosa e angustiante embora, é a condição das novas possibilidades infinitas e, nesse sentido, pode falar-se, com Santo Agostinho, no bem da morte (*bono mortis*)²²¹.

Torna-se agora possível compreender como à *pastoralis cura* vida canonical o *cuidado (cura)* dos particulares que procuravam tornar-se membros da «família» canonical, especialmente após a morte. Estamos perante o encontro de uma preocupação e uma solicitude, não subtraídos sem dúvida ao jogo da procura e da oferta, relativamente ao um bem que é não só essencial como vital. É sobretudo nos testamentos em que os particulares fazem doações ao mosteiro que é expressa essa preocupação essencial, normalmente pelas expressões *pro remedio anime mee timens* (por vezes, *ignorans*) *diem mortis mee*. Em testamento, inserto no *Livro de D. João Teotónio*, em 1159, Mendo Rubeo, presbítero, irmão e devoto, entrega-se ao mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a quem doa vários bens, nomeadamente um sacramentário, um epistolário, pergaminho para fazer um outro livro litúrgico, justifica assim a doação: «pela salvação da minha alma e dos meus pais e benfeitores, desejando e aguardando a sempiterna parte do benefício e do vosso ofício, para mim e para estes, as vossas orações e dos vossos sucessores e esperando tornarmo-nos associados de vós e deles. E não deve ser omitido que logo que tomar o hábito e, professo, ser admitido no claustro, (...), próximo do fim ou quando vos aprouver, dignar-vos-eis dar-me a unção e o hábito canonical, as exéquias depois da morte, o registo e a memória, tal como é costume fazer aos cônegos. Entretanto, se houver necessidade, determinais cuidar de mim (*curam gerere*) cônego e vosso confrade»²²².

A perspectiva da morte – certa, em hora incerta –, cria uma tensão entre a atenção do presente e a esperança, numa *distentio animi* em que vã e vazia é a

²²⁰ *Ibidem*, 377.

²²¹ Santo Agostinho, *Confissões*, *op. cit.*, XI, 28, 421.

²²² Maria José Vasconcelos de Albergaria PINHEIRO, *O Livro de D. João Teotónio. Subsídio para a História do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Coimbra 1970 (Dissertação de licenciatura em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra), pp. 61-64.

preocupação pelas coisas transitórias, como exprime o verso do poeta secular citado por S. Jerónimo:

*O curas hominum, o quantum est in rebus inane!*²

Como em Santo Agostinho, no final do livro XI das *Confissões*, *distentio animi* «doravante a dilaceração da alma privada da estabilidade do eterno presente. (...) É, com efeito, toda a dialéctica, interior ao próprio tempo, da *intentio-distentio* que é retomada sob o signo do contraste entre eternidade e tempo. (...) A *intentio* (...) é a esperança nas coisas últimas, na própria medida em que o passado a esquecer já não é a compilação da memória, mas o símbolo do homem velho segundo S. Paulo aos *Filipenses*, 12-14:

Assim, esquecendo o passado, voltado não para as coisas futuras e transitórias mas para aquelas que estão adiante e para as quais não estou distendido mas estendido (*non distentus sed extentus*), prossigo, num esforço não de distensão (*non secundum distentionem*) mas de intenção (*sed secundum intentionem*), o meu caminho para a palma a que sou chamado lá em cima³.

² Cf. Heronim., *Tractatus LIX in Psalmos*, Ps. 93, lin. 102, *SL* 78; *Polythecon*, lib. 1, versus 251-254, *CM* 93.

³ Paul RICOEUR, *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, op. cit., pp. 60-61.

Anexo 1

**O *Kalendarium* no ms. Santa Cruz de Coimbra, 74
(Porto Biblioteca Pública Municipal, 862) ff. 7v-8r¹**

Dat prima undecimam, ianus pede septima sextam
Kl. Mensis ianuarii habet dies XXXI, luna XXX ¶ Hic mutatur aureus
numerus

[1]	III	a	ianuarii	Circuncisio domini II ^o cantorum. DG
[2]		b	IIII nonas	Octaua sancti Stephani
[3]	XI	c	III nonas	Octaua sancti Iohannis IIII ^{us} embolismus LXX ^e Epacta XX ^a
[4]		d	II nonas	Octaua sanctorum Innocentum
[5]	XIX	e	Nonas	Vigilia epiphantie domini
[6]	VIII	f	VIII idus	Apparitio domini
[7]		g	VII idus	Ss. Iuliani et Basilisse et comitum eorum. ¶ Claus terminorum
[8]	XVI	a	VI idus	LXX ^e
[9]	V	b	V idus	
[10]		c	IIII idus	Pauli primi heremite
[11]	XIII	d	III idus	
[12]	II	e	II idus	
[13]		f	Idus	Oct. epiphantie domini. Die incensi. Ilarii episcopi et confessoris
[14]	X	g	XVIII kl.	Felicis presbiteri et confessoris
[15]		a	Feb.	
[15]		a	XVIII	Mauri abbatis
[16]	XVIII	b	XVII	Marcelli pape et martiris.
[17]	VII	c	XVI	Speusippi, Eleasippi et Melasippi m. ¶ Hic incipiunt termini LXX ^E
[18]		d	XV	Prisce uirginis et martiris. ¶ Sol in aquario. ¶ Primus dies LXX ^e
[19]	XV	e	XIIII	
[20]	IIII	f	XIII	Fabiani episcopi et martiris. Sebastiani martiris
[21]		g	XII	Agnētis uirginis et martiris. Fructuosi episcopi martiris
[22]	XII	a	XI	Vincentii leuite et martiris II ^o cantorum
[23]	I	b	X	Ildefonsi episcopi
[24]		c	VIIII	Timothei apostoli
[25]	IX	d	VIII	Conuersio sancti Pauli. Proiecti martiris. D.G.
[26]		e	VII	Policarpi episcopi martiris
[27]	XVII	f	VI	Iohannis episcopi et confessoris
[28]	VI	g	V	Agnētis II ^o ¶ Claus X ^{am}
[29]		a	IIII	Octaua sancti Vincentii martiris. Dies incensi
[30]	XIIII	b	IIII	
[31]	III	c	II	
				¶ Post X ^o V kl. februari ubi lunam X ^{am} inueneris ibi fac terminum LXX ^e

¹ Cfr. descrição do ms. em *Catálogo dos códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, cit., pp. 316-319.

Februus octauam quarti, pede tercia dena

Kl. Mensis Februarii habet dies XXVIII, luna XXVIII. ¶ Nox horarum XIII; dies X

[1]		d	Februarii	Ignacii episcopi martiris
[2]	XI	e	III nonas	Purificatio sancte Marie II° cantorum
[3]	XVIII	f	III nonas	Blasii episcopi et martiris ²
[4]	VIII	g	II nonas	D.G.
[5]		a	Nonas	Agathe uirginis martiris
[6]	XVI	b	VIII idus	
[7]	V	c	VII idus	¶ Primus terminus X ^e
[8]		d	VI idus	¶ Primus dies X ^e
[9]	XIII	e	V idus	
[10]	II	f	III idus	Scolastice uirginis et confessoris
[11]		g	III idus	
[12]	X	a	II idus	Eolalie uirginis et martiris barcinonensis
[13]		b	Idus	
[14]	XVIII	c	XVI kl. Marcii	Valentini presbiteri martiris. ¶ Hic est finis termini LXX ^e
[15]	VII	d	XV	¶ Sol in pisces
[16]		e	XIII	
[17]	XV	f	XIII	
[18]	III	g	XII	
[19]		a	XI	
[20]	XII	b	X	
[21]	I	c	VIII	¶ Finis LXX ^e
[22]		d	VIII	Kathedra sancti Petri. Dies incensi. ¶ Ver oritur
[23]	VIII	e	VII	
[24]		f	VI	Matrhie apostoli. Dies incensi. ¶ Locus bisexti
[25]	XVII	g	V	
[26]	VI	a	III	D.G.
[27]		b	III	
[28]	XIII	c	II	Post VI idus februarii ubi lunam II ^{am} inueneris ibi fac terminum X ^e

² *man. post.*

Mars prima primam, finalis quarta secundam.

Kl. Martius mensis habet dies XXX^a I. Luna XXX^a

[1]	III	d	Martii	¶ Hic mutatur concursens.	D.G.
[2]		e	VI nonas		
[3]	XI	f	V		
[4]		g	III		
[5]	XIX	a	III	¶ VII ^{us} embolismus, epacta XV ^a III	
[6]	VIII	b	II	¶ III ^{us} embolismus, epacta XV ^a II	
[7]		c	Nonas	Perpetue et Felicitatis martirum. ¶ Vltimus terminus X ^c	
[8]	XVI	d	VIII idus	¶ Prima incensio lune paschalis	
[9]	V	e	VII		
[10]		f	VI		
[11]	XIII	g	V	¶ Claus terminorum pasche	
[12]	II	a	III	Gregorii pape, confessoris	
[13]		b	III	Leandri episcopi. ¶ Post istum locum non potest esse X ^a	
[14]	X	c	II		
[15]		d	Idus		
[16]	XVIII	e	XVII kl. Apr.		
[17]	VII	f	XVI		
[18]		g	XV	¶ Sol in ariete. Primus dies scli.	
[19]	XV	a	XIII		
[20]	III	b	XIII		
[21]		c	XII	Benedicti abbatis, confessoris. ¶ Prima luna XIII ^a	
				equinoctium. ¶ XVI t.	
[22]	XII	d	XI	Pauli episcopi narbonensis. ¶ Primum pascha et	
				sedes epactarum. ¶ V t.	
[23]	I	e	X		
[24]		f	IX	¶ Locus concurrentium. ¶ XIII t.	
[25]	IX	g	VIII	Annuntiatio dominica III ^o cantorum. ¶ II t.	
[26]		a	VII		
[27]	XVII	b	VI	Resurrectio domini.	
[28]	VI	c	V		¶ X t.
[29]		d	III		D.G.
[30]	XIII	e	III		¶ XVIII t.
[31]	III	f	II		¶ VII t.
				Post XI kalendas aprilis ubi lunam XIII ^a inueneris	
				ibi fac terminum pasche	

In decimo prima est undeno undena aprilis.

Kl. Mensis aprilis habet dies XXX. Luna XXVIII^a

[1]		g	Aprilis		¶ XV t.
[2]	XI	a	III nonas		¶ III t.
[3]		b	III		
[4]	XIX	c	II	Ambrosii episcopi, confessoris et Isidori episcopi.	¶ XII t.
[5]	VIII	d	Nonas		¶ Ultima incensio. Luna paschalis. ¶ I t.
[6]		e	VIII idus		
[7]	XVI	f	VII idus		¶ VIII t.
[8]	V	g	VI idus		
[9]		a	V idus		¶ XVII t.
[10]	XIII	b	III idus	D.G.	¶ VI t.
[11]	II	c	III idus		
[12]		d	II idus	Victoris martiris bracarensis.	¶ XIII t.
[13]	X	e	Idus		¶ III t.
[14]		f	XVIII kl. Maii	Tiburcii, Valeriani et Maximi martirum	
[15]	XVIII	g	XVII		¶ Claues rogationum. ¶ XI t.
[16]	VII	a	XVI	Fructuosi episcopi et confessoris bracarenis	
[17]		b	XV		¶ Sol in tauro. ¶ XVIII t.
[18]	XV	c	XIII		¶ Ultima luna XIII ^a ¶ VIII t.
[19]	III	d	XIII		
[20]		e	XII		¶ Sedes epactarum. D.G.
[21]	XII	f	XI		
[22]	I	g	X		¶ Locus concurrentium
[23]		a	VIII	Georgii martiris	
[24]	IX	b	VIII		
[25]		c	VII	Marci euangeliste, martir. ¶ Vltimum pascha. Primus terminus rogationum	
[26]	XVII	d	VI		
[27]	VI	e	V	Vitalis martiris	
[28]		f	III		¶ Claues terminorum pentecostes
[29]	XIII	g	III	Initium predicationis Ihesu.	¶ Primis dies ascensionis
[30]	III	a	II		
				¶ Post VI kalendas Maii ubi lunam XX ^{am} inueneris ibi fac terminum rogationum	

Tercius in maio, sextam; pede septima denam.
 Kl. Maius mensis habet dies XXXI. Luma XXX.

[1]	XI	b	Maii	Philippi et Iacobi. Dies incensi. Torquati episcopi, martiris.
[2]		c	VI	Athanasii episcopi
[3]	XIX	d	V	Inuentio sancte crucis II° cantorum. D.G. Alexandri, Euentii et Theodoli martirum
[4]	VIII	e	III	
[5]		f	III	Ascensio domini II° cantorum
[6]	XVI	g	II	Iohannis apostoli ante portam latinam
[7]	V	a	Nonas	
[8]		b	VIII idus	¶ Estas oritur
[9]	XIII	c	VII	Gregorii Nazanzeni ep. et conf. ¶ Primus terminus pentecostes
[10]	II	d	VI	Gordiani atque Epimachi martirum
[11]		e	V	
[12]	X	f	III	Nerei et Achillei et Pancracii martirum
[13]		g	III	Marie ad martires
[14]	XVIII	a	II	Victoris et Corone martirum
[15]	VII	b	Idus	
[16]		c	XVII kl. Iunii	
[17]	XV	d	XVI	
[18]	III	e	XV	¶ Sol in geminis
[19]		f	XIII	Potentiane uirginis et confessoris
[20]	XII	g	XIII	
[21]	I	a	XII	
[22]		b	XI	
[23]	IX	c	X	
[24]		d	IX	Donatiani et Rogatiani martirum
[25]	XVII	e	VIII	Vrbani pape, martiris. D.G.
[26]	VI	f	VII	
[27]		g	VI	
[28]	XIII	a	V	
[29]	III	b	III	¶ Vltime rogationes
[30]		c	III	
[31]	XI	d	II	
				¶ Post VIII idus maii ubi lunam III ^{am} inueneris ibi fac terminum pentecostes.

In decimo sextam iunius quindenam quartam.
 Kl. Mensis iunius habet dies XXX. Luna XXVIII.

[1]		e	Iunii	Nichomedis martiris
[2]	XVIII	f	III nonas	Marcellini et Petri martirum
[3]	VIII	g	III	
[4]	XVI	a	II	
[5]	V	b	Nonas	¶ Ultimus terminus pentecostes
[6]		c	VIII idus	
[7]	XIII	d	VII	
[8]	II	e	VI	Medardi episcopi et confessoris
[9]		f	V	Primi et Feliciani martirum
[10]	X	g	III	D.G.
[11]		a	III	Barnabe apostoli
[12]	XVIII	b	II	Basilidis, Cirini, Naboris, Nazarii et Celsi martirum
[13]	VII	c	Idus	Antonii presbiteri et conf. II ^o cantorum ³ . ¶ Ultimus pentecostes
[14]		d	XVIII kl. Iulii	
[15]	XV	e	XVII	
[16]	III	f	XVI	
[17]		g	XV	Ciriaci et Iulite martirum. D.G.
[18]	XII	a	XIII	¶ Sol in cancro
[19]	I	b	XIII	Marci et Marcelliani martirum
[20]		c	XII	Gerasii et Prothasii martirum. ¶ Solsticium estium egiptios
[21]	IX	d	XI	Florentie uirginis et martiris
[22]		e	X	
[23]	XVII	f	VIII	Consortie uirginis et martiris
[24]	VI	g	VIII	Vigilia Iohannis Bapstise
[25]		a	VII	Natiuit. precursoris domini II ^o cant. ¶ Solsticium secundum grecos
[26]	XIII	b	VI	
[27]	III	c	V	Iohannis et Pauli fratrum, martirum. Pelagii martiris.
[28]		d	III	
[29]	XI	e	III	Vigilia apostolorum. Leonis pape. Irenei cum sociis suis martirum
[30]		f	II	Petri et Pauli II ^o cantorum Commemoratio sancti Pauli. Marcialis episcopi, confessoris

³ *alia man. post.*

Terdeno undenam iulius, pede denus eandem.

Kl. Iulius mensis habet dies XXXI. Luna XXX^a

[1]	XIX	g	Iulii	Octaua sancti Iohannis Bapstiste. Dies incensi
[2]	VIII	a	VI nonas	Processi et Martiniani martirum
[3]		b	V	
[4]	XVI	c	III	Translatio sancti Martini episcopi et confessoris
[5]	V	d	II	
[6]		e	II	Octaua apostolorum Petri et Pauli. Dies incensi
[7]	XIII	f	Nonas	
[8]	II	g	VIII idus	
[9]		a	VII	
[10]	X	b	VI	Septem fratrum
[11]		c	V	Translatio sancti Benedicti abbatis
[12]	XVIII	d	III	
[13]	VII	e	III	Cleti pape, martiris. D.G.
[14]		f	II	Hic incipiunt dies caniculares
[15]	XV	g	Idus	
[16]	III	a	XVII kl. Augusti	
[17]		b	XVI	Iuste et Rufine uirginum
[18]	XII	c	XV	Marine uirginis et martiris. ♁ Sol in leone. Ortus canicule
[19]	I	d	XIII	
[20]		e	XIII	Margarite uirginis et martiris
[21]	IX	f	XII	Victoris mart. cum sociis suis. Praxedis uirginis et confessoris. ♁ Locus concurrentium
[22]		g	XI	Marie Magdalene II ^o cantorum. D.G.
[23]	XVII	a	X	Appolinaris martiris et episcopi Rauenna
[24]	VI	b	IX	Cristine uirginis, martiris. Vigilia sancti Iacobi
[25]		c	VIII	Iacobi apostoli II ^o cantorum. Christofori et Cucufati martirum
[26]	XIII	d	VII	
[27]	III	e	VI	
[28]		f	V	Nazarii, Celsi et Pantaleonis martirum Biterris
[29]	XI	g	III	Felicis, Simplicii, Faustini et Beatricis martirum
[30]	XIX	a	III	Abdon et Sennis martirum
[31]		b	II	Germani episcopi, confessoris. ♁ Saltus lune X ^o IX anno. Epacta XVIII ^a

Augusti in prima est pars, septima fine secunda.
 Kl. Mensis augusti habet dies XXXI. Luna XXVIII.

[1]	VIII	c	Augusti	Vincula sancti Petri et octava sancti Iacobi. Dies incensi et sancti Machabeorum. Felicis martiris. D.G.
[2]	XVI	d	III nonas	Stephani pape martiris. ♯ VI ^{us} embolismus. Epacta XXVI
[3]	V	e	III	Inuentio Stephani prothomartiris
[4]		f	II	
[5]	XIII	g	Nonas	Dominici confessoris ³
[6]	II	a	VIII idus	Sixti pape martiris. Felicissimi et Agapiti. Iusti et Pastoris martirum.
[7]		b	VII	Mameti martiris et Donati episcopi, martiris
[8]	X	c	VI	Ciriaci martiris
[9]		d	V	Vigilia sancti Laurentii martiris. Romani martiris
[10]	XVIII	e	III	Laurentii martiris. Dies incensi.
[11]	VII	f	III	Tiburcii martiris
[12]		g	II	Clare uirginis, confessoris ⁴
[13]	XV	a	Idus	
[14]	III	b	XVIII kl. Septembr.	Ipoliti cum sociis suis. Redagundis uirginis et confessoris
[15]		c	XVIII	Vigila sancte Marie. Eusebii confessoris
[16]	XII	d	XVII	Dormitio sancte Marie III ^{or} cantorum
[17]	I	e	XVI	
[18]		f	XV	Octava sancti Laurentii
[19]	IX	g	XIII	Agapiti martiris. ♯ Sol in uirgine
[20]		a	XIII	
[21]	XVII	b	XII	Bernardi abbatis et confessoris ⁵
[22]	VI	c	XI	
[23]		d	X	Oct. sancte Marie. Dies incensi. Timothei et Sinphoriani mart.
[24]	XIII	e	VIII	Vigilia sancti Bartolomei apostoli. ♯ Auctunus oritur
[25]	III	f	VIII	Bartholomei apostoli. Dies incensi
[26]		g	VII	Genesii et Genesii martirum
[27]	XI	a	VI	
[28]	XIX	b	V	Ruphi martiris. Cesarii episcopi et confessoris
[29]		c	III	Augustini episcopi, confessoris III ^{or} cant. Hermetis martiris et Iuliani
[30]	VIII	d	III	Decollatio sancti Iohannis Bapteste, Dies incensi. Sancte Sabine martiris
[31]		e	II	Felicis et Audacti martirum. D.G.

⁴ *alia man. post.*

⁵ *alia man. post.*

⁶ *alia man. post.*

Tercia sebtēbris parilem, decimus pede quartam
 Kl. Mensis septēbris habet dies XXX^a. Luna XXX^a

[1]	XVI	f	Septēbris	Egidii abbatis. ¶ Hic mutantur epacte
[2]	V	g	IIII nonas	Antonini martiris. ¶ II ^{us} embolismus. Epacta XX ^a V ^a
[3]		a	III	D.G.
[4]	XIII	b	II	Octaua sancti Augustini. Dies incensi. Marcelli martiris.
[5]	II	c	Nonas	¶ Hic est finis dierum canicularum
[6]		d	VIII idus	
[7]	X	e	VII	
[8]		f	VI	Natiuitatis sancte Marie II ^o cantorum. Adriani martiris
[9]	XVIII	g	V	Gorgonii martiris
[10]	VII	a	IIII	
[11]		b	III	Proti et Iacincti martirum
[12]	XV	c	II	
[13]	IIII	d	Idus	
[14]		e	XVIII kl. Octobris	Exultatio sancte Crucis III ^{or} cantorum. Cornelii et Cipriani mart. episcop.
[15]	XII	f		
[16]	I	g	XVII	Nichomedis martiris. Sedes epactarum
[17]		a	XVI	Lucie et Geminiani martirum. Eufemie uirginis et martiris
[18]	IX	b	XV	¶ Sol in libram
[19]		c	XIIII	
[20]	XVII	d	XIII	
[21]	VI	e	XII XI	Vigilia Mathei apostoli. ¶ Equinoctium auctumnale Octaua sancte Crucis. Mathei apostoli et euangeliste.
[22]		f		Dies incensi. D.G.
[23]	XIIII	g	X	Mauricii cum sociis suis martirum
[24]	IIII	a	VIIII VIII	¶ Hic inditiones incipiunt hic finiunt Andochii, Tirsi et Felicis martirum. ¶ Equinoctium secundum grecos
[25]		b	VII	
[26]	XI	c	VI	
[27]	XVIII	d	V	Cosme et Damiani martirum
[28]		e	IIII	Fausti, Ianuarii et Marcialis martirum, Corduba
[29]	VIIII	f	III	Michaelis archangeli II ^o cantorum
[30]		g	II	Iheronimi presbiteri, confessoris

Tercius octobris, quintam decimus pede denam.
 Kl. Mensis octobris habet dies XXXI. Luna XX^aVIII^a

[1]	XVI	a	Octobris	Germani, Remigii episcoporum. Verissimi, Maximi et Iulie martirum Olixbona	
[2]	V	b	VI nonas	Leodgarii episcopi, martiris	
[3]	XIII	c	V		D.G
[4]	II	d	III	Sancti Francisci confessoris ⁷	
[5]		e	III		
[6]	X	f	II	Fidis uirginis et martiris	
[7]		g	Nonas	Marci pape	
[8]	XVIII	a	VIII idus		
[9]	VII	b	VII	Dionisii episcopi. Eleuterii presbiteri. Rustici diaconi, martirum	
[10]		c	VI		
[11]	XV	d	V		
[12]	III	e	III		
[13]		f	III	Geraldi confessoris	
[14]	XII	g	II	Calixti pape, martiris.	☿ Sedes epactarum
[15]	I	a	Idus		
[16]		b	XVII kl. Nouembris		
[17]	IX	c	XVI		
[18]		d	XV	Luce euangeliste.	☿ Sol in scorpiione
[19]	XVII	e	XIII		
[20]	VI	f	XIII	Herene uirginis et martiris.	☿ Locus concurrentium
[21]		g	XII		
[22]	XIII	a	XI		D.G
[23]	III	b	X	Seruandi et Germani martirum	
[24]		c	VIII		
[25]	XI	d	VIII	Crispini et Crispiniani martirum	
[26]	XIX	e	VII	Vincentii, Sauine, Cristetis martirum, Abela ciuitate	
[27]		f	VI	Vigilia apostolorum Symonis et Iude	
[28]	VIII	g	V	Symonis et Iude	
[29]		a	III		
[30]	XVI	b	III	Claudii, Lupercii et Victorici martirum	
[31]	V	c	II	Vigilia omnium sanctorum. Quintini martiris	

⁷ *alia man. post.*

Octauam quinta noui, pede tercia quintam.

Kl. Mensis Nouembris habet dies XXX. Luna XXX.

[1]		d	Nouembris	Fest. omnium sanct. IIII ^{of} cantorum. Cesarii martiris
[2]	XIII	e	IIII	Commemoratio omnium fidelium defunctorum. ¶ V ^{us} embolismus. Epacta XXIII
[3]	II	f	III	
[4]		g	II	
[5]	X	a	Nonas	
[6]		b	VIII idus	Leonardi confessoris. ¶ Hiemps oritur
[7]	XVIII	c	VII	
[8]	VII	d	VI	Quatuor coronatorum martirum
[9]		e	V	Theodori martiris
[10]	XV	f	IIII	
[11]	IIII	g	III	Martini episcopi, confessoris II ^o cant. Menne martiris
[12]		a	II	Emiliani presbiteri
[13]	XII	b	Idus	Bricii episcopi, confessoris
[14]	I	c	XVIII kl. Decembris	Ruphi episcopi
[15]		d	XVII	
[16]	IX	e	XVI	
[17]		f	XV	Aciscli et Victorie martirum, Corduba. ¶ Sol in sagitario
[18]	XVII	g	XIIII	Romani martiris. Octaua sancti Martini. Dies incensi
[19]	VI	a	XIIII	
[20]		b	XII	
[21]	XIIII	c	XI	
[22]	IIII	d	X	Cecilie uirginis, martiris
[23]		e	VIIII	Clementis pape, martiris. Felicitatis martiris
[24]	XI	f	VIIII	Grisogoni martiris
[25]	XVIIII	g	VII	Petri episcopi, martiris.
[26]		a	VI	Lini pape, martiris
[27]	VIIII	b	V	Facundi et Primitiui mart. Vitalis et Agricole martirum
[28]		c	IIII	D.G.
[29]	XVI	d	IIII	Vigilia sancti Andree. Saturnini episcopi et martiris et Saturnini martiris, Tolosa
[30]	V	e	II	Andree apostoli. Dies incensi

Septima dat primam, sextam pede dena decembris.
 Kl. Mensis decembris habet dies XXXI. Luna XX^aVIII^a

[1]		f	Decembris	Crisanti et Darie martirum
[2]	II	g	IIII nonas	¶ I ^{us} embolismus. Epacta XVII ^a
[3]		a	III	
[4]	X	b	II	
[5]		c	Nonas	
[6]	XVIII	d	VIII idus	Nicholai episcopi, confessoris. Dies incensi
[7]	VII	e	VII	Octaua sancti Andree. D.G.
[8]		f	VI	
[9]	XV	g	V	Leocadie uirginis et confessoris, Toletó
[10]	IIII	a	IIII	Eolalie uirginis, martiris, Emerita
[11]		b	III	
[12]	XII	c	II	
[13]	I	d	Idus	Lucie uirginis et martiris
[14]		e	XVIII kl. Ian.	
[15]	IX	f	XVIII	
[16]		g	XVII	
[17]	XVII	a	XVI	
[18]	VI	b	XV	Festiuitas sancte Marie II ^o cantorum. ¶ Sol in capricornio
[19]		c	XIIII	
[20]	XIIII	d	XIIII	Vigilia sancti Thome apostoli. ¶ Solsticium hiemale secundum latinos
[21]	III	e	XII	Thome apostoli
[22]		f	XI	D.G.
[23]	XI	g	X	
[24]	XIX	a	VIIII	Vigilia Natalis domini. ¶ Solsticium secundum grecos
[25]		b	VIIII	Natiuitas domini III ^{or} cantorum. Anastasie martiris.
[26]	VIII	c	VII	Stephani promartiris II ^o cantorum
[27]		d	VI	Iohannis apostolo et euangeliste II ^o cantorum
[28]	XVI	e	V	Innocentium martirum II ^o cantorum
[29]	V	f	IIII	Thome episcopi et martiris ⁸ II ^o cantorum ⁹
[30]		g	III	Translatio sancti Iacobi apostoli. Dies incensi
[31]	XIIII	a	II	Siluestri pape confessoris

Anexo 2

⁸ *eras.; alia man.*

⁹ II^o cantorum] *ras.*

**Os textos de computo no ms. Santa Cruz de Coimbra, 74,
(Porto Biblioteca Pública Municipal, 862) ff. 7v-8r¹**

Termini LXX^e, X^e, pasche, Rogationum et Pentecostes.

A festo stelle numerando perface lune.
 Quadraginta dies et septuagesima fiet.
 In quadragesima dinoscitur esse secunda.
 Terminum pasche seruat bis septima luna.
 Bisque tenet decimam post pascha roigatio lunam.
 In pentecosten notatur quarta fuisse.

Regula de ordine anni.

Ianuarius, Augustus et December, IIII nonas habent, XVIII kalendas post idus, dies XXXI;

Marcus, Maius, Iulius et October VI nonas habent, XVII kalendas post idus, dies XXXI.

Aprilis, Iunius, September et Nouember IIII nonas habent, XVIII kalendas post idus, dies XXX.

Februarius uero IIII nonas habet, XVI kalendas post idus, dies XXVIII. Et quando est bisextus, XXVIII.

Omnes autem menses VIII idus habent.

Regulares ad ferias inueniendas cum concurrentibus.

Marcus	V	September	VII	I, II, III, IIII	B'
Aprilis	I	October	II	VI, VII, I, II	B'
Maius	III	Nouember	V	III, V, VI,	B'
Iunius	VI	December	VII	VII	B'
Iulius	I	Ianuarius	III	II, III, IIII, V	B'
Augustus	IIII	Februarius	VI	VII, I, II, III V, VI, VII, I III, IIII, V, VI	B'

¹ Cfr. descrição do ms. em *Catálogo dos códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, cit., pp. 316-319.

Regule ad lunam inueniendam			Epacte		Ciclus
September	V	Si quis uolens lunam prescire kalendis iungat epactam et regulares quotquod simul fuerint talis erit luna illius mensis cuius regulares acceperit.	Nulla	co.	I ^{us}
October	V		XI	co.	
Nouember	VII		XXII	eb.	
December	VII	Sed contra prefatam epacte rationem tres embolismi procedunt ordine cicli, tercius et quartus et septimus. Nam embolismi cum currit tercius annus luna kalendarum maii que epactas fieret XX ^a VIII ^a . At embolismi cum currit septimus annus luna sit in kalendis maii XX ^a VIII ^a que per epactas fieret XX ^a VIII ^a . At tamen in hoc anno propter saltum lune luna kalendarum augusti tantummodofit terna que per epactas deberet esse secunda. Sic iulii semper XXX ^a luna ob saltum lune nunc fit XX ^a VIII ^a et sic in hoc anno fiunt tres lune XX ^e VIII ^e . Inde tenet relique predictam rationem.	III	co.	II ^{us}
Ianuarius	VIII		XIII	co.	
Februarius	X		XXV	eb.	
Marcus	VIII		VI	co.	III ^{us}
Aprilis	X		XVII	eb.	
Maius	XI		XVIII	co.	III ^{us}
Iunius	XII		VIII	co.	
Iulius	XIII		XX	eb.	
Augustus	XIII		I	co.	V ^{us}
			XII	co.	
		XVIII	eb.		
		III	co.	VI ^{us}	
		XV	co.		
		XXVI	eb.		
		VII	co.	VII ^{us}	
		XVIII	eb.		

Ergo per has sit tibi LXX^a nota: prima in ianuario VII^o idus ponitur et quo finient ibi fiet terminus eius.

Claues terminorum maiores	Claues terminorum minores
XXVI, XV, XXIII, XXIII XII, XXXI, XX, XXVIII XXVIII, XVII, XXVI, XXV XIII, XXXIII, XXII, XI XXX, XVIII, XXXVIII	XVI, V, XXIII, XIII, II, XXI X, XXVIII, XVIII, VII, XXVI XV, III, XXIII, XII, I, XX VIII, XXVIII

Annus solaris secundum comptistas est CCC^{torum} LXV dierum et VI horarum que coaceruate III anno fatiunt annum CCC^{torum} LXVI quem annum uocant bissextilem. Dicitur autem bissextus quia bis dicitur VI^o kalendas marcii. Secundum uero uerum annis solaris habet habet CCC^{tos} LXV dies et V horas et XXXII momenta. Inde est quod in centum XX annis habundat unus dies qui facit errorem solstitiorum et equinoctiorum et temporum et dierum egyptiorum.

BERNARDINO FERNANDO DA COSTA MARQUES
Gabinete de Filosofia Medieval | Universidade do Porto

A condição da mulher no *Sermonário* de Frei Paio de Coimbra, O. P.

A concepção cristã do mundo e do homem no que diz respeito à condição feminina alicerça-se na revelação divina expressa nas Sagradas Escrituras. Assim o livro do Génesis (1,27) diz: «Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus: Ele os criou homem e mulher». Criados juntamente «o homem e a mulher são feitos «um para o outro»: não é que Deus os tenha feito «a meias» e «incompletos»; criou-os para uma comunhão de pessoas, em que cada um pode ser ajuda para o outro, uma vez que são, ao mesmo tempo, iguais enquanto pessoas («osso dos meus ossos») e complementares enquanto masculino e feminino»¹. Criados para que, unidos no matrimónio e formando «uma só carne», transmitirem a vida humana. Criados para exercerem responsabilmente o domínio o domínio sobre toda a criação. Paulo de Tarso, completando a Velha Aliança, anunciará a regra de ouro, a harmonia da relação dopar humano: a lei do amor conjugal. «E vós maridos - diz ele à primeira comunidade cristã de Éfeso -, amai as vossas mulheres como Cristo amou a sua Igreja e se entregou por ela»². Esta comunidade de dois, homem e mulher, instituiu a primeira forma de comunhão entre pessoas.

A perspectiva cristã, que utiliza a razão humana iluminada pela revelação divina, assenta a sua concepção feminista em dois princípios antropológicos

¹ *Catecismo da Igreja Católica*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1993, p. 372.

² Ef. 5,25.

fundamentais: Primeiro – que a mulher, enquanto indivíduo, tem o alto e obrigatório destino, como aliás cada ser humano, de adquirir a perfeição moral; Segundo – que a mulher, como membro do género humano, é chamada, em parceria com o homem, a representar a humanidade e a promover o desenvolvimento desta em todas as suas modalidades.

No decurso da história, a concepção ideal de relação destes dois seres humanos, homem/mulher, foi-se degradando paulatinamente com prejuízo para a mulher, a parte mais frágil, transformando-se paradoxalmente, mesmo em sectores restritos da comunidade cristã medieva, em misoginia. Para isso terão contribuído: a degradação moral dos costumes; a afirmação da vontade masculina de domínio, ora sob a forma de adulação do «belo sexo», para satisfação da sua libido, ora, sob a forma de arrogância contra o «sexo fraco», usurpando abusivamente o poder parental e social com o pretexto de que a mulher carece de capacidade e/ou de competência; a autoridade científica de Aristóteles, o qual, por sua vez define a mulher como *mas occasionatus* (*De generat. Animal.*, L. 2, c. 3- Bk 737a27), isto é, o ser feminino seria um «macho em potência, cujo devir foi contrariado, um ser falhado, incompleto, mutilado»³; a mentalidade de alguns eclesiásticos formada nas máximas pessimistas dos livros sapienciais da Bíblia, - diz-se no livro de Ben Sirá: «foi pela mulher que começou o pecado, e é por causa dela que todos morremos»⁴, e no Eclesiastes: «E descobri que a mulher é mais amarga que a morte, pois ela é uma armadilha, seu coração é uma rede e seus braços cadeias»⁵, e também nas sentenças de alguns Padres da Igreja em que se recusa a familiaridade com as mulheres, considerando-as aliadas do demónio; os conceitos obscuros e contraditórios da ciência médica antiga e medieval sobre o funcionamento do aparelho genital, que introduziram no senso comum os preconceitos que geravam o medo de contrair doenças perigosas (por exemplo, a lepra) no trato com mulheres em circunstâncias peculiares.

Interpretações inadequadas das cartas dos Príncipes dos Apóstolos sobre a posição da mulher no lar e na assembleia fizeram emergir a conhecida «questão feminina», isto é, a tese de que a mulher por natureza é um ser inferior e

³ Cf. C. THOMASSET e D. JAKART, «Da natureza feminina», in Christianne KLAPISCH-ZUBER (dir.), vol. 2: A Idade Média, *História das Mulheres no Ocidente*, Ed. Afrontamento, Porto 1993, p. 82.

⁴ Sir. 25,24.

⁵ Ecl. 7,26.

totalmente subordinada ao homem. Na verdade S. Paulo escreve: «As mulheres estejam sujeitas em tudo aos seus maridos»⁶. E ainda: «Durante a instrução a mulher guarde silêncio, com toda a submissão»⁷. Por outro lado S. Pedro exorta: «Da mesma maneira (isto, é, como os servos aos seus senhores), vós mulheres sujeitai-vos aos vossos maridos»⁸. Na verdade os textos aduzidos não têm carácter normativo, pois estariam em contradição com as convicções manifestadas pelos Apóstolos em outras epístolas, mas são apenas conselhos práticos para a pacífica convivência conjugal e comunitária, tendo em conta apenas os costumes sociais que vigoravam entre os judeus. S. Tomás de Aquino faz deste assunto uma questão escolástica e procura resolvê-la na *Suma Teológica* (I,92,1) de modo adequado ao seu tempo. Digo «de modo adequado», pois que na Idade Média, tal como afirma Dominique Barthélemy, «a sociedade conjugal quer-se ao mesmo tempo igualitária e hierárquica. Exactamente como a relação feudo-vassálica, com a qual tem em comum o uso da palavras como *meu senhor* e ao mesmo tempo *ma par*, meu igual»⁹. O Doutor Angélico responde à questão introduzindo uma «*distinctio*». Trata-se, neste caso, não de uma sujeição ou dependência servil para utilidade do homem, mas de uma sujeição económica ou civil orientada ao bem comum. E acrescenta uma razão de conveniência: «o homem é, por natureza, dotado de maior capacidade de discernimento»¹⁰, ou seja, para este tipo de funções é natural que lidere a racionalidade masculina.

Este é o contexto ideológico no qual o pregador dominicano Frei Paio de Coimbra alicerça as suas opiniões sobre a mulher. Mestre e (primeiro?) superior do convento do Arnado, em Coimbra, escreve um *Sermonário*¹¹, onde recolhe e elabora «*materia praedicabilis*» com finalidade pedagógico-pastoral, integrando-se no movimento de profunda renovação da vida cristã e combate da heresia pela palavra, encetado pelo Concílio Ecuménico Lateranense IV (1215). Nele se pode verificar que Frei Paio professa uma concepção realista da condição feminina.

⁶ Ef. 5,24.

⁷ I Tm. 2,11.

⁸ I Pt. 3,1.

⁹ D. BARTHÉLEMY «Parentesco», in Georges DUBY (dir.), *História da Vida Privada*, vol. 2: Da Europa Feudal ao Renascimento, , Circulo de Leitores, Lisboa 1990, p. 149.

¹⁰ 1 q. 92 a. 2: «quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis».

¹¹ Cf. Bernardino Fernando da Costa MARQUES, *Sermonário de Frei Paio de Coimbra, Edição e interpretação da estrutura e formas de pregação*, Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto 1994.

Evitando a ligeireza das generalizações e a acrimónia das conclusões pessimistas, distingue duas categorias ou tipos de mulheres: a mulher leviana e insensata «*mulier mala*», modelo a evitar, e a mulher prudente e sábia, modelo a imitar.

A «*mulier mala*». Ao fazer a exegese do texto de Ben Sira 9, 4: *cum psaltrice ne adsiduus sis...*, no sermão da festa da degolação de São João Baptista, caracteriza a mulher leviana como aquela que atrai os homens para a morte através das danças eróticas, da familiaridade excessiva e das cantigas maliciosas. Esta mulher acende o fogo libidinoso que enfraquece o homem forte como Sansão, destrói o homem justo como David, e enlouquece o homem sábio como Salomão. O homem que é assediado pela mulher leviana não tem mais do que seguir o conselho de Santo Hilário: *contra solam mulierem pugnare non expedit, sed fugere*, contra estas mulheres não adianta lutar, mas apenas fugir.

Da «mulher prudente» podem encontrar-se no Sermonário vários modelos, tais como:

O da «pecadora arrependida», na figura de Maria Madalena, que viveu sob três estados - o da culpa, isto é, experimentou a vivência do pecado; o da graça, ou seja, a do arrependimento e da emenda; e o da glória, quando foi premiada com a bem-aventurança eterna.

O da «esposa virtuosa» na figura de Santa Cecília. Boa esposa é aquela que acompanha o seu marido acumulando e conservando o património familiar. A mulher insensata, porém, é esbanjador, leviana, ébria e tagarela. A mulher virtuosa ajuda o marido com bons e santos conselhos. Assim foi Abigail para com seu esposo David. Tal não foi, porém, Eva em relação a Adão. A mulher prudente procura libertar o marido das sendas perigosas. Assim procedeu Michol quando Saúl tentava matar David. Dalila, pelo contrário, entregou Sansão aos filisteus. A boa esposa sustenta e vela piamente o marido na enfermidade. Assim procedeu Ana na doença de Tobias. A mulher má, porém, feiticeira perigosa, agrava as mazelas do marido com ervas venenosas e poções mortíferas. A santa esposa reza para que o marido se converta, se arrependa dos pecados e alcance a glória celeste. Foi pela oração que Cecília mereceu a conversão de Valeriano.

O das virgens e mártires, como Eulália, Luzia, Ágata, Marinha, Margarida e Catarina, heróicas donzelas que selaram com o seu sangue o testemunho da fé e se deixaram imolar como hóstias vivas imaculadas. A virgindade transforma a alma na habitação predilecta de Deus, sendo condição necessgária para visão beatífica de Deus: «só os puros de coração verão a Deus». No entanto, esta virtude não encerra em si um valor absoluto, pois segundo Cesário de Arlés, «*melior est*

humilitas conjugalis quam superbia virginalis» (é mais excelente a humildade dos casados, que a soberba dos celibatários).

E finalmente o da Virgem Maria Mãe de Deus. Ela é o modelo perfeitíssimo da mulher cristã, o modelo acabado, e não o modelo sucedâneo do culto das divindades femininas. Os sermões em honra da Virgem Maria, distribuídos pelas quatro festividades comemorativas da Purificação, da Anunciação, da Assunção e da Natividade, são as peças melhor conseguidas de Frei Paio de Coimbra e constituem um pequeno tratado teológico de mariologia. No sermão 171 da Natividade, apresenta Maria como antítese de Eva. Maria transporta a anunciação do Verbo; Eva transporta a falsa promessa. Maria «*dulcis*» é maravilhosamente clara, fúlgida, luminosa como o anjo; Eva é dramaticamente obscura, tenebrosa, horrída, como o demónio.

São estas as representações dos tipos de feminilidade extraídos dos textos do *Sermonário* medieval do mestre dominicano, que nos levam a concluir que para Frei Paio a mulher não é virtuosa ou insipiente por força da sua condição, mas pelo papel que cada uma desempenhe segundo a determinação livre da sua vontade. Uma só via poderá conduzir à decepção e à ruína. Muitos mais são os caminhos luminosos da realização da mulher, sem que se negue a ela mesma. A história recente desvenda o aparecimento de novos caminhos, pois surgiram novas e inesperadas possibilidades de afirmação da mulher como ser individual e como entidade social. A diferenciação entre o homem e a mulher é deveras evidente, como também o é a complementaridade de ambos. No entanto, para que a mulher se realize como pessoa e ocupe o mesmo plano de responsabilidade existencial do homem, é necessário que as conquistas jurídicas que lhe possibilitam este desiderato sejam assumidas efectivamente por todos na vida prática.

O corpo e o acto voluntário em Pedro Hispano Portugalense

Este primeiro estudo sobre o acto voluntário em Pedro Hispano centra-se em particular num dos seus aspectos problemáticos: o acto apetitivo sensível, aquele onde o corpo se impõe como causa e beneficiário do agir e que parece furta-se ao império do intelecto e da vontade, faculdades da alma que no homem determinam, respetivamente, a possibilidade do conhecimento verdadeiro e do acto livre. Pedro Hispano trata o problema do agir animal no livro VIII, «De uirtutibus sensibilibus motivis», da *Scientia libri de anima*¹. O livro XI, sobre as faculdades motivas intelectivas («De uirtutibus motiuis intellectiuis»), integra a discussão do agir humano no plano da vontade enquanto relacionada com o conhecimento, a liberdade e a responsabilidade. Uma vez que é o plano da vontade que consuma a acção volitiva própria do homem, este também será referido.

¹ Pedro Hispano, *Scientia libri de anima*, ed., introd. notas Manuel ALONSO ALONSO, (Pedro Hispano, Obras Filosóficas, 1) C.S.I.C., Madrid 1941, 2ª ed.: Juan Flors editor, Barcelona 1961 (cita-se a partir desta segunda edição, indicando o livro e o capítulo, seguido da indicação da página e linhas). Sobre a questão das obras atribuídas a Pedro Hispano cfr. J.M.C. PONTES, *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra 1972, e o estudo J.F. MEIRINHOS, «Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciação de autores», *Revista Española de Filosofia Medieval*, 3 (1996) 51-76, onde contesto a visão tradicional da unidade deste autor, propondo uma diferenciação entre vários Pedros Hispanos, um dos quais é justamente o autor da *Scientia libri de anima*, que haveria que distinguir quer do médico homónimo, quer do papa João XXI, ou Pedro Julião de Lisboa.

Desde o prefácio da *Scientia* encontramos constantemente repetido que a “caligem” da corporalidade obscurece a espiritualidade da alma e a sua semelhança com as substâncias espirituais². O corpo e a matéria, são, no caso do homem, vistos como um decisivo obstáculo à realização plena da actividade própria da alma constituindo, portanto, um impedimento para alcançar os fins últimos do homem. Paradoxalmente esta mesma obra oferece uma minuciosa exposição da fisiologia humana e das inter-relações entre as diferentes potências da alma e os órgãos do corpo e a sua totalidade, o que lhe garante uma certa autonomia funcional, sobretudo se a considerarmos na sua dimensão zoológica e fisiológica.

Evocando o título deste colóquio, relembremos que para *Pedro Hispano* a natureza humana é composta de duas substâncias: uma material, o corpo, e outra espiritual, a alma. A alma «relativamente ao corpo é o seu princípio formal completo» (p. 17, 2-3), ou acto que o realiza (*forma ac perfectio corporum dicitur*, p. 18, 13), embora não seja uma substância separada, mas sim conexas à própria existência material do corpo (p. 18, 7-8)³. De um modo que ilustra melhor como a alma é o princípio causal que permite explicar os processos fisiológicos que o corpo realiza, diz Pedro Hispano: «a alma é em si mesma perfeição (*perfectio intrinseca*), porque é o princípio intrínseco que realiza/completa o corpo e é raiz de todo o movimento e operação no corpo» (p. 19, 1-3)⁴. Pedro recupera uma metáfora de origem platónica que pretende sublinhar a superioridade (e mesmo a exterioridade) da alma face ao corpo⁵ que é o seu instrumento (p. 22, 5-7), instrumento que é dirigido pela alma como o marinheiro pilota a sua nave ou o príncipe governa a sua cidade (p. 17, 24). Por outro lado, nem mesmo há vida sem

² O presente estudo centra-se na *Scientia libri de anima*, deixando-se para a investigação de doutoramento em que este trabalho se insere o cotejamento com o *Comentário sobre o De anima* atribuído ao mesmo autor e também editado por Manuel Alonso: Pedro Hispano, *Comentário al de Anima de Aristoteles*, CSIC, Madrid 1944. Para uma excepção ver notas 10-11.

³ Aliás quanto à sua origem, a forma superior da alma, o intelecto, não provém do corpo, mas é produzido e infundido directamente pelo Criador num corpo quando este já possui a adequada disposição para o receber. Sobre as discussões em torno da origem da alma até ao século XIII e a discussão dos dois comentários ao *De animalibus* atribuído a Pedro Hispano, cfr. J.M.C. PONTES, *Pedro Hispano Português e as controvérsias doutrinárias do século XIII. A origem da alma*, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, Coimbra 1964.

⁴ Pela sua união ao corpo constitui-o como substância; pelas suas faculdades aplicadas às partes do corpo as operações emanam dela própria (I 2; p. 19, 4-7).

⁵ Entenda-se o corpo que tem a vida em potência (o corpo inorgânico nunca poderá ser instrumento da alma neste sentido).

conexão de ambas e mesmo o intelecto, a mais espiritual de todas as faculdades da alma, necessita de certa forma do corpo para poder realizar os seus dois fins próprios: o conhecimento e a acção⁶.

A *Ciência do livro da alma* de Pedro Hispano propõe uma minuciosa explicação⁷ do homem nos seus aspectos fisiológicos e gnosiológicos, tendo sempre como problema de fundo a sua natureza composta de corpo e de alma. É precisamente a necessidade de evidenciar que não há qualquer contacto entre a pura espiritualidade do intelecto e a materialidade do corpo que Pedro diversifica os níveis ou potências da alma, que permitem não só explicar a totalidade de todos os factos observáveis no corpo, como, sobretudo, permitem separar a parte superior da alma (o intelecto) relativamente ao corpo, enquanto que as potências inferiores da alma (sensitiva, vegetativa, nutritiva), essas sim estão ínsitas e dirigem o corpo com proximidade. Por esta razão, Pedro é um claro defensor da existência de uma pluralidade das formas na alma, em que as inferiores se explicam pela ordenação para as superiores e da orientação que delas recebem.

A alma não é corporal, não ocupa um local no corpo (está ausente do corpo mas está omnipresente no corpo enquanto totalidade), não é dotada de movimento corporal, contudo pode causar o movimento do corpo. Quais são então as diferenças entre a mutabilidade própria do corpo e a mutabilidade própria da alma?

Este extenso manual de psicologia (em 13 livros de cerca de 500 páginas na edição moderna) procede de um modo particular, porquanto o seu autor, abdicando de fazer a sua própria doutrina⁸, prefere acumular definições de diferentes proveniências, evitando cuidadosamente identificar ou citar os seus autores⁹. Com a dificuldade acrescida de este ecletismo se disfarçar sob a propositada omissão das suas fontes e querer à força conciliar autores inconciliáveis.

O problema do agir humano é tratado nas duas obras sobre a alma atribuídas a Pedro Hispano, mas de modos ligeiramente diferentes e com extensão diversa.

Pedro Hispano no *Comentário sobre o De anima* aborda de modo breve e lateral a questão da acção da alma¹⁰ e da relação da alma com o corpo no agir

⁶ Nesta comunicação procurarei cingir-me a este último aspecto, a psicologia da actividade.

⁷ Pedro trata duas vezes os mesmos problemas e as mesmas faculdades da alma, primeiro de um modo geral ou sintético (Tr. II), seguidamente de um modo especial ou descritivo (Tr. III-XI).

⁸ Fazendo-o, o autor mobiliza «escassa elaboração doutrinal» (GILSON, 1955, p. 231).

⁹ Este também é o procedimento de Avicena no seu *Liber de anima seu sextus de naturalibus*.

¹⁰ Em I, lect. 15, q. 6: «utrum anima moveatur aliquo modo motu locali», Pedro Hispano, *Comentário al de Anima de Aristoteles*, ed. cit., pp. 481-483. O texto conhecido deste comentário

humano, numa perspectiva aristotélica, reduzindo ao mínimo a explicação da causa da acção. Mas, a posição do autor é um pouco desconcertante, porque admite um certo movimento espacial da alma: «a alma move o corpo pelo movimento local e como move o corpo pelo movimento local e de algum modo, segundo a apreensão, move-se para o local para o qual move o corpo; move-se dirigindo-se a si mesma e dirigindo-se a si dirige o corpo para um determinado local, e assim move-se desde um local por tendência (*per intensionem* / tendendo para) e move o corpo. De facto, o movimento corporal e o local [ou posição] (*locus*) atribuem-se ao corpo, não à alma. Ora, deste modo, o movimento pelo qual a alma tem o movimento corporal não é propriamente um movimento, mas é um movimento de tendência (*intensionis*) e é espiritual. Além disso, [em sentido próprio] o movimento corporal apenas pertence ao corpo. Daí que a alma, antes de mover o corpo para um local, estima (*estimat*) aquela local e estima-se (*estimat se*) a si mesma naquele local antes mesmo de lá estar e por esta estimativa (*estimatione*) dirige o corpo para o lugar, por exemplo: se alguém quer ir a Roma, a sua alma primeiro estima (*estimat*) aquele local de Roma e move-se para ele tendendo (*intendendo*) e estimando ele mesmo e depois move o corpo para ele»¹¹.

Temos então esta sequência que conduz ao movimento corporal: a alma estima (antecipa) e por essa estimativa faz mover o corpo, movendo-se com ele. É como se a alma usasse o corpo para se mover. Este movimento da alma não é corporal (este é apenas próprio do corpo), é sim um «movimento espiritual», isto é, segundo a *intensio* (intenção/vontade) e a apreensão que é o que é próprio da alma quando se move e dirige. «De facto, assim que apreende o lugar imediatamente estima (*estimat*) o modo da via para o lugar e dirige-se por estimativa (*per estimatione*) para ele e estima-se estar naquele lugar antes de lá estar e segundo esta estimativa dirige e move o corpo para o lugar e por isso se diz que move localmente o corpo segundo esta estimativa» (*ad rationes*, 482,34 - 483,4). Portanto, o movimento corporal local compete ao corpo enquanto seu sujeito no qual existe (*subiecto in quo est*) e compete à alma enquanto princípio que regula e concretiza e intensiona (*sicut principio regulanti, et effectivo et intendenti*, idem, 7-10). Portanto a alma apenas participa do movimento local porquanto move o corpo localmente.

incompleto não abrange o livro III do *De anima*, pelo que não são directamente discutidos os problemas sobre o agir dos respectivos cap. 9-11.

¹¹ Pedro Hispano, *Comentário al de Anima de Aristoteles*, ed. cit., I, lect. 15, q. 6, Solutio, p. 482, 11-28.

Retomemos agora a *Sicentia libri de anima* que discute a psicologia do agir introduzindo elementos estranhos a esta tradição aristotélica agora resumida, elementos esses que eram bem conhecidos dos teólogos do seu tempo. O que é então a acção animal e como é que ela é aí explicada? Para que o acto de apreensão não seja frustrado ou fique incompleto, é necessário que exista nos animais uma potência motora para que com o seu concurso sejam alcançadas as coisas apetecíveis (i.e. as que devem ser escolhidas) e repelidas as que se devem evitar (VIII 1, 277, 14-16). Seguindo a posição aristotélica, a alma define-se pelo conhecimento e pelo movimento (p. 278). Ora, há três movimentos que nos animais emanam da alma: 1º: a vida (movimento primeiro e universal, contínuo e uniforme); 2º: inclinação própria de cada faculdade e de cada órgão para o seu acto próprio; 3º: o que procede da faculdade motiva, ou vontade (278, 8-14).

A apreensão não consegue por si causar o movimento (porque é apenas receptiva das “impressões dos objectos”), pelo que existe uma potência motiva dela distinta.

Contudo não estão separadas, pelo contrário: «O acto das faculdades apreensivas ordena-se para o trabalho (*officium*) das motivas, na obra das quais se realizam as acções delas; de facto, o conhecimento, de cujo acto provém o desejo (*desiderium*), completa-se plenamente na execução dos actos», que se concretizam pela obtenção da coisa desejada e a recusa da horrível» (279, 5-11).

Tal como para Aristóteles, o órgão fundamento primeiro desta potência é o coração, mas, acrescenta Pedro, o cérebro é a sua sede imediata, do qual, por intermédio dos nervos motores, emanam as operações dos sentidos e do movimento, difundindo-se depois aos membros, onde se exerce depois o movimento por dilatação e contracção (p. 279, 20-28), daí que a faculdade motiva sensitiva tenha duas diferenças: a imperativa do movimento (é causa do movimento em direcção as coisas desejadas concebidas pela apreensão) e a executiva do movimento (produz o movimento).

Pedro descreve a acção sensível como resultado de uma perfeita coordenação entre as faculdades apreensivas interiores e as faculdades motivas interiores. Propondo mesmo a sua duplicação de funções dos sentidos internos. A imaginativa (o sentido interior receptivo das formas sensíveis) e a estimativa (o sentido interior receptivo das intenções insensíveis conexas aos sensíveis) quando ajuízam (por composição e divisão) sobre as formas e as intenções *são apreensivas*; mas, quando deliberam a escolha ou a rejeição e levam a agir *são motivas*. Daí a existência de uma *potência dispositiva dupla*:

— a imaginativa (no homem é cogitativa porque está sob a direcção

do intellecto) que considera as formas sensíveis, da qual se segue o prazer, o horror e o apetite (o seu órgão é a parte anterior da superior da célula média do cérebro) (281, 6-28).

- a estimativa (no homem é estimativa racional porque está sob a direcção do intellecto) que sobre o seu objecto exerce a escolha ou a rejeição (o seu órgão é a última sumidade da célula média do cérebro e a sua acção exerce-se por influência nos nervos motivos) (281, 19-282, 6).

Desta faculdade dispositiva resultam muitos actos nos animais: edificação de ninhos pelas aves, constituição do mel e do domicílio das abelhas, constituição dos celeiros das formigas, etc. De facto ela dirige toda a acção nos animais, mas no homem é a intellectiva que governa.

Sem entrar neste pormenor, convém ter presente que existe ainda na alma sensitiva uma potência afectiva, relacionada com as afecções/paixões da alma, as quais resultam quer de impressões das coisas exteriores, quer das concepções das coisas interiores, e que geram movimentos internos (VIII 3). Como as afecções advêm ao corpo pela apreensão são próprias de ambas (i.e. do composto e não apenas de um deles). *Afecções espirituais*: imaginação, desejo, ira, gáudio e restantes acidentes da alma. *Afecções corporais*: sono, vigília, etc. *Afecções comuns*: dor, riso, choro, etc. Mas, se algumas existem em todos os animais, outras só estão presentes nos mais perfeitos, como as que no homem se coadunam ao intellecto (cfr. VIII, cap. 4, que termina com uma minuciosa lista das afecções da alma sensível, todas elas individualmente definidas).

A realização das potências motoras ocorre na acção (ou sua execução actual), daí que exista a *potência motiva executiva* do movimento, enxertada/ínsita nos membros e que concretiza as inclinações e disposições e realiza as escolhas e rejeições (o seu fundamento é o coração, a sua origem segunda é o cérebro, mas na execução do acção intervêm todos os componentes do corpo: nervos, veias, artérias, carne, ossos, cartilagens; move-se toda a máquina (*tota machina*) por distensão e contracção pelo coração e ligamentos) (VIII, 5). A locomoção ou marcha apenas existe nos animais mais perfeitos (VIII, 6). O movimento por dilatação e contracção nos animais imperfeitos, apenas dotados de tacto. Encontramos aqui elementos directamente retirados das classificações zoológicas de Aristóteles.

A liberdade não existe na potência vegetativa, nem na sensitiva (porque estão envoltas em nexos materiais), daí que os seres vivos não tendem livremente para

os seus objectos, mas sim por compulsiva inclinação natural (*naturali inclinatione compulsiva*, XI 8; 445, 23).

A liberdade está apenas na potência intelectual, que caracteriza e distingue o homem, único que a possui de entre todos os animais. Tal como a potência sensitiva, também esta integra apreensão e movimento. Pela apreensão ergue-se no conhecimento e contemplação das coisas, pelo movimento prolonga-se na acção e completa-se na aquisição das virtudes, pelas quais se ganha o dote da felicidade (cfr. XI, prol.). Este movimento não resulta do intelecto especulativo que apenas discerne a verdade. Mas, ao prolongar-se na acção devém intelecto prático (430, 14-16), ademais a verdade especulativa adapta-se ao bem prático (431, 6-7). O princípio do seu movimento é a apetitiva intelectual (430, 27).

O verdadeiro objecto das faculdades (*virtutes*) motivas é o bem, que cai no apetite, porque é desejado por todas (432, 14-16): «Uma vez que a apetitiva intelectual no seu estado se dirige simplesmente para o verdadeiro e fixo bem, persevera sempre rectamente no desejo. Mas quando decai do seu estado e é conduzido pelas faculdades inferiores enfraquece-se pelo desejo do bem aparente» (432, 33 - 433, 1).

Por isso a fantástica apetitiva que age por desejo do bem aparente pode inclinar-se para a rectidão ou para a irrectidão (433, 8-11).

A vontade ordena-se para as coisas apetecíveis externas, daí que se diferencie de acordo com a diversidade destas. São de cinco tipos:

Segundo	É:
O que é necessário ao homem	vontade natural
Os prazeres indevidos	vontade sensual (sensualidade)
As acções humanas	vontade activa (sobre assuntos humanos)
A rectidão / afecções honestas	Sindérese
O desejo do sumo bem	Heclisis ou theophilosia

Da faculdade motora intelectual resulta o acto voluntário e o acto involuntário, ambos consistindo numa acção e numa afecção. O voluntário resulta de um conhecimento certo ou da indústria natural, o involuntário resulta de violência ou de ignorância.

É por isso indispensável fazer a caracterização de cada um dos aspectos ordenadores do apetecível externo:

- a) *A vontade natural* (XI, 4): adequada ao regime e subsistência natural do

homem, garantindo a sua subsistência e conservação. É um desejo racional por natureza¹². Possui um aspecto para o corpo e outro para a alma. A que se ocupa dos desejos naturais do corpo tem três aspectos:

- relativo à vida e sua conservação
- relativo à direcção certa da apreensão e do movimento
- relativo aos hábitos adquiridos, como os conhecimentos e as virtudes

Também a vontade natural do corpo possui três aspectos:

- conservação e conservação e manutenção da vida do corpo
- relativo à perfeição das acções naturais e animais
- relativo à prossecução de toda as coisas que se ordenam para a constituição e conservação da máquina humana (comida, bebida, etc.).

b) *A vontade sensual* (XI, 5): apetite intelectual inclinado para os deleites sensuais, desviando-se do intelecto satisfaz-se no amplexo das coisas temporais e traz um deleite ilícito. Refere-se, portanto, ao bem aparente e mutável. Mas, o vigor da razão eleva-a para o desejo imutável e sempiterno do bem.

c) *A vontade activa* (XI, 5): apetite inclinado para a para a prossecução do que cabe no âmbito da acção humana, quer o que esteja dentro das possibilidades humanas de realização, quer o que não esteja¹³. O que está dentro da ordem natural são alcançáveis pelo *consilium* (a verdade procura o que deve alcançar), *iudicium* (consideração precisa do que se pretende), *dispositio* (deliberação de execução, com base no *consilium*), *sententia* (consentimento determinado após a consideração e a deliberação), *electio* (aceitação por escolha entre duas coisas distintas), *usus* (execução final). De certo modo trata-se de uma faculdade que recupera a teoria aristotélica da decisão. A vontade realiza-se quando alcança o seu fim, após cuja obtenção se aquietam todos os apetites. O apetite dos impossíveis mais difícil ou raramente é satisfeito (XI, 6).

¹² Para Máximo o Confessor, Cristo possui esta vontade humana, cfr. R.-A. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21 (1954) 51-100, cfr. pp. 78-79.

¹³ Segundo Máximo o Confessor, Cristo não pode pecar porque não possui esta vontade pecaminosa, cfr. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», art. cit., p. 78.

d) *A sindérese* é um mais elevado grau de desejo. É o inato desejo da verdade e do bem existente na alma e que simultaneamente é a rejeição do mal. Regula-se pela rectidão da razão e da sua acção procedem os rectos costumes para que na vida a alma se torne louvável (XI, 7). Tem um complemento ou mais elevada realização na *theophilosia* (XI, 8).

e) *Livre arbítrio* (XI 9). A liberdade é o que torna o homem mais semelhante ao criador, daí que se ela decaí (*lapsa libertas* que é um certo poder do mal) conduz o homem à escravidão. É uma *faculdade activa e puramente intelectual*: «A escolha proporciona o arbítrio da razão, a liberdade proporciona a livre inclinação da vontade» (XI 9). O máximo poder humano existe quando os actos da vontade (apetite, consenso, arbítrio, indagação, escolha, ímpeto, execução do acto) decorrem com liberdade, isto é quando não são condicionados, nem se submetem a qualquer tipo de nexos naturais. Mas, apesar de naturalmente ordenada para o bem, também possui (sob certas condicionantes naturais) a liberdade de querer o mal (caso em que se afasta do sumo bem que é o seu fim). Contudo a mais digna e perfeita liberdade da vontade é a que não pode ser contrariada pela natureza.

Vemos, assim, que Pedro Hispano se afasta e amplifica Aristóteles e Avicena. Fá-lo inspirando-se em outras fontes, nomeadamente em autores da patrística grega e latina, onde a questão da vontade, por influência da discussão de problemas teológicos, ganha contornos bem definidos, mas que a escolástica universitária tenderá a matizar, prevalecendo a tradição aristotélica. A principal destas fontes parece ser João Damasceno (um cristão da Damasco ocupada pelos árabes, c. 675-†679) que no *De fide orthodoxa*¹⁴ trata o problema do homem precisamente na perspectiva da sua acção, não só pela perspectiva das afecções mas também da vontade (cap. 26-42). E os capítulos desta obra sobre o homem retomam abundantemente o *De natura hominis*¹⁵ de Némésio de Emesa (séc. V),

¹⁴ John Damascen, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, Ed. by Eligius M. BUYTAERT, The Franciscan Institut – E. Nauwelaerts – F. Schönungh, St. Bonaventure (New York) – Louvain – Paderborn 1953, obra traduzida para latim pelo menos duas vezes no século XII, é a terceira parte de uma obra mais vasta intitulada *Fonte do conhecimento*.

¹⁵ Obra também traduzida para latim no século XII e que provavelmente Pedro Hispano também usou, Némésius d’Emèse, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, ed. G. VERBEKE – J.R. MONCHO, (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum. Supplementa 1), Peeters, Leuven 1975.

e o pensamento de Máximo o Confessor (nomeadamente na *Primeira carta a Marinus* e na *Disputa com Pirro*, c. de 645-646)¹⁶ a propósito do acto humano¹⁷ e em particular da vontade e problemas conexos¹⁸.

Mas, estes contributos provenientes da tradição teológica cristã serão integrados por Pedro Hispano no estudo das faculdades motivas intelectivas e não no das faculdades motivas sensitivas, onde continua a ser predominante a influência de Aristóteles e Avicena, com mais alguns textos médicos. De facto, Pedro, na esteira de um tratamento que vinha sendo dado à questão desde o século XII, distingue claramente a acção sensitiva da acção intelectual.

Conclusão

A psicologia da *Scientia* é nitidamente mais dualista que a de Aristóteles, não só por influência de toda a tradição cristã (agostiniana ou de influência da patrística grega), mas também de Avicena. Após a dupla digressão que o levou a incluir na psicologia do agir nas faculdades que não se encontram em Aristóteles, nem em Avicena, Pedro reforça a ideia que levou Aristóteles a criticar Sócrates, segundo o qual o mau é mau por ignorância e não deliberadamente. Colocando no princípio da acção o apetite, Aristóteles pode afirmar que o que faz o homem mau

¹⁶ Sobre Máximo o Confessor, para além do estudo já citado de René-Antoine Gauthier, cf. P. VAN DEUN «Maxime le confesseur. État de la question et bibliographie exhaustive», *Sacris erudiri* 38 (1998-1999) 485-573; no índice temático na entrada “vontade (thelema, thelesis, gnome, proairesis, orexis)” são indicadas diversas obras, de entre essas: I.-H. DALMAIS, «Le vocabulaire des activités intellectuelles volontaires et spirituelles dans l’anthropologie de S. Maxime le Confesseur», in *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Bibliothèque thomiste, 37) Vrin, Paris 1967, pp. 189-202; J.-L. MARION, «Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur», *Réurrection*, 41 (1973) 48-66; J.J. PRADO, *Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confessor*, Rio Cuarto (Argentina) 1974; J.D. MADDEN, «The Authenticity of Early definitions of Will (thelêsis)», in F. HEINZER — C. SCHÖNBORN (dir.), *Maxime le Confesseur. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Fribourg (suisse) 1982, pp. 61-79; A. SICLARI, *Volontà i scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa*, Pubblicazioni dell’Istituto di Scienze Religiose dell’Università di Parma, Parma 1984; J.P. FARRELL, *Free Choice in St. Maxime the Confessor*, South Canan (Pennsylvania) 1989; J.C. LARCHET, *La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996; J.C. LARCHET, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l’Orient et l’Occident*, Cerf, Paris 1998.

¹⁷ Vontade, desejo, deliberação, decisão, carácter, livre arbítrio, opinião, prudência.

¹⁸ Máximo transforma a análise do agir humano com um fim bem preciso, mas de domínio teológico (que posteriormente será elidido por exemplo por Pedro Hispano): determinar que Cristo possui uma vontade humana e que não possui uma vontade que possa pecar (cfr. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain», art. cit., pp. 77-78).

é a perversidade do fim a que ele aspira e não a ignorância do melhor meio para a atingir. Ademais a natureza do homem, sobretudo as suas faculdades activas superiores, oferecem-lhe os meios para identificar os bens apetecíveis como fim e mesmo elevar-se até ao Sumo Bem. Mais uma vez se não o persegue apenas ele é o responsável. O problema que fica por responder é porque é que mesmo assim o homem reincide em desejar um mau fim¹⁹.

Na *Scientia* Pedro Hispano procura construir uma antropologia unitária, fazendo-a emergir do dinamismo e da hierarquia das faculdades da alma, cuja unidade resulta também da própria superioridade ontológica da faculdade superior que integra todas as que lhe são inferiores e²⁰, através delas, rege ou impera sobre o próprio corpo que lhe é conexo.

Apesar de referir em abundância a acção corporal e moral, Pedro Hispano não retira daí uma nova imagem da conduta humana, que pudesse servir de programa a uma ideia de homem enquanto criador autónomo do seu próprio destino. O seu projecto é descrever o homem enquanto natureza *media*, isto é situada num plano intermédio entre a natureza material e a pura espiritualidade da Causa Absoluta. Natureza *media* que pelo conhecimento e pela recta razão prática se orienta para a contemplação da verdade e do bem, mas sem que possa libertar-se do corpo que lhe é necessário para realizar actos que lhe são próprios, como perceber e apreender as formas inteligíveis das substâncias corporais.

¹⁹ Uma resposta possível: é por falta de consideração e discernimento entre os bens apetecíveis (concupiscência) e os bens evitáveis (irascibilidade); o que torna sempre necessária a actividade intelectual pré-formadora do acto voluntário, pelo que regressa o intelectualismo que Aristóteles tinha pretendido mitigar: após o intelecto ter ajuizado qual o melhor meio para atingir o seu fim, daí se segue necessariamente, sob o efeito do desejo u appetite, a acção ocorra imediatamente. Para tudo isto ver GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», art. cit., pp. 63-64.

²⁰ Em que o interior rege o exterior, o inferior é regido pelo superior cfr. *passim*, p. 280, 3-5.

As diversas significações do conceito de corpo em S. Tomás de Aquino

0. Introdução

A noção de corpo em Tomás de Aquino tem vindo a ter um interesse renovado, em virtude das novas considerações que se têm efectuado ultimamente sobre o seu pensamento. Podemos a este propósito referir diversos trabalhos, que abordam a problemática do corpo nas mais diferentes perspectivas: corpo e emoção, corpo e afectividade, corpo e ressurreição, corpo e impassibilidade de Deus. No entanto, não é nenhuma destas temáticas que nos interessa aqui desenvolver, pois ultrapassaria largamente o âmbito restrito desta pequena contribuição.

Iremos, portanto, abordar as diversas significações do conceito de corpo, num âmbito bem mais circunscrito, o da relação alma-corpo.

Um dos primeiros trabalhos onde a noção de corpo é analisada de forma particular, é o artigo de Bernardo Bazán que tem como título “La corporalité selon saint Thomas”¹. O autor traça, através de uma leitura interna, os aspectos mais

¹ B. C. BAZAN, «La corporalité selon saint Thomas», *Revue philosophique de Louvain*, 81 (1983) 371-409. Damos aqui outras referências sobre este assunto: B. M. ASHLEY, «Aquinas ant the theology of the body», in L. A. KENNEDY (ed.), *Thomistic Papers*, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston, Texas 1987, pp. 55-89; M. BLAIS, *L'autre Thomas d'Aquin*, Boreal, 1990; M. P.-DROST, *In the Realm of the Senses: Saint Thomas Aquinas on Sensory Love, Desire and Love*, *The Thomist*, 59 (1995) 47-58; M. I. GEORGE, «Aquinas on Reincarnation», *The Thomist*, 60 (1996) 33-52; J. QUILLET, «L'imagination et le corps selon saint Thomas», in A. LOBATO (cura), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Actes du Congrès de

significativos da noção de *corporeitas*, com particular incidência no comentário tomasiano do *De anima* de Aristóteles. O ponto de partida deste estudo é a discussão dos pressupostos aristotélicos patentes na concepção do Aquinate acerca da *corporeitas*. Há dois pontos essenciais subjacentes à doutrina aristotélica, discutidos por Tomás de Aquino :

1°. A noção de *corporeitas* e o seu carácter substancial. Por outras palavras, será que a *corporeitas* é uma substância?

2°. Que relação estabelecer entre a alma e o corpo, tendo em conta o carácter hylémorfico desta relação?

Na abordagem de Bernardo Bazán, a *corporeitas* é perspectivada numa correlação entre a alma e o corpo, o que confirma a posição do Aquinate. «Com efeito, visto que no âmbito do hylémorfismo, alma e corpo são termos correlativos, não somente na ordem do ser mas também na ordem do conhecer, toda a transformação na noção de um dos co-princípios, tem uma influência directa sobre a noção que se faz de um sobre o outro»².

Apesar da justificação argumentada, neste estudo, da correlação estreita entre os dois princípios, a alma e o corpo, é patente a importância e a supremacia da determinação da noção de alma enquanto correlato significativo da noção potencial de *corporeitas*. A questão essencial que nós tentaremos aqui responder é então a seguinte: poderá a *corporeitas* ter uma especificidade tal, que possa justificar-se como princípio, segundo o qual, ela tem valor em si mesma? Por outras palavras, embora os dois princípios sejam afirmados como correlativos, é no entanto, a noção de alma que possui a capacidade de afirmar a sua unicidade e a sua universalidade. Por isso, São Tomás afirma: «a alma é a natureza mesmo do corpo»³. Ora, nós queremos colocar aos textos do Aquinate, a seguinte questão: poderá o corpo afirmar a unicidade da relação entre estes dois princípios e ser perfeitamente correlativa a afirmação, que declara que é pela *forma corporeitatis* que a união do corpo e da alma são uma e mesma coisa? A esta questão está directamente ligada a crítica que Tomás de Aquino faz à noção de alma enquanto substância. Ora, a consequência desta crítica, tem como pano de fundo a perspectiva dualista da relação entre alma e corpo. A este respeito, prende-se uma perspectiva, por

la Société Internationale S. Tommaso d'Aquino, Rome 2-5 Juin 1986, (Studia Universitatis S. Thomas in urbe 28) Massimo, Milano 1987, pp. 383-389; M. SAROT, *God, Emotion, and Corporeality: a Thomist Perspective*, *The Thomist*, 58 (1994) 61-92.

² B. C. BAZAN, «La corporalité selon saint Thomas», art. cit., p. 378.

³ *In I Sent.* Dist. 3, q.2 a. 3 ad I: «Anima enim est natura ipsius corporis».

demais discutida, que ao princípio tomasiano de uma unicidade do ser humano, se contrapõe toda a perspectiva platónica dualista e, na qual se insere, a perspectiva de Santo Agostinho. Curiosamente, vários filósofos medievais ao abordarem a tese aristotélica do *De Anima*, não deixam de pôr em evidência o problema noético, da relação entre a *Ψυχή* e o *νοῦς*. Prolongando assim esta questão, certos autores, hoje, afirmam mesmo, que Aristóteles, neste ponto não ultrapassou Platão⁴. Com efeito, o dualismo platónico reaparece em Aristóteles, quando este afirma a supremacia do intelecto e por isso, que ele seja compreendido como uma questão de outra ordem. A este propósito basta lembrarmos algumas passagens do *De Anima*, onde Aristóteles fala do acto intelectual, como sendo de uma outra ordem: a) «tudo o que diz respeito ao intelecto teórico, é uma outra questão (*ἕτερος λογος*, (*De an.*, II, 3 415 a 10-12); b) na segunda passagem, é dito: «No que diz respeito ao intelecto e à faculdade teórica, nada é ainda evidente; contudo, parece que este seja de um género de alma totalmente diferente (*ἀλλ' ἔοικε Ψυχῆς γενοῦς ἕτερον εἶναι*) e que só ele possa ser separado do corpo» (*De an.* II, 413 b 26); c). E por último, uma outra passagem, que se encontra num contexto relativo à actividade do intelecto e da alma: «a faculdade sensível, não existe independentemente do corpo enquanto que o intelecto existe separadamente» (*De an.* III, 4 429 b 5); esta mesma ideia é afirmada em 430 a 15: «o intelecto agente é em acto separado, (*χωριστός*) do corpo». Parece, pois, evidente que Aristóteles não conseguiu totalmente afirmar que alma e corpo sejam perfeitamente correlativos, apesar de ter insistido sobre a unidade dos dois princípios constitutivos do homem. O que é preciso talvez sublinhar é que Aristóteles é, neste ponto, bem mais próximo de Platão do que realmente se pensa. «O discípulo de Platão não abandona nunca a ideia de que o homem é dotado de um princípio espiritual, a inteligência, que o distingue radicalmente dos outros animais»⁵.

É por esta mesma ordem de ideias que certos comentadores do pensamento de Tomás de Aquino afirmam que existe nele também um dualismo; não se trata de um dualismo de substâncias, mas de princípios, ainda que, a unidade substancial destes dois princípios seja sempre salvaguardada.

Na verdade, a partir do momento em que há uma distinção entre a alma, entendida como motor e o corpo, compreendido como o movido, existe este

⁴ Cf C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Seuil, Paris 1971, p. 49.

⁵ S. MANSION, «Esquisse d'une conception du corps dans la philosophie grecque jusqu'à Aristote», in *Signification du corps*, Groupe de synthèse, Louvain 1981, p. 120.

mesmo dualismo, ainda que este seja tido como um dualismo de princípio e não como um dualismo essencial. Por outras palavras, ainda que este dualismo exista apenas de forma mitigada, na ordem do ser e que portanto, seja mais visível na ordem do acto operativo⁶. Contudo, não é o único problema a solucionar. São Tomás, ao contrário de Aristóteles, afirma a unidade substancial da relação alma corpo. No entanto, parece que o problema maior a aprofundar é aquilo que S. Mansion dizia a propósito da concepção de corpo na filosofia grega «que na relação alma corpo os filósofos falam muito mais da alma do que do corpo. As suas concepções sobre o corpo devem portanto, serem deduzidas daquilo que eles dizem sobre esta e da sua oposição em relação ao corpo»⁷.

Parece, portanto, que o mesmo se verifica no pensamento filosófico de Tomás de Aquino. Ora é precisamente sobre este problema que nos interessa aqui dar algumas achegas. Iremos, portanto, falar sobre as diferentes significações do corpo em Tomás de Aquino, a partir do problema da relação alma-corpo e da sua unidade substancial.

I. O carácter substancial da alma

A) Analisemos um primeiro argumento que analisa o carácter substancial da alma. Segundo Tomás de Aquino, e ao contrário de Aristóteles, a alma por si só não é substância. Porquê? Porque, segundo Tomás de Aquino, a alma não é completa no seu ser. «A substância é aquilo que é completo no seu ser e na sua espécie»⁸. Na teoria hilémorfica aristotélica, a alma é definida como uma substância composta de matéria e de forma. Aristóteles afirma: «A alma é necessariamente substância, no sentido em que ela é a forma (*οὐσία ὡς εἶδος*) de um corpo natural tendo a vida em potência» (*De an.* II, 412 a 19-31).

Os argumentos que encontra Tomás de Aquino, para reajustar a teoria aristotélica da alma enquanto substância, à concepção cristã de uma unidade

⁶ *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 2.

⁷ *Idem*, p. 115.

⁸ *In de anima*, II, lect I, n. 213: «Substantia autem est quid completum in suo esse et in sua specie». E ainda num outro texto: *Q. de anima*, a. 1, *in corp.*: «anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere, non quasi habens in se speciem completam, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis». E ainda noutro texto mais clarividente, onde Tomás de Aquino afirma: «anima humana non est hoc aliquid sicut substantia completa speciem habens, sed sicut pars habentis speciem completam» (*Q. de anima*, a.1 ad 4).

substancial do ser humano, são constituídos gradativamente. No seu *comentário* ao *De anima*, o Aquinate afirma:

A alma racional pode ser dita esta coisa determinada, na medida em que ela é por si mesma subsistente. Mas visto que ela não é uma espécie completa, pois é maior a parte da espécie, não lhe convém então que ela seja esta coisa determinada. Existe portanto uma diferença entre a matéria e a forma, porque a matéria é o ente em potência, quando a forma é a entelêquia, isto é, o acto pelo qual a matéria se torna então acto, e portanto, o próprio composto é o ente em acto⁹.

A partir deste texto poderemos tirar algumas ideias.

1º) A alma só pode ser afirmada como esta “coisa determinada”, porque ela existe *per se*, isto é, num sujeito. Mas como compreender a alma como sujeito? Devemos aqui relembrar o que diz Aristóteles. Na verdade, a substância não é predicado de um sujeito mas é dela que tudo se predica¹⁰. Portanto, a alma não é substância. Sendo assim, a alma não é substância no sentido de ser um sujeito subsistente, ela é simplesmente o princípio da substância. A alma racional é assim a forma substancial, enquanto princípio de actualidade das partes do todo orgânico.

Portanto visto que a alma racional é a mais perfeita das formas, a máxima distinção das partes encontra-se no homem, em virtude das diversas operações. A alma dá o ser substancial às partes individuais segundo aquilo que compete a estas mesmas operações. O significado disto é que faltando a alma, a carne e os olhos existem apenas de forma equívoca : a alma que dá ser ao corpo dá-lhe imediatamente ser substancial e específico a todas as partes do corpo¹¹.

A alma é a forma substancial do corpo e o princípio de qualquer ser animado. Não existindo alma, e caso estivéssemos diante de um cadáver, o corpo existiria tão somente de forma equívoca, isto é, não seria verdadeiramente corpo. É a alma que é princípio de vida e, por isso, o corpo não pode sê-lo verdadeiramente, sem

⁹ *In de anima*, II, lect. 1, n. 215: «Anima autem rationalis, quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens. Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid. Est ergo differentia inter materiam et formam, quod materia est ens in potentia, forma autem est entelechia, id est actus, quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu».

¹⁰ *Metafisica*, Z, 3 1028 b 35.

¹¹ *Q. de anima*, a. 9 co: «Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes: et anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsarum. Cuius signum est quod, remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce: anima secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis».

o princípio que lhe dá ser. O corpo, sendo uma parte do homem necessita de um princípio formal e substancial que actualize as determinações potenciais inerentes à matéria e existentes em cada parte do homem.

É preciso dizer, a partir do que acabamos de explicar que é por uma e mesma forma substancial que tal indivíduo é “esta coisa determinada” ou esta substância, que ele é corpo, como corpo animado e assim por diante. Com efeito a forma mais perfeita confere à matéria tudo o que lhe acordava a forma menos perfeita e ainda mais. Donde, a alma não somente faz com que o indivíduo seja substância e corpo – determinações que a forma substancial da pedra pode conferir – mas também que o indivíduo seja um corpo animado. Não se deve compreender a fórmula ‘alma é o acto do corpo’ e ‘o corpo a sua matéria e o seu sujeito’ como se o corpo fosse constituído por uma forma que o faça ser corpo, ao qual se acrescentava a alma para o constituir como corpo vivente. Ao contrário é pela alma que o indivíduo é, e é corpo, e é (*corpus vivum*) corpo vivente¹².

A alma é aquilo pelo qual formalmente o ser vivo, vive e através da qual, ele é o que é. O corpo é o que recebe a vida, ele é o subtracto e a sua matéria.

2º) A alma é a forma mais perfeita que confere à matéria um princípio anímico. Sendo assim, a alma faz com que o indivíduo seja substância e corpo, e ainda mais, que este corpo, seja animado. Esta tri-funcionalidade substancial da alma é, no fundo, o esforço maior, empreendido por Tomás de Aquino, para dar à noção de alma uma unidade substancial que comporta necessariamente a relação directa, entre determinação individual, corpo e expressão de vida. Esta unidade imediata da alma-corpo está patente num outro texto onde São Tomas, rejeita a existência de qualquer elemento intermediário na relação alma-corpo (*anima-corpus*)¹³. No prolongamento desta crítica, Tomás de Aquino rejeita igualmente toda a teoria que afirme uma pluralidade de formas que atribua uma substância para a alma, uma substância para o corpo e uma substância para a união da alma com o corpo¹⁴. Nesta mesma ordem de ideias, está igualmente patente toda a

¹² *In de anima*, II, lect. I, n. 225: «Oportet enim secundum praemissa dicere, quod una et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus et animatum corpus, et sic aliis. Forma enim perfectior dat materiae hoc quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius. Unde anima non solum facit esse substantiam et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus. Non ergo sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subjectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum; sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum».

¹³ *In II Sent.*, Dist. I, q. 2, a. 4, ad3.

¹⁴ Esta teoria da pluralidade das formas encontra-se em Avicebrao na sua obra *Fons vitae*. *In de anima* II, lect. I, n. 225: «Per quod tollitur positio Avicbron in libro *Fontis vitae*, qui posuit quod

crítica ao dualismo platónico que estipula duas substâncias: uma sensível e outra inteligível.

A alma, reúne, portanto, na sua essência, uma mesma forma substancial, através da qual o indivíduo é «esta coisa determinada», e é esta substância, e através da qual ele é corpo, e corpo animado. No entanto, Tomás de Aquino não consegue fundamentar uma unicidade da alma-corpo, senão através de uma hierarquia das formas. A alma, princípio racional e formal é segundo a sua essência, aquela que dá ser ao corpo e, segundo a sua potência, é aquela que produz as suas próprias operações¹⁵.

3º. É a forma mais perfeita que confere à matéria um princípio de actualização, visto esta última, ser, por si mesma, indeterminada. Esta forma substancial, é a alma racional que confere, a este indivíduo determinado, que ele seja um corpo animado. Ora, é precisamente aqui, que verificamos que o princípio de unidade do ser substancial da alma é fundado num princípio intelectualivo.

4º. O corpo é a matéria da forma substancial, mas este, não poderá ser compreendido, sem uma relação directa e intrínseca em relação à forma. Por outras palavras, não existe corpo fora da relação matéria- forma. «A alma não tem ser separadamente do ser do corpo»¹⁶. Ora, o ser do corpo é a *corporeitas*, ou seja, aquela que define a essência da alma enquanto corporeidade. A alma é assim na sua visibilidade externa e palpável, uma corporeidade que especifica a natureza objectiva do homem. E é o «mesmo homem que se percepção e sente».

II. A alma como princípio de actualização

B) Tomás de Aquino apresenta um outro argumento para definir a alma como forma substancial enquanto princípio de actualização do ser em potência, que define o corpo. Com efeito, para Aristóteles, a alma é a forma de um corpo natural e, por conseguinte, a enteléchia a sua completa actualização. «A alma é a enteléquia de um corpo tendo a vida em potência» (*De an.* II,1, 412 a 22-23). A enteléquia tem uma dupla significação na teoria hilemórfica aristotélica: ela

secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re; ut puta quod in hoc individuo hominis est una forma, per quam est substantiam: et alia, per quam est corpus: et tertia, per quam est animatum corpus, et sic de aliis».

¹⁵ *S. C. Gent.*, II, c. 69, n° 1464.

¹⁶ *S. Th.*, I, q. 76, a-7, ad 3: «Anima non habet esse seorsum ab esse corporis».

significa ora, a matéria em potência, isto é o substrato, ora a forma de um corpo natural possuindo a vida. Nesta segunda acepção Aristóteles fala de uma entelêquia primeira (*εντελέχεια ή πρώτη*) que define a substância formal da alma: «a alma é a entelêquia primeira (*εντελέχεια ή πρώτη*) de um corpo natural organizado»¹⁷. A partir da concepção aristotélica de entelêquia, Tomás de Aquino formula a equivalência deste princípio correlativo alma-corpo e, conseqüentemente uma duplo significado de *corporeitas*. A alma não é separável do corpo e o corpo não poderá existir separado da alma e isto porque os dois são correlativos. Daí que nenhum dos dois constituam por si só uma espécie completa, quer dizer, a alma fora do corpo não possui a perfeição e com muito mais razão para o corpo. Por isso, Tomás de Aquino diz que a alma é «a natureza do próprio corpo».

Num primeiro sentido, a *corporeitas* significa, a forma substancial do corpo (*forma substantialis corporis*), a qual, é definida pelo gênero e pela espécie. A corporeidade é, assim, nesta primeira acepção, a forma corporal de cada corpo presente no seu gênero e na sua espécie. É através desta forma corporal que o homem é homem, que o animal é animal, e é ser vivo e corporal.

O segundo significado de *corporeitas* é aquele que define a forma accidental do corpo. Tudo aquilo que é afirmado do corpo, pelo gênero da quantidade. O corpo é localizado, é organizado e quantificado.

Temos, portanto, num primeiro sentido, a forma substancial do corpo, que é a corporeidade deste. E no outro, encontramos o corpo natural (*corpus*), aquele que vive segundo os princípios da tridimensionalidade. Este corpo natural vive segundo o modo da extensão e, neste sentido, o corpo não poderá satisfazer as condições necessárias para a unicidade substancial da relação da alma com o corpo, visto ele determinar o modo accidental desta corporeidade. Nesta óptica, o corpo significa tão somente a matéria. Daí que Tomás de Aquino estabeleça a distinção entre corpo o (*corpus*) e a *corporeitas*.

O corpo (...) que existe no gênero da substância tem a forma substancial, que é dita corporeidade (*corporeitas*), a qual não existe segundo as três dimensões, mas ela é a forma substancial de cada uma destas e a partir da qual resultam as três dimensões na matéria; por um lado esta forma que existe no fogo é a forma do fogo, e por outro, ela é, no animal, a alma sensitiva e no homem a alma intelectual¹⁸.

¹⁷ *De anima*, II, 412 b 4-6.

¹⁸ *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 3 ad 14: «corpus ... quod est in genere substantiae, habet formam substantialem quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva».

O argumento maior para afirmar o carácter accidental da matéria é aquele onde São Tomás afirma a anterioridade da forma substancial a todas as determinações e disposições accidentais da matéria¹⁹.

As dimensões só podem ser compreendidas na matéria quando a matéria constituída, é compreendida pela forma substancial no ser corpóreo substancial, que não se constitui, por outra forma no homem, senão pela alma²⁰.

A forma substancial no homem é a alma. Ora, se o que define a forma substancial do homem é a alma, então a alma traduz uma forma substancial enquanto ser corporal. Neste sentido a *corporeitas* é o correlato da alma. A corporalidade é então uma determinação imprimida à própria matéria (*materia signata*)²¹. A *matéria signata* é aquela que determina o princípio de individuação. Assim temos, por um lado, uma noção de corpo adscrita à matéria prima e, por outro, uma noção de corpo que define o princípio de individuação. Dentro da evolução do pensamento do próprio São Tomás de Aquino, este é um problema de maior importância. Verifica-se uma diferenciação na solução deste problema no pensamento do Aquinate: num primeiro momento, em especial no *Comentário às Sentenças (In I Sent. Dict. 8)*, é a matéria com a forma, que é princípio de individuação, depois, no *De ente et essentia*, é a *matéria signata*, e ainda no *Comentário às Sentenças, (In II Sent. e in IV Sent)*, ligada à forma da corporeidade com as dimensões indeterminadas e, por fim, *In Boeth. De Trinitate*, nas dimensões indeterminadas. Verifica-se igualmente uma evolução no pensamento de Tomás de Aquino, no que diz respeito à relação alma e corpo, e como este último deve ser compreendido.

Afirma Tomás de Aquino que «*omne corpus est in potentia*». Mas que significa a potencialidade do corpo em relação à alma, e enquanto acto dessa mesma potência, quando o princípio substancial, é a relação alma-corpo e não se poderá definir um sem o concurso do outro? Há duas maneiras, segundo São Tomás, de entender a potência e o acto:

Considera-se, portanto, nas realidades compostas, um duplo acto e uma dupla potência. Com efeito, no primeiro modo, a matéria é como potência em relação à forma e a forma é o seu

¹⁹ *S. Th.*, I, q. 76 a. 6.

²⁰ *Q. de anima*, a. 9 ad 17: «*dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo: quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam*».

²¹ *De ente et essentia*, cap.3.

acto; da mesma maneira que a natureza constituída de matéria e forma é como que potência em relação ao seu próprio ser, enquanto ela é susceptível desse mesmo ser²².

Quando se fala da matéria, ela significa *per se* a potência e a sua forma é o seu acto. Quando se fala do composto matéria e forma, isto significa que a natureza substancial do composto, é potência em relação à essência da forma, que exprime assim o próprio Ser deste mesmo acto. Por outras palavras, a essência da forma exprime a relação acto e potência como pertencentes ao mesmo acto de Ser.

Mas, devemos agora concentrar-nos nas consequências desta formulação, no que diz respeito à concepção de matéria. Esta não poderá ser a pura accidentalidade, visto ela ser, por um lado, princípio de individuação e de particularidade; mas por outro lado, ela não poderá ser, por si só, princípio formal de corporeidade de todos os corpos. Como então resolver este problema?

Mas se existisse uma forma da corporeidade por si mesma à qual se acrescentava todas as outras formas, através das quais os corpos se distinguem, existiria a necessidade de se dizer que esta forma fosse unida imutavelmente à matéria e em relação a ela, todo o corpo fosse corruptível; mas a corrupção dar-se-ia por remoção da sequência destas formas, que já não seria corrupção absoluta, mas de um certo modo, porque mesmo diante de tal privação manter-se-ia algo que é ser em acto. Isto mesmo ocorre aos antigos naturalistas que colocavam como sujeito do corpóreo um certo ente em acto, como o fogo, o ar, ou algo parecido²³.

Não pode haver uma forma de todas as coisas corporais que existem na matéria, porque então passaria a existir diferentes formas para cada princípio substancial, isto é uma forma substancial para o corpo, uma forma substancial para a alma e uma forma substancial para o composto matéria forma, e já vimos que isto é recusado por Tomás de Aquino. Mas, para além disso se existisse uma forma de todos os corpos, passaria a existir de uma certa maneira, a própria corrupção e a privação ligada a essa forma que estaria irremediavelmente unida à matéria. Ora,

²² *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 1: «Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius».

²³ *S. Th.*, I, q. 66 a. 2 resp.: «Sed si corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliae formae, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiae inhaeret et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quae non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid; quia privationem substerneretur aliquod ens actu, sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi».

isto não pode acontecer. A matéria enquanto princípio de individuação e sujeito de receptividade potencial não pode ter por si própria os princípios puros formais da sua accidentalidade, e da sua contingência, mas por outro ela não pode também, aquando da sua união com a forma, possuir o princípio formal universal de toda a corporalidade. Trata-se, por isso, de tentar justificar uma sucessão de relações intrínsecas entre forma e matéria que passam incessantemente de potência a acto nas diversas formas de ser. Na verdade, não existe uma diferenciação real entre matéria e forma, mas é possível distingui-las de forma intelectual. Entre a matéria prima e a forma mais elevada, encontramos os limites máximos: o sujeito indeterminado é a matéria prima, o outro é o acto puro, ou seja, forma incorporeal. O que é preciso justificar é uma matéria que sendo unida à forma, poderá traduzir uma accidentalidade ou uma essencialidade e que estas o façam segundo uma corporalidade: «O acidente por ser forma é um determinado acto, e a matéria, por aquilo que ela é, é ser em potência».

A matéria prima existe antes de mais em potência, na forma do elemento, depois sob a forma da forma do elemento ela existe em potência na forma de mistura. Com efeito, os elementos são a matéria do misto, depois a matéria sob a forma do misto está em potência em relação à alma vegetativa: a alma é, com efeito, o acto de um corpo. Da mesma maneira que a alma vegetativa está em potência em relação à alma sensitiva e enfim esta em relação à alma intelectual [...]. Acima da forma humana, no mundo da geração e da corrupção, não existe outra coisa nem algo de mais perfeito. O fim último da geração é, portanto, a alma humana e a matéria dirige-se para aquela como visando a sua forma última. Assim os elementos têm por fim os mistos, e estes aqui os seres vivos; por entre estes últimos, as plantas são para os animais e por seu lado os animais para os homens. O homem é portanto o termo de todo o movimento da geração²⁴.

A perfeita relatividade da alma em relação ao corpo é no fundo o protótipo de uma relação tanto mais generalizada e universalidade, quanto a relação forma-matéria traduza pela sua eficiência o maior grau elevado de ser. Poderemos mesmo concluir através deste texto, que na vida elementar da matéria, isto é nos elementos

²⁴ *S. C. Gent.*, III, c. 22, n° 2030 b-c: «Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. [...] Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis».

que compõem as substâncias mais simples da matéria, até aos elementos mais complexos, resultantes da «mistura» como lhe chama Tomás de Aquino, a alma humana é o fim último de uma cadeia de sequência de formas actualizantes da matéria em estado potencial. Numa outra passagem bastante esclarecedora, São Tomás diz o seguinte:

Admirável conexão das coisas. Tudo o que se encontra de mais ínfimo num género contém o que existe de mais elevado no género imediatamente inferior. Assim certos organismos animais rudimentares ultrapassam ainda que por pouco a vida das plantas [...]. Por entre os organismos animais, existe portanto um, o corpo humano, dotado de uma complexificação perfeitamente equilibrada, que atinge tudo o que é de mais ínfimo no género superior, a saber a alma humana, a qual ocupa o último grau no género das substâncias intelectuais, como testemunha o seu modo de inteligência. Vê-se por aí que a alma pensante pode ser considerada como uma espécie de horizonte e linha de fronteira entre o universo corporal e o universo incorporeal: substância incorporeal (ou incorpórea-neste caso), ela é contudo forma de um corpo²⁵.

É a partir da transformação qualitativa em termos de ser, da matéria corporal que se passa para uma matéria incorporeal. A passagem da matéria ao espírito dá-se por uma transcendência continua da própria matéria. Pode-se então daqui concluir que São Tomás aplica a teoria hilemórfica num sentido dinâmico e aberto. A alma é assim princípio que transcende a matéria, mas ao mesmo tempo a informa e a caracteriza de forma diferenciada, enquanto se faz comunhão com o corpo. A relação corporal e incorporeal dá-se nesta ultrapassagem de uma matéria mais ínfima até à forma mais superior da matéria²⁶.

Daí que nós possamos de certa forma concluir e lembrando o que foi dito no início, a saber, se a noção de corporeidade poderia realmente ser um princípio verdadeiramente correlativo em relação à alma. A noção de corporeidade pode ser definida como um princípio correlativo da alma porque ela exprime uma corporeidade essencial. A alma é a forma de um corpo e isto basta para definir a corporeidade. «Numa antropologia tão unitária, viver corporalmente não é

²⁵ *S. C. Gent.*, II, c. 68, n.º 1453 a-b: «Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum. [...] Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, que tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum est substantia incorporea, corporis tamen forma».

²⁶ *Metafísica*, L, 1069 a 30.

para a alma humana uma diminuição ou um obstáculo mas, ao contrário, uma plenitude»²⁷.

No entanto, apesar da afirmação desta unidade alma corpo no homem, o princípio formal não deixa de ser a *noção (Logos)* intelectual que preside ao concurso das duas realidades: forma e matéria, acto e potência.

O que impede à unidade alma-corpo de ser uma substância é a própria noção de corporeidade, em virtude de a alma não ser acabada no seu próprio ser. Se assim fosse, cada alma individual seria a sua própria espécie. A corporeidade permite introduzir a noção de diferença, exprimida pela individualidade e singularidade corporal e, esta diferença, é mais positiva do que negativa. Ao falarmos da relação alma corpo deveríamos falar da transcendentalidade desta relação e da transcendência de cada um destes princípios. A corporeidade traduz uma essencialidade da alma, forma do corpo e, uma individualidade, na diversidade de formas corporais. Quem traduziu de maneira exemplar esta relação do homem com o seu corpo foi Agostinho de Hipona. Ele afirma: «Fizeste ao homem um corpo com o benefício de ser artesão e um espírito que comanda os seus membros. Tu fizeste a matéria a partir da qual, o homem produz qualquer coisa. É a partir do seu talento que é permitido ao homem, com a sua arte e capacidade de ver do interior, aquilo que ele faz exteriormente» (*Conf. XI, 5.7*).

²⁷ F. M. JOSEPH, «Le corps humain», *Revue Thomiste*, 79 (1970) 372.

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO
Faculdade de Letras | Universidade de Coimbra

Corpo e Natureza (séculos XII-XVII)

In memoriam F.B. Sardo

Diversamente do historiador das ideias e do elegante pudor que o caracteriza, o filósofo não pode ou não deve olhar para o passado que é o tempo da sua disciplina esquecido do seu presente.¹ Nunca foi outra a atitude dos nossos próceres. Destarte, tratar do corpo e da natureza entre os séculos XII e XVII não pode ignorar que a esta se coloca hoje em dia o desafio pressuroso de uma «nova aliança». Quanto àquele, e após os regimes do «corpo máquina» e do corpo «espécie biológica»², ameaça-o agora, vindo de todos os lados da ciência e da técnica, o paradigma de um «corpo-cyborg» que é, no fim de contas, a confluência requintada dos dois modelos referidos.³ Por outro lado (e deixaremos por tratar do «corpo virtual» ou do «corpo gadget» atravessado por piercings tanto quanto do «corpo lugar» de um Pina Bausch ou do «corpo iluminado» de um David Mourão Ferreira), uma outra ideia de corpo ainda coloniza nos nossos dias o princípio da natureza. À sua invasão não é alheia a composição de uma *scientia sexualis* com uma *ars erotica* (embora nunca ausente da nossa cultura como lembrava Foucault⁴ e que Jacquart

¹ O presente será também incluído no nosso livro *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa.

² J. GIL, *Metamorfoses do Corpo*, Lisboa 1980; M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris 1976, p. 183.

³ M.S.de CARVALHO, «Sobre a Razão Patética», *Humanística e Teologia* 18 (1977) 93-123; vd. o nosso *O Problema da Habitação...* pp. 299-343.

⁴ M. FOUCAULT, *La volonté...*, p. 94.

e Thomasset viram renascer no século XI⁵), mas que nem sempre tem significado a restituição do corpo à natureza com o que isso implica de insensibilidade para com a potência criadora e a impotência contingente. «Por uma modificação que sem dúvida começou de maneira subreptícia há já muito tempo – já mesmo na época da pastoral cristã da carne – chegámos agora a perguntar a nossa própria inteligibilidade àquilo que foi, durante séculos, considerado loucura, a plenitude do nosso corpo, àquilo que foi durante tanto tempo o estigma e como que a ferida, a nossa identidade, àquilo que percebíamos como impulso sem nome. Daí a importância que lhe damos, o temor reverencial com que o envolvemos, o cuidado que pomos em conhecê-lo. Daí o facto de ele se ter tornado, à escala dos séculos, mais importante que a nossa alma, quase mais importante do que a nossa vida; e daí que todos os enigmas do mundo nos pareçam tão ligeiros comparados com este segredo, minúsculo em cada um de nós, mas cuja densidade o torna mais grave do que qualquer outro»⁶.

Inúmeros estudiosos mesmo no interior da nossa área de conhecimentos voltam-se agora para o corpo cujo estudo concita uma renovada atenção na esteira dos trabalhos de Natalie Davies, Michael Foucault, Peter Brown, J. Le Goff, Thomas Laqueur, Danielle Jacquart e Caroline Walker Bynum entre muitos mais.⁷ Nesta fecunda e oportuna confluência proporei de seguida retrospectivas para investigações futuras, ou simplesmente para dar-nos que pensar, entre as inúmeras plataformas possíveis. Justifica-o a convicção de que o olhar para os séculos XII-XVII não deve ser só sensível à diferença diacrónica micro-modelar, mas igualmente à dissemelhança que o olhar contemporâneo lhes introduz e que a eles de novo apela para os fazer dizer o que lhes ficou por dizer. No fim deste capítulo propor-se-á que o necessário regresso do corpo à natureza (alternativa ainda por pensar em contexto medievo) só assume pertinência como *ideia* de corpo na condição de se ter previamente assegurado uma correcta ontologia da natureza, na sua integralidade. Queremos dizer que a atenção ou o cuidado pelo corpo *real* (que deverá substituir qualquer outra das suas possíveis metáforas)

⁵ D. JACQUART e C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris 1985, p. 160.

⁶ M. FOUCAULT, *La volonté...*, p. 206.

⁷ C.W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, pp. 19-20 e p. 301 notas, p. 12 e p. 13 para indicações bibliográficas adicionais mais precisas; P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1998.

carece da ideia fundante de uma natureza contingente, ou seja, daquela que não detém o sentido, a última palavra sobre si mesma.

1.

E comecemos por quem para qualquer filósofo da coisa medieval é sempre um bom princípio na filosofia da natureza, Aristóteles. É deveras conhecido o célebre texto da sua *Metafísica* V,4 (ou o paralelo na *Física* II,1) sobre os sentidos da natureza (*physis*): a) *gênesis* ou gestação; b) princípio de aparecimento e crescimento (*phyetai*); c) princípio intrínseco, próprio e primeiro do movimento de um ser físico; d) matéria de um ser físico (*ton physei onton*); e) substância (*ousia*), no sentido da forma, dos seres físicos; f) espécie (*eidos*); g) substância (*ousia*); h) matéria prima (*prote hyle*). Logo a seguir a este elenco de oito acepções, e que como é seu timbre contempla também os sentidos mais vulgares⁸, Aristóteles refere-se ao procedimento metafórico, à liberdade de linguagem que conecta *ousia* e *physis*, nos seguintes termos: *metaphora d'ede kai holos pasa ousia physis legetai dia tautas hoti kai physis ousia tis estin*, quer dizer: «metaforicamente, a partir daqui e em geral, toda a substância é natureza por causa desta, porque também a natureza é de certa maneira uma substância». Liberdade de expressão nesta proposta imprecisa (*tis*) de uma circularidade natureza/substância? Sem dúvida. Mas para o Estagirita está em causa algo mais, posto que o jogo metafórico se inscreve no próprio real como seu fundo expressivo: «... a natureza – conclui Aristóteles – própria e primeiramente dita é a substância das coisas que têm o princípio do movimento em si mesmas, enquanto tais. Porque a matéria chama-se natureza por ser susceptível do princípio do movimento e as gestações e o crescimento por serem movimento a partir desse mesmo princípio. E o princípio do movimento dos seres naturais é ele mesmo, de alguma maneira, existente ou em potência ou em enteléquia».

Não seria preciso, então, recordar com *Física* II, 1, 192 b 21-22 que a acepção principal diz respeito ao princípio ou à realidade do movimento e este seria o ponto ontologicamente decisivo no aristotelismo, na medida em que supera o dilema histórico de Platão entre Heraclito e Parmênides⁹. Porém, se, por um lado, aquela

⁸ Cf. A. GARCIA MARQUÉS, « El concepto de Naturaleza en los Comentarios de Averroes y Tomás de Aquino al 'Corpus Aristotelicum' », in P. LLORENTE et al. (ed.), *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic-Girona 1996, pp. 102-111.

⁹ Cf. A. PÉREZ ESTÉVEZ, *La materia de Avicena a la Escuela Franciscana*, Macaraibo 1998; Id., «La matéria prima como fundamento de la naturaleza en la Edad Media», *Veritas* 44/3 (1999)

embraiagem metafórica introduz o devir nos entes naturais – com efeito, se a definição c) compete à forma também compete à matéria -, por outro, autoriza a translação de planos (forma / substância) que virá a produzir o evento metafísico decisivo com raízes expressivas no séc. XIV. Isto implicou a absoluta exclusão dos movimentos contingentes, mediante a sua matematização e teologização que é, conforme observa A. Meier, o que sucede no tempo que prepara Galileu e Newton¹⁰. Em Aristóteles isto compendia-se mediante a instauração da legitimidade da pergunta pela essência, pelo ser da natureza, e a resposta a uma tal pergunta é esta: a presença, o presente, o eterno. Por isso, fala-se, com absoluta pertinácia, a propósito da questão do mundo no Estagirita, de uma circularidade cosmo-onto-antropo-lógica¹¹. Mais adiante deparar-nos-emos com uma versão teológica daquela sistematização estagirita nos séculos XVI e XVII ibéricos, mas pode já adiantar-se que ela, apesar de regional (posto que dificilmente se pode encontrar um vocábulo afim ao de *physis* no idioma semítico¹²), está perfeitamente consolidada, mesmo se transformada e diversificada, nos séculos XVI e XVII, v.g., quer no *Comentário à Física* feito pelos Jesuítas do Colégio das Artes de Coimbra (1591), quer na *Física* de Abra de Raconis (1617), quer no famoso *Lexicon philosophicum* de R. Gloucenius (1613), textos estes, sobretudo os dois primeiros, relativamente influentes na formação filosófica de Descartes¹³.

Qualquer ouvido metafísico (habitado ou não ao Avicena Latino) saberá reconhecer na *essência* ou *natureza* o estranho antípoda semântico do que à primeira

593-606 (sobre aquela obra vd. nossa recensão in *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999) 171-177).

- ¹⁰ A. MEIER, *Metaphysische Hintergruende der spaetscholastischen Naturphilosophie*, Roma 1995, p. 133 ; M. S. de CARVALHO, «Noção, mediação e possibilidade do Vácuo segundo Henrique de Gand» *Revista Filosófica de Coimbra* 1 (1992) 359-85, Id., «Das metamorfoses da Possibilidade à possibilidade das Metamorfoses» in J.M. ANDRÉ & M. ÁLVAREZ GÓMEZ (org.), *Coincidência dos Opostos e Concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Coimbra 2001, pp. 141-172.
- ¹¹ Cf. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris 1998.
- ¹² Cf. R. SCHOENBERGER, «Eigenrecht und Relativitaet des Naturlichen bei Johannes Buridanus», in A. ZIMMERMANN - A. SPEER (hrsg.), *Mensch und Natur im Mittelalte*, Berlin 1991, p. 216.
- ¹³ Cf. D. DES CHENE, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca & London 1996, p. 10, pp. 214-16; para o tema da relação Descartes/Idade Média, vd. J. BIARD - R. RASHED (ed.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris 1997; Z. JANOWSKI, *Index Augustino-Cartésien. Textes et Commentaire*, Paris 2000; S. T. BROWN (ed.), *Meeting of the Minds: The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout 1998.

vista se poderia supor caracterizar um aristotelismo post-platónico. Se passarmos rapidamente para o momento histórico da produção das condições intelectuais que garantiram a entrada de Aristóteles, o século XII, as regiões europeias meridionais litorais, e o ambiente de Chartres, assistimos ao facto, tão bem pensado por Chenu, de a descoberta da natureza, i. e., de a restrição epistemológica aos métodos exclusivos do *mundus sensibilis*, carecer, justamente, de uma fundamentação teórica. O mesmo Chenu chamou-lhe o despertar metafísico e na linguagem de Thierry de Chartres, que repete a de Boécio, ele nos aparece no tríptico adverbial que deve subjazer a qualquer indagação, *rationabiliter*, *disciplinaliter* e *intellectualiter*¹⁴. Este movimento de anábase está longe daqueloutro, platónico e alexandrino, perceptível na evolução semântica e epistemológica do termo *physiologia*, o qual, de uma investigação das causas e dos fenómenos naturais, passou a designar, em Clemente de Alexandria, a investigação de uma realidade que os ultrapassa e os fundamenta com o intuito gnóstico cristão de se alcançar uma contemplação unitiva da natureza e do Criador, do homem e do mundo, do indivíduo e do princípio¹⁵. Finalmente, também não deverá ser confundido com a formulação que, antes de em Espinosa se tornar célebre, Miguel Escoto, em 1220, no *Liber introductorius*, apresentava com o intuito de poder pensar a relação do Criador com a criatura nos termos de uma hierarquia do ser, *natura naturans* e *natura naturata*¹⁶.

Teremos de dizer, então, que a embraiagem metafórica foi (des-)compensada por uma velocidade teológica-metafísica e que isso mesmo já é visível antes do avicenisimo latino quando, v.g., Agostinho recorre à palavra latina *natura* conferindo-lhe uma semântica essencialista (como sucede no *De natura boni* que traduzimos¹⁷)? E sobretudo, graças àquele que se tornou o segundo *locus classicus* para definir natureza, a obra de Boécio *Liber de persona et duabus naturis*

¹⁴ M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976; A. SPEER, «The Discovery of Nature: The Contribution of the Chartrians to the Twelfth-Century attempts to found a 'scientia naturalia'» *Traditio* 52 (1997) 150; Id., *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begruendungsversuchen einer 'scientia naturalis' im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995. Sobre Thierry, vd. V. RODRIGUES, «Thierry de Chartres: profil philosophique d'un maître chartain» in J. HAMESSE (ed.), *Roma, magistra mundi*, Louvain-la-Neuve 1998, III: pp. 317-28.

¹⁵ L. RIZZERIO, *Clemente de Alessandria e la 'physiologia' veramente gnostica. Saggio sulle origini e sulle implicazioni di un 'epistemologia e di un 'ontologia 'cristiane'*, Leuven 1996.

¹⁶ Cf. L.K. PICK, «Michael Scot in Toledo: natura naturans and the Hierarchy of Being» *Traditio* 53 (1998) 93-116.

¹⁷ Santo Agostinho, *A Natureza do Bem*, trad. de M.S. de CARVALHO, Porto 1992.

que ao lado da *Física* de Aristóteles acolhe também a profunda influência do neoplatonismo¹⁸? No latim haviam-se instaurado participios futuros inquietantes (como a forma nominal *creatura*, do verbo *creare*, ou, no verbo nascer, *nascor*, *a natura*¹⁹). E digo «inquietantes» porque eles pareciam retirar todo o dinamismo semântico original indoeuropeu por vir em nome de um substantivo concentrado²⁰. De facto, já etimologicamente, *natureza* será sempre uma realidade inacabada ou, como se disse na esteira de E. Bloch, «não é *in actu* o que *in potentia* lhe compete, é eminentemente futura e possível, é impulso que a si mesmo se transcende, é um ‘ainda não’, a que na consciência corresponde a esperança, a utopia ou a antecipação ainda imperfeita do futuro»²¹. Pensar a natureza como porvir, mas sobretudo (note-se) como lugar (de) para a aliança, tal como o deveria fazer a teologia, pensá-la como futuro, mas sobretudo como projecto que a si mesmo no seu próprio gesto se instaura (coisa só possível em toda a sua radicalidade após a intervenção escotista e nominalista do século XIV²²), eis uma ideia da originalidade semítica do *barah elhoim*, do *fiat* voluntário e livre que a filosofia dos grandes gregos tinha tido dificuldade em pensar²³, mas que não podia deixar de constituir um desafio para a filosofia e a teologia médiolatina confrontada com uma forte tradição naturalista miticamente teológica. Assim se compreende o forte condicionalismo exercido na polémica patrística, v.g., de um Lactâncio, depois prolongada por Prudêncio, pelas ideias órficas médio-orientais que em hexâmetros cantavam a *Physis* como deusa mãe em oposição ao naturalismo e secularismo racionalista criacionista. Essas ideias nunca se perderam, do escritor cristão do século V Cláudio Mamerto a Goethe²⁴, passando por Bernardo Silvestre

¹⁸ H. CHADWICK, *Boezio*, Bologna 1986, pp. 247-50.

¹⁹ M. S. de CARVALHO, «Le langage de la création et l'enjeu de la causalité dans textes théologiques 'de aeternitate mundi'» in J. HAMESSE (ed.), *L'Elaboration du Vocabulaire Philosophique au Moyen Age*, Turnhout 2000, pp. 293-321.

²⁰ R. PANNIKER, *El concepto de naturaleza*, Madrid 1951, pp. 82-92, sobre a comum raiz indoeuropeia '*bhu*' na origem de *physis* (de *phyo*) e de *natura* (de *g-natus*), de onde *gignomai* e *genesis*.

²¹ M.B. PEREIRA, «Modos de Presença da filosofia antiga no pensamento contemporâneo» in *Congresso Internacional: As Humanidades Greco-Latinas e a Civilização do Universal*, Coimbra 1988, p. 240.

²² M.S. de CARVALHO, «Para a História da Possibilidade e da Liberdade: João Duns Escoto, Guilherme de Ockham e Henrique de Gand» *Itinerarium* 40 (1994) 145-80 [reproduzido no nosso *Estudos sobre Álvaro Pais*, Lisboa 2001].

²³ M.S. de CARVALHO, *A Novidade do Mundo*, Lisboa 2001, 69 sg.

²⁴ Cf. E.R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age Latin*, Paris 1986, vol. I, pp. 187-217; J.M. ANDRÉ, *Renascimento e Modernidade. Do poder à magia do poder*, Coimbra 1987,

e Giordano Bruno, de Goethe depois ao hedonismo exacerbado e ritualmente cultivado nos *sixties* e tribal ou solitária e compulsivamente refeito nos *nineties* de que tão-só acabámos de nos despedir.

Não é a mesma coisa falar-se do movimento e da sua inteligibilidade numa *physis* presente sem novidade e futuro, e falar-se do devir no seio de uma *natura* convocada para o futuro. Mas quantas vezes os filósofos pensaram este apelo do futuro debaixo de uma gramática da restauração, ou sobretudo cerceando a obra da Criação com a perturbação do pecado original que a tradição platónica, neoplatónica, gnóstica ou maniqueia ajudou a pensar pessimística e tragicamente? O pensável hiper-jurídico e moral do pecado adâmico²⁵ e a consequente reparação salvífica da Encarnação não tinham de ser exclusivamente projectados neste sentido negativo e pesadamente desvalorizador, castrador da novidade e do seu advento fulgurante.

Nesta ordem de ideias perdoar-se-me-á este gesto aparentemente atrevido, quiçá iconoclasta, que é o de pôr ao lado do texto de Aristóteles sobre a natureza, alguns textos teralológicos de Agostinho, n`*A Cidade de Deus*, relativos a aberrações da natureza ou aos pigmeus, aos sciópadas, aos cinocéfalos e aos corpos monstruosos por acidentes genéticos (XVI, 8). A justificação para semelhante atrevimento, confesso, fui buscá-la a uma oposição de sentidos que J. Le Goff, apoiado em Wittkower, assim apresentava: «ao contrário das pessoas do Renascimento, as da Idade Média não sabem olhar, mas estão sempre prontas a escutar e a acreditar em tudo o que se lhes diz. Ora, durante as suas viagens, embebedam-nos com relatos maravilhosos, e eles crêem ter visto o que sem dúvida souberam no local, mas por ouvir dizer. Sobretudo, empanturrados, antes de partirem, com lendas que tomam por verdades, trazem consigo as miragens e a sua imaginação crédula materializa-lhes os sonhos, em ambientes que os desenraizam o suficiente para que, mais ainda do que nas suas terras, eles se tornem os sonhadores acordados que foram os homens da Idade Média»²⁶.

71-3 para G. Bruno; L. ESPINOSA RUBIO, «Apuntes sobre la naturaleza en el neoplatonismo, el pensamiento cristiano medieval y la filosofía del Renacimiento», *Estudios Filosóficos* 42 (1993) 479-501.

²⁵ M.S.de CARVALHO, «O mal formal. Sobre a Interpretação de e em 'De Malo' 4», *Biblos* 66 (1990) 265-82

²⁶ J. Le GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente Latino*, Lisboa 1980, p. 266.

Sem querer ser tão taxativo na oposição universo cristão vs. paganismo, há que reconhecer que o regime auditivo ou acroamático se adapta irrefragavelmente a um importante registo religioso como o de Agostinho de Hipona que reflecte honesta e ingenuamente sobre seres com um só olho na frente, com as plantas dos pés voltadas para trás, gémeos siameses, etc. Ou ainda as várias passagens d' *A Cidade de Deus* sobre as maravilhas da natureza como a salamandra incumbente, a não deterioração da carne cozinhada do pavão, a dupla propriedade térmica da palha, a resistência e fragilidade do carvão, a maravilha da cal, a força atractiva do íman oriundo da Índia (XXI, 4). Ou os relatos sobre o sal de Agrigento, a fonte do país dos Garamantas e a do Epiro, o asbesto da Arcádia, a madeira de uma dada figueira no Egipto, certos frutos de Sodoma, a pirite e a selenite da Pérsia, o vento da Capadócia que fecunda as éguas, a folhagem perene de Tilos, também na mítica Índia (XXI, 5). Na esteira de Cícero²⁷, todos estes «factos» são por Agostinho classificados nas quatro categorias de *monstros* e *ostensores* (porque mostram e significam) e de *portentos* e *prodígios* (porque anunciam o futuro) e uma tal classificação assinala não menos o espanto quanto a confiança. Aliás, deveríamos dizer que, caso as tivesse conhecido, a possível posição de Agostinho relativamente às escassas explicações teratológicas de Aristóteles residiria em que, enquanto para o Estagirita os monstros marcavam uma deformação da natureza, para Agostinho o que se passa é antes uma disformidade. E a razão é que a causalidade final é agora habitada por sentidos (de notar como a classificação ciceroniana é quer semiótica quer profética) que podem escapar á inteligibilidade histórica e situada dos humanos, uma vez que, finalmente, derivam da que fora outrora a «ordem secretíssima», i.e., a Providência²⁸: «Um prodígio não sucede contra a natureza mas contra o que conhecemos da natureza» (XXI, 8). O nosso desconhecimento da espantosa natureza, digna de admiração, não se exime à reflexão subjacente ao acontecimento inaugural e criador de um Deus que sabe o que faz. E de uma *physis* autónoma passámos sem dar por isso a uma *natura* heterónoma. «Não façam, portanto, os incrédulos do conhecimento das naturezas uma fumaceira,

²⁷ Cícero, *De natura deorum* II, 3, 7; Id., *De divinatione* I, 42, 93. Para literatura teratológica, vd. C. BOLOGNA, «Monstro» in *Enciclopédia Einaudi* 36, Lisboa 1997; E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, Paris 1969.

²⁸ J. DOIGNON, «L'émérgence de la notion d' 'ordre très secret' dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu», *Revue des Etudes Augustiniennes* 42 (1996) 243-53.

como se, pelo poder divino, num ser nada mais se pudesse produzir do que eles sabem, por sua experiência humana, existir na sua natureza; aliás, as próprias coisas que, na natureza, são conhecidas de todos, não são menos surpreendentes, e por todos os que as observam deveriam ser consideradas estupendas se os homens se não tivessem habituado a considerar admiráveis apenas as coisas raras»²⁹.

É portanto a natureza, toda a natureza, todas as formas de natureza que são motivo de espanto reflexivo. Mas que tipo de reflexão se preconiza? É óbvio que entre os «incrédulos do conhecimento das naturezas» a que o Bispo se refere não podia estar, nem Agostinho o saberia pôr, Aristóteles. Estas descrições e explicações aparecem-nos na economia d'*A Cidade de Deus* sobretudo contra o fundo pagão ou selvagem da mitologia greco-romana (mas mais romana do que grega, haja em vista a anotação de Benveniste acerca da maior amplitude vocabular latina nesta matéria). Ora, a interpretação mais *racional* de Agostinho, ao fazer entrar os «casos-limite da natureza» na ordem natural e divina, é anti-moderna por abrir a porta à transformação de uma alegoria mítica numa alegoria moral: «Sob a influência do *Physiologus*, os Bestiários, sobretudo a partir do século XII, dão assim um *sentido* às extravagâncias indianas e tendem as despojá-las do seu poder escandaloso. Os Pigmeus são o símbolo da humildade, os Gigantes são o símbolo do orgulho, os Cinocéfalos o símbolo das pessoas quesilentas, sendo assim reduzidas à humanidade vulgar»³⁰. Este regime também é paradigmático da cultura latina nos princípios da nacionalidade portuguesa, como observou J. Mattoso³¹, e é consabido como ele é fecundo e rico na obra sermonária de um Stº António de Lisboa. O período que abordamos aqui, mesmo fora das fronteiras de Portugal, é riquíssimo nesta vertente e ela é indicativa de uma preocupação latente e impensada, a da união entre a ciência e a moral ou entre a ciência e a consciência. Veja-se o capital de um Isidoro de Sevilha cuja aritmética etimológica é fácil de fazer, apesar de nos não deixar de impressionar: 712 noções geográficas, 503 botânicas, 369 zoológicas e 266 mineralógicas³².

A fim de escaparmos a este labirinto concentremo-nos no corpo e guardemos depois algumas palavras finais para a natureza, regressando então de novo ao nosso País embora já sob o reinado dos Filipes.

²⁹ As traduções d'*A Cidade de Deus* são de J. Pereira, Lisboa 1991.

³⁰ J. Le Goff, *Para um...*, pp. 272-73.

³¹ J. MATTOSO, *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Lisboa 1984, p. 385.

³² Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. LINDSAY, Oxonii 1985.

2.

O corpo – reinvenção do século XII – não é natureza, mas é natural e a distinção entre «natureza» e «natural», já em Aristóteles, consiste na diferença entre causa e efeito, duas distintas razões que em qualquer caso nos permitem falar do corpo como realidade mais ou menos natural, isto é, medindo ou ponderando o seu maior ou menor grau de efectividade, de «efeitividade». Nada há aqui de causalidade eficiente real ou ontologicamente extrínseca (os progenitores são também agentes naturais), posto que a *ars*, o artifício, é o oposto do que a natureza produz. Entretanto, pensar o corpo não é uma tarefa alheia ao complexo corpo que o pensa.

Na história do corpo continua a chamar-nos a atenção o facto de uma crescente sensibilidade para com a Incarnação, do progressivo antropomorfismo da arte representativa escultórica, e da própria elaboração da poesia em vulgar serem eventos paralelos à logicização do saber a que Anselmo e Abelardo e as suas obras estiveram ligadas³³. Sem tratar aqui desta sintonia perfeita que foi a interrogação sobre os motivos da Incarnação por Anselmo de Cantuária (*Cur Deus homo*), um teólogo tão requintado na construção de um saber teológico «científico», concentrar-me-ei antes brevemente em Abelardo. O seu caso interessa-me mais nesta ocasião apenas porque ele foi apenas por infortúnio pessoal um homem sem corpo e, por isso, castrado, tornou-se castrador – conforme reparou R. Barthes³⁴ – não no sentido em que a força (*vis*) da linguagem aniquila ou silencia o adversário, mas antes na severa exigência da linguagem para gerar, *generare intellectum*, para significar conceitos válidos para o conhecimento. O corpo sublimado continua a ser um corpo, mas um outro corpo. E nesta ausência – como assinalava apaixonadamente a sua impossível amante Heloísa – a recriação do corpo era apenas tarefa de palavras: «...tendo-te perdido fisicamente queria ao menos recriar com palavras como que uma imagem de ti» – escreve-lhe pressurosamente Heloísa que experimenta o seu próprio corpo de mulher como uma presença inevitável e poderosa lei: «Todas nós, religiosas, caímos no desespero por causa da tua vida e a cada dia, o coração batendo, o peito oprimido, esperamos a última nova do teu assassinato».

³³ M.C. PACHECO, «Nas Origens da Teologia como Ciência – S. Anselmo e Abelardo», *Revista da Faculdade de Letras*. Porto 5-6 (1988-89) 305-17; M.S. de Carvalho, *Lógica e Paixão. Abelardo e os Universais*, Coimbra 2001.

³⁴ R. BARTHES, *La retorica antica*, trad., Milano 1980, p. 44.

O bater açodado do coração, a constrição acrisoladora no peito, que manifestações e corpóreas mais naturais podemos pedir àquela que confessa perante Deus não buscar em Abelardo nada mais do que ele mesmo: «eras tu quem eu desejava não o que estava ligado a ti»; mas que, frustrada pela ausência, pela falta de assistência, reclama palavras em cartas que lhe tragam a doçura de uma imagem, afinal a única forma possível de presença consoladora? Aos medievalistas é ainda familiar a figura de um outro homem castrado, Orígenes, também ele um eminente intelectual a quem a teologia sistemática ficará para sempre ligada³⁵. Não abandonemos porém o séc. XII para reparar que a fecundidade castradora do castrado está longe de ser absolutamente insensível à positividade do prazer (o sexual incluído). A logicização do saber levada ao seu primeiro acme latino é a fulguração de um movimento holístico e não forçosamente (como de maneira enviesada se poderia ver à luz da propensão patológica ou nosológica da psicanálise) repressão de quaisquer estratos em que a natureza se concretiza. Por outras palavras: a ciência pode ser a última expressão do corpo. Longe de nós a ideia de que a repressão não existia. Talvez os episódios Roscelino-Abelardo ou Bernardo-Abelardo sejam boas exemplificações, excelentes contrastes desse outro episódio (Beda-Abelardo) em que o século dos gestos e do corpo era repleto. Mas a solicitude de Beda o Venerável e a inteligência combativa e crítica de Abelardo encarnam um movimento (*motus*) – para usarmos de novo uma palavra cara a Aristóteles – que nem a educação ciceroniana da amizade nem a definição paulina da caridade podem explicar cabalmente³⁶. Longe de mim pôr em causa a dimensão cristã e evangélica do gesto Beda, mas não posso deixar de levantar uma terceira fonte comum ao triângulo Beda/Abelardo/Heloísa, a retoma da herança perdida do *De musica* de Sto. Agostinho.

Consideremos a recepção feminina da fecundidade do castrador. Heloísa diz-nos que Abelardo, além dos seus dotes filosóficos, tinha o dom irresistível de compor versos e de os cantar. E não é verdade que é também Heloísa que o distingue entre os filósofos pela ausência nestes daqueles dons? Não é ela ainda

³⁵ J. LUPI, «O Homem e o mundo na Antropologia Teológica de Orígenes», *Veritas* 44:3 (1999) 505-514.

³⁶ O entendimento de Beda como pastor não é, porém, uniforme; assim, nas suas três *Vidas de S. Cuthbert* sublinhará mais a solidão e a santidade, e portanto a ascetismo, do que a solicitude do pastor que aliás já via como oposta ao monge da Antiguidade, vd. S. J. COATES, «The Bishop as pastor and Solitary: Bede and the Spiritual Authority of the Monk», *Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996) 601-19.

que lembra com saudade que eram esses dois dons que lhe permitiam distender-se da fadiga dos exercícios filosóficos e lhe conferiam renome mundial? «Mesmo os iletrados – repara com envaidecida perspicácia de amante – encantados com a doçura dessas melodias, não podiam deixar de se recordar do seu nome», i.e., o acesso à cultura por quem dela não sofrera a formação académica acontecia pelo som encantador, pela voz vibrante da palavra cantada ou rimada, constituindo-se desse modo um outro grau ou horizonte de cultura não baseado na *libido scribendi* mas na *libido audiendi*. Heloísa reconhece que essa expressão cultural é estruturalmente heterossexual (e portanto integral) na medida em que só esses dons explicavam o enamoramento das mulheres por Abelardo, tal como o *De musica* preconizara a harmonia entre *sonus* e *gestus*, expressão autêntica da harmonia universal. Era essa a primeira lição do livro inicial, abrupto, de *De musica*, parece-me, e esta novidade é facilmente compreensível, por contraste, se nos lembrarmos (conforme salientava P. Zumthor³⁷) que enquanto Remígio de Auxerre, no séc. IX, ainda guardava a palavra *gestus* para designar o movimento das mãos, no leitor do séc. XII *motus* designa o movimento do corpo todo. Por outras palavras: a ciência que se faz depende do corpo que se é.

De facto, a recente semiologia gestual dá razão ao Hiponense ao ressaltar o conjunto complexo dos elementos cinéticos como os processos térmicos e químicos, numa realidade psicofisiológica em que o corpo e a sua circunstância ou paisagem neuronal se ampliam e mutuamente se implicam num horizonte cinestésico em que os cinco sentidos acabam por ser coroados por uma antropologia cultural ou uma etnologia que só o corpo todo e as suas figurações e expressões, diferentes rituais, acabam por fundar. Não será por acaso, estamos em crer, que na *Paixão de Santa Ursula*, composta por Hildegarda de Bingen, a estratégia de recondução à *normalidade* por parte do vulgo, que considera como uma loucura o *contemptus mundi* daquela donzela que anseia morrer em amor divino, acontece mediante o recurso aos jogos e à música: *et ceperunt ludere cum illa in magna simphonia*³⁸. E se este recurso é depressa frustrado pelo sucesso do martírio, é de novo a música, uma música cósmica é certo (*summa simphonia*), que os elementos chamam a cantar a vitória sobre Satanás e o famoso perfume de um corpo aberto ao Céu.

³⁷ P. ZUMTHOR, *La lettre et la voix. De la 'littérature' médiévale*, Paris 1987, pp. 271-72.

³⁸ Hildegarda de Bingen, *De undecim milibus virginum*, ed. P. DRONKE in *La individualidad poética en la Edad media*, trad., Madrid 1981, pp. 219-20.

Porém, por mais belas, poeticamente fecundas e sugestivas, e sobretudo por mais integrais, holísticas e sedutoras que estas perspectivas nos pareçam ser, quantas vezes elas não pagaram a factura de um esquecimento e o preço elevado de tradições poderosas? Se por conveniência e economia as quiséssemos reduzir ao singular, essa tradição poderosa seria precisamente a filosofia neoplatónica e estóica sensível à harmonia, favorecendo a erupção constante de dimensões gnósticas e maniqueístas que afloravam onde menos se esperava. Esquecimento, depois, porque não era esse o sentido da Incarnação nem tampouco o conteúdo da ideia semítica da carne e do corpo, *basar*. No título afortunado de Alano de Lille, *De planctu naturae*, encontramos, v.g., toda a ambiguidade desta somatografia ou somatologia compensadora e esquecida, por isso que nele se nos revela a harmonia do «edifício do corpo» ao mesmo tempo que se convoca a Natureza como *locus ille locorum*, no sentido filosófico de exemplar e fonte de formas³⁹. De igual modo, Hugo de São Victor vê na beleza animada o próprio aparecimento da vida, *ipsa quodam modo vita inchoatur*, ao mesmo tempo que ensina a nulidade do mundo mediante a recuperação latina do pessimismo hipertrofiado no conceito também bíblico de *vanitas*. Na sua complexa semântica, tratava-se da vaidade, da caducidade, da falta de valor, da nulidade e da inconstância de tudo o que existe⁴⁰. O elogio da Incarnação por António de Lisboa revela-nos a força poderosamente ambígua deste corpo que é também carne⁴¹. É sob o signo do ensinamento de Sócrates no *Fédon* que o Curso Conimbricense da Companhia de Jesus, no século XVI, a propósito de uma das definições de filosofia, ainda evoca (embora sem a preferir) a lição da morte do corpo, *soma sema* (*Fedro* 250c, *Crátilo* 400c, *Górgias* 493 a)⁴².

Uma vez que o século XII foi, da nossa parte, uma opção, será ainda útil anotar na pluralidade das soluções da centúria. Com efeito, a sua contribuição não se esgota na solução sublimada de Abelardo, nem na teológica de Anselmo, como também não se esgota na proposta espiritualizadora de Bernardo de Clara-val ou na solução condenadora e pessimista do *De contemptu mundi* de Bernardo de Morlaix. Uma mistura de especulação cosmogónica e elogio da sexualidade,

³⁹ Cf. P. DRONKE, *La individualidad...*, p. 42.

⁴⁰ H.R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Muenchen 1961, p. 72.

⁴¹ M. S. de CARVALHO, «Carne e Encarnação no Sermo ‘Dominica XIII post Pentecosten’» *Revista da Faculdade de Letras*. Porto 3 (1986) 324-287.

⁴² *Curso Conimbricense. I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco de Aristóteles*, ed. A. A. de ANDRADE 9, Lisboa 1957.

nem platónica nem cristã, tradição divinizadora da natureza outrora respigada por Mamerto, também ecoa em Bernardo Silvestre para que Alano de Lille quer no *Planctus* quer no *Anticlaudianus* apenas a retoque e o *Romance da Rosa* ou a chamada escolástica cortês do século XIII a prolongue⁴³. Se propomos que se fale em «somatologia», no sentido em que se racionaliza o corpo à luz das categorias consagradas da filosofia neoplatónica, com as suas óbvias assimetrias e as analogias perigosas – Hildegarda no *Scivias* apresenta o Espírito Santo (4a) como uma força irresistível que atravessa todo o universo e como fonte de movimento e fertilidade na natureza (4b), sendo aquela acção similar à da *Anima Mundi* do *Timeu* (34b) e aproximando-se da própria deusa *Natura* (4b), motivo muito próximo da invocação da invocação da Natureza por Alano de Lille no *De planctu*⁴⁴ –, o momento é chegado para se preconizar plataformas distintas de abordagem também para outras tarefas filosóficas somatológicas. Como porém nomeá-las?

3.

Talvez se pudesse continuar a preconizar uma atitude idêntica à da escuta, por isso que essa simpatia ora nos poderia levar aos textos habitualmente subestimados pela filosofia académica ora a fazer soar distintamente os clássicos textos mais consagrados. É esta, no fim de contas, a virtude da chamada estética da recepção acroamática, obrigar a repetição para que o receptor escute autenticamente *de novo* na sua circunstância. Estão no primeiro caso os gestos do corpo na vassalagem feudal – «depois, estando as suas mãos juntas entre as mãos do conde, que as aperta, aliam-se por um beijo»⁴⁵ –; as gramáticas do corpo bailando – como sugere o *Ruodlieb*, ele bailando como um falcão, ela como uma andorinha, *ille velut falcho se girat, et hec ut hirando*⁴⁶ –; a *ars erotica* árabe a que Jacquart e Thomasset deram ouvidos; será o aviltamento do corpo grotesco pré-rabelaisiano ou pré-boscheano ou pré-bruegheliano (a que J. Gil aludia na esteira de M. Bakhtine)⁴⁷; serão os programas estéticos do corpo medicalizado: não podemos

⁴³ E.R. CURTIUS, *La littérature...*, I, pp. 187-217; G. PARÈ, *Le Roman de la Rose et la scolastique courtoise*, Paris 1941; D. JACQUART - C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical...*, p. 135 sg: veja-se ainda B. ROY, «André le Chapelain et la mysoginie. Réflexions à propos d'un nouveau manuscrit du 'De amore'» in *Roma, magistra mundi...*, pp. 777-90.

⁴⁴ P. DRONKE, *La individualidad...*, pp. 168 e 170 respectivamente.

⁴⁵ Cf. J. Le GOFF, *Para...*, p. 332.

⁴⁶ Cf. P. DRONKE, *La individualidad...*, p. 75, n. 28.

⁴⁷ Cf. J. GIL, *Metamorfoses...*, pp. 62-64; A. GOUREVITCH, *Les Catégories de la culture médiévale*, Paris 1983, pp. 58-9.

esquecer que o *Thesaurus Pauperum* preocupa-se com a queda do cabelo ou o seu excesso inestético, *de casu et ortum capillorum* (I e II); ensina a tornar os cabelos mais louros (p. 38, n. 166); a acabar com a acne e as impigens da face (x); recomenda a gordura de leão contra os defeitos na pele do rosto (p.139, n.5); ensina a tirar as rugas (p.139, n.9) ou a clarear a pele (Michael Jackson gostaria de ter conhecido esta receita, p.139, n.10) e até o *Tractatus de Febris* denota esta preocupação com a *skincare* típica dos nossos Salões de Estética ao abordar o tratamento das verrugas (p. 353)⁴⁸. E nem sequer falta o interesse pela fortificação de todos os sentidos do corpo e de novo a atenção à pele visível (a única que parece existir quando se estuda a higiene como fez G. Vigarello⁴⁹). Na multiplicidade das plataformas possíveis, qualquer estratégia auditiva não poderá eximir-se a ouvir de novo o prólogo da mulher de Bath, nos *Contos de Cantuária* de Chaucer, constatando, na esteira da libertinagem escolástica do século XIII, a explicação natural dos órgãos reprodutores⁵⁰ e opondo-se assim diametralmente à afirmação de Hugo de São Victor para quem uma correcta inspecção do acto nupcial nos faz descobrir mais males do que bens⁵¹. E ainda: o corpo entrelaçado dos contactos eróticos nas estufas como a do «Ostel de la folle largesse» da comunidade de Thélème no *Romance da Rosa*⁵²; ou o corpo subtil e aéreo da água de rosas perfumante em Brocéliande no romance de Chrétien de Troyes⁵³; ou a polissemia cultural dos gestos do corpo (e uma vez que D. Jacquart se dedicou ao anatómico do corpo com predomínio da genitália, pelo meu lado lembraria as gramáticas do choro e das manifestações de alegria, da delicadeza e das saudações, do catamento de piolhos e da higiene, da obscenidade e do gesto sagrado, da liberdade pré- e extra-matrimonial, da emotividade e da homossexualidade, esta juntamente com

⁴⁸ Pedro Hispano, *Tesouro dos Pobres* in M. H. da R. PEREIRA, *Obras Médicas de Pedro Hispano*, Coimbra 1973; R. Le Coz, «Les Pères de l'Église grecque et la médecine», *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 98 (1997) 137-154 com textos de João Crisóstomo e dos Padres Capadócijs sobre medicina reveladores de uma concepção naturalista: a doença deve ser combatida pela ciência médica e por plantas medicinais.

⁴⁹ G. VIGARELLO, *O Limpo e o Sujo. A Higiene do Corpo desde a Idade Média*, Lisboa 1988, p. 177.

⁵⁰ Cf. Geoffrey CHAUCER, *Contos de Cantuária*, Lisboa 1992, p. 258; E.R. CURTIUS, *La littérature...I*, pp. 213-17, que alude «au libertinage d'une époque qui avait remplacé l'idéal de beauté de l'Antiquité par la manie universitaire de disséquer les idées...».

⁵¹ Hugo de São Victor, *De vanitate mundi* PL 176, 708C: «Negari enim non potest aliqua quidem bona nuptiis inesse, sed si diligenter considerare volumus, plura eis mala admisti inveniemus»; H.R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit...*, p.78.

⁵² Cf. G. VIGARELLO, *O Limpo...*, p. 31; com a citação do *Roman de la Rose*.

⁵³ Cf. G. VIGARELLO, *O Limpo...*, p. 72;

a pederastia algo comum no campus universitário, aqueles tão bem descritos no que à heresia concerne por E. Le Roy Ladurie⁵⁴). Carece-se ainda da abertura à literatura dos sonhos (preciosos ensinamentos sobre o corpo encontramos em Alberto Magno *De somno et vigilia* e em Arnaldo de Villeneuve, *Expositiones visionum, quae fiunt in somnis, ad utilitatem medicorum non modicam* Basileia 1585, pp. 623-640)⁵⁵. Importa não ser insensível à ausência de monolitismo no discurso patrístico de antropologia somatológica⁵⁶ tal como é preciso reconhecer as mudanças de perspectiva impostas ao discurso neoplatónico graças à chegada do novo elemento teológico da ressurreição⁵⁷. Falta considerar o capital da filosofia alquimista enquanto ela, alimentando-se da correspondência micro-macrocosmo e da ideia de que o espírito habita a matéria, promove a libertação da matéria num sentido que não é só a promoção do lugar transformador da acção do homem (como acontecerá distintamente no renascimento⁵⁸) quanto a autêntica inversão da velha tradição platónica, que algum Cristianismo fez seu, de depreciação da matéria, *mater* que não é o lugar da carência de ideias ou do mal⁵⁹ (recorde-se que a madeira é a mais importante das matérias-primas do homem medieval⁶⁰).

Importa depois acrescentar que esta perspectiva, que em oposição à *somatologia* denominaria *somatopraxis*, não se confina ao universo do que com

⁵⁴ E. Le Roy LADURIE, *Montaillou. Cátaros e Católicos numa aldeia francesa. 1294-1324*, Lisboa s.d. O período de 1314-1486 foi estudado estatisticamente, para a região da actual Mancha (Cerisy) revelando a frequência de relações pré-matrimoniais e a tolerância social do concubinato até 1370, sendo que a fornicação e o adultério não parecem comprometer a solidez do matrimónio (cf. A.J. FINCH, «Sexual Relations and Marriage in Later Medieval Normandy», *The Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996) 236-256).

⁵⁵ Para um primeiro esboço de sistematização do tema onírico, vd. A.J. CAPPELETTI, «El sueño y los sueños en la filosofía post-aristotélica», *Estudios Paraguayos* 14 (1986) 55-71.

⁵⁶ Cf. S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, «Elementi di antropologia somatica nella letteratura latina cristiana (delle origini al secolo V)», *Antonianum* 71 (1996) 3-34.

⁵⁷ E. DUBREUCO, «La chair, la grâce et l'esprit. Métempsychose et résurrection de Porphyre à saint Augustin», *Archives de Philosophie* 60 (1997) 25-45.

⁵⁸ J.M. ANDRÉ, *Renascimento....* pp. 66-95; para o caso árabe, anterior, R. RAMÓN GUERRERO, «La alquimia árabe: transformación de la naturaleza o transformación del hombre?», *Veritas* 44 (1999) 515-22.

⁵⁹ Cf. U.R. JECK, «Magie, Alchemie und Aufklaerung» in K. FLASCH et al., *Das Licht der Vernunft. Die Anfaenge der Aufklaerung im Mittelalter*, Muenchen 1997, pp. 146-161; L. GRATTON, «Matéria» in *Enciclopédia Einaudi* 9, Lisboa 1986, pp. 126-130 ocupou-se do tema da alquimia mas deu mais relevo à questão científica (Filópono, Bacon, Escoto, Ockham, Bradwardine, Buridano e Oresme; é francamente contestável a sua consideração do século XIII como época do despertar e o XIV como tempo de compasso de espera).

⁶⁰ A. WYROBISZ, «Materiais» in *Enciclopédia Einaudi* 16, Lisboa 1989, p. 55.

Levi-Strauss se poderia chamar o «pensamento selvagem», as reminiscências «pagãs». Com efeito, tendo nós como pressuposto que o corpo não é só o natural revelador da alma, mas também o «lugar simbólico onde se completa – sob todas as formas – a condição humana»⁶¹, o nosso horizonte alargar-se-á e, por isso, também não deixará de estar atento aos próprios textos filosóficos. Com base na confissão registada logo no início, é possível dizer que o universo da *somatopraxia* só será filosoficamente pertinente se nos permitir pensar a condição humana encarnada, o corpo real existente, restituído à natureza na sua dupla face de potência criativa e impotência contingente. O regresso do corpo à natureza é o momento em que a consideração da *somatopraxis* se torna um capítulo da antropologia teológica e esta é a particular especificidade de muitas obras do período a que nos dedicamos. É impossível subestimar a grande diferença que aqui se joga.

Sem poder dar conta de todas estas vias (cujo registo padece aliás de incompletude), resta apoiar-me no gonzo de uma das mais importantes, ligada à reforma eclesial⁶². Refiro-me àquela que é sem dúvida uma autêntica refundação do Cristianismo na medida em que se não compreende pelo menos vive a condição humana que o corpo traduz fora dos quadros redutores, apesar de plurais, da cultura filosófica grega, seja a platónica seja a aristotélica, assim experimentando na prática a superação de *soma* por *basar*. De facto, talvez já não fosse preciso lembrar que a noção hebraica de *basar* não significa o corpo enquanto realidade distinta ou separada da alma, mas sim a totalidade vivente, carnal e animada que é o homem, e que ainda ecoa em S. Cirílio e no concílio de Éfeso⁶³. *Basar*, *sarx*, *caro* não são uma parte do homem, muito menos a parte depreciada pelo platonismo (também cristão) em relação à alma, mas a totalidade do homem na sua carnalidade ou mortalidade, compreendendo por isso a própria alma e o corpo da filosofia grega. Em Orígenes, Gregório de Nissa, S. Basílio, S. Jerónimo ou S. Agostinho, em todos eles – repito – encontramos ou marcas nítidas ou resquícios daquela tradição teosófica e metafísica indiana, gnóstica e maniqueística, órfica e platónica desvalorizadora do corpo e da sexualidade como princípio do mal⁶⁴.

⁶¹ J. Le GOFF, *Para um novo conceito...*, p. 334.

⁶² Agradeço ao Prof. M. B. Pereira a sugestão acima.

⁶³ Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, Paris 1964, p. 30.

⁶⁴ Para o caso de S. Agostinho, é-nos mais acessível o breve comentário de G. DUBY, *As Damas do Século XII. 1. Heloísa, Leonor, Isolda e algumas outras*, Lisboa 1996, pp. 157-158; sobre a

É inútil insistir neste assalto do dualismo feito desde cedo e de uma maneira profunda ao pensamento cristão⁶⁵.

Momento histórico decisivo ainda a dar-nos que pensar radica no gesto (daí a legitimidade de uma proposta somatopráxica) de S. Francisco, repleto de despojamento, abraçando o corpo leproso de um irmão. Não será preciso evidenciar os tabus sociais ligados ao corpo decadente pelo bacilo de Hansen e consolidados pela práxis médica, mas sem cairmos na dicotomia excessiva de Gourevitch, contrapondo o ideal de corpo da Idade Média ao ideal antigo que cultivava a beleza física, há que reconhecer a alteração de perspectiva na devoção dos sofrimentos de um corpo crucificado, de um corpo morto, marcado pelas torturas e os sofrimentos que explicam a necessidade da salvação⁶⁶. (Não irei tratar da degenerescência patológica outonal a que Huizinga prestou atenção⁶⁷). Ao inclinar-se (é este o verbo na origem da prática clínica) não perante o corpo harmonioso de um atleta e a sua força física, mas sim perante o corpo real de um pobre doente de corpo purulento ou um moribundo sem esperança vendo nele a imagem de Cristo, o gesto de Francisco de Assis é uma inversão radical de todos os valores. Isto é tanto mais relevante quanto frente a um ideal de universitário e intelectual, que depois de Gauthier e de Le Goff a K. Flasch consideramos ser magnânimo, proto-exemplar da *Aufklärung*, a alternativa para que se aponta e se antecipa é a de uma prática do corpo que apela à reabilitação integral da natureza sensível com todas as suas contradições. É preciso pensar e desconstruir a recepção académica e filial deste gesto de regresso ao real concreto, individual e contraditório.

Que gesto revolucionário o de Francisco! Que alteração proposta activamente na ordem da condição humana e no corpo mais miserável que a exprime na mais abominável das marginalidades, na mais desprezível das condições, menos que seres. Sabe-se como o gesto entrou na filosofia, mediante a reivindicação da *paupertas*⁶⁸, e não ignoramos também o quanto uma nova ontologia da natureza e da matéria contribuiu para pensar este estado de coisas. Como tantas vezes

permanência medieval e influência da marca referida até ao Vaticano II, associando geração/dever e prazer/pecado, vd. J. GAUDEMET, «Mariage et procréation : les aspects historiques», *Revue de Droit Canonique* 45 (1995) 245-56.

⁶⁵ C. TRESMONTANT, *La métaphysique...*, pp. 52-65 ; cf. também M.C.da C. R. M. PACHECO, *S. Gregório de Nissa*, Braga 1983.

⁶⁶ J. GOUREVITCH, *Les Catégories...*, p. 247.

⁶⁷ J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age*, Paris 1961, *passim*.

acontece no nosso domínio esta história não é linear e comporta ramificações inauditas pelo que não nos é possível, uma vez mais, colar com exclusividade Aristóteles a esta vaga. Consideremos apenas algumas das ramificações, a saber: o discurso feminino, a teologia da matéria e a revolução nominalista.

O corpo(no) feminino

Há uma riqueza na espiritualidade feminina, peculiarmente corporal e física (como amplamente o tem mostrado C. Bynum), que deriva, quer da associação filosófica-teológica da mulher à carne, quer do facto decisivo da proposição psicossomática na moda a partir do séc. XIII.

A espiritualidade das místicas masculina ou feminina era diferente e essa diferença tinha a ver com o corpo. As mulheres eram mais aptas para uma somatização de experiências religiosas e para escrever com metáforas intensamente corpóreas; as mulheres místicas tinham mais probabilidades de receber graficamente visões físicas de Deus; quer homens quer mulheres inclinavam-se a atribuir e a encorajar estas a intensos ascetismos e êxtases. Mais ainda: as ocorrências corpóreas mais bizarras associadas às mulheres (como estigmas, a incorruptibilidade do cadáver na morte, a lactação e a gravidez místicas, transes catatónicos, epistaxes extáticas, a anorexia milagrosa, beber e comer pus, as visões de hóstias sangrando) ou apareceram nos séculos XII e XIII ou aumentaram de forma significativa nessa altura. Estes factores sugerem (...) que o corpo pode de facto ter uma história. O corpo, e em particular o corpo feminino, parece ter começado a comportar-se de novas maneiras num dado momento do passado Europeu⁶⁹.

Não estranhámos que Dante ponha na boca de S. Tomás o elogio de S. Francisco mediante uma interessante identificação da filosofia com a *dama pobreza*⁷⁰. Se se pode dizer que o filósofo e poeta Abelardo escreve antes da entrada de Aristóteles, cabe lembrar que o poeta e filósofo Dante fá-lo depois dessa entrada. No *Inferno* (IV, 131) Aristóteles é *il maestro di color che sano* e no *Convívio* (IV, 6, 8) é *maestro e duca di la ragione umana*. Um segundo contraste, para nós significativo da dificuldade em encontrar parâmetros fixos nesta história que contamos: enquanto Heloísa é uma mulher activa, mas sofredora, Beatriz é

⁶⁸ R. LAMBERTINI, «Il mio regno non è di questo mondo. Aspetti della discussione sulla regalità di Cristo dall'Improbacio di Francesco d'Ascoli all'Opus nonaginta dierum di Guglielmo d'Ockham» in L. BIANCHI, *Filosofia e teologia nel trecento*. Studi in ricordo di Eugenio Randi, Louvain-la-Neuve 1994, 129-156; I. SALAZAR, «En torno a la noción de pobreza voluntaria», *Revista Española de Filosofía medieval* 0 (1993) 185-92.

⁶⁹ C.W. BYNUM, *Fragmentation...*, pp. 194-95.

⁷⁰ Cf. E.R. CURTIUS, *La littérature...* vol. II, 101.vol. II, 101.

mulher passiva ou ausente mas motivadora. Abelardo parece ter sido o primeiro teólogo a sugerir que a criação da mulher supera a do homem em dignidade, pois diversamente do que se passara com Adão só ela foi criada já dentro do Paraíso⁷¹.

Se olhássemos para o discurso sobre a mulher no masculino haveria que sublinhar a tese boaventurina de acordo com a qual Maria só poderá estar plenamente no Céu se lá estiver em corpo. Trinta e dois anos mais velho do que Abelardo, Roberto de Arbrissel havia dado corpo a uma expressão político-eclesial desta consciência em Fontevrault, comunidade ginocentrista, ou melhor ainda, ordem hierárquica e espiritualmente heterodoxa ao colocar os homens ao serviço das mulheres⁷². Todavia não saberia dizer se se enxerta aqui aquela linguagem do amor que sacraliza a mulher mediante o recurso à metáfora da natureza e não do corpo. Veja-se uma poesia lírica citada por Curtius, depois repetida por Dronke, em que os elementos da natureza são chamados para elogiar a dona: *sol, sidera, luna, colles et montes, valles, mare, flumina, fontes, tempestas, pluvie, nubes, ventique, procelle, cauma, pruina, gelu, glacies, nix, fulgura, rupes, prata, nemus, frondes, arbustum, gramina, flores*⁷³.

A primeira entre as teólogas, Hildegarda de Bingen, conhecia bem a tradição misógina do monaquismo ascético e opôs-se a algumas das suas implicações⁷⁴. De facto, a olhar as coisas de perto, muitas vezes essas mulheres escritoras ou ignoravam o seu próprio sexo ao empregarem uma imagética que define o eu misturando os géneros ou referiam-se à sua feminilidade como sinal de maior

⁷¹ Cf. P. DRONKE, *La individualidad...*, p. 150.

⁷² P.S. GOLD, *The Lady and the Virgin. Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago 1985, pp. 93-115; J. DALARUM, «Robert d'Arbrissel e a salvação das mulheres» in J. BERLIOZ (org.), *Monges e Religiosos na Idade Média*, Lisboa 1996, pp. 31-46; M.R.N. COSTA, «Robert d'Arbrissel: uma experiência curiosa de relacionamento entre homens e mulheres na Igreja cristã medieval» *Veritas* 42 (1997) 535-548; M.A. MAYESKI, «'Let Women Not Despair': Rabanus Maurus on Women as Prophets», *Theological Studies* 58 (1997) 237-253 sublinha, através do Comentário aos livros de Juizes, o papel de Débora como juiz e profeta, abrindo assim o ministério eclesial às mulheres fundando-o na *lectio divina*.

⁷³ Cf. P. DRONKE, *La individualidad...*, p. 38.

⁷⁴ J.C. Santos PAZ, «La Mística Feminina del siglo XII y los autores clásicos: el caso de Hildegarda de Bingen» *Euphrosyne* 26 (1998) 203-210 elencou as fontes neoplatónicas com influência na cosmologia (Calcidio, Macróbio, Boécio e o Asclepius) e estóicas, na física (Sêneca, Luciano e Cícero) além de outras evidências linguísticas que testemunham bem a quantidade da informação de Hildegarda (o *Pastor de Hermas*, Tertuliano, Lactâncio, Filastro, Constantino o Africano, Ético Ister, Claudiano Mamerto, *Liber Nemroth*, Rabano Mauro, Ruperto de Deutz, Honório de Autum, os Vitorinos, Avencebrão, Gregório, Ambrósio, Agostinho e Jerónimo).

proximidade com Cristo e não de acordo com a figura tão estafada do não-macho. Quer Hildegarda quer Matilde de Magdeburgo viam no facto de Cristo haver nascido de Maria, ora o plus da fisicalidade (naturalmente feminina) equivalente a uma verdadeira humanidade, ora a preservação da pureza de uma humanidade criada em Adão. Como comenta Bynum «Maria torna-se assim uma espécie de humanidade preexistente de Cristo». E a consequência decisiva é que no discurso teológico feminino – seja de Hildegarda, de Elisabeth de Schönau ou de Juliana de Norwich – se sublinha não tanto o género (essa ridícula abstracção) quanto a matéria, ou como conclui Bynum «elaborando-a à sua maneira, as teólogas foram buscar à tradição teológica e científica a noção de que o macho está para a fêmea como a alma para a matéria identificando-a com o Cristo homem e a sua fisicalidade»⁷⁵.

O corpo de Cristo

O paradigma que compreende a humanidade de Cristo pela fisicalidade ou pela materialidade da mulher (o macho está para a fêmea como a divindade para a humanidade) tem apoio teológico masculino reconhecido; Tomás de Aquino (*S. Th.* III, 28, 1 e III, 32, 4) e Boaventura (*De assumptione B. Virginis Mariae*, S. 1, 2) associavam a carne de Cristo à carne de Maria. Mas agora, a fim de ilustrar a segunda via, interessa-me a fundamentação teológica do corpo a partir das considerações escolares sobre a matéria e a sua teologização, contexto no qual também se chegou a pensar o estatuto do corpo de Cristo. Para o efeito servirme-ei de Boaventura e de Henrique de Gand, mais deste do que daquele, e da sua situação pensável, sem contudo julgar que este desiderato não podia deixar de ser levado a bom porto se optasse distintamente⁷⁶.

⁷⁵ C.W. BYNUM, *Fragmentation...*, p. 149, também 171-5 e 206-22. Para a mística feminina, cf. K. RUH, *Geschichte der abendlaendischen Mystik II Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Fruhezeit*, Muenchen 1993; para um breve 'status quaestionis' operático (Hildegarda, Margarida Porete, Hadewijch, Doroteia de Montau, etc), vd. G. HENDRIX, «Le sexe faible au moyen âge», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 91 (1996) 484-87.

⁷⁶ Ao estudar-se as opiniões de franciscanos como Servesanto de Faenza, Bertoldo de Regensburg, Guiberto de Tourmai ou Conrado de Saxónia, já se concluiu que, se há moderação sermonária sobre o corpo num discurso platónico, ao contrário da posição mais radical como a do catarismo, a valorização do matrimónio e da realidade corporal em contexto teológico e filosófico só nos aparece no contexto do século que difunde a filosofia aristotélica, cf. D.L. D'AVRAY, «Some Franciscan Ideas about the Body», *Archivum Franciscanum Historicum* 84 (1991) 343-63.

Não vou discutir aqui uma interessante linha de investigação que o livro de A. Pérez Estévez reabriu, relativamente ao estatuto diversificado e positivo da matéria no pensamento franciscano, e que nós mesmo e G. MacAleer já havíamos alargado, no meu caso pessoal para Henrique de Gand e o seu averroísmo textual que avança em sentido diverso do de Tomás⁷⁷. É comumente sabido que o Gandavense define o seu pensamento em resposta crítica a Tomás de Aquino. De facto, nenhum autor poderia resignar-se a pensar sem tomar uma posição perante a doutrina tomista de características aristotélicas, a qual concebia a matéria primeira como pura potência (isto é, sem nenhuma forma, nem privação, embora princípio das coisas corpóreas⁷⁸). Acresce que para o doutor de Gand também a solução tomista do ser como acto das formas representa um compromisso instável e perigoso⁷⁹.

O Gandavense não se afasta demasiado da concepção teológica de Boaventura que sustentava que a matéria, tendo sido embora criada por Deus revestida de uma certa forma, não era no entanto completa no seu ser. Esta solução apresentava a «vantagem (...) de instalar no cerne da própria substância das coisas como que uma espera universal por Deus»⁸⁰. A peculiar faceta teológica específica do pensar bonaventurino impeliu-o a captar toda a «positividade» da matéria sobretudo no quadro da relação ao Criador. Em essência (objecto do metafísico), e considerada à parte das formas, ela deveria ter uma ideia em Deus, posto tratar-se de uma entidade positiva⁸¹. Já se considerada sob a perspectiva das formas, dado que ela

⁷⁷ Cf. A. PÉREZ ESTÉVEZ, *La Materia...*; Id., «La materia prima...»; M.S. de CARVALHO, «A essência da matéria prima em Averroís Latino», *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 /19969 197-221; G. MACALEER, «Who were the Averroists of the Thirteenth Century?: A Study of Siger of Brabant and Neo-Augustinians in respect of the Plurality Controversy», *The Modern Schoolman* 76 (1999) 273-292, remetendo também para a bibliografia anterior deste mesmo autor. É sabido que Henrique Bate, nos finais do século XIII, na Faculdade das Artes, também acolhe Averroís e pensa a natureza da matéria fora da ideia da privação das formas conferindo-lhe uma certa dimensionalidade não ainda quantitativa. Cf. Henricus BATE, *Speculum Divinorum et Quorundam naturalium. Parts IV-V On the Nature of Matter On the Intellect as Form of Man*, ed. by C. STEEL, Leuven 1993.

⁷⁸ Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique*, Louvain 1951, pp. 247-272; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I, q. 115, a. 1, ad 2: «...materia prima... est potentia pura...».

⁷⁹ Cf. G. FIORAVANTI, «'Forma' ed 'esse' in Enrico di Gand: preoccupazioni teologiche ed elaborazione filosofica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Serie III* 5 (1975) 1030, n. 137.

⁸⁰ E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924, pp. 260-261.

⁸¹ Cf. R. MACKEN, «Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 74 (1980), 200 193-203, em geral.

tinha sido tirada do nada pela acção criadora, a dependência essencial exprimir-se-ia «na composição hilomórfica (*possibilitas*) inerente a todas as substâncias criadas e pela necessidade que daí resulta de ser mantida em existência continuamente pelo Criador (*vanitas*)»⁸².

Já vimos que Henrique foi um dos pioneiros teólogos a opor-se à ordem actual da natureza, conhecida de Aristóteles, ressaltando, para o efeito, a intervenção livre e sobrenatural da Criação como estruturação da radical bondade e realidade da matéria. Essa sensibilidade deriva da oposição ao necessitarismo emergente em Paris, mas a sua especificidade explica-se pelo facto de, tal como em Boaventura, mais do que a matéria ser o ser da matéria que lhe dá que pensar. A conjugação destas duas linhas de investigação teórica ou intervenção prática acontece mediante a exigência teológica da possibilidade de Deus poder criar a matéria sem uma forma (*Quodl.* I, 10, p.66)⁸³. Mas se esta é a sua tese pessoal, historicamente, o teólogo de Gand constrói-a em diálogo situado ao qual não é alheio a autoridade de Averróis. Isto quer dizer que também precisaríamos de evocar os nomes e as ideias do pluralismo de Kilwardby, do unitarismo de Egídio de Lessines, além de Tomás, naturalmente, sem esquecer as polémicas teológicas na moda ou no forum teológico-eclesial, tais como a unidade do ser de Cristo, a unidade da forma com a Sua pessoa quer dizer, o problema da identidade do corpo de Cristo no sepulcro e a doutrina teológica da ressurreição e da transsubstanciação eucarística (em ambas estavam em causa os problemas metafísicos ser/essência, unidade ou pluralidade de formas)⁸⁴. Ou também o modo de subsistência dos acidentes nas espécies eucarísticas e a doutrina da encarnação em Maria. Recordarei apenas a contabilidade de Wéber sobre a importância da censura de 1277 na antropologia: a condenação de Tempier incide sobre 111 proposições directamente relacionadas com esse domínio e 50 indirectamente⁸⁵.

Numa complicada evolução mental e operática, Henrique de Gand chegará a compor uma tese originalíssima em sede antropológica – a teoria da dupla forma,

⁸² Cf. R. MACKEN, «Le statut philosophique...», p. 207; cf. Boaventura, *I Sent.* D. 27, p. 1, a. 1, q. 1 (I 639 a).

⁸³ Remete-se acima para a minha tradução *Henrique de Gand. Sobre a Metafísica do Ser no Tempo*, Lisboa 1996.

⁸⁴ P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*, Muenster i. W. 1941; P. MAZZARELLA, *Controversie medievali: Unità e pluralità delle forme*, Napoli 1978; vd. ainda *infra* nota 89 para títulos adicionais.

⁸⁵ E.H. WÉBER, *La personne humaine au XIII e siècle*, Paris 1991, p. 14.

o denominado *dimorfismo*⁸⁶ – apontando à cultura europeia a via da metamorfose do conceito aristotélico de forma. É que para o Gandavense, o ser da matéria não é só um efeito da onnipotência criadora nem se integra só na existência plena; o ser da matéria também consiste numa capacidade cuja natureza é distinta da forma, i. e., há uma essência específica na matéria que é a sua maleabilidade⁸⁷. No caso da *forma corporeitatis* isso significa a admissão de uma continuidade entre o cadáver e o corpo vivo (justificando-se dessa maneira a identidade ou incorruptibilidade do corpo nos três dias em que Cristo esteve morto) e de que, portanto, apesar de isto parecer estranho, a natureza tem a sua própria autonomia operativa, *sol et homo generant hominem* (i. é. o homem não geraria o homem se a geração não fosse educação da forma a partir da matéria⁸⁸. É este estranho matrimónio de uma dada actualidade com plena potência – provocado por um discurso essencialista, já que a essência (distintamente do que sucede no tomismo) tem um papel idêntico ao da matéria em qualquer substância corpórea, o de servir de suporte a uma dinâmica formal/existencial) –, que também está ao serviço do princípio antropológico de uma subsistência pessoal (*personalis subsistentia*) sensível à encarnação (*esse existentiae*) ou a uma ontologia da existência do homem como *esse actualis existentiae*⁸⁹. Por outras palavras: a atribuição de um ser e de um dinamismo essencial à matéria que na sua expressão existencial se traduz pela superação do hilomorfismo e se repercute na reivindicação da existência singular aberta ao infinito foi um compromisso difícil de operatividade histórica irrecusável.

O corpo singular

O terceiro horizonte que gostaria de destacar diz respeito à revolução nominalista que não é estranha ao que acabámos de dizer. Se é verdade, conforme escreveu P. Alféri, que a primeira grande questão ockhamista é «o que é um singular?» não é menos exacto que esta pergunta crítica abre à filosofia um novo

⁸⁶ Cf. M.S. de CARVALHO, «O que significa pensar? Henrique de Gand em 1286 e os Horizontes da problemática monopsiquista: ‘Contra fundamentos Aristotelis?’», *Revista Filosófica de Coimbra* 10 (2001) 69-92; Id., «Homem e Natureza em Henrique de Gand. Uma mudança de rumo na antropologia augustinista» *Veritas* 44 (1999) 679-694.

⁸⁷ R. MACKEN, «Le Statut...», art. cit, pp. 149-154.

⁸⁸ Para um estudo histórico-sistemático da causalidade unívoca, vd. Ph.E. ROSEMANN, *Omne agens agit sibi simile. A reception of Scholastic Metaphysics*, Leuven 1996.

⁸⁹ Cf. A. MAURER, «Henry of Ghent and the Unity of Man», *Medieval Studies* 10 (1948) 1-20; G. WILSON, «Henry of Ghent and René Descartes on the Unity of Man», *Franziskanische Studien* 64 (1982) 97-110; vd. também *supra* nota 84.

cadastro. Ele assenta nos pilares do critério da unidade numérica (que opõe a singularidade à multiplicidade), da ontologia da *res singularis extra animam* (com exclusão portanto do nível signico) e da habilitação semiológica discreta (onde portanto dominam os termos discretos, os nomes próprios e os deícticos, i.é., «poder fazer referência aos entes exteriores é poder singularizar a referência em direcção deste ou daquele ente na sua singularidade»)⁹⁰. Convocado por Miguel de Cesena, Ockham, a partir de 1328, será chamado a estender este tríplice cadastro numa filosofia de intervenção (entre liberdade evangélica e direitos fundamentais) primeiro em nome da pobreza, depois, da relação do poder papal com o poder secular⁹¹. De facto, a luta pela liberdade que se reconhece nestes dois campos de intervenção, tal como a luta pelo singular, radicam numa ruptura que é a própria superação da ordem cósmica necessitarista e determinada, a pergunta pelo acto livre criador na raiz de todas as acções, de todos os gestos, de todas as leis da natureza e dos homens. Historicamente, Ockham e Duns Escoto dialogam com esse atento vigilante da entrada do necessitarismo arábico que foi Henrique de Gand, mas basta-nos agora insistir como o nominalismo, ao implicar «a presença da liberdade não só no indivíduo, no concreto, no diferente, no único, deixando-os ser na sua densidade mas também na superação dos sistemas que ela determina»⁹², inaugura um novo paradigma «que abre o mundo do imprevisível, do outro, do ordem nova, que a liberdade traz». O corpo singular que é meramente o corpo individual, o corpo de (um) indivíduo, alimenta-se assim da ideia vertiginosa de que é uma manifestação contingente de uma natureza não menos absolutamente contingente. Melhor ainda: chegámos ao princípio de que a inteligibilidade não só não dispensa como não se afasta do singular sendo, por isso, proposta ou pro-posição indefinitiva, aberta à fulguração do acontecimento único, isento de soluções finais. Por outras palavras: o desafio a pensar é o facto de a natureza, essa nova *ideia* de natureza, ser inteligível de entre um vasto leque de inteligibilidades

⁹⁰ P. ALFÉRI, *Guillaume de Ockham. Le Singulier*, Paris 1989, p. 23, e 15-26 em geral.

⁹¹ Cf. Ph. BOEHNER, «Ockham's Political Ideas», in Id., *Collected Articles on Ockhams*, New York Louvain 1958, 442-67. Sublinhando a importância da distinção entre lei não convencional inalienável sobre o *ius poli*, vd. L. PARISOLI, «Guglielmo di Ockham e la fonte dei diritti naturali: una teoria politica tra libertà evangelica e diritti fondamentali ed universali», *Collectanea Francescana* 68 (1998) 5-62. Para uma imagem de Ockham como teólogo de disputa, vd. V. LEPPIN, «Mit der Freiheit des Evangeliums gegen den Papst», *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie* 42 (1995) 397-405.

⁹² M.B. PEREIRA, «Metafísica e Modernidade na viragem do milénio», *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999) 22-23.

possíveis. Expressão contingente, ela é atravessada pela liberdade autêntica. «A pergunta radical transcende agora o mundo das formas, das leis e das essências, para visar o seu fundamento autêntico, que é o *facere de potentia absoluta*, sem limites impostos por qualquer lei ou natureza eterna mas capaz de os rasgar sem com eles se identificar, como o improgramável de toda a programação»⁹³.

4.

A altura é chegada para se regressar à natureza. Neste momento é claro que na história que acabámos de refazer uma cisão fundamental ocorre com a entrada de Aristóteles no Ocidente, embora ela não tenha uma só direcção, porque deriva sobretudo do modo da sua recepção⁹⁴. Esta penetração está ligada às novas cidades da bacia mediterrânea, foi marcada pela oposição conflitual às escolas tradicionais europeias, de cunho monástico, portanto, e é definível pela absorção de um ensino secular antigo (Grego) e moderno (Judaico e Islâmico). Ela não se encerra em 1438 quando Jorge Gemisto, dito Pleto, chega ao Concílio de Florença, quer para lembrar as diferenças entre Platão e Aristóteles, quer para acusar os Latinos de não conhecerem bem o Estagirita, influenciados que foram negativamente, pelo dizer de Averróis (que Kant repetirá para a lógica como se sabe) relativa ao acabamento ou à completude da filosofia do Macedónio.

Reconhecemos uma outra entrada na Península, como no resto da Europa Reformada, igualmente à volta do ensino da filosofia natural. Não teremos tempo para tratar de um género coevo distinto e importante também adentro da *Física*, quais os trabalhos de Pomponazzi, Nifo, Telésio, Bruno ou Campanella⁹⁵. Coimbra associa-se a esta história quando em 1591 a Europa passa a dispor das lições impressas, revistas de um velho curso manuscrito «aumentado e enriquecido» como faz notar Pedro da Fonseca na licença de 23 de Outubro, «dos comentários comuns de Filosofia que no Colégio Conimbricense das Artes Liberais (...) se ditavam com quotidiano labor dos estudantes?»⁹⁶. Nos livros da auscultação

⁹³ M.B. PEREIRA, «Metafísica e Modernidade...», art. cit., p. 23.

⁹⁴ Cf. Ch. LOHR, «Aristotelianism in the West: Middle Ages and Renaissance» in P. Llorente et al. (ed.), *Actes del Simposi...*, pp. 29-38; J.A. WEISHEIPL, «The interpretation of Aristotle's Physics and the science of motion» in N. KREZMANN et al. (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 521-36; W.A. WALLACE, «Traditional Natural Philosophy» in Ch.B. SCHMITT et al. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 201-35.

⁹⁵ B. FORTEZA Y PUJOL, «La 'Physica' en los aristotelicos del siglo XVI», *Veritas* 44 (1999) 870.

⁹⁶ *Curso Conimbricense...*3.

natural (*de naturali auscultatione*), justamente os primeiros a serem editados, os Jesuítas modificam a filosofia natural de Aristóteles ao construírem uma nova ciência metafísica baseada na ideia de Criação, o que teve como consequência a transformação da filosofia natural numa ciência superior⁹⁷. Cabe dizer que esta bem sucedida (pelo menos do ponto de vista editorial) empresa de transformação não era uma particularidade regional ibérica, mas obedecia ou correspondia ao espírito do tempo, partilhando, as Universidades ibéricas e as suas congêneres reformadas alemãs uma mesma racionalidade de fundo⁹⁸. Sachiko Kusukawa, numa obra deveras encantadora além de pertinente, demonstrou não há muito tempo como a produção comentarística de Melanchton, a partir da Universidade de Wittenberg, representou uma verdadeira transformação da filosofia natural num sentido luterano⁹⁹. Outro tanto, estamos em crer, fizeram os jesuítas do Colégio das Artes de Coimbra, ou seja, transformaram a filosofia natural de Aristóteles (uma vez mais) num sentido teológico e católico. Por outro lado, revendo, prolongando e alargando as descobertas de Gilson sobre a importância do pensamento medieval na formação do pensamento cartesiano, os estudos de Des Chene ajudam-nos a perceber com maior amplitude o alcance e a variedade dos aristotelismos entre o Renascimento e a Modernidade¹⁰⁰. Naquela que seria, segundo A. Alberto de Andrade, a introdução geral ao Curso Conimbricense da Sociedade de Jesus, o Proémio aos oito livros da Física de Aristóteles, pode ver-se qual o entendimento que aqueles mestres tinham da filosofia, *cognitio rerum ut sunt*, apressando-se eles a esclarecer que *ut sunt* é equivalente a «per suas causa si eas habuerint»¹⁰¹. Sob o signo da etiologia, portanto, alegadamente extensível aos mistérios mais recônditos da natureza (*abdita naturae mysteria scrutetur*)¹⁰²,

⁹⁷ Ch. LOHR, «Aristotelianism...», pp. 37-38.

⁹⁸ M.B. PEREIRA, «Metafísica e Modernidade...», pp. 26-27 e n. 97 pondo em evidência uma ontologia racional comum à Espanha católica e à Alemanha luterana. Vd. o nosso *A Síntese Frágil* (Lisboa 2002) § 3.2.2. bem como os complementos mais actualizados: M. S. de CARVALHO, «Filosofar na época de Palestrina. Uma introdução à psicologia filosófica dos ‘Comentários a Aristóteles’ do Colégio das Artes de Coimbra», *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002) 389-419; Id., Sobre um Projecto no âmbito da História da Filosofia em Portugal» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003) 215-224. URL: <http://www.ci.uc.pt/lif/main5.htm>.

⁹⁹ S. KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy. The case of Philip Melanchton*, Cambridge 1995.

¹⁰⁰ D. Des CHENE, *Physiologia... Id., Life's Form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca London 2000.

¹⁰¹ *Curso Conimbricense...* Prooemium 9, 11.

¹⁰² *Curso Conimbricense...* Prooemium 13.

salta à vista a dimensão contemplativa da física ou fisiologia (e portanto ao lado da metafísica e da matemática). Esta restrição formal da filosofia natural não implica afastar o movimento, mas sim examiná-lo enquanto movimento, na sua essência de movimento¹⁰³, embora se não exclua a possibilidade de se examinar a eficiência ao nível dos corpos celestes desde que seja para provar que deles está ausente o progresso infinito¹⁰⁴. É a vigência do mundo fechado de A. Koyré. De facto, como reconhece Manuel de Góis, o estatuto das ciências filosóficas e a sua unidade ou diversidade não é problema peripatético mas contemporâneo¹⁰⁵. O autor cita a propósito o Mirandolano, António Bernardo (*De Singularis Certaminis* Sect. 6 e 7 e início do livro 14), para refutar a tese deste que submetia a Física à filosofia primeira¹⁰⁶. O jesuíta inclina-se para a tríplice diversidade (metafísica, física e matemática) em prejuízo do monismo epistemológico que acusa de confuso e moralmente absurdo e em prejuízo também do pluralismo metafísico que diz ir contra Aristóteles¹⁰⁷ (de facto só admite o pluralismo matemático¹⁰⁸). A sua proposta assenta antes no tríplice atributo da abstracção da matéria e do movimento – *tot sunt scientiae contemplativae, quot abstractiones a materia et a motu*¹⁰⁹ – e isto significa que a Física tem portanto o seu lugar e autonomia asseguradas¹¹⁰.

A filosofia natural define-se portanto como uma modalidade epistemológica assente nas *scibilitates*, i.e., modos diversos sob os quais cada ciência atinge o seu objecto. Esta estratégia epistemológica implica que a filosofia natural tenha como objecto apenas a «sensibilidade» da matéria sensível singular (ou seja, com desprezo da singularidade, pois só há ciência do universal¹¹¹). Se há matéria na terra, no mar e no céu parece (*videtur*) que Aristóteles foi exaustivo nestes três domínios¹¹². Esta colagem aparente implica que a unidade epistemológica que

¹⁰³ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 6, 39-41.

¹⁰⁴ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 6, 43.

¹⁰⁵ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 2, 21.

¹⁰⁶ Devo ao Prof. M. Cadafafe de Matos a pronta identificação do autor (Antonius Bernardus Mirandulanus foi bispo de Cazerta na Itália) e da obra acima referenciada, *Eversionis singularis certaminis libri XL* (Basel c. 1560).

¹⁰⁷ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 6, 43.

¹⁰⁸ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 4, 31.

¹⁰⁹ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 2, 21.

¹¹⁰ B. FORTEZA Y PUJOL, «La Physica...», art. cit., p. 869.

¹¹¹ *Curso Conimbricense...* a. 3, 27. «Matéria sensível – define-se – é a matéria prima revestida dos acidentes que impressionam os sentidos.» (*Curso Conimbricense...* Prooemium, q. 1, a. 4, 29).

¹¹² *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 6, 49.

preside à consideração da filosofia natural paralela – repito – à reivindicação da sua autonomia não expulse a pluralidade das divisões sectoriais (*distributio*). As dez partes da filosofia natural aristotélica são assim divididas: a *Física* fala dos princípios e causas das coisas naturais e suas qualidades comuns; o *Céu*, da estrutura e composição de todo o universo e dos cinco corpos simples, todas estas partes relativas ao ente móvel; a *Geração* explica a dissolubilidade e caducidade das coisas sob o signo da geração, corrupção, da alteração, do crescimento e da mistura; nos *Meteoros* lê-se a doutrina dos mistos imperfeitos, a saber, a neve, o gelo, o granizo, o cometa e os fenómenos da luz tais como o arco-íris; a *Alma* inquire as causas e as razões das suas componentes, razão e inteligibilidade; a sexta parte complementa a *Alma* e é relativa às qualidades gerais dos animais como a sensação, o sensível, o sono, a vigília, a vida e a morte, etc.; segue-se a *História dos Animais* sobre a variedade e a natureza dos seres animados, embora «de natureza mais histórica do que científica»; as três últimas secções contemplam *As partes dos Animais*, *A Geração dos Animais* e a *Locomoção e movimento dos Animais*¹¹³.

Não foi ainda esclarecido o modo como estes vários discursos físicos sectoriais se relacionam com uma física geral assente na consideração das *scibilitates*. Também ainda não se aquilatou o valor da informação filosófica editorialmente actualizada dos vários textos particulares¹¹⁴. O que seria preciso investigar aqui é o facto de a metafísica criacionista subjacente a todos os mestres do Colégio não só não colidir com a filosofia natural ou torná-la redundante (aspecto aliás obviamente impossível tal foi a dimensão da enciclopédia natural que se projectou), como sobretudo de a transcender e submeter a um projecto definido e sobremaneira comprometido. Este seria o caso em que a filosofia natural deveria ser conjugada apertadamente com a metafísica do Colégio por forma a captar nesse encontro uma base mental teológica enformante que se pensava responder aos desafios do seu tempo. Pouco vale, por isso, escandalizarmo-nos com a aparentemente flagrante sobrançeria daqueles mestres que não dão mostras de acolher nos seus textos, em Coimbra, as novas inauditas chegadas ao porto de Lisboa provenientes do mar oceano e das viagens hispânicas que já haviam atravessado o mundo¹¹⁵.

¹¹³ *Curso Conimbricense... Prooemium...* q. 1, a 6, 51-53.

¹¹⁴ Cf. A. A. B. de ANDRADE, *Contributos para a História da mentalidade pedagógica portuguesa*, Lisboa 1982, p. 29. sg.,

¹¹⁵ Id., *ibidem*.

Seria, afinal, a mesma cegueira, a mesma incapacidade para ver como na Idade Média, ou, antes, a surdez de uma nova epistema racionalisticamente construída e construtora? Tal como a surdez de Melanchton para com as teorias heliocêntricas de Copérnico¹¹⁶. Mas isto também significa que estamos não perante uma física criacionista subserviente ou tão-somente ocupada em provar a verdade da Contra-Reforma, mas perante um difícil discurso aposteriórico que se alimenta da ideia de submissão da natureza e da fisiologia a uma determinada ideia de Liberdade ainda não estudada, e, nessa medida, contribuinte ou peça indispensável ao serviço da Metafísica cuja missão – lê-se nas primeiras páginas da *Física* – é a de presidir a todas as artes e defender a República das ciências¹¹⁷. Falar-se-ia então de uma autêntica Reforma católica. Mais uma vez o balanço final teria de ser ambivalente no que à natureza e até ao corpo concerne. O alto preço a pagar pelo afastamento do empírico (ou para tudo dizermos numa palavra: a incapacidade para enfrentar o corpo real) só pode ser compensado pela manutenção de uma ideia de natureza que no seu discurso dedutivo (e quantas vezes vazio) não apenas não se deixou cegar pela Liberdade que dá naturalidade a uma natureza «fechada» como dela ainda se alimenta, antes de a vermos confinada ao reino prático da razão universal de novo apertado pela necessidade.

¹¹⁶ S. KUSUKAWA, *The Transformation...*, p. 172.

¹¹⁷ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a 5, 35.

Corpo, sentidos e sofrimento no *Horologium Fidei* de André do Prado

Frei André do Prado pertenceu à custódia franciscana de Évora onde nasceu no último quartel do século XIV. Após ter ingressado na Ordem dos Frades Menores e frequentado as aulas nos Conventos de S. Francisco de Évora e de Lisboa estudou filosofia e teologia nas Universidades de Paris e de Bolonha. Cerca de 1450 redigiu a obra *Horologium Fidei*¹ em latim, constituída por um diálogo entre o autor e o Infante D. Henrique sobre o *Símbolo dos Apóstolos*.

A concepção do homem como microcosmos ganha importância e significado na antropologia de André do Prado como se confirma com estes excerto:

Mestre: Dizemos que o corpo é composto de quatro elementos.

D. Henrique: Mostra como é isso.

Mestre: A água está contida nos humores. O ar no pulmão e por isso está sempre em acção, porque é o ventilador do coração, para o coração não se consumir com demasiado calor e se dissolver. A sede do fogo está no coração; por isso o mais baixo é largo e o superior o agudo, porque retém a forma do fogo. Uma força de calor temperada pelo ar sobe do coração até ao cérebro pelo pequeno compartimento do nosso corpo. Aí purificada também a cólera sai pelos ouvidos, olhos e outros órgãos dos sentidos e recebendo a forma pelo contacto exterior dá origem aos cinco sentidos: a vista, o ouvido, o olfacto, o gosto, o tacto. Este sentido do tacto passando da parte interior do cérebro para a posterior, descendo daí pela cerviz e medula espinal difunde-se por todo o corpo².

¹ André do Prado, *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique, edição do ms. Vat. Lat. 1068*, introdução e notas por A. A. NASCIMENTO, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1994.

² André do Prado, ed. cit., p. 112: «Magister: Ex quatuor elementis dicimus corpus constitui. D. Henr.: Quomodo constat ostente.

Anotamos a não referência explícita ao quarto elemento terra. Julgamos, no entanto, que tal referência se encontra implícita no termo cólera, tomado da doutrina dos elementos, das qualidades e dos humores de Hipócrates e Galeno. Aí, a cólera ou bÍlis negra estava associada ao elemento terra.

A dimensão da relação homem-mundo não é apenas um dado de facto, puramente constatável; é sobretudo algo de constitutivo e de estrutural no homem, faz parte da sua estrutura corpórea-espíritual. Pela sua corporeidade o homem faz parte do mundo. A condição corporal constitui e revela a estrutura *mundana* do homem. Pela sua dimensão corpórea, concentra em si o mundo material, como que o sintetiza e recapitula. A condição corporal torna o homem imanente ao mundo, torna-o parte do universo; o homem encontra-se vinculado a este, *vinculum mundi*, e dele depende constitutivamente.

A concepção do homem como microcosmos, significa que o mundo existe no próprio homem através da corporeidade e este homem adquire uma dimensão cósmica.

O mundo não é apenas algo de contraposto ao homem; mais do que isso, é uma componente intrínseca da existência humana, um modo concreto e próprio do seu ser e existir. O homem existe como ser-no-mundo; mas o homem encontra-se vinculado ao mundo não só pelo seu ser como também pelo seu agir e pelo seu trabalho³.

O excerto do *Horologium Fidei* atrás citado, caracteriza a abertura pela qual quer o nosso organismo, quer a nossa mente se dirigem para uma exterioridade que rompe o fecho sobre si próprios. Os sentidos do corpo estão abertos sobre o *sensível*, isto é, sobre esta particularidade que os objectos materiais e individuais têm de entrar em relação connosco, o que nos permite interiorizá-los. Quanto ao sentido inteligível, ele não caracteriza uma capacidade mas especifica o conteúdo

Magister: Aqua in humoribus continetur. Aer in pulmone idcirco semper in motu est, quia uentilabrum est cordis, ne nimio calore cor consumatur et dissoluatur. Sedes ignis est in corde. Ideo inferius est latum, superius accutum quoniam formam ignis retinet. Quedam uis ignea aere temperata a corde ad cerebrum ascendit tanquam per cellam corporis nostri. Ibi purificata et colera per aures et nares et oculos et ceteraque instrumenta sensuum foris progreditur et contactu exteriori formata quinque corporis sensus facit uisum, auditum, odoratum, gustum, tactum. Qui tangendi sensus ab interiori parte cerebri ad posteriora transiens, inde per ceruicem et medullam spine, descendens per totum corpus diffunditur. Que omnia ista deo repugnant, cum potius dicantur imperfectionem. Quibus inspectis, deus nullo modo potest aut dici debet corporeus».

³ Cf. o significado do trabalho no Paraíso de acordo com Nicolau de Lira e exposto por André do Prado.

das produções do intelecto, abrindo-o aos outros conteúdos inteligíveis, de tal modo que surja a possibilidade da sua interiorização *reflexiva* pelo intelecto. É em virtude desta abertura e interiorização que tomamos a iniciativa de relacionar os conteúdos de sentido uns com os outros. Em resumo, os sentidos do corpo, como capacidade sensitiva e os conteúdos de sentido do intelecto apresentam em comum uma forma de abertura e de interiorização na qual podemos discernir o elo de ligação entre eles a nível gnoseológico.

S. Boaventura no *Itinerarium mentis in Deum* tinha estabelecido também a relação entre a concepção do homem como *microcosmos* e os cinco sentidos:

Ora o homem, que é um microcosmos, tem cinco sentidos. São estes como cinco portas, pelas quais entra na sua alma o conhecimento de todas as coisas existentes no mundo sensorial. Com efeito, pela vista entram os corpos sidéreos e luminosos, e os restantes corpos coloridos; pelo tacto, os corpos sólidos e terrestres; pelos três sentidos intermédios entram os corpos intermédios: os aquosos pelo gosto; os aéreos pelo ouvido; os vaporosos, pelo olfacto. Estes possuem alguma coisa do elemento húmido, alguma coisa do aéreo, e alguma coisa do ígneo ou quente, como se verifica no fumo proveniente de corpos aromáticos⁴.

Pelo corpo somos um fragmento da natureza, somos uma parcela do todo. Para uma visão que vê na natureza a presença do Criador, o corpo é a metáfora da presença divina no homem e a sua dignidade é de certa forma englobante, enquanto presença nele da criação do mundo criado.

Sabemos que a tendência geral da renovação religiosa franciscana era acentuar as qualidades humanas de Cristo, de Nossa Senhora, dos santos e retratá-los como seres capazes de ternura e emoção, dor e sofrimento. Esta característica nova sugere os aspectos espiritual e psicológico do encontro do divino e do humano no centro da visão que S. Francisco tinha do mundo. Na qualidade de franciscano e assentando a sua fé no mistério da Encarnação, André do Prado defendeu no Capítulo IV sob o título *Padeceu sob Pôncio Pilatos* que Cristo «tinha uma humanidade verdadeira capaz de sofrer»⁵. Combateu todo os erros

⁴ S. Boaventura, *Itinerário da mente para Deus*, intr. trad. e notas de António Soares PINHEIRO, Braga 1986, pp. 86-88: «Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili in animam ipsius. Nam per visum intrans corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero sensus intermedios intrans intermedia, ut per gustum aquea, per auditum aerea, per odoratum vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, aliquid de aerea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet in fumo ex aromatibus resoluta».

⁵ André do Prado, ed. cit., p. 280: «Ostenditur ueram humanitatem et passibilem habuisse».

daqueles que afirmavam que Cristo nada sofrera dada a sua condição divina e relacionou o sofrimento com os sentidos explicando a Glosa que diz:

Todo o género de sofrimentos e em todos os sentidos. Efectivamente, tal como os primeiros pais pecaram, pois pelo ouvido entrou a palavra da persuasão, e pela vista a concupiscência do olhar, pelo tacto, ao tocarem, pelo gosto, ao comerem contra o que estava mandado, ficou consumado o pecado, assim Cristo, em actuação contrária, ouviu blasfémias dos judeus e teve o rosto tapado, manteve as mãos e os pés amarrados à cruz, viu estenderem-lhe vinagre numa esponja e provou-o antes de dizer “tudo está consumado”⁶.

André do Prado classificou a morte de Cristo de atroz, porque suportou «a paixão, a propaixão e a compaixão: a paixão no corpo, a propaixão na mente e a compaixão no coração»⁷. O modo como associou e descreveu o comportamento da natureza face à morte de Cristo revela a aceitação da natureza como manifestação de Deus e o sentido de uma relação de compaixão de toda a criação, ou melhor, na linguagem franciscana, o sentido de fraternidade:

Também fica claro porque se manifestou a compaixão extrema das criaturas irracionais e inanimadas, como são o sol, a terra as pedras que não podendo perder as propriedades que lhe são naturais (pois perderiam o ser) puseram de lado aquelas que estão imediatamente acima especificadas. Daí que para se compadecerem com o seu criador, a terra que é sumamente imóvel tremeu, pois deu-se um terramoto;o sol que é extremamente luminoso, deixou de dar claridade e revestiu-se de escuridão tal como nas exéquias dos defuntos em que costumam vestir-se roupas negras e pôr de parte as brancas, as pedras que são de solidez máxima, partiram-se e assim as propriedades próprias e quase que essenciais converteram-se nas opostas, o que é sinal de amargura e máxima ofensa de todos ao criador⁸.

⁶ André do Prado, ed. cit., p. 297: *Glosa*: Omnia genera passionum et in omnibus sensibus. Sicut enim primi parentes deliquerunt quoniam per auditum intrauit uerbum persuasionis, uisu et uidentes con cupiscentes, tactu tangentes, gustu comedentes contra perceptum et ibi consumatum est peccatum, sic Chistus per contrarium audiuit blasphemias iudeorum et habuit uultum uellatum, manus et pedes tenuit affixas cruci, porrectum est ei acetum in spongia et cum gustasset dixit consummatum est».

⁷ André do Prado, ed. cit., p. 292: «Sustinuit passionem, propassionem, compassionem; passionem in corpore, propassionem in mente, compassionem in corde».

⁸ André do Prado, ed. cit., p. 294: «Eciam patet si ultimata clemencia in creaturis irracionabilibus et inanimatis, cuius sunt sol, terra, lapides, que cum non possent tollere suas proprietates eis conaturales (sic enim deficerent esse) amouerunt suas que immediate supra specificatas. Unde ut compaterentur suo creatori terra que est summe immobilis mota est, quia terre motus factus est, sol qui est summe lucidus occultauit suam claritatem et induit obscuritatem sicut in obsequiis mortuorum solent assummi uestes nigre et mutari candide (...); petre que sunt summe soliditatis diuise sunt. Et sic proprias et quasi essenciales uirtutes in oppositas mutauerunt, quod est signum acerbitatis et iniurie maxime omnium creatori».

O nosso autor enalteceu a extrema condescendência *ultima clemencia*⁹ da natureza e reprovou a crueldade extrema *ultima seucia*¹⁰ dos judeus. As afirmações utilizadas emprestam um tom de polémica contra os judeus e indiciam algumas afinidades da obra com a literatura *adversus judaeos* da época, mesmo não estando escrita em língua vernácula¹¹ :

Os judeus não ficam livres de serem homicidas. Fica claro, porque a crueldade tenha sido levada ao extremo pelos judeus, pois tanto se extremaram que dilaceraram um corpo morto; daí que a hiena é considerada o animal mais cruel porque não poupa um corpo morto, mas o desenterra, com maior razão também os judeus¹².

A descrição pormenorizada do sofrimento e da morte de Cristo remete-nos para o espírito da *Devotio Moderna* com ênfase na devoção, no apelo à interioridade e ao fervor, mais do que ao dogma.

A devotio moderna é segundo Francis Rapp «socrática, utiliza a introspecção. Ela recorre à direcção de consciência. Mas sobretudo ela é *imitatio Christi*. Ela está próxima do Cristo da dor; ela vive a pietá. O seu Cristo é homem; Ela tem necessidade do Cristo torturado para ultrapassar o santo terror que lhe inspira a transcendente grandeza de Deus»¹³.

Nos princípios do século XV, Cristo era representado como homem que sofre, mais do que como rei triunfante, ou como Mestre. A morte em toda a sua realidade brutal inundou subitamente a literatura e artes cristãs dando-lhes um ênfase escatológica, ao mesmo tempo que se elaborava o que apropriadamente poderíamos chamar de uma «teologia do sofrimento» nas suas diversas expressões.

Alguns historiadores inclinam-se a pensar que os flagelos que se abateram sobre a Europa no século XIV toldaram a sua psicologia colectiva e fizeram nascer

⁹ André do Prado, ed. cit., p. 292.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cf. H. SANTIAGO-OTERO – K. REINHARDT, «Escritos de polémica antijudia en lengua vernácula», in *Mediaevalia, Textos e estudos*, 2 (1992) 185-195. Cf. J. M. C. PONTES, *Estudo para uma Edição Crítica da Corte Imperial*, Coimbra 1957, pp. 35-76. Cf. M. L. S. SIRGADO GANHO, «Une oeuvre de théologie *adversus judaeos* d'un auteur portugais anonyme du milieu du XIV siècle», *Mediaevalia, Textos e estudos*, 5-6 (1994) 99-108.

¹² André do Prado, ed. cit., p. 295: *Non excusantur quin fuerint homicide. Patet si ultimata in iudeis seucia qui in tantum eum extenderunt ut mortuum corpus lacerarent; unde si hyena crudelissimum animal dicitur quod mortuo corpori non parcat sed exhumat multo forcius eciam iudei.*

¹³ F. RAPP, *L'église et la vie religieuse en occident a la fin du moyen age*, Paris 1971, p. 147.

uma angústia de que o culto da paixão foi uma das manifestações. Esta explicação não é por si só suficiente. A contemplação de Jesus crucificado não tinha por única origem a complacência mórbida no espectáculo da dor.

Vejamus a este propósito o que André do Prado escreveu e que podemos designar por fisiologia da dor, ou talvez melhor, psicofisiologia do sofrimento:

Efectivamente o sentido do tacto difunde-se inteiramente por todo o corpo à flor da pele, na carne através do corpo, porque o espírito atravessa as articulações dos membros e tem origem no coração ou no cérebro onde está a fonte da sensibilidade. Portanto a separação de um intelecto nobilíssimo de um coração nobilíssimo foi a causa específica e primordial de uma paixão atrocíssima, e assim é tanto mais agudo o sofrimento quanto mais nobre é o corpo e mais nobre é o espírito e mais nobre o tacto; o sofrimento discrimina-se mediante o tacto pois que é o sentido mais preciso das coisas que têm a ver com o estado do coração. Estando a meio entre a carne e a mente, daí é-lhe perceptível quando a sua boa qualidade coincide com a boa qualidade da compleição e a boa qualidade da mente. O tacto é mais vivo nos nervos, nos sentidos e nas articulações: os nervos estão sobretudo nas fontes dos membros, onde as próprias articulações são mais sólidas; por isso, uma vez que neles padeceu Cristo, como está nos Salmos «trespassaram as minhas mãos e os meus pés», torna-se evidente a agrura extrema por parte da compleição¹⁴.

Segundo os mestres espirituais muito apreciados nos finais da Idade Média - S. Bernardo e S. Boaventura - o sacrificio de Cristo não era somente a reparação da falta cometida por Adão. Devia dar igualmente aos homens uma lição de generosidade e de abnegação e esperava que a criatura respondesse pelo reconhecimento.

Não havia verdadeiro cristianismo, senão na adesão a este ensinamento e os verdadeiros fiéis esforçavam-se por amar a Deus tal como foram amados. Ora a emoção aparece-lhes como a manifestação privilegiada do amor. A compaixão era verdadeiramente o critério da piedade.

¹⁴ André do Prado, ed. cit., p. 294: «Est enim sensus tactus ubique diffusus per totum corpus in cute, in carne mediante corpore, quia est spiritus discurrens per compages membrorum ortum habens a corde uel cerebro ubi est origo sensuum: Ergo separatio nobilissimi intellectus a nobilissimo corde causa fuit acerbissime passionis et propria et precipua, et sic sit dolor accucior quantum corpus nobilium et spiritus nobilior et tactus nobilior; qui dolor mediante tactu discernitur eo quod est sensus discreior eorum que pertinent ad temperamentum cordis. Medius inter carnem et mentem, unde attestatur ei cum(eius) bonitas (inest) bonitati complexionis et bonitati mentis: Istem autem tactus maxime uiget in neruis, sensibus et iuncturis. nerui autem maxime in fontibus membrorum, ubi compages ipse solidantur; ideo cum ibi hiis passus fuerit Christus ut in psalmis (21, 17) foderunt manus meas et pedes meos, etc, patet acerbitas maxima ex parte complexionis».

S. Bernardo marca fortemente a necessidade de todo o homem se reconhecer como criatura, isto é, ser relativo e não absoluto e foi citado por André do Prado precisamente acerca da Incarnação:

Em que é que mais se revela a sua benignidade do que assumindo a nossa carne? Que mais manifesta a sua misericórdia do que a sua misericórdia ter assumido essa miséria? Que há tão mais comovedor do que o Verbo de Deus que por nós se fez produto da terra e assim se fixou e se uniu em máximo grau, portanto sem qualquer meio?¹⁵

Nos séculos XIV e XV os clérigos associavam a cada ofício canónico a memória de uma etapa da paixão e este costume estendeu-se aos leigos através dos *Orologes*, pequenos livros em língua vulgar¹⁶. Nesta época, ocupava o primeiro lugar na hierarquização das festas do ano litúrgico a devoção da Sexta Feira Santa, seguindo-se a festa da Páscoa¹⁷.

O homem descobre-se imagem de Deus na constatação dolorosa da sua condição, mista de grandeza e de miséria e na infinitude do seu desejo, a necessidade ontológica dum fundamentação eterna.

A presença da morte na existência manifesta-se no fenómeno do sofrimento, no processo da dissolução do corpo, enquanto expressão da dimensão intra-mundana do homem, e no temor perante a ameaça do aniquilamento da pessoa humana. Surge sobretudo como força destruidora e desagregadora que exerce violência e rotura na existência do homem, inconciliável com as aspirações do seu coração.

Na visão clássica da morte, como pura separação da alma do corpo, se define a morte de Cristo «que tenha morrido de verdade está patente no facto de ter havido separação da alma do corpo»¹⁸.

Não é só o corpo mas o homem todo que sofre a morte: «em síntese a paixão de Cristo era mais dolorosa na separação da alma e do corpo do que a dor da alma se ela fosse reduzida aos seus princípios¹⁹». É também neste contexto que a união

¹⁵ André do Prado, ed. cit., p. 300: «In quo magis, commendare poterat benignitatem suam quam suscipiendo carnem nostram. Quod tantopere declaret eius misericordiam quam quod misericordia suscepit miseriam. Quid ita pietate plenum quam quod dei uerbum propter nos factum est fenum».

¹⁶ Cf. F. RAPP, ed. cit., p. 14

¹⁷ Cf. P. CHAUNU, *Le temps des Reformes*, Bruxelas 1984, p. 205.

¹⁸ André do Prado, ed. cit., p. 280: «Quod vera mortuus fuerit patet quoniam fuit ibi dissolutio anime a corpore».

¹⁹ André do Prado, ed. cit., p. 298: «Nota breuiter quod acerbius erat passio in separacione anime a corpore quam dolor anime si resolveretur in sua principia».

corpo alma é longamente desenvolvida pelo nosso autor utilizando a definição de Remígio de Auxerre «a alma é a substância incorpórea que rege o corpo»²⁰ e a alma «une-se ao corpo como forma»²¹.

Tal como Cristo o homem sente o tormento, a angústia da dor, o horror e a repulsa perante a ameaça dum aniquilamento total e definitivo da sua pessoa.

Da descrição psicológica do homem perante o sofrimento e a morte, André do Prado aponta a esperança do crente na ressurreição, que constitui tema do capítulo VII sob o título: «Daí há-de vir julgar os vivos e os mortos».

André do Prado não aceitou o desprezo do corpo como tal. Como o haveria de aceitar se mesmo na atrocidade da paixão exalta a perfeição do corpo de Cristo? «Então o corpo de Cristo era extremamente perfeito como é opinião comum: «seis lustros completos, tempo do corpo no auge»²².

O homem inserido no mundo, interligando a vida activa e contemplativa colhe na mensagem de André do Prado sobre a ressurreição o sentido pleno da união corpo-alma marcado pelo optimismo existencial:

Tal como a matéria foi feita em razão da forma, assim a forma por causa do composto, e portanto dado que a alma racional é a forma do corpo se ela é perpétua, importa que não fique eternamente privada do composto em razão do qual foi feita. Receando este raciocínio o infiel Averróis admitiu que havia uma única alma para todos e que a alma não era a forma do corpo²³.

Efectivamente uma vez que a alma sem o corpo não é o homem também a retribuição à alma sem o corpo não é remuneração; além disso, uma vez que o homem serve a Deus com obras corporais e espirituais e Deus não é menos liberal em remunerar que o homem em servir, este deve ser remunerado de um modo e de outro, no corpo e na alma²⁴.

Citação de S. Gregório de Nazianzo:

Por isso uma das causas da união corpo alma é o bem da alma outra o bem do corpo. Uma

²⁰ André do Prado, ed. cit., p. 176: «Anima est substantia incorporea regens corpus».

²¹ André do Prado, ed. cit., p. 296: «Anima unitur corpori ut forma».

²² André do Prado, ed. cit., p. 296: «Tunc enim corpus Christi simplex fuit perfectum, prout dicitur: lustris sex quid(dem) iam peractis, tempus implens corporis».

²³ André do Prado, ed. cit., p. 384: «Sicut enim materia propter formam, ita forma propter compositum et ideo cum anima rationalis sit hominis forma si est perpetua, oportet quod perpetuo non priuetur composito, propter quod est facta. Istam autem rationem timens infidelis Auerrois posuit unam animam esse omnium, nec animam esse corporis formam».

²⁴ André do Prado, ed. cit., p. 392: «Cum enim anima sine corpore homo non sit nec remuneratio anime sine corpore est remuneratio; preterea cum homo seruiert deo corporalibus operibus et spiritualibus et non minus deus sit liberalis remunerando quam homo seruiendo, utroque modo in corpore et in anima debet remunerari».

e outra requer que o corpo ressuscite. Da primeira a razão é evidente. Com efeito, é justo que a carne que foi companheira no combate seja também companheira na glória. Da segunda a evidência é igual²⁵.

Em conclusão, o que André do Prado nos transmitiu sobre a união corpo-alma acentuou claramente a união, no entendimento do que é um composto unitário. A sua antropologia compreende o ser humano ao mesmo tempo corpo e alma, presença do cosmos e presença de Deus, microcosmos e à imagem de Deus.

²⁵ André do Prado, ed. cit., p. 394: «Unde una causa unionis eius est bonum anime, alia bonum corporis. Utraque autem causa requirit ut corpus resurgat. De prima patet. Iustum est enim ut caro que fuit socia in certamine sit eciam socia in gloria. De 2^a idem manifestum est, etc.».

Do uso legítimo das emoções. Apontamentos sobre a literatura pedagógica e higiénica setecentista em Portugal

Abertura

A história da cultura e das mentalidades é a história de um «teatro» onde se escrevem os gestos e as palavras da alegria ou do medo. O mesmo medo, a mesma alegria descrita pelas comédias ou pelas tragédias, o mesmo epicentro das emoções. Humanas. Sem outra história que não seja a procura de uma liberdade que tem vários rostos, vários traços. Indecidida.

Este texto liga-se a um «objecto» de análise negligenciado durante muito tempo pelos historiadores: o corpo e as emoções. Partindo de um momento do pensamento ocidental em que se desencadeou o processo de regulação sistemática do corpo, procura-se analisar o modo como na literatura pedagógica e higiénica setecentista se definiu um programa antropológico de ortopedização dos corpos e das almas. Delimitar as almas e os corpos, engendrará-los, recortá-los, erguê-los, segue o movimento do século XVIII onde se fundem, por um lado, os rumos do «optimismo» consignado numa concepção linear e cumulativa do tempo descrita pelo progresso, tornando, assim, significativo o conceito de «regeneração» moral e, por outro lado, os rumos persistentes do «pessimismo» onde se descreve uma «visibilidade severa do mundo», face à qual criança apenas poderá «crescer» (este conceito absorve o sentido higiénico e moral, consoma-se entre a virtude e a saúde) se o seu desenvolvimento for sustentado por «regras» que delimitam o seu universo e a sua consciência. Importa, então, compreender a partir de que encruzilhada de prescrições morais e materiais o corpo foi sendo integrado no contexto de uma educação que visava a essencial perfectibilidade da natureza

humana. Trata-se de perspectivar o corpo enquanto instrumento político e social, lugar de criação de medos e de realidades. E, enquanto tal, espaço-teatro onde se marca um irreprimível desejo de poder sobre as «formas» possíveis do humano, pela «arte» de transformação dos corpos e das almas, numa palavra, pelo processo de «disciplinarização».

A literatura pedagógica e higiénica

A Razão, a Natureza, o Progresso, as Luzes, numa palavra, as «categorias» que configuravam o optimismo característico da tradição teórica do racionalismo iluminista, devem ser olhadas «sob o signo da complexidade», pois, sob a designação de «Iluminismo» congregam-se acontecimentos, movimentos e ideias que, embora encontrassem a sua articulação a partir de uma mesma definição que os integra num significado comum, são diversos. A base filosófica que sustenta o «Iluminismo» não afirma sem hesitação a manifestação de um optimismo primeiro que fecundaria toda a história do homem, sob a figura do Progresso. Em 1784, Kant escrevia: «O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade mental, da qual ele próprio é culpado»; nesta definição, o espaço fundamental do pensamento iluminista traça-se no movimento de interrogação do homem sobre a sua própria essência; a partir dessa interrogação é possível sublinhar três constatações antropológicas fundamentais: a menoridade da condição presente do homem, a autocrítica como manifestação de uma consciência da culpa dessa situação-menor, e, por fim, a luz da razão perspectivada como luz interior pela qual o homem encontra a abertura para todos os possíveis. Este é o contexto a partir do qual devemos realizar o esforço de compreensão da vontade de regulação e ordem subjacente à literatura pedagógica e higiénica emergente.

Em confronto com os gestos e os comportamentos de um quotidiano-sem-regra, a literatura pedagógica e higiénica vai criar e instituir um discurso sobre o corpo que contribui para a implantação social de um conjunto de normas que regulam o «uso do corpo» e que pressupoem, para lá da imediata reconversão dos sinais exteriores do corpo, a interiorização gradual de um conjunto de regras morais que controlam o comportamento individual e social dos homens, por forma a instituir mecanismos reguladores das relações entre eles, no contexto de uma «civilização dos costumes». Surge então um conjunto de procedimentos e técnicas para medir, controlar e conduzir os indivíduos, torná-los úteis e dóceis, desenhando-se, neste momento histórico da disciplinarização, o tempo do corpo que se manipula como um objecto qualquer lançado num espaço de domínio - um tempo enraizado na consideração da plasticidade do humano por meio de uma

acção racional e organizada. Neste contexto, a compreensão da natureza humana manifesta-se através de uma articulação entre a pedagogia, a moral, a medicina, a física e a filosofia, disciplinas que se constituem como «espaços do saber» que se afirmam, não pela sua singularidade, mas por uma relação quase indiferenciada entre os respectivos domínios conceptuais. Manifesta-se, assim, uma espécie de «ortopedia global» que procura esclarecer, através das relações delineadas entre a pedagogia, a ciência e a filosofia, o entendimento do sentido atribuído ao «homem» – ao seu corpo e à sua alma.

Numa mesma ânsia de ritualização da vida quotidiana, os conselhos dos higienistas e dos pedagogos enraizam-se, por um lado, em análises empíricas de uma sociedade onde se confrontam a visão de esbanjamento e desperdício de energias e riquezas e a imagem de um quotidiano sórdido e deplorável vivido pela maioria da população, e, por outro, apresentam-nos a descrição de propostas pedagógicas onde eram concebidos «métodos» pelos quais se pretendia encontrar os instrumentos e as técnicas que assegurassem a interiorização de «regras». Por via das práticas discursivas e não discursivas do poder político e moral, os tratados visam instituir nos corpos, nas almas, nos gestos e nas consciências uma normatividade civil – dessacralizada, secular¹. Assim, participando do desejo de uma «racionalização abrangente» característica do Iluminismo, os textos inscritos na categoria de «literatura pedagógica e higiênica» do século XVIII descrevem «modos da visibilidade» que se disseminam, do espaço gnoseológico ao espaço do quotidiano vivido, sob uma «figura» da racionalidade que se inscreve sobre o corpo. É nesta confluência entre o poder e o saber («científico e médico») que se constroem as representações antropológicas, lançando sobre os corpos e as almas uma luz crua: analítica e dissecante. Uma ordem racional.

¹ Definido na carne através de textos normativos – como o são os tratados de saúde, higiene e pedagogia – o «corpo» constitui-se sob um «sistema de representações» que exercem sobre ele uma forma de violência simbólica e material, ignorando-se assim que «la réalité du discours n'est pas le seul discours de la réalité. (...) La norme, qu'elle soit inscrite dans l'espace comme forme architecturale, ou imposée comme règle de comportement, ne peut refléter une réalité qu'elle vise justement à construire, à transformer. Elle se veut rationnelle, productive, conquérante. Mais l'excès de minutie et de complexité de certaines règles, comme les résistances qu'elles suscitent, rend leur application incertaine, voire impossible. (...) Pas de règle sans transgression; pas de règle du jeu sans jeu de la règle», M. BOUILLÉ, *L'école, histoire d'une utopie?*, Rivages/histoire, Paris 1988, p. 13.

O corpo marcado. Os mecanismos do olhar: a visibilidade radical

A primeira obra publicada em Portugal sobre questões de pedagogia e higiene, intitulada *Apontamentos para a Educação de hum menino nobre*, escrita por Martinho de Mendonça de Pina e de Proença, publicada em Lisboa no ano de 1734, lançou, sob a influência do pensamento educativo de Locke², os fundamentos de uma Educação Física que só iria ser abordada sistemática e especificamente em Portugal nos finais do século XVIII, no âmbito da publicação pela Academia Real das Ciências de Lisboa, em 1790, de uma obra intitulada *Tratado da educação fysica dos meninos, para uso da Nação portugueza* da autoria de Francisco de Mello Franco. É precisamente a partir da análise da obra de Martinho de Mendonça de Pina e Proença, onde ainda se interseccionam o discurso anterior da «civilidade» e o discurso emergente da «medicina», que procuraremos perspectivar a configuração do «processo de disciplinarização» como marcação do corpo, sob um desejo de absoluta «visibilidade» dos corpos e das almas.

O processo de disciplinarização delineado pelos pedagogos e higienistas no século XVIII em Portugal, marcava o «corpo» como um instrumento essencial na luta contra o desregramento: «e não sómente a saude, e vigor do corpo, he meyo para os adiantamentos no estudo das sciencias, e nos empregos da Republica, mas tambem parte, ou condiçãõ da perfeita felicidade humana na vida, e assim devem os pays desde que nascem seus filhos applicar todo o cuidado para lhe augmentar o vigor, e conservar a saude»³.

Ao submeter-se a um rígido processo de racionalização normativa – no seio do qual se articulavam directrizes gerais de higiene e saúde, preceitos de expressão gestual e ditames morais – o corpo convertia-se, pela conformização a essas regras de conduta, em disciplinador e vigilante de si mesmo. Coordenando um projecto de ortopedização dos costumes, essas regras formavam e fortaleciam hábitos que se manifestavam em comportamentos que, por sua vez, configuravam a expressão

² O pensamento educativo de Locke pressupunha uma remissão recíproca entre a higiene e a pedagogia. Esta articulação vai ser recuperada na literatura de carácter pedagógico, em Portugal no século XVIII, caracterizando uma tradição pedagógica de reconversão da *degeneração* que assolava os corpos e as almas.

³ Martinho de Mendonça, *Apontamentos para a educação de hum menino nobre*, Lisboa 1734, p. 217. Sobre o autor e o seu contexto, cfr. J. F. GOMES, *Martinho de Mendonça e a sua obra pedagógica*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 1964; A. A. BANHA DE ANDRADE, *Filósofos portugueses do século XVIII: Martinho de Mendonça de Pina e Proença*, t. 1, Lisboa 1957; R. FERNANDES, *O pensamento pedagógico em Portugal*, (Biblioteca Breve), Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa 1978.

de um exercício de autocontrolo. A literatura pedagógica e higiénica defendia, globalmente, que a aprendizagem das regras de conduta se devia realizar desde os primeiros momentos de vida, pois seria pela repetição dessas aprendizagens primeiras que os hábitos se formam e fortalecem através de uma forma de contínua vigilância: «Hum dos melhores principios de todas as virtudes, consiste em vencer o amor proprio, e subordinar o appetite à razaõ; e se dando às crianças o necessario, se lhe negassem o mais que pedem, se costumariaõ a passar sem o superfluo, vencendo os seus desejos e appetites»⁴. No fundo, esse «exercício de disciplinarização» representava a condição fundamental de um aperfeiçoamento que dependia do domínio de si que cada indivíduo concretizava através do seu corpo, uma vez que este era concebido (pelo pensamento pedagógico-higiénico) e vivido (no seio da «civilização dos costumes») como o principal «instrumento» do combate a uma realidade social sem-medidas e sem-regras.

Contudo, tal como a literatura pedagógica e higiénica manifesta, o «domínio de si» não subentendia um confinamento ao horizonte individual, uma vez que o processo de disciplinarização das condutas supunha, simultaneamente, a inscrição de regras colectivas no espaço singular de cada indivíduo: todos os indivíduos são modelos concretos a imitar, «todos são exemplo para todos». Numa palavra, a força significativa do «domínio de si» é a referência exemplar que cada indivíduo tem para todos os outros indivíduos. Assim, ao consignar em si mesmo o valor de «exemplo», o domínio de si tem em vista o bem social global: «na infancia mais que em outra idade, he conveniente substituir às razoens proprias, motivos extrinsecos do exemplo, do costume, e da authoridade, evitando quanto poder ser a larga deduçãõ desde remotos principios»⁵.

O «corpo» institui-se, então, como vigilante de si próprio; e essa conversão do corpo em «olho-de-si-mesmo» aponta para a necessidade subterrânea de estabelecer processos de visibilidade radical da vida: a «regeneração» dos costumes exige esses processos panópticos em face de um real onde a disciplinarização dos comportamentos individuais se coordena com um processo de mútu-controlo. Assim, o corpo é vigilante de si na exacta medida em que é olhado pelos outros, isto é, o valor que lhe é conferido enquanto instrumento preferencial da luta contra os desregramentos decorre da sua exterioridade, da visibilidade dos seus gestos, logo, de um valor não possuído por si ou em si mesmo, mas

⁴ Martinho de Mendonça, *op. cit.*, p. 272.

⁵ Martinho de Mendonça *op. cit.*, p. 309.

de uma valorização de si enquanto «objecto-do-olhar-do-outro» que controla as expressões de conformização ou de desvio normativos. O corpo torna-se, então, delactor do próprio indivíduo, num contexto em que os mecanismos de poder, para intensificar o domínio de cada indivíduo sobre si próprio, exigiam o face-a-face.

Desta forma, o processo de disciplinarização subentendia um ideal de vigilância⁶ assumido enquanto condição prévia de aperfeiçoamento do corpo e da alma. Compreendemos, então, o sentido conferido por Bouillé ao estudo da vigilância: «étudier la surveillance, c'est décrire la genèse d'une forme qui vise sans cesse son propre dépassement, son achèvement comme forme spécifique». Perguntando, seguidamente, o que significa uma vigilância construída definitivamente, Bouillé responde que que ela nada mais é do que «une surveillance sans object, sans nécessité; intériorisée, intégrée à un processus auto régulé qu'elle appelle sans cesse de ses vœux. Quel est l'idéal de la surveillance? l'autosurveillance, qui pousse en ses extrêmes limites la notion d'économie de pouvoir»⁷.

A auto-regulação, procurada pelos processos de ortopedização higienica e moral da literatura pedagógica setecentista, configura-se então num processo de disciplinarização que se constitui através de um ideal de vigilância exercida por um sujeito sobre si mesmo, exprimindo uma vontade de moderação, de economia das forças, logo, de rentabilização e utilidade dos corpos: «O respeito, e a autoridade, que se deve conservar para com os filhos, não ha de passar a severidade austera, e terrível; antes deve relaxarse, do que vulgarmente se usa e quando nos filhos se começa a aperfeiçoar o uso da razão, se devem os pays familiarizar com elles

⁶ Para Bouillé, podemos definir de forma abstracta a vigilância, como *une technique qui vise fondamentalement à conjurer l'éclatement, la dégradation des formes institutionnelles définies quant à leur object et à leur finalité. La surveillance n'est rien moins qu'une enflure excessive et honteuse sur un corps sain; elle est la condition qui rend possible la vie même du corps institué. (...) Substance vive du règlement, la surveillance contrôle les normes qu'il prescrit. (...) la norme trace une voie, une route, un sillon. Continument, il faut marcher sur ce chemin, dans cet espace, en ces lieux. La norme (...) ignore l'errance, le pas de plus. Car c'est justement cet écart possible, en dehors de la route, qu'il faut sanctionner, punir. Vigile du chemin, le surveillance est investi d'un pouvoir d'inscription, il note par écrit, ou dans sa mémoire, les écarts à la norme: les petits retards, les paroles inutiles, les gestes déplacées, les paresse. Il observe, pèse, évalue; en un mot il examine. Pas de surveillance sans sanction, pas de sanction sans examen», M. BOUILLÉ, *op. cit.*, pp. 139-140.

⁷ M. BOUILLÉ, *op. cit.*, p. 125.

(...) ocupando-o utilmente nas cousas, que mais lhe haõ de vir a importar, e que saõ o fim principal, a que se deve derigir a sua instrucçaõ»⁸. Por sua vez, essa normatividade interiorizada era condicionada, regulada e reforçada pela presença exemplar do «Outro», com o propósito de mútuo controlo. Nesse sentido, como vimos, o «processo de disciplinarização das condutas» implicava o não-isolamento dos indivíduos e exigia o contacto social entendido como um processo de controlo mútuo pelo qual se coordenava o processo de racionalização dos comportamentos individuais.

Enquanto que o primeiro movimento de disciplina se articula com o hábito da criança «usar» a sua liberdade e, assim, vencer-se a si mesma: «deve o Mestre costumar os meninos a usar da liberdade, que tem o entendimento de empregar a atençaõ em huns objectos deixando outros (...) se por este modo o menino adquirir o habito de se vencer a si mesmo fazendo-se senhor absoluto das suas operaçoens, e pensamentos, terá nisto mayor ventagem, que em saber as definiçoens grammaticais»⁹; o segundo movimento de disciplina, isto é, aquele que se define a partir da interdependência social, reside na vigilância realizada pelos pares, pelos professores, pelos médicos ou pelas instituições, ou seja, a vigilância efectuada pelo olhar-dos-outros. Esse olhar figura a «visibilidade» e a «lisibilidade» em relação às quais os movimentos do corpo e da alma se tornam as expressões-vivas de regras colectivas: se os excessos apareciam como agressão aos outros, o exemplo da moderação dos outros implicava a imitação. Assim, nos «tratados» de ordenação dos costumes traçam-se dois tipos de vigilância que se justapõem nos seus intentos de dissecar, «pelo olhar», os gestos e as atitudes dos outros indivíduos: por um lado, a vigilância dos pares, uma espécie de «vigilância lateral», e, por outro, a vigilância dos professores, dos higienistas, dos pedagogos e das próprias instituições que representa uma forma de «vigilância hierárquica»¹⁰.

Neste contexto, a vigilância está intimamente ligada a duas noções – a de «exame» e a de «sanção normalizadora» – que procuram «tornar nús» os gestos, os corpos, os desejos, as regras, a verdade e as almas, numa ânsia de visibilidade absoluta e omnipresente: «quando as crianças choraõ pore motivo de impaciencia,

⁸ Martinho de Mendonça, *op. cit.*, p. 274.

⁹ *Ibidem*, p. 300.

¹⁰ Como nos diz Bouillé, «La surveillance hiérarchique, épaulée par la surveillance latérale, apparait comme un principe de contrôle multiforme des espaces, des corps et des âmes. Elle assure “la maintenance” de ces “tableaux vivants” construits au fil des siècles par les savoirs et les pouvoirs de l’homme», M. BOUILLÉ, *op.cit.*, p. 139.

pertinacia, ou rebeldia devem-se tratar com severidade, e se esta não basta, com castigo, porque de ordinario aquellas lagrimas saõ effeito da malicia e da soberba (...) Pelo contrario as lagrimas, que produz o sentimento do mal, que padessem, nascem do abatimento do animo, e devem ser enxutas com meyo brandos, e aprasiveis, persuadindo-as que não ha causa para chorarem, e oferecendolhe novos objectos para os divertir da idéa, que os afflige, rindo-se das suas queixas, e mostrandolhe, que não merecem attençãõ»¹¹.

Esta forma de vigilância característica do discurso ocidental, apresentada por Michel Foucault em *Vigiar e Punir*¹² sob a forma quase-metáforica do «Panóptico», só poderá ser realmente compreendida se lhe for restituída a sua «dupla filiação» – uma filiação teológica e científica¹³. Por um lado, a origem da vigilância está profundamente marcada por uma «concepção teológica»¹⁴ que institui uma figura suprema que, sem brecha ou ausência, incarna o «Olhar» que significa a «Lei»: sob esta perspectiva, a «visibilidade» funda-se na nostalgia de um «desejo de saber» e «de poder» inerente ao humano, de um lugar desde onde se pretende ultrapassar a angústia da finitude, ela existe enquanto Olhar irreversível pois «le surveillant surveille des surveillés qui ne peuvent le surveiller. Point aveugle de la surveillance: son irréversibilité»¹⁵. Por outro lado, na sua origem, a vigilância remete para o «discurso científico» que, desde a Modernidade, procura modificar as «funções do Olhar» criando mecanismos que permitiam aumentar o alcance de cada olhar singular - instrumentos ópticos e de medida, definindo tabelas e classificações que permitiam ortopedizar o mundo sob esquemas técnicos e científicos de compreensão e explicação¹⁶. Neste discurso, o «Olhar»

¹¹ Martinho de Mendonça, *op. cit.*, p. 240.

¹² M. FOUCAULT, *Vigiar e punir*, trad., Ed. Vozes, Petropolis 1989 (7ª ed.).

¹³ M. BOUILLÉ, *op. cit.*, p. 126.

¹⁴ «Grâce à son génie, l'homme réussit à créer Dieu comme substance infinie immanente et transcendante. Dieu est partout en nous, partout hors de nous.(...) le regard du maitre n'est-il pas le regard de Dieu médiatisé ? (...) on pourrait se demander si l'homme, un peu honteux de s'identifier à la puissance du continu et de l'infini, n'avait pas cru bon d'introduire, par ruse ou désenchantement, cette fêlure, cette béance, que constitue le péché originel. Car c'est bien cette fracture discontinuiste qui va donner une justification grandiose, profondément morale, à la surveillance. L'oeil du maitre n'aura pas à s'excuser de son omniprésence, car il représentera la loi de Dieu sur la terre. C'est sur ce modèle, d'une simplicité qu'on oserait qualifier de biblique, que va fonctionner la surveillance pendant des siècles», M. BOUILLÉ, *op. cit.*, p. 128.

¹⁵ M. BOUILLÉ, *op. cit.*, p. 136.

¹⁶ «A partir de l'âge classique, le discours scientifique va modifier les fonctions du regard. Le développement continu des techniques d'observation – dans les sciences exactes et naturelles, la

que significa a «Lei» já não remete para uma visibilidade consignada sob a forma teológica, mas para uma «lisibilidade» que procura esventrar o mundo, dissecá-lo no silêncio de todas as anomias, de todas as fracções que não se ajustem aos «esquemas explicativos» anunciados para que seja possível instaurar, através de uma multiplicação dos olhares, um poder contínuo sobre uma realidade descontínua.

O domínio de si e a dependência do olhar-dos-outros

Inevitavelmente, uma rígida «disciplina do tempo e do espaço» surge como instrumento privilegiado no «processo de civilização»: regulam-se os tempos do viver – do nascimento e da morte – dissecam-se os gestos e as almas, esquartejam-se os corpos; numa palavra, descrevem-se os «mecanismos de disciplinarização». Esses mecanismos, apresentados na literatura pedagógica e higiénica, fundavam-se na «vontade», manifestada pelo «poder» político e jurídico, «de racionalização das condutas», articulando necessariamente o domínio individual e o domínio social uma vez que a autodisciplina se ligava intimamente a uma dependência do «olhar-dos-outros». Todos os mecanismos de aprofundamento do autocontrolo implicavam, necessariamente, a «presença do Outro». Das atitudes públicas aos gestos mais íntimos, todos os comportamentos eram considerados como potenciais agressões: a alimentação, o vestuário, os adornos, a tosse, o bocejo, o assoar, o gesticular, ou o sono, eram manifestações de um «corpo» que se constituía como o «instrumento» privilegiado da luta contra os excessos. Ele definia-se como o «lugar da visibilidade» – o espelho das virtudes, ausentes ou presentes – numa palavra, como o espaço de delito do «comportamento civilizado». Compreendemos, assim, a razão dos conselhos que regulam, ao pormenor, todos os gestos e atitudes, desde o nascimento até à morte.

Todos os momentos do quotidiano possuíam a utilidade de sublinhar os desvios dos comportamentos humanos. Desejava-se marcar as regras da alimentação, do vestuário e do sono em harmonia com as virtudes indexadas ao «comportamento civilizado»: a austeridade, a contenção, a moderação e a dureza. Por exemplo, quando as crianças começavam a dar os primeiros passos e caíam,

fabrication des instruments de mesure et d'optique – microscopes, télescopes, lunettes, miroirs –, vont démultiplier les fonctions visuelles. La rigueur d'analyse du monde physique s'étend au monde social. (...) on assiste à l'extension continue de ces figures réticulaires, tabulaires et à la laicisation de la surveillance, qui devient technique et scientifique», M. BOUILLÉ, *op.cit.*, p. 126-127.

as amas não deviam considerar essa experiência com aflição exagerada frente à criança, pois, dessa forma, arruinariam «os mal seguros primeiros fundamentos da paciência, e fortaleza, e o que he peor, pelos lisongear, muitas amas indiscretas castigaõ, como se fora sensível o pavimento em que cahiraõ, ou instrumento com que se maltrateraõ, ensinando antecipadamente perniciosas maxims de vingança, se as tenras mãos lhe daõ, como lhe falta o vigor, para que o golpe ofenda o mesmo, que o recebe, o festejaõ, e applaudem approvando nisto a primeira origem da tyrania, e injustiça»¹⁷.

O funcionamento saudável do corpo, concebido como «organismo», era regulamentado sob o mesmo movimento de moderação que definia a educação moral: «O alimento que devem usar as crianças depois de desmamadas, seja ordinario, simples, e de facil digestaõ, fогindo de tudo o que for capaz de acender os espiritos, e alterar o temperamento do sangue»¹⁸, De igual modo, as regras sobre o vestuário sublinhavam o valor do desenvolvimento natural da criança: «Pelo que toca aos vestidos, deve-se evitar ainda mais o demasiado calor nos que se usaõ de Inverno, que a falta de abrigo nos de Veraõ»¹⁹, ou ainda, «não falta quem dê por causa da vida mais larga, e robusta dos antigos, a fôrma dos seus vestidos largos, e pouco unidos ao corpo»²⁰.

Ao eleger o corpo como instrumento preferencial na luta contra os excessos, o processo de disciplinarização submetia-o – na condição de objecto – a uma racionalização cada vez mais rígida, pela qual se procurava convertê-lo em «vigilante de si próprio». O corpo valorizava-se, então, na proporção directa da contenção e austeridade dos gestos, e também, no silêncio e medida das emoções. Compreendemos, assim, o alcance dos conselhos dados por Martinho de Mendonça sobre a necessidade dos banhos frios²¹, a frugalidade na alimentação²²,

¹⁷ Martinho de Mendonça, *op. cit.*, p. 230.

¹⁸ Martinho de Mendonça, *op. cit.*, p. 223.

¹⁹ *Ibidem*, p. 218.

²⁰ *Ibidem*, pp. 218-219.

²¹ Dos banhos frios na higiene: «a conselhe se deixem às vezes as crianças no Inverno quasi nuas, e descalças, e que se lavem com agua fria, (...)e he certo que quanto enfraquecem, e affeminaõ os banhos quentes, tanto fortificaõ, e endurecem os frios»; (*Ibidem*, p. 220) «depois que já andaõ desembaraçadamente costumallos a correr por algum espaço, naõ só pelo que fortifica o exercicio, mas pelo que serve para a vida militar», *Ibidem*, p. 222.

²² Da frugalidade na alimentação: «A quantidade do alimento deve ser moderada, fогindo sobriamente de todo o excesso, advertindo porém, que na primeira idade necessita a natureza de mais frequente repetiçaõ de alimento; e porque he difficultoso conhecer se as crianças pedem de

o sono regrado face ao perigo do ócio e da preguiça ou sobre qualquer outra vontade de domínio das emoções²³. Neste contexto, as questões relativas à higiene e saúde públicas, à importância dos valores morais e à moderação dos gestos e dos ornamentos, coordenam-se com regras de conduta que procuram traçar os «esquemas de visibilidade» relativos aos bons costumes traduzindo-os em comportamentos que eram, inequivocamente, exercícios de autocontrolo: «conheçaõ ao menos os pays, que devem ensinar os seus filhos a desprezar os pequenos males, para que não faltem ao que devem, por temor doutros mayores; e costumallos a huma vida sobrea, frugal, e laboriosa, para que as delicias não affinem o valor, nem o receyo de se privar dellas os affastem das occasioens de o mostrar, seguindo gloriosamente a vida militar»²⁴.

Analicamente, a vigilância implica um duplo movimento que se inscreve sobre os corpos e as almas dos indivíduos: o movimento que ocorre entre «o espaço da falta e da punição» e «o espaço da recompensa». As «formas de vigilância panóptica» representam, assim, as manifestações operatórias de uma «teoria da disciplina». Neste contexto, a sanção afigura-se como a instituição do desejo de normalização, no fundo, como a presença de uma «vontade de poder» sobre um «saber» que decorre da «visibilidade» anterior, desenhada pelo processo de disciplinarização: «Se repararmos quanto satisfazem a huma criança os louvores, e o quanto sentem o desprezo, conheceremos quanto nos podem servir

comer, por necessidade, ou por golodisse, he conveniente, que entre as horas ordinarias de comer, se lhe não dê cousa , que lisongeano o gosto, as incite a comer sem necessidade, permitindolhe sómente uma fatia de paõ grosseiro e duro» (*Ibidem*, p. 224). Adverte-se ainda, «nem pareça estranho imaginar, que os meninos comem muitas vezes, não por necessidade de alimento, mas por appetite, se vemos, que na mais propecta idade, se excedem em algumas occasioens as regras da moderação pela affluencia de exquisitos manjares» (*Ibidem*, p. 225). Remete para o exemplo de abstinencia dos Anacoretas e do modo ordinário de viver dos antigos Egipcios, Persas, Gregos e Romanos os quais «tinhaõ mais robustas naturezas, porque viviaõ com excessiva frugalidade, e a ella estavaõ costumados (...) e ainda hoje os Turcos, e outros Póvos do Oriente, que passaõ com grande frugalidade, vivem largo tempo muito robustos e são» (*Ibidem*, p. 225).

²³ Do sono regrado perante o perigo do ócio e da preguiça: «He muito util costumiar a dormir as crianças em cama dura, e pouco delicada, sendo muito melhor, que tenhaõ no leito hum enxergão de palha, que hum colchaõ de penna viva, não sómente para evitar o damno que faz à saude o calor demasiado (...) para descansar, e restaurar as forças, basta dormir, ainda que seja sobre a terra dura, e quem estiver costumado a hum leito brando, não poderá descansar, nem dormir sem essa commodidade» (*Ibidem*, p. 228). E, através da instigação das emoções, o corpo movia-se sem correcção: «a penas vestem hum vestido novo, quando todos o felicitaõ, como se adquirira huma nova virtude, fomentandolhe os principios da soberba, e luxo» (*Ibidem*, pp. 230-231).

²⁴ *Ibidem*, p. 264.

estes dous meyoys para a boa educação dos meninos»²⁵. A observação da realidade permite, então, extrair conclusões gerais sobre a própria educação: no processo de construção de corpos sãos e de almas virtuosas, a «boa educação dos meninos» constitui-se pela implicação dos louvores que marcam o espaço da recompensa e pelo sentimento de desprezo que marca o espaço da punição.

Sob este cenário, a degeneração implode o seu significado por via de um caminho de regeneração, percorrido através de um processo de disciplinarização retilíneo, o qual, por sua vez, pressupondo intrinsecamente o contributo da razão, funda, nessa mesma razão, a justificação do «mundo da recompensa» e do «mundo da falta», enquanto domínios convergentes de representação do real – do mundo, dos corpos, das almas – numa espécie de modo estético de criação do humano. O espaço da recompensa torna-se o não-lugar da falta, onde, tal como sublinha Bouillé, «l’essentiel, c’est cet immense chemin continu, chemin de travail, de la discipline, de l’ordre; de l’art spirituel, de l’art pédagogique, de l’“art” manufacturier. Chemin où l’on ne gagne pas tant sa vie – qui se consume – que son salut.(...) Comme la punition, la récompense ne peut se passer d’un art de la représentation, d’une création de formes - qu’il s’agisse de matière, d’iconologie, d’espace ou de signes»²⁶. Numa palavra, a razão cria, pela «arte» pedagógica, a figura do homem. E o espaço de uma sabedoria infinita pressente-se, aqui, no lugar das «figuras da virtude», para além do louvor ou da punição: «O louvor, a distinção, e a honra, supposto, que se distingão da virtude, que só consiste em conformar-se a verdade racional com os preceitos da sabedoria infinita»²⁷.

Compreendemos então a razão pela qual Martinho de Mendonça defende «que se lhes devem applicar os premios, e castigos, (quero dizer) as cousas, que os afligem, ou lhe daõ gosto, naõ como recompensas, nem como em si boas, ou más; mas como consequencias, que produz a sua obediencia, e que se originaõ de seguir os dictames da razõa (...) o erro está em escolher o mal, e o bem sensivel para o castigo, e premio»²⁸. Assim, «naõ sómente reprovamos o castigo servil, mas tambem as recompensas, ou premios, que alguns usãõ»²⁹. Todavia, caso a gravidade da acção da criança exija esse acto extremo de rectificação moral das

²⁵ *Ibidem*, p. 279.

²⁶ M. BOUILLÉ, *op. cit.*, p. 178.

²⁷ Martinho de Mendonça, *op. cit.*, p. 281.

²⁸ *Ibidem*, p. 276.

²⁹ *Ibidem*, p. 277.

atitudes, Martinho de Mendonça entende ser necessário discorrer sobre o tempo e os instrumentos do castigo: «Somos de parecer, que não seja tão tarde, que já lhe possa esquecer o motivo porque são castigados; nem tão imediatamente à falta, ou crime, que se castiga, que não haja tempo de relectir que fizerao mal, e que merecerao o castigo, ou que quem lho applica tenha tão viva a paixao, que esta mais do que a razao mova as mãos para executarem os golpes»³⁰. Vinca-se, deste modo, uma vontade de esquadrinhamento das condutas que regulam a acção das crianças e dos mestres, que nos liga intimamente à concepção de sociedade disciplinária que Michel Foucault analisa em *Vigiar e Punir*. O pensamento impuro e o acto culpado prendem, assim, o seu sentido ao tempo mínimo em que a vigilância se esquece de si mesma, ao espaço em branco entre os olhares laterais e os olhares hierárquicos, aos comportamentos e atitudes que se subtraem ao processo integral de disciplinarização.

Entre a racionalização e a ritualização

As recomendações consignadas na literatura pedagógica e higiênica visavam então, em simultâneo, a «racionalização das condutas» e a «ritualização da vida quotidiana», enquanto estas se afiguram como manifestações de um mesmo desejo de disciplinarização, logo, de visibilidade radical de todos os segmentos da vida humana. Se a «racionalização das condutas» radicava na apologia do valor da «decência», na confirmação essencial da moral como operador da efectiva mudança da sociedade sob a figura da «regeneração», a «ritualização da vida quotidiana», radicando-se na defesa do valor da «utilidade» para que se tornasse possível a inversão da degeneração vivida, procurava, por seu lado, combater a ociosidade e desenvolver a saúde através de exercícios de disciplina do imaginário e das emoções procurando alargar e aprofundar o domínio que cada indivíduo exercia sobre si mesmo. Assim, ao explicitarmos a configuração assumida pelo «processo de disciplinarização» delineado pelo pensamento pedagógico e higiênico, demarcamos, analiticamente, uma dupla manifestação – moral e utilitária; no entanto, essa delimitação analítica não significa que a dimensão moral e a dimensão utilitária constituam vértices incommunicantes, pelo contrário, a utilidade e a moral reenviam-se mutuamente: se a «moral» pressupõe uma interpretação utilitária dos corpos, dos gestos, dos comportamentos, do

³⁰ *Ibidem*, p. 306.

esforço e da vida, a «utilidade», por sua vez, pressupõe uma configuração moral do corpo, dos comportamentos, dos gestos, do esforço e da vida.

Na esteira da herança de Locke, a «utilidade» e a «decência» congregam, complementarmente, as novas orientações da pedagogia: «Locke aconselha, que por diminuir o medo à dor, se dê occasião às crianças de apadecer moderada: o exemplo dos golpes, e pancadas, que os meninos, quando brincam, sofrem sem queixa huns dos outros, mostra, que podem alegremente sofrer a dor³¹». Martinho de Mendonça recorda, então, que era com princípios semelhantes que se educavam, num tempo antigo, os Espartanos e, num tempo presente, os Amoucos no Oriente: «Com razão parecerá isto duro; mas conheçam ao menos os pays, que devem ensinar os seus filhos a desprezar os pequenos males, para que não faltem ao que devem, por temor deboutros mayores; e costumallos a huma vida sobrea, frugal, e laboriosa, para que as delicias não affinem o valor, nem o receyo de se privar dellas os affastem das occasioens de o mostrar, seguindo gloriosamente a vida militar³²».

Neste contexto, a reforma dos costumes – a reconceptualização da normatividade moral – funda-se na regeneração de hábitos higiénicos, ou seja, na reconversão de atitudes especificamente físicas, tais como a regulação dos momentos de descanso e de trabalho; funda-se, em síntese, numa sequenciação de momentos que «organizam a vida» a partir dos ditames da natureza e segundo uma concepção do organismo como máquina: «O tempo que a natureza nos determina para o repouso he evidentemente a noite. O socego que então se observa, a escuridade da noite, o fresco da atmosfera, tudo, em huma palavra, nos convida ao descanso, ficando o dia reservado para o trabalho. Segundo esta sucessiva cadêa he necessario que logo de manhã deixemos o estado do repouso, e passemos ao da vigilia, e da lida. Ha em tudo o que não depende só de nós tal ordem, e harmonia, que sem seguiremos os dictames da natureza não podemos ser felices³³». Sob esta nova figura de homem, a dignidade humana implicava a eficácia utilitária dos gestos e das razões, num quotidiano de esforço e de trabalho. Essa complementaridade funda-se na articulação íntima que existe entre o processo de racionalização dos costumes e a ritualização do quotidiano, uma vez que a ritualização é uma estratégia exemplar para alargar a racionalização a todos os domínios do quotidiano.

³¹ Martinho de Mendonça, *idem*, p. 263.

³² *Op. cit.*, p. 264.

³³ Mello Franco, p. 79.

Assim, através desse processo de «ritualização da vida quotidiana», procurava-se instituir formas cada vez mais eficazes de controlo, desde o interior das quais todos os movimentos humanos eram submetidos ao rigor de regras que assumiam a forma de prescrições morais. Essas regras, por sua vez, inscreviam-se no contexto de uma política económica que procurava subtrair quaisquer formas de desperdício de energia - tais como a ociosidade ou a preguiça - pois, inutilizando o valor do «tempo», elas inutilizavam o valor moral do comportamento humano, tornando-se, em si mesmas, raiz do vício, isto é, expressão de «degeneração».

Fecho

O processo de disciplinarização concebido pela literatura pedagógica e higiénica portuguesa do século XVIII, representa, apenas, uma das expressões de um projecto global de disciplinarização desejado pelo «poder político e jurídico», que incluía, por um lado, uma dimensão formativa/educativa pela qual se procurava realizar uma transformação profunda das mentalidades, passível de concretização apenas a longo prazo, após um investimento no momento presente por via da educação e, por outro lado, uma dimensão repressiva/policial pela qual se procurava exercer uma acção imediata no presente, mas sem a profundidade e continuidade pretendida num projecto de desenraizamento de vícios endémicos. Trata-se, no fundo, de um complexo projecto que procura traçar a «arquitectura da disciplina».

Na «literatura pedagógica e higiénica» o corpo é apenas «pretexto», define-se como instrumento fundamental da ortopedização dos comportamentos, das atitudes, dos desejos e dos gestos. Neste novo lugar de reflexão, onde o «humano» se torna objecto de uma «arte» enraizada até aos meados do século nos códigos de civilidade e numa ciência em emergência (a medicina), marca-se uma profunda proximidade entre a Pedagogia e a Ortopedia. Torna-se, então, evidente a importância concedida a uma «educação do corpo». No entanto, em si mesma, a «educação física» não possui um valor imprescindível; o alcance do seu significado singular só pode ser compreendido quando ela se conjuga com o valor por excelência da dimensão moral: por si próprio o «corpo» não é mais do que matéria, desse modo, a concreta satisfação dos seus desejos e os excessos face à norma moral devem ser erradicados da cena quotidiana do humano. Neste contexto, o corpo surge como o lugar essencial desde onde o poder político e jurídico funda uma «ordem do olhar»; individual (o autocontrolo) e colectivo (o exemplo e a imitação).

Assim, sob um «processo de visibilidade radical», o «olhar dos outros» transforma cada homem em «objecto-de-olhares» que rasgam todos os indícios

de opacidade. Cada homem é, por via da transparência que o seu corpo encerra ao definir-se enquanto «objecto panóptico», um espaço raso de domínio. A esfera egológica transmuta-se, então, no «terceiro elemento» — o «ele» — o «olhado». A «terceira pessoa» é o regenerado, o indivíduo urbanizado, o homem civilizado, um pronome quase-indefinido. Sem dúvida o «disciplinado».

Índices

Índice de manuscritos

- Avranches, Bibliothèqne Municipale (*olim* Musée Calvet) 110: 51
Avranches, Bibliothèqne Municipale (*olim* Musée Calvet) 226: 50
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Arch. Cap. S. Pietro, H. 51: 51
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. lat. 1140: 58
Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1741: 103
Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, R/3/16: 96
København, Kongelige Bibliotek, GKS 1910: 58
Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Col. Bastos, 3: 95
Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Liv. 449-450: 103
Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Rol dos Cónegos (séc. XVI-XVIII): 103
Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Santa Cruz, Maço XXIV, alm. 40, m. 2, n. 6: 96
Lisboa, Biblioteca Nacional, Cód. Alcob. 162: 73
London, British Library, Add. 15444: 103
Oxford, Bodleian Library, Digby 23: 50, 55
Paris, Bibliothèqne Nationale de France, lat. 1233: 71, 72, 78
Paris, Bibliothèqne Nationale de France, lat. 8039: 43, 45
Paris, Bibliothèqne Nationale de France, lat. 16579: 50, 51
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 34: 95
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 59: 69
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 62: 69, 71, 72, 73
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 74: 91, 111, 123
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 75: 65
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 77: 69, 78
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 81: 103
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 83: 69
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 84: 103, 104
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 86: 102
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 89: 69, 71, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 107
Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz de Coimbra, 90: 69

Índice de autores antigos e medievais

- Abaelardus Petrus, 41, 48, 60, 166, 167, 168, 169, 175, 176
- Achardus de Sancto Victore, 40
- Adalboldus Traiectensis, 53
- Adelardus Bathoniensis, 16
- Aegidius de Lessinia, 179
- Aelredus Rievallensis, 17, 37, 40
- Aesculapius, 176
- Aethicus Ister, 176
- Alanus ab Insulis, 17, 18, 28, 169, 170
- Albertus Magnus, 172
- Albumasar, 61
- Alfanus I Salernitanus, 58
- Algizar, 95
- Ali Abbas, 41
- Amalarius Symphosius, 90, 92
- Andreas de Prato, **187-195**
- Anselmus Cantuariensis, 166, 169
- Antonius Bernardus Mirandulanus, 184
- Antonius de Padua, 64, 76, 165, 169
- Aristoteles, 11, 12, 21, 41, 59, 106, 108, 126, 135, 136, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 175, 179, 182, 183, 184
- Arnaldus de Villanova, 172
- Arnoldus Bonae Vallis, 37, 40
- Augustinus Hipponensis, 10, 14, 15, 36, 37, 64, 87, 88, 105, 106, 107, 109, 110, 118, 119, 145, 155, 161, 163, 164, 165, 167, 172, 173, 176
- Augustinus Niphus Suessanus, 182
- Aurelius Ambrosius, 34, 35, 176
- Averroes, 159, 178, 179, 182, 194
- Avicbron, 148, 176
- Avicenna, 133, 139, 140, 159, 160
- Basilius Caesariensis, 13, 173
- Beda Venerabilis, 30, 31, 32, 35, 45, 167
- Benedictus Casinensis, 98
- Bernardus Carnotensis, 53, 54, 60
- Bernardus Claraevallensis, 17, 42, 53, 54, 60, 61, 76, 77, 80, 86, 143, 144, 162, 167, 169, 192, 193
- Bernardus Silvestris, 17, 42, 60, 61, 162, 170
- Bertholdus Ratisponensis, 177
- Boethius, 16, 28, 43, 44, 46, 50, 53, 161, 176
- Bonaventura de Balneoregio, 177, 178, 179, 189, 192
- Bovo Corbeiensis, 46, 47, 48, 49, 52
- Caesarius Arelatensis, 128
- Calcidius, 16, 17, 26, 27, 28, 43, 44, 46, 49, 51, 176
- Christianus de Trevis, 171
- Cicero, 26, 29, 56, 164, 176
- Claudianus Ecdidius Mamertus, 14, 15, 35, 45, 162, 170, 176
- Clemens Alexandrinus, 161
- Conradus Eberbacensis, 100
- Conradus Hotnicker de Saxonia, 177
- Constantinus Africanus, 16, 41, 56, 93, 95, 176
- Cyrillus Alexandrinus, 173
- Dantes Alagherii, 175
- Dionysius pseudo Areopagita, 15
- Dorothea Montoviensis, 177
- Elisabeth Schonaugiensis, 177
- Filastrius Brixienis, 176
- Franciscus Assisiensis, 174, 175, 187, 189
- Galenus, 17, 188
- Galenus (pseudo), 95
- Gariopontus, 95
- Gaufridus Chaucer, 171
- Gaufridus de Sancto Victore, 17, 33, 37, 40, 42
- Georgius Gemistus Pletho, 182
- Gratianus, 92
- Gregorius Magnus, 13, 14, 15, 18, 35, 36, 37, 38, 40, 57, 95, 105, 106, 107, 173, 174, 176
- Gregorius Nazianzenus, 13, 115, 194

ÍNDICES

- Gregorius Nyssenus, 13, 14, 15, 35, 36, 38, 40, 105, 106, 107, 173, 174
- Guibertus Tornacensis, 177
- Guillelmus de Conchis, 17, 41, 56, 57, 58, 59, 93
- Guillelmus de Ockham, 162, 172, 175, 181
- Guillelmus de Sancto Theodorico, 40, 41, 42
- Hadewigis de Antwerpia, 177
- Hadrianus IV, papa, 69
- Heloissa, 166, 167, 168, 173, 175
- Henricus Bate de Mechlinia, 178
- Henricus de Gandavo, 160, 162, 177, 178, 179, 180, 181
- Heraclitus, 11, 159
- Hieronymus de Stridon, 85, 86, 110, 173, 176
- Hildegardis Bingensis, 18, 75, 168, 170, 176, 177
- Hippocrates, 93, 188
- Honorius Augustodunensis, 17, 40, 60, 176
- Hugo de Sancto Victore, 40, 66, 169, 171
- Innocentius III, papa, 103
- Iohannes Buridanus, 172
- Iohannes Chrysostomus, 171
- Iohannes Damascenus, 13, 139
- Iohannes Duns Scotus, 162, 172, 181
- Iohannes Hispalensis et Limiensis, 61
- Iohannes Philoponus, 172
- Iohannes Picus de Mirandula, 19
- Iohannes Scotus Eriugena, 15, 38, 39, 40
- Iohannes XXI, papa, 131
- Isaac de Stella, 17, 40
- Isidorus Hispalensis, 15, 30, 31, 45, 75, 85, 165
- Iuliana de Norwich, 177
- Lactantius, 162, 176
- Lucianus, 176
- Macrobius, 16, 29, 30, 40, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 54, 56, 57, 176
- Manegoldus Lautenbacensis, 48
- Margarita Porete, 177
- Mathildis Magdeburgensis, 177
- Maximus Confessor, 13, 15, 38, 39, 40, 138, 140
- Michael de Caesena, 181
- Michael Scotus, 161
- Musandinus, 95
- Nemesius, 13, 16, 17, 58, 59, 139
- Nicolaus Cusanus, 19, 160
- Nicolaus de Lyra, 188
- Nicolaus Oresme, 172
- Oribasius (pseudo), 95
- Origenes, 34, 167, 173
- Parmenides, 159
- Pelagius Parvus Lusitanus, **125-129**
- Petrus Damiani, 36, 37, 48
- Petrus Hispanus, 131, 132, 133, 134, 139, 140, 141, 171
- Petrus Pomponatius, 182
- Philippus Melanchthon, 183, 186
- Philo Alexandrinus, 13, 33, 36
- Plato, 12, 23, 24, 26, 28, 29, 40, 43, 46, 49, 50, 52, 54, 56, 60, 105, 106, 107, 145, 159, 182
- Plotinus, 12, 105, 106
- Porphyrius, 53
- Proclus, 44
- Prudentius, 162
- Rabanus Maurus, 176
- Remigius Austissiodorensis, 43, 44, 45, 46, 168, 194
- Rhazes, 95
- Richardus de Sancto Victore, 40
- Robertus de Arbrissello, 176
- Robertus Kilwardby, 179
- Rogierius Bacon, 172
- Roscellinus de Compendio, 167
- Rupertus Tuitiensis, 48, 176
- Seneca, 176
- Servasactus de Faventia, 177
- Shabbetai Donnolo, 33
- Stephanus Tempier, 179
- Tertullianus, 176
- Theodericus Carnotensis, 17, 161
- Thomas Becket, 71
- Thomas Bradwardinus, 172
- Thomas de Aquino, 106, 127, **143-155**, 159, 175, 177, 178
- Wolfhelmus Brunwilarensis, 48

Índice de autores modernos e contemporâneos

- Agrimi, J., 75
Aguiar-Branco, F., 8
Alféri, P., 180, 181
Allers, R., 10, 32
Alonso Alonso, M., 131, 132
Álvarez Gómez, M., 160
Andrade, A.A.B. de, 183, 185, 200
André, J.M., 160, 162, 172
Aouad, M., 22
Ariès, Ph., 70, 85
Armisen-Marchetti, M., 29
Arnaldez, R., 33
Ashley, B.M., 143
Azevedo, R. de, 95
Backmund, N., 73
Bakthine, M., 170
Barthélemy, D., 127
Barthélemy, D., 127
Barthes, R., 166
Bausch, P., 157
Bayerschmidt, P., 179
Bazán, B.C., 143, 144
Beato, J., 105
Beierwaltes, W., 40
Benveniste, E., 164, 165
Berlioz, J., 176
Bianchi, M.L., 27, 175
Biard, J., 160
Birkenmajer, A., 41
Blais, M., 143
Bloch, E., 162
Boehner, Ph., 181
Bologna, C., 164
Bouillé, M., 199, 202, 203, 204, 205, 208
Bragança, J.O., 69, 71, 73, 74, 75
Brague, R., 22, 160
Brandon, S.G.F., 32
Brown, P., 158
Brown, S.T., 160
Bruno, G., 163, 182
Burkert, W., 21
Burkhard, K.I., 58, 59
Burnett, Ch., 26, 41
Buytaert, E.M., 139
Bynum, C.W., 158, 175, 177
Cabral, J. de P., 79
Caeiro, F. da G., 96
Caiazzo, I., 29, 53
Callahan, J.F., 106
Campanella, T., 182
Cappeletti, A.J., 172
Carvalho, M.S. de, 157, 160, 161, 162, 163, 166, 169, 178, 180, 183
Cazier, P., 30
Centeno, R., 8
Chadwick, H., 44, 162
Châtillon, J., 63
Chaunu, P., 193
Chavasse, A., 92
Chenu, M.D., 16, 18, 140, 161
Coates, S.J., 167
Cornford, F.M., 24
Courcelle, P., 43, 44, 45, 46
Courtine, J.-F., 106
Crisciani, Ch., 75
Cruz, A., 95, 102
Curr, M., 93
Curtius, E.R., 162, 170, 171, 175, 176
D'Avray, D.L., 177
D'Alverny, M.Th., 9, 26, 30, 33, 36, 38
Dalarum, J., 176
Dalmais, I.-H., 140
Damásio, A., 19
David, P., 102
Delhay, Ph., 33, 37, 40, 42
Des Chene, D., 160, 183
Descartes, R., 19, 160, 180
Diss, Ph.D., 49
Doignon, J., 164
Dombart, B., 36
Doutreleau, L., 34
Dronke, P., 22, 33, 53, 61, 168, 169, 170, 176
Drost, M.P., 143
Dubois, J., 103
Dubreuco, E., 172
Duby, G., 127, 173

ÍNDICES

- Dutton, P., 26, 28, 51, 53, 54, 55, 56, 57
 Elamrani-Jamal, A., 22
 Eliot, T.S., 21
 Erdmann, C., 95
 Espinosa Rubio, L., 163
 Espírito Santo, A. do, 105
 Faria, A.S., 69
 Farrell, J.P., 140
 Fattori, M., 27
 Fernandes, R., 200
 Fernández-Ardanaz, S., 172
 Ferreira, D.M., 157
 Ferreira, M.M.R., 95
 Filliozat, P.-S., 22
 Finch, A.J., 172
 Finckh, R., 32, 59
 Fioravanti, G., 178
 Flasch, K., 48, 172, 174
 Flint, V., 60
 Follesdal, D., 42
 Fonseca, P. da, 182
 Fontaine, J., 31
 Forteza y Pujol, B., 182, 184
 Foucault, M., 157, 158, 204, 209
 Franco, F. de M., 200, 210
 Frias, A.F., 63, 64, 86, 87
 Galilei, G., 160
 Ganho, M.L.S., 191
 Garcia Marqués, A., 159
 Gaudemet, J., 174
 Gauthier, R.-A., 138, 140, 141, 174
 Gennep, A. van, 79
 George, M.I., 143
 Giblet, J., 13
 Gibson, M., 49
 Gignoux, Ph., 22
 Gil, J., 157, 170
 Gilson, E., 133, 178, 183
 Giomini, R., 26
 Glocenius, R., 160
 Goethe, J.W. von, 162, 163
 Góis, M. de, 169, 184
 Gold, P.S., 176
 Gomes, J.F., 200
 Gomes, S.A., 69, 102
 Gourevitch, A., 170, 174
 Gratton, L., 172
 Gregory, T., 16, 41, 43, 48, 49, 50, 51, 55
 Hamesse, J., 161, 162
 Hasnawi, A., 22
 Heidegger, M., 106, 107, 108, 109
 Heinzer, F., 140
 Hendrix, G., 177
 Huizinga, J., 174
 Huygens, R.B.C., 46, 47, 48, 52, 53
 Huyghebaert, N., 103
 Jacquart, D., 41, 94, 96, 157, 158, 170, 171
 Jakart, D., 126
 Jeuneau, E., 38, 39, 40, 49, 50, 51, 52, 53, 56
 Jeck, U.R., 172
 Jesi, F., 21
 Jones, Ch.W., 32
 Jordan, D., 41
 Joseph, F.M., 155
 Kalb, A., 36
 Kant, I., 182, 198
 Kennedy, L.A., 143
 Klapisch-Zuber, Ch., 126
 Koyré, A., 184
 Krasinsky, C.V.K., 32, 33
 Kretzmann, N., 182
 Kusukawa, S., 183, 186
 Ladurie, E. Le R., 172
 Lambertini, R., 175
 Lanciani, G., 102
 Laplace, J., 35
 Laqueur, Th., 158
 Larchet, J.C., 140
 Le Coz, R., 171
 Le Goff, J., 17, 82, 89, 90, 100, 158, 163, 165,
 170, 173, 174
 Leclercq, J., 41, 76
 Lefèvre, Y., 60
 Lehtinen, A.I., 42
 Leibniz, G.W., 19
 Lemaître, J.-L., 81, 103
 Lemay, R., 61
 Lemoine, M., 41
 Lencart, J., 97, 98
 Leppin, V., 181

ÍNDICES

- Levi-Strauss, C., 173
 Lindsay, W.M., 30, 165
 Llorente, P., 159, 182
 Lobato, A., 143
 Locke, J., 200, 210
 Lohr, Ch., 182, 183
 Lucentini, P., 39, 40
 Lupi, J., 167
 MacAleer, G., 178
 Macken, R., 178, 179, 180
 Madden, J.D., 140
 Marenbon, J., 44
 Marion, J.-L., 140
 Marques, B.F. da C., 125, 127
 Martimort, A.G., 77, 92
 Martins, A., 70, 71, 96, 97, 99, 103
 Martins, M.M.B., 143
 Matos, M.C. de, 184
 Mattoso, J., 77, 79, 80, 81, 85, 86, 94, 101, 102, 165
 Maurer, A., 180
 Mayeski, M.A., 176
 Mazzarella, P., 179
 McEvoy, J., 12
 Meier, A., 160
 Meirinhos, J.F., 95, 131
 Micheau, F., 94
 Mills, L., 98
 Moncho, J.R., 139
 Morin, E., 19
 Nascimento, A.A., 67, 95, 187
 Nauta, L., 57
 Nauwelaerts, E., 139
 Newton, I., 160
 Nicoud, M., 96
 Olerud, A., 23
 Pacheco, M.C.M., 9, 36, 75, 106, 166, 174
 Palazzo, E., 64, 65, 88, 89, 90
 Panniker, R., 162
 Parè, G., 170
 Parisoli, L., 181
 Pättaro, G., 88
 Pépin, J., 33
 Pereira, J., 165
 Pereira, M.B., 162, 173, 181, 182, 183
 Pereira, M.H. da R., 21, 171
 Pérez Estévez, A., 159, 178
 Pick, L.K., 161
 Piébourg, A., 100
 Pimentel, M.C. de C.S., 105
 Pinheiro, A.S., 189
 Pinheiro, M.J.V. de A., 109
 Pontes, J.M.C., 131, 132, 191
 Prado, J.J., 140
 Proença, M.M.P., 200, 201, 203, 204, 206, 208, 209, 210
 Quillet, J., 143
 Ramón Guerrero, R., 172
 Rand, E.K., 44
 Randi, E., 175
 Rapp, F., 191, 193
 Rashed, R., 160
 Reinhardt, K., 191
 Ricoeur, P., 105, 106, 107, 110
 Rivaud, A., 23, 24, 25
 Rizzerio, L., 161
 Rocha, P.R., 91
 Rochais, H.M., 76
 Rodnite Lemay, H., 56, 58
 Rodrigues, V., 21, 161
 Ronca, I., 93
 Rosemann, Ph.E., 180
 Roy, B., 170
 Ruh, K., 177
 Salazar, I., 175
 Santiago-Otero, H., 191
 Santos Paz, J.C., 176
 Santos, M.J.A., 103
 Sardo, F., 21, 157
 Sarot, M., 144
 Sartore, D., 75
 Schenkel, C., 34, 35
 Schipperges, H., 56
 Schlette, H.R., 169, 171
 Schmitt, Ch.B., 182
 Schoenberger, R., 160
 Schönborn, C., 140
 Schönungh, F., 139
 Sicard, P., 63
 Siclari, A., 140

ÍNDICES

- Siegwart, J., 98
Silva, M.J.M. da, 70, 86
Silvestre, H., 45
Somfai, A., 26, 49
Souto, M.F.F., 187
Spanneut, M., 14
Speer, A., 160, 161
Steel, C., 178
Stewart, H.F., 44
Stock, B., 61
Sturlese, L., 46
Tavani, G., 102
Telesio, B., 182
Tester, S.J., 44
Thomasset, C., 126, 158, 170
Tresmontant, C., 145, 173, 174
Triacca, A.M., 75
Turner, V.W., 79
Työrinoja, R., 42
Ventura, L., 69
Verbeke, G., 139
Verheijen, L., 37
Vigarello, G., 171
Vilar, H.V., 70, 86
Vilela, E., 197
Wallace, W.A., 182
Waszink, J.H., 26, 27, 28, 55
Wéber, E.H., 179
Weinfurter, St., 97
Weisheipl, J.A., 182
Wenin, Ch., 12
Wetherbee, W., 61
Willis, A.Th., 29
Wilson, G., 180
Wittkower, R., 163
Wyrobisz, A., 172
Zavalloni, R., 178
Zimmermann, A., 160
Zumthor, P., 168