

Marisa das Neves Henriques

**A caminho de uma espiritualidade laica:
Ciência, Filosofia e Teologia no *Orto do Esposo***

(tensões histórico-filosóficas e semânticas)

Tese de Doutoramento em Letras, na área de
Filosofia, especialidade de Filosofia e Cultura
Portuguesas, apresentada à Faculdade de Letras
da Universidade de Coimbra sob a orientação do
Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho.



Faculdade de Letras de Coimbra

2013

Resumo: A partir do estudo da obra portuguesa *Orto do Esposo* pretende-se deixar um contributo no âmbito da Filosofia em Portugal no século XV, período ainda pouco estudado neste domínio, mas considerado relevante para o aprofundamento da relação entre a filosofia e a progressiva complexificação do pensamento em vernáculo.

Se o nosso ponto de partida é a análise de uma obra quatrocentista quase descurada pela filosofia, recorrendo ao auxílio da semântica e de alguns nós lexicais importantes para entrada interpretativa na obra, o cais de chegada será a proposta de constituição futura de um léxico filosófico do português medieval que integre e valorize a prosa didáctica e moralizante produzida em ambiente áulico e / ou destinada a laicos. Um instrumento desta natureza parece-nos essencial para o enriquecimento do capítulo da história das ideias e do sentimento religioso entre nós, no lapso temporal de Quatrocentos, assim como para a superação de algumas reservas no tratamento histórico-filosófico dos primeiros textos reflexivos em língua portuguesa.

Em consonância com esta abordagem da filosofia e da língua, tentaremos ainda trazer para o contexto português uma relação tricotómica entre filosofia, língua vulgar e público laico, que anuncia desafios e novos horizontes à disciplina filosófica e introduz um protagonista fundamental no nosso panorama quatrocentista. Seja na qualidade de destinatário, seja na qualidade de criador e mecenas de obras de natureza ética, moral e política, o homem culto, laico e de extracção social elevada irradia de outras cores a literatura ascética e filosófica deste período e traz à filosofia novos leitores e multifacetadas fontes de problematização. Veremos que, a par com os simples de coração, o rei e o príncipe procuram em textos teológico-filosóficos como o *Orto do Esposo* modelos de conduta e possibilidades de redenção, para que a entrada no outro mundo se faça pela porta da celestial virtude.

Palavras-chave: ciência, espiritualidade monástica, Filosofia em Portugal, laicos, léxico, língua, *Orto do Esposo*, teologia.

Antelóquio

*Trago deus impresso em mim
no coração e nos rins
A mancha tem a altura de quarenta quadrantis*

Ruy Belo

Um viático e medicinal regresso a uma paixão antiga, que remontava aos tempos do liceu, levou a autora do presente trabalho a esquecer-se transitoriamente da sua condição de diletante, em errância pelo mundo da filosofia, e a assumir este percurso temerário que escapava tanto à formação de base adquirida, como à magra bagagem literária recolhida a esmo em incauto auto-didactismo na área. A semente fora lançada (em juvenis anos) inadvertidamente por Miguel Baptista Pereira numa frase lapidar que inaugurava então o oracular livro de *Introdução à Filosofia*, e que me permito aqui recordar e restituir à fonte (conhecida vários anos depois) de onde saíra: “A morte, que do futuro a vida, além de ser espinho cravado nas pretensas consumações utópicas da história, invade o nosso presente singular e colectivo, ameaça e ao mesmo tempo autentica a nossa afirmação de sentido, assegura a irreversibilidade do tempo e nela o valor único e o sabor da intensidade vertical dos momentos históricos.”¹ O incómodo suscitado perante tamanho desassombro nas palavras era um rastilho para quem começava a interrogar-se mais seriamente sobre o seu (não) lugar no mundo.

Passaram-se os anos. O modesto trabalho de análise da sermonária de St. António de Lisboa, em diálogo com a lição da leveza de Italo Calvino, decorrente das intimistas aulas de Estudos Luso-Italianos ministradas pela Professora Doutora Rita Marnoto, e as sedutoras aulas de Filosofia Medieval do Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho foram, naquele ano lectivo de 2003/04, motivo para o reacender de uma predilecção e até de profunda inquietude relativamente às efectivas competências de leitura de quem seria, daí a meses, aspirante a professora do ensino secundário. A ambos, dedico reconhecida, em primeira instância, e com o amável sentimento de quem tudo deve a quem muito sabe, este humilíssimo trabalho sobre o *Orto do Esposo*, tentativa de conciliar olhares (histórico-filosóficos e literários) e de fugir à dogmática resposta de um sentido absoluto e único.

Se um livro tem o poder de se tornar no único Mestre (o medievo comprova e subscreve, às vezes, esta via), um Mestre pode ser para uma simples aluna Livro exemplar: de erudição, de amável generosidade, de paciência e constante estímulo intelectual. As aulas

¹ Miguel Baptista PEREIRA *et alii*, *Tradição e Crise I*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, p. 12.

de Filosofia Medieval foram, decerto, pretexto para um retorno, em que, agudizada a consciência da ignorância, o encontro com Pseudo-Dionísio ou com Pedro Abelardo, através da voz de um Professor profundamente conhecedor da época, se convertia em emoção e alegria pessoal – numa inesquecível *kairologia* filosófica vivida na primeira pessoa, permeada talvez de infantis descobertas, banais até, e de muitas fragilidades, mas também de vivência da suavidade com que o estudo e a leitura podem impregnar a vida e o desfiar penoso dos dias sobre o qual Miguel Baptista Pereira já reflectira e nos tocara tão fundamentalmente.

A Idade Média, no seu esplendor teológico-filosófico que, viva e palpitante, se dava a conhecer em várias línguas, a seu tempo dando colo ao idioma português que, saído do berço, provava a sua maturidade em belíssimas páginas ensaísticas, era o apetecível e arriscado bosque frondoso a penetrar, numa vertente que praticamente desconhecíamos, mas que os nossos Professores de várias áreas do saber souberam desde cedo cultivar.

Penhoradamente agradecemos ao Professor Doutor Mário Santiago de Carvalho as muitas horas que passou a ensinar-nos o que sobre estas matérias em sede filosófica agora sabemos, ainda que as lacunas e erros aqui encontrados devam ser-nos inteiramente imputados. Nunca deixando de nos apontar inúmeras pistas de trabalho e de nos emprestar volumes que fizeram toda a diferença para o resultado final desta investigação, o nosso Orientador foi incansável na leitura e correcção minuciosa e célere dos capítulos, honrando-nos com a sua amizade nas horas de tristeza e de descrença na consecução deste projecto.

É ainda com gratidão que lembramos as profícuas conversas de que desfrutámos em Coimbra, num diálogo interdisciplinar, com a Professora Doutora Ana Cristina Macário Lopes, que nos transmitiu valiosos ensinamentos sobre a dimensão semântico-lexical, para aperfeiçoarmos o capítulo III, com a Dra. Carmen Gouveia, e com a Professora Doutora Maria do Rosário Morujão (nas aulas de Paleografia e de História do Livro). Aqui se testemunha também com agradecido reconhecimento o inexcelável cuidado da Professora Doutora Cristina Sobral da Faculdade de Letras de Lisboa ao ler uma das versões intermédias do Capítulo I, expurgando-o de várias imprecisões, ainda que a inteira responsabilidade das falhas que ainda subsistiram na versão final seja nossa. Na Faculdade de Letras do Porto, tivemos a felicidade de ser recebida pelo Professor Doutor José Francisco Meirinhos, sempre solícito e atento às novidades editoriais saídas na nossa área específica de estudo, abrindo-nos amavelmente as portas do acervo bibliográfico do

Gabinete de Filosofia Medieval, bem como pela Mestre Patrícia Calvário, calorosa nestas nossas viagens fugazes ao Porto.

Da mesma forma, a nossa estada em Paris contou com o acolhimento científico do Professor Doutor Jacob Schmutz, a quem expressamos a nossa extrema gratidão, sobretudo por nos ter facultado o contacto com textos dispersos de Marie-Dominique Chenu sobre lexicologia filosófica medieval e de nos ter aberto novos horizontes bibliográficos.

Agradeço aos meus Pais e à minha Irmã o afecto e recordo a sombra dos verdes campos (o meu *hortus conclusus*), pingues de memórias felizes, da minha aldeia natal. Aos Amigos, em especial à Cristiana, à Ana Sofia, à Doutora Luísa Azevedo, à D. Eugénia Gonçalves, funcionária do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação, e ao João um abraço amigo e reconhecido pela presença e apoio constantes. Devo também uma palavra de grata e reconhecida ternura e apreço afectuoso ao talento e generosidade do Senhor Domingos. Inolvidáveis ainda são os colegas da cadeira de Filosofia em Portugal, que amavelmente me acolheram ao longo dos últimos anos e aceitaram ouvir falar deste projecto.

Aos bibliotecários e funcionários das várias bibliotecas da Universidade de Coimbra, da Faculdade de Letras de Lisboa e da Faculdade de Letras do Porto cabe-me deixar uma palavra amiga pelo seu auxílio e enorme profissionalismo. Extra-fronteiras, impõe-se referir a afabilidade e ajuda preciosas dos funcionários da Biblioteca Nacional de França e da Biblioteca do Departamento de Línguas da Radboud University Nijmegen.

Ouro sobre azul: as condições excepcionais em que se realizou esta investigação – uma bolsa de Doutoramento concedida pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, no âmbito do QREN – POPH, co-financiada pelo Fundo Social Europeu e por Fundos Nacionais do MCTES, e que também financiou a minha estada de dois meses em Paris para realizar investigação especializada na BnF.

Introdução Geral

Enquanto proliferarem esses artistas inúteis, mais atraídos pela glória e pelo dinheiro do que pelo serviço da sua arte e pela contemplação, não deixaremos de ver os horrores e as grosserias que essa nova mania do «estilo» e da «assinatura» desencadeiam.

Orhan Pamuk, *O meu nome é Vermelho*

Em finais do século XVI, Borboleta, um dos pintores do atelier de Mestre Osman refere-se nos termos acima transcritos ao sentido ominoso da existência de um estilo pessoal na pintura, embora tais palavras não reflectissem por inteiro os seus mais secretos desígnios, até porque ventos de Itália traziam as últimas inovações na pintura e a paixão pelo retrato. A belíssima e misteriosa obra de que estavam encarregados vários artistas sob a orientação do Senhor Tio devia ser depositada nas mãos do Soberano e não revelar nenhum traço em particular. Cada artista trabalhava individualmente nas suas iluminuras sem qualquer texto de suporte, mas a marca de identidade não deveria ser tentação estética a obnubilar o trabalho ou a afrontar o olhar todo-poderoso de Deus criador. A partir da reunião de todas as imagens, alguém se ocuparia de escrever a história, num cosmético princípio reordenador de sentido. Borboleta nunca se havia cruzado nem com o Homem que sabia Contar² (outra personagem de papel), matemático persa que tinha na mais elevada consideração os artistas, pela sua intimidade com a geometria e com o número, nem tão pouco com o histórico Abade Sugério que fizera de Saint-Denis a concretização material e estética da metafísica da luz, dirimindo fronteiras entre iluminação espiritual e esplendor humano, reverente e consagrador da majestade divina.³

Embora com as devidas matizações, também na Idade Média ocidental, no domínio da escrita, “a novidade não é bem recebida, a originalidade está mais ou

² Trata-se do protagonista do romance de Malba TAHAN, *O homem que sabia contar*, Lisboa, Editorial Presença, 2002. O elogio referido no corpo do texto encontra-se na p. 40.

³ E. PANOFSKY, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Éditions Minit, 1986, p. 47.

menos fora do campo de interesse, e a novidade, como sempre, é considerada perigosa.”⁴

O autor do *Orto do Esposo* ou talvez o calígrafo que deixou no lugar do seu nome um pequenino espaço em branco, a ser retomado mais tarde, simbolicamente aquele que valia a identificação de um porta-voz face ao do *auctor* que as suas palavras exaltavam, cruza-se com o destino dos iluminadores orientais do século XVI, que deviam ser prudentes e não deixar traços de individualidade nem assinaturas artísticas pessoais nos grandes livros que produziam para os Sultões. Bernardo de Claraval era o primeiro a aconselhar o humilde anonimato aos seus monges, bem como a incitá-los à sobriedade na execução dos livros, parcimónia compaginada com a sua austera concepção de um possível voo artístico e intelectual autónomo.⁵

Encarada durante muito tempo como uma *compilatio* sem grande mérito, para além do valor documental e linguístico, e de onde se podiam extrair *exempla* e formas literárias breves e tropos, que a encaminhavam para uma leitura parcial e mutilada, a obra que nos propomos estudar sofreu algumas vicissitudes por parte da crítica. A proposta de abordagem aqui seguida, no âmbito da Filosofia e da Cultura em Portugal, visa equacionar o lugar do *Orto do Esposo*⁶ no plano filosófico-teológico do século XV, e sobretudo avaliar a presteza de alguns lexemas aí contidos para o estudo da história das ideias, do pensamento e da sensibilidade religiosa da época, numa incursão de análise pouco praticada até agora em solo português, mas talvez frutuosa.

Assim, o primeiro capítulo é consignado à fortuna crítica – literária, linguística e filosófica da obra – e à apresentação sumária da posição a tomar ao longo da análise do *OE*, que não visa repetir a lição de uma filosofia portuguesa, mas antes repensar a filosofia em Portugal a partir da língua, dimensão mais mitigada, porque menos

⁴ Luis Alberto de BONI, apresentação a São BOAVENTURA, *Escritos Filosófico-Teológicos*, trad. de L. de Boni e Jerônimo Jerkovic, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999, vol. I, p. 26.

⁵ S. BERNARDO, *In Cantica*, O. C., edição dos monges cistercienses de Espanha, Madrid, BAC, 1987, Sermo XIII, p. 194 e p. 202: “Quidquid sapientiae, quidquid te virtutis habere confidis, Dei virtuti et Dei sapientiae reputa Christo. (...) Nec laus calami laudabilis est pictura sive scriptura, nec gloria linguae aut labiorum sermo bonus.” Um pouco mais adiante, numa advertência que procura consciencializar os homens de que nenhuma arte ou ciência detêm por inteiro, insiste: “An blanditur popularis favor, quod verbum bonum, et bene forte, deprompseris? Sed donavit Christus os et sapientiam. Nam linguam tua quid, nisi calamus scribae. Et hoc ipsum mutuo accepisti. Talentum creditum est, repetendum cum usura.” (p. 204)

⁶ Doravante *OE*, precedido do nome do primeiro editor da obra.

usualmente pensada entre nós no período medievo, povoado de alguns nomes ilustres para a história da filosofia, mas sobretudo de esmerados utentes da língua de prestígio científico e cultural da época.

No segundo capítulo, mais direccionado para o estudo semântico que nos tomará no capítulo principal da tese, reconstituiremos modestamente a história dos lexemas *philosophia*, *theologia* e *scientia* indagando a sua parentalidade grega, mas detendo-nos em especial na recepção latina, onde é incontornável medir o impacto da chegada dos *Analíticos Posteriores* para uma reformulação epistemológica das diversas áreas do saber, bem como da sua polémica aplicação à ciência teológica. Os três lexemas têm ainda de ser colocados no eixo da difusão permitida pela *Vulgata*, vistos à luz das inovações introduzidas pelo vocabulário cristão, e do influente escrutínio da Patrística. É num contexto europeu, de línguas românicas, tingido por uma espiritualidade oriental e ocidental antiga que o *OE* chega até nós, pelo que parece impor-se esta viagem para se dar um regresso situado e esclarecido ao texto português.⁷ O quase incauto recuo numa lógica diacrónica a uma época histórica áurea da filosofia e a revisitação de séculos da Alta Idade Média que recuperam com esforço as instituições de ensino formal e o desvelo pela cultura pressupõem que se encare com um olhar de admiração e espanto a evolução terminológica, acelerada a partir do século XII, até à arquitectura do pensamento escolástico que reproblematisa a filosofia antiga à medida que novos fragmentos desse tempo preclaro (através do conhecimento de novo diapasão de obras e autores) são devolvidos aos homens.

Prosseguindo caminho, no terceiro capítulo, procuramos, já com base nos três lexemas historicamente mapeados, proceder à análise da obra em sede teológico-filosófica, sem perder de vista que o *OE* reflecte uma tendência monástica bastante arreigada no século XII, sob o patrocínio de Bernardo de Claraval, depois retomada pelo franciscanismo e sobretudo por S. Boaventura, mas que também antecipa prospectivamente as tensões anti-intelectualistas que a *Devotio Moderna* e Martinho Lutero carregam, depois de o autor português entregar a alma ao Criador.

⁷ Pelo estado de língua em que se encontra e em virtude de termos escolhido a edição de Maler, mais conservadora, verificar-se-á uma mudança na fonte utilizada para algumas citações. Os caracteres em Garamond não registam a nasalidade em todas as vogais, daí a opção pelo uso de Arial quando nos textos antigos ocorrem estes fonemas.

Um último capítulo, que despretensiosamente intitulamos de considerações finais, tentará, dentro do possível, devolver o lugar merecido pelo *OE* na história da Filosofia em Portugal, assim como instigar futuros investigadores para a premência de invocar razões seminais para a criação de um léxico filosófico medieval português, em nome da nossa Língua e da Filosofia em solo lusitano, que torne também mais permeável e aberto o cânone de obras histórico-filosóficas, sem com isso nos iludirmos quanto ao brilho e ao superior ascendente português intra e extra-fronteiras de autores e obras redigidas em língua latina. Sempre presente, o binómio filosofia e espiritualidade, que nos últimos anos tem revelado profícuas interinfluências poderá abrir novas perspectivas⁸ comparatistas e potenciar abordagens mais ecléticas e dialógicas. Sendo o texto que teremos em mãos de cariz místico, acabemos estes breves parágrafos introdutórios com Pamuk

“Deus criou este mundo de maneira a que ele pudesse ser visto; em seguida deu-nos a palavra para que pudéssemos comunicar entre nós, falar do que vemos; mas com todas essas palavras fabricámos histórias, e acabámos por acreditar que a pintura servia para as ilustrar. Ora na verdade a pintura é antes a procura da memória de Deus, com a finalidade de se ver o universo tal como Ele o vê.”⁹

e com uma chegada de Joaquim Cerqueira Gonçalves:

“O místico não vive menos da memória do que quaisquer outros, mas nele a orientação vertical no processo de transformação desse mundo torna-se paradigmática. Com efeito, não se compreende a vida mística sem uma experiência em profundidade, que vai dissipando toda a tendência de cristalização e de repetição. É certamente uma experiência de mundanização, mas onde avulta o sentido, em consonância com as exigências das coordenadas do mundo e da memória.”¹⁰

Em ambos emerge a palavra *memória*, tão importante na literatura, na pintura e na religião. Porém, desponta ainda nos dois autores um outro vértice a que não podemos deixar de ser sensíveis. A linguagem artística *lato sensu* reinventa-se com a experiência mística e participa não só na reorganização do mundo, mas também dos sentimentos.

⁸ Iniciado na fase de transição da implementação do novo Acordo Ortográfico, este trabalho não reflecte ainda a nova grafia colocada em vigor, sob pena de não se conseguir ter na fase de redacção a devida acuidade nem na forma nem no conteúdo do mesmo.

⁹ Orhan PAMUK, *O Meu Nome é Vermelho*, trad. de Filipe Guerra, Lisboa, Editorial Presença, 2007, p. 99.

¹⁰ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Mística, Racionalidade e Linguagem”, *Românica*, n.º 12, 1992/93, p. 113-117.

Veremos em que medida o *OE* corresponde a esta tendência, já que o incessante estímulo dos sentidos espirituais e a busca de uma via única apontada por Deus parecem culminar num aprazível Jardim, anunciado pelo título e, cujo alcance por ora, não desvelamos, deixando na expectativa o leitor que nos acompanha.

Cap. I – O *Orto do Esposo*: estado actual da questão e novas perspectivas de análise

Introdução

Este primeiro capítulo pretende dar uma panorâmica geral (o mais rigorosa possível, optando-se por isso pelo diacrónico fio de Ariadne) dos estudos realizados sobre o *OE* no domínio da literatura e da filologia, bem como da filosofia e da cultura em Portugal por lusitanistas, professores e bibliófilos *lato sensu*, ao longo dos tempos. Tal subdivisão interna perfeitamente discutível, sobretudo numa investigação acalentada desde o início pelo desiderato de se manter plural e interdisciplinar, visa apenas apresentar a perspectiva a partir da qual se trabalha – a da filosofia e da cultura em Portugal – sem lançar mão, por um lado, do legado da história literária, da crítica textual e da filologia, disciplinas que actuaram de modo inestimável em prol da divulgação da obra quatrocentista. Por outro, gostaríamos de alumiar um pouquinho as consciências para o muito que há ainda a fazer pelos primeiros textos em língua portuguesa, também eles com interesse histórico-filosófico, nomeadamente pela sua dupla mobilidade: na animação do paço, onde se fazia sentir o crescente interesse pela filosofia, sobretudo pela ética e pela moral, e no silêncio dos claustros.

Embora pela plasticidade mental e pela inspiração multímoda fornecida pelo *OE* alguns críticos comutem de ponto de vista a seguir, valerá talvez a pena a partição do estado da arte, porque a avaliação da obra depende da orientação específica do olhar e do enfoque de quem lê e analisa o texto com um dado fito hermenêutico. Se para a primeira subsecção as abordagens foram sendo submetidas a exercícios de reactualização e de aprofundamento constantes, ao longo de décadas de investigação, a Filosofia em Portugal só tardiamente quebrou o preconceito de estudar textos com algum hibridismo genológico, que lembravam as interdependências entre filosofia e literatura (num periclitante jogo de fronteiras) e acicavam o velho complexo de inferioridade relativamente à desértica paisagem de uma filosofia em português na Idade Média. Infelizmente, parece crescer a esta contrariedade o facto de faltarem trabalhos académicos no âmbito da filosofia em Portugal voltados para a espiritualidade e para a teologia monástica. A excepção

parece ser a investigação realizada em torno da *Corte Imperial*, obra que, pelas suas características singulares e pelo tipo de literatura polemista de que é receptora, não se perfila exactamente na mesma linha do *OE*, mas cuja abordagem filosófica é inspiradora. A mesma linha de meritória excepcionalidade perpassa por algumas teses de mestrado sobre as obras filosóficas em linguagem produzidas pelos filhos de D. João I.

Na tarefa miúda que aqui tomámos haverá o amargor suscitado pelo facto de não se conseguir enumerar nem sequer apresentar de forma circunstanciada toda a investigação produzida sobre o *OE. Nostra culpa* individual, porque a aspiração à minúcia nem sempre se traduz em exaustividade, podendo até ter o condão contrário de erguer a voz dos injustamente esquecidos ou dos parcimoniosamente citados.

1. Literatura e Filologia

O *OE*, obra de finais do século XIV ou do início do século XV, cuja mensagem, por ser transversal, enriquecia pelo menos o escaparate das bibliotecas particulares de D. Duarte e do Condestável D. Pedro, bem como o dos Mosteiros de Alcobaça, de Santa Maria do Lorvão¹¹ e de Bouro,¹² foi durante muito tempo alvo de um vacilante interesse pela crítica especializada.¹³ Há vários séculos que parecia ter esmaecido, sem aparente solução de continuidade, aquele enlevo místico trecentista

¹¹ Vide Arthur L-F. ASKINS *et alii*, *Fragments de Textos Medievais Portugueses da Torre do Tombo*, Lisboa, IAN/TT, 2002, onde os estudiosos apresentam os vários fragmentos do Livro IV do *OE* pertencentes ao Mosteiro do Lorvão (situáveis entre 1391 e 1450) recentemente encontrados (p.31-38). Aqui se relatam as vicissitudes que os fragmentos sofreram até chegarem aos dias de hoje, surgidos como “capas pergamináceas de livros”, “reforços internos de lombadas”, “cópias tardias de textos medievais lançadas no corpo de uma obra do século XVI”. (p. 7)

Vide ainda, sobre estes fragmentos do Lorvão, o artigo em linha da autoria de Cristina SOBRAL, “Para uma edição crítica do *Orto do Esposo*: notas”, disponível em http://www.fl.ul.pt/dep_romanicas/auditorio/Estudos/pdf/Cristina_Sobral_notas_filologicas.pdf (consultado em 08/2009).

¹² Cf. José MATTOSO, “Leituras cistercienses do século XV”, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1996, p. 498.

¹³ Incúria enfatizada por Raul Fernandes num artigo que delinea o estado da arte do *OE* do ponto de vista literário em solo luso. Advirta-se, no entanto, que o faz com algumas imprecisões. Cf. “A pedagogia da alma no *Orto do Esposo*”, in Lênia MONGELLI (coord.), *A Literatura doutrinária na corte de Avis*, S. Paulo, Martins Fontes, 2001, especialmente p. 53-69.

ponteado de intimíssimo sentimento religioso que colocara num eixo temporal próximo uma singular “trilogia” em língua portuguesa – o *OE*, o *Virgeu de Consolaçon* e o *Boosco Deleytoso*. Quem sabe se pelo facto de partilhar a sombra histórico-literária destas duas obras (uma delas traduzida do castelhano, outra tributária de muitos capítulos do *De Vita Solitaria* de Petrarca), a relevância linguística e literária do manuscrito alcobacense português, que nos é transmitido através de duas cópias (198/CCLXXIII e 212/CCLXXIV), encontrava terreno propício à secundarização.

Remontará provavelmente ao ano de 1747, pela mão de Diogo Barbosa Machado, uma das primeiras referências à obra,¹⁴ que, apoiada na informação do index do códice alcobacense CCLXXIII, apresenta Frei Hermenegildo de Tancos como o seu potencial autor¹⁵ e inclui o *OE* na categoria dos livros de teologia ascética.¹⁶ Desta fonte beberam muitos estudiosos, que tomaram acriticamente a informação biobibliográfica da *Biblioteca Lusitana* como certa e difícil de refutar.

No entanto, sabe-se hoje, pela lição de Maler, que o manuscrito A conteria um pequeno espaço em branco destinado à referência autoral e que a indicação com o nome do pretense autor, em letra bem visível, teria sido acrescentada *a posteriori* por outra mão no frontispício do códice. Desconhecemos o real propósito de tal gesto serôdio, até porque Hermenegildo de Tancos quase deve a sua existência ao *OE*, que o faz comparecer no panorama religioso e literário de finais do século XIV.

¹⁴ Barbosa Machado aventa mesmo alguns dados biobibliográficos do monge no tomo II da *Biblioteca Lusitana*, *op. cit.*, p. 457, col.1: “Fr. Hermenegildo de Tancos cujo appellido denota a Villa da Comarca de Thomar, que lhe deu o berço. Foy Monge Cisterciense em o Real Convento de Santa Maria de Alcobaca onde se exercitou nas virtudes proprias do seu Estado monachal. Escreveo. *Vidas*, e *Sentenças dos Santos Padres*. *Horto do Espozo*. *Varias Oraçoens Devotas*. Todas estas obras M. S. se conservaõ, em folha no Archivo de Alcobaca.”

¹⁵ Também o índice do *Dicionário Bibliográfico* de Inocêncio F. Silva dá conta da existência de Frei Hermenegildo de Tancos, pese embora o facto de remeter para o t. II da obra, p. 420 e de aí não encontrarmos qualquer menção à misteriosa personagem. No ano de 1931, Audrey BELL em *A literatura portuguesa (história e cultura)*, trad. de Agostinho Campos, Coimbra, Imprensa da Universidade, ainda afirmava ser “impossível por regra aquilatar o valor pleno das obras em prosa” do século XIV: “muitas perderam-se, e outras ficaram manuscritas, como o *Orto do Spôso* de Frei Hermenegildo de Tancos, ou o *Livro das Aves*.” (p. 108)

¹⁶ Diogo Barbosa MACHADO, *Biblioteca Lusitana*, 3.^a edição, Coimbra, Atlântida Editora, 1967, Tomo IV, Index II dos apelidos, p. 381 e Index VII das matérias, p. 547. É curioso notar que nesse mesmo século Bluteau não incluía o *OE* – nem nenhuma das obras místicas do seu ciclo – entre os títulos de referência do seu *Vocabulário Português e Latino*. Simples discordância genológica ou adesão à tese de que não era uma obra originalmente escrita em português?

Em 1775, Frei Fortunato de S. Boaventura, nome grão de uma geração que, intrépida, lutava contra o desaparecimento do nosso património intelectual medievo, exara a seguinte informação no seu *Index codicum Bibliothecae Alcobatiae*:

“Codex CCLXXIII

Membranaceus in 4.º Gothiis caracteribus saecul. XIV. Lusitano Sermone a Fr. Hermenegildo de Tancos Monacho Alcobacensi, continet Librum inscriptum Hortum Sponsi contextum ex variis locis Scripturae, Prophetarum, etc. SS.PP. divisum in diversa capit. adductis pluribus exemplis. Continet insuper soliloquia, quae dicuntur Aug. reject in Append. Tom. 6 Oper jus.”¹⁷

Mais tarde¹⁸, o mesmo estudioso questiona os dados da *Bibliotheca Lusitana* afirmando que Hermenegildo de Tancos, a provar-se a sua existência, teria sido apenas o copista ou o tradutor da obra dada a lume no *scriptorium* de Alcobaça. Em 1916, Sousa Viterbo difundia no rol de calígrafos portugueses o nome do monge português¹⁹ e, décadas depois (em 1945), na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* ainda corria a informação segundo a qual Frei Hermenegildo de Tancos era o religioso que vertera para português o *OE*.²⁰ Às vezes, o nome do misterioso autor surge isoladamente, sem estar sequer ligado a este texto.²¹ Infelizmente, não é possível achar-lhe rasto biográfico consistente nem esclarecedor, no que respeita à sua comparência (acidental e tardia) no códice do *OE*. Barbosa Machado diz ter-se apoiado em informação do Arquivo de Alcobaça, mas quantos documentos se perderam com a extinção das Ordens religiosas em Portugal e com tantos outros malogros sofridos pela documentação eclesiástica!

¹⁷ Frei Fortunato de SÃO BOAVENTURA, *Index codicum Bibliothecae Alcobatiae*, Olisipone, ex Typographia Regia, 1775, p. 120. Nas págs. 120-121, o monge apresenta também o códice CCLXXIV, informação que nos dispensamos de transcrever por ser menos detalhada.

¹⁸ Cf. F. de SÃO BOAVENTURA, *Commentariorum de Alcobacensi Mstorum Bibliotheca Libri Tres*, Conimbricæ, Ex Typographia Academico-Regia, 1827, p. 571: “Cod. 273. *Hortum sponsi*, auctore, ut creditur, Fr. Hermenegildo de Tancos, et *Soliloquia* D. Augustini Lusitana reddita continet. *Hortum sponsi*, in antiquis Lusitanis Bibliothecis obuius, non a Fr. Hermenegildo, si talis unquam Fr. Hermenegildus extitit, compositus, sed scriptus, atque ut plurimum translatus”.

¹⁹ S. VITERBO, “Calígrafos e iluminadores portugueses. Ensaio histórico-bibliográfico”, *O Instituto*, vol. 63, n.º 11, Novembro de 1916, p. 572.

²⁰ S. A., “Tancos (Frei Hermenegildo de)”, António Mendes CORREIA *et alii* (dirs.), *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Editorial Enciclopédia, 1945, vol. XXX, p. 647.

²¹ É o que acontece em Fidelino de FIGUEIREDO, *História literária de Portugal: séculos XII-XX*, Coimbra, Editorial Nobel, 1944, que dá conta de Frei Hermenegildo de Tancos como membro de uma “escola de tradutores” alcobacenses, mas na secção da prosa didáctica traduzida para português menciona apenas a *Corte Imperial*, o *Boosco Deleytoso* e o *Leal Conselheiro*.

Ora, é precisamente da divergência de posições em relação quer à originalidade, isto é, à redacção em língua portuguesa, quer à autoria da obra, que nascem os primeiros filões de estudo, em sede literária, e de problematização das circunstâncias de escrita do *OE*. Enquanto alguns investigadores o tomam por uma tradução, menorizando às vezes a sua relevância no âmbito da literatura ascética e moral de Trezentos, ou aquiescem a essa hipótese (cabe aqui referir homens da literatura e filósofos como Joaquim de Carvalho,²² Costa Pimpão,²³ Rodrigues Lapa, António José Saraiva,²⁴ e Gama Caiiro), Mário Martins, num avisado artigo de 1948,²⁵ frisa com base em elementos textuais concretos que o livro – de autor anónimo, mas contemporâneo de Fernão Lopes – foi decerto escrito de raiz em *linguagem*. Através de um estilo aceso, o medievalista rebate a posição de Frei Fortunato e verbera os pontos de vista sem fundamentação que se escoram acriticamente e repetidamente nos estudos anteriores. No mesmo artigo da *Brotéria*, Mário Martins traça uma breve “carta cultural da época” em que foi escrito o *OE* e arrola os argumentos que, naquela que julga ser uma linha coerente do prólogo até ao final da obra, lhe garantem um lugar entre as obras de espiritualidade portuguesas.²⁶ Volvidos dois anos, o ilustre jesuíta, que por certo terá perscrutado as dúvidas de Costa Pimpão ao seu artigo anterior, recupera algumas das primeiras ideias e analisa o Livro I, escrito “sob o impulso da funda afectividade poética dos místicos medievais”,²⁷ colocando a tónica na influência de Bernardo de Claraval e do *Cântico dos Cânticos* sobre o autor português, em particular no travejamento amoroso da alma com o Esposo.

²² J. de CARVALHO, “II – Instituições Culturais”, in Albino Forjaz SAMPAIO (ed.), *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, Paris-Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, 1929, secção C- Traduções medievais, p. 70; J. de CARVALHO, *Obras Completas. História da Cultura II*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 140.

²³ Álvaro da Costa PIMPÃO, *História da Literatura Portuguesa*, Coimbra, Edições Quadrante, 1947, p. 22 e p. 236.

²⁴ A. José SARAIVA, *O Crepúsculo da Idade Média*, Lisboa, Gradiva, 1998, p. 91 e p. 109.

²⁵ M. MARTINS, “À volta do *Orto do Esposo*”, *Brotéria*, vol. XLVI, 1948, p. 164-176. Apesar de o artigo representar um ponto de viragem no estudo do *OE*, conhecerá alguma resistência por parte de Costa Pimpão, em *op. cit.*, sobretudo em relação à língua em que a obra terá sido escrita e a excessiva confiança no parágrafo alusivo à crise dinástica para a situar temporalmente.

²⁶ Aida Dias reafirma peremptoriamente estarmos diante de textos em língua portuguesa nos casos da *Corte Imperial*, do *OE* e do *Boosco Deleytoso*, em *História Crítica da Literatura Portuguesa – Idade Média*, Lisboa, Editorial Verbo, 1998, p. 326.

²⁷ M. MARTINS, “Um tratado medieval-português do Nome de Jesus”, *Brotéria*, vol. L, 1950, p. 666-667.

A partir de então, os estudos de Mário Martins passam a ser presença assídua em publicações periódicas e em obras sobre literatura e cultura medievais,²⁸ quebrando-se o silêncio a que terá sido votado o *OE*, talvez por ser de difícil acesso até à apresentação do projecto editorial de Maler, por falta de reconhecimento do seu valor literário intrínseco e linguístico, ou pela obnubilação da representatividade do texto para o alvorecer da literatura ascética em língua portuguesa:

“Um número avultado de documentos literários, relativo ao período que neste volume se considera, interessa muito mais à história da língua, da cultura e da própria civilização do que à da literatura. São evidentemente inseparáveis do ambiente de uma época, cuja fisionomia ajudaram a modelar, mas transcendem o plano, forçosamente circunscrito, de uma literatura nacional. Na sua maioria, trata-se de versões, literais ou parafrásticas, e mais ou menos fáceis ou elegantes, de obras destinadas à elevação espiritual e formação moral de religiosos e leigos, intimamente ligadas, portanto, à vida e ideias da Idade Média, mas às quais falta a primeira característica a exigir na literatura de qualquer país: a sua originalidade nacional; e, pelo que respeita ao nosso, de formação unilingue, a sua qualidade linguística.”²⁹

Também a detença, quiçá um pouco redutora, apenas em algumas das formas narrativas breves como o *exemplum*,³⁰ a alegoria³¹ e a fábula acabou por prejudicar a leitura integral e orgânica do *OE* em favor de análises concentradas em redutos de

²⁸ São da sua autoria os vários verbetes do *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira*, 4.^a ed., Porto, Figueirinhas, 1990, dirigido por Jacinto do P. Coelho que referem o *OE* (“Alegoria” no vol. I, p. 30-31; “Fábula”, vol. II, p. 323; “Idade Média”, vol. II, p. 451-452), assim como o que toma a obra por objecto directo de análise (vol. II, p.430-431).

²⁹ A. Costa PIMPÃO, *História da Literatura Portuguesa*, *op. cit.* p. 15.

Rodrigues LAPA só faz menção ao *OE* na 10.^a edição das suas *Lições de Literatura Portuguesa*, incluindo-o entre as “traduções mais ou menos alteradas do latim”, com pouco interesse para a história literária. (p. 294) Por seu turno, a obra inspirará, anos mais tarde, à *História da Literatura Portuguesa* de António José Saraiva e Óscar Lopes um magro parágrafo, em favor do entusiasmo manifestado pelo *Boosco Deleytoso*. Já na obra empreendida a solo por António José SARAIVA em 1966 – *História Ilustrada das Grandes Literaturas* – os elogios recaem no *Boosco* e na *Corte Imperial*.

³⁰ Teófilo BRAGA, na sua *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Livraria Chardron, 1909, p. 360, (reed., Lisboa, IN-CM, 2005, p. 292) coloca a tónica nos *exempla* da obra, inserindo-a no capítulo “Cultura latino-eclesiástica”, subsecção As tradições latinas. O mesmo enfoque nesta forma literária se verifica em *Geschichte der portugiesischen Litteratur, Grundriss der romanischen Philologie*, Strassburg, Karl J. Trübner, 1897, p. 212, cuja autoria Carolina Michaëlis de Vasconcelos partilha com Teófilo Braga. É de notar ainda que, anos mais tarde, a filóloga alemã, em “Literatura Antiga Portuguêsa”, *Biblioteca Internacional de Obras Célebres*, Lisboa, Sociedade Internacional, 1911, p. 3094, retoma o *OE* da seguinte forma: “Benedictinos, Cistercienses e Agostinhos nacionalizaram sobretudo Vidas de Santos; tratados místicos e teológicos; a história bíblica, contos exemplares reunidos em colecções, de título sugestivo, como o *Horto do Esposo*...”.

No entanto, como faz notar F. WILLIAMS, em “Breve Estudo do *Orto do Esposo* com um índice analítico dos «exemplos»”, *Revista Ocidente*, vol. LXXIV, 1968, p. 208, os *exempla* “formam só 31% da extensão do *Orto do Esposo*”.

³¹ Mais recentemente, *vide* Sara AUGUSTO, *A alegoria na ficção romanesca do Maneirismo e do Barroco*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian-FCT, 2010, que no seu trabalho de investigação sobre um período literário bem mais avançado mantém a convicção de que na Idade Média se criam as bases para a solidificação dos processos alegóricos.

sentido mais circunscritos,³² que de facto concitavam ao aprofundamento de importantes nexos, mas indiciaram vários estudiosos a centrarem-se predominantemente na utilidade da obra para fins parenéticos, em consonância com o *Speculum laicorum*, que o espaço anglo-saxónico valorizaria, ou, mais próximo de nós, com o o *Libro de los Gatos*.³³ Maler admite, aliás, que ambas as obras serviram de suporte ao trabalho do anónimo português.

Não admira que, pela sua riqueza temática a nível alegórico e simbólico, vários estudiosos tenham analisado o impacto dos bestiários medievais na construção discursiva do OE,³⁴ até porque a obra se antecipava temporalmente à versão em *linguagem* do *Livro de Esopo*,³⁵ reserva natural e sobrenatural de toda a espécie de animais. O admirável e imagetivamente belo uso retórico dado por St. António de Lisboa a estas criaturas divinas e lendárias, em especial às aves,³⁶ no aprimorado latim dos seus sermões, havia sido uma das mais felizes experiências em que a moral e a mística se conjugavam com o saber profano, numa finíssima rede intertextual de força exemplar que também Hugo de Folieto reforçava ao recorrer à “simplicidade da pintura” para ensinar, enquanto Honório Augustudinense afirmava o seguinte:

³² É também através destas visões parcelares que detectamos leituras em terceira mão, inçadas de imprecisões, como a de Maria Zulmira MARQUES, *O mosteiro de Alcobaça e a Dinastia de Aviz*, Alcobaça, s.n., 1999, p. 38: “O conto moral “Horto do Esposo”, também pertencente ao *scriptorium* de Alcobaça, escrito originariamente em português, insere-se na linha de espiritualidade tradicional e a sua presença em Alcobaça atesta a fidelidade a esses padrões.”

³³ *Libro de los Gatos*, éd. avec introduction et notes par Bernard Darbord, Paris, Annexes des Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale, 1984. Há vários *exempla* aqui apresentados que figuram no OE, nomeadamente o da ave que quebrava ossos e o do unicórnio.

³⁴ Este trabalho foi iniciado por Mário MARTINS em artigos da revista *Brotéria* (“Os bestiários na nossa literatura medieval”, vol LII, 1951, p. 547-560; “Fábulas perdidas”, vol. LXXIX, 1964, p. 160-167) e culminou no estudo “As alegorias e exemplos no *Horto do Esposo*”, in *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Brotéria, 1980. Mais recentemente, surgiram, a este respeito, outros artigos: um da autoria de Paulo A. PEREIRA, “O homem e o unicórnio: efabulações”, *Forma Breve 3 – A fábula, Revista de Literatura do Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro*, 2005, p. 69-84; Pedro CHAMBEL, “As alegorias animais do corpo no Horto do Esposo”, in Ana Isabel BUESCU *et alii* (coord.), *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2005, p. 329-337; Alan DEYERMOND, “The Bestiary Tradition in the *Orto do Esposo*”, in Martha SCHAEFFER and Antonio OCAÑA (eds.), *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in honour of Arthur L.-F. Askins*, MPG Books, Tamesis, 2006, p. 92-103; Margarida MADUREIRA, “Les oiseaux dans les *exempla* de l’Orto do Esposo”, in Bernard DARBORD (ed.), *Typologie des formes narratives brèves au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 69-83.

³⁵ Sobre esta obra, continua a ser incontornável a dedicação de J. Leite de VASCONCELOS ao tema na *Revista Lusitana*, nos vols. VIII, 1903-905, p. 99-151 e vol. IX, 1906, p. 5-109.

³⁶ Lembremos apenas a presença de vários animais lendários (sátiro, sereia, vástia...) na sermonária antoniana e, em particular, a identificação do cisne com a alma penitente ou a descrição do basilisco, no sermão do 3.º domingo da Quaresma.

“Ob tres autem causas fit pictura: primo, quia est laicorum litteratura; secundo, ut domus tali decore ornetur; tertio, ut priorum vita in memoriam revocetur.”³⁷ Porém, em pleno período de criação do *OE*, usa-se o vulgar para catequizar os laicos, num ensejo de que o público a cativar seja ainda mais vasto, garantindo-lhe o acesso facilitado, porque em *linguagem*, a versículos fulcrais do Texto sagrado.

Assim, na sua qualidade de obra enciclopédica medieval, vasto repositório de um saber profano e sagrado, cuja construção se fidelizava ao espírito das *compilationes*, (razão que pode ter ajudado a sublinhar a recolha sobre a original disposição das *auctoritates*), o *OE* deve antes ser perspectivado num movimento mais amplo e geral, de conjugação de vozes ao serviço da Voz de Deus, como lembra Aida Dias.³⁸

Desta feita, para além das reflexões metatextuais, será ainda de lembrar as prestimosas referências à obra em inventários de códices³⁹ e catálogos de literatura medieval,⁴⁰ bem como em dicionários bibliográficos,⁴¹ alguns deles já anteriormente referidos. Não obstante, haverá também a lamentar o facto de, em alguns casos, estes instrumentos se limitarem a transmitir erros já cometidos ou a lançar novos equívocos. Pensamos concretamente no mais recente catálogo do Fundo de

³⁷ Honório AUGUSTUDINENSE, *De gemma animae*, MIGNE, *Patrologia Latina*, Paris, s.n., 1844-1855, Lib. I, CLXXII, col.586.

³⁸ Aida DIAS, *História Crítica da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 1998, Vol. I, p. 16: “Nos *scriptoria* monacais, preenchem-se fólhos e fólhos de pergaminho que fixaram e ajudaram a projectar no tempo o pensamento de então, bem como obras anteriores que até à Idade Média haviam chegado, numa afirmação duradoira dos clássicos. Virgílio, Horácio e Séneca, Juvenal, Pérsio e Terêncio, Ovídio, Lucano e Esopo, por exemplo, não mancham de paganismo as mãos ou o pensamento destes homens, que os estudos ensinam, discutem, copiam, aproveitando das suas obras tudo o que for proveitoso à formação dos homens ajudando, assim, a enriquecer com o seu labor de eruditos ou de escribas bibliotecas de membros da Igreja e de leigos.”

³⁹ A. ANSELMO, *Os Códices Alcobacenses da Biblioteca Nacional*, Lisboa, BNL, 1926, p. 45-46, onde surge a descrição física, bem como as linhas iniciais e finais do texto; *Inventário dos Códices Alcobacenses*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1930, vol. III, p. 161-162 e p. 175; Isabel CEPEDA (coord.), *Inventário dos códices iluminados até 1500 / Inventário do Património Cultural Móvel*, Lisboa, Inst. da Biblioteca Nacional e do Livro, vol. 2, 2001, 456, p. 238.

⁴⁰ Maria Adelaide CINTRA, *Bibliografia de Textos Medievais Portugueses*, Lisboa, Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1960; Isabel CEPEDA (compil.), *Literatura hispânica da Idade Média na Biblioteca Nacional. Catálogo da Exposição (...)*, Lisboa, BN-Edições Cosmos, 1991, p. 31; Isabel CEPEDA, *Bibliografia da Prosa Medieval em Língua Portuguesa*, Lisboa, Ministério da Cultura-Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995. Mais recente ainda, e de inestimável importância para qualquer investigador, é o projecto em linha BITAGAP (*Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses*), criado em 1988. A obra figura também no catálogo *Os descobrimentos portugueses e a Europa do renascimento: XVII Exposição europeia de arte, ciência e cultura*, Lisboa, Presidência do Conselho de Ministros, 1983.

⁴¹ Eugénio LISBOA (coord.), *Dicionário Cronológico de Autores Portugueses*, ed. revista e ampliada, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1991, vol. I, p. 159.

Alcobaça, onde se afirma que o *OE* é uma tradução do castelhano⁴² e onde vigora a referência a Frei Hermenegildo na qualidade de tradutor.⁴³

De acordo com a tendência para a introdução fragmentária da obra junto dos leitores, o *OE* conhece alguma divulgação literária (pela selecção de determinadas histórias), através dos *Contos Tradicionais*⁴⁴ de Teófilo Braga, cuja faceta romântica o fazia quedar-se de algum amor pela Idade Média. Terá sido, aliás, através desta recolha,⁴⁵ levada a cabo pelo seu companheiro da Geração de 70, que Eça de Queirós contactou com a história de quatro ladrões a partir da qual molda os protagonistas do conto *O Tesouro*, os “fidalgos mais famintos e os mais remendados” do Reino das Astúrias. De igual forma, este papel divulgador e as novas necessidades sentidas pelo ensino da história literária, presentem-se no *Florilégio da Literatura Arcaica* e na *Crestomatia Arcaica* de José Joaquim Nunes,⁴⁶ assim como na obra de título homólogo de Rodrigues Lapa.⁴⁷ Com provas materiais acessíveis, sabemos que a 23 de Março de 1950, Costa Pimpão ministrará uma aula onde se aflora, a título excepcional, entre outras obras em *linguagem*, o *OE*.

⁴² Thomas AMOS, *The fundo Alcobaça of the Biblioteca Nacional*, Colledgeville, Hill Monastic Manuscript Library, 1989, vol. II, p.xiv.

⁴³ Thomas AMOS, *The fundo Alcobaça, op. cit.*, p. 89, p.111-112. Relativamente ao códice CCLXXIV/212 (p.112) regista-se como tradutor Hermenegildo de Santos, o que parece apontar para uma gralha tipográfica.

⁴⁴ Teófilo BRAGA, nos seus *Contos Tradicionais do Povo Português*, Porto, Livraria Universal, 1883, vol. II, reproduz, na secção dedicada às Histórias e Exemplos de Tema Tradicional e Forma Literária, vários excertos do *OE* a que dá títulos de ressaibo popular e de pendor moralizante: “Exemplo alegórico da Redenção”; “A justiça de Trajano”; “A morte dos Avarentos”; “As misérias da riqueza”; “O que Deus faz é por melhor”; “Um homem de taberna”; “Os quatro ribaldos”; “A boa andança deste mundo”; “Os dous caminhos”; “A papisa Joana”; “O firmal de prata”; “Os quatro ladrões”; “O cavaleiro e o pacto com o diabo”; “O Diabo escudeiro”; “As más artes das mulheres”; “O rei e os cortesãos”; “As vestiduras honradas”; “Rosimunda”.

⁴⁵ Vide, a este propósito, a posição contrária de Mário MARTINS em “O «Tesoiro» e «Frei Genebro»”, *Estudos de Cultura Medieval*, Braga, Edições Magnificat, 1972, pp. 45-52. Da bibliografia recente, leia-se Paulo A. PEREIRA, “Do *exemplum* ao conto: «O Tesouro»”, *Forma Breve 1. Revista de Literatura*, Aveiro, 2003, p. 49-65.

⁴⁶ J. J. NUNES, *Crestomatia Arcaica*, 6.^a edição, Porto, Livraria Clássica Editora, 1967, p. 82-87. Aqui figuram, no capítulo da Prosa do século XIV, três histórias retiradas do *Orto*, que nós situamos na estrutura interna da obra, e a que o autor atribui os seguintes títulos: “Uma promessa cumprida” (história de Doroteia, *OE*, Prólogo do cap. I), “O físico prodigioso” (*OE*, Livro III, cap. I) e “O beberrão” (*OE*, Livro IV, cap. XI). Resume-se a um *exemplum* o espaço do *Orto* no *Florilégio da Literatura Portuguesa Arcaica*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1932, p. 52-54.

⁴⁷ Rodrigues LAPA, na *Crestomatia Arcaica*, Lisboa, Gráfica Lisbonense, 1940, p. 75-77, apresenta a obra como “uma colecção de exemplos”, dando a conhecer a história dos quatro ladrões, também inserta nas antologias de José Joaquim Nunes e de Teófilo Braga.

No Brasil, Serafim da Silva Neto⁴⁸ publica, no final da década de 40, alguns excertos do *OE*, ao passo que em 1956, ano em que sai a edição crítica, Kimberley Roberts também publica dois *exempla* retirados do *OE* na sua *Antologia*,⁴⁹ cujo impacto além-fronteiras interessaria conhecer para percebermos a difusão da literatura medieval portuguesa.

Mais tarde, por via didáctica, surgem os *Textos Medievais Portugueses*, florilégio de textos para o 3.º ciclo do liceu, de Correia de Oliveira e Saavedra Machado⁵⁰ e a *Prosa Medieval Portuguesa* de Helder Godinho. No entanto, estes dois títulos, posteriores à edição da obra completa, procuram já mostrar ao leitor uma visão panorâmica do texto, que se furta à exclusividade das micronarrativas, e reúne por isso excertos dos prólogos e de vários outros capítulos que alargam o horizonte de expectativas em relação ao *OE*.

No domínio da filologia, a obra presta-se a algumas notas e estudos esparsos, mas de indiscutível valor pela sua precocidade, nomeadamente em estudos de J. Cornu,⁵¹ de Leite de Vasconcelos e de Serafim da Silva Neto,⁵² que situam o *OE* entre finais do século XIV e a primeira metade da centúria seguinte. Mas, só no final dos anos 50 Bertil Maler trará a lume, no Rio de Janeiro, a edição crítica do *OE*, que torna mais remota a hipótese da tradução. Este admirável projecto editorial,

⁴⁸ Serafim da Silva NETO, “Textos Antigos Portugueses”, II, *Boletim de Filologia*, Rio de Janeiro, 1948, fasc. 8, p. 238-241. Infelizmente, não conseguimos aceder a esta publicação, tomando apenas conhecimento dela através de Maria Adelaide CINTRA, *Bibliografia de Textos Medievais Portugueses*, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁹ K. ROBERTS, *An Anthology of old portuguese*, Lisboa, Livraria Portugal, 1956, p. 132-133. No seu volume antológico, o autor anuncia que “An ed. of the two MSS. by Bertil Maler of Stockolm is in progress (...)”

⁵⁰ Correia de OLIVEIRA e S. MACHADO, *Textos Portugueses Medievais*. 3.º Ciclo dos Liceus, Coimbra, Coimbra Editora, 1964, p. 655-660. A obra é inserta na secção de Filosofia, Teologia, Ascética e Moral e conta com uma “explicação do conteúdo” da obra, com sugestões bibliográficas e com um pequeno glossário.

⁵¹ Cf. J. CORNU, “Études de grammaire portugaise”, *Romania*, Paris, t. X, 1881, p. 335; Segundo informação de Teófilo BRAGA, *História da Literatura Portuguesa*, *op. cit.*, nota 109, p. 292, Jules Cornu ainda tentou preparar uma edição crítica do *OE*.

⁵² J. Leite de VASCONCELOS, “Fabulário português”, *Revista Lusitana*, Lisboa, 1906, vol. IX, p. 105; *id.*, *Lições de Filologia Portuguesa*, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926, p. 133; Serafim da Silva NETO, *Textos Medievais Portugueses e seus Problemas*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1956, p. 78-79 e p. 125.

No início dos anos 80, volta a ser corroborada a ideia de que a obra é do século XIV, num estudo de Rosa Virgínia Mattos e SILVA (“Pero e porém: mudanças em curso na fase arcaica da língua portuguesa”) publicado no *Boletim de Filologia*, Tomo XXIX, 1984, p. 142 e segs.

composto por três volumes,⁵³ o último dos quais saído quase uma década mais tarde, inclui a edição crítica do texto, o “estudo dos manuscritos, fontes, língua do documento”, assim como um não despidendo glossário e um índice onomástico. O filólogo realiza o seu trabalho a partir do cotejo dos dois manuscritos cistercienses existentes, cópias de um arquétipo, cujos erros de cópia se atestam nos dois testemunhos conservados.⁵⁴ Nesse caso, teríamos dois manuscritos perdidos, entre eles o autógrafo, e os dois remanescentes na biblioteca de Alcobaça, sendo que o ms. 198 se encontra em pior estado de conservação, apresentando lacunas por deterioração do suporte, e piores lições, quando comparado com o ms. 212.⁵⁵

Seguro quanto ao original do *OE*, reforçado pelos testemunhos e pelo estado da língua, Maler crê que terá sido “terminado o mais tarde por volta de 1390, provavelmente na segunda metade da década 1380-1390”,⁵⁶ espectro temporal que oferece consenso entre vários linguistas.⁵⁷ A indagação das fontes literárias, históricas, ascéticas e filosóficas, trabalho que, segundo o filólogo sueco, a par com “o estudo aprofundado da composição do *OE*”, permitiria identificar o autor, e a transcrição de muitos dos passos dos florilégios e dos textos consultados em primeira e segunda mão reafirmariam o alcance da obra no panorama de Quatrocentos. Porém, a questão da autoria continuaria a ser um enigma difícil de deslindar até aos dias de hoje, quer porque na Idade Média se sobrepunha à

⁵³ *Orto do Esposo*, texto crítico com introdução, anotações e glossário de Bertil Maler, Rio de Janeiro, Ministério da Cultura-Instituto Nacional do Livro, 1956, vols. I e II; *OE*, correções dos vols. I e II, estudo das fontes e do estado da língua, glossário, lista dos livros citados, Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1964, vol. III.

⁵⁴ Veja-se um exemplo em *OE*, *op. cit.*, vol. II, p. 55: “Ora, o copista do apógrafo, que serviu de base aos dois ms., que ainda hoje se conservam, do *Orto*, não compreendeu a passagem, inseriu *desto*, ficando assim a frase completamente ininteligível”.

⁵⁵ Doravante A e B, de acordo com B. MALER, “Prefácio” a *OE*, *op. cit.*, vol. I, p. XII.

⁵⁶ MALER, *OE*, *op. cit.*, vol. III, p. 17.

Mário MARTINS em “Um tratado medievo-português”, *art. cit.*, dá coordenadas complementares às do filólogo sueco: “Efectivamente, D. Fernando, rei de Portugal, morrera em 1383. Ora, o autor anónimo do *Horto do Esposo* dirige-se a leitores contemporâneos da revolução popular que levaria ao trono o mestre de Avis”. Procurando relacionar os sermões de S. Bernardino de Sena sobre o Nome de Jesus com o Livro I do *Orto*, o jesuíta concluirá: “De 1383 até 1417, princípios da pregação de S. Bernardino de Sena, decorreram mais de trinta anos. Tal espaço parece longo em demasia para ser expresso pelas palavras restritivas *poucos anos ha.*” (p. 664-665)

Outra pista a seguir é a data da tradução das obras que figuram junto do *OE* nos códices 198 e 212. *Vide*, sobre este assunto, M. MARTINS, “Os solilóquios e meditações do pseudo-Agostinho, em medievo-português”, *Brotéria*, vol. LV, 1952, p. 168-177.

⁵⁷ *Vide*, além dos já citados, Clarinda Azevedo MAIA, *História do Galego-Português. Estado linguístico da Galiza e do Noroeste de Portugal desde o século XIII ao século XVI*, Coimbra, INIC, 1986, p. 847.

atribuição autoral a preocupação com a legitimação do texto pelas *auctoritates*,⁵⁸ quer pelos indícios que (já o afirmámos) dão Hermenegildo de Tancos como nome posposto, séculos depois (a letra é do século XVIII) à elaboração do manuscrito quatrocentista.⁵⁹

Acusando o autor português de um certo alheamento perante as circunstâncias históricas⁶⁰ que o enformam, Maler não deixa, todavia, de salientar a sua desenvoltura no manuseio de obras pertencentes a uma biblioteca rica e variada, ligando-o ao magistério alcobacense,⁶¹ convicção, quanto a nós um pouco discutível, mas apoiada num segmento textual, que expressaria a vivência pessoal do autor:

"E, hu quer que severes, seras maravilhoso nos corações dos outros, e todo loguar sera a ty por cadeyra, e seras glorioso sinador e meestre dos corações dos outros, e nõ tan solamente seras douctor dos parvoos nõ tan solam te seras meestre dos noviços mas seras douctor e meestre dos nobres barões e douctor dos douctores, e os spiritus delles dedentro receberã ante ty disciplinas e sinam to asy como moços, sem vexaçom, sem trabalho de teu spiritu, e esto se fara, posto que o tu nõ saybas, ca elles receberã dentro sy disciplinas, por [que] nõ aprobeyta[m] logo nõ tedem a liçõ nõ a sabem, porque aquello que tu falaras seram grandes cousas que sinaras sem voz e en silencio, as quaaes som sobre as forças delles, ca tu per demonstraçõ de fermossos exenplos que veerõ cõ seus olhos ensina-llos-as a viver bem e sanctam te e virtuosam te.%&

⁵⁸ Vide E. FINAZZI-AGRO, verbete "Autor", in G. LANCIANI E G. TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, *op. cit.*, p. 74-75.

⁵⁹ Pode ler-se a seguinte indicação no manuscrito com a actual numeração 198: "{Cód. 273} Horto do Espozo Christo Jezu edificado de muitos exemplos para instrução e recreação das Almas; por Fr. Hermenegildo de Tancos Monge Alcobacense. Soliloquios de St. Aug.º traduzidos pelo mesmo Monge."

⁶⁰ MALER, *op. cit.*, vol. III, p. 23: "Foi composto por um homem que mostra na sua obra pouquíssimo interesse pela sua época e que por isso não nos ensina nada sobre ela. Fechava os olhos a tudo o que o rodeava. A disposição da sua obra – pelo menos do Livro IV, que constitui mais de três quartas partes do livro inteiro – estava como que indicada para nela incorporar alusões aos sucessos da sua época. E ainda é surpreendente que tenha podido fechar-se tão completamente a uma época tão agitada, tão rica em empresas importantes como foi a sua."

⁶¹ Aires NASCIMENTO não mostra tanta certeza nem no seu verbete sobre "Alcobaça" em *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, *op. cit.*, nem na comunicação "A experiência do livro no primitivo meio alcobacense", in *IX Encontro do Nascimento de S. Bernardo, Actas dos Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, p. 121-145. Como nos esclareceu a Professora Cristina Sobral, o trabalho de identificação de fontes realizado por Maler foi feito com edições dessas fontes e não a partir dos testemunhos que delas havia em Alcobaça. Além disso, a identificação de fontes está longe de ser exaustiva e a sua correspondência com Alcobaça carece de ser estudada em profundidade.

⁶² MALER, *OE*, Livro IV, cap. XXXVII, p. 228, linhas 22-36; *OE*, edição crítica de Irene Nunes, Lisboa, Edições Colibri, 2007, p. 214. Embora ambos trabalhem sobre o ms. alc. 198, a fixação do texto é bastante diferente, como se pode verificar pelo cotejo desta pequena passagem nos dois editores.

Bertil Maler esquecia-se, contudo, abstraindo-se da tecla espiritual dominante no texto, que no *OE* se pretendia cortar cercos os liames da temporalidade (porque ao crente eram mostradas as delícias da eternidade), e que até a evocação de D. Fernando podia ter na sua base apenas um motivo religioso.⁶³ Não esqueçamos que o último rei da primeira Dinastia teve ao seu serviço Fernando de Astorga, Ministro da Província Franciscana de Santiago de Compostela⁶⁴ e que, por outro lado, existia em meio alcobacense o *Livro de Isaac*, muito apreciado sobretudo pelos fólhos que verberavam o apego ao mundo⁶⁵ e propunham implicitamente o reforço da regra beneditina. Semelhante cisão temporal é ainda seguida no *Virgen de Consolaçon*.

Se o mais grosso Livro do manuscrito alcobacense (o Livro IV) procurava fazer uma verdadeira apologética do desprezo do mundo, não é de admirar que ao horizonte histórico se sobrepusesse o ideológico, ou seja, mais do que o *nunc stans* conviria pousar os olhos no *nunc aeternitatis*. Era aliás a fertilidade do tema que permitira a circulação da conhecida obra de Tomás de Kempis sob a designação de *Contemptus Mundi*. Em relação ao *OE*, não estamos no domínio da historiografia com que Alcobaça também honrará a nossa cultura medieval, mas já numa esfera trans-histórica que pretende conquistar almas que povoem a cidade celestial. O autor da obra não esconde sequer a sua preferência pelo abundante uso de versículos do *Eclesiastes*, que outra intenção não teriam que lembrar a transitoriedade deste percurso terreal.

⁶³ Estamos em crer que o momento em que o autor lastima D. Fernando se poderá prender com a sua devoção religiosa pessoal, nomeadamente pela protecção régia aos franciscanos; sobre este assunto, *vide* A. Oliveira MARQUES, “A Igreja e o Culto”, in *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, Lisboa, Editorial Presença, 1987, p. 380; e Mário MARTINS, “O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval”, *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, UC*, vol. XXVII, 1951, p. 141-247. De forma mais geral, *vide* sobre a relação estreita entre franciscanos e corte, João Francisco MARQUES, “Franciscanos e Dominicanos Confessores dos Reis Portugueses das duas Primeiras Dinastias. Espiritualidade e Política”, in *Espiritualidade e Corte em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa-Faculdade de Letras, 1993, p. 53-60.

⁶⁴ José MARQUES, “Os franciscanos no norte de Portugal nos finais da Idade Média”, Porto, separata do *Boletim do Arquivo Distrital do Porto*, 1982, vol.1, p.19.

⁶⁵ Leiamos apenas um pequeno excerto, para compreendermos o espírito da obra, a partir de César Nardelli CAMBRAIA, *Livro de Isaac: edição e glossário* (cód. Alc. 461), Tese de Doutoramento na área da Filologia e Língua portuguesa, São Paulo, FFLCH/USP, 2000, p. 231: *¶*Se menospreças a vã glória, nom queiras seer em companha com aqueles que a honram e buscam. Fuge aaqueles que amam as cousas do mundo e aos que as requerem e ret em. Aparta e alongua a ti meesmo dos hom ens prodigos e agastadores. Fuge aos luxuriosos assi como aa luxuria, porque sempre a renembrancha das cousas suso dictas torva o pensamento, quanto mais o torva o falamento daqueles e longuamente estar com eles+ Mário Martins analisa a obra no artigo “O «Livro do Desprezo do Mundo», de Isaac de Nínive, em linguagem”, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Liv. Cruz, 1956, p. 201-211.

O editor refere ainda os aspectos que estariam na base da popularidade da obra, bem como o seu lugar pioneiro no domínio da prosa didáctica em vernáculo,⁶⁶ dimensão menosprezada a breve trecho pela crítica. Oscilando entre o olhar severo e a constatação de que esta seria uma tarefa onerosa para a época, Maler admite que “o *Orto do Esposo* tem um certo interesse pela história da evolução da civilização portuguesa”, quase entrando em contradição com a denúncia da a-historicidade da obra. E continua: “é que a obra revela uma curiosidade incipiente no público cultivado (...) um apetite intelectual que podemos considerar como anunciador do Renascimento e do Século de Ouro português”.⁶⁷ Na verdade, talvez seja mais rigoroso (a seu tempo o veremos) afirmar que, lida em conformidade com o panorama europeu que a encorpa, a obra do anónimo português tem já na sua fímbria as fortes tensões que criam, por um lado, uma enorme afinidade espiritual entre os séculos XII e XV e, por outro, prenunciam alguma tensão entre a necessidade de uma fé esclarecida e o retorno a uma atitude de despojamento intelectual e simplicidade tornada autêntico gesto para reaver uma certa inocência.

Confirmado o indiscutível valor desta edição crítica pelas recensões⁶⁸ publicadas nas revistas da especialidade, temos de admitir que ela seria também responsável pela relativa, porque lenta (para mais editada num outro continente), vitalidade que imprimiu ao estudo da obra, desde logo pela selecta comunidade de leitores que potenciava.

⁶⁶ MALER, *op. cit.*, vol. III, p. 36: “O autor tinha pouquíssimos modelos vernáculos em que estudar a maneira de expressar um raciocínio um tanto complicado; o que achava ao seu dispor foram crónicas, lendas e talvez alguma narrativa de aventuras, escritas todas elas num estilo que não convinha ao seu propósito”.

⁶⁷ MALER, *op. cit.*, vol. III, p. 23.

⁶⁸ Albino de Bem VEIGA, Recensão a *Orto do Esposo*, vols. I e II, *Revista Brasileira de Filologia*, Rio de Janeiro, vol. 3, 1957, p. 244-250, onde o autor brasileiro coloca algumas reservas quanto aos critérios seguidos na edição, mas aplaude o projecto na globalidade; S. A., Recensão a *Orto do Esposo*, vol. I, *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, Lisboa, 1957-1958, vol. 20, p. 262, onde se dá apenas notícia da edição do importante texto medieval; Paiva BOLÉO, Recensão a *Orto do Esposo*, 3 vols., *Studia Neophilologica*, Uppsala, vol. 38, 1966, p. 131-136, que tece críticas ao modo de organização das fontes, à disposição tipográfica dos comentários do vol. II e ao glossário, enfatizando, no entanto, que a edição do OE “é uma das melhores que até hoje se publicaram em relação a textos portugueses antigos”. (p. 136); Alan DEYERMOND, Recensão a OE, vol. III, *Modern Language Review*, Cambridge, 1969, vol. 64, p. 909-911, onde se enfatiza a importância da obra para os estudos de literatura comparada e se assinala o carácter perfunctório do III volume. O crítico pensa reconhecer em Maler sinais de desinteresse relativamente ao objecto de estudo que tanto o embrenhava, visíveis em alguns comentários mais severos à obra quatrocentista e na ausência dos critérios editoriais, eventualmente explicáveis pelas dificuldades de publicação.

Da década de 60 em diante, surgem novas aproximações literárias e retórico-estilísticas à obra, além de uma sedutora incursão ficcional – o *Físico Prodigioso* – novela inspirada em dois *exempla* do *OE*, um surgido no capítulo I do Livro III⁶⁹ e outro no capítulo XI do Livro IV. Ao lê-los na *Crestomatia Arcaica* de José J. Nunes, que os coloca lado a lado, Jorge de Sena cria este seu “muito bem-amado filho”, “símbolo da liberdade e do amor”,⁷⁰ que, atravessando séculos, vem lembrar-nos a intemporalidade e a inquebrantável força da dilecção amorosa.

Em 1968, Frederick Williams publica um “Breve estudo do *Orto do Esposo* com um índice analítico dos ‘exemplos’”.⁷¹ Artigo de síntese, demasiado preso ao trabalho de Maler, e por isso sem grande novidade, nele se esboça a estrutura canónica dos capítulos, próxima, ao que parece, da usada “nos tratados filosóficos medievais”, sem que se aventem argumentos consistentes, uma vez que a dilucidação de tal aspecto obrigaria a uma análise em profundidade. Williams classifica ainda os *exempla* de acordo com cinco categorias (hagiografia, história, lenda, conto, fábula), preferindo a exposição esquemática ao confronto de fontes e de estruturas formais.

A partir de meados dos anos 70, aparecem na colecção da Biblioteca Breve vários títulos que se detêm em muitas das páginas do *OE*. Desde os seus principais objectos de sátira⁷² aos intertextos bíblicos – *Cântico dos Cânticos*, *Eclesiastes*, *Eclesiástico*

⁶⁹ Margarida MADUREIRA, em “Sangue Redentor: o *Orto do Esposo*, a *Queste del Saint Graal* e a tradição exemplar medieval”, in Leonor Curado NEVES et alii (coord.), *Matéria da Bretanha em Portugal*, Lisboa, Edições Colibri, 2002, p. 241-249, enfatiza que o tema do sangue curativo na sua cambiante positiva tem no *OE* um tratamento especial. Mais tarde, Margarida MADUREIRA retomará o tema em “O *exemplum* e a edificação romanesca: género e reescrita”, *Românica*, n.º 14, 2005, p. 129-45, onde nota a apropriação de elementos populares para a criação de um discurso exemplar em ambiente eclesiástico.

⁷⁰ Jorge de SENA, “Pequena nota introdutória a uma reedição isolada”, *O físico prodigioso*, Lisboa, Edições 70, 1977, p. 7-11. O estudioso da literatura portuguesa sugere ainda que este *exemplum* poderia ter estado na base da peça *El mágico prodigioso*, de Calderón de la Barca. Todavia, o seu mais recente editor em Espanha, Bruce W. WARDROPPER refere apenas na introdução à obra do dramaturgo a tradição hagiográfica e a comédia *El esclavo del Demonio* de Mira de Amescua.

⁷¹ F. WILLIAMS, “Breve estudo do *Orto do Esposo* com um índice analítico dos ‘exemplos’”, *Ocidente*, vol. LXXIV, 1968, p. 197-242.

⁷² Mário MARTINS, *A sátira na literatura medieval portuguesa (séculos XIII e XIV)*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1977, p. 129-135. Esta temática (sobretudo a que se reporta à análise dos estereótipos do clero na literatura medieval) é aprofundada, décadas mais tarde, por Patrícia Anne BAUBETA, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, trad. de Maria Teresa R. da Silva, Lisboa, IN-CM, 1997, que reconhece a presença desta vertente no *OE* nas págs.16, 27-29.

–, passando pela análise de alguns dos contos tradicionais assimilados pela obra,⁷³ várias são as direcções em se que tenta revitalizar a análise da obra ascética.

No final dos anos 80, Elisa Pisco Nunes estuda a personagem do rei na Idade Média a partir do texto do nosso autor anónimo,⁷⁴ inaugurando assim uma série de trabalhos académicos de maior fôlego em torno do *OE*. A professora de Évora crê que a figura régia interessaria particularmente aos “monges cistercienses de Alcobaça, ligados por laços seguros à coroa portuguesa desde a fundação da nacionalidade”, mas titubeantes no final do século XIV, altura “em que talvez mais notoriamente do que até aí, os monges se recolheram na sua clausura e se entregaram à tarefa de deixar outros sinais da sua passagem.”⁷⁵ Assim, o tratamento dos homens de poder,⁷⁶ onde assoma, entre os exemplos da luxúria e do pecado, o modelo do soberano piedoso e cristão (que a literatura de príncipes enaltece desde o século XII) assume especial relevo para a estudiosa, que se debruça sobre vestígios do poder material e simbólico. Como tal, analisa a presença, entre outras personagens, de Alexandre Magno e Trajano, fazendo notar que as figuras régias da obra (imperadores persas e romanos, reis do Egipto, da Lídia e da Grécia) representam o mundo antigo e assumem um papel de mediação entre o plano terreno e o divino. Daí que no decurso desta abordagem da função actancial dos suseranos a estudiosa aluda ainda a um lugar em concreto – a cidade – catalisador ora da perdição moral, ora antevisão da *civitas Dei* architectada há vários séculos por St. Agostinho.

⁷³ Mário MARTINS, “Do *Horto do Esposo*, da Bíblia e da maneira de a ler e meditar”, in *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, onde o autor assevera que “Temos, no *Horto do Esposo*, o melhor tratado, em português, sobre a Sagrada Escritura, e a maior apologia dela”. (p. 53); Luciano ROSSI, *A literatura novelística na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, p. 40-41 e p. 85-93.

⁷⁴ Elisa NUNES, *Da Imagem do Rei no Orto do Esposo: Contribuição para um estudo da personagem do Rei na Literatura da Idade Média*, Trabalho de Síntese destinado às Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Universidade de Évora, 1987. Esta autora dedicara já atenção ao *Orto do Esposo* um ano antes, num artigo que ficou por publicar: “Um fragmento do *Horto do Esposo*. Problemas de Interpretação”, II Colóquio de Estudos Linguísticos da Universidade de Évora, 1986.

⁷⁵ Elisa NUNES, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁶ Elisa NUNES, *op. cit.*, p. 7-8: “... os reis que vão surgindo ao longo destes *exempla* do *Orto* apresentam características que não conseguimos encontrar noutras narrativas que abordam a ideologia da realeza. O sopro épico, os traços cavaleirescos e linhagísticos que marcam normalmente tais narrativas estão aqui equilibrados com outros aspectos da função da origem do soberano, e ainda das suas características. (...) Aqui podemos ver como para atingir a dignidade real lhe é necessário reafirmar essas qualidades num plano supra-sensível.”

Bastante mais fecundas, as décadas seguintes anunciam o reconhecimento do verdadeiro lugar do *OE* na literatura didáctica e moralizante de Quatrocentos, quer por a obra merecer um verbete próprio no *Dicionário de Literatura Medieval Galego-Portuguesa*,⁷⁷ e por constar de muitos outros aí existentes, o que institucionalmente lhe confere valor literário e teológico-filosófico (também em virtude da equipa multidisciplinar que leva a cabo o trabalho), e na *Enciclopédia Biblos*, onde se sublinham os principais vasos comunicantes do autor medieval,⁷⁸ quer ainda pelas novas e variegadas leituras que entretanto suscita. Já no presente século, passámos a contar com o judicioso verbete da professora Cristina Sobral, realizado para a *História da Literatura Portuguesa*,⁷⁹ ressaltando a estudiosa três temas agregadores (“a fé, o saber, e a moral”), que tornam o *OE* “um dos textos portugueses onde de modo mais completo podemos estudar a Idade Média nas suas linhas de pensamento mais marcadas.”⁸⁰ Além disso, a professora alude cuidadosamente à conciliação do saber natural – no âmbito da botânica e da zoologia –, com repercussões na visão da máquina do mundo, com a matéria moral e teológica, tópico este muito importante para a nossa reflexão em torno das conotações semânticas (teológica e secular) dos lexemas *ciência*, *filosofia* e *teologia*.

Em clave retórica, e prosseguindo a nossa viagem diacrónica pelo estado da arte do *OE*, aparecem vários estudos, nomeadamente sobre o recurso aos *exempla* e suas funcionalidades discursivas, entre os quais cumpre referir os da autoria de Ronaldo Menegaz,⁸¹ no Brasil, que tenta proceder ao estudo da expressividade de algumas

⁷⁷ Ana María DÍAZ FERRERO e Horácio PEIXEIRO, “Horto do Esposo”, in G. LANCIANI e G. TAVANI (eds.), *op. cit.*, 1993, p. 315-317. Este dicionário acolherá diversos verbetes que afloram o *OE*, contribuindo para a apreciação da sua riqueza intertextual e transdisciplinar.

⁷⁸ Ana Maria MACHADO, “Horto do Esposo”, in José Augusto BERNARDES *et alii* (dirs.), *Biblos: Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 1997, vol. II, cols. 1100-1102.

⁷⁹ Cristina SOBRAL, “Horto do Esposo”, in *História da Literatura Portuguesa. Das origens ao Cancioneiro Geral*, Lisboa, Publicações Alfa, 2001, p. 411-420.

⁸⁰ Cristina SOBRAL, “Horto do Esposo”, *op. cit.*, p. 413.

⁸¹ Ronaldo MENEGAZ, *A escrita retórica do Horto do esposo*, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993. A obra enferma todavia de superficialidade na análise tropológica a que se propõe, tendo sido malogrado o intento de realizar um estudo de literatura comparada entre o *Orto do Esposo*, o *Boosco Deleytoso*, o *Conde Lucanor* e os *Contos da Cantuária*. O *corpus* revela-se demasiado ambicioso, redundando em conclusões muito genéricas e superficiais.

figuras de retórica do *Orto* – a alegoria, o *topos* e o *exemplum* – e de Paulo Pereira,⁸² que, analisando o texto à luz das colecções de *exempla* que circulavam pela Europa, reconstituiu historicamente a estrutura desta forma narrativa e os seus contextos de uso, procurando notar que a obra do autor anónimo “surge e se alimenta de uma “cultura de pregação”,⁸³ alicerçada numa sistemática preceituação teórica e numa prática oratória regular e multimoda”.⁸⁴

Porém, parece-nos, em boa verdade, que será o pano de fundo de uma mais dilatada cultura oral que enforma o *OE*, tangível pelas palavras de Fernando Gil quando se reporta à cultura instaurada pelos compêndios, ainda com um grande travo oralizante (e oracular às vezes):

“O livro fala porque transcreve dicções, porque ele próprio é *vox* e não artefacto. E fala com maior autoridade se a palavra que transcreve provém de Deus ou é delegada por Deus e se o modelo de todos os livros continua a ser essa palavra. (...) O autor apaga-se diante da palavra que o livro diz; como o recitante ou o bardo, no limite é somente um veículo de transmissão; é ele, escritor, a superfície de inscrição em que se deposita a palavra alheia, a simples mão que regista a palavra da verdade (...).”⁸⁵

Destriçando o binómio *auctoritas* / *auctor*,⁸⁶ entre alteridade literária e criação, Paulo Pereira salienta ainda a importância do leitor no processo comunicativo que se instala,⁸⁷ embora não compare o texto com passos concretos da sermonária lusitana, que comprovem fundamentadamente a sua tese de que o *OE* se inscreve no seio da prédica. António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra seriam talvez nomes a trazer à colação para um melhor entendimento deste universo, quanto mais não

⁸² Paulo A. PEREIRA, *O Orto do Esposo e a construção da autoridade no exemplum medieval*, Dissertação de Mestrado em Literaturas Comparadas Portuguesa e Francesa, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, FCSH, 1996.

⁸³ Sob pena de se cair em simplismos, Gama Caeiro mostrava que a tarefa de fundamentação poderia revelar-se, às vezes, espinhosa. Cf. “Ensino e pregação teológica no contexto medieval peninsular”, in *Dispersos, op. cit.*, vol. III, p. 418.

⁸⁴ Paulo A. PEREIRA, *op. cit.*, p. 54. Compreendemos que o autor escora a sua posição em Alain de LIBERA, “De la lecture à la paraphrase. Remarques sur la citation au Moyen Age”, *Langages*. Les plans d’Énonciation, Larousse, n. ° 73, Mars de 1984, p. 17-29.

⁸⁵ F. GIL, *Mimésis e Negação*, Lisboa, IN-CM, 1984, p. 361.

⁸⁶ M.-Dominique CHENU, “Auctor, actor, autor”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 3, 1987, p. 81-86 (reed. em *Studi di lessicografia filosofica medieval*, a cura e con un saggio introduttivo di Giacinta Spinosa, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2001, p.51-56).

⁸⁷ Paulo A. PEREIRA, *op. cit.*, p. 91: “... a prática intertextual no *Orto do Esposo* convoca a memória externa do texto, isto é, faz apelo à competência interpretativa do leitor, seguramente mais hábil na delimitação das fronteiras sintagmáticas dos múltiplos discursos imbricados na obra. Por outro lado, o diálogo entre autor e *auctores*, a assimilação do seu discurso ao deles, inscreve-se numa tradição abundantemente representada na literatura filosófico-teológica da Idade Média...”.

fosse para salientar o seu papel pioneiro no desenvolvimento da sermonária em Portugal. Os trabalhos de grande fôlego investigativo de Agostinho Frias e de Bernardino Marques⁸⁸ são neste caso de consulta obrigatória.

Ainda em relação aos *exempla*, e na senda da árdua tarefa de identificação levada a cabo por Maler, surgem artigos sobre as fontes hagiográficas e a sua manipulação,⁸⁹ bem como sobre as redes de intertextualidade criadas. Daí que Elisa Torre perspetive a citação, seja “sob a forma de citação literal ou paráfrase, dos *auctores authentici*”⁹⁰ como fonte de autoridade, reconhecendo no *OE* estratégias discursivas presentes nas *artes praedicandi* e assinalando o Texto bíblico como o manancial de *auctoritates* por excelência. Já Margarida Madureira⁹¹ entende a “citação-glosa-comentário” como uma forma de assegurar a “iteração do sentido instituído,” que conduz a um “desinvestimento da subjectividade em favor da criação de lugares (tópicos) de enunciação”,⁹² de novo acentuando com justeza que não é o autor que está em causa, mas o recrutamento dos melhores representantes do saber antigo e medieval a favor da causa apologética. Ao serviço da *amplificatio*, as passagens transcritas pretendem reforçar uma herança cristã, em que, a par da apropriação em grande medida de um legado pagão cristianizado, se dá voz ao *compiler*, mas se apaga intencionalmente o sujeito da escrita.⁹³ A repetição instaure-se como via facilitada de assimilação moralística por parte do um público laico que, por enquanto, a crítica deixa na sombra e nós gostaríamos muito de recuperar.

⁸⁸ Agostinho F. FRIAS, *De Signis Pulsandis: leitura hermenêutica de Santo Antonio de Lisboa e Frei Paio de Coimbra*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Porto, 1994; Bernardino MARQUES, *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra: edição crítica da "Summa Sermonum de Festiuitatibus" Magistri Fratris Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum*, Dissertação de Doutoramento em História da Filosofia, Coimbra, FLUC, 2010.

⁸⁹ Ana Maria MACHADO, “A Legenda Aurea nos exempla hagiográficos do *Orto do Esposo*”, *Colóquio/Letras*, n.º 142, 1997, p. 124.

⁹⁰ Elisa TORRE, *O Recurso à citação no Horto do Esposo*, Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica, Vila Real, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 1993, p. 2.

⁹¹ M. MADUREIRA, “*Auctoritates* e autoridade do texto no *Orto do Esposo*”, in Isabel A. MAGALHÃES et alii (eds.) *Literatura e Pluralidade Cultural. Actas do III Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, p. 639-646.

⁹² M. MADUREIRA, “*Auctoritates* e autoridade do texto no *Orto do Esposo*”, *op. cit.*, p. 639-640.

⁹³ M. MADUREIRA, “Género e significação segundo o *Orto do Esposo*” in Cristina A. RIBEIRO e M. MADUREIRA (coords.), *O Género do Texto Medieval*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p. 252.

Sobre a encenação da escrita e a criação de uma estrutura textual através da técnica da montagem, consulte-se Carlos Fonseca CARRETO, “Da cidade do Texto à Cidade Celestial. A Encenação da Escrita no *Orto do Esposo*”, in Maria José Ferro TAVARES (coord.), *A Cidade. Jornadas Inter e Pluridisciplinares*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, Actas I, p. 387.

Com efeito, deixando para trás a impressão de anedótico e de cultura popular *stricto sensu*, difundida pelas primeiras antologias que coligem *exempla* do *OE*, a crítica começa a ocupar-se dos seus efeitos macrotextuais e argumentativos, do jogo de confluências históricas e interpretativas⁹⁴ que instaura um tempo exemplar.⁹⁵ Mais: a obra medieval portuguesa passa a ser vista sob o prisma da sua vitalidade linguística, como o atestam o artigo de Maria Helena da Rocha Pereira⁹⁶ e a *Estilística da Língua Portuguesa* de Rodrigues Lapa⁹⁷ que colhem no *OE* exemplos para estudos sincrónicos.

Relacionada com os sentidos históricos e meta-históricos, está a presença da hermenêutica cristã no *OE*, assinalada por vários artigos de Ana Maria Machado e pelos propósitos malogrados da dissertação de António Marcos Pimentel. A professora de Coimbra reflecte sobre a hermenêutica do texto bíblico, apoiando-se na análise do Livro III do *OE*, onde o autor não só defende com grande veemência a leitura da Sagrada Escritura, como ensina a forma de ler o Livro dos Livros, naquela que pode antever-se como uma das singularidades da obra,⁹⁸ legitimando o uso de alguns instrumentos auxiliares. Nesse brevíssimo Livro, é-nos apresentada uma das dimensões que reenviam para o título alegórico da obra: a identificação do *Orto* com a *Sacra pagina*, local de encontro com o amado e de êxtase para os sentidos espirituais.

Numa leitura comparativa das posições hermenêuticas sustentadas pela *Legenda Aurea* e pela obra de Quatrocentos, verifica-se no *OE*, segundo a mesma estudiosa,

⁹⁴ Ana Paiva MORAIS, “Alguns aspectos da retórica do exemplo: lógica do modelo e hipóteses da ficção no *exemplum* medieval” in Cristina A. RIBEIRO e Margarida MADUREIRA (coords.), *O Género do Texto Medieval*, *op. cit.*, p. 233.

⁹⁵ Paulo A. PEREIRA, “Mudações da *Fortuna*: o *exemplum* medieval e a retórica da História” in Cristina A. RIBEIRO e Margarida MADUREIRA (coords.), *op. cit.*, p. 241: “O tempo exemplar revela-se, portanto, em concomitância, *histórico-filosófico*, dado propender para a transcendência do momento concreto e delimitado do sucesso narrado, promovendo a sua translação para a esfera do acto da recepção, e histórico-teológico, pela sua feição providencialista e pala convicção, contratualmente compartilhada por autor e destinatário, de que Deus intervém na História”.

⁹⁶ Maria Helena da Rocha PEREIRA, “Helenismos no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*”, *Biblos. Homenagem a Paiva Boléo*, Coimbra, vol. LVII, 1981, p. 313-358. Apesar de o artigo incidir sobre o texto de D. Pedro, em alguns casos, o *OE* é citado como obra que atesta a entrada de helenismos por via latina como *música*, *triaga* ou *philosophia*.

⁹⁷ R. LAPA, *Estilística da Língua Portuguesa*, Coimbra, Coimbra Editora, 1984, p. 170, 173 e 217.

⁹⁸ Ana Maria MACHADO, “O *Orto do Esposo* e as teorias interpretativas medievais”, in José Manuel MEGÍAS (ed.), *Actas do VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, (12 a 16 de Setembro de 1995), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997, vol. 2, p. 928.

a subalternização da hagiografia,⁹⁹ embora saibamos quanto a obra deve à tradição das Vidas de Santos.¹⁰⁰ Por sua vez, o investigador brasileiro propõe-se explorar a hermenêutica dos quatro sentidos e a sua operacionalização através da retórica da exemplaridade,¹⁰¹ mas só consagra a última parte da tese a este assunto, perdendo-se em questões marginais¹⁰² ou só indirectamente relacionadas com o seu escopo de análise. Iludido com a possibilidade de aplicar uma definição geral (assacada de Le Goff) de exegese literal e espiritual ao *OE*, o autor incorre em especulações romanescas e afasta-se definitivamente de uma análise séria.

Com abordagens mais bem delimitadas, alguns estudiosos debruçam-se sobre linhas temáticas desenvolvidas nos *exempla*, como é o caso de José Mattoso, que estuda a relação entre os mortos e os vivos¹⁰³ e de Paulo Pereira que estuda a comparência figurativa do diabo na obra.¹⁰⁴ Também Leonor Santos na sua tese de

⁹⁹ Ana Maria MACHADO, “A leitura hagiográfica no *Orto do Esposo* e a hermenêutica implícita na *Legenda Aurea*”, in Cristina A. RIBEIRO e Margarida MADUREIRA (coords.), *op. cit.*, p. 258: “...qualquer referência a outra literatura (antiga ou medieval, profana ou religiosa) será sempre perspectivada numa posição de subalternidade, se confrontada com a reivindicação, ortodoxa e explícita, de uma especificidade de leitura exclusiva da Bíblia e da supremacia do seu Texto.” Deve ler-se complementarmente Margarida MADUREIRA, “Letra e sentido: A «retórica» divina no *Orto do Esposo*”, in Santiago FORTUNO *et alii* (eds.), *Actes del VII Congrès de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, vol. 2, p. 375-83, onde a professora reflecte sobre a condenação da retórica e da lógica argumentativa, ligadas ao discurso profano.

¹⁰⁰ Cristina SOBRAL, em “Hagiografia em Portugal: Balanço e Perspectivas”, *Medievalista on line*, Ano 3, n.º3, 2007, p. 5-6, afirma que o autor do *Orto* mostra conhecer a *Vita Secunda* de St. António, escrita por Julião de Spira, sendo esta a única atestação do conhecimento em Portugal desta legenda antoniana. Em Alcobaca, existia apenas a *Vita Prima*, mas não esta legenda em concreto.

¹⁰¹ A. Marcos PIMENTEL, *Hermenêutica Bíblica e Exemplaridade no Orto do Esposo*, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2007. Este trabalho foi editado sob o título *O monge, a irmã e o Orto*, Nitérois, Eduff, 2009.

¹⁰² Numa entrevista concedida no ano de publicação da tese (2009), António Pimentel comprova o deslumbramento por que se deixou acometer ao sobrevalorizar alguns aspectos paratextuais do *OE*. Cf. www.editora.uff.br/noticias/entrevistas. (acedido em Janeiro de 2010). Ficamos a aguardar a publicação da sua tese de doutoramento sobre a mesma obra, mas desta vez, segundo o autor, num registo de “tese ficção”, isto é, o investigador propõe-se escrever um romance.

¹⁰³ José MATTOSO, “O Imaginário do além-túmulo nos *exempla* peninsulares da Idade Média”, *O Reino dos Mortos*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1996, p. 217-231, onde se recolhem *exempla* do *Orto do Esposo*, do *Livro de los exemplos por ABC* de Clemente Vercial e de *El Especulo de los Legos* e o constatando o autor que muitos deles “transmitem crenças antigas ou populares pouco conformes com a teologia oficial”. (p. 230). Este artigo reproduz a comunicação inserta em *Medioevo y literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispànica de Literatura Medieval*, Granada, Universidade de Granada, 1995, vol. I, p.131-146. É também da autoria deste historiador o verbete “Exemplo” no *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, *op. cit.*, p. 50-51.

¹⁰⁴ Paulo PEREIRA, “Figuração e Máscaras do Diabo nos ‘exempla’ do *Orto do Esposo*”, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 1992-94, p. 39-53.

mestrado analisa a concepção de pecado,¹⁰⁵ centrando-se na luxúria e na sua principal instigadora: a mulher, filha de Eva e herdeira da sua queda. Lançadas as raízes da representação do quadro disfórico da génese humana,¹⁰⁶ resta a tentativa de, pela leitura da obra, “fazer dos homens santos ou heróis, através da ascese, da renúncia ao tempo profano, do desprezo do mundo”.¹⁰⁷ Contíguos a esta vertente da análise, desenvolvem-se os estudos sobre a representação feminina e a misoginia¹⁰⁸ no *OE*, a que não era alheia toda uma literatura de época e, em especial, a influência do *De sacramentis* de Hugo de São Víctor. Paula Baptista, que escreve um capítulo da sua tese sobre esta temática, recorda a relação que, de antanho, se estabelece entre a mulher e o diabo, acicatadora da volúpia masculina e dos seus recônditos apelos físicos.

Mas esta autora assenta a sua análise¹⁰⁹ sobretudo no tema do paraíso, mantido ao longo de 59 capítulos da obra anónima, sob um processo de alegorização e numa relativa ambivalência tópica, onde, na dinâmica dos vários sentidos da Escritura, se cruzam dois níveis: o literal e alegórico. Nos nossos ouvidos ressoa ainda a peremptória ordem, inspirada no profeta Ezequiel (“Cume este livro!”), que nos lembra a importância da *ruminatio* ou, em sinal oposto, a voracidade com que Jorge de *O Nome da Rosa* traga o livro pernicioso.¹¹⁰

¹⁰⁵ Leonor SANTOS, *A Mulher, o diabo e a luxúria nos exempla do Orto do Esposo*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa Medieval apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, p. 10: “Estudar particularmente os *exempla* do *Orto* sobre o pecado pode possibilitar uma melhor compreensão das cambiantes psicológicas, religiosas e espirituais dos finais do século XIV”.

¹⁰⁶ Leonor SANTOS, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁷ Leonor SANTOS, *op. cit.*, p. 144.

¹⁰⁸ Citem-se Maria do Amparo MALEVAL, “Representações Diabolizadas da Mulher em Textos Medievais”, disponível em <http://www.abrem.org.br/Represdiabolizadas.pdf> (acedido em Agosto de 2009); *id.*, “Ervas Daninhas no *Orto do Esposo*”, disponível em <http://www.filologia.org.br/ixcnlf/8/08.htm> (acedido em Julho de 2009); e Helder GODINHO, “O Feminino no *Horto do Esposo*”, *Convergência Lusitana. Revista do Real Gabinete Português de Leitura*, Rio de Janeiro, n.º 12, 1995, p. 97-105. O estudioso português entende que o *Orto* reflecte as “velhas concepções míticas da Ordem Universal no feminino”. (p. 100); Margarida MADUREIRA, “Mulheres ‘exemplares’ no *Orto do Esposo*”, in Maria do A. MALEVAL (ed.), *Rastros de Eva*, Santiago de Compostela, Laiovento, 1995, p. 65-80.

¹⁰⁹ Paula BAPTISTA, *A simbologia do Paraíso no Orto do Esposo*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa apresentada à FCSH da Universidade Nova de Lisboa, 1996.

¹¹⁰ Umberto ECO, *O Nome da Rosa*, trad. de Maria Celeste Pinto, Lisboa, Difel, 1999, p. 475: “Disse, e começou com as suas mãos descarnadas e diáfanas a rasgar lentamente, aos pedaços e às tiras, as páginas moles do manuscrito, metendo-as à boca aos bocados e mastigando-os lentamente como se consumisse a hóstia e quisesse fazê-la carne da sua própria carne.”

Da luta bem-sucedida contra as tentações mundanas resulta, de acordo com a investigadora, uma terceira proposta de salvação: “o Paraíso Alegórico, ao qual qualquer homem de fé pode conhecer e ter acesso através da leitura das Sagradas Escrituras”.¹¹¹ Tal via justifica, pois, a nosso ver, a insistência do autor em tratar, da forma mais clarividente possível, a hermenêutica bíblica, ensinando a ler *pari passu* o Livro Sagrado, verdadeiro horto interior de gozo místico e ponto de encontro com o Esposo. É digna de nota ainda a observação de Paula Baptista segundo a qual o paraíso surge indistintamente ora como terreal, ora como celestial, o que parece interferir na criação de um espaço paradisiáco *sui generis*, com laivos cristãos e pagãos, impregnado de pormenorizadas imagens sensoriais e não muito distante de alguns passos sobre os jardins celestes da tradição literária corânica¹¹² e do *locus amoenus*, tema justamente tratado por uma outra dissertação em Coimbra.¹¹³

Nas últimas décadas, o *OE* tem também despertado o interesse dos medievalistas no Brasil, particularmente em dissertações académicas, no âmbito da filologia¹¹⁴ e da

¹¹¹ Paula BAPTISTA, *A simbologia do Paraíso no Orto do Esposo*, *op. cit.*, p. 141.

¹¹² Vide *Alcorão*, trad. directa do árabe e anotações de José Pedro Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, Sura XLVII, 16-17; LV, 46-78; LVI, 12, 14-37. Sobre os jardins orientais e a sua relação com a mística, pode ler-se com proveito Carlos H. C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Edições Didaskalia, 1986, sobretudo nota de rodapé 131 na p.75, p. 117 e nota de rodapé 351, p. 150.

¹¹³ Fernanda VICENTE, *O locus amoenus na literatura portuguesa*, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 2007, p. 15, p. 41-43.

¹¹⁴ Silvana S. do NASCIMENTO, *O prólogo do Orto do Esposo: uma leitura orientada por fatores de coerência*, Universidade Federal de Santa Maria, 2000: partindo de fundamentos da Linguística Textual e da Filologia, interpreta-se o prólogo da obra pela construção da sua macroestrutura semântica, dando ênfase às conjunções adversativas na organização discursiva; Ueliton JÚNIOR, *O discurso religioso “arcaizante” em o “Orto do Esposo”: uma abordagem filológica*, Dissertação de Mestrado em Linguagem e Ensino apresentada à Universidade Federal da Paraíba, 2006: o investigador pretende “atualizar este livro [I] em uma edição crítica”, a fim de tornar “o discurso religioso medieval compreensível e relevante ao leitor” moderno; Priscilla MARQUES, *Aspectos gramaticais e discursivos da ordenação sujeito-verbo no português arcaico*, Dissertação de Mestrado em Linguística apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008: trabalho de orientação funcionalista onde se analisa a posição do sujeito em relação ao verbo em “contextos transitivos, copulativos e intransitivos”, a partir de dados recolhidos no *Orto do Esposo* e na *Bíblia Medieval Portuguesa*, esta última compilação de textos do século XIV reunida por Serafim da Silva Neto.

Têm surgido, ainda no plano linguístico, alguns artigos que usam o *OE* como *corpus* de análise: Mariângela OLIVEIRA *et alii*, “Articulação Adverbial no discurso religioso”, *Linguagem em (Dis)curso*, n.º 2, Janeiro-Junho de 2005, vol. 5, p. 187-200; Adel Fernanda ROSA e Maria Regina PANTE, “Observações sobre o item *Porém* no português arcaico”, *III Encontro de Produção Científica e Tecnológica* de 21 a 24 de Outubro de 2008, Núcleo de Pesquisa Multidisciplinar, Faculdade Estadual de Ciências e Letras de Campo Mourão: estudo do processo de mudança linguística sofrida pelo item *porém*, na sua recategorização de advérbio para conjunção; Maria Regina PANTE e Adelli BAZZA, “Anáforas nominais: um processo de referenciação n’*Orto do Esposo*”, *Soletras*, ano VIII, n.º 15, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Janeiro-Junho de 2008, p.107-118: estudo da anáfora

literatura,¹¹⁵ bem como de seminários de Pós-graduação sobre a Idade Média.¹¹⁶ Trata-se, simbolicamente, de um movimento de retorno ao país que acolheu a sua primeira edição crítica, em artigos, reflexões e obras de desigual valor e díspares metodologias.

nominal a partir do *Orto*, texto que, pela sua natureza, se presta segundo as autoras, ao estudo de determinados mecanismos de coesão e progressão textuais; Maria M. CEZARIO *et alii*, “Ordenação de adverbiais temporais e aspectuais no português escrito: uma abordagem histórica”, disponível em http://www.discursoegramatica_letras.ufrj.br/seminario_deg/016%20-%20Maria%20Maura%20Cezario.pdf (acedido em Agosto de 2009): as investigadoras apoiam-se na linguística funcionalista para estudar as locuções adverbiais com valor temporal e/ou aspectual, de acordo com a sua posição na frase, partindo do estudo da obra medieval portuguesa e de uma obra actual – *Tocar o Senhor* do Pe. Léo; semelhante linha de análise seguem Natalia MACHADO em “A ordem das locuções adverbiais temporais em textos religiosos do português arcaico e contemporâneo”, disponível em http://www.gel.org.br/resumos_det.php?resumo (acedido em Agosto de 2009) e Mariangela OLIVEIRA em “Advérbios locativos no português escrito em perspectiva histórica”, disponível em http://www.filologia.org.br/ileel/artigos/artigo_454.pdf (acedido em Agosto de 2009); Giselle CORTÊZ, “Perspectiva histórica do uso pronominalizado do nome *homem*, *Revista Eletrônica de Divulgação Científica*, Faculdade de Educação, Ciências e Letras Don Domênico, s. d.: tomando como textos-base o *Orto* e a *Demanda do Santo Graal*, averigua-se, através de instrumentos da gramática histórica, as razões que levaram à mudança do nome *homem* para outra classe de palavras – o pronome indefinido; Priscilla MAMUS, “Análise da ocorrência dos pronomes demonstrativos variáveis no *Orto do Esposo*”, in *III Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários*, 2007, disponível em http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/088.pdf (acedido em Agosto de 2009): análise dos valores (deíctico, determinante e anafórico) assumidos pelo uso de pronomes demonstrativos no I Livro da obra.

¹¹⁵ Paulo CICHELERO, *Maravilha e argumentação retórica no Orto do Esposo: análise das formas de convencimento em um livro de exemplos medieval*, Trabalho de conclusão de Curso, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008: aplica as três categorias de maravilhoso criadas por Le Goff (milagroso, diabólico e natural) à análise de alguns *exempla* e dos seus objectivos didácticos.

¹¹⁶ Teresa CANDOLO-CÂMARA, “Hagiografia medieval: *exemplum*”, *Actas do I Encontro Internacional de Estudos Medievais*, USP, 1995, p. 360-366; Maria do A. MALEVAL, “A Idade Média na obra de Eça de Queirós”, in Andréia da SILVA e Leila R. da SILVA (orgs.), *Actas da IV Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais*, Rio de Janeiro, 2001, p. 22-33; Raul César FERNANDES, “A Pedagogia da alma no *Orto do Esposo*”, in Lênia Márcia MONGELLI (coord.), *op. cit.*, p. 50-105. Ao contrário de Mário Martins, que reconhece a “unidade íntima” da obra na palavra de Deus, este autor acredita que o “fio condutor que confere unidade ao *Orto* e explica sua estrutura (...) pode ter sido sugerido pela doutrina de S. Bernardo de Claraval, com a qual o monge alcobacense dá mostras de estar bastante familiarizado”. Raul Fernandes orienta por isso a sua leitura da obra através da revisitação dos degraus da via mística do abade de Claraval. Tomámos conhecimento de mais dois artigos deste autor sobre o *OE*, a que não conseguimos aceder, apesar das diligências realizadas: R. FERNANDES, “Filosofia e Contemplação no *Orto do Esposo*”, in Ângela Vaz LEÃO e Vanda de OLIVEIRA (eds.), *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*, Belo Horizonte, PUC, Minas Gerais, 2003, p. 357-363; *id.* “A ascese no *Orto do Esposo*”, in *IV Encontro Internacional de Estudos Medievais, Caderno de Resumos*, Belo Horizonte, PUC- Minas Gerais, 2001. p. 74; R. BRANDÃO, “O diabo encantador nos “exemplos” do *Orto do Esposo*”, in *Momentos de Crítica Literária IX dos Congressos Literários* de Campina Grande, 1996, Editora Universitária, UFPB, 1993, p. 323-328; *id.*, “Os diabos encantados nos exemplos do *Orto do Esposo*”, in *XII Congresso Brasileiro de Teoria e Crítica Literária. Atas dos Congressos literários de Campina Grande*, João Pessoa, Editora da UFPB, 1994, p. 323-327.

Saída em 2007, desta vez em Lisboa, a nova edição do *OE* adopta, segundo Helder Godinho,¹¹⁷ critérios de transcrição que, tendo em mente os estudiosos, a tornam também acessível a um “público o mais alargado possível, sobretudo de estudantes”. Ao contrário de Bertil Maler, que avoca no seu prefácio o interesse manifestado por eruditos, filólogos portugueses e lusitanistas, e que se reflecte nas opções tomadas,¹¹⁸ a edição de Irene Nunes almeja o difícil equilíbrio entre a divulgação e o despertar para o interesse científico da obra, embora pareça descurar a iniciação dos leitores menos experimentados, pelos poucos recursos e escassos esclarecimentos filológicos e literários oferecidos.

Para o estudioso sueco, adivinhava-se uma tarefa faraónica que, para além de fixar o texto, implicava uma busca incessante das fontes das citações do *OE*, o estudo da fase da língua em que se encontrava o texto, acrescido da construção de um glossário e de um índice onomástico, e que, conseqüentemente, não tinha como primeiro objectivo chegar ao leitor comum. No segundo volume, o filólogo explica amiúde e sem a devida sistematicidade os critérios da edição, muito embora já antes tivesse dito que a sua base de trabalho era o ms. 198, paleograficamente mais próximo do original (escrito em letra gótica do início do século XV).

A edição recente, baseada em A, conta com novos fragmentos da obra (C, D e E), encontrados na Torre do Tombo, e identificados como pertencentes ao Mosteiro do Lorvão, que permitem corrigir erros de B que Maler não emendou,¹¹⁹ e testemunham a difusão da obra por outras paragens. Irene Nunes tece breves considerações a este respeito na “Apresentação de Testemunhos”, passando de seguida a enunciar com alguma parcimónia os critérios de transcrição, provavelmente respeitando o espírito de divulgação que tem em mente para a nova

¹¹⁷ Irene NUNES, “Apresentação da Edição”, *Horto do Esposo*, *op. cit.*, 2007, p. IX.

¹¹⁸ Arthur ASKINS, texto disponível em <http://www.dglb.pt>, p. 6: “O texto, na transcrição oferecida por Maler em 1956, dadas as normas que a regiam, destinou-se, na realidade, a servir os interesses específicos de especialistas de estudos filológicos, de estudos de codicologia e de diplomática. Era uma transcrição em forma que pouco facilitava o conhecimento e estudo do texto como obra literária.”

¹¹⁹ Irene NUNES, “Pequenas tiras”, in Ana Paiva MORAIS *et alii* (coords.), *Da decifração em textos medievais*, Lisboa, Edições Colibri, p. 217-222; *vide* nota de rodapé n.º 10; e Aires NASCIMENTO, “Novos fragmentos de textos portugueses medievais descobertos na Torre do Tombo: horizontes de uma cultura integrada”, disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2955.pdf>, p. 18-19; Cf. ainda Cristina SOBRAL, “Para uma nova edição crítica do *Orto do Esposo*: notas filológicas”, *art. cit.*, p.1-2.

edição da obra, mas sem dar vivas (nem coerentes) provas das suas intenções.¹²⁰ Se, de acordo com Cristina Sobral, a modernização do texto pode ser vista como um aspecto positivo,¹²¹ verifica-se alguma falta de esclarecimento quanto aos elementos intrínsecos da edição,¹²² o que lança dúvidas quanto ao seu verdadeiro estatuto e à sua efectiva novidade. Se compreensivelmente se pretendia aliviar o *OE* de uma carga de erudição excessiva no respeitante aos suportes de leitura da obra, por outro, é de ressaltar a importância de manter o rigor e uma salutar recuperação de dados histórico-literários e filológicos, que se têm vindo a perder nas últimas décadas, mas que continuam científica e didacticamente intemporais.¹²³

Convém não esquecer as palavras de Maler em relação às traduções incluídas pelo autor anónimo,¹²⁴ até porque ao proceder à identificação das fontes, o estudioso teve a possibilidade de resolver problemas de ordem diversa, nomeadamente na escolha da variante certa ou do sentido correcto de uma dada palavra, muitas vezes pela reconstrução do “processo que causou o indiscutível

¹²⁰ Teresa AMADO em “The Study of literary texts”, in José MATTOSO (dir.), *The historiography of medieval Portugal c. 1950-2010*, *op. cit.*, p. 96, não esquece a edição recente do *OE*: “A very brief reference to the *Horto do Esposo* is due, given that the long-awaited new edition, recently released, is much less conservative and therefore much more accessible, though with some shortcomings in the editorial work”

¹²¹ Cristina SOBRAL, Recensão crítica a *Orto do Esposo* em *Colóquio Letras* de 19.09.2008, disponível em <http://coloquio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/news?i=30>. (acedido em Agosto de 2009)

¹²² Cristina SOBRAL, Recensão crítica a *Orto do Esposo*, “Sente-se, desde logo, a ausência de uma descrição codicológica e paleográfica dos manuscritos e, sobretudo, de um estudo estemático actualizado com o novo testemunho e de critérios de edição deles resultantes. Quanto a descrição de testemunhos, vemos sob o título «Apresentação dos Testemunhos» (p. LXXXIII-LXXXVI) uma sumária e insuficiente anotação de algumas características do ms. A”. E continua um pouco mais adiante: “Supor-se-ia aqui uma efectiva revisão do *stemma* que permitiria aceitar A, não apenas como o testemunho que transmite mais fielmente a grafia e o estado de língua do autógrafo (ou seja, como testemunho-base), mas também como aquele que oferece as melhores lições, agora confirmadas por C. Porém, nem a editora demonstra com casos pertinentes a afirmação nem a colação dos três testemunhos permite fundamentá-la.”

¹²³ José Cardoso BERNARDES, “História Literária e Ensino da Literatura”, in *II Jornadas Científico-Pedagógicas de Português*. Coimbra, Livraria Almedina, 2002, em especial, p. 23 e segs.

¹²⁴ MALER, *Orto do Esposo*, *op. cit.*, vol. III, p. 34: “Consta-nos que o *Orto do Esposo* é tradução, não de um livro inteiro mas sim de um sem-número de citações mais ou menos longas tomadas de livros e compilações compostos pela maior parte em latim. (...)”

Num grande número de casos, as traduções erradas do autor devem-se seguramente ao estado defeituoso ou pouco explícito do texto que estava a traduzir e também ao desleixo do autor, que se não dava o tempo de ver bem o que dizia o modelo. (...) Mas na maioria destes casos é difícil não atribuir ao tradutor certo desleixo, não reparando bem na escrita do modelo ou não se dando tempo para interpretar correctamente o sentido duma frase ou oração.”

erro”,¹²⁵ seja de tradução, seja de transcrição. Ao rejeitar apoiar-se, em alguns casos, no texto-base (A) e no testemunho indirecto (fontes), a edição incorre infelizmente em alguns erros evitáveis.¹²⁶ Com um aparato nem sempre elucidativo nem funcional, e à falta de transparência sobre as opções editoriais, parece-nos que a atitude mais concertada será a de não preterir a edição de Maler, que oferece vantagens à nossa análise histórico-filosófica e lexicológica, em favor da recente edição portuguesa. Assim, no nosso trabalho citaremos a partir de Bertil Maler, dando sempre indicação do passo correspondente na edição de Irene Nunes. A edição mais recente acolhe dois estudos introdutórios,¹²⁷ através dos quais se pretende integrar o *OE* na tradição cultural da literatura de *exempla*, repetindo, em certa medida, a linha de análise até aqui mais abordada. Ana Paiva Morais reconstitui as funções do *exemplum* – da Antiguidade Clássica à Idade Média – acentuando a sua conformidade com a *theoria*, uma vez que, pela sua corporeidade, se instaura como alternativa à visão espiritual. É neste movimento centrípeto de inteligibilidade alargada, de um saber posto em comum, que se situam as recolhas de *exempla* e, em particular, a obra em análise. Por seu turno, Paulo Pereira rastreia o uso do *exemplum* no *OE* que, erigido sobre uma cultura de pregação, se apodera de discursos ficcionais e históricos, numa tendência sincrética que lhe confere alguma ubiquidade e a “inabalável crença de redenção pela pedagogia do conto”.¹²⁸ De assinalar neste ensaio a tónica colocada no meio – aúlico e laico – onde circula a obra, aspecto determinante de que nos ocuparemos a breve trecho, privilegiando a abordagem da filosofia laica em linguagem em Portugal, mas sem esquecer o ambiente de Alcobaça onde se encontravam os manuscritos. Discordamos, contudo, do investigador quando se apoia na suposta incultura do público-alvo para justificar a “renitência em incorporar, na contextura doutrinária da obra, as novidades teológicas”. A explicação poderá não ser tão simples nem ater-se apenas à voz da prédica que Paulo Pereira ouve no folhear das páginas do códice. Não será contraproducente

¹²⁵ MALER, *Orto do Esposo*, *op. cit.*, vol. II, p. 30.

¹²⁶ Cristina SOBRAL, *art. cit.*, dá exemplos claros disso mesmo.

¹²⁷ Ana Paiva MORAIS, “A Exigência do Sentido: Modos da Exemplaridade no *Exemplum Medieval*”, *op. cit.*, p. XIII-LII; e Paulo A. PEREIRA, “Uma Didáctica da Salvação: o *Exemplum no Horto do Esposo*”, *op. cit.*, p. LIII-LXXXVI.

¹²⁸ Paulo PEREIRA, “Uma Didáctica da Salvação: o *Exemplum no Horto do Esposo*”, *op. cit.*, p. LIV. Neste sentido, é muito importante cruzar a posição do autor com Nuno JÚDICE, *O Espaço do conto no texto medieval*, Lisboa, Vega, 1991.

fazer-se uma leitura unilateral da funcionalidade da obra, como se ela estivesse apenas vocacionada para uma faixa de público?¹²⁹ Evidentemente que circulavam na Idade Média instrumentos de trabalho destinados a facilitar a tarefa de elementos do clero com uma formação menos consistente, elaborados como se fossem manuais para melhorar o desempenho da missão evangélica e dignificar os actos litúrgicos. Sem dúvida que os florilégios, contendo vidas exemplares, representariam pela força viva do modelo uma outra dinâmica retórica diante dos fiéis. Mas, entre os simples, porventura os laicos que não sabiam escrever nem dominavam o latim não tinham direito a aceder (pelo ouvido apenas às vezes) a alguns dos versículos mais poderosos da *Sacra pagina*, obra que seria difícil de encontrar integralmente *em linguagem*? E os laicos de alta estirpe, cultos, mas já não cultivados na língua do Lácio, não gostariam de possuir na sua biblioteca uma obra de devoção na sua língua materna, que reflectisse um saber bíblico e patrístico conducente à preparação, ainda no mundo terreal, daquele outro que há-de vir?

O enquadramento histórico-literário e o índice onomástico da edição de Irene Nunes ficam, talvez, aquém do expectável pelo estudioso de filosofia, que esperaria ver dilucidadas quais as obras e autores que lhe servem de inspiração¹³⁰ e aproximam (ou não) o *OE* de um panorama cultural europeu. A contextualização filosófico-literária ao serviço da hermenêutica do texto seria benigna para o aprofundamento e dilatação de horizontes culturais da obra portuguesa, bem como para a sua inscrição no seio da espiritualidade monástica.¹³¹ Para tal, podia-se ter reinvestido com sentido crítico na abundante informação deixada por Bertil Maler, criando-se notas de rodapé e estudos mais esclarecedores que mostrassem ao leitor a

¹²⁹ Vide Beryl SMALLEY, *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo*, trad. de Vincenzo Benassi, Bologna, Societa Editrice il Mulino, 1972, vol. II, p. 356-57, onde a autora nos esclarece que o uso da estrutura exemplar foi fomentada em ambiente de cultura, na universidade de Paris: “A quanto mi risulta, il primo ad introdurlo sistematicamente nelle sue lezioni sulla Scrittura è il Cantore: penso che ciò sia chiaramente collegato alla rinascita della predicazione popolare, alla quale contribuirono in gran parte i Maestri parigini. Quando il Cantore introduce nell’aula un metodo di educazione elementare, certamente egli non pensa soltanto ai suoi alunni, ma anche alle associazioni laiche alle quali essi predicheranno. Sappiamo che alcuni degli esempli narrati dal Langton e dal Cantore passarono poi ai sermoni del tredicesimo secolo e ai «Libri di esempi» compilati come sussidi o manuali per i predicatori.”

¹³⁰ No que diz respeito ao interesse filosófico da obra (entenda-se que não era esse o escopo do seu artigo), Paulo Pereira limita-se a fazer uma resenha dos aspectos já apontados por Mário Martins e Pedro Calafate.

¹³¹ Margarida MADUREIRA, “A espiritualidade monástica num testemunho português do final da Idade Média: o *Orto do Esposo*”, *Cadernos de Literatura Medieval*, Coimbra, CLP, 2011, p. 71-84.

complexidade da tessitura da obra, bem como o seu horizonte histórico-literário. O facto de não existir praticamente nenhuma indicação sobre as *auctoritates* avocadas (à excepção do índice onomástico) que acompanhe de perto a leitura, já que as notas contêm apenas informação sobre as variantes, empobrece a edição e quase contradiz o objectivo de chegar ao público em geral. Cremos que seria imprescindível deixar um número generoso de pistas de leitura e informes mais esclarecedores que tornassem o passeio pelo *OE* apazível, mas estribado por referentes culturais e teológico-filosóficos precisos, que evitassem o estranhamento decorrente de um solipsismo interpretativo. A tentação de insistir nos *exempla*¹³² impede a leitura sistémica e macrotextual da obra. Também a bibliografia apresentada, apenas a que serviu de base à edição, poderia ser complementada por títulos¹³² que alargassem, aos olhos do leitor, o horizonte filosófico-teológico europeu em que a obra nascera. Estamos em crer até que não seria ocioso criar uma bibliografia geral que integrasse as referências contidas nos estudos introdutórios para aprofundamento de temas e de autores, indo ao encontro dos interesses investigativos do público abrangente que a edição pretende angariar.

A opção por não situar historicamente algumas das personagens do mundo político antigo referidas no texto (Júlio César, Vespasiano, Xerxes), mas também figuras maiores como St. Ambrósio, St. Agostinho ou Metódio revela a forma apressada como se processou a organização final do índice. Sinceramente, parece-nos que a edição de Nunes não acautelou, como devia, a responsabilidade de aperfeiçoar (e até de superar) um valiosíssimo legado repartido por edição crítica, estudo linguístico e de indagação de fontes a que qualquer estudioso terá sempre de regressar por inevitável brio e zelo de investigação.

Carente ainda de um estudo de fundo que não o utilize apenas como pretexto ou o coloque ao serviço de uma análise de formas literárias breves, o *OE* testemunha a premência de se ler *intus et foris*, superlativando o que tem de admirável

¹³² Por exemplo, no âmbito da espiritualidade, da filosofia e da exegese bíblica, são referidos alguns dicionários usados pelos editores que deveriam ter sido acompanhados talvez pela referência a estudos específicos sobre os autores mais marcantes da obra – como St. Agostinho, Bernardo de Claraval ou Hugo de S. Victor – bem como sobre as correntes de pensamento da época. Ficamos com a sensação de que o neófito leitor fica um pouco entregue à sua sorte no desbravar do *OE*.

para a época, contemporizando-o, para uma mais rigorosa medida cronológica, com o panorama religioso e cultural em que emerge.

Trazidas para o presente, às vezes com um certo risco anacrónico, as obras medievais devem ser restituídas ao seu tempo com justeza e dignidade, movimento apenas bem-sucedido através de um esforço de compreensão das circunstâncias de elaboração, dos anseios e da mentalidade da época, sem que, ainda assim, lhes deva ser cobrada essa auto-referencialidade histórica. Vários dos trabalhos aqui elencados enfermam de uma pecha que, em poucas palavras, se traduz num fascínio pela Idade Média desbordante para a efabulação ou para a superficialidade interpretativa. Noutros casos, a irreflectida aproximação do período quatrocentista e do seu estado de língua à realidade dos séculos XX e XXI redundou num gesto desmemoriado, de simplificação e de apressada leitura. A edição de Irene Nunes, a meio caminho entre a edição crítica e a pretensa actualização, enferma de falta de clareza na apresentação dos seus critérios editoriais e descursa a criação de estratégias de acessibilidade esclarecida ao texto, que a modernização do texto não cobre nem atenua sequer.

Não obstante, coloquemos a balança no seu devido lugar. Vários foram os estudiosos que deixaram preciosos testemunhos para a divulgação e análise acurada do *OE*, quer do ponto de vista linguístico e da crítica textual, quer da literatura portuguesa e da literatura comparada. Só faltou mesmo que uma visão de conjunto, talvez a várias mãos e interdisciplinar, revalorizasse a obra como corpo integral de reconhecido mérito no âmbito da língua, da representatividade do pensamento em português, num dado momento histórico, e da literatura, com as limitações e louvores que lhe são próprios.



2. História da Cultura e da Filosofia em Portugal

Se, pelas suas características compositivas e genológicas ou pela difícil e truncada acessibilidade, o *OE* só tardiamente foi resgatado dos anais do esquecimento, não admira que no início do século XX ele não figure numa história da filosofia em Portugal¹³³ ou que surja quase marginalmente nos estudos de cultura portuguesa,¹³⁴ à exceção do que acontece na obra *Filologia e Filosofia* onde se defende a existência de uma “escola laica de língua portuguesa”,¹³⁵ que abrange um número significativo de obras até então (e algumas delas ainda hoje) arredadas da análise histórico-filosófica. Pinharanda Gomes valoriza, assim, a produção de pensamento em língua portuguesa no século XV, causa também intrepidamente defendida pelos professores Gama Caeiro¹³⁶ e Cruz Pontes.

¹³³ Nem mesmo no século XXI veio a ser devidamente contextualizado em Maria Celeste NATÁRIO, *Itinerários do Pensamento Filosófico Português*, Sintra, Zéfiro, Dezembro de 2010, obra que, a nosso ver, perde por eleger um eixo temporal tão dilatado num volume tão sucinto. A autora refere-se uma única vez, de forma bastante vaga ao *OE*, na pág. 49.

¹³⁴ Veja-se, porém, o que acima dissemos acerca de António José Saraiva e da sua obra *O Crepúsculo da Idade Média*; do mesmo autor, há ainda a destacar “Aspectos do Cristianismo Medieval” no volume *A Cultura em Portugal. Teoria e História*, Lisboa, Gradiva, 1991, p. 236, onde se refere de passagem a presença de S. Bernardo e do seu *In Cantica* no *OE*. No volume sobre a literatura portuguesa *da História Ilustrada das Grandes Literaturas*, Lisboa, Editorial Estúdios Cor, 1966, vol. VIII, p. 37-38, sem enfatizar o valor da obra, aponta já o meio sociológico em que nasce esta “literatura apologética e mística”: “No final da Idade Média desenvolve-se o interesse dos laicos pelos problemas religiosos e generalizam-se movimentos místicos mais ou menos reformadores, de inspiração anticlerical mais ou menos declarada, o que é um sintoma da elevação do nível cultural de camadas urbanas cada vez mais amplas. (...) Diversas obras o reflectem em Portugal, como a tradução da *Imitação de Cristo* por Frei João Álvares, companheiro de cativo do Infante D. Fernando e seu cronista; o *Horto do Esposo*, colectânea de meditações e narrativas sobre o nome de Jesus.”

Justiça seja feita a José Mattoso e ao seu pequenino volume *Cultura Medieval Portuguesa (séculos XII a XIV)*, Lisboa, IN-CM, 1985. Reduzido este eixo temporal aos seus aspectos essenciais, num esforço de enorme concisão, nele surge, ainda assim, a referência ao *Orto do Esposo*, que o historiador encontrara já no inventário do Mosteiro de Bouro.

¹³⁵ P. GOMES, *Filologia e Filosofia*, Braga, Livraria Editora Pax, 1966, p. 70: “a defesa da superioridade da língua portuguesa em relação ao latim é por demais evidente: em primeiro lugar porque, a língua portuguesa dispõe de prioridade filosófica sobre outras línguas latinas, salvo a italiana, na qual Dante, alguns anos antes, compôs a sua obra. Mas note-se: na época da decadência da escolástica, afirma-se em Portugal uma escola laica de língua portuguesa: *Corte Imperial*, *Horto do Esposo*, *Boosco Deleytoso*, a teoria do conhecimento de Fernão Lopes, constante do capítulo XXIII da *Crónica de D. João*, e sobretudo o *Leal Conselheiro*.”

¹³⁶ Gama CAEIRO, “A cultura portuguesa no último quartel do século XIV”, *Aljubarrota 600 anos*, Lisboa, S.H.I.P., D.L. 1987 (reed. em *Dispersos, op. cit.*, vol. I, p. 153-171).

Felizmente, semelhante incúria não fora perpetrada pela Dinastia que acolhera a obra do nosso autor anónimo, a conservara no seu espólio literário, e soubera aliar o mecenato à criação literária no idioma pátrio em sede própria.

Será que a segunda Dinastia, que fomenta a filosofia em Portugal é tratada pela investigação com o mesmo descaso a que foi votado o *OE*? Nos seus *Études sur l'Histoire Morale et Religieuse du Portugal*, Robert Ricard consagra várias páginas ao insigne D. Duarte e aos seus irmãos – D. Pedro e D. Fernando – numa manifesta relação entre o *ethos* e a realeza, testemunhada pela designação do filho mais velho de D. João I como o Rei-filósofo.

De facto, a Casa de Avis e as obras saídas do punho dos seus eminentes representantes – nomeadamente *A Virtuosa Benfeitoria*¹³⁷ e *O Leal Conselheiro*,¹³⁸ mas também *o Livro de Bem Cavalgar Toda a Sela*¹³⁹ – granjearam importantes reflexões,

¹³⁷ As edições mais recentes desta obra são as seguintes: *Obras dos Príncipes de Avis*, ed. prep. por Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello e Irmão, 1981; Infante D. PEDRO e Frei João VERBA, *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, ed. crítica de Adelino Calado, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1994. Sobre o estado da arte da *Virtuosa Benfeitoria*, deve consultar-se a introdução à edição de Adelino Calado, *op. cit.*, p. VII-XVII. Destacam-se, entre a bibliografia crítica existente, as *Actas do Congresso comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, Revista *Biblos*, Coimbra, FLUC, 1993 e, em especial, os artigos de Pedro CALAFATE (“O conceito da ordem natural no *Livro da Benfeitoria*”), de Nair de Castro SOARES (“A «Virtuosa Benfeitoria», primeiro tratado da educação de príncipes em português”), de Gama CAEIRO (“Hermenêutica e poder no «Livro da Virtuosa Benfeitoria»”), e de Amândio COXITO (“O pensamento político-social na *Virtuosa Benfeitoria*”). Vide ainda J. MACIEL, *Os “benefícios” do Infante D. Pedro – uma teoria da acção na “Virtuosa Benfeitoria”*, Dissertação de Mestrado, Porto, FLUP, 1993, onde o autor coloca a tónica num aspecto determinante, logo na pág. 3: “... não se deve esquecer que se trata de uma primeira tentativa de escrita conceptual na língua portuguesa ainda pouco experiente no seu percurso autónomo em relação à raiz galaico-portugalense.” O autor tem razões para acreditar que existe um certo conflito entre a vertente parenética e política da obra, antevendo uma “teoria da motivação” no escrito de D. Pedro.

São apresentados por Pinharanda GOMES subsídios para uma bibliografia sobre D. Duarte em *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992, p. 49-61.

¹³⁸ Para além da edição dos anos 40 de Joseph Piel, pela Livraria Bertrand, há duas edições da obra, publicadas pela Imprensa Nacional Casa da Moeda: uma de João Morais Barbosa (1982), outra de Maria Helena Lopes de Castro (1999), esta última edição crítica. *O Leal Conselheiro* tem ainda uma bibliografia passiva considerável. Mencione-se o número da *Revista de Filosofia Portuguesa* dedicado a D. Duarte (1391-1991), Braga, Julho-Setembro, tomo XLVII, 1991, Fasc. 3; José GAMA, *A Filosofia da Cultura Portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*, Braga, JNICT-Fundação Calouste Gulbenkian, 1995; Abílio F. PINTO, *O Leal Conselheiro de D. Duarte: uma «moral filosófica»*, Dissertação de Mestrado, Porto, FLUP, 1997, trabalho onde se procura rebater a ideia de Morais Barbosa segundo a qual o *Leal Conselheiro* não oferecia interesse filosófico, contrapondo-lhe as vozes de Gama Caeiro e Cândida Pacheco e sublinhando a actualidade da obra pela sua relação com uma “mundividência cristã e uma cultura progressivamente laicizada”.(p. 189)

¹³⁹ Doravante *LEBCTS*. Sobre esta obra eduardiana, vide Isabel DIAS, *A Arte de ser bom cavaleiro*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, e Maria Dalila OLIVEIRA, *D. Duarte educador: uma abordagem interdisciplinar das relações da vontade com a razão no livro Da ensinança de bem cavalgar toda Sela*, Braga, Universidade do Minho, 1998. Esta dissertação de mestrado perde-se, no entanto, em

repartidas por vários artigos, no âmbito da ética, da filosofia moral e política, por constituírem já a expressão do pensamento em português,¹⁴⁰ numa esfera culta, mas que não estava directamente ao serviço de Deus. Daqui decorre o ajuizado reconhecimento da existência de uma espécie de modelo de moral cavaleiresca fomentada pela Corte de Avis.¹⁴¹

Não é sem alguma emoção que lemos o testamento do Infante Santo, permeado de títulos de obras de devoção, muitas deles em vernáculo, como o *Estímulo de Amor* de Pseudo-Boaventura, o *Rosal de Amor* ou os *Solilóquios* e as *Meditações* de Pseudo-Agostinho,¹⁴² mas onde se encontra também o enigmático *Herma Spiritual*,¹⁴³ que D. Fernando *leixa* a Fernão Lopes, seu “escrivão da puridade”, sinal de que os tempos haviam mudado e de que o património intelectual deixado em testamento passava a ocupar um inestimável lugar no elenco dos bens móveis, já antes revelado por Mumadona e pela sua oferta ao Mosteiro de Guimarães, bem como por outras

considerações contextuais e históricas e não aprofunda o valor semântico nem filosófico dos dois lexemas em causa – a vontade e a razão.

¹⁴⁰ Todas estas obras tinham no horizonte leitores laicos, como sublinha Ana Maria MACHADO, “O testemunho dos prólogos na prosa didáctica moral e religiosa”, in Juan PAREDES (ed.), *Medioevo y Literatura, op. cit.*, vol. III, p. 131-146.

¹⁴¹ Cf. Michelle Souza e SILVA, *Práticas de Leitura e Ensinos Morais na Corte de Avis*, Dissertação em História, Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2009. O *Orto do Esposo* é mencionado nas págs. 11, 19 e 35.

¹⁴² M. MARTINS, “Os solilóquios e meditações do pseudo-Agostinho, em medieval-português”, *Brotéria*, vol. LV, 1952, p. 168-177; *id.* “As «Meditações» do cód. alc. CCLXXIV/212 e as fontes agostinistas e bíblicas”, *Brotéria*, vol. LX, 1955, p. 520-527.

¹⁴³ Alguns estudiosos acreditam tratar-se do *Boosco Deleytoso*, embora este dado não seja fácil de apurar, pois na época abundam os títulos com as palavras sinónimas de Jardim, facto que Mário Martins regista desde cedo. Além de Augusto Magne deixar essa pista na sua edição do texto português, recentemente Guido BONOMINI revitaliza tal interpretação em *O itinerário para as delícias: o locus amoenus entre o De Vita Solitaria de Francesco Petrarca e o Boosco Deleytoso*, Dissertação de Doutoramento em Letras, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 14-16, p. 25, 287, 298. Helder CARITA, em *Tratado da Grandeza dos Jardins em Portugal ou da originalidade e desaires desta arte*, s.l., ed. de autor, 1987, informa-nos que o nome jardim se introduz no tempo de D. João III.

Em pleno século XVII, ainda se encontravam títulos com a palavra jardim, em contexto monástico. *Vide* Ernesto SOARES, “Dicionário de gravadores portugueses e dos estrangeiros que trabalharam para Portugal”, *Arquivo Histórico de Portugal*, Lisboa, Vol. II, 1935-37, p. 33-82 (n.º 19: *Jardim Anagramatico de Divinas Flores Lrsitanas, espanholas e latinas...* de Alonso de Alcalá y Herrera, p. 43; n.º 36: *Jardim da Sagrada Escritura disposto ao modo alfabetico...* de Frei Cristóvão de Lisboa, p.49). Também havia muitas obras de botânica com o nome horto ou o seu diminutivo. Vejamos apenas um exemplo colhido em Luís de PINA, “A Igreja na História da Medicina Portuguesa”, *Arquivo Histórico de Portugal*, Lisboa, Vol. II, 1935-37, p.148: “Walafridus Strabo, do século XI, abade de Reichenau, cantou em verso apaixonado, no seu livro «Hortulus», a utilidade terapêutica de certas plantas que cresciam no horto do seu mosteiro;”. Por fim, José Augusto MOURÃO, no artigo “O Jardim do Éden, *Episteme*, Porto Alegre, n.º 15, Agosto/Dezembro, 2002 p. 29-42, procede à clarificação do modelo híbrido, aglutinador de várias tradições religiosas, que inspiram a criação do Éden.

iniciativas tão excepcionais quão esparsas, mas que agora se firmavam pela recorrência.

É de notar que Lopes Praça cita o nome do rei D. Duarte na sua “notícia biográfico-crítica dos mais notáveis filósofos portugueses”¹⁴⁴ e que Joaquim de Carvalho dedica algumas linhas ao Infante D. Pedro e ao autor do *Leal Conselheiro*, obra apenas recuperada no século XIX, na sua “visão panorâmica da cultura filosófica em Portugal”¹⁴⁵. Nessa síntese, o professor de Coimbra começa por afirmar desde logo que “A filosofia medieval nasceu e, em grande parte, gravitou em torno das religiões, ou melhor das teologias, das quais era solidária, quando não subordinada”,¹⁴⁶ o que pode denotar uma atitude de desvalorização do exercício filosófico deste período em Portugal.¹⁴⁷ Mencionando o nome de autores caros ao pensamento filosófico português entre o século XIII e o primeiro quartel do século XVI, nada diz Joaquim de Carvalho no seu artigo a respeito das obras ascético-morais que integram a história da espiritualidade portuguesa e que dariam talvez um selo de autoridade à afirmação de que “Todas estas atitudes teológicas supõem uma interferência filosófica, pelo menos no sentido propedêutico que a idade-média atribuiu à filosofia. A filosofia não foi para todos os verdadeiros pensadores medievais a *ancilla theologiae*; mas na cultura portuguesa só na aurora da renascença se discrimina (sic) a separação nítida e progressiva dos dois conceitos”.¹⁴⁸

Igual silêncio se faz sentir no ensaio “Cultura filosófica e científica – período medieval”,¹⁴⁹ onde, após a constatação de que em Portugal “é quase só na esfera da

¹⁴⁴ Lopes PRAÇA, *História da Filosofia em Portugal*, edição preparada por Pinharanda Gomes Lisboa, Guimarães Editores, 1974, p. 51-57. No *ranking* dos sete filósofos, P. Gomes, *Filologia e Filosofia*, *op. cit.*, posiciona destacadamente D. Duarte, considerando-o “o estilista de uma língua nova”, o impulsionador do uso da língua “no saber filosófico.”

¹⁴⁵ J. de CARVALHO, Discurso inaugural da Secção de Ciências Históricas, Filosóficas e Filológicas do Congresso conjunto das Associações Portuguesa e Espanhola para o Progresso das Ciências, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1927. (Mantivemos a grafia original.)

¹⁴⁶ J. de CARVALHO, Discurso inaugural da Secção de Ciências Históricas..., *art. cit.*, p. 6.

¹⁴⁷ Esta atitude de prudência é partilhada por outros autores. Mário MARTINS, no artigo “Idade Média”, in Jacinto do Prado COELHO (coord.), *Dicionário de Literatura Portuguesa*, *op. cit.*, assente que “Fomos mais um povo de acção do que de contemplação (e damos a esta palavra um sentido lato). Assimilámos muito mais do que criámos.” (p. 450)

¹⁴⁸ J. de CARVALHO, Discurso inaugural da Secção de Ciências Históricas, *art. cit.*, p. 13.

¹⁴⁹ J. de CARVALHO, “Cultura filosófica e científica – período medieval”, in O. C., *História da Cultura II*, *op. cit.*, p. 221-305.

patrística e da teologia cristã que se move o vago e ténue espírito filosófico”,¹⁵⁰ se destacam, entre outros temas, as obras de Álvaro Pais, bispo de Silves originário da Galiza, e de Pedro Hispano, cujos *corpora* redigidos em latim, relembram que, muitas vezes, ao falar-se em filosofia em Portugal teve de prevalecer (sob pena de ser demasiado reduzida) a geografia sobre a língua... portuguesa. Será que com tamanha continência e parcimónia o autor de *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XV* procurava colocar o dedo na ferida gerada pelo complexo de inferioridade relativamente às nossas parcas aptidões especulativas?¹⁵¹

Apesar do entusiástico anúncio de Mário Martins, a propósito do facto de o *OE* ser escrito em vernáculo e das pistas de Pinharanda Gomes sobre a “escola laica portuguesa”, não haveria tão cedo eco dessas pro-vocações no domínio da história da filosofia em Portugal. Joaquim de Carvalho teria dado talvez como definitiva a tese da tradução, que também havia inserido em páginas da sua lavra, mais precisamente na *História da Literatura* de Forjaz Sampaio, muito embora possuísse a edição crítica de Maler no seu acervo bibliográfico, aquele a que afortunadamente recorreremos para tomarmos contacto pela primeira vez com o *OE*.

Marcante, sem dúvida, para a história da filosofia em Portugal desta época seria o “Estudo para uma Edição crítica do *Livro da Corte Enperial*” de Cruz Pontes,¹⁵² onde o professor salientava a importância da obra enquanto escrito de “filosofia em língua portuguesa”, sem temer a divulgação das conclusões a que chegara: “Procurando estudar alguns aspectos necessários para se fazer uma edição crítica do *Livro da Corte Enperial*, concluímos pela sua não-originalidade filosófica, o que não deverá tomar-se como negação de interesse do tratado para a nossa cultura medieval e possivelmente para o estudo filológico da terminologia portuguesa filosófico-

¹⁵⁰ J. de CARVALHO, “Cultura filosófica e científica...”, *O. C.*, II, *op. cit.*, p. 227.

¹⁵¹ Não nos parece que o insigne professor comungue da injusta mágoa de Teixeira de Pascoaes, em *A Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998, p. 76-77: “O génio lusitano é mais emotivo que intelectual. Afirma e não discute. Quando uma ideia se comove, despreza a dialéctica; e é *sendo* e não raciocinando que ela prova a sua verdade. (...) E assim, corresponde à nossa superioridade poética, uma grande inferioridade filosófica. O português não é nada filósofo; a luz do seu olhar alumia mais do que vê;”. Nesta ideia, Pascoaes é apoiado pelo seu amigo Unamuno, que, através de semelhantes palavras, afirma que “el pueblo portugués es aún más infilosófico que el español”, in *Por tierras de Portugal e de España*, Madrid, Alianza Editora, 2006, p. 26.

¹⁵² Cruz PONTES, “Estudo para uma Edição crítica do *Livro da Corte Enperial*”, Coimbra, UC, Publicações do Instituto de Estudos Filosóficos, 1957.

teológica.”¹⁵³ Conquanto se ressaltasse, por vezes, a questão do idioma em que se filosofava e da utilidade de empreender estudos que apurassem as fases de autonomização da língua, em consonância com a análise da formação do vocabulário filosófico, novo compasso de espera se instauraria, aquele que, em boa hora, Gama Caeiro quebrava com vários artigos responsáveis pelo fim da disjunção entre filosofia e língua portuguesa. Superando o melindroso tratamento da filosofia portuguesa ou até da não menos complexa filosofia da cultura,¹⁵⁴ o ilustre antonianista equaciona clarivamente o problema:

“A língua – concretamente, a língua portuguesa –, instrumento de que dispomos quando surgimos no mundo, que é veículo do nosso pensar, não deverá ela ser analisada no espaço disciplinar próprio que é o da «Filosofia em Portugal»? Não serão relevantes para a filosofia as virtualidades implícitas, certas vivências objectivadas e estratificadas numa certa sabedoria, um *thesaurus* conceptual desenvolvido, uma tradição lexical mais ou menos rica – para o trabalho de criação filosófica?”¹⁵⁵

A mudança suscitada pela atitude de filosofar em língua portuguesa e o tratamento desta temática como filosofema é um dos mais valorosos contributos de Gama Caeiro prestados à Filosofia em Portugal, que antevia a importância de nunca se apartar filosofia e cultura, sem que para tal se empregasse a ambígua taxinomia gerada pela recente expressão filosofia da cultura.¹⁵⁶

Regressando ao *OE*, que muito poderia beneficiar destas considerações, um olhar estrangeiro se agregava ao pequeno escol que divulgava a obra. Lothar Thomas,¹⁵⁷ na sua tentativa de religar a cultura nacional ao espírito europeu, traça

¹⁵³ Cruz PONTES, *op. cit.*, p. 193. *Vide* ainda, numa tentativa de retomar a problemática suscitada por Cruz Pontes, actualizando-a, Maria Celeste SILVA, *Corte Enperial: perspectivas de reflexão sobre o problema de Deus*, Dissertação de Mestrado, Porto, FLUP, 2005, cujo principal mérito será o de analisar as provas de existência de Deus e os seus atributos, aproximando-se mais profundamente da tessitura argumentativa utilizada no escrito medieval.

¹⁵⁴ Cf. Pedro CALAFATE, introd. a *Dispersos, op. cit.*, vol. I, p. 7-13.

¹⁵⁵ Gama CAEIRO, “Filosofia em Portugal e seu ensino: tópicos para uma reflexão”, in *Dispersos*, Lisboa, IN-CM, 1998, vol. I, p. 77.

¹⁵⁶ Começam a aparecer no mercado editorial obras que preferem adoptar no título a palavra Cultura em detrimento de expressões como pensamento português ou filosofia em Portugal. *Vide*, por exemplo, Miguel REAL, *Introdução à Cultura Portuguesa*, Lisboa, Planeta, 2011, que, apesar de anunciar um ambicioso eixo temporal (sécs. XIII a XIX), confere reduzido tratamento à Idade Média e pouquíssimo espaço à literatura espiritual. Inscrito no primeiro de “quatro modelos-padrão”, parece-nos demasiado lato este período que o autor apelida de “lírico-espiritual”. O período medieval é configurado a partir das cantigas de amor e de amigo, pelo Cancioneiro de Garcia de Resende, pelo *Leal Conselheiro*, pela *Matéria da Bretanha*, por Gil Vicente e pelos cronistas.

¹⁵⁷ L. THOMAS, *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*, trad. de António José Brandão, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1944.

um percurso, desde a escolástica europeia, que termina com os escolares portugueses do século XVI e com a filosofia popular, religiosa e laica. Esta sim, parece-nos a linha interpretativa mais prudente para equacionar o lugar do *OE* no panorama da filosofia para leigos em português, naquela que será uma preocupação aventada, de modo mais universalista, por Ruedi Imbach¹⁵⁸ e que, em português, já se começa também a ouvir da boca de alguns intelectuais, sem que o façam expressamente a pensar na nossa obra:

“É no entanto de sublinhar que continuam quase ausentes muitos tópicos de investigação que têm alcançado grande desenvolvimento em França, Inglaterra e mesmo Espanha, como sejam (...) a «diteracia religiosa», os usos devocionais dos livros e da leitura, (...) a produção e circulação de modelos de comportamento para os diferentes «estados» do mundo laical, pelos eclesiásticos, através da leitura. Falta mesmo algo como reunir num só estudo (...), todas as existências de, ou menções a, livros/textos de carácter religioso/moralístico produzidos, possuídos, patrocinados ou simplesmente mencionados por leigos – o que é certamente possível pelo menos para a Baixa Idade Média. A comparação com os restantes espaços europeus seria também desejável e relativamente exequível, dada a quantidade de estudos que existem sobre o tema.”¹⁵⁹

Ao visitar virtualmente o bulício da escola monacal de Alcobaça, o autor da *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa* fixa-se brevemente em alguns dos seus monges, constando da sua lista o nome de Hermenegildo de Tangos (sic!), que, apesar do lapso na transcrição do apelido, identificamos como protagonista da tese da tradução do *OE*, alimentada por vários autores. O estudioso alemão socorre-se da informação bibliográfica fornecida por Barbosa Machado, facto que explica que o *OE* surja no pequeno parágrafo consignado a Hermenegildo de Tancos como simples exercício de reprodução de informação bibliográfica¹⁶⁰ sem consequências

¹⁵⁸ Partilhamos o interesse pelas questões de partida lançadas por R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*. Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1989; e *id.*, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale*, Paris, Editions Universitaires Fribourg Suisse et Editions du Cerf, 1996.

¹⁵⁹ Maria de Lurdes ROSA, “Sociabilidade e espiritualidades na Idade Média: A historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais”, *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 21, 2009, p.97-98. O artigo apresenta um circunstanciado e informativo estado da arte em vários domínios do saber sobre os leigos na cultura medieval portuguesa.

¹⁶⁰ Mesmo que o autor alemão conhecesse a obra, talvez a catalogasse apenas como obra mística ou moral, produção que, no seu entender, apresenta “dois lados distintos, passíveis de certa marginalização: “As relações entre ambos resultam do facto do segundo lado ter de comum com o primeiro o ideal da ascese cristã. Ora, se nós seguissemos aqui o conceito restrito de História da Filosofia, – aquêlê conceito que é aceite e aplicado pelos historiadores alemães da Filosofia – teríamos de excluir da consideração histórico-filosófica a maior parte desta literatura”. (*op. cit.*, p. 334)

práticas para a indagação do valor filosófico da obra, mas contribuindo para a sua reabilitação.

Já a ênfase na erudição do autor do manuscrito alcobacense é apoiada por Tejada Spínola,¹⁶¹ que estriba, de forma originalíssima e não mais ensaiada, a divulgação da resposta ascético-moral do monge ao contexto político da sua época.¹⁶² Note-se que, para além de esta ser a primeira abordagem filosófica, ainda que tentativa,¹⁶³ do *OE* sobretudo na particular (e quase inesperada) área da filosofia política, a sua leitura antecede quer os estudos de Mário Martins, quer a primeira edição crítica da obra. Inserida no capítulo sobre Alcobaça, Tejada Spínola confere-lhe o estatuto de paradigma da cultura do seu tempo, avaliação que tão cedo não ombrearia com um depoimento luso.

Junto da crítica portuguesa, a raiz do silêncio é, a nosso ver, mais profunda e prende-se com a relativa incúria a que a investigação filosófica votou aos séculos XIV e XV¹⁶⁴, pouco desperta para o florescimento de uma prosa didáctica *em linguagem* com cambiantes filosóficas, de dimensões afectivas (várias vezes emanadas de príncipes cristãos), mas nem por isso negligenciáveis para a nossa história das ideias. É inegável que os escritos de Pedro Hispano¹⁶⁵ se universalizam pelo uso da

¹⁶¹ Cf. Francisco Elías de TEJADA SPÍNOLA, *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, Madrid, Editorial Escelicer, 1943.

¹⁶² O nome de Hermenegildo de Tangos (?) volta a ser associado à problemática político-jurídica por Abel de Gouvêa NEVES em “A cultura medieval portuguesa e Santo António de Lisboa”, *Itinerarium*, n.º 28, Ano VI, Abril-Junho de 1960, p. 173.

¹⁶³ Mesmo que ao nível da doutrina política a leitura seja um pouco forçada, o estudioso hispânico apoia-se no tratamento do conceito de virtude e sublinha um dos pontos que também tentaremos analisar – o contributo da obra para o desenvolvimento de um léxico filosófico em português. A este respeito, Tejada Spínola afirma que Frei Hermenegildo é o primeiro escritor português a utilizar a palavra ‘privado’ e que “Su vocabulário político tiene un indudable mérito de primacía”. (*op. cit.*, p. 51) Volvidos mais de 50 anos sobre este título, Gama Caeiro relembra a carência de estudos nesta área entre nós, em “Hermenêutica e filosofia política: para uma nova interpretação dos textos de doutrina política em Portugal na Idade Média (séculos XIII-XV)”, in *Dispersos*, *op. cit.*, vol. I, p. 142: “Conhecem-se hoje obras de prosadores monásticos anónimos, como o *Boosco Deleytoso* ou o *Orto do Esposo*, cujo exame a essa referida luz hermenêutica, ainda não foi devidamente empreendido, não obstante o contributo precursor de valiosas análises, como as do sábio medievalista Pe. Mário Martins ou do professor espanhol Francisco Elías Tejada Spínola.”

¹⁶⁴ Amândio COXITO estudou o contexto da chamada “escolástica decadente” no panorama ibérico e aflorou alguns autores nascidos no século XV em *Lógica, Semântica e conhecimento na escolástica peninsular pré-renascentista*, Coimbra, UC, 1977, nomeadamente Jacobo de Naveros, João Dulaerte de Gand, Jorge de Bruxelas, Gaspar Lax, Pedro Margalho, apresentando a vitalidade de alguns paradigmas filosóficos (como o realismo e o nominalismo) nos séculos XIV e XV na Hispânia.

¹⁶⁵ Como é sabido pairam no entanto no ar enormes incertezas relativas à concentração de tantas e variegadas obras, com diferentes orientações filosóficas, numa só figura. Sobre este assunto, *vide* José Francisco MEIRINHOS, “Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma

língua de prestígio e que André do Prado ainda redige o seu *Horologium Fidei* no idioma do Lácio, prática seguida pelos humanistas de D. João III, mas valerá a pena explorar vertentes menos inquiridas da especulação filosófico-teológica em vulgar.

Perante o esplendor do século XVI¹⁶⁶ e do traço indelével dos Conimbricenses, verifica-se uma certa subalternização do legado medieval conservado em português, talvez pelos motivos referidos por Joaquim de Carvalho, um dos investigadores que se ocupou com desvelo da época de Quatrocentos, bem como pelo ludíbrio que os anacronismos despertam, obnubilando o que de mais notável ou meritório (à luz das suas possibilidades e limitações) uma época conserva. Naturalmente que a concentração por parte da crítica no filosofar em latim tem razão de ser, por corresponder aos textos de primeira linha que dão à presença portuguesa na filosofia alguma visibilidade internacional, na diáspora dos nossos meios intelectuais por universidades estrangeiras europeias, onde se pensa e se redige em latim com grande afínco até ao século XVII.¹⁶⁷

A inércia quebra-se, de forma mais pronunciada, com a atenção que o Pe. Mário Martins presta à obra alcobacense ao longo de várias décadas de investigação sob o signo dos afectos. Embora de desigual valor para a *res* filosófica, e com um travo coloquial e afectivo, as suas reflexões ficam marcadas pelas copiosas transcrições e pelo seu empolgação face aos textos, com a abertura de quem, sem preconceitos,

diferenciação de autores”, *Revista Española de Filosofía*, 3, 1996, p. 51-76, que reúne elementos biográficos e documentais passíveis de serem distribuídos por três personagens históricas diferentes.

¹⁶⁶ Talvez seja sintomático que no I Congresso Nacional de Filosofia (1955) Délio SANTOS, na comunicação “Perfil Espiritual do Pensamento Filosófico Português” se reporte apenas à *Corte Imperial* e ao *Leal Conselheiro*. Da mesma forma, anos mais tarde, no *I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia* (1982), encontraremos duas importantes sínteses filosóficas que saltam os séculos XIV e XV. (“O Pensamento Filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil” de Gama CAEIRO e “Filosofia e Ciência no Pensamento Português dos séculos XVII e XVIII” de Maria Cândida PACHECO), privilegiando, por certo, um espírito luso-brasileiro.

¹⁶⁷ Vilem MUDROCH und Wolfgang ROTHER, “Der Gebrauch des Lateins und der Nationalsprachen”, in Jean-Pierre SCHOBINGER (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 1. Allgemeine Themen Iberische Halbinsel Italien*, Basel, Schwabe & Co Ag Verlag, 1998, p. 49-61. Debruçando-se sobre os escritos filosóficos produzidos em Espanha, Inglaterra, Itália, França, Países Baixos e Europa de Leste, os autores constatam um arreigado uso do latim só dirimido pelo aparecimento de uma filosofia outra, onde intervêm laicos: “Die neue Philosophie war weitgehend durch ein exoterisches und praktisch orientiertes Selbstverständnis gekennzeichnet; sie sollte möglichst vielen zugänglich sein und die wissenschaftlichen Erkenntnisse in den Dienst des sozialen Fortschritts stellen. Die induktive Methode des neuen Wissenschaftsprogramms erforderte die Mithilfe von interessierten of des Lateins unkundigen Laien bei der Sammlung von Daten und Informationen.” (p. 58)

dá a ler em primeira mão e não receia partilhar primeiras impressões. A ele ficamos a dever, indubitavelmente muito do que se escreveu sobre a cultura medieval e sobre a produção literária e filosófica quatrocentista,¹⁶⁸ num tipo de abordagem que cativa neófitos e fornece sempre valiosas pistas de investigação. Mostrando uma grande permeabilidade na atribuição aos textos da chave de acesso ao cânone filosófico em língua portuguesa, o autor de *Estudos de Literatura Medieval* não receou trabalhar com obras de natureza literária que acolhem filosofemas, desde que representativas do nosso pensamento ou da nossa sensibilidade religiosa. Numa atitude de declarada bibliofilia, Mário Martins reitera o papel das enciclopédias medievais na divulgação filosófica¹⁶⁹ e averigua como foram recebidos pela cultura portuguesa Santo Agostinho, Pseudo-Boaventura e Santo Isidoro,¹⁷⁰ entre outros. Tomando a sua lição de porosidade textual, também nós não podemos esquecer a abertura deste género literário (que tanto impregna o *OE*) a leitores menos dotados, como se recorda no prólogo do *Livro das Aves*:¹⁷¹

“Desiderii Tui, carissimi, petitionibus satisfacere cupiens, columbam, cuius pennae sunt de argentate et posteriora dorsi eius in palore auri pingere, et per picturam simplicium mentes aedificare decreui, ut quod simplicium animus intelligibili oculo capere uix poterat, saltem carnali discernat; et quod uix poterat auditus, percipiat uisus. (...)”

¹⁶⁸ A título ilustrativo, citem-se apenas os mais relevantes: Mário MARTINS, “Petrarca no «Boosco Deleytosos»”, *Brotéria*, tomo XXXVIII, 1944, p. 366-373; *id.*, “O Vergel da Consolação”, in *Estudos de Literatura Medieval, op. cit.*, p. 60-73; *id.*, “Experiência e Conhecimento da Natureza no *Livro de Montaria*”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XIII, 1957, p. 52-65; *id.*, “A Ética social no *Vergel da Consolação*”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XV, 1959, p. 407-16; *id.*, “O Diálogo entre o Infante D. Henrique e Fr. André do Prado”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XVI, 1960, p. 281-295; “A espiritualidade do *Livro de Montaria*”, *Itinerarium*, n.º 32, Ano VII, 1961, p. 163-170; *id.*, “A amizade e o amor conjugal no «Leal Conselheiro»”, *Didaskalia*, vol. IX, 1979, p. 269-278.

¹⁶⁹ M. MARTINS, “Enciclopédias Medievais e divulgação filosófica”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1969, tomo XXV, p. 24-37. Ao longo do artigo, M. Martins fala sobretudo do *Speculum maius* de Vicente de Beauvais, porém aflora já os principais aspectos que legitimam, sob o ponto de vista filosófico, o estudo de uma obra de cariz enciclopédico como o *OE*. Quer pelo público alargado a que se destinam, quer pelas regras de bem viver que encerram, estes livros introduziam a filosofia na vida corrente e reflectiam a consciência de que “a vida humana é curta e largo o saber acumulado pelos séculos, não podendo ninguém ser especialista em tudo”. (p. 25-26) Leia-se ainda sobre este tema, José Acácio CASTRO, “Aspectos do enciclopedismo medieval”, *Humanística e Teologia. Revista da Faculdade de Teologia do Porto*, n.º 15, 1994, p. 191-204.

¹⁷⁰ Referimo-nos aos artigos “S.^{to} Agostinho nas Bibliotecas Portuguesas da Idade Média”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1955, tomo XI, p. 166-176, onde o autor elenca as obras de Agostinho que circulam entre nós e não tanto a sua influência sobre escritos portugueses; e *id.*, “S. Isidoro na Idade Média Portuguesa”, *Brotéria*, vol. LXX, 1960, p. 275-283. Neste artigo, Mário Martins lembra os episódios da vida de Isidoro retratados no *OE*, colocando de lado os excertos em que ele surge como *auctoritas*. Complementarmente, mais antigo porém, leia-se o artigo de Pedro de AZEVEDO, “Duas traduções portuguesas do século XIV”, *Revista Lusitana*, vol. XVI, 1913, p. 101-111.

¹⁷¹ Hugo de FOLIETO, *O Livro das Aves*, ed., trad. e introd. de Maria Isabel Rebelo Gonçalves, Lisboa, Edições Colibri, 1999, p. 58.

Cum scribere illiterato debeam, nom miretur, diligens lector, si ad aedificationem illiterati de subtilibus simplicia dicam.”

Sem dúvida que a mesma alegria de chegar a leitores prestes a iniciarem-se nos temas medievos da sua predilecção movia Mário Martins que, como bem observa Gama Caeiro, se sagrou “historiador das *inter-relações como chave de interpretação da cultura medieval portuguesa*.”¹⁷² Tendo já folheado através das linhas escritas na primeira parte deste capítulo algumas das páginas que o autor escreveu a respeito do *OE*, detenhamo-nos agora somente nos artigos que contribuem de forma mais directa para a aproximação da obra alcobacense a um panorama filosófico-teológico português. Quando em 1948 inscreve o *OE* numa “literatura vastíssima que floresceu em todos os países do Ocidente europeu”,¹⁷³ o jesuíta nega o isolamento da obra e ora lhe vem a agregar experiências de escrita congêneres,¹⁷⁴ ora a acentuar a sua natureza dialógica, em sintonia com o sentimento religioso e a espiritualidade da época. Em “A Filosofia do homem e da cultura no *Horto do Esposo*”,¹⁷⁵ aproxima-a, por um lado, do estilo petrarquista e dos opúsculos *De contemptu mundi* e *De vera religione* e, por outro, da espiritualidade inaciana, detectando na obra traços de “filosofia senequizante” e de “estoicismo cristianizado (catalogação que será reverberada pela crítica futura), em que parecemos ouvir, a cada passo, (é o ouvido de Mário Martins) o *vanitas vanitatum* do *Eclesiastes*...”¹⁷⁶ Antevendo nela o movimento pré-renascentista, não lhe encontra rasto de antifilosofismo, mas antes um equilíbrio entre o filósofo e o asceta,¹⁷⁷ numa busca de aperfeiçoamento interior de índole ética. Firmado, na sua opinião, um antropocentrismo em que “o homem,

¹⁷² Gama CAEIRO, “A Academia das Ciências de Lisboa e a historiografia da cultura medieval”, in *Dispersos*, Lisboa, IN-CM, 1999, p. 177. (O itálico surge no texto original.)

¹⁷³ M. MARTINS, “À volta do “Orto do Esposo”, *art. cit.*, p. 172.

¹⁷⁴ M. MARTINS, em “Das doze abusões deste Mundo, *Brotéria*, vol. LXXVIII, 1964, afirma que “Muito se pregou e escreveu contra os abusos dos homens (...) vasta onda literária e oratória que percorreu, duma ponta a outra, toda a Cristandade”. (p. 42) E, em seguida, mostra até que ponto o capítulo IX do Livro IV resulta da tradução de um excerto do *De duodecim abusivis saeculi* de Pseudo-Cipriano. Note-se que também o *Virgeu de Consolaçon*, V Parte, cap. 22, fala destas “abusões”.

¹⁷⁵ M. MARTINS, *Estudos de Literatura Medieval*, *op. cit.*, p. 435-446.

¹⁷⁶ Esta indicação será retomada por Fr. João FERREIRA em “Fundamentação geral do problema da Filosofia Portuguesa”, *Itinerarium*, n.º 32, Ano VII, Abril-Junho de 1961, p. 145 e em *Existência e fundamentação geral do problema da filosofia portuguesa*, Braga, Editorial Franciscana, 1965, p. 168.

¹⁷⁷ M. MARTINS, *Estudos de Literatura Medieval*, *op. cit.*, p. 445.

depois de Deus, é a razão de ser do Universo”,¹⁷⁸ funde-se na obra portuguesa a vida solitária com a contemplação filosófica num só *modus vivendi*.

Parece-nos, contudo, que “Destemporalização”¹⁷⁹ será o seu ensaio mais significativo do ponto de vista filosófico acerca do texto medieval, até por vir a figurar no primeiro capítulo da sua *Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte*.¹⁸⁰ O entendimento do OE enquanto “símbolo de uma grande corrente de pensamento” leva Mário Martins a centrar a sua análise no binómio “fugacidade permanente do tempo e fuga ao tempo que-é-e-não-é”¹⁸¹ desenvolvido no Livro IV, o mais extenso da obra. Nessa vivência angustiante do tempo, que é simultaneamente via inexorável para a morte e convite ao desapego do comércio mundanal, o estudioso crê reconhecer a presença platónica na obra, em especial do mito da caverna e das sombras “que o homem-prisioneiro contempla”,¹⁸² numa condição semelhante à do ser terreno do *Orto*.¹⁸³ Todavia, ciente de que podia estar a cair numa interpretação anacrónica, Mário Martins ressalta o seguinte: “Com consciência disso ou sem ela, a mundividência medieval tem a marca platónica do exílio e das sombras”.¹⁸⁴

Assumindo aquilo que o estudioso considera ser uma “inexistência metafísica”, o autor anónimo encontraria resposta na destemporalização, isto é, no desenraizamento da esfera mundana com vista à conquista da eternidade, o que poderá explicar o apagamento das coordenadas epocais da obra sentido com desagrado por Bertil Maler. Se é certa a negação do devir pelo autor anónimo, mais

¹⁷⁸ M. MARTINS, *Estudos de Literatura Medieval*, op. cit., p. 440.

¹⁷⁹ M. MARTINS, “Destemporalização”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XX, 1964, p.197-209. A espinha dorsal deste artigo já tinha sido esboçada em *id.*, “Experiência religiosa e analogia”, *Brotéria*, vol. LXXVIII, 1964, p. 552-561. Mapeando as expressões sensoriais associadas à Sagrada Escritura e a Cristo, depois convertidas em interioridade e gozo espiritual, apresentam-se as “três fases progressivas e ascensionais, até à contemplação divina: *Destemporalização perceptiva; destemporalização afectiva; destemporalização psíquica?*”. (p. 558)

¹⁸⁰ M. MARTINS, *Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte*, Braga, Livraria Cruz, 1969, vol. I; No cap. III – Parábola do tempo e da morte –, o autor transcreve a história do unicórnio e analisa a sua simbologia. *Vide* recensão a esta obra da autoria de José V. de Pina MARTINS, *Cultura Portuguesa*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974, onde se alude a págs. 291 ao *Orto do Esposo* na sua relação com a destemporalização.

¹⁸¹ M. MARTINS, “Destemporalização”, *art. cit.*, p. 197.

¹⁸² M. MARTINS, “Destemporalização”, *art. cit.*, p. 199.

¹⁸³ Esta errância do *homo viator*, imbuída de sobressaltos, é explorada no *Boosco Deleytoso* e dramaturgicamente representada, por exemplo, no *Auto da Alma* de Gil Vicente.

¹⁸⁴ M. MARTINS, “Destemporalização”, *art. cit.*, p. 197.

expressiva é a persistência do medievalista em inscrever, ao longo de várias décadas, o *OE* na história da filosofia em Portugal *em linguagem*.

Convém ressaltar que muitas das breves alusões à obra decorrem dos estudos de recepção de autores e de correntes da filosofia europeia, desempenhando J. M. da Cruz Pontes um papel fundamental na divulgação dos filósofos aí citados.¹⁸⁵ Embora o verbete dedicado à obra seja sobretudo de teor histórico-literário,¹⁸⁶ este professor fará notar os indícios deixados no *OE* quer pela leitura de St. Agostinho, de Boécio e de Cassiodoro, quer de Séneca e de S. Tomás.¹⁸⁷ Ainda assim, ter-lhe-á escapado a referência ao texto medieval ao falar de Cícero¹⁸⁸ e de Ovídio em Portugal, o mesmo tendo sucedido a Gama Caeiro ao reconstituir o platonismo¹⁸⁹ e o augustinismo¹⁹⁰ em solo português. Outros investigadores reportaram a entrada dos Padres da Igreja,¹⁹¹ de Aristóteles,¹⁹² e de Petrarca¹⁹³ na obra quatrocentista

¹⁸⁵ Provavelmente é a partir dos seus verbetes que outros autores citam o *OE*. Veja-se, por exemplo, João F. MARQUES, “A presença das *Confissões* de Santo Agostinho na literatura e na cultura portuguesa”, *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e actualidade*, Lisboa, Universidade Católica, 2001, p. 295; e Maria de Lourdes S. GANHO, “A Presença de Santo Agostinho na Filosofia Medieval Portuguesa”, *Actas do Congresso Internacional...*, *op. cit.*, p. 513.

Pelo contrário, é de estranhar que Gama Caeiro não se refira à obra nem no verbete “Augustinismo”, do *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa* nem no artigo “Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português”, *Didaskalia*, vol. XIX, 1989, p. 81-94.

¹⁸⁶ J. M. da Cruz PONTES, “Horto do Esposo”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1970, vol. X, cols. 509-510.

¹⁸⁷ Cruz PONTES, “Augustinismo em Portugal”, in *Dicionário da História da Igreja*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1983, vol. II, p. 19-35; *id.*, “Boécio em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1965, vol. III; *id.*, “Cassiodoro”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1966, vol. IV; *id.*, “Senequismo em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1974, vol. XVI; *id.*, “Tomismo em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1975, vol. XVII.

¹⁸⁸ Mencionado explicitamente mais de uma dezena de vezes no Livro IV, o nome de Cícero aparece quando se aborda a virtude e o despojamento. A própria presença do neo-estoicismo na obra estará particularmente ligada a Séneca, mas também ao autor do *De Amicitia*.

¹⁸⁹ Gama CAEIRO, “Platonismo em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1973, vol. XV, cols. 291-292. O autor indica o critério para a elaboração do seu verbete da seguinte forma: “Em sentido restrito, considera-se apenas aqui a directa e explícita influência do *opus* platónico na cult. port., de contrário, *lato sensu*, cabia referir tudo quanto respeita à história da filosofia e a vastos domínios da lit., teol., espiritualidade (...).” Porém, Gama Caeiro refere o *OE* em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, 1989, no verbete “Alcobaça”, cols. 110-111: “Dos textos originais portugueses salienta-se o *Horto do Esposo* (séc. XV), marcado pela ética de Séneca, e com influência de Cícero, de São Bernardo, dos vitorinos, etc.”

¹⁹⁰ Cf. Gama CAEIRO, “Augustinismo”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *op. cit.*, p. 71-72.

¹⁹¹ J. ANTUNES, “Patrologia”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *op. cit.*, p.514-518.

portuguesa, assim como de correntes filosóficas como o estoicismo.¹⁹⁴ Às chamadas de atenção feitas oportunamente por Mário Martins acerca do manifesto diálogo entre o *OE* e o texto bíblico, em especial o *Cântico dos Cânticos*, juntam-se novas referências em artigos e verbetes,¹⁹⁵ bem como as alusões de Carlos Silva ao seu lugar na literatura mística peninsular.¹⁹⁶ Em obra sobre místicos do século XVI da lavra de Dalila P. da Costa, o *OE* colhe ainda uma referência marginal.¹⁹⁷

Obra que espelha as relações entre a filosofia e a literatura portuguesas,¹⁹⁸ nem sempre a crítica vislumbrou nela meios de estudar a penetração cultural de autores como Plínio¹⁹⁹, Santo Isidoro, Orósio,²⁰⁰ Hugo de S. Victor, Bartolomeu Ânglico e Bernardo de Claraval, ou de obras como o *Physiologus*,²⁰¹ provavelmente porque a sua comparência se deve, por vezes, a fontes secundárias e a estratégias de citação de diversa ordem. Honrosa exceção seja feita, no âmbito da literatura, para a recepção de Cassiano, na tese de doutoramento de João Dionísio,²⁰² aqui inserta por

¹⁹² J. Pereira GOMES, “Aristotelismo em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1964, vol. II, cols. 1134-1136; F. da Gama CAEIRO, “Aristotelismo em Portugal”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, Verbo, 1989, vol. I, col. 437.

¹⁹³ Giuseppe Carlo ROSSI, “Ancora del petrarchismo iberico”, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, Sezione romana, 1.2, 1959, p. 173-79; Aida DIAS, “Um livro de espiritualidade: o «Boosco Deleitoso»”, *Biblos. Miscelânea em homenagem ao Doutor Amorim Girão*, Coimbra, 1989, LXV, p. 229-245; Rita MARNOTO, *O Petrarquismo Português do Renascimento e do Maneirismo*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1997, p. 30-34.

¹⁹⁴ Pedro CALAFATE, “Estoicismo em Portugal”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, Verbo, 1990, vol. II, cols. 302-309.

¹⁹⁵ J. ANTUNES, “Bíblia”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *op. cit.*, p. 83-88; Arnaldo Pinto CARDOSO, “História do *Cântico dos Cânticos* em Portugal”, *Didaskalia*, Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, vol. XXII, 1992, p. 39-88.

¹⁹⁶ Carlos H. C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, *op. cit.*, p. 19, p.150.

¹⁹⁷ Dalila L. P. da COSTA, *Místicos portugueses do século XVI*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, p. 168.

¹⁹⁸ Paulo BORGES, “Filosofia e Literatura em Portugal”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, Verbo, 1990, vol. II, col. 604.

É de notar que, neste diálogo interdisciplinar, Gama CAEIRO não esquece o *OE*, no verbete “Filosofia (Período Medieval)” do *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, *op. cit.*

¹⁹⁹ Amílcar GUERRA, *Plínio-o-velho e a Lusitânia*, Lisboa, Edições Colibri, 1995. Ao falar da importância da *Naturalis Historia* na Península, o autor deste trabalho coloca a tónica no impacto da obra no renascimento português (p.11), esquecendo-se da importância dos ensinamentos enciclopédicos de Plínio no período medieval.

²⁰⁰ Cf. ORÓSIO, *História Apologética*, edição de Paulo Farmhouse Alberto e de Rodrigo Furtado, Lisboa, Edições Colibri, 2000. Nos “Aspectos da pervivência das *Histórias* de Orósio”, não se faz qualquer menção ao *Orto do Esposo*.

²⁰¹ *Physiologus Latinus*, éd. préliminaires versio B par Francis J. Carmody, Paris, Librairie E. Droz, 1939. Uma significativa galeria de animais que aqui desfila (sirenae et onocentauri, aspis, hydrus, turtur...) volta a encontrar-se no *Orto do Esposo*.

²⁰² João DIONÍSIO, D. *Duarte, leitor de Cassiano*, Dissertação de Doutoramento em Literatura Portuguesa, Lisboa, FLUL, 2000. Agradecemos ao autor ter-nos facultado um exemplar da tese.

ultrapassar o domínio linguístico e literário mapeado no ponto 1 deste capítulo. Para além de o *OE* e as *Institutiones* partilharem o mesmo códice (212), a obra quatrocentista cita o ilustre Padre nascido no século IV e é influenciada pelo seu pensamento,²⁰³ até por partilhar uma concepção de sabedoria monástica próxima da que Cassiano²⁰⁴ veicula.

Sendo esta uma fuga à regra, noutros países²⁰⁵ tem-se revelado fecunda a investigação, no âmbito filosófico, em torno de florilégios medievais, instrumentos de trabalho relativamente comuns entre os cistercienses e que lançam um vasto número de pistas sobre a divulgação de autores e de livros, ainda que de forma truncada e matizada pelas cores do Cristianismo.

Mais a Oriente, na sua edição do *Alcorão*, José Pedro Machado recorda o capítulo XIX do Livro IV do *OE*, onde se evoca o “Alcorã dos mouros”, alusão que segundo o arabista atesta “a existência de conhecimentos relativos ao Islão entre nós nos fins do século XIV”,²⁰⁶ até porque, se alargarmos o nosso olhar à Península Ibérica, constatamos a intensidade das trocas culturais inter-religiosas (de que a *Corte Imperial* será um reflexo) desde o século XIII. O mesmo diálogo entre Ocidente e Oriente assinalara Cruz Pontes no seu artigo sobre a astrologia, que não esquece o *OE*²⁰⁷ nem a intrigante alusão à obra de Albumasar.

²⁰³ João DIONÍSIO, *D. Duarte, leitor de Cassiano, op. cit.*, p. 51-52.

²⁰⁴ Vide Maria João Toscano RICO, “Tópicos da sabedoria monástica em Cassiano”, *Memória e Sabedoria*, V.N. de Famalição, Húmus Editora, p. 405-417.

²⁰⁵ Cf. J. HAMESSE, “Les florilèges philosophiques, instruments de travail des intellectuels à la fin du moyen âge et à la Renaissance”, in Luca BIANCHI (ed.), *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 1994, p. 479-508. A autora sublinha ainda o valor destes textos para possíveis estudos lexicais: “on comprend alors l’influence qu’ils ont pu exercer tant au niveau de la terminologie latine philosophique qu’ils véhiculaient que dans l’acquisition des rudiments d’un bagage philosophique”. (p. 508)

²⁰⁶ J. Pedro MACHADO, introdução a *Alcorão*, trad. directa do árabe e anotações de J. P. Machado, *op. cit.*, p. 3. O arabista transcreve um passo do *Orto* onde surge a referência a um versículo do *Corão* (Maler, Livro IV, cap. XIX, p. 160; Nunes: p. 151) e procede à sua localização na fonte (Sura III, 37). Já Tejada Spínola, em *op. cit.*, sublinhara a importância de elementos islâmicos na obra, sem concretizar a sua intuição.

²⁰⁷ Cruz PONTES, “Astrologie et Apologétique au Moyen Age”, *Didaskalia*, 15, 1985, p. 3-10; e ainda Cruz PONTES, “Astrologia”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2000, vol. I, p. 158-159. Efectivamente, para além do *Corão*, aí figura o nome de Albumasar e uma passagem do seu livro de astrologia (Livro III, cap. XI, Maler: p. 68; Nunes: p. 69), bem como uma menção à obra *Luz da Devindade* (Livro IV, cap. XV) que, na edição de Irene Nunes, é identificado com sendo *O Livro do Esplendor*, da autoria de Zohar.

Inspirado nas pistas de investigação de Joaquim de Carvalho, mas esboçado de modo “pessoal e eventualmente motivador de futuras estratégias de pesquisa do desenvolvimento da filosofia em Portugal desde os séculos XIII ao século XV”,²⁰⁸ aparece na década de 90 um *Conspecto* que traz à colação vultos do pensamento português, bem como marcos históricos e culturais imbricados com o devir filosófico. Apesar de não caber nessa reflexão a detença em obras de edificação, o artigo reúne alguns elementos de trabalho para a análise de textos de cunho filosofante em vernáculo – nota raramente enfatizada – e dá a conhecer uma “estrutura penitenciária” e “eclesiológica” que não nos parece ser de todo estranha ao *OE*.

No final do século XX, Pedro Calafate, depois de ter criado o verbete “Horto do Esposo” no âmbito de um projecto em linha do Instituto Camões,²⁰⁹ integra a obra na sua *História do Pensamento Filosófico Português*, novo passo decisivo (decorrente da herança de Mário Martins) para o reconhecimento do seu valor teológico-filosófico, mas em que a língua de escrita ainda não é associada à produção filosófica em português. O professor de Lisboa detém-se sobretudo nas linhas temáticas da obra,²¹⁰ sintetizando as principais ideias já aventadas pelos estudiosos que o precederam, num louvável esforço de concatenação de vozes, mas infelizmente sem aprofundar as suas fontes filosóficas nem assinalar com a devida acutilância as implicações da escolha da língua em que é redigida, num tempo em que o latim ainda era vigorosamente exercitado pela pena dos monges de Alcobaça. Reitera-se no artigo a presença do senequismo cristianizado, situando-o na linha de Martinho de Dume e sublinha-se a relação da obra quer com a espiritualidade cisterciense, quer com os quadros da cultura monástica e da ruralidade em rota de colisão com a escolástica. Todavia, Pedro Calafate descursa um pouco a indicação de uma

²⁰⁸ M. S. de CARVALHO, “Conspecto do Desenvolvimento da Filosofia em Portugal (séculos XIII-XV)”, *Revista Espanhola de Filosofia Medieval*, n.º 4, 1997, p. 133.

²⁰⁹ Trata-se de um conjunto de estudos agregado sob o título *Filosofia Portuguesa*, projecto concretizado entre os anos de 1998 e 2000. Pode consultar-se em <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/m12.html>. Já no âmbito do acesso à informação através das novas tecnologias, a Infopédia disponibiliza também um verbete sobre o *OE*: Infopédia [Em linha], Porto, Porto Editora, 2003-2011. (consultado a 26/05/ 2011)

²¹⁰ Embora Pedro Calafate entenda alguns dos temas à luz da matriz renascentista, no seu verbete sobre o Renascimento em Portugal na Enciclopédia *Logos*, a obra do anónimo português não é referida.

bibliografia crítica actual e orientada para os problemas caros à filosofia e à teologia em Portugal que o teor do volume e a valorização da obra fariam prever.

Também o *Dicionário de História Religiosa de Portugal*²¹¹ assinala em vários verbetes (dois deles da autoria de Cruz Pontes acima citados) o relevo do *OE* para a cultura do seu tempo, mormente no ambiente monástico de Alcobaça²¹² e num dado padrão genológico com fins morais,²¹³ reflexo de uma noção muito própria de conhecimento²¹⁴ em clara contraposição à mundividência secular.

Mais recentemente, no seu artigo “Il pensiero filosofico nel medioevo portoghese”,²¹⁵ Maria-Ivone de Andrade não dedica qualquer linha ao *OE* nem quando fala da filosofia como *ancilla theologiae*, circunscrevendo esta tendência ao período de Duzentos. Na secção sobre a Dinastia de Avis, chama a atenção, de modo simplista, apenas para o esplendor da prosa historiográfica da Biblioteca de Alcobaça,²¹⁶ deixando de lado, todavia, um espólio em que outras modalidades se impõem e autenticam espiritualmente uma época.

Fruto de leituras parcelares ou alvo de análise a partir de bibliografia secundária, o *OE* entrou claudicante na história da cultura e da filosofia em Portugal, situação que esta tese procurará modestamente inverter, sublinhando o valor da língua na evolução das ideias. Tida durante muito tempo como uma tradução ou mero mosaico citacional, por corresponder ao filão de obras de pendor religioso, mas gozando de prestígio por pertencer à Biblioteca Nacional da época, a obra não conseguiu aliciar operários para a messe dos estudos de recepção, da constituição de uma história da espiritualidade portuguesa nem para uma abordagem lexicológica sistemática em sede filosófica. Apesar dos meritórios trabalhos desenvolvidos por

²¹¹ Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000-2001.

²¹² Pedro PENTEADO, “Alcobaça”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, *op. cit.*, vol. I, p. 34; Pedro Gomes BARBOSA, “Cistercienses”, *op. cit.*, vol. I, p. 158-159;

²¹³ Isabel Vilares CEPEDA, “Livro Religioso”, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, *op. cit.*, vol. III, 2001, p. 146; Ana Cristina ARAÚJO, “Morte”, *op. cit.*, vol. III, p. 268.

²¹⁴ Pinharanda GOMES, “Ciência”, in *Dicionário de História Religiosa...*, *op. cit.*, vol. I, p. 339.

²¹⁵ Luciana Stegagno PICCHIO (coord.), *Civiltà Letteraria dei Paesi di Espressione Portoghese. Il Portogallo*, Firenze-Antella, Passigli Editori, 2001, p. 123-128.

²¹⁶ Maria-Ivone Ornellas de ANDRADE, *art. cit.*, in Luciana Stegagno PICCHIO (coord.), *op. cit.*, p. 127: “Dei 454 codici appartenenti alla biblioteca del monastero di Alcobaça, molti sono nobiliari e cronache, opera che costituiscono l’aurora della storiografia nazionale, che è del resto la più interessante produzione medievale in prosa”.

Mário Martins²¹⁷ e por Sebastião da Silva Dias para reconstituir a história do sentimento religioso em Portugal,²¹⁸ continuaríamos a ter longas faixas temporais por cobrir, aguardando a nossa espiritualidade pelo confronto com as congéneres europeias.²¹⁹ Nem mesmo ao categorizar as várias correntes filosófico-teológicas portuguesas, A. Pereira da Silva²²⁰ se lembraria de incluir a obra quatrocentista entre as de índole espiritualista. Dois estudos mais tardios que merecem a nossa atenção são uma tese de doutoramento sobre Frei Luís de Granada²²¹ e um trabalho sobre a espiritualidade do século XVII a partir do *Agiologio Lusitano*.²²² Todavia, continuam a situar-se numa paisagem de isolamento e de falta de inter-relação, que dificulta por enquanto a criação de um volume de cariz histórico sobre o tema.

Ora, o *OE*, como tentaremos demonstrar, é, pelo seu valor documental, um bom ponto de partida para o estudo da literatura espiritual vernácula, na sua vertente ascética e mística, nos séculos XIV e XV. A língua portuguesa que tão bem servira a causa da lírica amorosa orna-se para proclamar o amor a Deus e, por meio da prosa, questionar a situação do homem na esfera da temporalidade e na aspiração ao alto.

Síntese do pensamento teológico-filosófico e do imaginário medievais, porque na sua estrutura compósita se apropria das tendências das obras didácticas de cunho

²¹⁷ Mário MARTINS, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos séculos IV a VII*, Livraria Tavares Martins, Porto, 1950; e *id.*, *Estudos de Literatura Medieval*, *op. cit.*, p. 6: “Mesmo assim, encontramos uma relativa unidade arquitectural nestes estudos, por se destinarem a abrir caminho a uma futura *História da Espiritualidade Portuguesa*, a começar pela Idade Média.”

²¹⁸ J. Sebastião da Silva DIAS, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, 2 tomos.

²¹⁹ Cf. Maria de Lourdes BELCHIOR e José Adriano de CARVALHO, “Génese e linhas de rumo da espiritualidade portuguesa”, *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, IN-CM, 1994.

A provar que o binómio filosofia e espiritualidade é profícuo, encontramos o n.º 64 da *Revista Portuguesa de Filosofia* intitulado *Filosofia e Espiritualidade: o contributo da Idade Média*, 2008, que lamentavelmente não dedica qualquer artigo a obras portuguesas, apesar de, sob essa designação, Pedro Calafate incluir na sua *História do Pensamento Filosófico Português* obras como o *Orto do Esposo*, o *Boosco Deleytoso* e o *Livro da Corte Imperial*.

²²⁰ A. Pereira da SILVA, “A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro”, *Didaskalia*, vol. V, 1975, p. 357, notas 5 e 6; Cf., nesta mesma linha, *id.*, “Teologia moral em renovação”, *Didaskalia*, vol. I, 1971, p. 263-318.

²²¹ Maria Idalina Resina RODRIGUES, *Fray Luís de Granada y la literatura de espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988. Para além de estudar a divulgação da obra granadina, este monumental estudo indaga os motivos da sua boa recepção pelos contemporâneos portugueses do dominicano, que teriam mostrado particular interesse na leitura do *Libro de la Oración y Méditacion*. A sua influência literária e piedosa estendeu-se a uma vasta franja de escritores, foco de interesse que permite compreender melhor o movimento religioso na Península, mormente a sua coloração mística.

²²² Joaquim FERNANDES, *Silenciados e Silenciosos. Religiosidade e espiritualidade em Portugal (Século XVII)*, Porto, Edições Universidade Fernando Pessoa, 2005.

edificante, nela o monge compendiou saberes profanos e sagrados, em que ora se diluem os referentes autorais, ora se imortalizam vultos da cultura clássica e medieva. Esta é prova da sua enorme riqueza, que nos permite concluir com Pinharanda Gomes que

“os povos do livro ensinam os herdeiros que é para temer o homem de um só livro, sendo desprezíveis os homens de muitos livros, pelos quais se tornam insensatos e idólatras, adutores de muitos ídolos, por já não entenderem que o coração e o entendimento do homem só querem um ídolo: o que o é, por o não ser”.²²³

2.1 Da filosofia portuguesa à filosofia em português

Quando em 1961 João Ferreira²²⁴ reflecte sobre a “filosofia portuguesa” (expressão já de *per se* problemática) é muito parco no capítulo das obras medievais nacionais. Aliás, fala de senequismo e de “outras formas de estoicismo” “presentes desde S. Martinho de Dume até D. Duarte e D. Pedro”²²⁵ (a lista espraia-se por outros nomes), mas esquece-se que, algumas páginas adiante, coloca também sob a etiqueta “senequismo e estoicismo cristianizado” o *OE*. Interrogamo-nos até se o autor não teria em mente obras como esta ao “admitir eras de implícita incubação, eras de imitação e simples comentário”²²⁶ na história da filosofia em Portugal, visão severa que também Costa Pimpão ventilara no domínio literário na década de 40.

De facto, se encarada no sentido estrito do conceito de filosofia, ou exigindo-lhe como pré-requisito um pensamento sistemático e original, a obra quatrocentista de autor anónimo, avesso a todo o escolasticismo, corre o risco de permanecer na semi-obscuridade *ad eternum*. Daí que invoquemos as judiciosas palavras da *História do Pensamento Filosófico Português*:

²²³ Pinharanda GOMES, “Do sootil entender”, *Entre Filosofia e Teologia*, *op. cit.*, p. 45.

²²⁴ João FERREIRA, “Fundamentação geral do problema da Filosofia Portuguesa”, *Itinerarium*, *art. cit.*, p. 136.

²²⁵ Esta opinião é partilhada por Maria de Lourdes S. GANHO, que, na introdução aos *Opúsculos Morais* de São Martinho de Dume, Lisboa, IN-CM, 1999, só assinala a presença de Séneca na cultura portuguesa em São Martinho, D. Duarte, D. Pedro e em António Vieira. No entanto, a autora redime-se através dos artigos “A problemática ética na filosofia portuguesa medieval”, *Medievalia*, n.º 23, 2004, p. 213; e “A filosofia medieval e as fontes senequizantes”, in José A. de SOUZA, *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, EST, 2006, p. 387.

²²⁶ J. FERREIRA, “Fundamentação geral do problema da Filosofia Portuguesa”, *art. cit.*, p. 135.

“A filosofia é, originariamente, o resultado dessa atitude cultural, e é nessa atitude que continuamente se renova, desenvolvendo progressivamente a multiplicidade de interrogações e de respostas que em cada época vão surgindo, com as particularidades que definem o específico da filosofia no campo mais amplo do saber organizado. Este sentido da actividade filosófica traduz o movimento incessante e infindável da relação e da interacção entre a realidade e o pensamento, que tem o seu resultado efectivo na elaboração de filosofias particulares de cada autor e de cada época histórica. Perceber, ou tentar perceber, os autores, os movimentos de ideias ou as épocas que desempenharam um papel importante na construção e desenvolvimento de atitudes mentais decisivas em certos períodos da história cultural é, em si mesmo, um acto filosófico nessa compreensão e interpretação criativa.”²²⁷

Histórica e reflexo das suas circunstâncias reais, a literatura filosófico-teológica desde período tem mesmo de ser encarada despreconceituadamente, num período de franca mudança das “atitudes mentais” e em atenção à filiação que lhe servia de porta-estandarte. Nem mesmo a convencional noção de literariedade lhe convém.

Não se pretende tão pouco dizer que o *OE* representa a “filosofia portuguesa,”²²⁸ noção complexa e equívoca, ou que a liberta completamente da subordinação à teologia no período medieval. Poderia incorrer-se em tal pecha se enveredássemos por uma leitura das obras filosóficas em português à luz de um espírito lusitano ou de uma visão genial da alma portuguesa, mas esse não é de todo o nosso propósito, muito menos de fazer a apologia de uma cultura especificamente portuguesa.²²⁹

²²⁷ José GAMA, “A Geração de Avis” in Pedro CALAFATE, *História do Pensamento Filosófico Português, op. cit.*, p. 380.

²²⁸ Neste sentido, contraditamos Elísio GALA em “O *Boosco Deleytoso*: uma aproximação ao seu estudo”, *Itinerarium*, n.º 192, Ano LIV, Setembro-Dezembro de 2008, p. 399-412. Ao procurar as razões que legitimam o enquadramento do *Boosco Deleytoso* no horizonte da filosofia portuguesa, o autor concluirá com alguma circularidade: “O *Boosco* é a Filosofia Portuguesa. (...) Muitos dirão que a Filosofia Portuguesa não tem muito nem pouco de próprio. Serão peremptórios: nada tem de próprio. Diremos: — Está então em condições de realizar o milagre da partilha. É que na partilha, não se trata de quem tem muito dar muito, ou de quem tem pouco dar pouco, mas de quem nada tem dar tudo o que é, a sua altíssima pobreza, feita despojamento. Esse é o carisma da Filosofia Portuguesa. Esse é o modelo do *Boosco Deleytoso*”. (p. 412) Ora, não nos parece profícua a associação feita pelo autor entre essa obra e uma eventual filosofia portuguesa, até porque, nesta época, o que valerá a pena analisar é a emancipação discursiva da nossa língua e a sua capacidade de lidar com conceitos filosóficos nascidos na Grécia e em Roma. A tónica no nosso trabalho vai para a língua e não para a especulação acerca de um pretenso espírito português.

Recentemente, Henrique Jales RIBEIRO reflectiu sobre a temática das filosofias nacionais no artigo “Towards a general theory on the existence of typically National philosophies, The Portuguese, the Austrian, the Italian, and other cases reviewed”, in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 21, n.º 41, Março de 2012, p. 199-246.

²²⁹ *Vide*, a este propósito, Borges de MACEDO, *Apud* Gama CAEIRO, *Dispersos*, Lisboa, IN-CM, 1999, vol. III, p. 158: “Se formos ao fundo do conceito expresso na designação ‘cultura portuguesa’, quer-se dizer a cultura concebida, elaborada e desenvolvida para uso, defesa, conforto

Importante mas dúbio caminho traçou a geração de Teixeira de Pascoaes nessa relação entre a filosofia e a língua, tendo por facho o vocábulo *saudade* (associado a uma síntese espiritual) e a premência de uma alma nacional renovada. Psicologismo e questão de raça à parte, é de louvar nessa geração, no entanto, o relevo conferido à língua portuguesa, em harmonia com a criação de um pensamento próprio. Colocando em debate a questão dos intraduzíveis e da inefabilidade, decorrentes da transposição de conceitos para uma língua outra,²³⁰ o autor de *O Génio Português* repetiria, de certa forma, mas com requinte doutrinário o que Duarte Nunes de Leão, no século em que desperta a nossa consciência linguística,²³¹ sistematizara no capítulo XXI da sua *Origem da Língua Portuguesa*:

“Saudade – este aspecto como é próprio dos Portugueses, que naturalmente são maviosos e afeiçoados, não há língua em que da mesma maneira se possa explicar, nem ainda por muitas palavras que se declare bem. Porque, por o que os Latinos chamam desiderium, não é isso propriamente (...).”²³²

Carolina Michaëlis, cuja matriz era a língua alemã, relativizaria a mitificação do conceito, declarando que o sentimento não era privativo e que a palavra tinha raízes latinas,²³³ ao passo que Joaquim de Carvalho reconhecia na *saudade* um estado e um modo,²³⁴ não descartando a hipótese de “se descobrirem problemas e filosofemas

e realização superior, plástica, literária, religiosa e conceptual, da população do Estado formado no século XII no extremo ocidente da Península, o que não significa recusa dos antecedentes mais remotos.” A nossa cultura pode então “considerar-se como resultante de uma reelaboração e reaproveitamento inteligente, em novas condições locais, de recursos quase sempre provenientes ou originários de outras áreas.”

²³⁰ Teixeira de PASCOAES, “O Espírito lusitano ou o saudosismo”, in *Filosofia da saudade*, selecção, organização de Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Lisboa, IN-CM, 1986, p. 25 e p. 30.

²³¹ Luciana Stegagno PICCHIO, “La questione della lingua in Portogallo”, in João de BARROS, *Diálogo em Louvor da nossa Língua*, Modena, Società Tipografica Editrice Modenese, 1959. A ilustre filóloga salienta neste ensaio a luta travada entre a língua portuguesa e o castelhano pela primazia cultural e literária. Sobre este assunto, pronuncia-se de forma circunstanciada J. ARES MONTES, “El Lenguaje”, *Gongora y la poesia portuguesa del siglo XVII*, Madrid, Editorial Gredos, 1956, p. 119-148.

²³² Duarte N. de LEÃO, *Ortografia e Origem da Língua Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1983, p. 304.

²³³ Carolina Michaëlis de VASCONCELOS, *A Saudade Portuguesa. Divagações filológicas e literárias-históricas...*, Porto, Edição da Renascença Portuguesa, 1914 (reed. Lisboa, Guimarães Editora, 1996). De facto, na *Virtuosa Benfeitoria* ainda encontramos ocorrências do vocábulo “soydade” como sinónimo de solidão.

²³⁴ J. de CARVALHO, “Problemática da saudade”, *O. C. op. cit.*, vol V, p. 111: “É que o conhecimento de «estar saudosos» tem de preceder o conhecimento do ser saudosos e do *eidós* da saudade, dado que a saudade é verbo e substantivo, é estar e ser, modo e essência, egofania e alofania, isto é, manifestação do eu e manifestação no eu; e este conhecimento apreende-se principalmente na fenomenologia da saudade, quer pela observação introspectiva, quer na análise extrospectiva”.

mais ou menos correlacionados com a nossa idiossincrasia”. Ultrapassada há muito a ameaça castelhana, persistiria um desafio linguístico²³⁵ e filosófico para a posteridade que aqui retomamos, não em clave espiritual nacionalista, mas teológico-filosófica e em português, até porque o iniciador da problematização filosófica de saudade foi D. Duarte, um dos monarcas da Dinastia de Avis, impulsionador das Artes e do ensino por meio de obras em vernáculo. Se ao filho de D. João I caberia o tratamento quase inaugural de alguns conceitos filosóficos, aos gramáticos e aficionados quinhentistas da nossa língua oferecer-se-iam possibilidades de a apresentar como adequada para filosofar.²³⁶ No que tange ao lirismo, a sua expressão máxima seria revelada pela “tuba canorosa” de Bernardim Ribeiro que, desde o título da sua obra-prima até aos interstícios textuais faz uso da saudade,²³⁷ nas suas cambiantes de melancolia e solidão insanáveis. Mas, no século XX, Carlos Drummond de Andrade não se eximiria de escrever um belíssimo “Estrambote melancólico” que começava assim:

“Tenho saudade de mim mesmo, saudade sobre aparência de remorso, de tanto que não fui, a sós, a esmo, e de minha alta ausência em meu redor. Tenho horror, tenho pena de mim mesmo e tenho muitos outros sentimentos violentos. Mas se esquivam no inventário (...).”

Na verdade, parece-nos que no futuro será mais proveitoso abordar as potencialidades da língua portuguesa (vocabularmente rica, preocupada em evitar a repetição) na constituição de um pensamento analítico reflexivo do que atermo-nos

²³⁵ Teixeira de PASCOAES, “O Espírito lusitano ou o saudosismo”, *Apud* Afonso BOTELHO e A. Braz TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 31: “Seria um estudo interessante a análise psicológica de tantos vocábulos da nossa língua, nos quais a ideia ou sentimento que significam, se tornam infinitos ou indefinidos, esfumando-se em íntimas nebulosas de sonho, e revelando assim a tendência da alma portuguesa para o mistério, para a religiosidade –, tendência que criou a geração dos Poetas a que me referi e que não é mais do que uma forma de Saudade.”

²³⁶ *Vide* João de BARROS, *op. cit.*, p. 80: “Çerto a quem nam falecer matéria e engenho pera demonstrar sua tençam, em nossa linguagem nam lhe falecerám vocábulos: porque de crer é que se Aristóteles fora nosso natural, nam fora buscar linguagem emprestada pera escrever na filosofia e em tódalas outras matérias de que tratou.” Sobre a apologia das apetências das línguas europeias, *vide* Maria José Moura SANTOS, “Notas sobre o movimento quinhentista de ‘defesa e ilustração’ das línguas vulgares”, *Biblos*, vol. LI, 1975, p. 517-528.

²³⁷ Bernardim RIBEIRO, *Menina e Moça ou Saudades*, ed. de Juan C. González, Coimbra, Angelus Novus, 2008, p.105, 112, 116, 118, 136.

à palavra e ao problema dos intraduzíveis, colocado na ordem do dia pelo projecto de Barbara Cassin. Interrogarmo-nos acerca da escolha do latim como língua filosófica e teológica num período em que o nosso idioma atingira já a maioria (mas não auferira estatuto epistemológico bastante) e perceber o imediato acolhimento do vernáculo na literatura moral e afectiva, passo em frente relativamente ao lirismo poético, também imerso na fenomenologia amorosa e na análise dos efeitos do amor, pode ser talvez uma proposta alternativa para se pensar a filosofia, mudando a agulha – do génio da língua²³⁸ para o engenho do idioma português, tirando um partido do salutar orgulho na língua materna reacendido pelo humanismo,²³⁹ sem cair, todavia, em complexos de superioridade.

Em termos europeus, a questão das línguas da filosofia e das especificidades linguísticas ganha decerto com o *Vocabulaire Européen des Philosophies*, cujo subtítulo – *Dictionnaire des Intraduisibles* – faz ecoar inadvertidamente o problema levantado entre nós por Duarte Nunes de Leão e Teixeira de Pascoaes, mas talvez não resolva alguns dos problemas remanescentes com a devida clarividência e relativismo nacionalista. Dando expressão à pluralidade europeia, e lembrando-nos que a distensão geográfica da cultura também é feita por “les écarts, les tensions, les transferts, les appropriations, les contresens”, a editora do Dicionário lembra a dificuldade de traduzir textos filosóficos e apresenta o conteúdo da obra: “Nous avons pris pour objet des *symptômes* de différence, les «intraduisibles», entre un certain nombre de langues européennes d’aujourd’hui (...) Chaque entrée part ainsi d’un nœud d’intraductibilité et procède à la comparaison de réseaux terminologiques, dont la distorsion fait l’histoire et la géographie des langues et des cultures.”²⁴⁰

Os coordenadores não se revêem no modelo do nacionalismo ontológico que grassou um pouco por todo o espaço europeu, mas talvez estejam a esquecer-se que

²³⁸ É importante repensar algumas das afirmações de Teixeira PASCOAES em *Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998, p. 77: “A emoção afoga a inteligência, ultrapassando-a como força criadora. E assim, corresponde à nossa superioridade poética, uma grande inferioridade filosófica. (...) O português não quer interpretar o mundo nem a vida, contenta-se em vivê-la exteriormente; e tem, por isso, um verdadeiro horror à Filosofia, imaginando encontrá-la em tudo o que não entende.”

²³⁹ Albin E. BEAU, “A valorização do idioma nacional no pensamento do humanismo português”, *Estudos*, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1959, vol. I, p. 349-370.

²⁴⁰ Barbara CASSIN, ‘Présentation’, *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Paris, Seuil-Robert, 2004, p. XVII-XVIII.

a atenção concedida ao nível da palavra “intraduzível” e a diafaneidade das marcas distintivas acicata inevitavelmente o regresso a dimensões esotéricas das filosofias nacionais, mesmo que afirmem o contrário.²⁴¹ Por breves instantes, vêm-nos à memória os dez vocábulos que António Quadros usara em 1969 em *O Espírito da Cultura Portuguesa*,²⁴² bem como algumas das razões etnogenéticas dos portugueses avocadas por Teófilo Braga na sua *História da Literatura Portuguesa*.²⁴³ Num artigo sobre as dificuldades de tradução do lexema *alma* a partir do antigo islândes para francês, Régis Boyer é muito pragmático na resposta a dar ao problema:

“Et nous y voici: toute langue, on le sait, comporte des termes dits de culture qui sont en principe, intraduisibles mais qu’il n’est pas pertinent de laisser ‘dans la langue originale dans le texte’. Du moins si l’on veut faire du noble métier de traducteur ce qu’il doit être: un office de passeur, terme pour lequel j’ai toujours eu une véritable prédilection.”²⁴⁴

²⁴¹ Barbara CASSIN, “Présentation”, *op. cit.*, p. XIX: “Notre travail est au plus loin d’une telle sacralisation de l’intraduisible, fondée sur l’idée d’une incommensurabilité absolue des langues et liée à la quasi-sainteté de certaines langues.” Mario PERNIOLA, em “Filosofia e Globalização”, *XX Encontro de Filosofia. A filosofia na era da globalização*, trad. de Alexandre Sá, Coimbra, 2006, disponível em <http://www.apfilosofia.org/documentos/index.htm>. (acedido em 10/2009), é mais cauteloso no seu juízo: “...deu-se um primeiro passo em direcção à superação das filosofias nacionais; no entanto, estamos ainda bem longe de chegar à unidade europeia da filosofia, que não deveria consistir tanto no uso de uma língua comum elementar e privada das suas características literárias quanto no reconhecimento da dignidade filosófica de todas as línguas. No interior da Europa, é muito diverso o peso do núcleo duro da cultura filosófica moderna, constituída pelo francês, pelo alemão e pelo inglês, em relação a culturas filosóficas marginais como as italiana, russa, espanhola, portuguesa... No entanto, é importante que o contributo destas culturas não seja perdido e que estas línguas sejam estudadas nos seus caracteres específicos, como indicadores de um modo particular de pensar.” Sobre esta obra, *vide* ainda a nossa pequenina recensão: “*Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles* de Barbara Cassin – Nótulas sobre o contributo português”, *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 38, 2010, p.489-496.

²⁴² António QUADROS, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, p. 76: “ilustremos a nossa tese com a interpretação psico-teleológica de dez palavras, palavras que nos soam tão familiares aos ouvidos, que nem reparamos na originalidade das meditações que nos sugerem: *Mar, Nau, Viagem, Descobrimento, Demanda, Oriente, Amor, Império, Saudade, Encoberto*.”

²⁴³ Aliás, afigura-se-nos muito profícuo um estudo comparativo entre o surto da filosofia portuguesa e a emergência da literatura nacional, reforçada pela concepção de história literária vigente desde o Romantismo em solo português. Ver-se-ia uma enorme consonância discursiva, bem como a partilha de conceitos-chave (raça, génio...) e de ideais, ao falar-se de uma suposta decadência nacional e nos meios de a superar – pelo apuramento de uma filosofia portuguesa latente na nossa poesia. Esse cruzamento poderia iniciar-se, a nosso ver, com a leitura do artigo de Pedro CALAFATE, “A disciplina de “Filosofia em Portugal” e o seu ensino nas universidades portuguesas” (http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482088682351511865846/203034_3.pdf, acessado a 05/2011), onde se verifica que o trajecto seguido no domínio filosófico e as suas crises de consciência nacional não podem ser desligadas da literatura portuguesa nem do nome de alguns dos seus principais vultos.

²⁴⁴ R. BOYER, “Des difficultés à rendre le vieux norois en français”, in Peter ANDERSEN (ed.), *Pratiques de Traduction au Moyen Age, Actes du colloque de l’Université de Copenhague 25 et 26 octobre 2002*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2004, p. 36.

Há muito abandonado o método de tradução palavra a palavra (levado ao auge em âmbito filosófico no século XIII por Guilherme de Moerbeke), a inexistência de um lexema único na língua de chegada pode não ser sempre inquietante. Da mesma forma, a comparência do mesmo conceito filosófico em vários idiomas que numa relação de um para um antecipa a solução à vista – *Angst/Angoisse; Saudade/Sehnsucht/Nostalgie; il y a/es gibt/há; Mélancolie/Saudade/Spleen* – quase tira legitimidade à sua caracterização como intraduzível. Relativamente à saudade, António Sérgio²⁴⁵ e José Barata-Moura, com as devidas distâncias temporais, haviam já lançado novas achegas para se repensar o problema de modo centrífugo, e desconstruir o mito da “vocação nacional-exclusivista”.²⁴⁶

Não escondendo um alcance político que conjuga as línguas europeias e privilegia as suas diferenças, o Dicionário tenta rumar contra os perigos de um mundo global, gramaticalmente unívoco e por isso mais pobre, risco para o qual Mario Perniola²⁴⁷ nos previne, propondo um itinerário pelas “línguas filosoficamente marginais,” e sugerindo uma deriva que regenere o pensamento filosófico, arredando-o do esvaziamento e do imperialismo. Por detrás da resistência em escolher uma língua dominante na filosofia está o desagrado de estatuir o inglês como idioma filosófico universal, embora o argumento usado²⁴⁸ para negar o poder dessa língua em particular fosse mais rentável para abordar as potencialidades e calcanhares de Aquiles de cada língua quanto às suas virtualidades sintéticas ou analíticas.

Sem olvidar o aviso de Perniola acerca de atitudes colonialistas, e sabendo que o *Dictionnaire des Intraduisibles* sugere uma desterritorialização, detendo-nos no verbete do *Vocabulaire* dedicado à língua portuguesa, é com alguma incredulidade que a

²⁴⁵ Teixeira de PASCOAES, *A saudade e o saudosismo (dispersos e opúsculos)*, compilação, introdução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988, p. 98 e segs.

²⁴⁶ J. Barata MOURA, “Peso, pêsame, pesadelo – para um sopesamento (não saudosista) da saudade”, *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1998, p. 197: “Não se trata de mero acidente idiossincrásico, respeitável como todas as delicadezas patéticas, mesmo que não partilhadas; trata-se da exacerbação, exploração e distorsão de um sentimento humano apoteoticamente alcandorado a destinação de raça e a promessa de nublados porvires.”

²⁴⁷ M. PERNIOLA, “Filosofia e Globalização”, *art. cit.*, p. 3.

²⁴⁸ B. CASSIN, “Présentation”, *op. cit.*, p. XIX: “Toute la tradition anglo-saxonne s’est attachée à ne pas jargonner, à refuser le langage ésotérique, à dégonfler les baudruches de la métaphysique: l’anglais se présente, cette fois dans sa singularité de langue, celle du *common sense* et de l’expérience commune de la langue.”

vemos designada, de forma generalista, como “une langue baroque”,²⁴⁹ ideia ostensivamente desenvolvida com base em figuras de retórica e em vozes, cuja margem de subjectividade tornam a sua escolha criticável²⁵⁰ e, por vezes, anacrónica até, e confinada ao exemplo de António Vieira, à “razão antropofágica” (relevante no modernismo brasileiro, mas não aplicável com a mesma intensidade entre nós) e à “metafísica das sensações”. Poucos filósofos portugueses são citados nos verbetes (*ficar, há e saudade*) de Fernando Santoro, prevalecendo um olhar moderno, que chega a entrar em rota de colisão com a história semântica (não escamoteável) dos lexemas. Tudo isto é reflexo de leituras em segunda mão em detrimento da análise e da citação das fontes mais antigas da nossa história da filosofia. Sobrepõem-se escritores da literatura brasileira e portuguesa contemporânea a pensadores medievais e renascentistas e tecem-se considerações linguísticas intrínsecas à variante brasileira²⁵¹ como sendo representativas do português. Inevitavelmente, o estudioso estrangeiro que consulta o artigo dedicado à nossa língua ficará com a imagem de um idioma inapto para a filosofia, dado o seu pendor literário bizantino e sem biografia antes do século XVII. A falta de uma consciência histórica que represente condignamente a nossa língua neste projecto, não isento de outros pontos criticáveis, responsabiliza-nos a todos pelo muito que ainda há a desbravar, não em prol da filosofia portuguesa, mas da filosofia em português.

²⁴⁹ Fernando SANTORO, “Portugais”, *op. cit.*, págs. 967 e 969: “La langue portugaise par sa syntaxe flexible, les renversements de sa ponctuation, son engouement pour l’excès et pour les figures rhétoriques, est une langue baroque. Les traits marquants de ses philosophies – penchant pour les questions esthétiques, métaphysiques existentielles et «sensationnistes» – et l’entrecroisement de sa pensée avec la littérature dérivent de cette marque originelle.” E um pouco mais adiante: “La pensée portugaise, essentiellement baroque, préfère souvent s’exprimer au moyen de l’art du sermon, du roman, de la poésie, comme si la forme carrée du traité philosophique ne réussissait pas à dompter sa verve débordante.”

²⁵⁰ O autor terá talvez tomado demasiado à letra afirmações de António Quadros e E. d’Ors para formular o seu artigo.

²⁵¹ Pronunciando-se acerca das particularidades dos modos infinitivos em português, o estudioso usa exemplos da sua variante linguística como “estou cantando” ou “ando comendo”, pouco prováveis de ocorrer em textos filosóficos. Parece-nos ainda modestamente que o recurso a letras de canções também não será o mais adequado para apresentar num dicionário desta natureza, que lida com as dificuldades de tradução de textos filosóficos. De igual forma, na pertinente abordagem de ser e estar, o autor recorre a maus exemplos, não tendo a preocupação de ilustrar o seu uso com base em textos. O mesmo não acontece para o castelhano, que consigna a *ser/estar* uma excelente reflexão da autoria de Alfonso Correa Motta, em boa parte aplicável ao comportamento desses verbos em português e que sublinha a importância da tradução de *Sein und Zeit* para a aporção de um vocabulário ontológico em língua espanhola.

Na verdade, a estas fragilidades não podemos deixar de imputar, pese embora a nossa falta de competência para criticarmos com rigor o trabalho do investigador brasileiro, a ausência de um léxico filosófico do português medieval que dê a conhecer ao grande público e aos especialistas o valor linguístico de alguns conceitos formados e recriados nessa época, bem como o testemunho do seu contributo na área semântica do léxico especializado. É tempo, de facto, de criarmos instrumentos auxiliares à investigação transversal e em regime interdisciplinar, tarefa que deverá passar, numa primeira fase, por avaliar os materiais disponíveis em português, alguns deles dados a lume de modo avulso, descontínuo ou incompleto,²⁵² sobretudo a partir do século XVIII²⁵³ e das iniciativas iluministas, e ao longo de várias décadas do século XX. Lembremos, só a título de exemplo, o trabalho de António Geraldo da Cunha, que começou a estudar vocábulos de 90 textos medievais,²⁵⁴ projecto concluído recentemente numa prática versão em CD-ROM, e a investigação produzida extra-fronteiras, no âmbito da história,²⁵⁵ da literatura²⁵⁶ e da história da tradução.²⁵⁷ Urge sobretudo fazer uma inventariação dos

²⁵² Sobre as vicissitudes dos repositórios portugueses das linguagens de especialidade, *vide* Evelina VERDELHO, “Termos das ciências, técnicas e artes nos Dicionários Académicos de Língua Portuguesa”, in Victoria ALSINA *et alii* (eds.) *Traducción y estandarización: la incidencia de la traducción en la historia de los lenguajes especializados*, Vervuert, 2004, p. 215-233. Este artigo contém listas de publicações dos séculos XVI a XIX consignadas ao léxico científico em áreas como a medicina, a música ou a gineta.

²⁵³ Lembremos o incontornável Raphael BLUTEAU e o seu *Vocabulário português, e latino: anlico, anatomico, architectonico ... autorizado com exemplos dos melhores escritores portugueses, e latinos*, Lisboa, na officina de Pascoal da Sylva, 1716-1721, de que existe uma versão em CD-ROM, Rio de Janeiro, Departamento Cultural da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2000. Sobre a história evolutiva da lexicografia portuguesa, leia-se Telmo VERDELHO, “Dicionários portugueses, breve história”, consultável através de http://clp.dlc.ua.pt/Publicacoes/Dicionarios_breve_historia.pdf. (acedido a 25 de Março 2011). Reflexo desta preocupação terminológica, é a existência de dois volumes setecentistas descritos por M. Gonçalves da COSTA em *Inéditos de Filosofia em Portugal*, Braga, Livraria Cruz, 1978, existentes na Biblioteca de Braga, que apresentam termos filosóficos em português. (p.123-125)

²⁵⁴ A. Geraldo da CUNHA, *Vocabulário histórico-cronológico do Português Medieval*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1984, fascículo-amostra; *id.*, *Índice do Vocabulário do Português Medieval*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986-1988, respeitantes às letras A-C.

²⁵⁵ K.-J.HOLLYMAN, *Le développement du vocabulaire féodal en France pendant le Haut Moyen Age (Étude sémantique)*, Genève-Paris, Librairie Droz–Librairie Minard, 1957.

²⁵⁶ H. KELLER, *Étude descriptive sur le vocabulaire de Wace*, Berlin, Akademie Verlag, 1953; J. PICOHE, *Le vocabulaire psychologique dans les Chroniques de Froissart*, Paris, Klincksieck, 1976 ; D. MCCLELLAND, *Le vocabulaire des Lais de Marie de France*, Ottawa, Éditions de l’Université d’Ottawa, 1977.

²⁵⁷ *Vide*, para o contexto português, Maria António HÖRSTER *et alii*, “A tradução para português na história da língua e da cultura. Elementos para uma síntese”, *Revista Portuguesa de*

instrumentos de trabalho existentes,²⁵⁸ e colocá-los ao serviço de um labor investigativo articulado.

Pelas razões que foram sendo aduzidas, cremos ser legítima uma análise do *OE* através das raízes teológico-filosóficas e da vitalidade dos quadros mentais que lhe subjazem, divididos entre premissas medievais e uma concepção humanista, entre influências neoplatónicas e aristotélicas reguladas pela Cristandade, a partir de um pequeno e circunscrito estudo semântico de alguns dos seus lexemas.

Acreditamos que a análise do *OE*, representativo de um “saber de restituição” para usar uma feliz expressão de Joaquim de Carvalho,²⁵⁹ poderá dar um contributo para o aprofundamento da história da filosofia em Portugal do século XV, até agora um pouco secundarizada. Tal marginalidade ultrapassa, como é sabido, as nossas fronteiras e foi lamentada por Swiezawski, que, ao deplorar a atypicalidade da filosofia do século XV,²⁶⁰ desafia aqueles que se interessarem por esta época, por um lado, a reconstituir a *carta intelectual* da Europa e, por outro, a redescobrir a filosofia europeia de Quatrocentos.²⁶¹ Semelhante pedido formulara Mário Martins no seu primeiro artigo sobre o livro em análise temendo o seu insulamento. Através da leitura da obra do autor polaco, facilmente verificamos que o *OE* se aproxima de um movimento que ultrapassa os limites do seu país de origem, marcado pelo desejo de saber e pelo êxito das obras enciclopédicas, pela apologia de uma vivência pessoal do sentimento religioso, pela imbricação da inspiração filosófica e bíblica.

Filologia. Miscelânea de Estudos In Memoriam José Herculano de Carvalho, Coimbra, vol. XXV – Tomo II, p. 671-724.

²⁵⁸ Recentemente, tal balanço foi realizado por Ana Maria MARTINS em “Latin and Portuguese in the Middle Ages”, ponto 2. Editions of texts and electronic corpora, p. 78-81, integrado em José MATTOSO (dir.), *The Historiography of Medieval Portugal c. 1950-2010*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, 2012.

²⁵⁹ J. de CARVALHO em “O pensamento português da Idade Média e do Renascimento”, *O. C. História da Cultura II*, *op. cit.*, p. 381, faz uma distinção entre saber de restituição e saber original e inédito.

²⁶⁰ Stefan SWIEZAWSKI, *Histoire de la philosophie européenne au XV^e siècle*, adaptée par Mariusz Prokopowicz, traduit du polonais par Henry Rollet et Mariusz Prokopowicz, Paris, Editions Beauchesne, 1990.

²⁶¹ Stefan SWIEZAWSKI, em “*Tableau du XV^e siècle*”, *op. cit.*, prefere falar de filosofia europeia do século XV do que de Filosofia do Renascimento.

Daí que concebamos o estudo da obra à luz do pensamento filosófico desenvolvido em língua portuguesa,²⁶² num tempo em que ele tenta encontrar a sua expressão em vulgar, colocando o *OE*, no entanto, em diálogo com o seu contexto filosófico europeu e com as línguas de prestígio que incorpora. Não procuraremos uma noção de portugalidade nem de consciência filosófica especificamente portuguesa, mas antes o papel do *OE* enquanto ancoradouro de ideias e de obras que circulavam ora silenciosamente pelos claustros dos mosteiros, ora pelas cidades e pelos cais onde aportavam homens e livros.²⁶³ Ao ler a obra, tentando interpretar as intenções do seu autor e a sua época, o nosso desejo é o de envergar a posição sabiamente enunciado por Miguel Baptista Pereira, quando se refere à coabitação do homem com a linguagem:

“Esta procura de rosto histórico, que distingue a pessoa, é já busca de expressão simbólica e de linguagem, pois «todo o homem, toda a comunidade, toda a época devem encontrar a sua palavra, a sua «linguagem», em que se diga no tempo oportuno a presença mútua e o acordo de sentido ente os homens no mundo. (...) História, linguagem e pessoa implicam-se mutuamente numa pertença originária e, por isso, o homem é, por vocação, a história sempre nova das suas expressões de sentido ou de unidade na diferença de si mesmo, do mundo e de abismo de mistério, que envolve a pluralidade de pessoas e de mundos.”²⁶⁴

²⁶² Maler alertara já para o facto de o *OE* não dispor de modelos em *linguagem* que lhe servissem de inspiração, o que onerava a tarefa do compilador, mas também lhe conferia um lugar de destaque na prosa doutrinária em vernáculo da época.

Há alguns anos, Fernando GIL reflectiu sobre a língua enquanto instrumento científico e filosófico em “Como pensa a língua”, *Análise. Revista Quadrimestral de Filosofia*, Lisboa, n.º 12, 1989, p. 179-199. O filósofo aborda as oportunidades e constrangimentos de cada língua, nomeadamente do português em relação ao francês, a importância do estilo e dos mecanismos que “permitem, dentro de limites, corrigir ou contornar as insuficiências expressivas de uma língua relativamente a outra” (p. 86), passando por uma análise que coloca em diálogo *A Crítica da Razão Pura* e algumas gramáticas portuguesas.

²⁶³ A respeito da nossa permeabilidade às heresias, por exemplo, veja-se José S. da Silva DIAS, *op. cit.*, t. 1, p. 66, nota 1: “Repetimos: penetração apreciável. Porque alguma penetração tiveram, quanto a nós. As objurgatórias de Fr. Álvaro Pais contra os begardos e seitas com eles aparentadas, quer no *De Planctu Ecclesiae*, quer no *Collyrium Fidei adversus Haereses*, não podem deixar de ser interpretadas como conversa com os seus compatriotas, sobretudo atendendo-se ao conhecimento pessoal e directo de que tanto se vangloria (cfr. *De Planctu*, pp. LXII-LXX; *Collyrium*, vol. 1, pp. 121, 139-145, 181-93, etc.). Certas expressões parecem, mesmo, difíceis de explicar fora deste quadro. A referência crítica às ideias de Tomás Escoto leva também à conclusão de que as doutrinas averroístas e as teorias dos «fraticelli» encontravam aqui bom acolhimento. Enfim, sabe-se que as obras de Huss e Wicleff se espalharam em Lisboa nos princípios do século XV, sendo preciso o protesto de alguns Prelados e a intervenção régia para as retirar da circulação e leitura”. Sobre este tema das heresias medievais, numa perspectiva de relativização do seu impacto, *vide* M. S. de CARVALHO, “O «Sedutor» Tomás Escoto”, *Estudos sobre Álvaro Pais e outros Franciscanos*, Lisboa, IN-CM, 2001, p. 95-120.

²⁶⁴ Miguel Baptista PEREIRA, “Filosofia e crise actual de sentido”, *Tradição e Crise I*, *op. cit.*, p. 13. No seu prefácio à edição portuguesa de *Termos Filosóficos Gregos*, Lisboa, 1977, Baptista Pereira convida-nos a pensar com os gregos e a deixarmo-nos contagiar pela experiência helenística da linguagem, numa desejável aproximação entre a filosofia e a filologia sem pechas anacrónicas.

Inscrito na história, mesmo que disso não tencionasse deixar registo explícito, o manuscrito de Alcobaça – pela língua em que surge escrito – cria o seu auditório e estriba a relação do crente com Deus na responsabilidade individual pelo salvífico porvir ou infernal destino. É na linguagem que permeia o seio familiar e as conversas em surdina, num tom de oralizante intimidade, que o anónimo autor veicula os seus ensinamentos e dá a conhecer ideias de alguns dos mais importantes filósofos, Padres e teólogos da filosofia antiga e medieval. Inquiridores quanto ao seu lugar, o homem de corte e o senhor nobilitado vislumbram nas fontes filosóficas respostas consentâneas com um novo ideal ético e político, que fará do poder temporal não mais um aliado, mas um émulo do poder espiritual.

Sob os auspícios da Dinastia de Avis, assistia-se à divulgação e produção de escritos morais, ascéticos, historiográficos, e de uma literatura destinada à educação de príncipes, de matriz laica, que incentivava o cultivo das Letras e o aperfeiçoamento interior, o equilíbrio entre a mente e o corpo, na certeza de que o conhecimento nobilitava, numa dupla vertente: saber e prudência. Da mesma forma, pelo deleite e pela instrução, o autor do *OE* propunha-se ir ao encontro de todo o tipo de leitores (do rude e do tíbio ao sábio) e de exigências várias (consolo, deleite, vigor), mas dando sinais de uma certa propensão para o conservadorismo²⁶⁵ que, a verificar-se, acrescerá de interesse os estudos de recepção, dando-nos ainda uma maior percepção da dinâmica criada pela biblioteca e pelo *scriptorium* de Alcobaça.

Na análise d’*O Leal Conselheiro*, José Gama mostra-se convicto de que a “comparação com a organização e desenvolvimento de obras contemporâneas contribuirá para melhor avaliar algumas características mais originais do *Leal Conselheiro*...”.²⁶⁶ Concordamos inteiramente com esta posição, até porque nos

²⁶⁵ Parece-nos que a realidade retratada por José MEIRINHOS para o século XII, em *Estudos de Filosofia Medieval: autores e temas portugueses*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2007, se aplicará ainda em algumas dimensões às circunstâncias culturais do nosso autor anónimo em finais do século XIV: “Nessas bibliotecas pontificam as obras úteis à *lectio divina*, à exegese escriturística e à formação litúrgica em geral. Como seu complemento sobressaem as enciclopédias características daquele pensamento simbolista e espiritualista, escritas por autoridades acarinhadas como Isidoro, Beda ou Rabano Mauro, que o século XII veio simultaneamente prolongar, mas também afastar com a emergência dos enciclopedistas influenciados pelos novos textos e pela ciência árabe (...) dos quais não se encontram traços em bibliotecas ou registros portugueses. Note-se que mesmo alguns dos autores e compiladores do século XII presentes nessas bibliotecas, como Hugo de Folieto e Papias, relevam do mesmo espírito simbolista e alegorizante”. (p. 36)

²⁶⁶ José GAMA, *A Filosofia da Cultura Portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*, Braga, JNICT, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 152. Nesta obra, o investigador legitima (sem que se refira

parece profícua uma leitura comparativa entre o *OE* e as obras que lhe são contíguas temporalmente, em termos ideológicos e linguísticos. Abraçando a vertente semântica, a nossa proposta de análise iniciar-se-á em sentido inverso, isto, é, a partir do diálogo com a mundividência e as formas de pensamento seguidas lá fora, naquela que podemos singelamente tachar ainda como a história de determinadas palavras até à sua cristalização. Nestas alterações semânticas lobrigaremos mudanças epistemológicas de fundo, sabendo que estamos perante uma época em que os ramos do saber se autonomizam e reclamam um objecto de estudo preciso, fazendo intervir instrumentos metalinguísticos e metodológicos adequados.

Feita a análise das ocorrências dos lexemas *ciência*, *filosofia* e *teologia*, procuraremos estudar em que medida o *OE* reflecte a apropriação de correntes europeias e interrogamo-nos se dela decorre alguma singularidade (modestamente, entenda-se), já que, devedora de circunstâncias históricas e culturais, a *compilatio* ultrapassa a “colagem narrativa”²⁶⁷ e instaura uma ordem simultaneamente discursiva e social:

“O livro procura sempre instaurar uma ordem, quer seja a ordem da sua decifração, a ordem segundo a qual deve ser entendido, ou a ordem determinada pela autoridade que o encomendou ou que o autorizou. (...)”

A ordem dos livros tem ainda outro sentido. Manuscritos ou impressos, os livros são objectos cujas formas dirigem, se não a imposição de significado dos textos que contém, pelo menos os hábitos que podem investi-los e as apropriações às quais são susceptíveis.”²⁶⁸

Assim, tentaremos estudar esta obra de espiritualidade portuguesa, cujo verdadeiro impacto junto do seu público desconhecemos, fora das áreas disciplinares da literatura e da filologia, na expectativa de modestissimamente diminuirmos o hiato entre a filosofia medieval em Portugal e o período áureo patrocinado pelos Conimbricenses, avaliando o seu contributo para a história das ideias²⁶⁹ e para a constituição de subsídios para um léxico filosófico português.

a elas especificamente) a abordagem de obras como o *OE*: “O recurso à análise de obras porventura consideradas não filosóficas terá como característica geral o objectivo central de explicitar a possível filosofia sugerida no texto da obra sem qualquer menção expressa. Será, portanto, uma dupla explicitação da filosofia dita ou sugerida e da filosofia pressuposta nessas obras (...).”

²⁶⁷ Carlos CARRETO, “Da cidade do Texto à Cidade Celestial. A Encenação da Escrita no *Orto do Esposo*”, *op. cit.*, p. 385.

²⁶⁸ Roger CHARTIER, *A Ordem dos Livros*, trad. de Leonor Graça, Lisboa, Vega, 1997, p. 6-7.

²⁶⁹ G. PARKINSON and S. SHANKER, preface to John MARENBOON (ed.), *Medieval Philosophy. Routledge History of Philosophy*, London-New York, 1998, vol. III, p. viii: “...a thorough understanding

Tivemos oportunidade de ver que nas obras saídas mais recentemente contemplando secções sobre a filosofia e a cultura em Portugal no Medievo – uma de Celeste Natário, outra de Miguel Real –, não se vislumbra um tratamento mais ponderoso e aprofundado da obra *OE* do ponto de vista filosófico.

Apesar de o seu nome também não surgir no interessante artigo de Aires Nascimento sobre livros de teologia,²⁷⁰ o *OE* pode ser inserido num estudo sobre “formação e formalização da ciência teológica”²⁷¹ em Portugal, como seu reverso, isto é, pela relutância em chegar a um conceito unívoco de ciência e de se referir à teologia tomando quase sempre o seu objecto como referente mais expressivo. A definição de teologia aí contida, quase sempre apresentada sem se recorrer ao lexema específico, é já sintomática da orientação seguida pelo autor da obra.

Escapando a vários critérios definidos pelo estudioso ao organizar um escaparate de instrumentos ao serviço do ensino e da doutrinação, onde se destaca o fundo alcobacense, a nossa obra comunga, no entanto, de traços aí apresentados, nomeadamente das “intenções sistematizadoras” da *compilatio* e das regras do comentário bíblico, que se devem sobrepor a qualquer marca pessoal. Para poder validar em solo português algumas das afirmações realizadas *lato sensu*, Aires Nascimento poderia ter em conta que, mesmo escassos, ou pecando ainda por simplismo, alguns dos manuscritos alcobacenses – como os do *OE* – poderão ser importantes na reconstituição epistemológica da teologia como ciência entre nós,²⁷² mesmo que pelo pólo negativo ou anti-escolástico. Nesse sentido, a citará Pinharanda Gomes no *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, que encontrámos providencialmente quando esta investigação estava *in medias res*:

of how the thinkers whom it studies viewed the problems which they sought to resolve, the conceptual framework in which they addressed these issues, their assumptions and objectives, their blind spots and miscues. But as an exercise in philosophy, we are engaged in much more than simply a descriptive task. There is a crucial critical aspect to our efforts: we are looking for the cogency as much as the development of an argument, for its bearing on questions which continue to preoccupy us as much the impact which it may have had on the evolution of philosophical thought”.

²⁷⁰ Aires NASCIMENTO, “O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência”, *Didaskalia*, vol. XXV, 1995, p. 235-255.

²⁷¹ Aires NASCIMENTO, “O livro de teologia...”, *art. cit.*, p. 235.

²⁷² Cremos que, no fundo, esta ideia não colide com o que avoca Aires Nascimento em *art. cit.*, p. 251: “A existência de obras como estas na biblioteca monástica não era certamente resultado de mera curiosidade ou fruto de algum desvio mal consentido. Ainda que não sejam especificamente teológicas só encontram justificação plena num ambiente que tinha em bom apreço a preparação requerida pela ciência teológica”.

“O temor do orgulho científico causa na apologia o temor de toda a ciência, e mesmo de toda a filosofia, sendo múltiplos os lugares selectos da mística e da pedagogia que orientam o aprendiz para a via do despojamento, como fuga ao saber temporal. Na medida em que introduz na ciência, a filosofia constitui, para alguns paideutas medievais, um risco ético a evitar. A divisão do saber em «ciências seculares» e em «cuidado celestial» testemunha, já uma epistemologia do saber, introdutória das ciências naturais e das ciências sociais, separadas das ciências teológicas, já uma orientação crítica e selectiva, que persuada a cuidar mais do tesouro celeste do que todo o saber do mundo. (...) A nossa literatura medieval (v.g. *Horto do Esposo*, *Boasco deleytoso*, *Leal Conselheiro*, etc.) abunda nestas matrizes pedagógicas, tal como sucede na literatura iniciática do judaísmo e do sufismo. A filosofia, itinerário da sofia, da ciência e da sapiência, conclui-se não tanto numa ciência applicativa e pragmática, como numa sapiência teorética e beatitudínica.”²⁷³

Da mesma forma, o nosso trabalho entroncar-se-á com uma pista de trabalho deixada por Jacqueline Hamesse relativamente à ausência de uma terminologia cisterciense ligada ao ensino, pela sobreposição da dimensão espiritual sobre a intelectual.²⁷⁴ Também há pouco tempo Francisco Meirinhos incluía entre os textos que nos podiam dar pistas sobre a vida intelectual do século XIV as obras espirituais, citando o *OE* e anuindo que “these texts contribute especially to the constitution of a Portuguese intellectual vocabulary, being philosophical or theological”.²⁷⁵ É a partir destas possibilidades e de algumas expectativas pessoais que o próximo capítulo abre com a breve resenha das relações entre *philosophia*, *scientia* e *theologia* até ao século XIII, desejando nós sistematizar o que de mais significativo e pertinente para o objecto de estudo em análise se produziu nas últimas décadas sobre o assunto. A nossa pequenina esperança é de com tal incursão histórica (um pouco pelos autores gregos e sobretudo pelos latinos) fazer luz sobre o comportamento semântico destes lexemas em língua portuguesa num período de plena maturidade do idioma da Geração de Avis. É que, confessemos-lo, aquilo que começou por ser uma viagem de elucidação pessoal que honrasse a seriedade do assunto abraçado, acabou por tomar uma outra forma, podendo nós, pelo recuo temporal cometido, pecar por superficialidade ou omissão de nomes e obras fundamentais no alinhamento da história da filosofia que alimenta este diapasão.



²⁷³ P. GOMES, Verbetes “ciência”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, op. cit., vol. I, p. 339.

²⁷⁴ J. HAMESSE, “La terminologie dominicaine a-t-elle eu une influence sur la terminologie cistercienne dans le domaine de la transmission du savoir ?”, in Maria Cândida PACHECO (ed.), *Le vocabulaire des écoles des Mendicants au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 26-44.

²⁷⁵ José MEIRINHOS, “Intellectual history and the scholars”, in José MATTOSO (dir.), *The historiography of Medieval Portugal c. 1950-2010*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, 2012, p. 376.

Cap. II – O contexto histórico-filosófico europeu do *Orto do Esposo*

As relações entre a Filosofia e a Teologia – dos Gregos ao século XIII

1. Das iniciativas dos deuses à originalidade do Verbo

O que primeiro existiu foi o Caos; e logo a seguir
a Terra de seio fecundo, eterna e segura mansão de todos
os Imortais, que habitam os píncaros do Olimpo coberto de neve.
E depois o Tártaro bolorento, no interior da terra
[de caminhos amplos,
e Eros, o mais belo entre os deuses imortais,
que amolece os membros, e a todos os deuses e a todos
[os homens
sujeita no peito o entendimento e a vontade consciente.

Hesíodo, *Teogonia*¹

Talvez façam parte de uma das muitas histórias da criação episódios sobre a disputa entre homens e deuses pelo melhor papel, tópico que, *mutatis mutandis*, poderá com alguma benevolência servir de mote a um capítulo sobre as relações entre a *sacra doctrina* e o saber filosófico que pretende instaurar-se como raiz pensante que modula. Quando *fungir* significava também *fixar*, era à poesia e aos seus arautos – Orfeu, Homero, Hesíodo –, mas também à tragédia, que competia explicar o mundo (quem não se lembra das belíssimas explicações míticas de Mimnermo e de Estesícoro para descrever a sucessão dos dias e das noites), definir-lhe os contornos e justificar as relações cósmicas e humanas, sem, no entanto, dissipar plenamente a sua aura de mistério. É que, “[a] linguagem pré-filosófica fora moldada pelo uso popular e pelas intuições mais transcendentais da religião e da mitologia. O primeiro estava marcado evidentemente pela sua predilecção pelas coisas; mas havia, a juntar-se a isto, um depósito crescente de termos mais ou menos abstractos provenientes dos sentimentos morais da tradição épica.”²

Na fímbria destas questões esconder-se-iam vários nós tensionais – teologia natural e mitologia, filosofia pagã e Cristianismo, razão e fé, teologia filosófica e

¹ HESÍODO, *Teogonia. Trabalhos e Dias*, prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira, introd., trad. e notas de Ana Elías Pinheiro e de José Ribeiro Ferreira, Lisboa, IN-CM, 2005, versos 116-122.

² F. E. PETERS, "Linguagem e filosofia", *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, trad. de Beatriz Barbosa e prefácio de Miguel Baptista Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, p. 5.

filosofia da religião³ – que só o devir histórico, a obstinada persistência e a hábil disputa de filósofos e teólogos viriam a deslindar e até a cindir. Na verdade, a certificar que o diálogo é sempre a via mais sensata, na Idade Média a exegese cristã voltava a reconciliar-se moderadamente com o mito, influenciada pela tradição hermenêutica judaica, já para não falar, em tempos mais recuados, da imprescindível ajuda da alegoria.⁴

Sem dúvida que é o destino das palavras *philosophia* e *theologia* (a que a seu tempo agregaremos o lexema *scientia*) com as suas extensões semânticas e posteriormente com a sua especialização, de que decorre uma substancial mudança na percepção dos limites e contiguidades das duas disciplinas, que importa rastrear modestamente neste capítulo, sem pretensões de exaustividade nem de novidade na abordagem, até porque pretendemos tão-só analisar as artérias pelas quais a teologia e a ética filosófica insuflaram a teologia afectiva e mística ao longo dos séculos e, em especial, na época de Trezentos e Quatrocentos.

Veremos como de uma pugna linguística, travada entre campos semânticos restritos e contíguos, mas em meios pensantes díspares, há-de nascer uma gramática cristã que toma de empréstimo vocábulos e conceitos à filosofia grega, numa ambivalente atitude de concordância e de oposição, assim como uma filosofia renovada pelo Logos cristão,⁵ de matriz estoica, cujas tensões e consensos Marcia Colish regista.⁶ A isto acresce a consciência de se dar na Idade Média latina a actualização da questão aqui trazida, uma vez que para a filosofia bizantina parte do conteúdo deste capítulo não se aplica de todo à realidade vivida nessas paragens,⁷ da mesma forma que, em terras islâmicas, as relações entre a filosofia e a teologia se

³ Vide, a este respeito, o interessante artigo de Fernand BRUNNER, “Exist-il-une théologie philosophique?”, in Otfried HÖFFE et Ruedi IMBACH (dirs.), *Paradigmes de Théologie Philosophique*, Suisse, Editions Universitaires Fribourg, 1983, p. 9-20.

⁴ J. QUASTEN, *Patrología*, ed. española preparada por Ignacio Oñatibia, Madrid, BAC, 1968, vol I, p. 318: “Sin alegoría, ni la teología ni la exégesis habrían realizado al principio los enormes adelantos que hicieron. En la época de Clemente y de Orígenes y en el corazón mismo de la cultura helenística, tuvo la gran ventaja de abrir un vasto campo a la teología incipiente y permitir que la revelación entrara en contacto fecundo con la filosofía griega.”

⁵ Maria Leonor XAVIER, em *Questões de Filosofia na Idade Média*, Lisboa, Edições Colibri, 2007, p. 63, designa-a por filosofia antropocêntrica.

⁶ Marcia COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. 2. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1990.

⁷ Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1991, p. 9.

concretizam de modo particular e na sequência de leituras de Aristóteles em várias línguas, em segunda e terceira mãos.

Assim, sabendo que o interesse comum pelo divino e a busca da felicidade⁸ (da gentia *eudaimonía* à cristã *vita beata*), fosse de ordem intelectual ou espiritual, animavam as abordagens filosóficas⁹ e teológicas, que, batendo-se pela resposta a questões semelhantes, reclamavam, não raras vezes, auto-suficiência epistemológica ou a solução mais cabal, procuraremos deter-nos em alguns filões da complexa história da fusão de *theos/theion* com *logos*, de σοφία e de φιλοσοφία e acompanhar as consequências das suas mutações no pensamento teológico-filosófico medievo.¹⁰ Creemos que só inteirando-nos deste trajecto semântico poderemos ler em língua portuguesa o *OE* e compreender as contradições ideológicas com que o nosso anónimo de Trezentos se debate frequentemente na tessitura da sua *compilatio*, filiada em ambiente medieval português, mas devedora de uma literatura antiga e sem fronteiras.

⁸ Vale a pena percorrer os primeiros capítulos da obra de Darrin MCMAHON, *Uma história da felicidade*, trad. de Jaime Araújo, Edições 70, 2009, que se fixa nos termos gregos para designar este estado anímico.

⁹ ARISTÓTELES, na *Ética a Nicómaco*, começa desde logo por expressar a divergência de opiniões em torno do tema da felicidade (IV, 1095a14).

¹⁰ Não temos a ousadia de pensar que construímos um capítulo novo na história da filosofia sobre esta matéria. Há em várias línguas bibliografia abundante que estuda as relações entre a filosofia e a teologia, e a evolução semântica destes dois lexemas, o mesmo se verificando na indagação do sentido de *scientia*. Relativamente à *theologia*, vide, seguindo uma linha cronológica, J. RIVIÈRE, "Theologia", Notes et Communications, *Revue des Sciences Religieuses*, n.º 16, 1936, p.47-57; Joseph de GHELLINCK, "«Pagina» et «Sacra Pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné", *Mélanges Auguste Pelzer. Etudes d'histoire littéraire de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1947, p. 23-60; *id.*, "A propos des sens du mot «theologia»", *Le Mouvement Théologique du XIIIe siècle*, Bruges, Éditions "De Tempel", 1948, p. 91-93; Horacio SANTIAGO-OTERO, "El término «teologia» en Pedro Abelardo", *Sprache und Erkenntnis, Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Societe international* (...), Berlin-New York, 1981, Band I, p. 881-889; Para *philosophia*, retenham-se os seguintes artigos: Ernst R. CURTIUS, "Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter (Mittelalterstudien XXI.)", *Romanische Forschungen. Zeitschrift für romanische Sprachen und Literaturen*, 57. Band, 2/3 Heft, 1943, p. 290-309; G. BARDY, "Philosophie et Philosophe dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles", *Revue de Ascétique et de Mystique*, 1949, XXV, p.97-108; Jean LECLERCQ, "Pour l'histoire de l'expression «Philosophie chrétienne», *Mélanges de Science Religieuse*, IX, 1952, p. 221-226; *id.*, *Études sur le vocabulaire monastique au Moyen âge*, Romae, Pontificium Institutum S. Anselmi, Herder, 1961; Anne-Marie MALINGREY, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1961; U. RICKEN, "«Gelehrten» und «Wissenschaft» im Französischen. Beiträge zu ihrer Bezeichnungsgeschichte vom 12.-17. Jahrhundert", Berlin, Akademie-Verlag, 1961; Pierre HADOT, "La philosophie avant la philosophie", *Qu'est ce que la philosophie antique?*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p.27-45; Rainer BERNDT, "Scientia und disciplina in der lateinisch Bibel und in der Exegese des hohen Mittelalters", *Wissentheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 9-36.

Sintetizado no sugestivo título de uma obra coeva¹¹ que deixa antever não só a animosa relação trans-secular entre a *philosophia* e a *theologia* e a iminência da sua cientifização, percebemos que é quase sempre sob o signo da suspeição que se fala de Deus, porque todas as palavras, indignas e defectivas, diante do Verbo, comportam um alcance diferente do que se preconiza com a verdadeira *theoria*, aquela que já Aristóteles entendia ser uma terceira forma de vida. Apesar da inevitável mediação que transfere o *Logos* da boca de Deus para o discurso humano, é lancinante o problema de descentramento que ocorre quando a filosofia de e em Cristo se transfere para o círculo dos homens e a teologia deixa de ser a ciência divina suavemente materializada pela Sagrada Escritura, passando a auferir um método e o concurso da razão filosófica, tornando-se disciplina com cátedra própria e discussão alargada. A desconfiança perante a imposição da voz humana explicará as excruciantes contendas verbais¹² que animam estes séculos, ainda alheios ao alcance técnico e monoteísta que a palavra assumirá, mas estilhaçada pela linguagem humana encarregada de transmitir o Verbo divino.

Importa, por isso, compreender as fundições, a deriva terminológica dos termos *philosophia* e *theologia*, mas também de *scientia*, raiz do problema em certa medida, porque através do legado dos *Analíticos Posteriores*¹³ ao mundo latino se percebem sucessivos movimentos de reescrita e de aperfeiçoamento da definição de teologia como ciência, pensada à luz da filosofia, em vias de se autonomizar epistemologicamente. De igual modo, não se pode secundarizar a ascendência do

¹¹ Jean-Luc SOLERE et Zénon KALUZA (eds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

¹² Vide Maurice de GANDILLAC, "Langage et connaissance religieuse dans le christianisme du moyen âge latin", in Jan P. BECKMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale*, 29. August-3. September 1977, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1981, Band 1, p. 209: "c'est surtout au niveau de la théologie doctrinale et de la pratique pastorale qu'il eût fallu ici retracer l'histoire langagière du christianisme médiéval, tout ce contrepoint de systèmes verbaux et conceptuels dont on discerne les traces dans les Actes des conciles. (...) "Maints conflits médiévaux sont en partie simples querelles verbales, mais autour de mots riches de signification, porteurs aussi de résonances affectives et de passions. Malgré les langues de feu de la Pentecôte, la confusion babélique subsiste et, par le développement même des arts langagiers, plus d'une foi s'aggrave."

¹³ Cf. Amos CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006.

apóstolo S. Paulo¹⁴ nem da sua *epignosis* no recorte semântico das palavras em jogo nesta contenda. Como esquecer a imprecação em 1 Cor. 1, 18-31, onde a sabedoria grega e o conhecimento mundano são colocados sob o jugo da loucura de Deus e da teologia revelada? Tão pouco se contornará a autoridade augustinista (e os seus ecos em S. Boaventura) e da Patrística sobre a matéria, com indelével influência na literatura espiritual, ou a chegada das *Sentenças*¹⁵ em pleno século XIII às Universidades. Teremos a breve trecho de introduzir também a atitude conciliatória de alguns autores pagãos conversos, que colhendo de duas searas – uma de centeio gentio, outra de trigo cristão fertilizaram novas leiras de um saber mais apaziguador e com outros horizontes mais vastos. Referimo-nos, pois, a determinados apologistas gregos como Justino o Mártir¹⁶ ou Atenágoras de Atenas.

Desta feita, no caudal que os três lexemas em estudo arrastam, não é admissível esquecer algumas outras palavras (*sapientia*,¹⁷ *fides*, *prudentia*, *doctrina*, *ars*,¹⁸ *disciplina*...) que actuam como sinónimos ou como alternativas mais adequadas, da mesma forma que se devem vislumbrar sempre as concepções de filosofia e de teologia emanadas de diferentes espaços e de auditórios diversos. Deixemos dois breves exemplos, temporalmente distantes que atestam a longevidade da questão: a filosofia propalada pelos Padres do Deserto vs. filosofia escolástica, o sistema teológico bonaventuriano vs. a teologia secular de Seiscentos, dominada por punho laico.

Não obstante, antes de chegar a Galileu ou a Leibniz,¹⁹ para quem um universo povoado de deuses seria um devaneio estético, relembremos o primeiro dissídio – da iniciativa dos deuses à originalidade do *Logos* divino e uno, recuando até à

¹⁴ F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Paris, Gabriel Beauchesne & C. Editeurs, 1908, especialmente p. 127-131. Mais do que de uma teologia *lato sensu*, caberá falar de uma soteorologia paulista, segundo Jose Maria BOVER, *Teología de San Pablo*, Madrid, BAC, 1967, p. 54-55.

¹⁵ Sobre a importância desta obra no ensino, *vide* Alain BOUREAU, *L'empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, especialmente pág. 29 e segs.

¹⁶ *Vide*, sobre Justino, o subcapítulo “Le christianisme, «vraie philosophie» et «loi nouvelle» de A. NYGREN, *Éros et Agapè. La notion chrétienne d'amour*, Paris, Aubier, vol II, 2.^{ème} partie, p. 44-56.

¹⁷ Para um percurso semântico mais alargado sobre o lexema sabedoria, *vide* Fumi SAKAGUCHI, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*, München, Epimeleia, 1968, p. 11-18.

¹⁸ Sobre certa indistinção entre *ars* e *scientia*, *vide* Henri Irénée MARROU, “Les Arts Libéraux dans l'Antiquité”, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge. Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, p. 6. O autor sublinha que até Aristóteles, bastante rigoroso na sua distinção terminológica, vacilava às vezes entre uma e outra designação.

¹⁹ *Vide* a introdução de Amos FRUNKENSTEIN a *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

Antiguidade clássica, ao nascimento da *o o í*, no solo onde despontava também a filosofia em todo o seu esplendor. Devemos, desde logo, fugir à insensatez de estar à espera de encontrar os lexemas em análise quer com a mesma acepção especializada, quer com a mesma frequência com que percorrem os textos de hoje. Não são raros os momentos em que a dialéctica surge identificada com a filosofia, numa relação de parte-todo, ou como sinónimo de artes liberais e de ciências profanas; também não é de estranhar que para Aristóteles um teólogo seja alguém que apenas convoca os deuses para a sua escrita ficcional. O fenómeno de redução semântica, com inequívocas ligações ao panorama português que nos ocupará no capítulo seguinte, explica em parte o valor pejorativo que o lexema *philosophia* tomou em contextos discreta ou desveladamente anti-intelectualistas, vislumbrando-se uma rivalidade entre *sophia* e *sapientia*. Diluída no sistema de ensino ou apoucada por um sentido propedêutico, a filosofia será, muitas vezes, encarada como ciência auxiliar, representante de uma nova atitude metodológica ou ainda portadora de uma teoria do conhecimento aparentemente inimiga da sabedoria cristã. As múltiplas representações iconográficas remanescentes²⁰ dão justamente conta desta cisão entre os domínios da filosofia e das artes liberais e, por outro, da teologia e das virtudes.

Na *República*, Platão dá mostras de não aderir à *Teogonia*²¹ nem de reconhecer no sentido mítico-alegórico das fábulas a pedagogia ideal a transmitir aos jovens cidadãos.²² Longe disso, para o fundador da Academia, a *theologia* deveria sobretudo representar a verdade,²³ escusando-se a assomar como motivo justificativo dos males que sobrevêm aos homens e os desresponsabiliza dos seus actos. Aliás, Festugière em *Contemplation et vie contemplative selon Platon*,²⁴ faz uma profunda análise do valor semântico do lexema *theoria* na obra do filósofo grego, que em muitas

²⁰ Philippe VERDIER, “L’iconographie des Arts Libéraux dans l’Art du Moyen Âge jusqu’à la fin du quinzième siècle”, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 305-355.

²¹ PLATÃO, *República*, introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1983, 378a.

²² Talvez tenha sido para obviar reservas desta natureza que Aristóteles na sua *Poética* aludiu à deferência que deve ser reconhecida à acção do poeta. Seguindo a trad. de Eudoro de Sousa, Lisboa, IN-CM, 1998, relembremos o cap. XXV da *Poética*, ponto 162: “Acresce, ainda, que não é igual o critério na poética e na política, e semelhantemente, o de qualquer arte, em confronto com a poesia”.

²³ Platão apõe o adjectivo a filosofia, expressão que no seio do Cristianismo corresponderá à filosofia em Cristo.

²⁴ A. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.

dimensões se aproxima do seu uso em contexto monástico. Se a alegoria era aceitável, desde que cumprisse determinadas regras,²⁵ é impiedosa a crítica a uma literatura inçada de deuses antropomórficos, reflexo de uma mentalidade politeísta prestes a esboroar-se, que Xenófanés tanto verbera. Prenunciava-se assim a queda dos deuses em favor de um demiurgo, cujas alusões seriam mais tarde vistas com familiaridade pelo Cristianismo, que nelas antevia um só rosto, a primazia de um Livro e de um só Verbo. Paulatinamente, em solo grego e latino, tornar-se-ia pertinente a reflexão em torno da providência divina e do libre-arbítrio. No século IV a. C., Aristóteles na sua *Ética a Nicómaco* acentua já a preponderância do voluntarismo sobre as acções éticas do humano²⁶ relativamente à onipotência de múltiplos deuses, embora só muito mais tarde, em pleno medievo, as suas ideias sejam conhecidas e floresçam no âmbito da filosofia política.

Uma das raízes do problema, em sentido platónico, radicava na escolha do homem certo para governar, mediante a qual se confiaria ao filósofo uma dupla missão, política e contemplativa, em detrimento do poeta (ou do teólogo), que pulverizava pelo imaginário dos homens um mundo irreal, permeado de sevícias e de caprichos, onde as divindades sujeitavam o entendimento e a vontade dos homens,²⁷ parafraseando Hesíodo. Não era, por isso, sem desdém que Platão (para quem o *nous*, o sumo bem e a verdade eram de prezar) se referia a Homero e à *paideia* fundada pelas suas epopeias, contrapondo-lhe um modelo educativo que formasse *aristoi*.²⁸ Diligenciando para que a filosofia não se ativesse apenas à esfera intelectual puramente racional, Platão convocava a contemplação (em especial das

²⁵ Sara AUGUSTO, *A Alegoria na ficção romanesca*, *op. cit.*, p. 27: é “no valor espiritual do homem” que “a teoria platónica justifica a poesia, sobretudo quando directamente relacionada com o campo religioso e filosófico. A presença da alegoria dentro dessas premissas parece também estar definida: o poeta como homem sábio e bom, inspirado divinamente, instrumento e intérprete dos deuses, manifestando matérias de sentido sério e profundo, recorre com frequência à construção alegórica do discurso como forma particularmente útil e pedagógica.”

²⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. pref. e notas de António Caeiro, Livro III, I, 111a1, p. 68: “Talvez não seja mau definir, então, quais são as circunstâncias que têm de ocorrer para a realização de uma acção e que não podem ser ignoradas. Defina-se, então, qual a sua forma e o seu número. [Não pode ignorar-se:] ”1) quem age e 2) o que faz, 3) a respeito do quê ou de quem é a acção e qual a situação peculiar em que se encontra o agente; por vezes também 4) aquilo com o qual se age (...) 5) fim em vista do qual se age, por exemplo, em vista da salvação, e 6) de que maneira se age, por exemplo calma ou veementemente.”

²⁷ A crítica aos poetas que alimentam este imaginário surge também em Cícero, *De natura deorum*, Livro I, §42-43.

²⁸ Será nessa excelência, desenvolvida no Livro II, III, 1104b3, que a *Ética a Nicómaco* há-de fazer radicar a definição de felicidade.

coisas divinas) para o exercício filosófico, cujo derradeiro passo era a união da alma imortal com o mundo das Ideias, naquela que viria a ser uma clara antevisão do encontro transcendental entre a criatura e o Criador num cenário que superava o Olimpo e renunciava, para grande júbilo dos cristãos, ao mundo terreno,²⁹ sugestivamente denominado mundo das aparências. Assim, muito antes de o Estagirita ser chamado a intervir na exegese e na teologia de Duzentos, o platonismo será o grande escantilhão sobre o qual se forma o pensamento dos primeiros autores cristãos, ainda que a divulgação da filosofia platônica se realizasse de forma truncada e com matizes de diversa proveniência. Provavelmente, impedia também sobre esta preferência a circulação de uma obra de natureza lexicográfica de Pseudo-Platão chamada *Definições*, onde surgiam as entradas *sophia* e *philosophia*,³⁰ esta última tida como terapêutica da alma, oferecendo consenso às duas facções – cristã e gentia.

No *Teeteto*,³¹ Sócrates lança uma questão aos companheiros de debate com toda a pertinência para os cristãos:

“S. – Então, saber é o mesmo que sabedoria?

Teet. – Sim.

S.- É aqui precisamente que caio em dificuldades e por mim não sou capaz de captar claramente o que na verdade é o saber. [146a] Será que podemos defini-lo?”

Em certa medida, explica-se assim que entre o *saber*³² (*epistème*) e a *sapientia* se gere uma antiga problemática sobre a aquisição do conhecimento e se interponha o *logos*

²⁹ Por exemplo I S. João, 2,15-17: Nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt si quis diligit mundum non est caritas Patris in eo quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum est et superbia vitae quae non est ex Patre sed ex mundo est et mundus transit et concupiscentia eius qui autem facit voluntatem Dei manet in aeternum.

³⁰ É Juliusz DOMÁNSKI que, em *La philosophie, théorie ou manière de vivre*, Paris, Éditions Cerf, 1996, nos relata o bom acolhimento desta obra pelas págs. 4-5. O percurso histórico realizado pelo estudioso em torno do lexema *philosophia* e dos seus correlatos permite-lhe afirmar fundamentadamente que a filosofia antiga contém um *modus vivendi* que sobrevive ao longo dos séculos e se adapta quer ao contexto monástico, quer às circunstâncias da vida secular.

³¹ PLATÃO, *Teeteto*, trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2008, p. 193.

³² Os tradutores de *Teeteto*, *op. cit.*, explicam a opção pela palavra *saber* da seguinte forma: “São de três ordens os argumentos a considerar na tradução do vocabulário epistémico de Platão, no *Teeteto*. Os primeiros são de natureza lexical, residindo na tentativa de encontrar a família de termos mais adequada à tradução do substantivo e do verbo gregos *epistémê* e *epistamai*. Dos quatro candidatos – “saber”, “conhecimento”, “ciência” e “sabedoria” –, os dois últimos podem ser afastados: o primeiro, para evitar a confusão com o termo usado para referir a prática científica, o

como legítimo interveniente.³³ Torna-se então necessário, no fim do diálogo platónico, destringer o saber da percepção e da doxa, rejeitando a hipótese de ambas contribuírem para uma definição satisfatória de *epistème*. Para os cristãos, a questão será um pouco mais complexa, embora também o Logos divino tenha o condão de tornar os crentes participantes de uma sabedoria de nível superior, com propriedades restauradoras através da concessão bondosa de Deus.³⁴ Aquela que pareceria a involuntária réplica ao texto platónico era o *Contra Academicos*, sobretudo se nos ativermos nas dúvidas levantadas por Trígécio no Livro I, capítulo V: “Dasne, inquit, sapientiam rectam viam vitae esse?”³⁵

A segunda abordagem filosófica racionalizante onde consta a expressão grega *théologikè épistèmè* tem a chancela de Aristóteles que, na sua *Metafísica*, estabelece a célebre divisão que lhe confere o primeiro lugar entre as ciências teoréticas.³⁶ O *ordo scientiarum* estabelecido pelo Estagirita percorreria, qual facho académico, muitos dos planos de estudos e tratados medievais, instaurando a sua classificação a premência de se distinguir posteriormente a teologia da metafísica. Por enquanto, o entendimento da metafísica como ciência divina viria a revelar-se comparável ao efeito nefasto da libertação da caixa de Pandora no Olimpo,³⁷ não só porque deitava

segundo, pelo facto de se adaptar melhor à tradução de sophia. Dos dois restantes, qualquer deles pode servir”. (p. 55-56)

Sobre este lexema, *vide* também J. Trindade dos SANTOS, “*Epistème* e Formas no Teeteto”, *in id.* (org.) *Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto*, Lisboa, CFUL, 2005, p. 43-62; e Franco TRABATTONI, “Logos e doxa: o significado da terceira definição de epistème no Teeteto”, *in* J. Trindade dos SANTOS (org.) *Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto, op. cit.*, p. 111-126.

³³ PLATÃO, *Teeteto, op. cit.*, p. 176.

³⁴ É esta característica que a distingue da religião pagã, segundo M.-D CHENU, *La théologie est-elle une science ?*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1957, p. 24: “En vérité la théologie est une participation à la connaissance de Dieu par lui-même (...) Que, dans son appétit, mon intelligence croyante s’équipe de techniques de pénétration, qu’elle organise ses curiosités, qu’elle développe ce que, par analogie, nous pourrions appeler un esprit scientifique, soit ; mais ce ne sera que sous l’efficacité permanente de la lumière infuse de la foi.”

³⁵ ST. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, MIGNE, *PL*, XXXII, cap. V, cols. 913-914. Existe uma tradução portuguesa desta obra: *Contra os Académicos*, trad. de Vieira de Almeida, Coimbra, Atlântida, 1957.

³⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro E (Sexto), 1026a. Não é inocente o uso do adjetivo teorético em detrimento de teórico, pois nele se giza uma prática de vida. *Vide*, a este propósito, P. HADOT, “Aristote et son école”, *Qu’est-ce la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 123-144.

³⁷ Com mais propriedade, leia-se E. GILSON, *Deus e a Filosofia*, trad. de Aida Macedo, Lisboa, Edições 70, 2003, p. 36-37: “A metafísica de Aristóteles é um acontecimento que marca uma época na história da teologia natural justamente porque nela a conjunção há muito esperada do primeiro princípio filosófico com a noção de deus se torna finalmente um facto consumado. O primeiro motor do universo aristotélico é também o seu deus supremo. (...) Obviamente, uma tal interpretação teológica do mundo tem a sua explicação filosófica e científica. A única interrogação

por terra a primazia dos deuses pagãos, como submetia os assuntos divinos à filosofia primeira e a uma Causa primeva. Aristóteles seria então um dos grandes criadores da linguagem filosófica, que insuflava em termos como geração e corrupção, primeiro motor ou causa eficiente um valor bem mais perdurável do que o das velhas cosmogonias literárias, onde pululantes símiles e fantasias rumavam contra a tendência de o homem se situar face a Deus.

Não estabelecendo uma clara distinção entre filosofia e ciência,³⁸ o Filósofo deixa ainda por sanar algumas fragilidades dos seus sistemas metafísico e teológico, com dois efeitos colaterais do ponto de vista da recepção medieval do sistema aristotélico: a aproximação cristã a vertentes do platonismo³⁹ e a reconfiguração do aristotelismo tardio enxertado em novos moldes, nomeadamente árabes.⁴⁰ O desapontamento dos leitores perante uma ciência metafísica que não resolve todos os impasses há-de fazer brilhar os seus comentadores islâmicos,⁴¹ que, no domínio filosófico-teológico, sentem, séculos depois, a necessidade de uma teologia aristotélica que colmate lacunas, o que vem a ser feito via Plotino, através de uma obra apócrifa,⁴² e do empenho entusiástico de sucessivos comentadores. Na verdade, Richard Bodéüs crê que o grande equívoco nascera das desviantes expectativas de leitura da obra do Estagirita e não propriamente nas deficiências do sistema aristotélico, porque aqueles que o estudavam entreviam na sua demanda

é: podemos continuar a ter uma religião?” Sobre a controvérsia da metafísica aristotélica no século XV, época sobre a qual incidirá o nosso estudo, e os seus antecedentes históricos (nomeadamente a resistência illulliana), consulte-se Charles LOHR, “Metaphysics”, in Charles SCHMITT (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 535-638.

³⁸ F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, Presses Universitaires, 1966, p. 54-55.

³⁹ Com efeito, seria o neoplatonismo o grande responsável pela superação deste impasse, como sustenta Carlos STEEL, “Theology as First Philosophy. The neoplatonic concept of metaphysics”, *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*, a cura di Pasquale Porro, Turnhout, Brepols, 5/2005, p. 3-21.

⁴⁰ O. BOULNOIS, “La métaphysique au Moyen Age: onto-théologie ou diversité rebelle?”, *Quaestio, op. cit.*, p. 50-51: “Cette lecture latine de la métaphysique comme théologie est la reprise d’un projet fondamental de la philosophie arabe, la constitution d’une Théologie d’Aristote. Cette expression désigne d’abord un ouvrage apocryphe qui complète le projet de la science divine précisément tel qu’il n’a pas été réalisé par Aristote. Rédigé dans le cercle d’al-Kindi, à Bagdad au IX^e siècle, ce discours «sur la souveraineté divine» est composé d’un centon de citations néoplatoniciennes...”.

⁴¹ Stephen P. MENN, “Metaphysics: God and being”, in A. S. MCGRADY (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003, p. 147-170.

⁴² Cf. Catarina BELO, introd. ao volume *A Teologia de Aristóteles*, trad. de C. Belo, Lisboa, IN-CM, 2010.

filosófica a construção de uma verdadeira teologia, quando, na verdade, o espelho deveria ser invertido,⁴³ isto é, a filosofia aristotélica, consentânea com determinadas dimensões da tradição religiosa grega, não se centrava no *theos*, mas usava-o apenas como instrumento⁴⁴ (*ancilla theologiae*), sustentáculo poderoso da causa filosófica. Não era novo o interesse de Bodéüs pelo tema, pois em artigo escrito nos anos 70, numa crítica desvelada a Pépin, asseverava ser demasiado abrangente a realidade semântica que se pretendia abarcar com a teologia em Aristóteles. Ao que parecia o próprio Estagirita nem sempre lançava a mesma extensão objectual sob essa designação.⁴⁵

Já Boulnois salienta que a inexistência do lexema *metafísica* até ao século XIII agudizava os erros de interpretação que insistiam na abusiva identificação da ciência do ser com a teologia⁴⁶ e revelavam os mal-entendidos gerados pela falta de palavras apropriadas para acompanhar um pensamento em evolução. Duas tradições hão-de, por isso, sobrepor-se,⁴⁷ desentender-se e também enriquecer-se mutuamente, subsistindo, no final, várias arestas por limar.

No século VI a.C. imputava-se aos filósofos uma nova *arche* que, não sendo afim ao princípio caótico deslindado por Hesíodo, se erguia, de qualquer forma, sobre a linguagem não poética, sem esconder as suas pretensões de constituir uma rigorosa terminologia filosófica.⁴⁸ Efectivamente, florescera na Grécia uma teologia natural que, contrapondo-se à *Teogonia*, constituía uma tentativa de indagar os fenómenos

⁴³ Richard BODEÜS, *Theology of the living immortals*, translated by Jan Garrett, Albany, State University of New York Press, 2000, p. 2: "This new perspective, which challenges the idea that there is any real speculative theology in Aristotle, not only has the advantage of avoiding any attempt to reconcile two (or several) theologies defended in parallel in the texts of the *Corpus Aristotelicum*, but it also draws attention to numerous remarks about the gods in other texts of the Corpus (especially in the *Eudemian* and *Nicomachean Ethics*), remarks that until now could not receive serious interpretations because they were based on the received tradition." Uma análise crítica e acurada desta obra pode ler-se em Louis-André DORION, "Aristote et la «theologia»", *Revue philosophique de Louvain*, t. 91, quatrième série, Nov. 1993, p. 620-640.

⁴⁴ Richard BODEÜS, *Theology of the living immortals*, *op. cit.* p. 28.

⁴⁵ Richard BODEÜS, "En marge de la «théologie» aristotélicienne", *Revue Philosophique de Louvain*, t. 73, Fev. 1975, p. 5-33. O crítico dizia ainda ser improvável identificar a teologia aristotélica com a sua antropologia.

⁴⁶ O. BOULNOIS, "La métaphysique au Moyen Age", *Quaestio, op. cit.*, p. 43-44.

⁴⁷ O. BOULNOIS, "La métaphysique au Moyen Age", *Quaestio, op. cit.*, p. 45: "Au XIIe siècle, les sources augustinienes et boécienes se superposent: tandis que l'intelligence de la foi à partir de l'Écriture saint prend le nom de *sacra pagina* ou *sacra doctrina*, la discipline philosophique qui traite de Dieu prend le nom de *theologia*."

⁴⁸ Cf. F. E. PETERS, *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, *op. cit.*, p. 5-9.

físicos e as forças motrizes do universo. Abria-se assim na história da filosofia um novo capítulo protagonizado por Tales, Anaximandro e Anaxímenes, que tentavam relegar para segundo plano o mito para ouvir o pulsar da terra e os seus sinais. A água, o ar e o fogo surgiam como elementos primordiais que se sobrepunham a Oceano, a Éolo e a Hefesto, embora Empédocles no século V a.C. volte a proclamar as raízes primícias do mundo recorrendo a nomes de deuses e a forças da natureza e um dia, volvidos séculos, Bachelard volte também a recuperá-los.

Curiosamente, a perscrutação do espírito paracientífico dos filósofos da natureza far-se-ia por um esforço de decantação de vestígios espúrios, ou melhor, de indícios mitológicos e alegóricos, como observa Jaeger,⁴⁹ sensível aos pontos de encontro entre a filosofia e a religião gregas. Na mente de alguns pensadores (de Heraclito e de Parménides, por exemplo), a aquisição do conhecimento significa já uma nobilitação humana, já a reminiscência do divino, não se descartando o valor dos sentidos no processo de desenvolvimento intelectual.

Porém, a evolução estava longe de ser linear e as teodiceias eram ainda campo literário fértil. Na verdade, a nova imagem do Cosmos alimentava a dúvida sobre a matriz criadora, devolvendo especularmente o problema a deus (ou ao primeiro Motor), cada vez mais singular e etéreo. O serviço prestado pela filosofia para não se reincidir numa *theiologia* ligava-a de maneira indelével aos primórdios do Cristianismo e àquilo que os livros iniciais de *A Cidade de Deus*⁵⁰ criticavam, já que a *theologia* era pulverizada por três áreas – mística, natural e civil – que só acicatavam a falência dos deuses pagãos e das múltiplas heresias que lhe dariam expressão.

Ainda não muito afastado de um desvelo ordenador, Anaximandro bater-se-ia por encontrar a chave oculta sobre a qual se estriba a realidade e a concretiza, intuindo aí o sentido racional do universo e o lugar do homem.⁵¹ Com efeito, acima

⁴⁹ W. JAEGER, *La teologia de los primeros filosofos griegos*, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1952.

⁵⁰ Em *A Cidade de Deus*, St. Agostinho, depois de mostrar a inoperância dos deuses pagãos, divulga no Livro VI o esquema teológico apresentado por Varrão, pondo em causa a diferença entre teologia mística e civil estabelecida pelo filósofo latino (cap. VII), e criticando a leviandade com que os pagãos depositam em mãos alheias a eternidade (Livro VI, cap. VI). Passo a passo, com o engenho que lhe é característico, St. Agostinho porá em causa cada ponto desta divisão teológica pagã.

⁵¹ W. JAEGER, *La teologia...*, p. 29: “El cosmos de Anaximandro señala el triunfo del intelecto sobre todo un mundo de rudos e informes poderes que amenazan la humana existencia com un ancestral peligro en el momento mismo en que el antiguo orden de vida, el orden feudal y mítico,

de tudo, prevalecia entre os gregos um sentido de totalidade,⁵² que congregava mundo físico e intelectual, estético e moral, em estreita harmonia entre o uno e o múltiplo.

Numa língua de infinitas possibilidades onde avultava o maior princípio cosmético de todos – e o mais desafiador de sempre para os outros idiomas –, sedimentavam-se através do autor do *Fédon* e de Aristóteles⁵³ as bases da teologia filosófica, e a futura discussão em torno da filosofia cristã, que séculos depois dava azo à reflexão sobre a existência e a natureza da própria filosofia medieval.

A dignificação da filosofia e o estabelecimento do seu estatuto começavam, então, a ganhar foros de realidade o que, num movimento centrífugo, ora a lançava na língua comum, ora a protegia pela honra do jargão envolvente. Nas ruas e nas escolas, filosofar assumia uma dimensão ética extraordinária, que desbordava para uma sedutora forma de vida quase ascética, convidativa para o monaquismo, e, no espírito, bastante consentânea com a proposta cristã a haver. Não admira que as *catenae* e florilégios que circulavam com ditos moralizantes atribuídos aos filósofos antigos gozassem de imenso respeito e popularidade. Mencionem-se o Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν φιλοσοφῶν εὐδοκμησάντων de Diógenes Laércio⁵⁴ no século III d. C. e, no medievo, o *De Vitae et moribus philosophorum* de Gualter de Burley,⁵⁵ que vieram a funcionar como obras de referência no mundo cristão para aceder à filosofia grega e

que sólo nos es conocido en la primera fase de la cultura griega, la épica homérica, y ya había alcanzado su cima, acaba por caer hecho pedazos.”

⁵² Cf. H. D. KRITTO, *Os Gregos*, trad. e pref. de José M. C. e Castro, Coimbra, Arménio Amado, 1990, p. 281 e segs.

⁵³ M. S. de CARVALHO di-lo de forma proverbial no *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Lisboa, Colibri, 1997, p. 12-13: “Quando se diz que a *philosophia* fala grego, importa sempre precisar que ela o faz no seio de uma deriva latina (e árabe e hebraica, e por isso egípcia, babilónica, etc.). É o devir bárbaro da filosofia, querendo com isto dizer – e nem sempre cuidaremos de problema mais sério, que Lévinas traduzia ao dizer que a Europa era a Grécia mais a Bíblia – que no nosso longo Ocidente ainda é difícil aproximarmo-nos de Pitágoras ou de Aristóteles sem aquele efeito de paralaxe que quase durante dez séculos consistiu em fazê-los contemporâneos.”

⁵⁴ Diógenes LAÉRCIO, *Vitae philosophorum*, edidit Miroslav Marcovich, Stvtgardiae, Tevbneri, 1999-2002, 3 vols.

⁵⁵ G. de BURLEY, *De vitae et moribus philosophorum*, ed. de Hermann Knust, Tübingen, 1886, cujo propósito moralizador se anuncia logo nas primeiras linhas: “De [vitae et moribus] philosophorum veterum tractatus multa que ab antiquis autoribus in diversis libris de ipsorum gestis sparsim scripta repperi in unum colligere laboravi plurimaque eorum responsa notabilia et dicta elegancia huic libro inserui, que ad legencium consolacionem et morum informacionem conferre valebunt.” Sobre a difusão da obra do autor inglês e das múltiplas traduções para as línguas vernáculas, vide John F. D’AMICO, “Manuscripts”, in Charles SCHMITT (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, *op. cit.*, p. 23.

vazar sobre as obras de espiritualidade alguns dos recomendáveis modelos morais dos gentios. Vinha-se produzindo, então, um efeito quase perverso, mas enriquecedor, assinalado por Saffrey:

“Quand s’achève le IV^e siècle, qui a vu se produire plusieurs mutations fondamentales, un premier pas a été fait en direction de la théologie comme science. Des termes tirés du vocabulaire philosophique sont entrés dans les formules officielles de la foi et une petite dose de rationalité s’est insinuée dans la théologie tirée de la Bible. On peut y voir la conséquence de ces deux circonstances : d’une part la défense apologétique de la foi contre les attaques des philosophes païens, d’autre part la réfutation de l’hérésie qui se produit à cause de la «contagion» du message chrétien par la culture païenne.”⁵⁶

Com efeito, são os estudos lexicais de Anne Malingrey⁵⁷ e de Jean Leclercq⁵⁸ sobre o lexema *philosophia* que, no enclave entre a filosofia antiga e o vocabulário cristão, dão a conhecer as suas duas vergôntes mais frutuosas – uma ligada a determinado *modus vivendi* de pendor ascético-moral, outra à escolarização do saber a partir da ideia primordial de amor ao conhecimento. Centrando-se na literatura grega e tomando por objecto um considerável espectro temporal, Malingrey analisa a recepção da família de palavras em que se inclui *philosophia*, salientando, por um lado, a indissociabilidade entre a história das ideias e dos conceitos linguísticos⁵⁹ e, por outro, a aproximação entre gentios e cristãos, decorrente da partilha de um mesmo lexema plurissignificante e essencial para ambas as comunidades. Por conseguinte, brotará da diferenciação entre *sophia* e *philosophia*, *scire* e *sapere*, *sapientia*⁶⁰

⁵⁶ H. D. SAFFREY, "Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle)", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Avril 1996, n. ° 2, tome 80, p. 212.

⁵⁷ Anne-Marie MALINGREY, *Philosophia. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, *op. cit.*, onde a autora estuda com profundidade a dissociação entre *sophia* e *philosophia*, a que teremos de ser sensíveis para em âmbito cristão perceber a distinção entre conhecimento e sabedoria, os sucessivos usos de *philosophia* e dos seus correlatos pelo judaísmo helenizado e pela tradição cristã. Este volume representa também um enorme esforço de mapeamento das principais acepções de *philosophia*, *philosophēin* e *philosophos*.

⁵⁸ Insistindo também na dimensão polissémica de *philosophia*, J. LECLERCQ, em *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, *op. cit.*, lança a pergunta retórica: "En particulier, le mot et la notion philosophie n’évoquaient-ils, pour les classiques latins, que la «spéculation intellectuelle», sans cette nuance de pratique et d’ascèse qui est inhérente à la pensée monastique?"

⁵⁹ Anne-Marie MALINGREY, *Philosophia. Étude d’un groupe...*, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁰ Convém não esquecer que entre as quatro virtudes cardeais se encontra a *sapientia*, traduzida às vezes por prudência (com raiz grega na *phronesis*), que nos leva a associar, numa determinada esfera, o conhecimento à virtude. Este aspecto é corroborado por M.-D CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Librairie J. Vrin, 1976, p. 372 : "Phronesis, si suggestif en grec, est un instant utilisé mais ne demeure pas entre prudentia et sapientia, en commun hypostasiés par les allégoristes (*Anticlaudianus*)."

e *scientia* uma escala organizada por graus de conhecimento e por diferentes esferas de saber em que o primado pertencerá à sabedoria cristã e ao seu supremo Moderador.

Por seu turno, o estudioso beneditino concentra-se na Antiguidade latina, assinalando quer o poder de irradiação de algumas definições de Cícero e de Sêneca quer junto de *clerics*, quer de alguns padres gregos, circulando depois em tradução.⁶¹ Ambos os estudiosos trilham um mesmo caminho semântico que denota o alcance espiritual do lexema *philosophia*, quando associado a uma arte de viver, pautada pela meditação, pelo desprezo das realidades terrenas, por certo ascetismo,⁶² que ganha particular vitalidade nos séculos V e IV a.C., reactualizando-se até aos dias de hoje. O autor do *De Amicitia* sentira com pesar a dificuldade de tornar a sua língua digna da mais alta inteligência,⁶³ todavia, a par com Sêneca, deixava, através de um significativo rol de obras, indelével marca no domínio filosófico e involuntariamente também cristológico. A filosofia senequista, autodenominando-se prática de vida, assemelha-se em muito aos propósitos do Cristianismo:

“a filosofia não consiste em palavras, mas em acções. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objectivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos actos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos.”⁶⁴

A tónica na sabedoria,⁶⁵ na frugalidade do quotidiano e na simplicidade, na condenação da desmesura, da ambição e da vanglória, onde não se escapa à crítica

⁶¹ É o caso de São João Crisóstomo, referência fundamental para o anónimo autor do *OE*, e cujo ideal de perfeição cristã se aproxima *do studio bene vivendi* filosófico.

⁶² E. R. CURTIUS, “Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter”, *op. cit.*, p. 297-298: “An vielen Stellen bedeutet das Wort aber auch Askese (...) Entsprechend werden „Philosoph“ und „Philosophieren“ vom asketischen Leben gebraucht. (...) Die Auffassung des Mönchtums als einer “Philosophie” ist auch im lateinischen Mittelalter zu belegen und muß deshalb als Nachwirkung altchristlicher Denkart in diesem Abschnitt mit behandelt werden.”

⁶³ Vide CÍCERO, *Academica*, transl. by Rackman, London, Harvard University Press, 2005, p. 412 e p. 414. Já na obra mais tardia *De natura deorum*, Livro I, §8, Cícero rejubila por a língua latina se ter afirmado filosoficamente.

Sêneca também lastima a pobreza vocabular do seu idioma em *Cartas a Lucílio*, trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2010, Livro VI, carta 58, p. 198-200.

⁶⁴ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, *op. cit.*, Livro II, carta 16, p. 56.

⁶⁵ Como bem nota o tradutor, para Sêneca sabedoria e ciência são sinónimos. Vide SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, *op. cit.*, Livro IV, carta 31, p. 118: “Em que consiste o bem? Na ciência. Em que consiste o mal? Na ignorância. O sábio, esse superior artista da filosofia, saberá rejeitar ou escolher

das coisas vãs e à acumulação de bens com preocupações terreas, tornaria decerto as *Cartas a Lucílio* um instrumento apetecível para a organização de uma pequena compilação de máximas afins ao Cristianismo.⁶⁶ O convite que Séneca lança ao seu interlocutor – de abraçar a filosofia e de alcançar a felicidade – em tudo se assemelha à interpelação de Cristo de abrir mão da vida mundana e do corpo, morada transitória,⁶⁷ para atingir a virtude e a tranquilidade de espírito. Uma filosofia-acção que modele os comportamentos e reconduza cada homem à essencialidade: eis o apelo do estóico que a concebe numa dupla vertente, a dissociar um dia por S. Tomás: “A filosofia, por seu lado, é em parte especulativa e em parte activa, pois tanto se embrenha na contemplação como se actualiza através da acção.”⁶⁸ Daí que Séneca relativize o valor das artes liberais, quase nada prestimosas na iniciação à virtude,⁶⁹ e a sua popularidade recrudescer, com a disseminação da ideia de que havia trocado missivas com S. Paulo⁷⁰ e que se inspirava no Evangelho para escrever os seus tratados.⁷¹

o que for oportuno, mas sem sentir temor pelo que rejeita, nem admiração pelo que escolhe;”. Convém lembrar que já em grego *tekne* e *sophia* surgem como sinónimos ou, pelo menos, semanticamente amalgamados. *Vide* testemunho disso em ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, VI, 1141a9, p. 152.

⁶⁶ Vejamos apenas dois ou três exemplos que soariam miríficos nos ouvidos dos cristãos. Em primeiro lugar, um cotejo entre o ideal de sábio apresentado em Séneca, *op. cit.*, Livro I, carta 9 e a vida de Job produziria talvez interessantes nexos comparativos. Também em *op. cit.*, Livro VI, na carta 58, p. 203, se repete um ideal platónico de fácil transposição: “Qual é então o “ser por excelência?” É deus, o ser maior e mais poderoso de todos.” Há ainda algumas semelhanças entre o mártir cristão e o homem perfeito senequista (Livro XX, carta 120, p. 674).

⁶⁷ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, *op. cit.*, Livro VII, carta 65, p. 233: “De facto este nosso corpo é para o espírito uma carga e um tormento; sob o seu peso o espírito tortura-se, está aprisionado, a menos que dele se aproxime a filosofia para o incitar a alçar-se à contemplação da natureza, a trocar o mundo terreno pelo mundo divino.”

⁶⁸ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, *op. cit.*, Livro XV, carta 95, p. 505.

⁶⁹ SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, *op. cit.*, Livros XI a XIII, carta 88, p.415-429.

⁷⁰ Em língua portuguesa, temos acesso à versão destas cartas e à reabertura da insanável polémica no apêndice da tradução dos opúsculos de SÉNECA, *A felicidade e a Tranquilidade da Alma e outros diálogos filosóficos*, introd., notas e trad. de Ricardo Ventura, Lisboa, Ésquilo, 2006.

⁷¹ *Vide* Amédée FLEURY, *Saint Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1853, que se mantém fiel à linha da analogia entre a palavra bíblica e o discurso dos primeiros filósofos, insistindo nas semelhanças entre S. Paulo e Séneca e no contributo deste último para os dogmas da religião. Apesar de ser refutável a possibilidade de ter havido convivência entre ambos, esta obra oferece ao leitor muitos fragmentos textuais com interesse para averiguar as afinidades entre o estoicismo e o pensamento cristão. E o autor não arreda pé da convicção segundo a qual em Séneca, para além de uma teologia natural, “nous voyons éclater dans ses écrits quelques traces bien autrement concluantes de la théologie révélée elle-même.” (p. 93)

Numa leitura desejavelmente complementar, e conjugadas as posições de Pierre Hadot⁷² e de Domanski⁷³ sobre o diálogo entre a filosofia antiga e algumas opções de vida cristãs emergentes pelos séculos fora, veremos como o estudioso polaco, ao reconhecer a persistência na Baixa Idade Média da concepção da filosofia como modo de vida valida a nossa convicção de que, em pleno século XV português, esta dimensão afectiva ainda estará muito arreigada. Isto significará talvez que o filão semântico mais atraente da *philosophia* é também o mais antigo e autêntico até etimologicamente (aquele que Sócrates propugnava horas antes de morrer), opção corroborada por Voelke que, com felicidade, se refere à filosofia como terapia da alma.⁷⁴

Apesar da constatação desse aspecto meritório, viver-se-ia um período ervaado de seiva tensional no mundo latino, pela ambivalente tentativa de integração e derrogação da filosofia profana entre os apologistas latinos.⁷⁵ Dissídios desta natureza haviam sido também vividos pelos homólogos gregos, entre os quais sobressaem não pela abordagem conflituosa, mas pela integração positiva de contributos, os nomes de São Justino, o primeiro a estabelecer uma sólida ponte entre a filosofia pagã e o Cristianismo,⁷⁶ e de Atenágoras de Atenas que contribui a

⁷² P. HADOT, *Qu'est ce que la philosophie?*, Paris, Gallimard, 1995. Bruno B. de CARVALHO, num repto à posição de Hadot, no artigo "Pierre Hadot: Askesis espiritual e vida filosófica", in José Pedro SERRA *et alii* (coords.), *Memória & Sabedoria*, V. N. de Famalicão, Edições Húmus, 2011, p. 151 afirma existir uma dupla negação: "ou a filosofia é expressão da sabedoria, mas é impróprio o uso do termo sabedoria, já que o primeiro seria usado naquele sentido de filosofia enquanto filodoxia, tendo aqui portanto que a filosofia não poderia ser historicamente expressão da sabedoria; ou a filosofia não é expressão de sabedoria, pois isso seria tomar apenas discursivamente a sua relação com a sabedoria, e nesse passo não falaríamos da filosofia, tal a praticada na Antiguidade, única da qual podemos falar de actividade sábia ou tendente à sabedoria."

⁷³ Juliusz DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ?*, *op. cit.*, p. 79 e segs.

⁷⁴ André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Éditions Cerf, 1993, onde o estudioso, tendo como ponto de partida a concepção filosófica de Wittgenstein emanada das *Investigações*, procura as raízes históricas mais antigas da filosofia como terapêutica, acabando por encontrá-las sobretudo na corrente epicurista.

⁷⁵ F. VAN STEENBERGHEN, em *História da Filosofia (Período cristão)*, trad. de Cruz Pontes, Lisboa, Gradiva, s. d., esquematiza a atitude dos apologistas latinos da seguinte forma: constituição do pensamento cristão através: 1) do desprezo da sabedoria pagã e da rejeição da ciência humana; 2) do racionalismo; 3) da colaboração harmoniosa entre a sabedoria divina e humana.

⁷⁶ J. QUASTEN, *Patrología I*, *op. cit.*, p. 198. De acordo com o professor Quasten, a doutrina do Logos desenvolvida por Justino o Mártir é o ponto alto desta aproximação entre filosofia e verdade cristã (p. 209). E mais: a partir dela representa-se a própria concepção de sacrifício: "Lo que Justino rechaza es el sacrificio material de cosas criadas tal como lo practicaban los judíos y los paganos. Com su concepto de sacrificio trata de salvar la distancia que hay entre la filosofía pagana y el Cristianismo, exactamente igual que se sirve del concepto del Logos com el mismo fin. Su ideal es la

seu modo para o desenvolvimento da teologia.⁷⁷ O *Diálogo contra o Judeu Trifão* reserva uma parte biográfica onde o apologeta de origem judaica revela os sistemas filosóficos em que mergulhou até chegar à verdade em Cristo, com laivos de platonismo médio. Robert Joly mostra que Justino é um verdadeiro pioneiro no uso de uma terminologia filosófica rigorosa,⁷⁸ de cariz argumentativo,⁷⁹ e de uma esclarecida posição entre Cristianismo e filosofia.

E o que se passava na literatura apologética latina? Atraídos por algumas características da corrente estóica, em especial por aquelas que lhes permitiam lutar contra as heresias e aperfeiçoar certos traços do platonismo, crescia em autores latinos como Arnóbio,⁸⁰ Lactâncio,⁸¹ Novaciano (o grande promotor de uma peça doutrinária em língua latina⁸²) ou Tertuliano o receio de que o prestígio da filosofia se sobrepusesse ao Cristianismo e lograsse inflamar as tendências heréticas em expansão.⁸³ O autor do *Apologeticus*, bastante aguerrido contra o saber filosófico e o

λογικῆ θύσια, la *oblatio rationabilis*, el sacrificio espiritual, única forma de veneración digna de Dios según los filósofos griegos.”

⁷⁷ J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 229: "Atenágoras fue el primero que intento una demostración científica del monoteísmo. Con este fin trata de demostrar por vía especulativa la unidad de Dios, atestiguada por los profetas.”

⁷⁸ Robert JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Belgique, Éditions de L'Université de Bruxelles, 1973, p. 9: "La littérature chrétienne antérieure à Justin a sûrement utilisé des termes ou des thèmes philosophiques, mais c'est de manière sporadique et finalement ambiguë. Avant Justin, ce bagage philosophique assez maigre n'est peut-être pas identifié comme tel : il pourrait être véhiculé soit par le judaïsme hellénistique, soit par une culture populaire beaucoup plus large que les cercles proprement philosophiques. Avec Justin (...) la confrontation entre philosophie et christianisme est consciente, délibérée, objet d'un exposé systématique."

⁷⁹ Robert JOLY, *op. cit.*, p. 94-95.

⁸⁰ ARNÓBIO, *Disputationum adversus gentes*, MIGNE, *PL*, V, XXXI, col. 756: "Audimus enim quosdam philosophandi studio desditos, partim ullam negare vim esse divinam, partim an sit, quotidie quaerere: alios casibus fortuitis, et concursuionibus temerariis summam rerum construere, atque diversitatis impetu fabricari: cum quibus hoc tempore nullum nobis omnino super tali erit obstinatione certamen." Um pouco mais adiante, LIX, col. 798, dirá mesmo: "... maxime cum sciamus etiam quosdam sapientiae desditos, non tantum abjecisse sermonis cultum, verum etiam, cum possent ornatius atque uberius eloqui, trivialem studio humilitatem secutos, ne corrumpere scilicet gravitatis rigorem, et sophistica se potius ostentatione jactarent."

⁸¹ Lactâncio, no implacável Livro III das *Divinarum Institutionum* (De falsa sapientia philosophorum), MIGNE, *PL*, VI, col. 354, escreve: "Duabus rebus videtur philosophia constare, scientia et opinione, nec ulla alia re. Scientia ab ingenio venire non potest, ne cogitatione comprehendi; quia in seipso habere propriam scientiam, non hominis, sed Dei est. Mortalis autem natura non capit scientiam, nisi quae veniat extrinsecus. Idcirco enim oculos, et aures, et caeteros sensus patefecit in corpore divina solertia, ut per eos aditus scientia permaneret ad mentem."

⁸² J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 520, refere-se ao *De Trinitate* como uma obra influente e portentosa do ponto de vista argumentativo.

⁸³ Sobre estas polémicas entre os apologetas cristãos, vide José Maria da Cruz PONTES, "El Cristianismo ante los valores culturales: de las hesitaciones de la patrística hasta la síntesis

conhecimento secular em geral,⁸⁴ ora os repudia,⁸⁵ ora os utiliza como ancilar ferramenta, embora acabe por revelar-se inadvertidamente um grande promotor do vocabulário estóico em meio cristão latino.⁸⁶ Virulento,⁸⁷ Tertuliano apropria-se de matizes da epistemologia e da ética estóica, esta última com enorme disseminação até ao Renascimento e não deixa de dizer *Seneca saepe noster*. Basta lembrar a fertilidade de conceitos como prudência e virtude, a concepção de homem sábio ou a atenção conferida à análise das paixões (que o nosso rei D. Duarte retomará) e da imperiosa vivência tranquila do quotidiano arredado de baixas inquietações, para percebermos que não é escamoteável o diálogo entre a fé e a filosofia pagã, mesmo afectado por acrisoladas controvérsias. Porém, Tertuliano combate ferozmente a religião grega face à *vera religio*, enunciada no início do *Apologeticus*, e verbera tanto a intervenção filosófica e literária em matéria divina,⁸⁸ como o interesse deliberado e fortuito pelo saber.⁸⁹ Quem interfere a favor de Tertuliano com um estudo

agustiniana”, in J. MEIRINHOS (ed.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2005, p. 55-76.

⁸⁴ Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962, p. 144: “ Parmi les théologiens occidentaux, l'expression «sagesse du monde» (*sapientia saecularis*) a pratiquement valeur de terme technique pour désigner la philosophie antique. Elle est à n'en pas douter directement inspirée de I Cor.1, 18 ss. et son usage a probablement été introduit par Tertulien.”

⁸⁵ TERTULIANO, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, MIGNE, PL, II, cap. VII, cols. 21-22: “Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus (II *Tim.*, IV, 3) natae de ingenio sapientiae saecularis, quam Dominus stultitiam vocans, *stulta mundi* in confusionem etiam philosophiae ipsius *elegit* (I *Cor.* I, 37).” Um pouco adiante, cols. 23-24, não deixa de mostrar a primazia da fé face à indagação filosófica: “Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est, post Christum Jesum; nec inquisitione, post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus.”

⁸⁶ Marcia COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁷ TERTULIANO, *De Patientia*, MIGNE, PL, I, cap. II, cols. 1361-1362: “Philosophi quidem, qui alicujus sapientiae animalia deputantur, tantum illi subsignant, et cum inter sese variis sectarum libidinibus et sententiarum aemulationibus discordent, solius tamen patientiae in commune menores, huic uni studiorum suorum commiserint pacem. In eam conspirant, in eam foederantur, illam in affectatione virtutis unanimiter student, omnem sapientiam ostentationem de patientia praeferunt. Grande testimonium ejus est, cum etiam vanas saeculi disciplinas ad laudem et gloriam promovet. Aut nunquid potius injuria, cum divina res in saecularibus artibus volutatur? Sed viderint illi, quos mox sapientiae suae cum saeculo destructae ac dedecorateae pudebit.”

⁸⁸ TERTULIANO, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, MIGNE, PL, I, Cap. XIV, cols. 403-404: “Argumentum – *Obiter inde avaritia in victimis probis offerendis taxata, Homerum reliquosque vates aggereditur, docetque quam turpia doctores hi de diis loquantur, qui tamen ut exemplar linguae et morum juventuti proponuntur: tragicos item et comicos, imo et philosophos, quorum princeps Socrates, cum Diogene et Varrone deos irrisit, destruxit.*”

⁸⁹ TERTULIANO, *Apologeticus adversus...*, *op. cit.*, cols. 570-573, cap. XLVI: “Mimico philosophi affectant veritatem et affectando corrumpunt, ut qui gloriam captant: Christiani eam necessario

modalizante é Fredouille que não só interpreta a sua virulência à luz de uma atitude de época, própria da literatura anti-filosófica e polémica com largo tratamento, como a lê sob o signo de uma certa nostalgia pessoal.⁹⁰

Lactâncio adere em parte ao estoicismo,⁹¹ sobretudo a princípios relacionados com a psicologia, mas ataca os limites da ética estóica concentrada na virtude como o sumo bem. Daí que creia insanável a conjugação da religião com a filosofia,⁹² enquanto Arnóbio critica o platonismo, censura pressentida, desde logo, no resumo do cap. XIX do *Disputationum*: “Pergit porro demonstrare, humanas animas neque divinas esse neque omnium scientia eruditas in hunc mundum e coelo advolasse, atque inde ruit placitum illud quorundam philosophorum, quo ea quae discimus reminiscencias esse somniabant.”⁹³

Porém, os apologistas acabam por dar a mão à palmatória e admitir que alguns filósofos prestam auxílio à batalha que eles travam. Depois de questionar a verve literária dos poetas, Lactâncio atrai alguns filósofos para determinados parágrafos da sua obra:

"Nec obstat appellationum diversitas, cum ipsa significatione ad unum omnia revolvantur. Aristoteles, quamvis secum ipse dissideat, ac repugnantia sibi et dicat et sentiat, in summum tamen unam mentem mundo praeesse testatur. Plato, qui omnium sapientissimus iudicatur,

appetunt et integre praestant, ut qui salutati suae curant. Adeo neque de scientia neque de disciplina, ut putatis, aequamur."

⁹⁰ Jean-Claude FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1972, p. 357: "Cette enquête a révélé à la fois la profondeur et l'ampleur de la culture de Tertullien, sa diversité et sa variété ; mais aussi un jeu complexe d'interférences, un désir de cohérence et de synthèse, même si la synthèse demeure parfois maladroite ou inachevée, un souci d'efficacité dans l'utilisation de cette culture, un sens aigu des réalités, se traduisant parfois, non sans nostalgie, par des renoncements. S'il y a chez Tertullien un «sacrificium intellectus», ce sacrifice n'est pas celui de la raison sur l'autel de l'irrationnel. Il consiste dans l'effort d'adaptation et de conversion d'une culture aux exigences d'une pastorale et d'une polémique."

⁹¹ LACTÂNCIO, *Divinarum institutionum*, MIGNE, PL, VI, cap. II – Quod providentia sit in rebus humanis, cols. 120-121: "...ac maxime Stoici acerrime retuderunt, docentes, nec fieri mundum sine divina ratione potuisse, nec constare, nisi summa ratione regetur. Sed et M. Tullius, quamvis Academicae disciplinae defensor esset, de providentia gubernatrice rerum et multa et saepe disseruit, Stoicorum argumenta confirmans, et nova ipse afferens plurima: quod facit tum in omnibus philosophiae suae libris, tum maxime in iis qui sunt de Natura deorum."

⁹² LACTÂNCIO, *Liber IV De Vera Sapientia et Religione*, MIGNE, PL, VI, cols. 453-454: "Ita philosophia, quia veram religionem, id est summa pietatem non habet, non est vera sapientia. (...) Quoniam igitur, ut dixi, philosophia et religio deorum disjuncta sunt, longeque discreta, si quidem alii sunt professores sapientiae, per quos utique ad deos non aditur, alii religionis antistites, per quos sapere non discitur; apparet nec illam esse veram sapientiam, nec hanc religionem. (...) Idcirco nec philosophia potuit veritatem comprehendere, nec religio deorum rationem sui, qua caret, reddere." A aproximação da *religio à divina sapientia* surge expressa no cap. II de *Divinarum Institutionum*, às quais se agrega o adjetivo *vera*.

⁹³ ARNÓBIO, *Disputationum*, *op. cit.*, Livro II, index capitum, col. 810.

monarchiam plane aperteque defendit ; nec aethera, aut rationem, aut naturam, sed, ut est, Deum nominant ; (...)

Annaeus quoque Seneca, qui ex Romanis vel accerimus Stoicus fuit, quam saepe summum Deum merita laude prosequitur !"⁹⁴

Regressando ao idioma grego, agora à Patrística, florescente em Alexandria, lugar de oportunidades e de trocas simbólicas, uma Babel em sentido steineriano,⁹⁵ tem de se assinalar um acontecimento determinante para a língua e para a assimilação da filosofia: a versão bíblica dos Setenta, que vaza no idioma de Platão a herança judaica, adentrando-a em matizes do espírito grego.⁹⁶ A imensa fortuna linguística que resulta deste extraordinário exercício de tradução consolidará a interpenetração histórica e semântica do Cristianismo e do pensamento filosófico, em virtude da transposição de noções essenciais da língua e da filosofia grega para o Texto Sagrado, naquela que será a “inter-relação entre situação histórica e cultural e fulguração sapiencial.”⁹⁷

Com Fílon, Clemente e Orígenes, também em solo alexandrino, ergue-se um olhar crítico sobre o saber profano que, possível antecâmara de acesso à Escritura e à Revelação, não deverá ultrapassar o círculo da cultura geral, propedêutica e despretensiosa. Estes dois últimos autores, herdeiros de uma clarividência conquistada pelo intenso estudo e detentores de uma formação eclética,⁹⁸ são

⁹⁴ LACTÂNCIO, *Divinarum institutionum*, *op. cit.*, liber I, cap. V, cols. 135-136.

⁹⁵ Cf. George STEINER, *Gramáticas da Criação*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Relógio d'Água, 2002; *Vide* ainda a interessante leitura de Paul ZUMTHOR, "Le langage et les langues", in *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 192: "Moins qu'à la diversité des langues, l'histoire de Babel réfère à la communication entre les hommes, fondement de leur existence sociale et de toute morale commune. Une seule langue leur est propre: entendons, dans son universalité, un ensemble de signes assez dégagés des formes naturelles pour pouvoir exprimer ce qui ne relève plus de la nature : fruit de cet effort initial de l'intelligence et du cœur qui, les différenciant au sein de la biosphère, transforme une promiscuité initiale en union créatrice, porteuse des valeurs propres à une évolution en train de devenir histoire."

⁹⁶ H. D. SAFFREY, *art. cit.*, p. 210: "Avec des mots qui ne sont plus bibliques et qui trahissent une influence réelle du néoplatonisme ambiant, *ousia*, *hypostasis*, *substantia*, *persona*, les Pères cherchent à établir l'égalité du Père et du Fils dans la Trinité. On observe immédiatement que, pour la première fois dans les documents officiels de l'Église, des mots tirés du vocabulaire philosophique font leur apparition pour expliciter des notions proprement théologiques".

⁹⁷ M. S. de CARVALHO, *Roteiro temático-bibliográfico...*, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁸ Sobre a influência da filosofia grega, nomeadamente da terminologia estoica, na teologia de Clemente de Alexandria, consulte-se o verbete lhe que é dedicado, da autoria de A. de la BARRE, in A. VACANT *et alii* (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1906, t. III, sobretudo as colunas 178-180. Aí se ressalta não só a analogia que Clemente estabelece entre razão humana e divina, como a profícua relação entre fé e gnose, aspecto fundamental do seu pensamento, onde Harnack, *apud* Barre, reconhece a “descoberta do Cristianismo científico”. *Vide* ainda Angel BENITO Y DURAN, “Las artes liberales en Clemente de Alejandría”, *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 445-467.

extremamente cautelosos na hora de estabelecer o conúbio entre as artes liberais e a *Sacra Pagina*. Aqui se verá emergir a imagem ancilar da filosofia que, sucessivamente metamorfoseada (até à sua relativização pelos historiadores contemporâneos), tinha assistido a um movimento inverso nos primeiros séculos: de contaminação e de certo ascendente da linguagem filosófica grega e do judaísmo face ao pensamento dos teólogos cristãos.

O autor de *O Paedagogus*, que tem no Senhor o Sumo Mestre, afirma que o Cristianismo é a verdadeira filosofia e aproxima a gnose da teologia, a fé (*pistis*) do conhecimento. Investindo numa teoria do Logos criador, Clemente de Alexandria crê ter encontrado a chave do sistema teológico, mas para um estudioso de hoje é mais fácil constatar o fiasco iminente: “el principio supremo del pensamiento Cristiano no es la idea del Logos, sino la de Dios. Esta es la razón por la cual Clemente fracasó en su intento de crear una teología científica.”⁹⁹

Orígenes, detentor de uma vasta cultura filosófica e bíblica, mas também familiarizado com a literatura pagã, que cita abundantemente na apologia *Contra Celsum*, lança as suas reticências quanto à efectiva validade (ou auto-suficiência) destas fontes superando aí o seu mestre,¹⁰⁰ participante mais convicto do humanismo cristão. Henri Crouzel¹⁰¹ é, aliás, peremptório ao mostrar o impacto da filosofia na teologia origenista, asseverando, no entanto, que é na óptica do cristão que Orígenes utiliza as doutrinas filosóficas, com nítida preferência pelo neopitagorismo e pelo platonismo, a partir dos quais erige quer a sua teologia, quer a sua mística, sujeita a um sistema por degraus de progressiva exigência em que se consumará a união da alma com o Logos.¹⁰² Apesar de assumir que a razão é uma aliada da fé contra a falibilidade humana, o discípulo de Amónio Sacas, fundador

⁹⁹ J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 338.

¹⁰⁰ Daí que Orígenes duvide das verdades divinas apreendidas por filósofos e poetas que criam em imagens e estátuas (Livro IV, 41) ou que desaprove a noção de Deus – corruptível e divisível – sustentada por epicuristas e estóicos (Livro IV, 14) ou a teoria da metempsicose anunciada por pitagóricos e platónicos (Livro III, 80; Livro IV, 17).

¹⁰¹ Henri CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962. O estudioso mostra que a divisão das ciências de base salomónica que o Alexandrino manuseia conduzi-lo-á a uma concepção de filosofia de carácter místico. De notar que, para Crouzel, a originalidade de Orígenes reside na posição concertada que toma, como sensato árbitro de uma contenda que opunha adversários do gnosticismo (Santo Ireneu, Taciano, Tertuliano) e adeptos da filosofia (São Justino, Clemente de Alexandria, Teófilo de Antioquia).

¹⁰² J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 409.

das bases científicas da exegese, antepõe à pretensa mestria de Platão em matéria de teologia o Logos incarnado,¹⁰³ a lei de Moisés e o Texto bíblico, pelo que, confundindo-se, teologia e exegese terão um só fito: aprofundar o conhecimento da revelação divina, compreensível apenas à luz de Deus filho.

Surge, então, decorrente das reflexões destes primeiros autores, uma teologia já com cambiantes especulativas, de que Clemente é considerado o arauto,¹⁰⁴ marcada por um esforço de inteligibilidade da fé, e pela fixação dos traços do Logos divino,¹⁰⁵ através de uma ressemantização da noção filosófica pelo punho cristão.¹⁰⁶ Com efeito, Filon unira o liame estóico que colocava na mesma rota o Logos (*logos espermaticos*), ideia central no pensamento de Justino,¹⁰⁷ e o nome de Deus com uma

¹⁰³ Henri de LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, p. 340, "Le Logos d'Origène «calqué sur celui de saint Jean», est aussi bien Parole que Raison. Mais en quelque état qu'on l'envisage, toujours il est Parole personnelle autant que Raison personnelle: Parole qui jaillit du Père, qui se répand dans l'Écriture et qui se fait chair en Jésus."

¹⁰⁴ J. QUASTEN, *op. cit.*, p.334.

¹⁰⁵ Está noção, particularmente cara a Justino e a Filon de Alexandria, será desenvolvida por Orígenes no *Contra Celsum*. Preferindo uma fé reflexiva, que se nutre de algumas doutrinas filosóficas, (Livro I, 5, 9 e 13), mas tendo como ancoradouro S. Paulo, Orígenes dirá que o Logos é tocado pela fé (Livro I, 48), fé essa que corresponderá à exigência grega da razão. Este Logos feito carne é análogo ao platónico, embora o teólogo lhe anteponha S. João (VI, 9), e deixe à alma a liberdade de atingir o seu grau de perfeição (Livro VIII, 72). No Livro VII, §41 e segs, do *Contra Celsum*, Orígenes falará da possibilidade de o homem conhecer Deus, pai do universo, através do Logos incarnado, gesto de amor e bondade que quebra assim a infabilidade, ideia presente no *Timéu* trazida à colação pelo seu rival.

¹⁰⁶ De acordo com W. JAEGER, em *Cristianismo Primitivo e Paideia*, trad. de Teresa Pérez, Lisboa Edições 70, 1991, a helenização do Cristianismo e, concretamente o seu domínio da língua grega, permitiu a entrada de "conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas e subtis conotações de sentido" no pensamento cristão. (p. 17) Não obstante, o filólogo frisa que o movimento ultrapassou a unilateralidade: "Semelhante pretensão não podia deixar de se medir como a única cultura intelectual do mundo que visara e alcançara a universalidade, a cultura grega, que predominava no mundo mediterrânico. O sonho de Alexandre ao fundar a cidade portadora do seu nome estava a ponto de se realizar: dois sistemas universais, a cultura grega e a Igreja cristã, viriam a unir-se na poderosa superestrutura da teologia alexandrina. Nesta conjuntura, a fé cristã começa a participar no grande processo histórico da mentalidade grega e a associar-se ao ritmo contínuo da sua vida." (p. 59) Neste sentido, Orígenes será o grande promotor da *paideia* da humanidade, representada pelo Cristianismo.

Posição análoga encontramos em Jean PEPIN, no capítulo "Héllenisme et Christianisme", in François CHATELET (dir.), *La philosophie médiévale (du I^{er} siècle au XV^e siècle)*, Paris, Hachette, 2005, p. 17-60. Advertindo para os excessos cometidos pelo comparatismo unidireccional, o autor dirá tratar-se de um movimento dialógico em que, face ao estágio de desenvolvimento da filosofia grega, o Cristianismo se apodera de meios de expressão que o habilitem a ultrapassar uma situação incoativa e sumária, mas, simultaneamente, contribui para o reforço de algumas noções filosóficas clássicas. Sobre a evolução do termo *logos*, vide F. E. PETERS, *op. cit.*, p. 134-138.

¹⁰⁷ Manuel de Almeida TRINDADE, "S. Justino — a doutrina sobre o Logos" in *Qvodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. Cruz Pontes cura Marii S. de Carvalho, Medievalia. Textos e Estudos*, n.ºs 7-8, 1995, p. 90, refere que o *logos* assume um novo "papel antropológico" numa releitura cristã do estoicismo.

concepção pessoal que avocava o seu lugar de intermediário entre o mundo inteligível virtuoso e o sensível, pela força da Palavra.¹⁰⁸ Também nesta mediação criadora era de admitir o papel da *sophia*, intercomutável pelo logos.¹⁰⁹

No século III, é a originalidade do Verbo que importa destacar face às demasiado humanas línguas gentias, bem como a defesa da Sagrada Escritura, objecto da ciência teológica,¹¹⁰ que dispensa que se cunhe a disciplina com outro nome que não o de *sacra doctrina* ou de *Sacra Scriptura* e se submeta a sua matéria a um ensino formal. Teologia significará então conhecimento de Deus, aparecendo ora preterida em favor de *oikonomia*,¹¹¹ na patrística grega, ora em oposição a *epistème* e a *scientia*, palavras humanas, evocadoras da vanidade do conhecimento que lança a semente da vanglória e da soberba no coração dos homens. A origem pagã da palavra *theologia*, que a arreda da tradição bíblica, e funda uma das razões da sua longa ausência nos escritos dos cristãos, leva-nos, em contrapartida, a observar-lhe um lexema concorrente – *sabedoria* –, que Salomão tanto exorta¹¹² e a Patrística reverencia à luz da verdade divina.

À possibilidade de conhecer agrega-se uma promessa salvífica, boa nova a cuja divulgação não será alheio o ensino nas escolas catequéticas, que Orígenes sistematiza no *Peri Archón* (só sobrevivente na versão latina, mas que alcança o estatuto de sistema organizado da teologia cristã e de manual de dogma, de acordo

¹⁰⁸ Émile BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, cap.II-Le Logos, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, p. 101. Neste capítulo, o autor mostra as contradições insanáveis da doutrina do logos construída por Filon de Alexandria. Embatendo entre o estoicismo e as premissas cristãs de criação do mundo, seria muito difícil centrar aí a chave interpretativa do universo.

¹⁰⁹ Émile BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses...*, *op. cit.*, p. 115: "Il faut remarquer qu'elle [la Sagesse] n'est pas cependant appelée *ὀργάνον*, mais mère du monde. (...) Dans la génération des vertus, la Sagesse (Eden) identique au Logos, est principe de la vertu générique ou bonté...".

¹¹⁰ Este aspecto é enfatizado por Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*. Paris, Cerf, 1993, t. I, p. 75.

¹¹¹ Yves Marie-Joseph CONGAR, "Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina (Révélation, Théologie, Somme Théologique)", *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, p. 135-187.

¹¹² *Sap.* 8, 2-4: "Hanc amavi et exquisivi a iuventute mea; et quaesivi sponsam mihi eam assumere et amator factus sum formae illius. Generositatem suam glorificat contubernium habens Dei, sed et omnium Dominus dilexit illam. Doctrix enim est disciplinae Dei et electrix operum illius."

com Quasten), e cuja prática lectiva Gregório, seu antigo aluno na Capadócia, confirma pela memória afectiva.¹¹³

Iniciado na leitura dos filósofos antigos e dos poetas, e sabendo que nenhuma doutrina filosófica grega ou bárbara deveria ser descurada,¹¹⁴ este Padre, oriundo de um outro espaço fundamental para a irradiação do Cristianismo, testemunha não só a utilização da filosofia enquanto ciência auxiliar nas aulas de Orígenes, como assistirá ao compromisso sincrético entre as questões filosóficas suscitadas pelo aprofundamento do sentimento religioso e as promessas cristãs decorrentes dessa problematização.¹¹⁵

Neste lugar, o nome maior a reter é o de Gregório de Nissa, cuja influência Maria Cândida Pacheco sintetiza em breves linhas:

“Como homem do seu tempo, vemo-lo apaixonado por uma cultura clássica, preocupado em aprofundar os seus conhecimentos, de forma a adquirir uma vasta informação científica e filosófica, cedendo particularmente à atracção da retórica. (...) Homem de meditação e interioridade, aproveita todos os recursos da sua vasta cultura para repensar, à luz da razão, a palavra revelada e, assim, lança as bases duma παιδεία cristã, formulando, ao mesmo tempo, uma Teologia Mística, que traduz uma experiência vivencial”.¹¹⁶

A ilustre estudiosa fará notar que Gregório de Nissa não abastarda a filha do Egipto, porque nela encontra aspectos úteis à busca da virtude, aliando sempre a *ratio philosophica* e a *ratio theologica*,¹¹⁷ numa sábia harmonia entre a dimensão afectiva e intelectual. Desta feita, no tratamento do tema do “homem-à imagem” por Gregório

¹¹³ Gregório de NAZIANZO, *Εἰς Ὀριγενὴν προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικός λόγος*, texte grec, introd., trad. et notes par Henri Crouzel, Paris, 1969. No seu relato carinhoso, e por isso parcial, acerca dos métodos de ensino do mestre, Gregório recorda como foi introduzido na filosofia e como aprendeu a dominar as paixões da alma, aliando as belas palavras às preclaras acções.

¹¹⁴ Gregório de NAZIANZO, *op. cit.*, cap. XIII, 24, §151-155. Acusado pela crítica de ter registado apenas superficialmente os ensinamentos origenistas, colocando a tónica na cultura helenística, o texto de Gregório é complementado quer pelo conteúdo da missiva que Orígenes lhe envia, aconselhando-o a colocar ao serviço da Sagrada Escritura a filosofia e as ciências, quer pelo testemunho de Eusébio de Cesareia na sua *Historia Ecclesiastica* (VI, III, 9).

¹¹⁵ JAEGER em *Cristianismo Primitivo e Paideia*, *op. cit.*, p. 99, referir-se-á aos Capadócius nos seguintes termos: “O Cristianismo surge através deles como o herdeiro de tudo o que parecia digno de sobreviver na tradição grega. Desse modo, não só se fortifica a si e à sua posição no mundo civilizado, como preserva e revive uma herança cultural que em larga medida, especialmente nas escolas de retórica dessa época, se tornara uma variação vazia e artificial de um padrão clássico formalizado”.

¹¹⁶ Maria Cândida PACHECO, *S. Gregório de Nissa: criação e tempo*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1983, p. 43.

¹¹⁷ Maria Cândida PACHECO, *S. Gregório de Nissa: criação e tempo*, *op. cit.*, p. 85: “Por isso, a teologia é para S. Gregório, parece-nos, uma forma de filosofia: mais completa, é certo, que a filosofia pagã, porque possui um critério de verdade, mas também relativa”.

a professora do Porto¹¹⁸ reconhece uma forma de resolver, pela participação no divino, o conflito entre deuses e homens (erroneamente assemelhados pelas mesmas características antropomórficas) aquele com que encetámos este capítulo.

Constatamos, então, que os primeiros séculos da Cristandade ficam marcados por uma deriva geográfica e por algumas carências conceptuais que cumulativamente anunciam uma dissensão ideológica, podendo ser perscrutados à luz de uma *teologia da marginalidade*¹¹⁹ ou através de uma *filosofia bárbara*,¹²⁰ visão esta positiva e integradora de diferenças linguísticas e culturais que aspiram à universalidade espiritual, mesmo que centradas numa elite. Espectador dos estrídulos epigonistas da filosofia grega,¹²¹ agudizados no século III a.C., o Cristianismo emergente aperfeiçoará, qual sublime escultor, as arestas do judaísmo, assimilando parcialmente o legado clássico, até ao ponto de o superar pela reconfiguração do tempo e de uma renovada assunção da “teleologia teológica da história”,¹²² procurando responder mais habilmente às questões sobre Deus e sobre a circunstância humana. Destarte, chamando para si a outrora exclusiva vocação filosófica de dirimir paixões e de aperfeiçoar condutas, não espanta que a nova religião, nascida no interior de uma seita muito acossada pela crítica ignara, reflecta o bom acolhimento do platonismo e do estoicismo, mormente romanizado pelos

¹¹⁸ Maria Cândida PACHECO, *S. Gregório de Nissa: criação e tempo*, *op. cit.*, p.164.

¹¹⁹ Fernando Ruy GILOT, “Do significado de Orígenes na teologia do século III ou a marginalização da teologia da marginalidade”, *Itinerarium*, n.º 129, 1987, p. 281-310. Ao problematizar o valor operatório desta expressão, relacionando-o com o conceito de marginalização e de uma “sabedoria saída da cruz pela conversão do filósofo em pobre” (*art. cit.*, p. 294), salienta-se o papel de Clemente de Alexandria, prenunciador da racionalização da teologia, e de Orígenes, “o primeiro teólogo completo” (p. 303), responsável pela construção de uma síntese filosófico-teológica.

¹²⁰ M. S. de CARVALHO, “Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística)”, *Itinerarium*, n.º 153, 1995, p. 345-368. Confirmando a “hermenêutica da suspeita” lançada pelo Cristianismo, ao longo destas páginas reflecte-se sobre a relação dialógica entre uma teoria grega e a mundividência cristã à procura de uma linguagem própria para builar a sua fé, que, longe de ser privativa ou marginal, se abria à diversidade com os Padres Apologistas.

¹²¹ Sobre este assunto, *vide* Olof GIGON, *La cultura antigua y el Cristianismo*, trad. de Manuel C. Gútiéz, Madrid, Editorial Gredos, 1970. Esquissa-se aqui a apropriação de elementos da teologia antiga e das doutrinas filosóficas pela teologia cristã, colocando-a, lado a lado, com o apogeu e decadência político-cultural greco-romana. Nesta inter-relação, em que muitas das questões acerca de Deus assolam filósofos e autores cristãos, encontram-se sinais de clara pervivência da cultura antiga.

¹²² Olof GIGON, *op. cit.*, p. 203: “Pero lo decisivo es más bien su irrupción en el engranaje de la historia, el anuncio de que en un lugar bien determinable sobre los mapas de aquel tiempo y en el corazón de los más recientes acontecimientos, el Dios único, todopoderoso y omnisciente se hizo hombre, vivió como hombre y murió. El anuncio de este acontecimiento único es el corazón del Cristianismo.”

neoplatónicos e por Cícero e Séneca, respectivamente, colhendo aí directrizes e filões ideológicos de enorme fecundidade.

Ainda na língua que ergueu Atenas, Eusébio de Cesareia procede a uma maior depuração da palavra teologia,¹²³ tornando-a palavra de sentido pleno no vocabulário cristão, que designa a ciência de Deus Pai e do Filho, e usando-a, por vezes, em substituição (ou como parte) de filosofia.¹²⁴ Esta última, assoma cristianizada na obra do autor da *Historia Ecclesiastica* como meditação acerca do mundo e, na sequência do entendimento do *bios philósophos*, na qualidade de agente de valores morais.¹²⁵ O valor testemunhal desta obra é insubstituível, porque reúne nomes e obras que se perderam para sempre, mas cuja alusão ajuda a alargar os horizontes da literatura anti-herética e apologética de um período para nós em muitos recantos ainda obscuro. Eusébio não só inclui na vida filosófica a leitura da Sagrada Escritura, como regressa ao espírito antigo da filosofia grega, que influi sobre todas as vertentes da existência humana.

Se a filosofia se impõe a muitos como modelo ético, de vida devotada à sabedoria, que faz com que Sócrates seja uma figura irrepreensível para os teólogos medievais, o Cristianismo ensaiará em moldes argumentativos similares ao dos filósofos antigos a interpelação junto dos seus auditores. Nos seus primórdios, a literatura cristã fala de um *summus opifex*,¹²⁶ que o Evangelho de S. João cumulária de honras pela aclamação do Verbo,¹²⁷ destronando de vez os deuses seculares e a

¹²³ Vide EUSEBIO DE CESAREIA, *Historia Ecclesiastica*, texte grec, trad. et annotation par Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 1952, I, I, 7: “Et, comme je l’ai dit, mon exposé commença par l’économie et la théologie du Christ, qui dépassent en puissance et en force la raison humaine”. O historiador fala ainda quer de teologias inefáveis quer das que são acessíveis à razão humana criadas por Deus (X, IV, 70).

¹²⁴ Anne MALINGREY, *Philosophia...*, *op. cit.*, p. 189: “Il étudie les opinions des Phéniciens, des Égyptiens, des Romains, sur le monde et la divinité, mais on remarquera qu’il se sert, pour les désigner, dans leur ensemble, du mot $\phi\omega\sigma\phi\alpha$ et non de *philosophia*. De même $\phi\omega\sigma\phi\alpha$ désigne chez lui certains aspects de la pensée grecque. On est donc en droit de se demander pour quelle raisons il écarte *philosophia* au profit de $\phi\omega\sigma\phi\alpha$. Il donne lui-même la réponse dans plusieurs passages de son œuvre. L’histoire des mots trouve là des indications trop précieuses pour ne pas les recueillir.”

¹²⁵ Anne MALINGREY, *Philosophia...*, *op. cit.*, p. 200.

¹²⁶ Vide, por exemplo, Minúcio FÉLIX, *Octávio*, trad. de Manuel Naia da Silva, Lisboa, INIC, 1990, §17.

¹²⁷ Trata-se do Logos originário que explica o subtítulo deste capítulo e que Maria Leonor XAVIER sintetiza em “Necessidade e Historicidade razões de conveniência na teologia de Santo Anselmo”, separata da Revista *Itinerarium*, Braga, Ano XXXVIII, n.º 141, 1991, p. 8: “De facto, desde o evangelista João que a pessoa de Cristo é interpretada como encarnação do Logos divino

tentativa de os apontar como *apeiron*. O *Génesis* vai ensinar que o mundo teve um começo, que céu e terra foram desfechados pelo sopro de Deus e que da solidão e do caos sobreveio a luz, com isto significando que nos é apresentada uma entidade divina incorpórea, manifestada pelo *flatus vocis* e pela acção criadora. Do paraíso terrestre, onde se acumulam as delícias apetecidas pelos cinco sentidos, constaria a árvore da ciência do bem e do mal (*lignum scientiae boni et mali*), indício de que o conhecimento e a curiosidade (esta última tão combatida por Agostinho e Bernardo de Claraval) podem ser perniciosos e merecem a desconfiança dos tementes a Deus que pretendem reclamar-se simples, pelo menos de coração. O conhecimento do mal seria uma mácula terrível para as gerações vindouras, amaldiçoadas por uma ciência (ou por um saber pagão) que as dispensava da felicidade terrena e as desnudava, postando-as, na maior das fragilidades perante o seu Senhor até aos derradeiros dias da existência.

Perante a maldição lançada no Paraíso terreal, urge procurar outro lugar de repouso e redenção. Assim, continuará a surtir particular eficácia retórica a apologia, cujo ápice latino será *A Cidade de Deus*, síntese de tal forma completa da polémica entre filósofos e autores cristãos, que aí se revêem praticamente todos os textos precedentes dentro desta categoria genológica. Depois de descrever as atrocidades praticadas em Roma com o objectivo de defender o Cristianismo das calúnias que o associam à devastação, o bispo de Hipona corrói a noção de religião politeísta e apresenta uma breve definição de teologia, ou melhor de *theologia*, – “rationis quae de diis explicatur”,¹²⁸ até porque o ponto de ancoragem para o uso da palavra na obra é quase sempre Varrão e a sua tripartição teológica estóica (poética, ritual, natural), apresentada numa obra que não chegou até nós. A proclamação de um Deus único, responsável pela atribuição da felicidade e da vida eterna aos homens será a pedra de toque de um convite de St. Agostinho à entrada na morada divina,

primordial. Toda a patrística grega fez eco desta leitura, desenvolvendo uma teologia do Logos, onde integra múltiplos ingredientes da filosofia grega. Todavia, enquanto o Logos grego tendia a realizar o valor da universalidade mediante uma imanência cósmica, o Logos encarnado em Cristo manifesta, sobretudo, a singularidade de uma imanência histórica.”

¹²⁸ St. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, MIGNE, PL, XLI, Livro VI, cap. V. Esta definição é retomada no Livro VIII, cap. I, aplicando-se já ao Deus uno: “Neque enim hoc opere omnes omnium philosophorum vanas opiniones refutare suscepi, sed eas tantum, quae ad theologiam pertinent, quo verbo Graeco significari intellegimus de divinitate rationem sive sermonem;”

mais compreensível desde que S. Jerónimo em finais do século IV vertera o texto bíblico para latim.¹²⁹

Todavia, cumpre destacar n'*A Cidade de Deus* a adesão augustinista ao platonismo e à definição de filosofia que lhe está associada,¹³⁰ em vários pontos conforme à fé cristã, não esquecendo a velha ligação de St. Agostinho a este domínio do saber, sobretudo pela leitura de Cícero (em concreto através do desaparecido *Hortensius*¹³¹), e a sua conversão filosófica, em última instância móbil propulsor da reorientação da sua forma de estar na vida (“Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit.”¹³²), consigo mesmo e com Deus. Em matéria de filosofia, o filho de Mónica reivindicará¹³³ em sede própria algumas verdades por outros interceptadas, não

¹²⁹ Sobre o poder de irradiação linguística e de inspiração de obras de cunho paracientífico da Vulgata, vide J. TRÉNEL, *L'Ancien Testament et la Langue française du Moyen Age (VIIIe-XVe siècle). Étude sur le rôle de l'élément biblique dans l'histoire de la langue des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, L. Cerf, 1904; em português, leia-se São JERÓNIMO, *Carta a Pamáquio sobre os problemas da tradução*, trad. e notas de Aires A. Nascimento, Lisboa, Edições Cosmos, 1995, onde o responsável pela tradução assinala que “A experiência das traduções bíblicas deu a Jerónimo um sentido agudo dos problemas e das dificuldades em resolvê-los na interconexão de três mundos culturais em confronto: o bíblico, o clássico (greco-latino) e o cristão.” (p. 26)

¹³⁰ St. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, VIII, IV: “Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest (quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem). (...) Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur (...).”

¹³¹ Maurice TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, Études Augustiniennes, 1958, caps. I e II. O estudioso ressalta o papel de Cícero na sedução de St. Agostinho relativamente à filosofia e à busca da verdade, procurando demonstrar em que medida o pensamento do filósofo estoíco seria interessante para o futuro converso: “Ces deux textes [*De oratore* e *Hortensius*] apparaissent fort éclairants: le couple *lingua-pectus* que saint Augustin utilise après Cicéron, recouvre bien l'antinomie de la rhétorique et de la philosophie, mais cette philosophie est à concevoir, non point en un sens abstrait et technique qui n'est point le fait de Cicéron, ni non plus finalement celui de saint Augustin. Cette philosophie c'est la pensée au sens le plus large du mot, une vaste culture sans doute, mais aussi la pensée en un sens très profond, qui engage l'être tout entier dans ces opérations intraduisibles qu'évoquent les mots *sentire*, *sapere* la pensée qui requiert avec l'intelligence de l'homme et sa sensibilité, et son âme, et son cœur, comme dit Cicéron.” (p. 18-19)

¹³² Vide St. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, MIGNE, PL, *op. cit.*, XIX, I.

¹³³ Vide St. AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, MIGNE, PL, *op. cit.*, Livro II, cap. XL, 60: “Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonicí, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda”. No capítulo XXVIII, §43, o autor esclarece a questão da anterioridade do Evangelho face aos textos platónicos, que suscitam alguns parágrafos de prosa candente: “Ante Litteras enim gentis Hebraeorum, in qua unius Dei cultus emicuit, ex qua secundum carnem venit Dominus noster, nec ipse quidem Pythagoras fuit, a cuius posteris Platonem theologiam didicisse isti asserunt. Ita consideratis temporibus fit multo credibilis istos potius de Litteris nostris habuisse quaecumque bona et vera dixerunt, quam de Platonis Dominum Iesum Christum, quod dementissimum est credere.”

fosse Agostinho um dos mais importantes e originais representantes latinos do neoplatonismo cristão. Étienne Gilson afirma-o de modo lapidar:

"Le dose de platonisme que le Christianisme pouvait tolérer lui a permis de se donner une technique proprement philosophique, mais les résistances opposées par le platonisme au Christianisme ont condamné Augustin à l'originalité. Parce que son génie lui permettait de vaincre ces résistances, il a réussi l'œuvre théologique qu'Origène avait en partie manquée, mais parce que ces résistances étaient sur certains points invincibles, certaines indéterminations inhérentes à sa philosophie subsistèrent après lui, comme un appel à quelque nouvelle réforme de la pensée catholique et à un effort nouveau pour les lever."¹³⁴

Escolhido por Henri-Irenée Marrou como o melhor representante do fim da cultura antiga, não porque com isso se procure introduzir um tom outonal nem fatalista no livro que tão eloquentemente mostra a coerente transição entre a Antiguidade e a Idade Média, St. Agostinho é o autor mais habilitado para colher os ensinamentos e as vivências do tempo que lhe coube, tirando partido da utilidade das artes liberais, da sua incursão pela docência e pelo amor à leitura dos clássicos, munido de um legado antigo e medieval, que apaixonará estudiosos de todos os séculos.

Mesmo sendo pela fórmula augustinista *intellige ut credas, crede ut intelligas*, (apresentado também de certa forma já em Isaías 43,10) de que resultará um assinalável desenvolvimento do binómio fé / razão¹³⁵ por várias gerações, e onde radica um dos seus maiores contributos para a constituição da ciência teológica, não é de menoscabo a integração das ciências profanas na mesa de estudo da Sagrada Escritura. Eis a atitude de um homem culto e desalienado,¹³⁶ com grande eco junto dos seus leitores,¹³⁷ que adquire consistência no *De Doctrina Christiana*, contrariando qualquer emprego redutor ou preconceituoso de disciplinas do *trivium* e do *quadrivium* e que o *Didascalicon* retomará de forma mais incisiva, fazendo jus ao modelo de quase todos os manuais exegéticos medievais.

¹³⁴ E. GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, Paris, Éditions Payot, 1999, p. 137. Vide ainda M. S. de CARVALHO, "Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430)", *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 9, n.º 18, 2000, especialmente p. 300 e segs.

¹³⁵ Cf. M. S. de CARVALHO, "Para um outro modelo de investigação das relações entre razão e fé no século XIII", *Itinerarium*, n.º 151, Ano XLI, 1995, p. 19-44.

¹³⁶ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, "A desdivinização do mundo", *Itinerarium*, n.º 117, Ano XXIX, 1983, p. 411.

¹³⁷ Estamos em crer que também o autor do *OE* conhecerá o *De Doctrina Christiana*, embora não tomasse os seus ensinamentos à letra, como teremos oportunidade de ver no capítulo seguinte.

A abertura interdisciplinar de St. Agostinho, sempre no respeito pelos moldes de uma cultura cristã, tornaria, pois, o seu século na crisálida de uma época em que a teologia e o Texto sagrado que lhe dava fundamento só poderiam pensar-se numa relação de diálogo e de harmonia de saberes, capazes de apurar a compreensão do Livro dos livros e de desenvolver a exegese bíblica¹³⁸ sem negar as veredas de uma ciência teológica decorrente dos níveis mais complexos (até suscitadores de perplexidade) de leitura exegetica.

Ao delinear preceitos de leitura e de clarificação dos sentidos obscuros e metafóricos da *Sacra pagina*, o bispo de Hipona investe o estudioso da responsabilidade de dominar as línguas hebraica e grega, de conhecer as figuras e os tropos e de tirar partido de ramos do saber como a história, a botânica, a zoologia e a astronomia, a dialética e a retórica. Só investido dessa panóplia de ferramentas laboratoriais se penetrará na Sagrada Escritura, a grande enciclopédia, o Livro da Verdade e da Revelação. Dirigido também àqueles que tinham a missão de ensinar, o *De Doctrina* (um dos primeiros instrumentos ao serviço da exegese escriturística) relembra que a *sapientia* é o patamar derradeiro e culminante de todo o conhecimento, surgindo a *scientia* em terceiro lugar nessa escada de sentido ascendente. Naturalmente que este degrau tem características singulares que nos esclarecem quanto à distinção que os dois lexemas conhecerão ao longo da Idade Média e ao apagamento da *scientia* face à *sapientia*.

“Nam in eo [grado] se exercet omnis divinarum Scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus quam diligendum esse Deum propter Deum, et proximum propter Deum; (...) Nam ista scientia bonae spei hominem non se jactantem, sed lamentatem facit: quo affectu impetrat sedulis precibus consolationem divini adiutorii” (...) ¹³⁹

Não obstante, é no *De Trinitate* que encontramos uma maior dilucidação terminológica dos lexemas *scientia* e *sapientia*,¹⁴⁰ relacionando-se o primeiro seja com

¹³⁸ Sobre o longo trajecto de aperfeiçoamento da hermenêutica bíblica, da inspiração à cientifização, *vide* Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, cap. VIII.

¹³⁹ St. AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, II, Cap. VII, 10. Sobre esta consciência da fragilidade humana, alcançada através da ciência, *vide* ainda, em leitura cruzada, S. BOAVENTURA, *Breviloquium*, *op. cit.*, V, cap. VII, 5: “Scientia disponit ad luctum, quoniam per scientia cognoscimus nos a statu beatitudinis relegatos in hanc vallem miseriae et lacrymarum.”

¹⁴⁰ St. AGOSTINHO, *De Trinitate*, *op. cit.*, XII, XV, 25: “Si ergo haec esta sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero

o auto-conhecimento,¹⁴¹ seja com a esfera da acção e do sensível, com o conhecimento do temporal,¹⁴² e com a fé (*Fides scientia beatitudinis*) seja, no caso da *sapientia*, de origem divina, com a *contemplativa scientia* e com a *beata vita*.¹⁴³ Desta separação nem sempre estanque (assim o garante St. Agostinho) há-de, no entanto, enfatizar-se a beatitude alcançada com a *sapientia*.¹⁴⁴ Holte trata de modo exemplar esta dicotomia — *sapientia / beata vita* —, partindo da noção do peso da herança da cultura antiga no pensamento agustinista até à sua recriação amadurecida e mais pessoal nos últimos escritos. O *telos* do percurso humano (de raiz estóica) determina, segundo este estudioso, a indagação filosófica do bispo de Hipona, bem como o tratamento da questão ética e moral que deverá conduzir o homem à felicidade. Ora, aí radica a especificidade da concepção de *philosophia* e de *sapientia* em Agostinho, orientada para uma escala triádica ("...Augustin peut formuler l'échelle ontologique selon la série *esse-vivere-intelligere*, dans laquelle *esse* représente la forme inférieure de l'*esse*, *vivere* le degré inférieur de la *vita* et où l'*intelligere* dans sa forme parfaite (= *sapientia*) est identique à la *beata vita*."¹⁴⁵) e que irmanará *verissimae philosophiae* e Cristianismo. No *De Beata Vita*, Licêncio ressalta que sentir a necessidade de sabedoria é condição de felicidade e Agostinho conclui: "Modus ergo animi sapientia est. Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur et stultitia egestas, egestari autem contraria plenitudo: sapientia igitur plenitudo."¹⁴⁶ Tal concepção incita Vieira de Almeida a dizer acerca do *Contra Academicos* que "Procurar a felicidade com a ilimitação do desejo, conduz à impotência pelo limite da capacidade humana, excepto se o esforço mesmo constituir a felicidade do homem; (...)

temporalium rerum cognitio rationalis; quid cui praeponendum sive postponendum sit, non est difficile iudicare."

¹⁴¹ St. AGOSTINHO, *De Trinitate, op. cit.*, IV, I, 1.

¹⁴² St. AGOSTINHO, *De Trinitate, op. cit.* XII, XII, 17: "Nunc de illa parte rationis ad quam pertinet scientia, id est, cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae hujus actionibus necessaria, suspectam considerationem, quantum Dominus adjuvat, pergamus."

¹⁴³ St. AGOSTINHO, *De Trinitate, op. cit.*, XIV, I, 1.

¹⁴⁴ St. AGOSTINHO, *De Trinitate*, XIV, I, 3: "Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia. (...) rerum divinarum scientia proprie scientiae nomen obtineat: de qua volumine tertio decimo disputavi, non utique quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacaneae vanitatis et noxae curiositatis est, huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur;"

¹⁴⁵ Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse, op. cit.*, p. 215.

¹⁴⁶ St. AGOSTINHO, *De beata vita*, trad., introd. e notas de M. S. de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 2010, cap. IV, 32, p. 86.

Procurá-la pela «ciência» e pela renúncia é a atitude negativa correspondente: um remendo hábil, não uma teoria.”¹⁴⁷

Está visto que o bispo de Hipona tem um papel fundamental na aclimação destes lexemas ao vocabulário cristão e que, apesar do incitamento à aprendizagem do saber secular, a nobreza e dificuldade do seu ponto de chegada são outros. Nos seus escritos é constante a alusão à dicotomia *scientia/charitas* presente em S. Paulo,¹⁴⁸ e, conforme ao seu espírito patrístico, direcionado acima de tudo para a inteligência da Sagrada Escritura, mas permeável às ideias estóicas,¹⁴⁹ que, às vezes, recria à luz do neoplatonismo.¹⁵⁰

Na patrística grega, Pseudo-Dionísio Areopagita é a figura que se agiganta à dimensão do autor das *Confissões* pelo rigor e precisão com que introduz a teologia, nas dimensões mística e negativa.¹⁵¹ Quando Roques nos lembra a proliferação de filosofias da ordem na Antiguidade Clássica e a existência de um léxico tomado de empréstimo à cosmologia, no cruzamento entre duas tradições, pretende com tal rememoração mostrar o empenho do filósofo sírio nesse diálogo, salientando o seu quinhão enquanto criador de um universo de inteligências hierarquizadas.¹⁵² A noção de hierarquia, portadora de uma semântica tão original quão fecunda,

¹⁴⁷ Vieira de ALMEIDA, prefácio a *Contra os Académicos*, *op. cit.*, p. 18-19.

¹⁴⁸ Sobre o valor dos lexemas *sapientia* e *scientia* em St. Agostinho, *vide* ainda H.-I MARROU, *Saint Augustin...*, *op. cit.*, Note B: “Scientia et sapientia dans la langue de Saint Augustin”, p. 561-569.

¹⁴⁹ Marcia COLISH, em *op. cit.*, refere o consistente manuseio, por parte de Agostinho, de cinco dimensões com cunhagem estóica: epistemologia, retórica, lógica, física e ética.

¹⁵⁰ Assim sucede relativamente ao binómio honesto / útil que, tomado por Agostinho sob a designação *uti/frui*, COLISH, em *op. cit.*, p. 233-234, reconstitui: “The *fruitio dei* becomes the reference point against which everything else is measured. But in this case the *utilia* are the liberal arts, considered from the perspective of how they help or hinder the exegete and preacher in understanding and communicating the saving truth of Holy Scripture. However Neoplatonic his hierarchical moral schema is in general, Augustine’s final handling of this question serves to reconstitute it in union with a specifically Christian program...”.

¹⁵¹ Pseudo-Dionísio e o seu *corpus* textual serão bastantes influentes ao longo da Idade Média. Como salienta M. S. de CARVALHO, no seu estudo complementar à tradução da *Teologia Mística*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1996, esta obra reflecte os contributos do neoplatonismo pagão, bem como a “transformação da própria filosofia.” (p. 33) Se o método apofático surge no século XII como solução para o problema dos nomes divinos e da natureza inominável de Deus, a teologia negativa terá significativa adesão ainda no século XV. No que toca à mística, João Gerson escreverá uma obra de título homólogo, a que nos referiremos em momento oportuno deste estudo.

Como é sabido, a palavra teologia surge mais frequentemente na Patrística grega, ainda que não em sentido unívoco, do que na Patrística latina, que opta sobretudo por expressões como *Sacra pagina* ou *sacra doctrina*.

¹⁵² René ROQUES, *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954. Relativamente a este assunto, interessam-nos sobretudo os caps. I e IV.

interessa-nos, no imediato, porque a partir dela descortinamos o alcance da *epistème* em Pseudo-Dionísio.¹⁵³ Todavia, apesar da generosidade de Deus, que partilha o conhecimento permanente, o Padre grego convidará Timóteo na sua belíssima *Teologia Mística* a uma completa renúncia intelectual,¹⁵⁴ além de reflectir sobre a inefabilidade e de postular, com o misticismo, uma alternativa à via intelectualista pura.

Perante as sombras que auguram um período de esmaecimento cultural, vislumbram-se ainda os frutos maduros do humanismo clássico, entre os quais se contam, no século V, o *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capela,¹⁵⁵ obra de vulgarização das artes liberais, e, na centúria seguinte, o *De Consolatione philosophiae* de Boécio,¹⁵⁶ cujo enorme sucesso será por enquanto preterido em favor da sua obra dedicada à divulgação da *logica vetus* e da meritória tradução do *Organon*. Na hora de historicizar a origem e o sentido da expressão *vera philosophia*, Giulio d’Onofrio enfatiza o contributo de Agostinho e de Boécio (no opúsculo *De Trinitate*) nesse longo processo¹⁵⁷ e o autor da obra *Founders of the Middle Ages*¹⁵⁸ elege

¹⁵³ René ROQUES, *L’univers dionysien...*, *op. cit.*, p. 117: "Quatre traits essentiels permettent de rapprocher la notion de science hiérarchique des notions d’ordre et d’activité; leur but est commun; leurs aspects fondamentaux sont les mêmes; leur double processus, ascendant et descendant, est identique: enfin, ordre, activité et science viennent de Dieu."

¹⁵⁴ Citamos a partir da trad. de M. S. de CARVALHO supramencionada: "quanto a ti, amigo Timóteo, dedica-te à contínua exercitação nas maravilhas místicas e renuncia às percepções sensoriais e às actividades intelectivas, deixa tudo o que pertence ao sensível e ao inteligível e todas as coisas que não são e as que são; despojado de conhecimento, avança na medida do possível, até à união com aquele que está acima de toda a substância e de todo o conhecer. (I, 1)

¹⁵⁵ Marciano CAPELA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii: Libri IX*, edidit Adolfus Dick; addenda et corrigenda iterum adjecit Jean Préaux, Stuttgart, B. G. Teubner, 1978.

¹⁵⁶ Sobre a prevalência do ponto de vista filosófico, que aparentemente sonega o Cristianismo, vide John MARENBO, "Boethius: from antiquity to the Middle Ages", in *id.* (ed.), *Medieval Philosophy. Routledge History of Philosophy*, *op. cit.*, p. 11-28.

Em solo lusitano, J. MEIRINHOS salienta em "Doutrina Sagrada, artes liberais e ciência escolástica em manuscritos de Santa Cruz de Coimbra", *op. cit.*, p. 58, que "Até ao século XII o estudo da filosofia ou das ciências não constitui um campo independente do saber e entre os manuscritos de Santa Cruz apenas se conserva uma obra relacionada com a filosofia ou mesmo com as literaturas clássicas: trata-se da *Consolação da Filosofia* de Boécio..." Nos manuscritos alcobacenses do *Orto do Esposo*, Boécio e a sua última obra, mencionadas elogiosamente no Livro IV, cap. XXXVI, são uma importante referência bibliográfica para o nosso autor.

¹⁵⁷ Giulio D’ONOFRIO, "Quando la metafisica non c’era. Vera philosophia nell’Occidente latino ‘pre-aristotelico’", *Quaestio*, *op. cit.*, p. 113: "Il fatto che la ragione filosofica dei cristiani non si ritenga adeguata alla costruzione di una teoria dell’essere e del necessario sulla base di strumentazioni naturali non implica l’impossibilità, entro la cornice della rivelazione, di una riflessione autentica, degna di essere chiamata filosofica, sulle finalità della vita e sullo stile di vita conseguente a questa conoscenza: per Agostino e per Gregorio Magno come per Boezio, la filosofia è ricerca del bene, della felicità, della consolazione-guarigione dal male del vivere,

sintomaticamente estes dois autores,¹⁵⁹ a par com St. Ambrósio e S. Jerónimo, como precursores de um tempo novo pelas inovações linguísticas introduzidas e pela sábia rejeição do tácito divórcio entre legado cultural clássico e Cristianismo.

O lugar da filosofia quase se bifurca entre a dissolução, porque matizada com outras disciplinas pertencentes ao quadro da cultura geral, e o enaltecimento da sua função específica, protagonizada por uma Dama de misteriosa compleição, que ilumina o espírito torturado de Boécio e cumpre uma antiga ideia platónica relativamente à filosofia (*hè tòn eleutherón epistèmè*).¹⁶⁰ Gozando de imensa popularidade, a derradeira obra de Boécio promove a difusão de uma imagem da filosofia no papel de consoladora, que valerá a pena cristianizar e, portanto, metamorfosear em Teologia.¹⁶¹ Basta percorrer a galeria iconográfica reunida por P. Courcelle para constatar que a hierática figura feminina¹⁶² que de pronto acorre ao desespero de Boécio pode perfeitamente ser substituída por qualquer ícone

provenienti dalla conoscenza della verità, indipendentemente da quali siano le condizioni che consentono.”

¹⁵⁸ Edward RAND, *Founders of the Middle Ages*, New York, Dover Publication Inc., 1928.

¹⁵⁹ Evans não tem dúvidas em afirmar que é à luz dos opúsculos de Boécio e das suas aportações terminológicas (aos lexemas *theologia*, *philosophia*, *scientia*), que os autores dos séculos XII e XIII problematizam os contornos da filosofia e da metafísica no artigo “The discussions of the scientific status of thelogy in the second half of the twelfth century”, in Matthias LUTZ-BACHMANN *et alii* (eds.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 170: “the scholar who wanted to identify theology as an intellectually respectable activity, and indeed place it at the pinnacle of all such activities, was encouraged by study of Boethius opuscula sacra to approach the task in this way by looking to its founding principles and showing they are not only distinctive but also special, unique, more absolute, than those others.”

¹⁶⁰ Sobre esta dimensão da filosofia como liberdade, vide Rémi BRAGUE, *Introdução ao mundo grego. Estudos de Filosofia Grega*, trad. de Nicolás Campanário, São Paulo, Edições Loyola, 2007, especialmente p.11-31.

¹⁶¹ P. COURCELLE, *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967. A páginas 66, o autor revela-nos o empenho de Alcuíno nesta reconversão do tom da obra, que a catapulta para o sucesso: “Surtout, le souci constant d’Alcuin a été d’interpréter la Consolation – malgré son aspect «laïc» – en un sens chrétien; il éclaire sans cesse et la justifie par des références aux saintes Écritures ; les disciplines ne sont légitimes à ses yeux que dans la mesure où elles mènent la sagesse chrétienne; bien plus, le personnage boécien de Philosophie devient, sous sa plume, la Sagesse, de Dieu elle-même.

Cette interprétation audacieuse – et que je crois erronée – a assuré le succès de la *Consolation* jusqu’au XIIe siècle et même au-delà.”

¹⁶² BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, MIGNE, *PL*, LXIII, lib.I, cols. 587-588: “...visa est mulier reverendi admodum vultus, oculis ardentibus, et ultra communem hominum valentiam perspicacibus, colore vivido, atque inexhausti vigoris, quamvis ita aevi plena foret, ut nullo modo nostrae crederetur aetatis. Statura discretionis ambiguae.”

religioso como a Virgem Maria ou a Madre Igreja e levá-lo a descobrir um novo patamar de sabedoria: a verdadeira felicidade.¹⁶³

A concepção de uso transversal do saber ao serviço do Texto sagrado, o entusiasmo enciclopédico e a alegria da transmissão protagonizados pelas *Institutiones* de Cassiodoro e pelo seu projecto cultural no mosteiro de Vivarium, por Isidoro de Sevilha¹⁶⁴ e por Beda (detentor de uma produção vastíssima no domínio científico e religioso) que conhecem grande expressão na época de Quatrocentos, tanto podem emitir entrelinhas de declínio, por representarem casos quase isolados, como indiciar uma superação ecléctica das florestas sem clareiras. Nas suas *Etimologias*, o bispo hispânico recolhe definições de filosofia¹⁶⁵ que serão glosadas quase até à exaustão por vários autores medievais, nomeadamente pelo anónimo que redige o *OE*, e que sobrevivem nos materiais didácticos usados na Faculdade de Artes de Paris no século XIII.¹⁶⁶ No entanto, ao contrário, do bispo africano, Santo Isidoro aglutinará em torno do lexema filosofia aquilo que seria próprio da *sapientia* (o conhecimento das coisas divinas¹⁶⁷) e da *scientia* (o saber mundano), legando inúmeras ambiguidades aos seus sucessores. Ao deixar registado que as Sagradas Escrituras cobrem as três áreas gerais da filosofia – natural, ética e lógica – Isidoro não só

¹⁶³ Luís M. G. CERQUEIRA, "A Consolação da Filosofia de Boécio, da cultura à sabedoria, in José Pedro SERRA *et alii* (coords.), *Memória & Sabedoria, op. cit.*, p. 172, onde o autor revela, a nosso ver, o ingrediente que terá ditado a empatia entre Boécio e os cristãos: "A clareza do seu raciocínio e o seu percurso interior conduzem-no a uma serenidade que certamente lhe terá sido útil no dia em que foi executado. E olhar a morte nos olhos com serenidade é certamente uma forma de sabedoria."

¹⁶⁴ Vide a sugestiva imagem de Ghellinck a respeito da preocupação recolectora de Isidoro em *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Bruges, Editions "De Tempel", 1948, p. 33: "Isidore occupe aussi un place de choix avec ses *Etymologiae*, où il a classé, comme dans un herbier, les restes des connaissances antiques, mais surtout, avec ses *Sententiae* ou *De summo bono*, recueil principalement moral et l'un des plus lus jusqu'à la fin du moyen âge;"

¹⁶⁵ St. ISIDORO, *Etimologias*, texto latino, version española y notas por Jose Oroz Reta, Madrid, BAC, 2004, Livro II, 24, 1: "Philosophia est rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta. Haec duabus ex rebus constare videtur, scientia et opinione." E uns parágrafos adiante: "Item aliqui doctorum Philosophiam in nomine et partibus suis ita definirunt: Philosophia est divinarum humanarumque rerum in quantum homini possibile est, probabilis scientia; Aliter: Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum." (II, 24, 9)

¹⁶⁶ C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Paris-Montréal, Librairie Philosophique J.Vrin, 1988. São elas: o *Acessus philosophorum. VII artium liberalium*; a *Philosophica disciplina* (anónima); a *Divisio scientiarum* de Arnaldo de Provença; e o *Compendium circa quadrivium*.

¹⁶⁷ Confronte-se por isso a primeira definição de filosofia de Isidoro (II, 24, 1) com a de *sapientia*, em St. AGOSTINHO, *Contra Academicos*, MIGNE, PL, XXXII, I, Cap. 6, §16, col.914: "Non enim nunc primum auditis, Sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam."

absolutiza a Palavra de Deus, como apresenta a definição de “ars artium”¹⁶⁸ (de ressaibo socrático) mais conveniente aos cristãos: “Philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit Christianis qui, saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinabili, similitudine futurae patriae vivunt.”¹⁶⁹ Assemelhando-se a uma medicina para a alma,¹⁷⁰ a filosofia equivalerá, então, à acção balsâmica de Cristo que S. Bernardo ressalta em alguns sermões dos *In Cantica*, indo ao encontro da função medicinal que a filosofia helenística e latina lhe destinam. Na obra de St. Isidoro também não se revela mais claro o deslindamento das diferenças entre *disciplina*, *ars* e *scientia*.¹⁷¹ O autor associa os teólogos aos físicos, isto é, aos filósofos naturais,¹⁷² embora também apresente a antiga identificação entre o poeta e o teólogo.¹⁷³

Cassiodoro assume uma atitude ousada para o seu tempo, ávida de preservação da cultura e de incentivo à erudição, que o *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* giza ao promover o cultivo assíduo da dialéctica e da retórica, apresentando a divisão das ciências de base aristotélica, bem como as definições de filosofia que mais convêm aos cristãos e à inteligibilidade humana.¹⁷⁴ A convicção de que as áreas do saber profano interferiam de forma positiva na clarividência do Texto sagrado (“ad intelligendum modis omnibus adjuvatur.”)¹⁷⁵ era motivo bastante para que Cassiodoro insistisse no estudo multidisciplinar como método de trabalho. Infelizmente, os seus sucessores tornam letra morta o arrojado desígnio de cultivar em simultâneo os dois domínios e ocupam-se sobretudo da *lectio divina* tradicional e dos instrumentos mais consentâneos com esse desiderato.

¹⁶⁸ Sobre a diferença entre *ars*, *scientia* e *disciplina* em St. Isidoro, vide Manuel González POLA, “La dialéctica arte liberal en San Isidoro”, in *Arts libérales et philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 873-886.

¹⁶⁹ St. ISIDORO, *Etimologias*, op. cit., II, 24, 9. Também o nosso *Boosco Deleytoso*, op. cit., transmite esta definição de filosofia na Sexta Parte, capítulo CX, p. 259.

¹⁷⁰ St. ISIDORO, *Etimologias*, op. cit., IV, 13,5.

¹⁷¹ St. ISIDORO, *Etimologias*, op. cit., I, 1, 1-3.

¹⁷² St. ISIDORO, *Etimologias*, op. cit., VII, 18: “Theologi autem idem sunt qui et Physici. Dicit autem Theologi, quoniam in scriptis suis de Deo dixerunt. Quorum varia constat opinio, quid Deus esset dum quererent.”

¹⁷³ St. ISIDORO, *Etimologias*, op. cit., VIII, 7, 9.

¹⁷⁴ CASSIODORO, *De artibus ac disciplinis*, MIGNE, PL, LXX, cap. III, col. 1167: “Philosophia est divinarum humararumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia: aliter, philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum. Rursus, philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata, consersatione disciplinabili, similitudine futurae patriae vivunt, sicut dicit Apostolus (...) Philosophia est assimilari Deo secundum quod possibile est homini.”

¹⁷⁵ CASSIODORO, *De Institutione Divinarum Litterarum*, MIGNE, PL, LXX, cap. XXVII, col. 1141.

O *Diadema monachorum* de Esmaragdo vai ao encontro dessa espiritualidade mais conservadora, própria do monaquismo ascético, como se verifica desde logo pelo título de alguns capítulos (*De prudentia, De simplicitate, De Patientia...*), prenunciadores de atitudes morais que exaltam a sabedoria divina,¹⁷⁶ promovem o *contemptus mundi* (cap. XIV) e a vida contemplativa (cap. XXIV).

Na verdade, nem tudo predizia estatismo nesse aparente interregno em que García-Junceda vislumbra uma inevitável ruptura idiomática¹⁷⁷ ditada por grupos geograficamente dispersos e minoritários. No século IX, durante a “renascença” carolíngia, assistir-se-á à errância entre a assimilação e a recriação, ficando sobretudo na memória o nome de vultos que contrariaram a iminência de um vazio de massa crítica – Carlos Magno e Alcuíno de York, reformadores da língua latina e do ensino, movidos pelo intrépido restabelecimento do original legado clássico, e Escoto Eriúgena, autor original que também contribui, na qualidade de tradutor de Pseudo-Dionísio, entre outros autores, para o enriquecimento da língua filosófica do Lácio.¹⁷⁸

A admirável vontade política que determinava a presença de fixação de um Texto bíblico fidedigno assumida pelo fiel servidor de Carlos Magno¹⁷⁹ seria apenas uma de muitas demandas nesse sentido de apurar a mensagem divina transmitida em línguas de difícil cotejo. Sob os desígnios de Carlos Magno, que involuntariamente apadrinhou um tipo de letra, dava-se ensejo a uma reforma que Alcuíno tomava com desvelo nas suas mãos, escrevendo obras didáticas que reavivavam a intermitente valorização das artes liberais e mitigavam o desencanto pela

¹⁷⁶ ESMARAGDO, *Diadema monachorum*, MIGNE, PL, CII, col. 604, cap. VII - De sapientia quae Christus est.

¹⁷⁷ José Antonio GARCÍA-JUNCEDA, "Las estructuras del lenguaje y los grados del conocimiento" in Jan P. BECKMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale*, 29.August-3.September 1977, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1981, p 253. O autor concretiza a sua ideia na página seguinte, dizendo que "La importancia, pues, de que la cultura medieval, que se presentó como proyecto de «cultura cristiana», asumiera una lengua en lugar de asumir un habla, aún a riesgo de romper la unidad lingüística del texto sagrado, determinó y típico su propio carácter. Pero, también condicionó el desarrollo del pensamiento europeo posterior (...)."

¹⁷⁸ J. de GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle, op. cit.*, p. 93: "Ceux qui s'intéressent à la terminologie théologique ne peuvent demeurer indifférents à ces traductions du principal et presque unique penseur original de l'époque carolingienne. Jean Scot, en effet, a fait passer chez les théologiens et les philosophes médiévaux un certain nombre de termes latins...".

¹⁷⁹ Laura LIGHT, "Versions et révisions du texte biblique", in Pierre RICHE e Guy LOBRICHON (dirs.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1998, p. 59 e segs.

aprendizagem. Pensemos em títulos como *Grammatica*, *De Orthographia* ou o *De Dialectica*, mas por ora chamemos apenas à colação uma outra em especial: *Dialogua de Rhetorica et Virtutibus*, conversa supostamente travada entre o rei e um *magister*,¹⁸⁰ onde mais uma vez verificamos que o uso da terminologia cristã se imbrica com a filosófica.

Por seu turno, o *Periphyseon* quebrava um pouco do jejum de fulgor filosófico ao propugnar uma original teoria sobre a criação e a matéria, com ligações à substância divina.¹⁸¹ Mas, do ponto de vista espiritual, outro aspecto era ainda merecedor de aplauso pelo seu ineditismo: a concepção eriugenista de conhecimento de Deus, sintetizada por Leclercq:

“Il est pour ainsi dire, dévoré par une soif de connaître Dieu au moyen des Saintes Écritures. Celles-ci sont difficiles ; leur intelligence requiert de grands efforts de la part de l’homme et, de la part de Dieu, une illumination qui permette à l’esprit humain de dépasser le sens allégorique moral, dont les Pères ont suffisamment parlé. Il y a une sorte d’intellectualisme, mais religieux : il s’agit d’une aspiration, soutenue par la foi, vers une connaissance supérieure», appelée *altior theoria* ou *contemplatio theologica*.”¹⁸²

Além desta espécie de inusitado “intelectualismo religioso” *avant la lettre* detectado pelo estudioso beneditino, existiria uma *reversio* que unia numa estrutura de cooperação as esferas do conhecimento sensível (ciência) e divino (sabedoria).¹⁸³

Por seu turno, Rábano Mauro alertava para as inúmeras heresias nascidas no seio da filosofia¹⁸⁴ e incentivava a leitura da Sagrada Escritura, fonte de toda a ciência e

¹⁸⁰ Alcuino de YORK, *Dialogua de Rhetorica et Virtutibus*, MIGNE, PL, CI, cols. 943-44, onde se estabelece um diálogo entre a posição cristã e filosófica: “Car. Has ipsas res magnopere velim agnoscere [Mss., cognoscere]. — Alb. Eae sunt virtus, scientia, veritas, amor bonus. — Car. Nunquid [non] has Christiana religio apprime laudat? — Alb. Laudat et colit. — Car. Quid philosophis cum iis? — Alb. Has intellexerunt in natura humana, et summo studio coluerunt. — Car. Quid tunc distat inter philosophum talem et Christianum? — Alb. Fides et baptisma.

Car. Prosequere tamen philosophicas definitiones de virtutibus ; et primum dic, quid sit ipsa virtus? — Alb. Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum nobilitas. — Car. Quot habet partes? — Alb. Quatuor : prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam. — Car. Quae est *prudentia*? — Alb. Rerum et naturarum scientia”.

¹⁸¹ Francesco PAPARELLA, “Dialettica come metodo: struttura e limiti epistemici della filosofia prima eriugeniana”, *Quaestio, op. cit.*, p. 188 : “ Eriugena introduce anche la distinzione tra materia e materia informe, “superiore” per grado di astrattezza alla semplice realtà materiale / corporea. La materia informe è del tutto simile, come noterà Eriugena in seguito, alla condizione propria della sostanza divina e delle Cause primordiale (...)”.

¹⁸² J. LECLERCQ, “Le renouveau carolingien” in Louis BOUYER *et alii*, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne – La Spiritualité du Moyen âge*², Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 119-120.

¹⁸³ J. LECLERCQ, “Le renouveau carolingien” in Louis BOUYER *et alii*, *op. cit.*, p. 120.

sabedoria,¹⁸⁵ num atento e minucioso trabalho de catequização e detalhado regramento de todos os costumes e práticas junto dos seus confrades. Concebia três graus de conhecimento: *timoris, pietatis* e “ad tertium scientiae gradum, de quo nunc agere constitui. Nam in eo se exercet omnis divinarum Scripturarum studiosus...”.¹⁸⁶

O aparecimento no século do ferro das escolas monacais e catedrálcias viria animar o ensino da teologia¹⁸⁷ que, gravitando em torno da exegese bíblica, avançava aos poucos para um interpelação do texto, do ponto de vista gramatical, é certo, mas que paulatinamente se acercava da sua hermenêutica. Entre as recolhas de sentenças assomariam, então, as primeiras *quaestiones*, que viriam a mudar o modo de interpelação do Texto para uma forma mais activa de o ler, reveladora da futura urgência de separar exegese e teologia.

Paris tornar-se-á a partir de finais do século XI o ponto de confluência de ideias e de debate de candentes problemáticas, a que, mais tarde, a Universidade dará respostas sobretudo em sede filosófica, apesar dos desiguais apanágios concedidos às duas Faculdades que abrigam matérias e preocupações congêneres, mas também ateiam dissidências.¹⁸⁸ E é também neste século transitório¹⁸⁹ que o lexicógrafo Papias produz o seu *Elementarium*, documento terminológico que prenuncia o uso de instrumentos de apoio à leitura e a preocupação em esclarecer a acepção das

¹⁸⁴ Rábano MAURO, *De clericorum institutione*, MIGNE, PL, CVII, col. 371, cap. LVIII: “Haeresis, $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\varsigma$ Graece, ab electione vocatur, quod scilicet unusquisque id sibi eligat quod melius illi esse videtur, ut philosophi, Peripatetici, Academici, Epicurei, et Stoci, vel sicut alii, qui perversum dogma cogitantes, arbitrio suo de Ecclesia recesserunt.”

¹⁸⁵ Rábano MAURO, *De clericorum institutione*, *op. cit.*, Lib. III, cap. II, col. 379, “Fundamentum autem, status et perfectio prudentiae, scientia est sanctarum Scripturarum: quae ab illa incommutabili aeternaque sapientia profluens...”.

¹⁸⁶ Rábano MAURO, *De clericorum institutione*, *op. cit.*, Lib. III, cap. IV, col. 381.

¹⁸⁷ G. PARE *et alii*, *La Renaissance du XII siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, Librairie Philosophique J. Vrin, 1933, sobretudo a partir da pág. 213. Sobre a evolução semântica de *theologia*, *vide* da p. 307 em diante.

¹⁸⁸ E. GILSON, “La servante de la théologie”, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, Faculté des Lettres de l’Université de Strasbourg, 1921, p. 50: “La première des universités d’Europe n’a pas été fondée au bénéfice de la raison et de la science, mais au bénéfice de la foi et de la religion. C’est de là qu’il faudra partir si l’on veut comprendre comment la théologie, après avoir refait l’éducation philosophique du monde occidental, désespéra de s’accorder avec sa servante, renonça à ses services et, en se séparant d’elle, remit pour toujours la captive de l’Écriture en liberté.”

¹⁸⁹ Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Graz, Akademische Druck, 1957, Band 2, p. 1: In den letzten Jahrhunderten des 11. Jahrhunderts war als verheißungsvolle Wirkung der Kämpfe Gregors VII. für die kirchliche Freiheit und für die sittliche wie Intellektuelle Hebung des Klerus eine Ära idealen Aufschwunges und flammender religiöser Begeisterung angebrochen.“

palavras¹⁹⁰ para ler com mais acuidade os textos, com notória interpolação de tradições seculares e religiosas. Lexemas como *disciplina*, *doctrina*, *prudentia*, *sapientia*, *scientia* ou *theologia* não escapam ao seu desvelo dicionarístico, ainda que (vê-lo-emos oportunamente) pouco dilucidadas entre si e reflectindo uma condição *sui generis*: o nascimento em meio pagão e a sua aclimação cristã. Outro nome importante a reter no século XI é o de Gozequino de Liège que num dos seus escritos terá usado *theologia* numa acepção já mais moderna.¹⁹¹

Mas, porque de olhares poliédricos e de realidades só representadas pela complexidade dos fractais se constitui a Idade Média, convém não esquecer que se, por um lado, nesta altura, o ensino tende a institucionalizar-se, também um movimento eremítico de retorno às vivências originais da fé habita as florestas e nutre de deliberada ignorância e renúncia mundana o coração de muitos místicos.

Nada voltaria a ser igual depois da queda dos deuses, reutilizáveis muitas vezes não com finalidades religiosas,¹⁹² mas estéticas e filosóficas. Aqueles que mais haviam contribuído para criar uma bela teogonia politeísta subsistiriam: Vénus coloca-se ao serviço da armada portuguesa n'Os *Lusíadas* e Prometeu renasce na língua de Goethe, para espanto e gáudio do nosso Almada Negreiros no século XX. Zaratustra há-de alegrar-se pelo facto de o mundo apenas reflectir um criador imperfeito, incapaz de nos extirpar a dor por completo, mas com coragem de nos manter na ausência de um deus.¹⁹³

¹⁹⁰ Sobre a emergência destes instrumentos e de uma consciência lexical que progressivamente se agudiza, vide Gérard VERBEKE, "Lexicographie du latin médiéval et philosophie médiévale", Paris, *Colloques internationaux CNRS*, 1981, p. 241-287.

¹⁹¹ Alain BOUREAU, *L'empire du livre*, *op. cit.*, p. 22-23: "Ce flottement lexical montre bien quelle nouveauté se dessinait. Un texte de la fin du XI^e siècle laisse entrevoir les nouveaux enjeux qui président aux choix des termes. Vers 1070, le vieil écolâtre et rhéteur Gozechinus (...) écrit à son ancien élève Walcherus pour chanter sa nostalgie de Liège et justifier sa décision de rejoindre Cologne. Ce texte précieux, qui livre peut-être la première acception «moderne» du mot «théologie», montre que le savoir nouveau, doté d'un fort prestige puisqu'il attirait des maîtres déjà confirmés, avait aussi une fonction militante : il s'agissait de combattre l'hérésie avec les larmes de la vérité et non plus de la simple autorité (scripturaire, patristique ou pastorale)."

¹⁹² S. BERNARDO, *O. C.*, *op. cit.*, vol. V, Sermo VI, I, 2, caricatura esse poder dos deuses: "Et gaudebant de bonis Domini, et Dominum Sabaoth, eo quod cum tranquillitate uindicaret omnia, nesciebant. Ab ipso erant, sed non cum ipso; per ipsum vivebant, sed non ipsi; ex ipso sapiebant, non Auctori tribuerent, sed naturae ascriberent, aut certe, quod insipientius erat, fortunae; propriae quoque industriae atque virtuti multi multa arrogabant. (...) "

¹⁹³ F. NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra*, trad. de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Editora, 2004, IV Parte, p. 301: «O que é que toda a gente sabe nos nossos dias?» — perguntou Zaratustra —. Será talvez que o Deus antigo em que todo o mundo acreditava antigamente já não existe?»

Apesar da sobrevivência da filosofia pagã e da enorme fortuna cultural da Antiguidade clássica, o homem passaria aparentemente a estar entregue à sua sorte:

O senhor deus é espectador desse homem
Encheu-lhe o regaço de dias e soprou-lhe
nos olhos o tempo suave das árvores
Deu-lhe e tirou-lhe uma por uma
cada uma das quatro estações
A primavera veio e ele árvore singular
à beira do templo plantada
vestiu-se de palavras
(...).¹⁹⁴

Mas, ao contrário dos deuses, impotentes perante o golpe final da *moira*, podia aguardá-lo a felicidade supra-terrena. Aos exultantes versos de Hesíodo sobre a colaboração divina que formou o Cosmos talvez se oponha a prosa de María Zambrano: “A vida eterna é vida sem fim, porque nela se actualiza o carácter total da vida que é originar-se a si mesma (...). E isso não pode acontecer senão quando se chega a uma finalidade, quando se alcança uma finalidade e dela emerge um princípio.”¹⁹⁵ A originalidade do Verbo radicava no estabelecimento desse princípio – anunciado pela eternidade –, que suplantava a morte e esboroava a eficácia de qualquer conhecimento (*epistème, scientia, scientia seclar*) adquirido terrealmente. Não só persistia uma noção ambígua de ciência,¹⁹⁶ mas também se avocava o poder restaurador da sabedoria,¹⁹⁷ que, das florestas alegóricas, chegava à dimensão moralizante: “Putavi, fateor, unum ad hoc sermonem sufficere, silvamque istam umbrosam latebrosamque allegoriarum pertransire nos cito, et ad planitiam moralium sensuum itinere diei quasi unius pervenire;”.¹⁹⁸



Assim o dizes — respondeu tristemente o velho —. E servi esse Deus antigo até à última hora.”

¹⁹⁴ Ruy BELO, “A multiplicação do cedro”, *Aquele Grande Rio Eufrates*, Lisboa, Editorial Presença, 1996, p. 36.

¹⁹⁵ María ZAMBRANO, *Os sonhos e o tempo*, trad. de Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa, Relógio d’Água, 1994, p. 140-141.

¹⁹⁶ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, sermo VIII, p. 142: “Et bene scientia quae in osculo datur, cum amore recipitur, quia amoris indicium osculum est. Scientia ergo quae inflat, cum sine caritate sit, non procedit ex osculo. (...) Est Spiritus quippe sapientiae et intellectus, qui instar apis ceram portantis et mel, habet omnino et unde accendat lumen scientiam et unde infundat saporem gratiae.”

¹⁹⁷ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, sermo XVI, p. 246: “O Sapientia! Quanta arte medendi in vino et oleo animae meae sanitatem restauras”.

¹⁹⁸ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, sermo XVI, p. 232.

2. Das clareiras do bosque ao bulício urbano das universidades

A clareira do bosque é um centro onde nem sempre é possível entrar; (...) É outro reino que uma alma habita e guarda. Algum pássaro avisa e chama para ir até onde a sua voz for marcando. E obedece-se a ela; depois, não se encontra nada, nada que não seja um lugar intacto que parece ter-se aberto nesse único instante e que nunca mais se dará assim.

María Zambrano, *Clareiras do Bosque*

No século XI, os dialécticos tentam levar à letra (e por isso, às vezes, abusivamente¹⁹⁹) a proposta augustinista, batendo-se em tom de afectação pelo uso desapaixonado da dialéctica²⁰⁰ na leitura da Sagrada Escritura, que incitará Pedro Damiano, homem culto, mas dentro dos limites da parcimónia cristã, a manifestar reservas prenunciadoras do reforço de uma cultura monástica que se vinha a delinear há alguns séculos.²⁰¹ Não fora, aliás, sem um manifesto alívio que Agostinho constatara, no seu tempo, o pudor de alguns filósofos em auto-denominarem-se sábios,²⁰² atributo divino e desiderato exclusivo dos *electi* que buscavam a salvação.

Por esta altura, desenvolve-se a ideia de que a filosofia, enquanto ramo profano do saber, servirá a uma faixa cristã laica, que vem a dotar-se de uma formação direccionada para cargos públicos,²⁰³ mas será quase imprestável ao clero, a quem não interessa folhear o livro das ciências mundanas, sob pena de se desviar do caminho ascético e da verdadeira sabedoria. Mais do que o acesso a um

¹⁹⁹ J. GONSETTE, “Dialectique et science sacrée”, in *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain, 1955, p. 43-61. Nesta pequena obra tenta ainda desmistificar-se a ideia segundo a qual Pedro Damiano é totalmente avesso à utilização do saber profano, nota que vemos ser enfatizada por muitos autores.

²⁰⁰ Klaus JACOBI, “Dialectica est ars artium, scientia scientiarum”, in A. SPEER (ed.), *Scientia und Ars im Hoch-und Spätmittelalter*, Herausgegeben von Albert Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994, Band I, p. 307-328.

²⁰¹ Maria Cândida PACHECO, em “Escolas catedralícias e monacais”, *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1990, vol. II, cols. 158-166, faz notar o aparecimento de uma *Theologia cordis* a partir do século V, que se traduz na sobrevalorização da componente afectiva sobre a intelectual e que nós veremos bastante apurada no contexto português quatrocentista.

²⁰² Cf. St. AGOSTINHO, *De Trinitate*, *op. cit.*, Livro XIV, I, 2.

²⁰³ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen âge*,² Paris, Payot, 1999, cap. IV, p. 233.

conhecimento preparatório, repudia às ordens monásticas a *curiositas*²⁰⁴ e a sôfrega busca do saber desviada de fins de elevação moral ou de aperfeiçoamento interior. A *lectio* está no centro das actividades do mosteiro, onde a Bíblia se basta a si mesma, como cauteloso referente histórico e alimento espiritual²⁰⁵ e, quando necessário, enceta diálogo prioritário com a literatura patrística. Honório Augustudinense no seu *Elucidarium* mantém a relação da teologia com a *scientia Dei*²⁰⁶ e resume em poucas palavras a terrível forma como Adão apreendeu o conhecimento: “Ante peccatum enim homo scivit bonum et malum: bonum per experientiam, malum per scientiam; post peccatum autem scivit malum per experientiam, bonum tantum per scientiam”.²⁰⁷ Esta mácula não deixará de atormentar muitas gerações de cristãos que, face à queda que lhes extirpa a sabedoria atribuída por Deus, os faz errantes na Terra²⁰⁸ até à conquista do novo Paraíso. Se o título completo da obra é *Elucidarius sive Dialogus de summa totius christianae theologiae*, mais uma vez verificamos que a última parte do título se reporta ao conhecimento de Deus uno e trino, sem procurar aludir a uma ciência na acepção moderna da palavra.

O artigo-síntese de Delhaye²⁰⁹ sobre o ensino no século XII revela esta situação dúplice – de suspeita, por parte dos monges, relativamente às escolas e à docência, numa clara adesão ao claustro em detrimento do espaço de aprendizagem, mas também o florescimento de muitas escolas catedrálcias e capitulares, o manuseio e produção de obras pedagógicas, accções incentivadas pelos *clerics*. Estes já não se contentam com a mera formação litúrgica e têm em mente o aprofundamento de matérias que aumentem o seu nível de conhecimentos, porque a *schola Christi* não basta para esclarecer a fé nem responder às dúvidas suscitadas por algumas passagens mais obscuras do Texto sagrado.

²⁰⁴ Sobre este lexema, leia-se Isabel IRIBARREN, "Curiositas", in I. ATUCHA *et alii* (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, FIDEM, 2011, p. 199-209.

²⁰⁵ F. VANDENBROUCKE, "La lectio divina du XI^e au XIV^e siècle", *Studia Monastica*, n.º 8, 1966, p. 267-293.

²⁰⁶ Honório AUGUSTUDINENSE, *Elucidarium sive Dialogus de Summa totius Christianae Theologiae*, MIGNE, PL, CLXXII, col.1112: "4. De dei scientia et locutione."

²⁰⁷ Honório AUGUSTUDINENSE, *Elucidarium sive Dialogus de Summa totius Christianae Theologiae*, MIGNE, PL, *op. cit.*, col. 1119.

²⁰⁸ De certa forma, reconhecemos aqui um pouco da doutrina da reminiscência platónica. *Vide* a interpelação de Sócrates aos seus amigos, no *Fédon*, trad. de Maria Arminda Alves de Sousa, Porto, Porto Editora, cap. III, p.46: "— E não concordamos também que a sabedoria é reminiscência, quando se produz em nós de modo determinado?"

²⁰⁹ Philippe DELHAYE, "L'organisation scolaire au XII^e siècle", *Traditio*, t. 5, 1947, p. 211-268.

A preocupação com o rigor das palavras²¹⁰ (já cultivado por Isidoro, mas nesse caso pela indagação etimológica²¹¹) agudiza-se com o *Liber in Distinctionibus dictionum theologicarum* de Alão de Lille que, elaborado em prol de uma melhor hermenêutica bíblica, compendia, entre muitas outras palavras, *scientia*²¹² e *sapientia*.²¹³ Verifica-se que a lexicografia medieval e a preocupação com a fixação terminológica começa, pois, a ser tomada a sério, chamando à colação o contributo de autores profanos e cristãos, embora se misturem entradas de diferente natureza como a conjunção coordenativa *et*, a palavra de origem hebraica *cinnamoniium* (curiosamente adoptada no *OE* em vez de canela), *fides*, sinónimo de *scientia*,²¹⁴ ou *ratio*, para cuja fundamentação de autoridade são convocados o *Logos* grego, o Evangelho, S. Gregório e Boécio. Mais importante ainda do que a tentativa de definição das palavras ensaiada nestas obras é a possibilidade de sabermos a que fontes recorriam os autores para comporem cada entrada e com que critérios procediam à escolha dos sentidos mais adequados ao apoio da *lectio divina*. Intuímos pela consulta destes materiais ou das informações que nos chegam sobre eles que, não raras vezes, a interpretação de uma palavra numa breve passagem bíblica poderia resultar do diálogo (des)concertado entre fontes bíblicas, patrísticas e filosóficas e tradução.

²¹⁰ Alão de LILLE, *In Distinctionibus Dictionum Theologicarum*, MIGNE, PL, CCX, col. 687, Prolog.: "... in sacra pagina periculosum est theologorum nominum ignorare virtutes, ubi periculosius aliquid quaeritur, ubi difficilius invenitur, ubi non habemus sermones de quibus loquimur, ubi rem ut est sermo non loquitur, ubi vocabula a propriis significationibus peregrinantur et novas admirari videntur;".

²¹¹ Isidoro presumia erradamente que encontrava na etimologia (I, 29, 1-5) resposta para o significado de todas as palavras, mas acaba por se trair a si mesmo, no final do parágrafo: "Alia quoque ex nominibus locorum, urbium, [vel] fluminum traxerunt vocabula. Multa etiam ex diversarum gentium sermone vocantur. Vnde et origo eorum vix cernitur. Sunt enim pleraque barbara nomina et incognita Latinis et Graecis."

²¹² Alão de LILLE, *In Distinctionibus*, *op. cit.*, col. 936: "*Scientia* proprie. Dicitur doctrina de motibus, unde David: *Dies dei eructat verbum et nox nocti indicat scientiam*. Dicitur cogitatio terrenorum, unde Paulus: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*, Dicitur donum Spiritus sancti, unde Isaías: *Et requiescet spiritus scientiae super eum?*"

²¹³ Alão de LILLE, *In Distinctionibus*, *op. cit.*, col. 934: "Sapientia aliquando large sumitur, ut quaelibet scientia sapientia vocetur; unde dicitur in lib. Sapientiae vel Jesu filio Sirach, vel in Ecclesiastico: *Omnis sapientia a Domino Deo est*. Aliquando restringitur circa scientiam quadruvii, que mathematica vel disciplinalis dicitur..." (...) O lexema *theologia* surge, por exemplo, no interior da definição de *bellum*, *op. cit.*, col. 719: "Et notandum quod, sicut in auctoribus, est multiplex bellum, ita est in theologia secundum diversos diversorum afflictus."

²¹⁴ Alão de LILLE, *In Distinctionibus*, *op. cit.*, col. 790: "*Fides* (...) "Dicitur motus fidei, unde Theologus: *Fidei est credere quod non vides*. Dicitur subjectum fidei, unde Apostolus: *Christus est fides nostra*. Dicitur collectio articulorum fidei, unde Athanasius: *Quicumque vult, etc., teneat catholicam fidem*. Dicitur scientia, unde Cor.: Fides, id est scientia, *non habet meritum cui humana ratio proebet experimentum*."

No poema *Anticlaudianus* de Alão de Lille²¹⁵ encontramos (num tratamento poético claro está) alguns dos lexemas que ficaram por representar no *In Distinctionibus*. É bem notória a diferenciação que o autor estabelece entre a disciplina da lógica,²¹⁶ por exemplo, e a virtude da prudência (“Surgit at haec placidi vultus, gestusque modesti / Circum scripta modis Prudentia, colla pererrat...”), verdadeira musa do poeta, à qual todas as artes liberais elencadas se deverão submeter. Não se nega o valor da razão (*Ratio auriga Sapientiae et Prudentiae*), mas é a alegorias como à teologia (*Theologiae ornatus*),²¹⁷ inspirada na Dama Filosofia de Boécio,²¹⁸ que o *Doctor Universalis* rende a sua maior homenagem poética. Evans não poupa elogios a Alão de Lille, colocando a tónica no facto de aquele ser um teólogo visionário,²¹⁹ usando sem preconceitos a dialéctica na exegese.²²⁰

Berengário de Tours e Anselmo de Besata são os protagonistas de um acrisolado duelo de ideias, através do qual se compreende hoje melhor o temor que pairava sobre tantas gerações de cristãos em relação à filosofia, reduzida à dialéctica,²²¹ que

²¹⁵ Cf. Guy Rainaud de LAGE, *Alain de Lille : poète du XIIe siècle*, Paris, Librairie J. Vrin, 1951.

²¹⁶ Alão de LILLE, *Anticlaudianus*, MIGNE, *PL*, CCX, cap. IV, col. 491, “Arte nova ludens, in res umbracula rerum/Vertit et in verum mendacia singula mutat. /Sic logicae vires artis subtiliter hujus /Argumenta premunt, logicaeque sophismata vincunt./ Haec probat, ista facit: haec disputat, impetrat ista / Omne quod esse potest: sic utraque vera videri/ Falsa cupit; sed ad haec pictura fidelius instat.”

²¹⁷ Alão de LILLE, *Anticlaudianus*, *op. cit.*, cap. III, col. 530: “Ecce puella poli residens in culmine, coelum/ Despiciens, sursum delegans lumina, quiddam/ Extramundanum toto conamine visus / Vestigans, nil corporeum venata, sed ultra / Transcendens incorporei scrutata latentem / Causam, principium rerum finemque requirens / Visibus offertur phronesis, visumque nitore/ Luminis offendens mentem novitate relaxat.” (...)

Sobre a concepção teológica deste autor, leia-se Marie-Therese D'ALVERNY, “Alain de Lille et la *Theologia*”, in *L'homme devant Dieu: mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1964, II, p. 122. A autora desmonta a simbólica latente no *Anticlaudianus* da seguinte forma: “De même que maître Alain a mis sous le regard de Raison un triple miroir où se reflètent les trois mondes: le réel, les formes abstraites et la Divinité, il a divisé selon un triple hiérarchie l'image synthétique de la Sapientia, qui lui a permis d'honorer dignement la reine des clercs, Dame Théologie, la «Caelestis Philosophia». Les sept Arts, filles de la sagesse humaine, ne sont plus que ses humbles servantes, ainsi qu'il dit dans un sermon adressé aux clercs «qui ne veulent pas étudier la théologie».”

²¹⁸ Cf. Marie-Therese D'ALVERNY, “Alain de Lille et la *Theologia*”, *art. cit.*, p. 120.

²¹⁹ Gillian R. EVANS, *Alan of Lille. The frontiers of theology in the later twelfth century*, USA, Cambridge University Press, 2008, p. ix.

²²⁰ G. R. EVANS, *Alan of Lille*, *op. cit.*, p. 34: “When Alan claims that ‘arm’ (*brachium*) ‘properly’ means ‘the Son of God’, he is saying that Scripture’s usage is ‘proper’ although it is not literally correct. (...) Alan works on this principle in detail for all the liberal arts, so as to show how the Bible language breaks each of their rules by transcending it.”

²²¹ Também GONSEITE em *op. cit.*, p. 45, refere a confusão terminológica que grassa à época entre filosofia, dialéctica e retórica.

parecia sacrificar a Revelação com escalpelo silogístico.²²² Para um autor dos nossos dias, a identificação da *sapientia dei* com o conhecimento humano e racional por parte do dialéctico ulcerava a relação com os teólogos, até por estreitar em excesso o movimento de aproximação entre sabedoria e conhecimento humano.²²³ Não obstante, controvérsias à parte,²²⁴ as artes do *trivium* passam a tornar-se imprescindíveis na análise da *Sacra pagina*, na medida em que lhe conferem não só um método, mas também maior inteligibilidade ao objecto de estudo.²²⁵ Gilbert Dahan dá-nos conta do melindre por detrás do gesto da *translatio*, que ora distingue, ora aclara os domínios da exegese e da teologia,²²⁶ mas dificilmente atenua junto da ala mais conservadora o temor de corromper a mensagem divina pelo uso de instrumentos hermenêuticos de proveniência pagã. Daí o maior anti-escolasticismo da exegese monástica que, munindo-se do *trivium* em última instância, antepõe as vozes dos profetas e dos Padres à dos filósofos e prefere a análise psicológica (o sentido tropológico) à rigidez do inquérito interpretativo do texto.

Com St. Anselmo²²⁷ e Pedro Abelardo, pontos de chegada de um espírito aberto que se lança na tarefa de conferir as bases epistemológicas à teologia²²⁸ e de

²²² Porém, segundo o balanço de GILSON em *La philosophie au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 234, “l’ardeur dialectique de Béranger se soit limitée à ces incursions indiscrettes sur le terrain de la théologie et que, pour tout le reste, son rationalisme soit demeuré philosophiquement stérile.”

²²³ Concetto MARTELLO, “Sapientia Dei come «filosofia prima» in Berengario di Tours”, *Quaestio*, *op. cit.*, p. 212: “E anche dall’uso del termine scientia, che nel *Rescriptum* appare in quattro occorrenze, in tre delle quali nel contesto della citazione di Iob 21, 14, scientia uiarum tuarum nolumus, si riçava la convergenza e l’ampia intersezione di scienza e sapienza, entrambe caratterizzate dalla razionalità della conoscenza di Dio e dalla spiegazione dei dati di fede...”

²²⁴ M-D. CHENU, “Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire*, 1935-36, p. 5-28, onde o dominicano reflecte ainda sobre a importância da gramática especulativa na teologia a partir da categoria *tempo*. (Este artigo foi reeditado no volume *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 90-107)

²²⁵ M-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 92: “une théologie se construisant en un savoir organisé, par recours précisément aux disciplines rationnelles. C’est cette science théologique dont nous voudrions observer la genèse, dans le secteur où elle recourt aux théories des grammairiens, à la grammaire «spéculative», pour avoir meilleure intelligence de son objet divin...”

²²⁶ G. DAHAN, *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, *op. cit.*, p. 46.

²²⁷ Maria Cândida PACHECO, “Nas origens da teologia como ciência – St. Anselmo e Abelardo”, *Revista da Faculdade de Letras – série Filosofia*, Universidade do Porto, n.ºs 5 e 6, 1988-89, p. 305-317. A professora destaca, por um lado, o isolamento de St. Anselmo na conciliação entre razão e fé o seu apego às matrizes monástica e escolástica, e as inovações linguísticas introduzidas por Pedro Abelardo.

²²⁸ Acerca da aplicação abelardiana das artes do *trivium* à teologia, *vide* Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1969. Tido como um «racionalista» pelos seus opositores mais directos – S. Bernardo e Guilherme de S. Thierry –, Abelardo defendeu o dogma das investidas pseudo-dialécticas (p. 346) e, no domínio teológico, desenvolveu brilhantemente, mas sem tanta originalidade, o seu método. (p. 340)

desfechar os largos horizontes da Escolástica, num claro sinal de que a razão tomava o seu caminho autónomo, teremos uma realidade outra, não menos atraente que a oferecida, em antinomia, no mesmo lapso temporal por Bernardo de Claraval e pelo autor de *Sic et Non*.

Na verdade, se a *theologia* é uma “invenção” medieval,²²⁹ ela cumpre-se sobretudo a partir de Abelardo²³⁰ e de uma assunção franca da interdisciplinaridade, naquele que começa a ser o tempo dos professores²³¹ por excelência e em que a ameaça da intromissão secular ensombra a benigna acção de instrumentos interpretativos dignos do Texto sagrado.

No *Proslogion*, Anselmo mostra a sustentabilidade do programa assente na *fides quaerens intellectum*,²³² de matriz augustinista, utilizando os instrumentos da dialéctica para procurar um argumento satisfatório, acto com assinaláveis repercussões mais tarde junto de S. Tomás.²³³ O equilíbrio entre a fé e a razão (“o entendimento da fé”), a linguagem e a indizibilidade, em ordem a uma teologia do Verbo²³⁴ tomado pelo bispo de Cantuária confirmam a inevitável colaboração entre as ciências humana e eterna, numa linguagem que, não sendo divina, traduz o pensamento possível sobre Deus. Anselmo postar-se-á na linha da frente dos que vêm a libertar, nos séculos seguintes, a razão dos seus avatares até à laicização²³⁵ e a dissociar o

²²⁹ Cf. Oliver BOULNOIS, introd. ao volume *Philosophie et Théologie au Moyen Âge. Anthologie*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, tome II, p.10 e segs.

²³⁰ Pedro Abelardo terá inclusive feito escola, segundo descobertas feitas no século XIX. Vide, sobre esta matéria, D.E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*, London, Cambridge University Press, 1969.

²³¹ Sobre a especificidade do ensino nas mais prestigiadas instituições (Reims, Cambrai, Laon, Chartres, Tours...), vide Martin GRABMANN, *op. cit.*, p. 9-12, além do incontornável Jacques LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

²³² Vide St. ANSELMO, *Proslogion*, trad. de Costa Macedo, Porto, Porto Editora, 1996, final do cap. I: “Não procuro Senhor, penetrar a Tua profundidade, porque de maneira nenhuma lhe comparo a minha inteligência, mas desejo entender, de certa forma, a tua verdade que o meu coração crê e ama. Nem procuro entender para crer, mas creio para entender. Pois, até isto eu creio: que, se não acreditar, não entenderei?”.

²³³ A propósito deste legado anselmiano, apraz dizer a M-D. CHENU, em *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, o seguinte: "Cette extraordinaire élargissement de la vieille formule anselmienne: *Fides quaerens intellectum*, – on devrait dire: cette transposition, tant l'esprit aristotélicien qui la met en œuvre la fertilise d'une sève nouvelle – fut l'œuvre de saint Thomas. Œuvre qui déborde l'histoire professionnelle de la théologie (...)."

²³⁴ Maria Leonor XAVIER, *Razão e Ser: Três questões de Ontologia em Santo Anselmo*, Porto, Fund. Calouste Gulbenkian-FCT, 1999, p. 68.

²³⁵ Maria Leonor XAVIER, “Necessidade e Historicidade razões de conveniência na teologia de Santo Anselmo”, separata da Revista *Itinerarium*, Braga, Ano XXXVIII, n.º 141, 1991, p. 8. A autora problematiza aqui a condição histórica da razão na teologia anselmiana.

olhar preconceituoso do teólogo da perscrutação filosófica, dimensão confirmada por Dahan que vê no fim de século sinais de clara mudança.²³⁶

Considerado o pai da escolástica,²³⁷ St. Anselmo sustenta a importância do domínio das artes para o aprofundamento da razão teológica e deixa um rastilho incendiário de natureza já não divina mas antropológica no seu *Cur Deus homo?*, que agita em várias direcções as águas filosóficas e religiosas.²³⁸

Inadvertidamente permanecendo como referências do século XII, Abelardo e S. Bernardo darão indelével consistência a vários lugares inscritos histórica e geograficamente: o monge pela acção eclesiástica e pastoral junto dos mosteiros cistercienses²³⁹ (a que não é alheia uma valiosa obra escrita), pontuada pela solidão eremítica²⁴⁰ e pelo recolhimento, o filósofo pelo patrocínio do entusiasmo intelectual vivido nas escolas de Paris e arredores,²⁴¹ na dupla condição de aluno e de mestre. Ao utilizar a noção de *theologia* numa acepção próxima da que hoje

²³⁶ G. DAHAN, *op. cit.*, p. 238: “D’une manière générale, les exégètes, surtout à partir de la fin du XII^e siècle, se sentent concernés par les problèmes liés à la qualité du texte. Ils ne contribuent pas vraiment à une critique du texte de la Bible ; il est tout à fait légitime que les commentaires ne soient pas le lieu où celle-ci s’exerce. Mais ils tiennent compte des travaux effectués dans ce domaine ; l’utilisation des correctoires dans l’exégèse est remarquable et paraît être l’un des éléments qui contribuent à lui donner son allure scientifique au XIII^e siècle.”

²³⁷ Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Akademische Druck, 1957, Band 2, p. 2: “Anselm von Canterbury hat mit der Devise “Fides quaerens intellectum” die eigentliche Scholastik begründet, ein Rittertum des Geistes eröffnet, welches das heilige Land der göttlichen Mysterien mit dem Schilde des Glaubens und dem Schwerte des spekulativen Denken erobern sollte.“

²³⁸ Sobre esta polémica e as suas consequências, leiam-se as palavras de M.-D CHENU, *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 52-61. O estudioso diz-nos a páginas 58 que o terreno está preparado para S. Tomás redefinir, um século depois, o lugar do homem.

²³⁹ *Vide* Juan María DE LA TORRE, “El carisma cisterciense y bernardiano”, in *Obras Completas de San Bernardo. Introducción general y Tratados*, Madrid, BAC, 1993, vol. I, p. 3-72; e Jean LECLERCQ, “S. Bernard et les debuts de l’ordre cistercien”, in *Actas do Congresso Internacional sobre S. Bernardo e o Cister em Galicia e Portugal* (17-20 Outubro de 1991), Ourense, Ediciones Monte Cassino, 1992, vol. I, p. 41-52.

²⁴⁰ Não será por acaso que no *OE*, Livro III, cap. IX, p. 56, são colocadas na boca de S. Bernardo as seguintes palavras: “E o abbade Sam Bernardo dizia e cõfessava que todo aquelle que se spiritualm te entendia das Sanctas Scripturas, todo ho aprendera nos matos e nos agros, meditando e orando.”; (NUNES: p. 57.) Trata-se da versão, provavelmente sabida de cor, de um excerto da *Ep.* 106 de S. Bernardo, MIGNE, *PL*, CLXXXII, col. 242: “O si te unquam in schola pietatis sub magistro Jesu merear habere sodalem!... Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis quam in libris.”

²⁴¹ Sobre o percurso pessoal e académico de Abelardo, *vide* em português M. S. de CARVALHO, *Lógica e Paixão. Abelardo e os Universais*, Coimbra, Minerva, 2001; em relação ao ambiente em que o escolástico viveu, consulte-se P. WOLFF, *O Despertar da Europa*, trad. de António G. Mattoso, Lisboa, Editora Ulisseia, 1968, p. 150-229.

conhecemos²⁴² no título de uma obra,²⁴³ Abelardo imprime-lhe uma cunhagem semântica que finalmente a situa na linguagem cristã latina²⁴⁴ e a legitima enquanto ciência sagrada. Incompreendido pela sua aplicação da dialéctica à leitura das Sagradas Escrituras, que outro escopo não tinha que devolver-lhe a autenticidade e extorquir-lhe os argumentos falsos, o amante de Heloísa será visado numa colérica carta de Guilherme de Saint-Thierry²⁴⁵ endereçada a S. Bernardo. Cava-se nessas linhas nova desinteligência entre filósofos e autores cristãos,²⁴⁶ bem como a proscricção da intervenção filosófica sobre matéria divina, embora, em boa verdade, Abelardo parta de uma forma de trabalho teológica cristalizada, cujo âmago se encontra na análise da *Sacra pagina*, a que aduz o concurso das artes do *trivium*.²⁴⁷ O

²⁴² Horacio SANTIAGO-OTERO, *art. cit.*, in Jan P. BECKMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, *op. cit.*, Band II, p.881-889.

²⁴³ Gostaríamos de ressaltar aqui dois aspectos. Em primeiro lugar, na sinopse dos *Capitula Librorum* da *Theologia Christiana* o que surge desde logo é o interesse pela teologia trinitária (1. *Primus liber continet quid velit distinctio trium personarum in Deo vel quid sonent in ipso haec nomina personarum 'Pater', 'Filius', 'Spiritus Sanctus', et testimonia tam prophetarum quam philosophorum de sancta Trinitate, necnon et quare sapientia Dei vocatur. Verbum autem benignitas ipsius dicatur Spiritus Sanctus.*); em segundo lugar, vislumbra-se a preferência ao longo da obra pela expressão *divina sapientia* ou apenas pelo nome *sapientia*, atitude consentânea com a nomenclatura monástica em uso, em nada reveladora de um sentido provocatório ou de contracorrente.

²⁴⁴ Jean JOLIVET, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris, Cerf, 1994, p. 12-13.

²⁴⁵ Guilherme de SAINT-THIERRY, na *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, MIGNE, PL, CLXXX, cap. III, col. 255, demarca-se dessa posição “nova”: “Haec est nova novi theologia de Patre et Filio, sanctam Christianae fidei simplicitatem alienis vestiens exuviis reluctantem, et obscuriorem efficiens, dum nititur facere clariorem.” E prossegue, *op. cit.* cap. IV, 258: “Haec est theologia magistri Petri de Spiritu sancto; hoc de eo praedicat: et utinam non contra eum! Ad libitum suum summae sibi essentiae format effigiem; a forma vero fidei ab apostolis tradita, a Spiritu sancto per ipsos formata et omnibus commendata fidelibus, aufert quae vult, apponit quae vult, nova faciens omnia, nova verba, nova dogmata, quorum nonnisi ipse auctor est. Cavendum autem quod quasi impropriis sublatis de fide sacris nominibus Patris et Filii et Spiritus sancti, credentes sibi primo irretire nititur ratione nominum aliorum, quorum quasi rationabili consequentia inducat eos in novitatem sensuum suorum.” (col. 258)

²⁴⁶ M. LEMOINE, “Filosofi e fisici nell’opera di Guglielmo di St.-Thierry”, in Francesco ROMANO e Antonino TINÉ (eds.), *Questioni neoplatoniche*, Roma, Università di Catania, 1988, p.83-106. A par das vicissitudes por que passou o lexema *philosophia*, o nome que lhe está associado – *philosophus* – também tem uma história digna de nota, que Bardy, Malingrey (em *op. cit.*) e Hadot, entre outros autores, registam. Ghellinck, em *Le mouvement théologique du XIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 83, assinala ainda que “L’exemple du grand théologien-philosophe ne resta donc pas stérile. Il est créateur de la théologie scolastique. Cette appellation demanderait d’ailleurs une étude qui précise exactement ce qui est incontestablement dû à Anselme, ce qui revient dans le détail de la méthode à Abélard, avec qui se popularise le nouveau sens de «theologia», ce qui revient aux sentenciers d’abord simples compilateurs, et surtout ce qui différencie, comme esprit, tendances, pré-supposés, but conscient et appuis voulus, la conception d’Anselme, voisine d’Augustin, de la manière d’Abélard, finalement rationalisant.”

²⁴⁷ Cf. Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p. 233-234.

influxo da razão na teologia, isto é, no conhecimento mais aprofundado dos assuntos divinos, em sintonia com a demanda de um lugar para a linguagem teológica entre as demais linguagens especializadas,²⁴⁸ não fazia de Abelardo um notável neste domínio, mas reiterava o árduo caminho a percorrer até se encontrar a expressão que não desmerecesse o Logos. A *translatio*²⁴⁹ era uma solução de compromisso que obviava limitações linguísticas e resolvia a questão dos nomes divinos,²⁵⁰ fazendo aflorar a importância do diálogo interdisciplinar, e retomava em boa hora a preocupação dionisiana. Todavia, Verdeyen reconhece nesta polémica sintomas do fim da harmonia entre a filosofia e a espiritualidade.²⁵¹

Ora, naquele que será considerado por Chenu um século teológico por excelência, e que Haskins cristalizou sob a imagem positiva do renascimento do século XII,²⁵² assistiremos, por um lado, à renovação dos quadros do saber, nomeadamente em Chartres,²⁵³ onde fervilha o naturalismo optimista²⁵⁴ e o *Génesis* convive com o *Timeu*,²⁵⁵ num promissor avanço multidisciplinar, e, por outro, à experiência mística e interior dos cistercienses, que anunciam um novo homem e simbolicamente instituem, a partir das paredes dos seus mosteiros, uma cidade

²⁴⁸ Jean JOLIVET, *Arts du langage...*, *op. cit.*, p. 284.

²⁴⁹ Pedro Abelardo, *Theologia Christiana*, MIGNE, PL, CLXXVIII, cap. IV, de que citamos aqui dois excertos pequeninos, um da col. 1129: “Verbam ideo Sapientia vocatur, translato scilicet de effectu ad causam vocabulo, quod maxime ex verbis uniuscujusque intelligentia ipsius et cujus scientiae sit manifestatur.”; outro da col. 1130: “Pro hanc itaque maxime sermonum et intellectuum cognatione non indecenter in eorum nominibus mutuas fieri licet translationes: quod in rebus quoque et nominibus propter adjunctionem significationis frequenter contingit.”

²⁵⁰ Jean JOLIVET, *Arts du langage...*, *op. cit.*, p. 279.

²⁵¹ P. VERDEYEN, “La séparation entre théologie et spiritualité. Origine, conséquences et dépassement de ce divorce”, in Jacques HAERS e P. de MEY (eds.), *Theology and conversation: towards a relational theology*, Leuven, Leuven University Press, 2003, p. 675.

²⁵² Charles Homer HASKINS, *The Renaissance of the 12th century*, New York, Meridian Books, 1957.

²⁵³ Cf. *L'école de Chartres. Théologie et cosmologie au XIIe siècle*, Paris, textes traduits et présentées par Michel Lemoine et Clotilde Picard-Parra, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

²⁵⁴ Cf. Michel LEMOINE, *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1998.

²⁵⁵ Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 38. A páginas 50, o estudioso referir-se-á à contradição emergente, seiva de uma literatura espiritual de características antagónicas (e que atravessará o renascimento, sobretudo na reconfiguração do antropocentrismo religioso): “la découverte de la nature et le *contemptus mundi*. Leur tension non seulement définit l'état du chrétien dans le monde, mais aussi commande son travail théologique, en même temps que sa vie personnelle.” Nesta dinâmica de negação e de desapego, o mundo será uma categoria filosófica muito importante, nomeadamente para o nosso anónimo português e para Hugo de S. Victor. *Vide* sobre este autor, Heinz Robert SCHLEITTE, *Die Nichtigkeit der Welt, Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Kösel-Verlag-München, 1961.

tradicional e renovada,²⁵⁶ quase avessa à cultura que extravase os seus hortos e a quietude da oração.²⁵⁷ Chartres criara alguns dos maiores espíritos científicos destes tempos, entre os quais se contam Bernardo Silvestre, autor da *Cosmographia*,²⁵⁸ Guilherme de Conches, Thierry de Chartres,²⁵⁹ Gilberto Porretano ou João de Salisbúria, que meritoriamente conserva o testemunho das lições de Bernardo de Chartres no seu *Metalogicus*.²⁶⁰ Entre os chartrianos, surge uma imagem da sabedoria bastante interessante, quase caleidoscópica,²⁶¹ já preparada para enfrentar a natureza com novos dados, embora também se reconheçam nas suas propostas elementos mais consentâneos com os convencionalismos antigos.²⁶²

É neste contexto que a celeuma suscitada pela nova acepção abelardiana de teologia se cruza, segundo Lemoine, ainda que equivocadamente com a polémica definição de filosofia avançada por Guilherme de Conches na sua obra de juventude: "Philosophia est eorum quae sunt et non videntur et eorum quaerunt et

²⁵⁶ Juan María DE LA TORRE, *op. cit.*, p. 13 e p. 22.

²⁵⁷ Daí que Haskins, em *op. cit.*, p. 45, se refira à livrarias de Claraval da seguinte forma: "the codices of the twelfth century are almost wholly scriptural, patristic, and liturgical, with a little history, some textbooks, and a few classics. Law, medicine, philosophy, the scholastic theology, are almost entirely lacking. Cîteaux was not a school of learning, not even of theological learning."

²⁵⁸ Bernardo SILVESTRE, *Cosmographia*, trad. para Michel Lemoine, Paris, Éditions Cerf, 1998.

²⁵⁹ Vera RODRIGUES, "La conception de la Philosophie chez Thierry de Chartres", *Medievalia. Textos e Estudos*, 11-12, 1997, p. 132-33: "...pour Thierry aussi la vraie connaissance philosophique du réel est une connaissance rationnelle et intellectuelle qui, tout en ayant son point de départ dans le sensible, remonte au-delà des apparences aux premières causes des êtres. (...) La philosophie serait donc cet effort de l'esprit qui, par des seuls moyens rationnels, aspire à connaître, non pas l'absolu – qui, d'ailleurs, est donné d'avance en tant que vérité de foi – mais l'expression de cet absolu qu'est le monde comme ordre et comme harmonie, c'est-à-dire, comme explicatio de l'unité divine, et dont, l'autonomie causale et la consistance ontologique sont nettement affirmées sous la forme du puissant opus naturae...".

²⁶⁰ João de SALISBÚRIA, *Metalogicus*, MIGNE, *PL*, CXCIX, Lib. 3, IV, col. 900.

²⁶¹ M.-D Chenu, *La théologie au XIIe siècle, op. cit.*, p. 43 : "Le platonisme chartrain et porrétaïn, voire celui de Saint-Victor, est un beau produit dans l'Occident médiéval, de ce mystisme intellectuel qui, dans son naturalisme optimiste, ne va pas sans danger pour l'équilibre d'une conscience chrétienne, peut-être même pour son orthodoxie, mais qui conduit à une haute «sagesse». (...) cette sagesse ne trouvera pas au XIIe siècle sa stature définitive, dans la confluence de la sagesse d'Augustin et de la sagesse d'Aristote; elle aura cependant belle figure, et de fait on lui fera belle figure dans ces représentations où Dieu apparaît sous les apparences de la Philosophie."

²⁶² João de SALISBÚRIA, *Metalogicus*, MIGNE, *PL*, CXCIX, cap. XXIII, col. 853, intitulado "Quae praecipua sunt ad exercitium philosophiae et virtutis, et quod grammatica est eorum fundamentum e que começa assim: "Praecipua autem sunt ad totius philosophiae et virtutis exercitium, lectio, doctrina, meditatio et assiduitas operis. (...)

At lectio, doctrina et meditatio scientia pariunt. Unde constat quod grammatica, quae istorum fundamentum est radix, quodammodo, semente jacet quasi in sulcis naturae, gratia tamen praeunte; quae, si ei cooperatrix quoque gratia adfuerit, in solidae virtutis robur coalescit et crescit multipliciter, ut boni operis fructum faciat...".

videntur vera comprehensio."²⁶³ Tentando retractar-se no *Dragmaticon*,²⁶⁴ o autor não deixa de demarcar a missão do filósofo face à dos outros profissionais²⁶⁵ e de mostrar o traço chartriano no avanço do pensamento filosófico, permeado pela cosmologia,²⁶⁶ pelas ciências naturais e pela medicina. Daí que Guilherme de Conches e Thierry de Chartres, na linha platónica, sejam a voz de uma radical alteração no plano gnoseológico:

"Thierry, comme Guillaume de Conches, se trouve au moment où le cadre du quadrivium ne suffit plus à une nouvelle exigence de rationalité, à une nouvelle conception de la nature. Au-delà des différences de terminologie et des différentes circonscriptions de son objet et de ses méthodes, on peut reconnaître chez ces maîtres un même effort de donner consistance et légitimité à la physique. Chez Thierry de Chartres, qui privilégie la nécessité d'une systématisation et d'une unité, on doit remonter jusu'au dernier principe fondement – Dieu – pour revenir à la connaissance du sensible."²⁶⁷

Tempo com uma assinatura intelectual muito própria,²⁶⁸ nele germinam várias das linhas rizomáticas do pensamento filosófico de Quatrocentos, quer em tom escolástico, quer místico e ascético, sem esquecer o bom acolhimento do neoplatonismo. Daí que Dronke se abalance numa entusiástica introdução a um estudo colectivo sobre o século XII, apoiado pela boa estrela do estoicismo, da filosofia de Platão e de Aristóteles, crescendo, pois, a sua verve num combate em especial, que lhe parecia mitigado em 1988, quando a primeira edição da obra saía a

²⁶³ Ela surge indevidamente associada em MIGNE, *PL*, CLXXII, a Honório AUGUSTUDINENSE, *De philosophia mundi*, cap. I, col. 43 e segs.

²⁶⁴ Guilherme de CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae*, cvra et stvdio I. Ronca, Corpvs Christianorum, Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1997, Lib. I, Prol., §8.

²⁶⁵ Guilherme de CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae*, *op. cit.*, §6: "Sed quoniam omnis scientia vel est de rebus vel de sermonibus, res vero vel est substantia vel accidens, ad praesens de substantiis tractabimus, quod philosophice faciemus. De eodem namque dialectice, sophisticè, rethorice, philosophice disserere possumus. Considerare namque de aliquo an sit singulare na universale, est dialecticum; probare ipsum esse quod non est, vel non esse quod est, est sophisticum; probare ipsum esse dignum praemio vel poena, rethoricum; sed de natura ipsius, moribus, officiis disserere est philosophicum. Dialecticus ergo, sophista, orator, philosophus de eadem re diversa considerantes et intendentes disputare possunt." E no parágrafo seguinte reitera a ideia: "Philosophice igitur de substantiis tractare disposuimus, quod ad scientiam utile et ad lectionem philosophorum necessarium inveniet, si quis illud diligenter consideret."

²⁶⁶ W. WETHERBEE, "Philosophy, cosmology, and the twelfth-century renaissance", in Peter DRONKE, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, p. 21-53.

²⁶⁷ Vera RODRIGUES, "Thierry de Chartres: profil philosophique d'un maître chartrain", in Jacqueline HAMESSE (ed.), *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis: mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l'occasion de son 75^e anniversaire*, Louvain-la Neuve, FIDEM, 1998, p. 327.

²⁶⁸ J. de GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XIII^e siècle*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 13. Nesta obra, encontramos a referência a algumas obras medievais que representam o primeiro esforço de constituição de uma terminologia teológica.

lume: “no history of philosophy to my knowledge has yet charted the twelfth-century influence and creative uses of Aristotle’s non-logical treatises.”²⁶⁹

Efectivamente, marcado pelo revivalismo da cultura clássica e da literatura patrística, o século XII conhece um novo surto de traduções do *corpus* aristotélico que em certa medida lança as sementes para o florescimento intelectual das centúrias seguintes e vê erigirem-se as primeiras universidades medievais. Aí, há-de disseminar-se uma tipologia textual não despicienda para a nossa reflexão – as divisões da ciência, já tentativamente esboçadas por autores mais antigos.²⁷⁰ Na outra face de Jano, continuaremos a encontrar críticas às artes liberais, nomeadamente em Pedro Celanense²⁷¹ ou em Guilherme de Saint-Thierry,²⁷² entre outros autores monásticos. Para aquele, a *conscientia* (“bona titulus est religionis, conscientia bona hortus est deliciarum”)²⁷³ apresenta-se como sinónimo de *sapientia*, pelo que se estabelece uma relação de interdependência entre ambos os lexemas, ao passo que para Guilherme a fé provoca a verdadeira iluminação interior no crente.

Os vitorinos, por seu turno, tomam uma posição mais concertada, entre a via espiritual e a intelectual, a leitura e a meditação, até porque se encontram integrados no quadro de renovação do ensino. O seu guia será o *Didascalicon*, embora Beryl Smalley²⁷⁴ faça questão de colocar em grande relevo, conferindo-lhe um capítulo

²⁶⁹ Peter DRONKE, Introduction to *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, *op. cit.*, p. 9.

²⁷⁰ José MEIRINHOS, “O sistema das ciências num esquema do século XII no manuscrito 17 de Santa Cruz de Coimbra (Porto, BPM, Geral 21)”, *Medievalista online*, n.º 7, 2009, p. 1-27; *vide* ainda M. GRABMANN, *op. cit.*, p. 40-48, sob o título “Kurze divisiones philosophiae in Münchener und Pariser Handschriften”.

²⁷¹ Pedro CELANENSE, *Tractatus de disciplina claustrali*, MIGNE, PL, CCII, cap. VI, col. 1109: “Si quas arenulas honestatis de mundo tanquam de Aegypto Hebraeus transiliens a vicinis Artibus, quae appellantur liberales, mutuans, ad claustrum detulerit; uti eis remoto indicio furti poterit: *Omnis enim sapientia a Domino est (Eccli. 1, 1)*. Propter sapientiam carnis, quae inimica est Deo, hanc non amat disciplina claustralis, quia potius est ad subversionem simplicitatis (quae est unica Deo, claustru filia) quam ad aedificationem. Rasis itaque superciliis pomposae vanitatis, unde ait Apostolus: *Ne quis decipiat vos per philosophiam, et inanem fallaciam (Col. 11, 8)*.”

²⁷² Guilherme de SAINT-THIERRY, *Speculum Fidei*, MIGNE, PL, CLXXX, col. 376 : ...et fidem interim scientiae jubetur antepone, tanquam certitudini opinionem, et sapientiae hujus mundi stultum Dei: haesitat nonnunquam et palpat, sed non usque ad contradictionem: quia non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem ad fidem. Sicque agitur, donec illuminante gratia, incipiat aliquando boni sui fides capere intellectum, spes appetitum, charitas sensum.”

²⁷³ Pedro CELANENSE, *De conscientia ad alcherum monachum Claervallensem*, MIGNE, PL, CCII, col. 1086.

²⁷⁴ Beryl SMALLEY, ‘I Vittori’, *op. cit.*, vol. I, p. 129-165. André de São Victor ocupa no primeiro volume da obra um extenso capítulo, da p.167 à 276. A autora explica o seu fascínio por este exegeta: “In questo ambito rigorosamente limitato egli riversa «tutta sua energia», dedicandovisi

inteiro, André de São Victor e o seu contributo no âmbito da exegese. Entrosar-se-ão, sob o patrocínio desta escola, afectividade e inteligência, já que Hugo de São Victor, fiel à inteligência mística, nos lega um importante contributo (a que hoje talvez chamássemos manual de iniciação, sugestão dada pelo subtítulo da obra²⁷⁵), quer na classificação das várias vertentes do conhecimento, quer na defesa do acesso alargado aos seus diversos domínios profanos. Nesse leque de matérias seculares, denota-se a valorização da filosofia,²⁷⁶ cujo fito é o estudo da sabedoria,²⁷⁷ recordando o autor a raiz etimológica da palavra²⁷⁸ e associando-a a uma operação que lhe é cara: a restauração da alma. A ciência, aspecto em que o homem se aproxima de Deus, é um patamar inferior na escada do conhecimento²⁷⁹ que procurará ser definido no último capítulo do Livro II.²⁸⁰ Ao esforço de distinguir *ars* de *disciplina*,²⁸¹ Hugo de São Victor aduz a distinção entre filosofia teórica e prática,

con lo spirito di un pioniere. Alle spiegazioni dei Patri intende aggiungere qualche cosa che possa motivare la propria originalità.” (p. 179)

²⁷⁵ Nas páginas introdutórias do *Didascalicon*, surge, de imediato, o método a utilizar: 1) apresentação de regras de leitura, associadas à prescrição de um modelo de vida; 2) iniciação à leitura das Sagradas Escrituras. Depois de na primeira parte ressaltar os benefícios de uma instrução que não se recusa a escutar o mundo nem a atentar nos escritos de qualquer ciência (Livro III, cap.13), o vitorino orienta-nos na leitura do texto bíblico. Nesta lição se há-de apoiar o monge português para recomendar o modo e as condições de acesso ao Texto Sagrado.

²⁷⁶ Maria Cândida PACHECO, “A filosofia e as ciências do *Didascalicon* de Hugo de S. Vítor”, *Revista da Faculdade de Letras – série Filosofia*, Universidade do Porto, II série, n.º 14, 1997, p. 107-117.

²⁷⁷ Hugo de SÃO VICTOR, *Eruditionis Didascalicae Libri Septem*, MIGNE, PL, CLXXVI, col. 742, cap. III. Quod studium sapientiae philosophia sit: (...) “Haec igitur sapientia cuncto animarum generi meritum suae divinitatis imponit: et ad propriam naturae vim puritatemque reducit. Hinc nascitur speculationum cogitationumque veritas, et sancta puraque actuum castimonia. Quoniam vero humanis animis hoc excellentissimum bonum philosophiae comparatum est, ut viae filo quodam procedat oratio, ab ipsis animae efficientiis ordiendum est.” Existe uma tradução francesa: *L’art de lire. Didascalicon*, trad., introd. et notes par Michel Lemoine, Paris, Éditions Cerf, 1991.

²⁷⁸ Isto verifica-se tanto em *Eruditionis Didascalicae, op. cit.*, Livro I, cap. V, col. 745 (“Philosophiam esse amorem et studium sapientiae...”), como no Livro II, cap. I, col.751: “«Philosophia est amor sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est.» Haec definitio magis ad etymologiam nominis spectat.”

²⁷⁹ Hugo de SÃO VICTOR, *Eruditionis... op. cit.*, cap. IX, col. 747: “Possumus autem non incongrue illam (eo quod de superioribus habeatur) intelligentiam appellare: hanc vero (quia de inferioribus habetur, et quasi quodam consilio indiget) scientiam vocare. Si igitur sapientia, ut supra dictum est, cunctas, quae ratione fiunt, moderatur actiones: consequens est jam ut, sapientiam has duas partes continere, id est, intelligentiam et scientiam dicamus. (...) Scientia vero, quia opera humana prossequitur, congrue mechanica, id est adulterina vocatur.”

²⁸⁰ Hugo de SÃO VICTOR, *Eruditionis Didascalicae Libri Septem, op. cit.*, Livro II, cap. XXX, col. 751.

²⁸¹ Hugo de SÃO VICTOR, *Eruditionis... op. cit.*, Livro II, cap. I, col. 751.

de que nos transmite definições tradicionais.²⁸² A teologia²⁸³ mantém o lugar que outrora lhe fora conferido por Aristóteles entre as ciências teóricas e terá como objecto as coisas invisíveis. A matriz será neste caso boeciana: “Theologica, sine motu, abstracta atque separabilis: nam Dei substantia et materia et motu caret.”²⁸⁴ Cotejemos este ponto de vista com a definição de São Hugo, que destaca no texto a frase do autor do *In Porphyrium dialogi*:

“Intellectibile est, quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nullis unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur.» Quae res ad speculationem Dei atque ad animi incorporeitatem considerationemque verae philosophiae indagatione componitur, quam, inquit, Graeci theologiam nominant. Dicta autem «Theologia» quasi sermo habitus de divinis, θεός enim Deus, λόγος, sermo vel ratio interpretatur. Theologia igitur est, quando aut ineffabilem naturam Dei aut spirituales creaturas ex aliqua parte profundissima qualitate disserimus.”

Trata-se, com efeito, de uma *aetas boetiana*,²⁸⁵ expressão que Speer retoma para enfatizar o impacto do autor dos tratados trinitários e a sua releitura platónico-aristotélica no âmbito da teologia.²⁸⁶ No impulso conferido ao vocabulário, por meio das traduções,²⁸⁷ e na imposição do rigor a algumas definições que se cristalizaram sob o seu nome, Boécio é o responsável pela criação de uma ciência teológica com uma forte componente dedutiva, que anuncia o princípio de um tempo e o ocaso de um modo de fazer filosofia ou, pelo menos, de a pensar.

Esta época acolhe também as *Sentenças* de Pedro Lombardo (escritas *circa* 1150),²⁸⁸ escolhidas por Inocêncio III como livro de referência no ensino

²⁸² Hugo de SÃO VICTOR, *Eruditionis...*, *op. cit.*, cap. V, col. 744: «Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans.» *Vide* ainda *op. cit.*, Livro II, cap. I, cols. 751-752, onde surgem as definições já presentes em Isidoro de Sevilha.

²⁸³ Sobre este conceito em Hugo de São Victor, *vide* Filipe SILVA, “Teologia e teoria das ciências em Hugo de São Victor”, *Medievalia*, n.º 21, 2002, p. 21-36.

²⁸⁴ BOÉCIO, *Quomodo Trinitas unus Deus...*, MIGNE, PL, LXIV, cap. II, col. 1250.

²⁸⁵ M.-D CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, *op. cit.*, p. 142 e segs.

²⁸⁶ Andreas SPEER, “The hidden heritage: Boethian Metaphysics and its Medieval Tradition”, *Quaestio*, *op. cit.*, p. 167: “Boethius took Aristotle’s determination of the «theologikè epistémè» literally and brought it to bear even on mysteries of Christian faith, especially the Trinity and the Incarnation, which became the cognitive content of this theological science. (...) Theology has now a strong cognitive content, which became the interest of philosophical and theological speculations.”

²⁸⁷ M.-D CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, *op. cit.*, p.45, confere tanta importância a este aspecto que cria um parágrafo consagrado a Boécio como “créateur de vocabulaire”: “Le grande œuvre de Boèce, dans son projet de révéler aux Latins les richesses de la culture grecque, fut la traduction des textes des maîtres, menée avec un grand souci d’exactitude (...)”

²⁸⁸ Jacqueline HAMESSE, “Scientia et ars dans les «Libri Sententiarum de Pierre Lombard. Approche lexicographique”, in Andreas SPEER (ed.) *Scientia und Ars im Hoch-und Spätmittelalter*, *op. cit.*,

universitário. Se J. Ghellinck reconstitui cuidadosamente a sua recepção, nós, para termos verdadeira noção do seu impacto, devemos medir as *Sentenças* à luz dos livros²⁸⁹ e das técnicas de ensino teológico que darão origem à eclosão das primeiras instituições de ensino universitário e da criação da ciência teológica separada das nuances de conhecimento/sabedoria emanados de Deus. Sem ousar impor-se pela sua originalidade, mas recolhendo, pelo contrário, uma súpula de *auctoritates*,²⁹⁰ encontramos nas *Sentenças* capítulos que se adivinham bastante importantes, porque sistematizadores de um pensamento avulso, interpolado ou até contraditório. Lembremos o capítulo “Quomodo dicatur Sapientia genita vel nata; an secundum relationem, vel substantiam”,²⁹¹ onde se reforça o papel do Filho no alcance do conhecimento ou aqueloutro que distingue o modo de cada um chegar a conhecer a Deus (“Si quid de Deo cognoscit aliquis, quod ibi non intelligant omnes”).²⁹² *Sapientia* e *essentia* são assim colocados no mesmo patamar, até porque, mais adiante, falando de Deus são chamados à colação vários lexemas:

“Nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae, sive substantiae, sive essentiae agendum. Est itaque Deus, ut ait Aug. in lib 5 de Trin., c.2, sine dubitatione substantia, vel si melius hoc appellatur, essentia (...) Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia.”²⁹³

Na secção onde se aborda mais especificamente a *scientia* (distinctio XXXV), faz-se a distinção entre a *scientia dei* e a *scientia imperfecta*,²⁹⁴ aquela que os homens

p. 29-44, onde a estudiosa mostra a incúria do compilador em definir estes lexemas, escorando o seu uso na tradição precedente (St. Agostinho, St. Isidoro, Papias).

²⁸⁹ Vide DENIFLE, “Quel livre servait de base à l’enseignement des maîtres en théologie”, *Revue Thomiste*, 1894, II, p. 149-161, que coloca a pertinente questão: “Mais faut-il entendre la Bible par ces mots sacra scriptura, ou bien ne signifiaient-ils pas la théologie en général ?”(p.154)

²⁹⁰ Pedro LOMBARDO, *Sententiarum Libri Quatuor*, MIGNE, PL, CXCII, lib. I, col. 522: “Cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divina Scripturam, formam prescriptam in doctrina tenere advertet. De his ergo nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas.”

²⁹¹ Pedro LOMBARDO, *Sententiarum Libri Quatuor*, *op. cit.*, Lib. I, §6, col. 600: “Et ideo cum dicitur nata Sapientia, intelligatur quod ipse qui natus est, essentia est: ibi tamen Sapientia non pro essentia sed pro hypostasi facit intelligentiam; ut sicut quando dicitur Verbum vel Filius intelligitur hypostasis cum sua proprietate. (...) Ideo vigilanter ait idem esse intelligendum cum dicitur Verbum, et cum nata Sapientia, id est eadem relatio eademque hypostasis cui inest illa proprietas.”

²⁹² Pedro LOMBARDO, *Sententiarum Libri Quatuor*, *op. cit.*, col. 939.

²⁹³ Pedro LOMBARDO, *Sententiarum Libri Quatuor*, *op. cit.*, col. 542.

²⁹⁴ Pedro LOMBARDO, *Sententiarum Libri Quatuor*, *op. cit.*, Dist. XXXV col. 617: “Sciendum est ergo quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim nom tantum scientia, sed etiam praescientia vel providentia. (...) Sapientia vero vel scientia de omnibus est, scilicet bonis et malis,

dominam e que diz apenas respeito ao tempo presente. O adjectivo não é de modo algum despiciendo e dá conta da necessidade de se restringir o acesso do conhecimento humano à sabedoria divina.

Entré nós, na Península Ibérica, e afastando-nos um pouco de Paris, o século XII é intensamente vivo por dois motivos. O primeiro, recordado por um estrangeiro,²⁹⁵ prende-se com o acolhimento de novas ordens religiosas guerreiras (Templários e Hospitalários), bem-vindas em ambiente de reconquista, e com a chegada dos cistercienses a São João de Tarouca, menos dados à acção do que à claustral contemplação, mas com indelével marca no nosso território, preocupados em reforçar a tradição beneditina. O segundo deve-se ao impulso de um pequeno círculo de tradutores (talvez sem aquela consciência grupal que antes se imaginara) que em Toledo verte textos do árabe para a língua latina e difunde, num diálogo intertextual bastante profícuo, uma teoria do conhecimento de matriz aristotélica com colorações do pensamento islâmico. Em Domingos Gundissalino encontramos assim um autor peninsular paradigmático,²⁹⁶ cujo interessante esquema de divisão das ciências reflecte justamente essa dupla aportação, num manuseio semanticamente expressivo e rigoroso dos lexemas *philosophia*, *sapientia* e *scientia*, mas também indagador da distinção entre *humana scientia* (onde se inclui a *scientia sapientiae*) e *divina scientia*. Tal cuidado na hierarquização denotava já outra sensibilidade relativamente às especificidades de cada nível de saber e ao perigo de imiscuir a humana ciência nos assuntos divinos. Fidora mostrará entusiasticamente a forma como Gundissalino renova a filosofia aristotélica no seu tempo e antecipa as convulsões da centúria seguinte.²⁹⁷ No século XIII, Raimundo Llull brinda-nos com

et de praesentibus, praeteritis et futuris; et non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia, ut se ipsum nesciat, sed ipse solus seipsum perfecte novit; cujus scientiae comparatione omnis creaturae scientia imperfecta est.”

²⁹⁵ J. LECLERCQ, “Les ordres nouveaux”, in Louis BOUYER *et alii*, *op. cit.*, p. 170.

²⁹⁶ Alexander FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, trad. por Lorenzo Langsbehn, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2009. Para uma visualização esquemática desta teoria, *vide* F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 122.

²⁹⁷ A. FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*, *op. cit.*, p. 240: “De esta suerte, el paso de una concepción platónica de la ciencia a otra de orientación aristotélica y el surgimiento de la metafísica como ciencia no se producen sólo en el siglo XIII y en forma de un quiebre con la propia tradición inducido exteriormente, sino que constituyen ya un elemento esencial del renacimiento intelectual del siglo XII.”

novas aportações semânticas a estes vocábulos, numa crítica já mais distanciada que teremos oportunidade de sintetizar daqui a algumas páginas.

Até então bastante rarefeita e ambígua, a palavra *teologia* não adquirira ainda direito de cidadania para pensar-se enquanto ciência, facto que se confirma pela oscilação terminológica registada durante toda a Idade Média,²⁹⁸ com vista à referência ao conhecimento de ou acerca de Deus.²⁹⁹ Nem mesmo os grandes vultos do racionalismo teológico do século XIII aderiam de ânimo leve à designação. Contudo, o que doravante merece ser ressaltado é o novo método comportado pela palavra,³⁰⁰ que a distinguiria da exegese em moldes tradicionais, e não tanto a frequência deste lexema em particular. Na verdade, a insistência na leitura apoiada na gramática prendia-se com a corrente textualista que sustentava a *sacra doctrina* e mantinha numa linha de indeterminação exegese e teologia. Reportando-se quer ao seu objecto – a Sagrada Escritura – quer às vias de revelação da Palavra divina, a teologia guardava certa opacidade de significado que não só exige cuidado redobrado para quem anda no seu diacrónico encaço semântico, como nos esclarece relativamente à escassez e à adopção tardia do lexema em sede cristã. O século XII ainda não era o momento certo para se assumir uma solução de compromisso,³⁰¹ muito embora tivesse havido quem insistisse na sua fecundidade para o futuro da escolástica.³⁰²

Os ouvidos de Bernardo de Claraval seriam talvez daqueles que se arrepiavam perante a estridência de tal palavra de ressaibo pagão e depois dialéctico. A consciência de classe à parte, afastada de mundanais tentações, levava-o a dizer no

²⁹⁸ Joseph de GHELLINCK, ««Pagina» et «Sacra Pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné", *op. cit.*, p. 23-59.

²⁹⁹ Philippe NOUZILLE, *Éxperience de Dieu et Théologie Monastique au XIIe siècle. Étude sur les sermons d'Aelred de Rievaulx*, Paris, Éditions Cerf, 1999, p. 17, referindo-se ao uso do lexema *teologia* afirma o seguinte: "On en peut douter si l'on constate que saint Bernard n'utilize *theologia* et *theologus* qu'à propos d'Abélard et de son œuvre."

³⁰⁰ G. PARE *et alii*, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, *op. cit.*, p.310-311.

³⁰¹ W. WETHERBEE, "Philosophy, cosmology and the Renaissance"*op. cit.*, p. 53: "The literary influence of his allegorization of the relations of man and nature was vast and profound, and appears plainly in the *Roman of Rose*, Dante's *Commedia*, and the work of Chaucer. But the discovery of a new accommodation between secular learning and theology was to require resources which the old curriculum of the Liberal Arts not provide."

³⁰² Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, *op. cit.*, II Band, p. 5: "Das 12. Jahrhundert ist in vielen Stücken auch eine interessante, das geschichtliche Auge fesselnde Periode. Die Wissenschaft und Geisteskultur dieser Periode zeigt for allem eine größere Mannifaltigkeit als die entwickelte Scholastik."

primeiro sermão dos *In Cantica*: “Vobis, fratres, alia quam aliis de saeculo, aut certe aliter dicenda sunt.”³⁰³ Ao rematar um pouco abruptamente um dos seus textos deste Comentário, o Abade de Claraval evoca razões de ordem prática,³⁰⁴ reveladoras não só de modos de vida consentâneos com o seu tempo,³⁰⁵ mas também das suas prioridades religiosas e pessoais. Apesar do fascínio pela contemplação,³⁰⁶ que dispensa o saber e a voracidade livrescos, S. Bernardo concebe uma relação de complementaridade entre *intellectus* e *affectus*,³⁰⁷ em que a intervenção do Espírito Santo reassume todo o seu esplendor. Sem nunca esquecer o versículo de S. Paulo (I Cor. 2,8), o cisterciense fala da humildade necessária para o conhecimento da verdade, conducente à “summam beatitudinem”. De acordo com as muitas páginas que escreveu, só através da submissão a uma experiência-limite se chega a conhecer perfeitamente,³⁰⁸ alcançando-se a ciência³⁰⁹ através do suave ósculo de Deus (“Ad hoc igitur osculum sanctus quisque antiqui temporis suspirabat, eo quod iuncudidatem et exultationem thesaurizari super ipsum, et thesauros omnes sapientiae et scientiae in ipso absconditos...”³¹⁰), insuflado por interposto mediador e por iluminação divina (“Porro revelatio que per Spiritum Sanctum fit, non solum illustrat ad agnitionem, sed etiam accendit at

³⁰³ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo I, p. 78.

³⁰⁴ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo I, p. 86: “Sed praeterit hora, quae nos exire urget ad opera manuum et paupertas et instituto regularis.”

³⁰⁵ Maria Teresa VELOSO, “Portugal, Cister e a Santa Sé no primeiro quartel do século XIII”, in *Actas do Congresso Internacional sobre S. Bernardo e o Cister em Galicia e Portugal* (17-20 Outubro de 1991), Ourense, Ediciones Monte Cassino, 1992, vol. I, p. 488: “Na verdade, a sua voluntária *fuga mundi* não os punha fora desta Europa fervilhante de actividade. Realmente, basta lermos com cuidado a legislação que desde a origem regulamentou as normas que deviam ser observadas para a fundação dos mosteiros desta Ordem para entendermos o notável contributo prestado à civilização ocidental.”

³⁰⁶ Maria Cândida PACHECO, “*Ordinatio Caritatis*. Reflexões sobre a ascese e a mística no pensamento de S. Bernardo”, *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Actas dos Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, p. 28.

³⁰⁷ *Vide*, sobre este ponto, Claudio STERCAL, *Bernard de Clairvaux, intelligence et amour*, trad. par Jacques Mignon, Paris, Éditions du Cerf, 1998. E ainda S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XXXVI, ii, 2; e, em especial, Sermo XXXVII, i, 1. e 2.

³⁰⁸ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo VIII, p. 140: “Et ideo forsán de his qui, cognoscentes Deum, non tamquam Deum glorificaverunt, non legitur quod Spiritu Sancto revelante cognoscerent, quia cum cognoscerent, non amaverunt. Sic quippe habes: *Deus enim illis revelavit*. Nec enim adiunctum est: per Spiritum Sanctum, ne sibi sponsae osculum mentes impiae usurparent, quae contentae ea quae inflat, illam quae aedificat nescierunt.”

³⁰⁹ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XIII, I, 1: “Origo fontium et fluminum omnium mare est, virtutum est scientiarum Dominus Christus. (...) Non solum autem, sed et si quis callet ingenio, si quis nitet eloquio, si quis moribus placet, inde est. Inde scientiae, inde sapientiae sermo.”

³¹⁰ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo I, II, 3.

amorem...”.³¹¹). Conclui-se que, para além de o amor se hastear nos meios áulicos e de se movimentar entre o recato dos claustros, se eleva a suprema forma de conhecimento, cujo grau último (bastante difícil de atingir) é a espiritualização do homem.³¹² Desempenhando um papel actancial de primeiro plano na sua teologia,³¹³ o amor³¹⁴ virá a ser a forma mais sábia de conhecer a Deus, advertência que Gerson anota e aprofunda no século XV.³¹⁵ S. Bernardo sustenta, pois, um modelo teológico relacional³¹⁶ que tornea de modo singular a *theologia*.

Num dos sermões bernardianos, a *Sapientia* é uma mulher que produz uma belíssima imagem,³¹⁷ digna de Penélope, e que para os cistercienses adquire um sentido deslindado, brevemente, por Nouzille:

“Le terme [sapientia] n’est jamais à prendre dans un texte monastique, et notamment cistercien, en un sens purement cognitif. La sagesse, derrière laquelle il faut toujours entendre la Sagesse de Dieu, c’est-à-dire le Christ, est la vérité que le sermon S40 [l’auteur est Aelred de Rievaulx] invite à goûter et à ruminer et non pas seulement à chercher et à savoir. La quête de la sagesse est un exercice spirituel qui réclame tout l’être et, rappelons-le, pour le haut Moyen Âge et jusqu’au XII^e siècle, la vraie philo-sophie est la vie monastique.”³¹⁸

Sob pena de fazermos leituras apressadas, convém lembrar que a resistência de S. Bernardo às ciências profanas não significava que o seu pensamento se alheasse do ideal literário³¹⁹ e filosófico que já vislumbráramos na Patrística e que convive com a

³¹¹ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo VIII, II, 5.

³¹² S. BERNARDO, *De diligendo Deo, in O.C.*, trad. de Juan de la Torre *et alii*, Madrid, BAC, 1993, Vol. I, XV, 40, p. 357.

³¹³ *Vide*, a este propósito, Ruedi IMBACH, “L’amour se dite en plusieurs sens”, *in id.* et Iñigo ATTUCHA (eds.), *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

³¹⁴ Guy LARDEU, “Amour philosophique et amour spirituel”, *in Rémi BRAGUE (dir.)*, *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, PUF, 1993, p. 27-48.

³¹⁵ João GERSON, em *De mystica theologia*, trad. par Marc Vial, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008, Prologus, p. 40, revela que o propósito da obra se orienta nesse sentido: “ostendere scilicet «an cognitio Dei melius per penitentem affectum quam per intellectum investigantem habeatur.”

³¹⁶ M.-D CHENU, *La théologie est-elle une science?, op. cit.*, p. 25-26 : “La théologie (...) procède de Dieu, au sens le plus précis, disons : le plus personnel du mot. C’est lui qui entreprend d’entrer avec l’homme en relation, en relation de personne à personne, et donc selon ce qu’il a de propre en sa vie intime. Cette religion (re-ligion. re-ligation, lien) est donc, comme itinéraire, diamétralement opposée à la théodicée sus-dite : Dieu s’y révèle gratuitement, et ce n’est qu’à l’intérieure de cette «grâce» que l’homme entre dans cette communion, par un acte de foi.”

³¹⁷ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XV, III, §5., p. 224.

³¹⁸ Philippe NOUZILLE, *Expérience de Dieu et Théologie Monastique au XII^e siècle, op. cit.*, p.57.

³¹⁹ E. GILSON, *La théologie mystique de S. Bernard, op. cit.*, p. 19 : “Nourris de Cicéron et de saint Augustin, ils ont renoncé à tout sauf à l’art de bien écrire. Saint Bernard a même su se faire un latin

teologia monástica do século XII.³²⁰ Por outras palavras, a forma de vida dos cistercienses era mais fiel aos princípios da filosofia antiga (comungada pelos Padres do deserto) do que eles suspeitavam, embora também estivesse firmemente em colisão com a emergência dos espaços urbanos, com novos focos de interesse científico e comercial.³²¹ Leclercq, o maior estudioso do monaquismo do século XII, ao analisar a forma inconsciente como o movimento monástico voltava a beber das fontes antigas, coloca a questão nos seguintes termos:

“Les Pères grecs avaient défini la vie des moines comme «la philosophie selon le Christ» et «la seule vraie philosophie», ou même simplement comme «la philosophie»: ce terme désignant le discernement pratique de la valeur des choses et de la vanité du monde, auquel il faut renoncer. De même, dans le moyen âge monastique, aussi bien que dans l’antiquité, *philosophia* désigne non une théorie ou manière de connaître, mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison.”³²²

A consulta das obras de Bernardo de Claraval é indispensável para a perscrutação de cambiantes semântica dos lexemas *scientia* e *sapientia*, encontrando-se sempre de permeio a virtude³²³ e a caridade, e o legado augustinista, no que respeita à concepção de *philosophia*.³²⁴ A sua teologia mística é justamente devedora de uma

très personnel, fleuri, mais non surchargé, de citations bibliques, harmonieux d’une sonorité tout intime.” A páginas 81, o filósofo desenvolve a sua ideia: "En dépit de son redoutable ascétisme, saint Bernard n’a jamais versé dans le puritanisme littéraire ; les murs de ses monastères sont nus, mais non pas son style."

³²⁰ Gregorio PENCO, “La vita ascetica come “filosofia” nell’antica tradizione monástica”, *Studia Monastica*, 1960, II, p. 83: “De tale concetto della vita ascética e monástica quale «filosofia» deriva, in maniera tutta naturale, quello del monastero quale «scuola filosofica», contrapposta all’análoga istituzione profana.”

³²¹ Sobre este mal-estar que as novas classes sociais criavam ao implantar-se na urbe, *vide* Henri PIRENNE, *As Cidades da Idade Média*, Mem Martins, Europa América, 2009, p. 123.

³²² J. LECLERCQ, *L’amour des Lettres et le désir de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p.99-100. A persistência desta maneira de viver transposta da Antiguidade clássica adquire especial relevo em P. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.

³²³ E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Librairie J. Vrin, 2006, p. 49: "L’homme ne peut donc affirmer sa plus éminente dignité sans posséder du même coup cette deuxième : la «science». Mais cette science de notre dignité ne serait pas elle-même complète, si nous n’y joignons la connaissance de Celui de qui nous la tenons. Le désir de découvrir l’auteur de notre dignité et de nous attacher fermement à lui, dès que nous l’aurons découvert, c’est la «vertu»."

³²⁴ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 116 : "La diffusion du vocabulaire philosophique d’Augustin est déjà significative. (...) Le mot même de *philosophia*, que ce soit chez Abélard ou chez saint Bernard, conserve, sous des accents différents et malgré la tendance déjà sensible à se profaniser, face à la *doctrina sacra* (theologia), son sens totalitaire de sagesse chrétienne."

posição que alia amor extático e conhecimento,³²⁵ e cujos vários graus³²⁶ serão retomados por autores mais tardios.

Aliás, para alguns estudiosos é inconcebível aliar-se o chavão do anti-intelectualismo *tout court* aos cistercienses, objectivo fundamental que instiga Philippe Nouzille a compor a sua obra.³²⁷ Mesmo no Prólogo dirigido ao Cardeal Aymeric no *De diligendo Deo* é apenas a modéstia que o levará a dizer: "accipe de mea paupertate quod habeo, ne tacendo philosophus puter."³²⁸ É que, com efeito, instiga-se a uma *scientia* tornada prática de vida, que já notáramos na filosofia antiga:

"5. Quamobrem cum duabus istis, dignitate atque scientia, opus est virtute, quae utriusque fructus est, per quam ille inquiritur ac tenetur, qui omnium auctor et dator merito glorificetur de omnibus. Alioquin sciens et non faciens digna, multis vapulabit. Quare? Utique quia *noluit intelligere ut bene ageret*; magis autem iniquitatem meditatus est in cubili suo, dum de bonis, quae a se non esse ex scientiae dono certissime comperit, boni Domini gloriam servus impius captare sibi, immo et raptare molitur. Liquet igitur et absque scientia dignitatem esse omnino inutilem, et scientiam absque virtute damnabilem."³²⁹

Nesta breve peregrinação, provavelmente muito superficial, até pela nossa ignorância da língua grega, podemos compreender a harmonia existente entre uma determinada concepção de filosofia helenística e latina e um ideal de vida cristão, ainda tão enraizado no século XII, até pela boa irradiação da ética estoíca.³³⁰ Os florilégios foram um dos meios mais populares para tal disseminação, de entre os quais há a ressaltar o *Florilegium Gallicum*,³³¹ difusor de autores clássicos. A herança platónica,³³² aristotélica e arábica conflui numa superfície de líquens nem sempre à

³²⁵ E. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, *op. cit.*, p. 33.

³²⁶ Cf. S. BERNARDO, *De diligendo Deo*, *op. cit.*, cap. X – De quartu gradu amoris cum nec seipsum diligit homo nisi propter Deum.

³²⁷ Philippe NOUZILLE, *op. cit.*, p. 17: "Au risque de donner matière à tous ceux qui, depuis des siècles, ne se font pas faute d'accuser les auteurs cisterciens d'anti-intellectualisme et de traditionalisme car il es bien sûr que l'intelligence, l'ouverture et le progrès sont du côté d'Abelard et de ses successeurs tandis que les moines ne font que répéter ce que disaient déjà les Pères de l'Église."

³²⁸ S. BERNARDO, *De diligendo Deo*, *op. cit.*, Prologus, p. 300.

³²⁹ S. BERNARDO, *De diligendo Deo*, *op. cit.*, II, §5.

³³⁰ Michael LAPIDGE, "The stoic inheritance, in Peter DRONKE, *op. cit.*, p. 81-112, realiza para o século XII o que Marcia Colish faz para um período mais recuado, e que já atrás mencionámos. O autor enfatiza que é notório o conhecimento via Cícero e Séneca de filões estoícos no âmbito da ética e ressalta que a lógica da Stoa fica na sombra.

³³¹ Para um estudo exaustivo desta recolha, vide Beatriz F. de la CUESTA GONZÁLEZ, *En la senda del Florilegium Gallicum*, ed. y estudio del florilegio del manuscrito Córdoba, Archivo Capitulare 50, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2008.

³³² Sintomaticamente, CHENU, em *La Théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 108-141, refere-se a Platonismos, na forma plural, por ser a abordagem mais justa e abrangente no caso vertente.

tona para formar harmonia de pensamento, mas que otimisticamente devemos considerar enriquecedores e complementares entre si, como se de uma *koine*³³³ se tratasse. Menos simbólica, a interpretação da natureza tendia a desdivinizar-se e a preparar a formação de disciplinas especializadas, que dessem conta de uma realidade cada vez mais diversa e complexa. O *Timen*,³³⁴ ou o pouco que dele se conheceria, coadjuvado pelos comentários de vários autores, era uma das forças propulsoras desse movimento a que Chenu, com os seus títulos sempre sugestivos, designaria por “découverte de la nature”.³³⁵ Daí, o dominicano extrai uma consequência: “La théologie nouvelle comportera désormais, au bénéfice même d’une foi pure en ses sources, une anthropologie où l’économie chrétienne s’éclairera de la connaissance de la nature et de l’homme.”³³⁶

Tambem Grabmann tem uma palavra a dizer sobre este século, pejado de figuras e de livros controversos, de interinfluências improváveis e de insuspeitados avanços para a época.³³⁷ Num manuscrito de finais do século XII denominado *Flores biblici* da autoria de um *magister* Randulfo, o autor diz ser possível encontrar “der Verfasser Begriffsbestimmungen von doctrina, scientia, studio, diffinitio und kommt dann auch auf die disputatio...”.³³⁸ O próprio lexema sabedoria está bem documentado

³³³ Tullio GREGORY, "The Platonic inheritance", in Peter DRONKE (ed.), *op. cit.*, p. 56.

³³⁴ Existe duas traduções portuguesas do *Timen*; uma de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2004, outra de Rodolfo Lopes, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. Ao ler o texto, mesmo sem sabermos que versão fragmentária terá chegado aos chartreses, podemos intuir que um horizonte de fascínio se abria sobre o universo por descobrir, onde as forças físicas exerciam influência sobre a máquina do mundo.

³³⁵ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 21: "Découverte de la nature : il ne s'agit pas là du seul sentiment de la nature, qu'éprouvèrent ça et là, sous les artifices allégoriques à la mode, les poètes du temps (...) C'est la prise de conscience qui s'effectua alors, dans ces hommes du XIIe siècle, qu'ils avaient affaire à une réalité extérieure, présente, intelligible, efficace, comme à une partenaire...". A expressão é retomada criticamente por Andreas SPEER in "The discovery of nature: the contribution of the chartrians to twelfth century attempts to found a scientia naturalis," New York, Fordham University, sep. da *Traditio*, 52, 1997, p. 135-151. A págs. 150-151, o autor afirma que: "The «awakening of metaphysics» must be seen in a causal connection to the process Chenu described as «the discovery of nature». This way of viewing things has the immediate advantage of providing a philosophical motive for the nascent interest in the writings of Aristotle, the very phenomenon which, ironically, spells the disintegration of natural-philosophical models founded on Plato's *Timaeus*."

³³⁶ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 61.

³³⁷ Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, *op. cit.*, II Band, p. 4: "Die Wurzeln des im 13. Jahrhundert großartig entfaltetes System der Theologie liegen im 12. Jahrhundert und alle Summen der Theologie, deren es eine beträchtliche Zahl nicht bloß vor Alexander Alensis, sonder auch vor und zur Zeit des Petrus Lombardus gab (...)."

³³⁸ Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, *op. cit.*, II Band, p. 19-20.

nestes dois séculos, quer na literatura moral e religiosa, quer nos textos de índole lírica e cortês.³³⁹

Porém, urge perguntar o que nos reserva a centúria seguinte – a da recepção do “novo Aristóteles” e da sua epistemologia de forma vincada – que, antecipemo-lo, inauguram uma renovada era na história das ciências e, em particular, na abordagem teológica. Abre-se, sem dúvida, um novo tempo para as escolas, que paulatinamente tende a resgatar a filosofia de uma certa diluição pelas artes liberais, procurando dignificá-la cientificamente. Como assinala Van Steenberghen,³⁴⁰ a justeza do olhar sobre a filosofia do século XIII passa pela correcta medida do impacto do Cristianismo no pensamento medieval o que, *mutatis mutandis* no século anterior, ora se traduzira numa posição integradora, ora se havia reflectido na abusiva espoliação da filosofia do âmbito das grandes sínteses do saber, desautorizando-a enquanto regra de vida e forma de apreensão do conhecimento geral.

Não se pense, no entanto, numa chave de leitura linear para o período de Duzentos, permeado de atitudes de desconfiança perante a terminologia escolástica, mas também palco de irradiação da tradição filosófica árabe, onde mais do que falar das relações entre filosofia e teologia cumpre referir o diálogo entre filosofia (ora helenizada,³⁴¹ ora criada em solo islâmico) e religião. O desfazamento entre a produção e a chegada ao Ocidente dos comentários de Averróis³⁴² e dos contributos de Avicena acaba por determinar o timbre polifónico de um século que não pode, em rigor, ficar confinado a uma só figura ou corrente de pensamento, já que fora no século XII que se abriu a porta de entrada às traduções do árabe.³⁴³ Assim, não pode menosprezar-se a riqueza dos vários comentários aos *Analíticos Posteriores* para a

³³⁹ Charles BRUCKER, *Sage et sagesse au Moyen Age (XIIe et XIIIe siècles). Étude historique, sémantique et stylistique*, Genève, Librairie Droz, 1987.

³⁴⁰ Fernand VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 24.

³⁴¹ Thérèse-Anne DRUAGRT, “4 Philosophy in Islam”, in A. S. MCGRADY (ed.), *op. cit.*, p.98: “This raises the question, what is meant by philosophy? Often, one restricts it to *falsafa*, an Arabic word which simply transliterates the Greek *philosophia* and immediately points to the discipline’s foreign origin. Most of the *falsafa*, that is, Hellenized philosophers, claimed membership in a school deriving from Aristotle, and Averroes bitterly criticized Avicenna for distancing himself too much from “the first teacher”.

³⁴² Não podemos esquecer que a sua teoria sobre a unidade do intelecto, baseada na leitura interpretativa do *De Anima* está na origem de uma das candentes questões do século XIII.

³⁴³ Jean JOLIVET, “The Arabic inheritance”, in Peter DRONKE, *op. cit.*, p. 113.

evolução da teoria do conhecimento³⁴⁴ nem tão pouco o afinamento terminológico daí decorrente.

Se remontarmos à história do lexema *escolasticismo* e da expressão *teologia escolástica*, teremos, de facto, como figura maior Aristóteles e os seus contributos epistemológicos, granjeadores de louvores e de críticas ferozes. Ulrich Leinsle depara-se com uma não-linearidade e com a falta de concordância na aclimação dessas duas palavras e procura sintetizar em breves páginas³⁴⁵ aquilo que se tornará ambivalentemente ora um trunfo metodológico, ora um acérrimo oponente à pureza da filosofia de Cristo,³⁴⁶ porque, como bem observa, se trata de nomenclatura criada *a posteriori*. Para vários críticos, a escolástica erigia-se em inadvertida cumplicidade com a própria arquitectura gótica e com o seu elaborado travejamento,³⁴⁷ numa sistemática e quase arbórea estrutura argumentativa, o que Panofsky testemunha num relance.³⁴⁸ Os poucos registos de aulas que possuímos, entre os quais se contam os relatos de Smalley³⁴⁹ ou de Grabmann, são baseados em materiais sobreviventes acompanhados de notas pessoais, que nos permitem entrar pela sala adentro e imaginar a interacção entre mestre e discípulos.

Apesar da resistência inicial das Ordens Mendicantes à complexa formalização do saber, que envolvia inevitavelmente o ensino teológico, elas acabam por, rendidas a esse fenómeno “global” de alargamento de jovens a frequentar as Faculdades, ter extraordinários representantes dos avanços científicos e teológico-

³⁴⁴ Lembremos que, por exemplo, Grosseteste no seu comentário a esta obra aristotélica empreende uma distinção terminológica para o verbo *scire*, reconhecendo aí quatro diferentes modos de conhecer. Sobre a relevância deste texto do Lincolniense, *vide* Amos CORBINI, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006, p. 4.

³⁴⁵ Ulrich G. LEINSLE, *Introduction to Scholastic Theology*, translated by Michael Miller, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2010, p. 1-15.

³⁴⁶ Ulrich G. LEINSLE, *Introduction to Scholastic Theology, op. cit.*, p. 7: “Finally, Wolfgang Kluxen defines «Scholasticism» in the primary sense as «the medieval form of ‘science’ in general;» for all theoretical knowledge assumes the form of rational knowledge, become *scientia*.”

³⁴⁷ Para uma breve visita ao gótico europeu, com magníficas fotografias, *vide* Federica BUSTREO (org.), *Arte Gótica, Visual Encyclopedia of Art*, Florence, Scala Group, 2010.

³⁴⁸ E. PANOFKY, *Architecture gothique et pensée scolastique précédé de l'Abbé Suger de Saint-Denis, op. cit.*, p. 69-110. A estrutura das grandes obras escolásticas – pense-se por exemplo na *Summa theologiae* de S. Tomás ou no *Tratado do Primeiro Princípio* de Duns Escoto – se reduzida ao seu esquema essencial de construção mostra obedecer a um perfil discursivo com uma orgânica espacial.

³⁴⁹ Quer ao explicar como supostamente decorreriam as aulas de Langston e de Pedro Cantor, quer pela apresentação dos materiais e métodos (a *reportatio*, por exemplo) por eles usados.

filosóficos nas principais universidades. Do lado dos Dominicanos,³⁵⁰ São Tomás de Aquino é o grande embaixador da cientifização da teologia tendo como palimpsesto as obras do Estagirita, que alargam os programas universitários e oferecem novos desafios ao ensino ministrado por teólogos de Oxford e Paris, a braços com problemas que ultrapassam a exegese da Sagrada Escritura³⁵¹ e retomam a velha questão do estatuto da filosofia face à *sacra doctrina*. Assim se entende quer o contexto de produção da carta de Gregório I³⁵² e as posições conservadoras de Grosseteste (partidário da corrente bíblico-moral) ou de Rogério Bacon,³⁵³ quer a resistência aos termos *scientia / epistème*, de matriz aristotélica.³⁵⁴ No seu subcapítulo

³⁵⁰ Beryl SMALLEY, *op. cit.*, vol. II, p. 373, mostra a prioridade dos Dominicanos neste movimento de aculturação de alguns membros da Ordem: “La vita a Saint Jacques, come del resto in tutti i conventi dell’Ordine, si accentrava su di una versione piú aggiornata della *lectio divina*: essa doveva abbracciare la cultura, secondo l’interpretazione datane de san Girolamo e dalla lunga serie dei suoi successori: essa doveva cioè abbracciare sia la discussione elaborata che la predicazione.” Todo o capítulo VI – “I frati” contém uma enorme riqueza de informações para compreendermos de que forma no século XIII a tradição vitorina e moralizante foram aperfeiçoadas e largamente superadas.

³⁵¹ Fernand VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, 1966, p. 199: “le développement des études philosophiques à la faculté des arts risquait de susciter, en face de la doctrine sacrée enseignée à la faculté de théologie, un savoir philosophique d’inspiration païenne et de produire une rupture fatale, un dualisme, une sorte de schisme intellectuel dans la pensée chrétienne. S. Bonaventure semble avoir aperçu très tôt ce péril. Son objectif doctrinal essentiel a été le combattre, *en mettant en pleine lumière l’unité organique de la sagesse chrétienne*.” Vide ainda Alain de LIBERA, *Penser au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, cap. V.

³⁵² *Apud* M.-D CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 31: “...Qui verba celestis oraculi adulterina philosophorum doctrine commitione a sui sensus molitur inflatus et nichil sciens puritate divertere inclinans eadem ad philosophicum intellectum et quae corde suo prophanans viro adultero adherere cum muliere Samaritana videtur (...) non solum est temerarium sed prophanum, ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum aliquem auditorum; ut sic videantur non theodocti, sed theologi, sed potius theophanti...”.

³⁵³ Camile BERUBE, *De la philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1976, p. 71-72: “L’insistance de Bacon à prouver que la philosophie et les sciences on été révélées ensemble aux patriarches et aux prophètes et retrouvées par Aristote et les philosophes est commandée par une conception théologique et unitaire de la sagesse.”

Se lermos a carta que Rogério Bacon escreveu a Clemente IV para apresentar a sua obra enciclopédica, veremos, condensado em breves palavras, o modo como o autor perspectiva o lugar da filosofia em relação à teologia. Vide o registo epistolar *apud* Ruedi IMBACH (dir.), *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1986, p. 137: “Et je montre que la philosophie est morte et inutile, et même nuisible et condamnable, à moins que la théologie ne juge digne de l’utiliser; (je montre aussi) qu’elle est de toute manière nécessaire à celle que la domine ; ainsi la utilité de la philosophie (...) ne peut s’expliquer que par rapport à son application théologique...”.

³⁵⁴ Vide M.-D CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 39 e segs. Atentemos no que o autor diz a págs. 67-68: “Malgré cela le terme de *scientia* garde communément le sens général de connaissance, qu’employait déjà Augustin, dans une haute qualité intellectualiste (...) Par deux voies on s’évadait ainsi de l’épistémologie aristotélicienne: ou bien on recourait à une *sapientia* qui

sobre a exegese universitária, Dahan não deixa de sublinhar o diferente tratamento do Texto sagrado, agora submetido a três etapas (*divisio textus; expositio; quaestiones* ou *dubia*), e o reflexo da abertura à leitura dos *moderni* a filósofos como Maimónides. Estava em causa, graças à chegada de Aristóteles, uma mudança e a reorientação do olhar face ao Livro dos livros: “Lo schema aveva il pregio di incentrare l’attenzione sull’autore del libro e sulle ragioni che lo avevano spinto a scrivere. Il libro cessava di essere un mosaico di misteri, e veniva considerato come il frutto di un’intelligenza umana, benché ispirata.”³⁵⁵

Uma importante *quaestio* de Alexandre de Hales, um dos primeiros teólogos especulativos (*Utrum doctrina theologiae sit scientia*), relança no espírito dos franciscanos a disjunção entre a sabedoria cristã, cuja seiva é afectiva, e a racionalização da fé, ensaiada pela teologia³⁵⁶ na condição de ciência. A distinção entre teologia e filosofia primeira é por demais clara para o mestre de S. Boaventura:

“Theologia igitur quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, *proprie et principaliter* est sapientia. Prima philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causarum, sed ut perficiens cognitionem ut secundum viam artis et ratiocinationis minus proprie dicitur sapientia. Ceterae vero scientiae, quae sunt de consequentibus et causatis, non debent dici sapientiae, sed scientiae.”³⁵⁷

E o que representa a Sagrada Escritura, palavra de Deus revelada aos homens ?

“Materia dupliciter accipitur in scientiis: ‘de qua’ et ‘circa quam’. ‘Materia de qua’ potest assignari tripliciter, secundum illum B. Dionysii, in *Hierarchia Angelica* (...). Si vero assignemos materiam divinarum Scripturarum secundum rationem essentiae, dicemus quod materia divinarum Scripturarum est Deus sive divina substantia. Unde secundum hoc Theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christus in opere reparationis.”³⁵⁸

fût une connaissance affective (Halès, Albert le Grand, Bonaventure), ou bien on ramenait le terme *scientia* à son sens commun (Eudes Rigaud).” Cremos que as reservas do autor do *OE* em relação ao termo ecoam a desconfiança perante a associação da face racional da ciência à *sacra doctrina*, tema que desenvolveremos mais à frente.

³⁵⁵ Beryl SMALLEY, *op. cit.*, vol. II, p. 411.

³⁵⁶ Léon AMÓROS, “La teología como ciencia practica em la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto”, *Archives d’histoire doctrinal et littéraire*, Paris, Librairie J.Vrin, 1934, p. 262: “I Los maestros franciscanos conciben la teología como una disciplina sapiencial ordenada al perfeccionamiento del hombre en orden a Dios. II La teología es consiguientemente una ciencia de carácter prevalentemente práctico.”

³⁵⁷ Alexandre de HALES, *Summa Theologica*, iussu et auctoritate Rmi. P. Bernardini Klumper, ad Claras Aquas Quarachi, 1924, t. I, Tractatus introductorius, q.I, 1, §4.

³⁵⁸ Alexandre de HALES, *Summa Theologica*, *op. cit.*, cap. III, resp., p. 5.

A dimensão salvífica, reparadora é característica distintiva desta ciência teológica baseada no Livro sagrado. No tractatus quintus da *Summa Theologica*, Alexandre de Hales discute já não a definição de *theologia*, mas de *scientia divina*³⁵⁹ (“scientia Dei absolute spectata”), conferindo-lhe o seguinte estatuto:

“Ad obiecta: III. Ad illud quod quaeritur ‘utrum nomine scientiae intelligitur ratio exemplaris,’ respondeo: est scientia simplicis notitiae sive speculativa et est scientia practica sive cum approbatione. Primo modo non dicit scientia rationem exemplaris, sed secundo modo.”³⁶⁰

A semente de inquietude é deixada nos seus discípulos mais directos (S. Boaventura, João de Peckham e Duns Escoto), atentos à imposição de uma ciência teológica que acumula duas dimensões nem sempre conciliáveis, ou pelo menos, passíveis de gerar grande problematização – uma especulativa, outra sapiencial.³⁶¹ De acordo com Sileo,³⁶² o teólogo de Bagnoregio resolve o conflito (interdisciplinar) da seguinte forma:

“A fronte delle discussioni in corso nelle due Facoltà universitarie sul “bene perfetto della mente umana”, ciò che pare lo distingua è la sua determinazione a non assecondare una rappresentazione di incomunicabilità tanto della teologia/ sapienza dei ‘teologi’ quanto della teologia/ sapienza dei ‘filosofi’. (...) Il perfezionamento che deriva dalla più elevata concezione della sapienza, già motivo della nascita e pratica della filosofia dei greci, costituisce per lui anche il motivo della «sacra doctrina, videlicet theologia, quae principaliter agit de primo principio» Se rispetto quanto è necessario alla salvezza l’esercizio filosofico risulta insufficiente e inefficace, rispetto ai modi/gradati della conformazione umana all’ “actus sapientiae” divino partecipato, l’esercizio metafisico transcendente media la consapevolezza dell’itinerarium mentis in Deus.”

Na *Recondução das Ciências à Teologia*, São Boaventura reconhece préstimo a todas as disciplinas desde que sirvam a sabedoria teológica e reconduzam as mentes a

³⁵⁹ Alexandre de HALES, *Summa Theologica, op. cit.*, pars I, inq. I. tract. V, sec. I, quaest. un., p. 245: “Nomem scientiae significat divinam essentiam principaliter, non tamen significat divinam essentiam ut essentiam, sed ut habitum: scientia enim in nobis est habitus ad cognoscendum, sicut virtus est habitus ad operandum. Est autem nihil aliud scientia sive iste habitus quam assimilatio intellectus ad rem.”

³⁶⁰ Alexandre de HALES, *Summa Theologica, op. cit.*, pars I, inq. I. tract. V, sec. I, membrum II, p. 246.

³⁶¹ R. GAGNEBET, “La nature de la théologie spéculative”, *Revue thomiste*, Janvier 1938, t. XLIV, n.º1, p. 1-39; *id.*, “La nature de la théologie spéculative II”, *Revue thomiste. Revue doctrinale de théologie et de philosophie*, Avril 1938, t. XLIV, n.º 2, p. 213-255.

³⁶² Leonardo SILEO, “Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l’opzione di Bonaventura”, *Quaestio, op. cit.*, p. 475.

Deus, mas é sobretudo no *Breviloquium*³⁶³ que o Doutor Seráfico explica o que entende por *theologia*, declarando-a ciência una³⁶⁴ fundada na fé e revelada pelo Espírito Santo. É também a partir desse pressuposto que escreve o pequeno tratado que abarca os sete domínios que ocupam a teologia (por vezes funcionando como sinónimo de Sagrada Escritura³⁶⁵) e relaciona sabedoria com sabor,³⁶⁶ (numa falsa etimologia passada de mão em mão desde tempos longínquos) trazendo-nos à memória a expressão *sapere affectionis*³⁶⁷ utilizada pelo seu mestre.

A análise da participação da filosofia³⁶⁸ na conquista da *sapientia* e a consequente dissociação das duas pode parecer mais árdua, até porque o percurso académico de S. Boaventura e a sua evolução filosófico-teológica condicionam também a forma de esgrimir conceitos,³⁶⁹ mas a lição de St. Agostinho opera aqui uma grande influência. O homem que lecciona a partir das *Sentenças* fará, retirado da agitação da Faculdade e do ascendente do Estagirita, prova de maturidade intelectual e espiritual na elaboração das suas obras teológicas. Ciente da crise suscitada pela chegada do saber pagão à orla teológica, S. Boaventura cria uma *sapientia franciscana*³⁷⁰ e tentará evitar,

³⁶³ Georges TAVARD, "La théologie d'après le *Breviloque* de Saint Bonaventure", *Année théologique*, X, 1949, p. 201-14.

³⁶⁴ S. BOAVENTURA, *Breviloquium*, in *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe de Leon Amoros *et alii*, Madrid, BAC, 1967, I, cap. I, 4: "Ex his patet, quod licet Theologia sit de tot et tam variis, est tamen scientia una, cuius subiectum, ut *a quo* omnia est Deus; ut per quod omnia, Christus; ut *ad quod* omnia, opus reparationis; ut *circa quod* omnia, unicum caritatis vinculum, quo caelestia et terrestria connectuntur; ut *de quo* omnia in libris canonicis comprehensa, credibile ut credibile; ut *de quo* omnia in libris expositorum, credibile ut intelligibile, secundum Agustinum, De utilitate credendi, quia "quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi".

³⁶⁵ Cf., por exemplo, S. BOAVENTURA, *Breviloquium*, Prólogo, 1; I Parte, I, 1.

³⁶⁶ S. BOAVENTURA, *Breviloquium*, *op. cit.*, Parte V, cap. V, 9: "quantum ad saporem seu gustum bonitatis, sapientiam".

³⁶⁷ Leonardo SILEO, "Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura", *Quaestio*, *op. cit.*, 467: "Per rimarcare che, al livello limite, la *cognitio* e l'*affectio* costituiscono due aspetti di uno stesso atto/stato mentale e che però solo per l'*affectio* si dà intervento soprannaturale, nel presentare il senso 'piu proprio' di sapienza, Bonaventura ricorre ad una definizione di "*delectatio*"...".

³⁶⁸ Camille BERUBE, em *De la philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, *op. cit.*, p. 21, lembra que "Au temps où Bonaventure était étudiant en théologie, l'antithèse de la science et de la sagesse était familière à tous. C'était le temps où, à la suite d'Alexandre de Halès, Odon Rigaud composait ses célèbres questions sur la nature de la théologie."

³⁶⁹ Vide Jacques-Guy BOUGEROL, *Lexique de Saint Bonaventure*, Paris, Éditions Franciscaines, 1969, onde comparecem os três lexemas em estudo (*sapientia*, *scientia*, *theologia*).

³⁷⁰ Joaquim Cerqueira GONÇALVES, *Humanismo Medieval*, Braga, Editorial Franciscana, 1971, p. 210, nota 39: "A atitude do franciscano define-se nessa relação concreta com Cristo e com a sua presença na vida dos cristãos, no decurso da história. Todo o saber está subordinado a esta relação pessoal e dinâmica. Por outro lado, e por idêntico motivo, a ciência será sempre estimulada no franciscanismo pela Bíblia. Este viverá pessoalmente o inesgotável mistério de Cristo e procurará,

a todo o custo, o obstinado rigor do vocabulário aristotélico³⁷¹ em nome de uma maior ductilidade afectiva.

Seguidor da corrente augustinista, o autor do *Itinerário da Mente para Deus* estará afecto a uma *theologia cordis*, que retorna ao Livro Sagrado,³⁷² ao passo que S. Tomás, mais fiel a Aristóteles, fará reverter sobretudo em proveito da teologia as reflexões sobre a natureza da ciência contidas nos *Analíticos Posteriores*, desenvolvendo ainda a teoria da subalternação³⁷³ em prol da *sacra doctrina*. Dada a nobreza do seu objecto, esta deve cientificar-se,³⁷⁴ possibilidade que a *Summa Theologiae* confirma logo a partir da *quaestio* I e desenvolve um pouco mais adiante.³⁷⁵ Fiel à herança grega, a teologia especulativa de São Tomás³⁷⁶ não desintegra a *scientia* da *sapientia*,³⁷⁷ binómio muitas vezes colocado em oposição pelos seus pares:

“Ad primum ergo dicendum quod sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra suum oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit Philosophus in VI Ethicorum, caput omnium scientiarum, regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est; propter quod etiam, “dea scientiarum”

ao mesmo tempo, decifrar idêntico mistério escondido na letra da Bíblia. J. Leclercq afirmou que «Dans la liturgie, parfaitement se concilient l’amour des lettres et le désir de Dieu.» (...) Nós diríamos que no estudo da Bíblia o franciscanismo concilia o *desejo* de conhecer e o *desejo* de Deus.”

³⁷¹ Daí que M-D. CHENU expresse com perplexidade a deriva terminológica bonaventuriana, em *La théologie comme science au XIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 58: “Par ailleurs, son vocabulaire s’en tient aux vagues équivalences premières; *doctrina sacra*, *scriptura sacra*, *theologia*, sont employés à peu près indifféremment, et le terme *scientia* n’émerge pas hors du sens générique de connaissance, d’une connaissance couvrant aussi bien le révélé immédiat que son élaboration ultérieure.

Il est très délicat de chercher la cause d’une telle réserve, à demi consciente sans doute.”

³⁷² Regista-se alguma indecisão no uso dos termos e das acepções, como testemunha Fumi SAKAGUCHI, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*, *op. cit.*, p. 123-124: “Im Setenzenkommentar wird nämlich die Theologie ihrer Methode nach von der Heiligen Schrift klar unterschieden, während sie in seinem späteren Werken oft dieser gleichgesetzt wird: «die Heilige Schrift, die Theologie genannt wird.»

³⁷³ S. Tomás é particularmente incisivo sobre esta matéria na *Expositio super librum Boethi De Trinitate*, q. II, a.2, §5: “Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae quisque probat audita, aut ex principiis quae ab his fide habent. Sed articuli fidei, qui sunt prima principia in fide, non sunt huiusmodi quia neque sunt per se nota neque ad principia per se nota resolvi possunt demonstrative, ut dictum est. Ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia.”

³⁷⁴ J-F BONNEFROY, “La théologie comme science et l’explication de la foi selon Saint Thomas d’Aquin”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* editae cura J. Bittremieux et alii, Lovanii-Brugis, 1937, t. XIV, p.421-446 e p. 600-631.

³⁷⁵ Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, trad. par A. D. Sertillanges, Desclée et Cie, Éditions de la Revue des Jeunes, 1925, t. 1, q.1, II, 2: “Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est Dei et beatorum. Unde, sicut musica credit principia sibi tradita ab arithmetico, ita sacra doctrina credit principia revelata a Deo.”

³⁷⁶ Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, *ed. cit.*, q.1, a. IV: “Magis tamen est speculativa, quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua beatitudo aeterna consistit.”

³⁷⁷ Até porque, como vimos em relação ao tradutor português do *Teeteto*, nem sempre é fácil optar com univocidade pela tradução de *epistème* como ciência ou saber.

dicitur in principio Metaphysicae et multo magis haec quae non solum de altissimis, sed ex altissimis est. Sapientis autem est ordinare, et ideo ista scientia altissima, quae omnes alias regulat et ordinat, sapientia dicitur, sicut in artibus mechanicis sapientes dicimus illos qui alios regulant, ut architectores; scientiae vero nomen aliis inferioribus relinquitur. Et secundum hoc scientia dividitur contra sapientiam sicut proprium contra diffinitionem.”³⁷⁸

Em todo o percurso de reconstituição semântica, brevemente traçado ao longo deste capítulo, poderemos dizer que só em pleno século XIII cabe, pois, ao Aquinate o ponto de culminância no desenvolvimento das relações entre os três lexemas em estudo, embora com as naturais indecisões semânticas assinaladas por Chenu³⁷⁹ no capítulo “La langue. Le vocabulaire.” Afirmando que a filosofia não dispensa a existência de outras ciências, o dominicano salienta não só o poder instrutivo e salvífico da revelação,³⁸⁰ mas também a inevitabilidade do encontro da fé com o exercício da razão filosófica.³⁸¹ Numa das questões que assolam o teólogo no seu *In De Trinitate (Utrum mens humana in cognitione veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat*³⁸²), percebemos a preocupação de distinguir a ciência *quia* da ciência *propter quid*, espelhando aquela que é uma das ambições mais melindrosas do conhecimento, na apreensão demonstrativa de Deus:

“Videtur quod Deus non sit subjectum hujus scientiae. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto «quid est» secundum Philos. in I Posteriorum [cap. I]. Sed haec scientia non supponit de Deo «quid est»: dicit enim Damascenus [*De Fide orth.*, I, cap.4]: «In Deo quid est, dicere impossibile est». Ergo Deus non est subjectum hujus scientiae. Praeterea, omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subjecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiae.”³⁸³

³⁷⁸ Tomás de AQUINO, *Expositio super librum Boethi De Trinitate*, recensuit Bruno Decker, Leiden, E.J., Brill, 1955, q. II, a.2, resp.

³⁷⁹ M-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954, p. 87: "Mais ce ne sont pas seulement ces termes sensationnels dont il faut percevoir la puissance plastique; le vocabulaire courant doit être saisi de près, dans ses précisions tant historiques que formelles. *Ars* et *scientia* sont tantôt synonymes, tantôt opposés, et *disciplina* garde la saveur technique que lui avait infusée Boèce."

³⁸⁰ Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. cit., q.1, a.1: "Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen a Deo revelata suscipienda per fidem."

³⁸¹ Tomás de AQUINO, *Expositio...*, op. cit., q. II, a. 3. É aqui que fala dos possíveis erros cometidos pelos que usam a filosofia ao serviço da Sagrada Escritura. Prezando a sua condição de *ancilla theologiae*, S. Tomás não abdica de uma filosofia exigente, que seja digna do Cristianismo e de uma fé esclarecida.

³⁸² Tomás de AQUINO, *Expositio...*, op. cit., q.1, a.1.

³⁸³ Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. cit., q. I, a. VII.

À medida que a teologia se desprende da exclusividade do texto bíblico, esmaecem as expressões sinónimas como *Sacra pagina* ou *Sacra scriptura*, indicativas do diálogo metonímico, para aflorar a definição da disciplina teológica como ciência passível de especulação³⁸⁴ e de acesso à sabedoria suprema. Não mais reduzida à sua dimensão bíblica, a teologia tende a designar uma ciência que, auxiliada pela implementação das *Sentenças* de Pedro Lombardo e dos múltiplos comentários que gravitam à sua volta,³⁸⁵ também impele a filosofia a modelar-se e a responder a novas questões, que não pensam apenas Deus, mas perspectivam, além disso, o lugar do homem e a sua legitimidade de conhecer.

Marenbon assevera que os estudantes dos séculos XIII e XIV usavam com propriedade os lexemas *philosophia* e *theologia*, dominando as suas especificidades.³⁸⁶ A unidade da ciência, particularmente candente no período de Duzentos, acarreta, com efeito, essa dúvida relativa à natureza – prática ou especulativa – da teologia, que opunha Tomás de Aquino aos neo-augustinistas, nomeadamente a S. Boaventura, que compatibilizava as duas dimensões.³⁸⁷ Se há alguma “traição” daquele à epistemologia aristotélica, em benefício da teologia,³⁸⁸ acicata-se a polémica em sentido contrário, com a crítica à conciliação tomista do aristotelismo com a *sacra doctrina*. Junto dos seus opositores franciscanos, a identificação da teologia com a

³⁸⁴ Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, ed. cit., q. I, a. IV, 2: “Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.”

³⁸⁵ Vide, a este propósito, Steven J. LIVESEY, *Theology and Science in the fourteenth century*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1989, que, para além de enfatizar a dinâmica inculcada pelo Comentário às *Sentenças*, reconstitui, tendo como pólo central a figura de João Reading, a concepção de ciência, mormente da teoria da subalternação, em alguns dos principais filósofos medievais. Livesey atesta que a literatura de comentário às *Sentenças* será também fundamental para a evolução da metafísica e da filosofia do conhecimento.

³⁸⁶ John MARENBNON, *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, London-New York, Routledge, 1991, p. 66-67.

³⁸⁷ Fumi SAKAGUCHI, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*, op. cit. p. 122: “Die praktische Wissenschaft vollendet den Intellekt, der sich auf die Tätigkeit ausdehnt, und ist bestimmt dafür, daß wir gut werden (ut boni fiamus). Die Theologie vollendet die Intellekt, soweit er so beschaffen ist, sich auf den Affekt zu beziehen (intellectus, ut natus extendi ad affectum). Sie ist ein Habitus zwischen dem rein spekulativen und praktischen Habitus und umfaßt die beiden. Deswegen wird sie auch sapientia genannt.“

³⁸⁸ Tomás de AQUINO, *Expositio...*, op.cit., q. II, a. 3: “Ad septimum dicendum quod scientiae quae habent ordinem ad invicem hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiae posteriores utuntur principiis scientiarum priorum, sive sint superiores sive inferiores; unde metaphysica, quae est omnibus superior, utitur his quae in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia, cum omnes aliae scientiae sint huic quasi famulantes et praeambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum scientiarum.”

metafísica do Filósofo,³⁸⁹ e o controverso entendimento da filosofia como beatitude (“una contemplativa et alia activa”) são oneradas na questão VI, pela afirmação de que a *sacra doctrina* faz parte das ciências especulativas,³⁹⁰ o que, segundo S. Tomás, apesar de tudo, não significa que “per scientiam theologiae possumus ipsam formam divinam contemplari quid est, sed solum eam esse ultra omnia phantasmata.”³⁹¹ Se era clara para vários autores a imperfeição da metafísica aristotélica, também se tornara evidente para S. Tomás³⁹² a necessidade de limá-la através de uma ética filosófica. Porém, o problema atravessara séculos e Bodéüs não se cansa de chamar a atenção, desde os anos 70 do século XX, para essa falibilidade interpretativa.³⁹³

Todavia, como veremos, a controvérsia assumirá outros foros de realidade com João Duns Escoto,³⁹⁴ fiel ao legado de St. Agostinho³⁹⁵ e arvorando que a teologia é uma ciência eminentemente prática.³⁹⁶ Na senda de S. Boaventura, que reconhece na Sagrada Escritura o ensinamento da “geração eterna de Cristo e a sua encarnação, [d]a”regra de viver, e [d]a união de Deus e da alma”³⁹⁷ e desenvolve a partir da

³⁸⁹ Tomás de AQUINO, *Expositio...*, *op. cit.*, q. V, a.1.

³⁹⁰ No Comentário às *Sentenças*, a. 3,1, o Aquinate é ainda mais explícito: “Quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est.”

³⁹¹ Tomás de AQUINO, *Expositio...*, *op. cit.*, q. VI, a.4.

³⁹² Sobre a original síntese filosófico-teológica de S. Tomás, *vide* Fernand VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, 1966, p. 339 e seguintes.

³⁹³ Richard BODÉÜS, *Aristotle and the theology of the living immortals*, *op. cit.*, p. 29.

³⁹⁴ *Vide* a oposição entre as filosofias tomista e escotista no artigo de André HAYEN, “Deux théologiens: J. Duns Scot et Thomas d’Aquin”, *Revue Philosophique de Louvain*, t.51, 1953, especialmente a partir da p. 144, onde, a certa altura, se afirma o seguinte: “Comme celle de saint Thomas, la philosophie scotiste est d’un théologien, soucieux avant tout de découvrir le rapport des choses à Dieu et de comprendre les choses dans ce rapport à leur Createur.

Pour Scot comme pour saint Thomas, rien n’échappe à la théologie, car elle s’occupe de toutes choses (...). Mais la piété envers Duns Scot n’est pas d’exagérer le sens religieux de sa théologie. (...) Aussi : d’«intellectualisme passioné» de Duns Scot n’est pas celui de saint Thomas – lequel nous semble à la fois moins passioné et plus profondément religieux.” (p. 263-264)

³⁹⁵ João Duns ESCOTO, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lecture)*, introd. trad. et notes par Gérard Sondag, Paris, Librairie J. Vrin, 1996. Leiamos o tradutor que, com mais rigor do que nós, explica esta superação: “De si profonds changements dans la conception de la science expliquent sans doute pourquoi notre auteur répugne à appliquer à la théologie en soit le terme traduit d’Aristote, *scientia*, et lui préfère le terme augustinien, *sapientia*: «La théologie est appelée proprement sagesse, et non pas science, parce qu’elle est une connaissance évidente, qui n’est pas mendicée (*non mendicata*) au raisonnement ou à la causalité”. (p. 73-74)

³⁹⁶ Essa é também a linha seguida por AVERRÓIS, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*, trad. do árabe, introd. e notas de Catarina Belo, Lisboa, IN-CM, 2006, §49, p. 84.

³⁹⁷ São BOAVENTURA, *Recondução das Ciências à Teologia*, *op. cit.*, §6.

teoria da iluminação a *Recondução das Ciências à Teologia*,³⁹⁸ o Doutor Subtil estabelecerá uma arguta dependência entre a metafísica e a teologia, em que amor e conhecimento, razão e luz beatífica se entretecem quer de profícuos nexos, quer de vias autonómicas.

É de assinalar, desde logo, a controvérsia entre filósofos e teólogos³⁹⁹ que enceta o Prólogo às *Sentenças*, num claro destrinçar dos dois olhares no respeitante à perfeição, a atingir terreal ou celestialmente. Manancial de dados valiosos para a nossa modesta demanda pelo uso técnico de alguns lexemas, este Prólogo revela a originalidade do seu autor, crítico e superador de Aristóteles, aliado, às vezes, de Avicena. Na verdade, reconhecidos determinados equívocos terminológicos lançados pelo Estagirita,⁴⁰⁰ Duns Escoto trata de definir com mais rigor termos como metafísica e teologia, aduzindo-lhe novas aporções, à luz de uma filosofia cristã,⁴⁰¹ bem como de criar novos rebentos sémicos. Conferindo um papel crucial à Sagrada Escritura,⁴⁰² o autor dedica a terceira parte do texto à teologia e ao esclarecimento do seu objecto, distinguindo-a da metafísica:⁴⁰³

“135. Item, Deus absolute est subiectum metaphysicæ; igitur si est hic subiectum, hoc erit sub aliqua ratione speciali. Consequentia probatur, quia non sub eadem ratione omnino est subiectum hic et ibi.”⁴⁰⁴

³⁹⁸ São BOAVENTURA, *Recondução das Ciências à Teologia*, *op. cit.*, §1: “Ainda que toda a iluminação do conhecimento seja interior, podemos, todavia, através da razão, fazer uma distinção e dizer que há um lume exterior, o lume da arte mecânica; um lume inferior, o lume do conhecimento filosófico; um lume superior, o lume da graça e da Sagrada Escritura.”

³⁹⁹ Destaque-se a este respeito a questão quodlibética VII - *Utrum Deum esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari*, onde Duns Escoto fala da teologia do *viator* e das dificuldades de demonstrar *propter quid* a omnipotência de Deus. G. SONDAG na introdução ao Prólogo da *Lectura*, *op. cit.*, resume a controvérsia de forma breve: “D’une part, en effet, les *philosophi* ont leur théologie, ainsi qu’on va le voir. D’autre part, les *theologi*, et Scot au premier chef, ne sont pas disposés à concéder la philosophie aux *philosophi*, car une telle concession reviendrait à leur abandonner la métaphysique et, par conséquent, la possibilité d’une théologie naturelle. (p.32)

⁴⁰⁰ João Duns ESCOTO, *Ordinatio*, in *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, ed. bilingue, Madrid, BAC, 1960, Pars III, §135, p.108.

⁴⁰¹ Cf. Fr. Miguel OROMÍ, introd. general a *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, *op.cit.*, p. 30.

⁴⁰² João Duns ESCOTO, *Ordinatio*, in *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, *op. cit.*, Pars II, resp.,§120, p.100: “... Dico quod ipsa tradit quis sit finis hominis in particulari, quia Visio et fruitio Dei, et hoc quantum ad circumstantias appetibilitatis eius; puta quod ipsa habebitur post resurrectionem ab homine immortalis, in anima simul et corpore, sine fine.” Este delineamento da função da Sagrada Escritura antecipa a ideia de que a teologia é uma ciência prática, que deverá conduzir à visão beatífica, isto é, à fruição de Deus.

⁴⁰³ Vide Gérard SONDAG, “Métaphysique et théologie dans les prologues de la lectura et de l’ordinatio (1.ère partie) de Jean Duns Scot”, in *La servante et la consolatrice*, *op. cit.*, p. 117-128.

⁴⁰⁴ João Duns ESCOTO, *Ordinatio*, III, q. I.

Plural (*theologia in se* e *theologia in nobis*⁴⁰⁵), a ciência teológica de Duns Escoto compreende a dignidade de Deus, que privativamente acede à verdadeira sabedoria (*theologia in se*),⁴⁰⁶ não sujeita à demonstração *quia*, e os limites da razão natural do *viator*.⁴⁰⁷ Conhecedora do objecto primeiro, por um acto de vontade divina, a alma alcança as verdades contingentes e necessárias sem, no entanto, se estender a todas as coisas cognoscíveis – prerrogativa da *theologia divina*. Deste conhecimento imperfeito,⁴⁰⁸ que Occam também fará ressaltar, há-de criar-se a brecha que corrói a confiança na razão.⁴⁰⁹

Só aos eleitos será dada a conhecer a salvífica verdade essencial (a *theologia beatorum*), que reitera a dimensão prática da teologia, com vista à conquista da bem-aventurança, dependente da conduta de vida dos fiéis. Provada a cientificidade da disciplina,⁴¹⁰ o autor envereda pela argumentação a favor e contra a questão *Utrum theologia sit scientia practica vel speculativa*, ponto em que o pensamento escotista colide com a posição de S. Tomás. Se o desiderato final do crente é ver (*visio Dei*) e amar a Deus, a teologia só pode assentar na *praxis*:

“314. (...) primum obiectum theologiae est conforme virtualiter volitioni rectae, quia a ratione eius sumuntur principia rectitudinis in volitione; ipsum etiam determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatae ipsius praxis quoad omnia theologica necessaria prius naturaliter quam aliqua voluntas creata velit, alias non essent necessaria;

⁴⁰⁵ João Duns ESCOTO, *Ordinatio*, III, q. III, I, §141.

⁴⁰⁶ João Duns ESCOTO, *Ordinatio*, III, 1. III, II, §151, p. 118-19: “...Et primo loquendo de theologia in se quantum ad veritates necessarias ipsius, dico quod primum obiectum theologiae in se non potest esse nisi Deus;” E prossegue no parágrafo 152: “...theologia est de his quae soli intellectui divino sunt naturaliter nota, igitur est de objecto soli Deo naturaliter noto; sed solus Deus est sibi soli naturaliter notus;”

⁴⁰⁷ João Duns ESCOTO, *Ordinatio*, III, q. III, §168, p. 127-128: “(...)Theologia nostra est habitus non habens evidentiam ex obiecto; et etiam illa quae est in nobis de theologicis necessariis non magis ut in nobis habet evidentiam ex obiecto cognito quam illa quae est de contingentibus; igitur theologiae nostrae ut nostra est non oportet dare nisi obiectum primum notum, de quo immediate cognoscantur primae veritates.”

⁴⁰⁸ Dominique DEMANGE, “Structure et unité de la science selon Duns Scot”, *Itinerarium*, n.º 195, 2009, p. 341: “Ainsi, notre théologie serait semblable à une science géométrique tronquée, c’est-à-dire où toutes les figures nous seraient connues directement, sauf la première (le triangle), dont l’existence ne serait connue que par déduction, à partir des autres figures. (...) C’est selon ce modèle que la théologie ‘pour nous’ est la même science que la théologie ‘en soi’; elle porte sur le même objet, mais elle ne connaît pas cet objet lui-même comme la source de la connaissance, de sorte que sa fonction de sujet premier de la science ne peut être déterminée qu’en abstrayant une raison commune d’étant de tous les objets contenus dans cette science, et en établissant à partir de l’ordre causal, l’existence d’un premier étant, cause et origine de tous les autres.”

⁴⁰⁹ David LUSCOMBE, *O Pensamento Medieval*, trad. de Lucília Rodrigues, Mem Martim, Publicações Europa-América, 2000, p.183.

⁴¹⁰ João Duns ESCOTO, *Ordinatio*, *op. cit.*, Pars IV, q.I, §208.

ergo ex primo obiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem, et ita extensio ad praxim, a qua extensione ipsa cognitio dicenda sit practica. Confirmatur ista ratio, quia cum primum obiectum theologiae sit finis ultimus, et principia practica, ergo principia theologiae sunt practica; ergo et conclusiones practicae.”⁴¹¹

Assim, com a tónica na afectividade e numa ciência que será tanto mais completa quanto puder actualizar a especulação, Duns Escoto mostrará a falência da posição tomista e será o mentor de uma metafísica encarregada de demonstrar a existência de Deus, embora não o tenha por objecto,⁴¹² e de uma teologia de contornos afectivos que o século de João Gerson burilará. Mentor da segunda etapa da história da metafísica (*scientia transcendentalis*), ciência fundamental, que se ocupa dos entes comuns, através da qual o autor sustentará a univocidade do ser, ideia inspirada em Avicena,⁴¹³ aquela área do saber oferece ainda as condições de possibilidade para a existência da teologia enquanto ciência.

Por conseguinte, Duns Escoto resolve a imprecisão terminológica aristotélica distinguindo a metafísica da física⁴¹⁴ e mostra-nos que o desentendimento com S. Tomás radica no choque entre duas concepções teológicas diferentes.⁴¹⁵

No entanto, a luta com retoque mais candente e universal que mobiliza um número significativo de contendores travava-se entre teólogos conservadores e filósofos da Faculdade de Artes de Paris, naquela que era, segundo o recente tradutor dos artigos condenados, uma das principais manifestações da crise do pensamento da época duocentista pela entrada em rota de colisão de uma ética

⁴¹¹ João Duns ESCOTO, *Ordinatio, op. cit.*, V, q.I, p. 224.

⁴¹² João Duns ESCOTO, *Ordinatio, op. cit.*, III, VI, resp. §193, p. 148: “Ad secundum dico quod de Deo non est metaphysica ut de subiecto primo. Quod probatur, quia praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem, in qua probentur omnia quae sunt communia illis specialibus; igitur praeter scientias speciales oportet aliquam esse communem de ente, in qua tradatur cognitio passionum de ente, quae cognitio supponitur in scientiis specialibus; sit igitur aliqua est de Deo, praeter illam est aliqua de ente naturaliter scita in quantum ens.”

⁴¹³ Vide John MARENBNON, *op. cit.*, p.60-61.

⁴¹⁴ Miguel OROMÍ, introd. general a *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, op.cit.*, p. 63: “Con la univocidad del concepto de ser, en cuanto sólo expresa la entidad, el Doctor Sutil ha puesto la piedra angular sobre la que descansa toda la Metafísica como ciencia transcendental distinta de la Física, y al mismo tiempo como justificación radical de ésta; ha puesto la base para una demostración necesaria de la existencia de Dios, como ser-infinito, y hace que la ciencia teológica sea posible como verdadera ciencia, supuesta la Revelación.”

⁴¹⁵ André HAYDEN, *art. cit.*, p. 268-269 : “Duns Scot est frappé avant tout par l'absolue transcendance du Dieu de la foi chrétienne. Cette transcendance est comme un butin de victoire : l'effort intellectuel du théologien conquiert la vérité en refoulant à l'intérieur de ces frontières la présomption des philosophes grecs qui s'étaient aventurés à parler en philosophes de ce dont ils ne pouvaient pas connaître.”

filosófica laica⁴¹⁶ com as alas tradicionais do ensino da teologia, diligente para com a preservação da *sapientia divina*. Tratava-se de uma razão em conflito,⁴¹⁷ e de uma fé posta à prova, que articulava a ciência de Deus e a teologia, tentando escapar ao totalitarismo do Texto sagrado e distinguindo os teólogos dos homens da filosofia.

A posição radical de Tempier, em 1277, deve ser entendida apenas como o zénite de uma intervenção contra a atitude dos filósofos profissionais, cujos antecedentes acarretavam a autonomia da ciência filosófica e a legitimidade para imiscuir a razão nos assuntos divinos e afastar o saber dos desígnios de Deus, na busca de respostas humanas. Prestes a “succomber à la tentation de théologiser,”⁴¹⁸ *theologi philosophantes* como Sigério de Brabante e Boécio de Dácia colocavam na ordem do dia, mas desta vez com verdadeiras consequências históricas, a questão dos limites epistemológicos entre filosofia e teologia, da integração de Aristóteles no ensino universitário, e o anúncio de uma felicidade intelectual⁴¹⁹ mal interpretada pela Faculdade de teologia, mas que acabava por se aproximar do que encontramos na filosofia antiga – um *modus vivendi*, estribado num verdadeiro projecto ético.⁴²⁰ Avultava aqui uma virtude intelectual partilhada por laicos que conduziria a caminhos menos cristocêntricos e que assinalava a presença árabe na releitura da ética aristotélica.

A revolução semântica⁴²¹ que aqui se enceta, enriquecida pelo desenvolvimento de um vocabulário técnico,⁴²² anuncia, então, a emergência de uma ética filosófica

⁴¹⁶ *La condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction, introd. et notes par D. Piché, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999, p. 9.

⁴¹⁷ Maria Cândida PACHECO, “Razão e meta-razão no pensamento medieval”, *Ratio e Sapientia. Ensaios de Filosofia Medieval*, Porto, Livraria Civilização Editora, 1985, p. 134.

⁴¹⁸ *La condamnation parisienne de 1277*, *op. cit.*, p. 176.

⁴¹⁹ Lembre-se sobretudo o artigo 157 <171>, inserto em *La condamnation parisienne de 1277*, *op. cit.*: “Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alia morales de quibus loquitur philosophus in ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam.”

⁴²⁰ *La condamnation parisienne de 1277*, *op. cit.*, p. 272-73. Vide ainda M. S. de CARVALHO, “Viver segundo o Espírito: sobre o tema do Homem Superior”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 64, 2008, especialmente p. 29 e segs., consignadas à felicidade ética propugnada por Boécio de Dácia e Sigério de Brabante, que se alcança através de uma conduta de vida pautada por denodados princípios morais.

⁴²¹ *La condamnation parisienne de 1277*, *op. cit.*, p. 274: “Il faut prendre toute la mesure de cette «révolution» sémantique à laquelle Boèce de Dacie et ses confrères artiens ont participé aux environs de 1277. En effet, lorsqu’on sait que les penseurs du XIIIe siècle étaient particulièrement sensibles à l’adéquation sémantique des termes à chaque discipline, et même à chaque mode spécifique du penser (...).”

laica que extravasa substancialmente os capítulos da história do pensamento medieval consagrados à filosofia cristã e dá expressão ao chamado aristotelismo heterodoxo. Por motivos de cumplicidade geográfica, isto é, ibérica, e pelo rasgo inventivo em prol de uma nova linguagem filosófica em vulgar, que no próximo capítulo merecerá destaque e detida reflexão, temos de chamar a esta questão o nome de Raimundo Llull, cuja presença também se impôs em Paris num época de plena crise de consciência. Aliás, é bem lembrado por Saranyana o facto de a conversão do maiorquino coincidir com tumultos mentais,⁴²³ nomeadamente a Disputa de Barcelona, que fora antecedida pelo panorama agitado de Paris em 1240, e se situava no pano de fundo em que Tomás produzia a *Summa contra gentiles*.

Qual era então o cavalo de batalha de Llull? Não se faz esperar a resposta de Ruiz Simon:

“segons el Doctor Iluminat, la ciència aristotèlico-averoista no respon a la recta intentio que hauria d’orientar les activitats humanes, já que, ates que limita la ciència especulativa a la matèria proporcionada pels *phantasmata* i situa la felicitat suprema i la perfecció humana en aquesta ciència, negleix el coneixement de Déu (i de les seves operacions intrínseca i extrínseca) i s’oblida de la finalitat última dels homes.”⁴²⁴

As fragilidades do modelo do Estagirita pareciam dificultar o convívio entre a filosofia e a a ciência teológica, que só mantinha a sua pertinência para o nosso autor ibérico, na medida em que garantiria a implantação de uma “teologia de vida”,⁴²⁵ ideia conforme à do anónimo português a quem esta expressão parece assentar perfeitamente. Ambas as disciplinas se podiam harmonizar, o mesmo acontecendo com a presteza do *trivium*,⁴²⁶ mas com a condição de formarem uma *scientia universalis*. O elemento agregador entre a filosofia e a teologia seria a fé, até por aquela ser uma gnose que suporta do ponto de vista epistemológico a segunda. A

⁴²² Mariken TEEUWEN (ed.), *The vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout-Belgique, Brepols, 2003.

⁴²³ Josep-Ignasi SARANYANA, “Fe, razón y teología en el Ramon Llull presistemático”, *Filosofia y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2003, p. 86.

⁴²⁴ Josep M. Ruiz SIMON, *L’Art de Ramon Llull i la teoria escolástica de la ciència*, Barcelona, Quaderns Crema, Assaig, 1999, p. 12.

⁴²⁵ A expressão é da autoria de Josep-Ignasi SARANYANA, *op. cit.*, p. 90.

⁴²⁶ Josep-Ignasi SARANYANA, “Fe, razón y teología en el Ramon Llull presistemático”, *op. cit.*, p. 91: “En consecuencia, las artes serán juzgadas positiva o negativamente en la medida que faciliten o dificulten el acceso intelectual a Dios. Esto sería la vertiente misionera de tales artes, que obviamente no podía faltar en la obra luliana, en polémica con un tratamiento quizá demasiado academicista, cultivado en las Universidades.”

crítica a uma leitura redutora⁴²⁷ dos *Analíticos Posteriores* induzia Llull a repensar a dialéctica no *ordo scientiarum* aristotélico,⁴²⁸ integrando no seu sistema a teoria da causalidade neoplatónica, porque o poder argumentativo era uma mais-valia⁴²⁹ naquele que pretendia ser um aceso diálogo interreligioso e uma revivescência da *ars inveniendi*.

Nem do ponto de vista da metafísica⁴³⁰ o olhar de Llull é muito abonatório para o Filósofo, particularmente no *Compendium seu commentum artis demonstrativae*, uma vez que não lhe reconhece universalidade suficiente para representar todas as ciências e muito menos para ter Deus por objecto. Este “laic que teologizava” tinha companheiros de outras proveniências em Paris a bater-se por questões igualmente candentes, como veremos agora.

No seu *De Aeternitate Mundi*, Boécio de Dácia procura harmonizar a razão e a fé, sem esquecer o que é constitutivo da ciência,⁴³¹ e quase antecipa (esclarecendo que não tem cabimento) a problemática das duas verdades. Esse equívoco, tão à mão de

⁴²⁷ Josep M. Ruiz SIMON, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolástica de la ciència*, *op. cit.*, p. 51 e segs.

⁴²⁸ Na “vindicación” ao maiorquino (é Menendez Pelayo que coloca o capítulo dedicado a Llull nestes termos), presente na *Historia dos Heterodoxos Espanhóis*, Madrid, 1917, tomo III, p. 273, pode ler-se: “los artículos de la fe son sempre en las demostraciones de Lulio el supuesto, no la incógnita de un problema que se trate de resolver, y que esas demostraciones no pasan de un procedimiento dialéctico, donde la Teología da el principio, y la Filosofía como humilde sierva, trata de confirmarle por medios naturales.”

⁴²⁹ Josep M. Ruiz SIMON, *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolástica de la ciència*, *op. cit.*, p. 377: Segons ell, com hem vist, una teologia positiva, una teologia basada en autoritats, no pot ser considerada em una ciència: la teologia, si es vol constituir com a ciència, ha de fer el que fan les ciències de veritat: oferir arguments de raó.”

⁴³⁰ Charles LOHR, “Metaphysics”, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, *op. cit.*, p. 541, enfatiza a sua preocupação com a teologia natural e os nomes divinos: [he] “developed his method of contemplation not only by spelling out – horizontally, so to speak – nine different names of God, but also by making explicit – vertically – three degrees of the powers of the names. He conceived his art as a means of ascent which proceeds by way of two stages, a transcending of sense-knowledge by an ascent from the positive to the comparative degree of the dignities (*bonum-melius*) and a transcending of rational knowledge by an ascent from the comparative to superlative degree (*melius-optimum*)”.

Vide também Ruiz SIMON, *op. cit.*, p. 308-309: “Per a aquells teòlegs que defensaven la pertinència de la constituïció de la teologia com a ciència resultava aquestes dues disciplines: el coneixement que la teologia permetia obtenir de Déu era superior al que permetia obtenir a metafísica, ja que – comparativament – aquest últim era defectiu en relació al primer. La constatació d'aquesta defectivitat se centrava, en general, en els límits de la ciència metafísica en relació al fi, en relació al coneixement d'allò necessari per a la salvació (...).”

⁴³¹ Boécio de DÁCIA, *A Eternidade do Mundo*, trad. de M.S. de Carvalho, Lisboa, Cotovia, 1996, p. 33: “...a posição dos filósofos em nada contradiz a fé cristã; a sua posição apoia-se em demonstrações e em certos argumentos possíveis, relativamente àquilo de que falam, enquanto que em muitos casos a fé apoia-se em milagres e não em argumentações racionais. Mas o que for defendido através de conclusões racionais, não é fé, mas ciência.”

semear para Tempier, era inexistente na mente do filósofo de Dácia: “que a fé supra onde a razão falha, devendo confessar-se que a potência divina está acima de todo o conhecimento humano”.⁴³² Longe de enveredar por uma posição radical, o filósofo defende no seu *De summo bono*, de acordo com Luca Bianchi, “la tesi che l’intera esistenza umana deve essere consacrata al conseguimento degli unici piaceri veramente umani, le *delectationes intellectuales* ofertes dalla contemplazione filosofica” e, para mais, sem sacrificar o ascetismo, “riconosce la moralità di qualsiasi attività o sentimento umano che sia finalizzato, direttamente o indirettamente, al raggiungimento della felicità filosofica.”⁴³³ A felicidade, na sua essência, permanece ligada ao Primeiro Princípio,⁴³⁴ tal como a *delectatio intellectualis* ressoa à bem-aventurança final. Eckhart⁴³⁵ é, neste sentido, o exemplo vivo do diálogo entre uma síntese filosófica e a inteligência místico-religiosa.⁴³⁶

Mas, o século XIV não pode prescindir, ainda que brevemente, de uma menção a Pedro de Auriolo e ao seu *Scriptum in Primum Librum Sententiarum*, onde o filósofo critica algumas posições de Duns Escoto que talvez tenham estado na base de uma certa revitalização da universidade de Paris em meados do século.⁴³⁷

⁴³² Boécio de DÁCIA, *A Eternidade do Mundo*, *op. cit.*, [III], p. 65.

⁴³³ Luca BIANCHI, “Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»: nota sul «De summo bono» di Boezio di Dacia”, in Maria BETTETINI e Francesco D. PAPARELLA (eds.), *Le felicità nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale 12-13 settembre 2003*, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2005, p. 22.

⁴³⁴ Boécio de DÁCIA, *De summo bono*, translation by John F. Wippel, Canada, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987, p.34: “Therefore, the philosopher, noting that all goods come to him from this first principle and are preserved for him insofar as they are preserved by this first principle, is moved to the greatest love for this first principle. (...) And since everyone takes delight in that which he loves and maximum delight in that which he loves to the maximum degree, and since the philosopher has the greatest love for this first principle, as had been indicated, it follows that the philosopher takes maximum delight in this first principle and in contemplating its goodness, and that this alone is right pleasure.”

⁴³⁵ Jean-Michel COUNET, “Ontologie et itinéraire spirituelle chez maître Eckhart”, *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 96, 1998, p. 254-280. Neste artigo faz-se uma leitura do itinerário triádico de Eckhart (serviteur – ami – fils), relacionando-a com a metafísica do Êxodo e com a metafísica do Verbo.

⁴³⁶ Fernand BRUNNER, “Philosophie et Religion ou l’ambiguïté de la philosophie”, in *Historia Philosophiae Medii Aevii. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, herausgegeben von Burkhard Mojsisch – Olaf Pluta, Amsterdam /Philadelphia, B.R. Grüner, 1991, p. 135: “...Eckart annule ainsi l’effet perverse éventuel du savoir humain en transposant le sens de ce savoir au niveau du divin. Cette concordance parfaite entre les sciences et la théologie domine l’exégèse eckhartienne, le texte sacré s’y révélant porteur de ces deux ordres de la pensée, réfléchis l’un dans l’autre.”

⁴³⁷ Chris SCHABEL, *Theology in Paris, 1316-1345*, USA, Ashgate Publishing, 2000, Chap. 7 – “Franciscans against the God of the philosophers”, p. 135-171.

Na voragem dos dias, agudizar-se-á a crispação contra os excessos do anti-intelectualismo, bem como o dissídio entre a teologia sapiencial e a teologia divina,⁴³⁸ a *sacra doctrina* e a filosofia, provocado por uma insanável contradição histórica⁴³⁹ que, no século XV, explica a acção reformista de João Gerson⁴⁴⁰ e para cuja urgência os *Irmãos da Vida Comum*, em meados do século anterior, já haviam chamado a atenção, através de apelos massivos ao regresso a uma espiritualidade essencialista.

Antipatizando com a concepção de felicidade mental nutrida pelos incorrectamente apelidados averroístas, o Chanceler regressa à Patrística grega (os franciscanos haviam, por seu turno, retomado St. Agostinho), mormente a Pseudo-Dionísio e aos autores monásticos para relançar a teologia mística, de cunho afectivo e prático.⁴⁴¹ A promoção do amor a modo de conhecimento não era original, mas era inovador o esforço de teorização alcançado, sobretudo no que dizia respeito ao meio intelectual onde era proposto e à apresentação da irredutibilidade do conhecimento místico de Deus na teologia enquanto ciência.⁴⁴²

Avesso à escolástica decadente, o teólogo procura conduzir a especulação por veredas que garantam a todos os fiéis chegar a Deus e enceta uma missão evangélica junto das franjas laicas (pense-se por exemplo no *Livre des dix commandements*⁴⁴³ ou no

⁴³⁸ M. S. de CARVALHO, *A Síntese Frágil (Da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa, Edições Colibri, 2002, p. 258-260.

⁴³⁹ O. BOULNOIS, *op. cit.*, p. 38 : "...c'est-à-dire une contradiction historique dont la modernité n'a pu que sortir, en sortant la philosophie de l'université, puis en sortant l'université de la tutelle religieuse. Cette situation est d'ailleurs un problème pour la théologie autant que pour la philosophie: la théologie elle-même se marginalise, quand elle cesse de répondre aux grandes questions de l'homme, sur ce qu'il peut connaître, ce qu'il doit faire et ce qu'il faut espérer." Estamos em crer que aqui reside em parte a origem do cepticismo que grassa no século XIV. Sobre este assunto, *vide* Konstanty MICHALSKI, *La philosophie au XIV^e siècle*, Frankfurt, Minerva GMBH, 1969.

⁴⁴⁰ André COMBES, *Jean Gerson Commentateur Dionysien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1940, p. 471 : "... le théologien parisien qui, autour de 1400, a rêvé de régénérer la scolastique en la ramenant à des sources qui avaient alimenté les synthèses bonaventurienne et même tomiste, et en rappelant aux clercs trop épris de spéculation abstraite ou trop avides de bénéfices que l'Église n'est ni une école de philosophie pure ni une pourvoyeuse de situations confortables, mais la grand Ecole du Christ qui convient tous ses membres à l'union...".

⁴⁴¹ Armando de Jesus MARQUES, em "Do conceito de «teologia mística» na Idade Média e no Renascimento", *Bracara Augusta*, 1965, vol. 18-19, p.29-41, apresenta a semântica da expressão e a sua difusão a partir de Pseudo-Dionísio e de Gerson.

⁴⁴² Marc VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Paris, Librairie J. Vrin, 2006, p. 9.

⁴⁴³ Gilbert OUY (ed.), *Gerson bilingue*, Paris, Honore Champion, 1998, p. 7: "Ceste briefve doctrine est ordonnee en special pour quatre manieres de personnes : premierement pour les simples curéz prestres qui se meslent d'oïr confessions. Item pour les simples personnes autres,

Doctrinal aux simples gens), a quem se dirige em vernáculo,⁴⁴⁴ ciente de que nelas encontra os principais mentores de uma *vis affectiva*. Com efeito, os simples de coração (não é por acaso que Groote chama à sua comunidade os “Simples” e Nicolau de Cusa elege o *idiota*⁴⁴⁵ como o mais sabedor) serão verdadeiros filósofos,⁴⁴⁶ e a teologia mística a única filosofia que conduz à jucundidade:

“Et hec est sapientia Dei in misterio abscondita; hec est mistica theologia, quam querimus, que ad anagogicos et supermentales excessus deducit, quam aliquando nomine contemplationis, aliquando nomine devotionis, aliquando nomine caritatis, aliquando caritativi amoris lego nomine appellatam.”⁴⁴⁷

Será pela *intelligentia simplex* e pela sindérese bonaventuriana⁴⁴⁸ que se consumam afectividade e cognição, onde entroncam as vias especulativa e prática, até porque a religião é a escola do afecto e do amor.⁴⁴⁹ Esta vai ser, afinal, uma das respostas possíveis aos dilemas colocados pela escolástica medieval, como tão bem refere

soient seculieres ou religieuses, qui n’oient point souvent parler des commandements de Dieu en predication. Item pour les jeunes escoliers (...).”

⁴⁴⁴ Brian P. MCGUIRE, “Jean Gerson and bilingualism in the late medieval university”, in *Pratiques de traduction au Moyen Age, op. cit.*, p. 121-129. Raymond THOMASSY, em *Jean Gerson, chancelier de Notre-Dame et de l’Université de Paris*, Paris, Librairie de Debécourt, 1843, p. 84-85, mostra-se particularmente interessado em salientar o uso da língua francesa por Gerson, num gesto de proximidade aos laicos: “La question qui nos occupait se trouve donc ici à moitié résolue; e il n’y a plus qu’à voir comment Gerson se fit de notre idiome vulgaire un instrument de puissance pour l’instruction et la moralité du peuple. (...)”

De là, pour les représentants de la science, la nécessité de se faire aussi les représentants du peuple, d’en être l’expression, afin d’agir sur lui, de lui parler d’abord sa propre langue...”.

⁴⁴⁵ No seu *Idiota de sapientia et de mente*, Nicolau de Cusa apresenta-nos um *idiota* lúcido, consciente da sua ignorância, mas, ao mesmo tempo, possuidor de uma sabedoria acessível a poucos. Aliás, sobre a concepção cusana de *scientia*, leia-se Jeannine QUILLET, “De l’art des conjectures à la science divine selon Nicolas de Cues”, in Andreas SPEER (ed.) *Scientia und Ars im Hoch-und Spätmittelalter, op. cit.*, p. 101: “Le terme de *scientia* aurait donc, pour le Cusain, un premier sens empirique, celui de savoir, aussi imparfait et insatisfaisant fût-il, savoir purement conjecturel, et un deuxième sens, spéculatif, situé au niveau de l’intellect et qui serait, *in via*, un non-savoir, une nescience, par opposition à la pensée divine, qui est vérité et science parfaite.”

Em termos gerais, para o estudo deste autor é incontornável e de consulta obrigatória a obra de João Maria ANDRÉ, *Sentido, Simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian-JNICT, 1997, e, sobre este ponto em especial, o Epílogo, p.737-779.

⁴⁴⁶ João GERSON, *De theologia mystica, op. cit.*, p. 56: “quod, si phylosophia dicatur scientia omnis procedens ex experientiis, mistica theologia erit phylosophia, eruditique in ea, quantumlibet aliunde ydiote sint, phylosophi recta ratione nominantur.” Assim, serão designados teólogos os que abraçam a causa da teologia escolástica, inferior à teologia mística pelo seu pendor livresco: “quia speculativa theologia ratiocinationibus utitur conformiter ad philosophicas disciplinas, ideo scolasticam eam vel litteratoriam quidam appellant, quamvis non sufficiant iste scolastice exercitationes nisi quis studio vehementi nitatur habere conceptus proprios et intimos eorum, que tradita sunt a summis doctoribus ...”(p. 154)

⁴⁴⁷ João GERSON, *De theologia mystica, op. cit.*, Quinta Pars, p. 142.

⁴⁴⁸ Na verdade, GERSON introduz novas cambiantes à sindérese de S. Boaventura, num esforço de eclectismo de influências. *Vide*, sobre este assunto, Marc VIAL, *op. cit.*, p.89-92.

⁴⁴⁹ João GERSON, *De theologia mystica, op. cit.*, p.154.

Michel Corbin-⁴⁵⁰ De igual modo, Lutero aprofundará pela reaproximação entre a cultura secular e a criteriosa exegese bíblica.⁴⁵¹

A preocupação com a evangelização dos mais pobres de espírito leva-o a abraçar a causa formativa e a criar instrumentos didáticos que colmatem as falhas do clero e aperfeiçoem o seu poder perlocutório.⁴⁵² Reticente quanto à circulação da Bíblia em vernáculo, Gerson receia que, deixadas à rédea solta, as *gens simples* caiam no descontrolo dos movimentos heréticos por falta de guias espirituais.⁴⁵³

Em contrapartida, os *formalizantes* são alvo de crítica em algumas páginas gersonianas – pensemos em Henrique de Gand e João de Ripa⁴⁵⁴ – pelo desmesurado cerebralismo depositado nos assuntos teológicos, com tendências matematizantes,⁴⁵⁵ o que só corrobora a velha dicotomia *philosophi / sancti*.⁴⁵⁶ Teólogo de profissão, o autor das *Notulae* estabelece uma distinção entre teologia especulativa

⁴⁵⁰ Dos três dilemas apresentados em Michel CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974, ousamos dizer que é o terceiro que ressoa mais familiar, embora por vias diferentes, ao modelo preconizado quer por Duns Escoto, quer por Gerson: "comment une science théologique est-elle possible s'il existe une franche opposition entre la raison hellénique et la foi biblique? Découvrir que l'objet de la foi, loin d'être le Dieu des métaphysiciens et des savants, est le Dieu libre dans son amour n'est en effet autre chose mettre en évidence la radicale originalité de la foi biblique ...". (p. 41)

⁴⁵¹ Cf. Apresentação a ERASMO, *Modo de Orar a Deus*, trad. de Álvaro Pereira Mendes, Porto, Publicações Maytreya, 2008, p. VIII e segs.

⁴⁵² D. Catherine BROWN, *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 51: "Clearly, the training and education of parish priests was of great concern to him, precisely because they were the members of the hierarchy in closest touch with the laity. (...) Although Gerson stated that preaching was the way in which illumination was carried out, he clearly envisaged sermons as also purifying and perfecting. For the aim was not simply to teach the faithful basic doctrine but to move them to right action, to purge themselves of sin and to perfect their lives."

⁴⁵³ D. Catherine BROWN, *Pastor and laity in the theology of Jean Gerson*, *op. cit.*, p. 36-38.

⁴⁵⁴ Embora o faça de forma moderada no *De theologia mystica* (segunda Pars), a crítica é mais marcada nas *Notulae*, *op. cit.*, [3.], p. 202 e 207: "Formalizantes ponunt *distinctas* rationes ydeales in Deo absque quocumque respectu, et hoc dupliciter: vel quod sit *distinctio rationis* sola, ut Gandensis; vel quedam maior, tamquam vna non sit ali *ex parte rei* etc. ut Rippa videtur ponere (...) [4.] Et si dicunt formalizantes quod a *distinctis* ratione aut forma metaphysica egrediuntur *distincta* realiter, cur non poterit ab eadem re et ratione progredi *diversitas talis*, et praesertim a Deo, quia hoc magis saluat eius vnitatem?" Mesmo sem Combes admitir que possa haver uma diatribe pessoal da parte do Chanceler contra Duns Escoto, precursor deste formalismo, na verdade, é na senda do Doutor Subtil que Bradwardine supera a física aristotélica e Occam, émulo do pensamento escotista, erige a sua lógica nominalista.

⁴⁵⁵ A este nível, não podemos esquecer Thomas Bradwardine e os seus colegas do Merton College que trilhavam um importante caminho na relação entre a matemática e a física, a filosofia e a teologia.

⁴⁵⁶ João GERSON refere o *artifex speculativus* e o *pratico expertus*. S. BERNARDO nos *In Cantica*, *op. cit.*, Sermo XXIII, distinguia: "sapor sapientem facit, sicut scientia scientem, sicut divitiae divitem." *Vide*, sobre esta matéria, M.-D. CHENU, "Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale", *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, n.º 26, 1937, p. 27-40.

e mística, desde logo pelo seu objecto (“speculative theologie est verum et mystice bonum”⁴⁵⁷), identificando esta última com a *sapientia*, “id est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affective potentie rationalis”. Experiência interior e “scientia experimentativa”, pautada por um método apofático, a teologia inspirada em Pseudo-Dionísio e no seu vocabulário⁴⁵⁸ constroem-se num diálogo alargado (e às vezes pela mão de outros autores), sobretudo com Agostinho de Hipona, S. Bernardo e Alberto Magno. Em muito tributário de S. Boaventura e do seu *Itinerário*⁴⁵⁹ — que cumpre por isso destacar,⁴⁶⁰ Gerson regressa a uma teologia assente no Evangelho,⁴⁶¹ por um lado, e converte a experiência mística em expoente máximo do conhecimento, por outro, subtraindo na vertente intelectual para exaltar os exercícios espirituais ao alcance dos devotos: “extasis, mentis excessus, anagogica ductio, raptus in tertium celum”.⁴⁶²

Vulnerável a algumas inflexões nos derradeiros anos, o Chanceler de Paris afasta-se de uma psicologia filosófica⁴⁶³ para tornar mais modesto o papel da filosofia na teologia mística. Se tivéssemos de escolher um autor europeu que mais se aproximasse do contexto prenunciado pelo *OE* (finais do século XIV – início do século XV), penderíamos para João Gerson e para a sua *theologia cordis*, pouco permeável às elevadas operações de abstracção e do intelecto, em favor das raízes da *schola Christi*.



⁴⁵⁷ João GERSON, *De theologia mystica*, *op. cit.*, Sexta Pars, p.148.

⁴⁵⁸ A. COMBES, em *op. cit.*, tem uma nota interessante sobre os vocábulos tomados de empréstimo a Pseudo-Dionísio pelo autor quatrocentista.

⁴⁵⁹ Leia-se S. BOAVENTURA, Prólogo de *Itinerário da Mente para Deus*, introd., trad. e notas de António Soares Pinheiro, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1998, a páginas 55-57, onde caridade, devoção, humildade e sabedoria são palavras-chave. Se cotejado com o primeiro parágrafo da sexta Parte do *De theologia mystica*, veremos, pela leitura dos dois excertos, as afinidades que Gerson estabelece com o Doutor Seráfico.

⁴⁶⁰ Este ascendente é visível relativamente aos graus do conhecimento. *Vide* João GERSON, *De theologia mystica*, *op. cit.*, Quinta Pars, p. 139: "Tres cognoscendi modi sunt, quorum unus animalis dicitur, utens maxime oculo carnis; alius rationalis, utens plus oculo rationis; tertius spiritualis, utens oculo contemplationis sicut distinxerunt divini homines tres oculos et tres vivendi modus."

⁴⁶¹ A. COMBES, *op. cit.*, p. 435: "la théologie mystique gersonienne se présente comme un moment d'un processus plus vaste, comme une partie essentielle d'un organisme d'ensemble qui ne peut vivre que dans son intégrité. Théologie du retour, elle présuppose une théologie de la source et de l'exode."

⁴⁶² João GERSON, *De theologia mystica*, *op. cit.*, Septima Pars, p. 190.

⁴⁶³ M. VIAL, em *op. cit.*, descreve a evolução intelectual de João Gerson a partir de 1424, marcada pela rejeição da doutrina da abstracção.

3. Esboço de um panorama histórico-filosófico de Quatrocentos

3.1. Canção de outonal declínio ou (h)orto germinador de múltiplos matizes?

Lourenço entra na eternidade heróica sob o duplo patrocínio da Idade Média e da Renascença. (...) Já não se imagina o homem ilustre às portas da morte, reduzido ao seu leito, avaro de gestos, de palavras ou de lições, a exemplo de Cosme de Médicis. A virtude entristecida já não é suficiente para os homens desse tempo: as reivindicações infernais, essa obsessão medieval, devem ser equilibradas pelas lições de vida, para uso das gerações futuras.

Jack Lang, *Lourenço de Médicis, O Magnífico*

Cultura de síntese, ávida e devoradora de pelo menos dez séculos, que, a fazer jus a uma atitude ecléctica, não deverá ser tratada como o caso ou período langoroso do pensamento filosófico pela sua suposta falta de originalidade ou ausência de rasgo criativo, é aquela que nos aguarda no século XV, tempo em que o *OE* circula pela Corte e por alguns mosteiros portugueses⁴⁶⁴ e em que a Europa fervilha de ideias e planos para alargar os seus horizontes culturais, agarrar vigorosamente oportunidades de transacção comercial e de contacto com outros povos, sinal que se tornará marca distintiva do cosmopolitismo de Rafael Hitlodeu, personagem de Tomás Morus.

Marginalizada pela investigação,⁴⁶⁵ esta época sofre, de alguma forma, uma obnubilação, quer pelo esplendor do século aristotélico, quer pelo excessivo enfoque numa filosofia renascentista⁴⁶⁶ que coloca de lado algumas categorias

⁴⁶⁴ Duplicidade de espaços culturais, acrescida de um outro par possível que também dominava a Europa, como nota SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 30: "On observe au XV^e siècle une tension entre les universités et les chancelleries royales qui naissent et se développent et où l'on travaille (on emploie principalement des juristes) au profit de la politique de l'État, ou plutôt celle du roi."

⁴⁶⁵ Opinião partilhada por SWIEZAWSKI, em *op. cit.*, e por Zenón KALUZA, "Late medieval philosophy, 1350-1500", in John MARENBO (ed.), *Medieval Philosophy*, London-New York, 1998, p. 426-451.

⁴⁶⁶ Em relação a este assunto, arriscaríamos dizer que a obra de Swiezawski combate abordagens como o projecto de Charles SCHMITT (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1988. Legitimando a filosofia do Renascimento enquanto objecto de estudo com base nos novos desafios económicos e numa realidade que escapa já à linguagem dos teólogos escolásticos, parece perpetuar-se na obra inglesa a indefinição de contornos vaticinada pelo estudioso polaco em *op. cit.*, p. xii: "Negligée par les médiévistes parce qu'elle serait une période de décadence (en ce qui concerne la créativité de la scolastique) et étudiée par les modernistes d'un seul point de vue, celui de ce que l'on appelle «l'humanisme de la Renaissance» ...". No entanto, o autor da introdução à *Cambridge History* procura salvaguardar-se de algumas críticas, revelando a diversidade de posições mesmo dentro do

teológico-filosóficas tradicionais importantes, mitiga a segunda escolástica e inevitavelmente promove leituras parcelares, tendentes a resgatar o homem de um Deus plenipotenciário e os saberes da condição de *pedissaeque ancillae theologiae*, esquecendo que era ao medievo que se impunha o começo de uma abertura libertadora, mas também a consolidação do processo de avassalador amadurecimento de ideias que o século XIII precipitara. João Maria André, grande especialista do século XV, di-lo com toda a propriedade, a pensar no caso do seu autor, Nicolau de Cusa:

“O Renascimento, designação com que as classificações históricas habitualmente se referem ao período que medeia entre o final do século XIV e o início do século XVII, representa o termo da Medievalidade e o pórtico de entrada na Modernidade. Todavia, uma abordagem das suas filosofias que se limite a articulá-las com os tempos anteriores ou os séculos que se lhe seguiram, correrá sempre o risco de perder de vista a sua singularidade e a sua profunda originalidade. É que se, por um lado, o pensamento dos filósofos renascentistas não se esgota nas suas fontes inspiradoras, antigas ou medievais, por outro lado, nem todos os caminhos nos seus esforços interrogativos do real que eles abriram, encontraram continuidade nos Tempos Modernos.”⁴⁶⁷

Na verdade, tal tendência redutora, não privativa da filosofia, alastrou-se a outras disciplinas, nomeadamente à história que, caindo em si, procurava inscrever com mais justiça os séculos XIV e XV numa estação promissora,⁴⁶⁸ ligando épocas, ao invés de promover drásticas cisões e de se apoderar de um discurso cuja tónica fosse apenas o declínio e um destino crepuscular para o mundo das ideias. Huizinga no índice da sua célebre obra revela de imediato um inteligente tratamento de aparentes concomitâncias históricas e passionais opostas (o sublime e o grotesco, o realismo e o simbolismo, a vida e a morte, a mundaneidade e a esfera religiosa) e de realidades

grupo de trabalho, dificultada por um outro factor: “the rich often strange fabric of Renaissance philosophy.” (p. 6) O facto de boa parte dos artigos prestar sobretudo atenção ao século XVI e de referir *en passant* alguns dos principais vultos do século XV reforça a ideia de uma secundarização deste período quatrocentista. Porém, verificam-se excepções que atenuam esse menosprezo pelo século em apreço e focam algumas dimensões positivas da conquista escolástica. Outro aspecto importante, e que actua em defesa do volume inglês, é a sua complementaridade com a obra *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Lidas em conjunto, num profícuo diálogo, elas suavizam o hiato apontado por Swiezawski e revelam que só um horizonte dialógico e intertextual nos apontará um contexto permeável e aberto à diferença.

⁴⁶⁷ João Maria ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no pensamento filosófico de Nicolau de Cusa*, *op. cit.*, p. 11-12.

⁴⁶⁸ J. HUIZINGA, *op. cit.*, cujo título original – *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919) – não é captado expressivamente pela trad. portuguesa. Sobre o significado da obra e os desvirtuamentos das suas traduções, leia-se Jacques LE GOFF “A propósito do Outono da Idade Média”, *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*, trad., Lisboa, Edições 70, 2010, p. 217-226.

paralelas que, para nós, talvez sejam de difícil conciliação, mas que em longínquas eras se interpenetram⁴⁶⁹ e caracterizam grandes épocas de transição e de mudança.

Num toque de feminil primor, houve quem dissesse em relação à literatura que era a tristeza de viver num tempo em que tudo de importante se escrevera e dissera que inundava os literatos,⁴⁷⁰ subterfúgio em que o modernismo voltará a reincidir. Mas, serviria isso de atenuante aos estudiosos para marginalizarem este século tão diversificado, de intrigante coexistência da mística, do cepticismo especulativo, de definição das ciências experimentais e da sua urgente transparência terminológica, mas também de redescoberta depurada dos textos dos filósofos que haviam fundado as bases do pensamento ocidental?

A resposta não é simples e tem de reportar-se aos séculos XIV e XV, pelo que o capítulo “The renaissance concept of philosophy” da obra de Cambridge tenta acautelar *quantis satis* o problema, lançando nas primeiras linhas algumas dúvidas bastante pertinentes,⁴⁷¹ invariavelmente voltando-se todavia para o caso italiano e para a nova concepção de filosofia veiculada pelos modernos métodos de ensino e pelas exigências sociais emergentes. Cesare Vasoli lembra que na época se vivia a ilusão do cumprimento de um mito de *renascentia* e de ciclicidade histórica,⁴⁷² dominado por áureas e argêntas estações. Ora, este preconceito perverteu em grande medida a imagem da Idade Média.

Não obstante, o autor do texto admite o reaproveitamento da seiva da *sapientia*⁴⁷³ para reabilitar uma importante dimensão filosófica que, essa sim, corrobora a linha

⁴⁶⁹ J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 15: “Um historiador da Idade Média que confiasse demasiadamente nos documentos oficiais — que raramente se referem às paixões, excepto à violência e à cupidez — arriscava-se, por vezes, a perder de vista a diferença entre a vida daquela época e a dos nossos dias. Tais documentos far-nos-iam às vezes esquecer a veemência patética da vida medieval para a qual os cronistas, não obstante as deficiências no registo dos factos, nos chamam sempre a atenção.

A vida mantinha ainda, de diversos aspectos, as cores dos contos de fadas; quer dizer, para os contemporâneos aparecia com esse colorido.”

⁴⁷⁰ Jacqueline CERQUIGLINI-TOULET, *La couleur de la mélancolie: la fréquentation des livres au XIV^e siècle, 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993, p. 57 e segs.

⁴⁷¹ Cesare VASOLI, “The renaissance concept of philosophy, in Charles SCHMITT (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, *op. cit.*, p. 57: “May the term be applied to ways of perpetuate typically medieval thinking? Do the speculative currents which emerged in the mid thirteenth century, above all in Italy, represent continuity or a break with the past? How closely are scholastic natural philosophy and logic connected with the scientific revolution?”

⁴⁷² Cesare VASOLI, “The renaissance concept of philosophy”, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁷³ Cesare VASOLI, “The renaissance concept of philosophy”, *op. cit.*, p. 61: “No wonder then that philological analysis and literary exegesis become an apologia for both an ancient and a modern model of wisdom. No wonder also at the resurrection of the classical ideal, neatly caught in a

que aqui se persegue – não a do mero passadismo, antes a da tentativa de demonstrar, por um lado, os gestos de harmonização com o legado anterior distante (mormente a filosofia antiga e a literatura clássica) e as atitudes de ruptura com um património intelectual mais próximo — o escolasticismo e o seu hermético jargão filosófico; e, por outro, uma mola propulsora de continuidade e desenvolvimento dos sistemas filosóficos implantados, que estará na base da ciência moderna de Copérnico, de Kepler e de Galileu.

Neste difícil alinhamento periodológico (em muitos casos artificial), Petrarca era outro vulto de problemática inscrição histórica, facto lembrado por Van Steenberghen, e que solicita alguma ductilidade no estudo da história das doutrinas e da vida e morte das correntes de ideias, mais oscilantes que a repetida usura dos dias:

“Si l’ont tient à faire de lui un homme de la Renaissance, sa Renaissance est celle de saint Justin, d’Alcuin, des socratistes chrétiens qui mêlent Ovide à Salomon et Sénèque à saint Paul, Renaissance moins païenne que celle d’Héloïse et résolument close à l’héritage de la raison antique que le thomisme venait de léguer à la pensée et à la science modernes.”⁴⁷⁴

Na verdade, fustigada pelo estigma da barbárie, a Idade Média via-se preterida pelos seus herdeiros humanistas através do retorno a um recuado passado esplendoroso, isto é, à cultura greco-romana e a um aristocratismo intelectual, que defendia a revivificação das línguas de prestígio e o empossamento de uma elite, pulverizada pelos “humanismos” recentemente criados, uns retratando a miséria humana e a precariedade desta breve passagem pelo percurso terreal, com bom acolhimento em morada cristã, outros louvando a dignidade daqueles que sobressaíam quer na política e nas artes, quer nos negócios e na capacidade de frutificar belos espécimes a partir do ócio literário.

Lourenço de Médicis, renomada figura nascida em meados do século XV, é uma personalidade que incorpora esse espírito da época, matizado, mas às vezes reduzido

famous dictum of Cicero’s, of a single sapientia which holds within itself ‘the knowledge of all things human and divine’ and knows how to express them with all the persuasive powers of *eloquentia*. The same ambition motivated even the repeated appeals to Augustine as the corner-stone of a true Christian philosophy uncluttered with dusty theological formulae and intricate dialectical sophistries.”

⁴⁷⁴ Aimé FORET et F. VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1951, p. 400.

na película fotográfica que nos é apresentada pelas histórias da filosofia e da cultura. Escolhemos este membro dos Médicis para encabeçar o texto concernente a tal tema, porque, em certa medida, se projecta no seu destino o modelo de educação que passaria a vigorar doravante nas cortes europeias. Orientado desde tenra idade para a ética e para a moral, com galas de ufano prestígio (e a quem pouco ou nada diria o complexo modelo da “douta ignorância”), parece-nos que o seu percurso formativo seria alheio a esta tensão entre a escolástica e o humanismo cristão, em favor de um investimento na vida activa e de um diálogo vivo com os autores antigos, precursores da filosofia política e dos melhores arquétipos morais e cívicos. Pense-se apenas no facto de a Lourenço de Médicis ser dedicado *O Príncipe* de Maquiavel⁴⁷⁵ ou no conhecido título de Pico della Mirandola,⁴⁷⁶ (amigo íntimo de Lourenço) tão ao gosto das expectativas de nobilitação individual e de optimismo impregante do ser humano ou na iniciativa de Cosme de Médicis de criar uma biblioteca pública em Florença.

A cultura afigura-se como condição de possibilidade de libertação do determinismo humano, pelo que a concentração no filosofema *homem* marca e altera a percepção de muitos domínios, mas não pode prestar-se a ser a chave de leitura exclusiva do Renascimento, porque o Verbo divino continua bastante presente e a inflamar um número muito mais significativo de corações, superando os intelectos que se ocupam da *praxis* filosófica.

Por fim, Lourenço ajuda-nos também a não perder de vista o público laico que, privado de aceder à literatura em latim, procurava adquirir obras em vernáculo e mostrar estantes com livros, fugindo à pecha de acumular os habituais bens materiais⁴⁷⁷ ou de ostentar magníficas vestes. Quem olvidará o belíssimo livro *Les*

⁴⁷⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, trad. de Carlos Eduardo Soveral, Lisboa, Guimarães, 2011, cujo prefácio preceitua o conteúdo que um livro desta índole deverá ter: “o conhecimento das acções dos grandes homens, adquirido numa longa experiência das coisas modernas e numa continuada leitura das antigas...”.

⁴⁷⁶ G. Pico della MIRANDOLA, *Discurso sobre a dignidade do homem*, trad. de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, 1998.

⁴⁷⁷ Cf. Jacques LE GOFF, *A Bolsa e a Vida: economia e religião na Idade Média*, Lisboa, Teorema, 2006.

très riches heures do Duque de Berry?⁴⁷⁸ Essa nova realidade tende a evidenciar-se um pouco mais nestes séculos e, só por isso, valeria a pena revisitá-los.

Parcialmente, a desinteligência entre estudiosos hodiernos no que respeita ao século XV filosófico prende-se com o horizonte de partida que se tem em mente, ou seja, se em Itália o Humanismo atinge a sua maturidade em precoce data, antecipando-se a outras nações, e alguns não resistem à tentação de reduzir a história da filosofia a um espaço geográfico e a um aspecto do Renascimento (falava-se já de renascença carolíngia e do movimento renascentista no século XII), outros entendem o período de Quatrocentos sem pensar em fronteiras nem depositar numa só corrente ou sensibilidade a síntese de um quadro histórico. Pensar em termos europeus ou no reduto do espaço italianístico tem implicações bastante diferentes no modo de integrar ou omitir realidades múltímodas: Paris não esmorece no seu fervor intelectual (a muitos irritará até o escolástico «estilo parisiense» de filosofar); no século XIV, Heidelberg e a sua Universidade acolhem durante várias temporadas um dos grandes vultos filosóficos da época – Marsílio de Inghen – e a cidade de Colónia preserva a inspiração naturalista de Alberto Magno⁴⁷⁹; Oxford não baixa a fasquia científica diante de um enorme trabalho deixado por Grosseteste e Rogério Bacon, nomeadamente ao impulsionar uma nova lógica e uma física renovada no Merton College. Também a Universidade de Leipzig fundada em 1409 mostrará ser palco de candentes disputas filosóficas instigadoras do protestantismo. O próprio alargamento da rede universitária à escala europeia começa a estar ligado ao poder temporal, que decide sem consentimento nem intervenção directa da Igreja criar novas Faculdades.

Daí que Haydn, ao referir-se a um Contra-Renascimento⁴⁸⁰ alargue significativamente o diapasão do tempo e das circunstâncias espirituais e criativas

⁴⁷⁸ Sobre a sua riquíssima biblioteca, *vide* Alfred H. de BEAUVOIR, *La Librairie De Jean Duc De Berry Au Château De Mehun-Sur-Yèvre, 1416: Publiée En Entier Pour La Première Fois D'Après Les Inventaires Et Avec Des Notes*, s.l., Ulan Press, 2011.

⁴⁷⁹ Reinhard de LIECHTY em *Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin : ou la science au Moyen Age*, Paris-Bruxelles, Société Générale de Librairie Catholique, 1880, p. 101-102, salienta a sua noção englobante de ciência, de aplicação do sistema aristotélico ao dogma cristão, também patente em várias obras medievais.

⁴⁸⁰ Hiran HAYDN, em *The counter-Renaissance*, New York, Grove Press, Inc., 1960, p. xi, regista três fenómenos completamente distintos: “The first of these is the classical renaissance or the humanistic revival. The second I call The Counter-Renaissance, since it originated as a protest against the basic principles of the classical renaissance, as well as against those of medieval

deste momento histórico, chamando à reflexão acontecimentos e personalidades do lapso histórico quatrocentista que lhe dão outra profundidade e consistência. Desta feita, o estudioso inverte a atitude de circunscrição temporal,⁴⁸¹ e de certo estatismo, para depois relacionar a Baixa Idade Média com o século XVI e a retoma da confiança na fé, na espiritualidade e na teologia primevas, dama de conquista de Erasmo, de Lutero ou de Calvino, contrapondo-a à intrépida facção que, partilhando a mesma plataforma cronológica, acreditava veementemente na ciência e nos seus instrumentos racionais para promover e aplaudir o progresso do conhecimento humano, sem ter já por detrás a noção de *imago Dei* ou a nostalgia de captar apenas vestígios de um conhecimento elevadíssimo.

Nos antípodas da confiança no progresso científico, encontramos o efeito das obras incitadoras ao menosprezo do mundo, condenando o entesouramento material e a avidez pela erudição inconsequente do ponto de vista religioso e social. Soava nos espíritos piedosos o Livro de Job e o Eclesiastes e havia de encantar os mais fervorosos a *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis (também conhecida pelo título de *Contemptus Mundi*), ou o *De Vita Solitaria* de Petrarca,⁴⁸² porque enquanto nas florestas da intelectualidade alguns autores se embrenhavam na lógica⁴⁸³ e nos

Scholasticism. (At the same time, the Counter-Renaissance constitutes, of course, a part of the historical period called the Renaissance.) The third movement, led by Galileo and Kepler, is perhaps best termed the Scientific Reformation.”

⁴⁸¹ Hiran HAYDN, *op. cit.*, p. 42: “There are, I believe, two main features to this change: first, an increasing tendency to obliterate the sharp medieval line of demarcation between the realm of theology and that of philosophy, with a consequent trend toward a natural religion, or deism which finds in man’s reason a sufficient instrument for the establishment of religion; secondly, a growing preoccupation with good works and the pursuit of virtue, with a resulting inclination toward an independent humanistic ethic.”

⁴⁸² Leia-se de PETRARCA, *De Vita Solitaria*, édition bilingue, introd., trad. et notes de Christophe Carraud, Grenoble, Jérôme Millon, 1999, um pouco do prefácio, p. 48: “8. Quid vero nunc prius ex me speres quam quod et in ore et in corde semper habui et ipse, qui modo sub oculis est, locus hortatur? — Solitarie scilicet otioseque vite preconium, quam cum sepe olim solus tum precipue nuper mecum brevi quidem, nec nisi dierum quindecim spatio, degustatio. (...)” E um pouco mais à frente, onde irrompe a crítica à vaidade nascida da erudição: “9... sed copia litterarum non semper modestum pectus inhabitat, et sepe inter linguam et animum, inter doctrinam et vitam concertatio magna est. De his autem loquor, qui litteris impediti et onerati potius quam ornati, rem pulcherrimam, scire, turpissimis moribus miscerentur, tanta animi vanitate, ut scholas nunquam vidisse multo melius fuerit; qui hoc unum ibi didicerunt, superbire et litterarum fiducia vaniores esse cunctis hominibus;”.

⁴⁸³ Não podemos esquecer as palavras de João Maria ANDRÉ relativamente às “duas” lógicas manuseadas por Nicolau de Cusa, em *Sentido, simbolismo e interpretação no pensamento filosófico de Nicolau de Cusa*, *op. cit.*, p. 748: “Poderia pois dizer-se que a definição das vias de acesso à verdade supõe um isomorfismo entre os níveis de expressividade da eterna sabedoria e os níveis da sua reflexiva captação e “assimilação” pelo sujeito humano. Só a partir desse isomorfismo tem sentido o

estudos matemáticos em torno do divino, abriam-se clareiras para uma espiritualidade despojada, curiosamente teorizada por homens de vasta cultura, mas que incitava a um verdadeiro movimento de retorno às origens do Cristianismo patrístico e à filosofia de Cristo. O misticismo de Eckhart e de Gerson, espreado por expressões várias (umas moderadas, outras mais radicais), nomeadamente numa vertente feminina, dariam os seus melhores frutos a partir de agora, culminando, sem o preverem, nos ventos que cindiriam a Igreja.

Portanto, a tentação de viajar apenas com bilhete de ida até Itália, onde Leonardo da Vinci provocatoriamente se intitulava *omo sanza lettere*⁴⁸⁴ e Ficino, Landino ou Poliziano desafiavam os meios intelectuais em que se movimentavam, não se compagina com uma época de reelaboração do *mapa mundi* e de abertura à diversidade e ao universal gesto de tudo abarcar, relativizando-se em simultâneo o lugar do homem (cada vez menos só),⁴⁸⁵ apesar de afirmar a sua recém-conquistada posição tão humana quão frágil: “Ora é precisamente aqui que radica a tragicidade do homem renascentista: ao rebelar-se contra Deus, o homem constitui-se como homem mas como homem se perde; em contrapartida, ao unir-se a Deus, salva-se o homem, é certo, mas como homem se aniquila.”⁴⁸⁶

Se, por um lado, Haskins salienta que a renascença do século XII soubera escolher outras paragens além-Pirinéus para florir, colocando a tónica na vitalidade cultural da Península Ibérica,⁴⁸⁷ Swiezawski, o grande crítico da desatenção sofrida pelo século XV, propõe que se pense de modo descentrado – com o fito na Europa

desdobramento em que a lógica integral se realiza, o que significa que se a “douta ignorância” pode ser encarada na sua positividade, como uma filosofia hermenêutica, isso deriva, em última análise, do carácter simbólico do homem na sua qualidade de “imago Dei”.

⁴⁸⁴ Cf. Charles NICHOLL, *Leonardo da Vinci. O voo da mente*, trad. de Victor H. Antunes, Lisboa, Bertrand Editora, 2006, p. 73. Este desconhecimento do latim motivará, no entanto, o pintor a iniciar-se mais tarde na aprendizagem da língua. Isso não o impede de qualquer forma de confessar o seguinte: “Tenho tantas palavras na minha língua natal que me devia queixar mais de não perceber bem as coisas que da falta de palavras para expressar as minhas ideias.” (p. 74)

⁴⁸⁵ Basta ler alguns dos relatos produzidos nos Descobrimentos para perceber essa estupefacção da descoberta do outro e da diferença. Pense-se na *Carta de Pero Vaz de Caminha*, simultaneamente constatação de horizontes curtos e de ignorância, derrogados com a conquista de novos mundos. A este propósito, vide revista *Philosophica*, n.º15, 2000, dedicada a esta temática e, em especial, o artigo de Pedro CALAFATE, “Tópicos sobre a Antropologia Portuguesa da época dos Descobrimentos”, p. 33-45.

⁴⁸⁶ João Maria ANDRÉ, *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Livraria Minerva, 1987, p. 26.

⁴⁸⁷ Cf. HASKINS, *The Renaissance of the 12th century, op. cit.*, especialmente o cap. IX - The translators from Greek and Arabic.

central oriental – espaço que sentiu em menor escala os dissabores da guerra e da doença, mantendo as condições para o florescimento intelectual, ainda que com características particulares,⁴⁸⁸ acolhendo o historiador com mais entusiasmo a expressão de uma filosofia europeia do século XV. Na meritória obra francesa que sumariza os sete volumes saídos originariamente em polaco, dá-se, no entanto, um passo em falso, já que se apõe a Quatrocentos uma sobrecarga de tradições que pareciam brotar *ab ovo*, ou renovar-se depois de um longo interregno, criando, às vezes, para quem entra de maneira abrupta no século XV, sem visitar detidamente os anteriores, algumas relações equívocas ou longas distâncias entre temas e autores que, de modo mais ou menos latente, se iam concentrando na voragem do trabalho de investigação de académicos e teólogos, movimento moroso e não isento de sobressaltos que tentámos compendiar no ponto anterior. A justificação não se faz esperar no aviso ao leitor⁴⁸⁹ sobre o relevo que é conferido a essa componente da obra. A informação prestada é inestimável, mas pode ter o efeito perverso de não mostrar a originalidade da época, e antes de a rarefazer em inumeráveis fenómenos e correntes de ideias ora com um passado cristalizado, ora como crisálisada de um outro. Talvez, no nosso modesto ponto de vista, o problema tenha estado na filiação historiográfica de Swiezawski, que condiciona (e dilui) esta abordagem, “où, à côté de l’histoire de la philosophie, nous rencontrons la philosophie de l’histoire”,⁴⁹⁰ mas também na árdua tarefa do autor que adaptou,⁴⁹¹ e condensou sete volumes em aproximadamente trezentas páginas em língua francesa.

Trata-se, sem dúvida, de um século permeado de heranças, convulsões e disputas, onde o estudioso crê encontrar as traves mestras da nossa civilização lançando altíssimas expectativas, embora seja erróneo dar a entender (e isso parece transparecer de quando em vez) que todas elas se desencadeiam ou adquirem

⁴⁸⁸ SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 293: "C'est dans de tels cadres que la vie intellectuelle se développe et s'épanouit au XV^e siècle. La philosophie y tient une place importante, bien qu'elle soit encore bien éloignée d'un statut autonome. Plusieurs facteurs contribuent à son entier assujettissement aux exigences d'une théologie de plus en plus idéologisante."

⁴⁸⁹ Mariusz PROKOPOWICZ, *op. cit.*, p. IX, esclarece-nos: "Cet ouvrage répond à plusieurs questions et quelques-unes ont décidé de l'organisation des propositions.

1. Quel sont les problèmes philosophiques de l'Antiquité et du Moyen Age, qui vivifièrent la réflexion des savants du XV^e siècle, en provoquant des querelles et des tensions d'esprit ?"

⁴⁹⁰ Mariusz PROKOPOWICZ, *op. cit.*, p. IX.

⁴⁹¹ Também aqui o verdadeiro estatuto de Prokopowicz é problemático e delicado, porque se situa entre a transmissão e a recriação da obra de partida.

particular influência apenas nesta altura. A reter apenas aqui entre nós alguns marcos históricos: o Concílio de Constança (1415), o Concílio de Basileia-Florença (1431-45), onde Nicolau de Cusa esteve presente, a queda de Constantinopla (1453), a impressão da primeira Bíblia (1456) e as agitadas investidas de Savonarola⁴⁹² contra a vida dissoluta nas ruas de Florença.

Para aproximação ao *OE*, o modelo triádico de Haydn parece ser mais eficaz e compaginar-se melhor com a situação portuguesa, além de ser bastante esquemático e denunciador de um caudal de anti-intelectualismo, que chegava à foz de modo bem-sucedido, com grandes nomes a dar-lhe voz, e onde revemos o autor português, muito embora o nosso miradouro seja também o da filosofia em contexto europeu. Em língua portuguesa, tentaremos humildemente, neste espírito descentrado, pugnar pela valorização do esplendor ibérico,⁴⁹³ à semelhança do que Haskins faz relativamente ao período undecentista e o autor polaco realiza para o seu próprio país, fazendo jus à vitalidade da Faculdade de Praga.⁴⁹⁴ Haveria melhor mote do que este – de centrífugo pretexto – para chamarmos à ribalta a nossa Ibéria e uma obra que acolhe um porvir filosófico-teológico, que nos seus escritos Erasmo e Lutero incendiarão pela flâmula da fé e pelo incitamento a beber directamente da fonte de água viva em Cristo, numa salvação com responsabilidades pessoais?

⁴⁹² Giovanni SOBRANZO, “Papa Alessandro VI e il Savonarola”, *Il tempo di Alessandro VI Papa e di Fra Girolamo Savonarola*, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1960, p. 163-164: “Dal 1490 il Savonarola era in Firenze nel convento di San Marco; per la sua profonda dottrina teologica e per l’oratoria calda, infocata, egli si acquistò tale fama da diventare l’idolo del popolo e di buona parte della nobiltà fiorentina: non ebbe attaccamento alcuno per la Signoria dei Medici. La sua fama si ingigantì, perche nelle sue prediche e nei suoi scritti si fece banditore di triste presagi e fustigatore dei corrotti e dei corruttori; masse di popolo, classi sociali distinte, ceti ecclesiastici erano dediti in buona parte a costumi pagani, o por meno alla ricerca avida di ricchezze; contro questa società decadente, non solo fiorentina, ma d’Italia tutta, Roma in primo luogo, egli vaticinò prossimi segni terribili dell’ira divina...”.

⁴⁹³ Não ignoramos, no entanto, que ao contrário do que Swiezawski traça para o seu espaço, Portugal padeceu de um clima económico-social bem agreste no século XIV. Leia-se, por exemplo, Gama CAEIRO, “A cultura portuguesa no último quartel do século XIV”, in *Dispersos, op. cit.*, I, p. 153-171.

⁴⁹⁴ Nesta mesma linha se posiciona Charles SCHMITT, em *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1983. Estudando um lapso temporal que vai de 1400 a 1650, o autor afirma, na linha do autor polaco, que há uma cisão demasiado brusca entre escolasticismo e humanismo, pelo que prefere falar de aristotelismos e não esquecer a singularidade: “At Cracow, for example, the impetus of medieval scholastic philosophy maintained its flavor throughout the fifteenth century and only at the beginning of the next one did humanistic tendencies begin to penetrate to any significant degree.”

Em Portugal, no ano de 1518, Gil Vicente fará desfilhar uma Alma⁴⁹⁵ em desespero, ataviada com todas as seduções do mundo, e que via estreitar-se cada vez mais a possibilidade de atingir a redenção. Era diante da corte de D. Leonor e do seu irmão que o dramaturgo colocava os perigos da acumulação de superfluidades e da avara atitude de conúbio com os bens mundanos. Já em 1515, uma das primeiras obras místicas portuguesas impressas — o *Boosco Deleytoso* — encenava as penas da alma peregrina até à redenção final e exaltava as prebendas da ciência da Sagrada Escritura. Em finais do século XIV ou princípios do século XV, o *OE* tecia advertências bastantes similares e procurava em muitos capítulos libertar o homem de tudo aquilo que onerasse a sua entrada no Paraíso celestial, num refrear constante dos apetites, quando, em aparente direcção oposta, a prosa de Avis em ambiente aúlico português irradiava uma significativa seiva a lexemas como vontade e entendimento. Em Quatrocentos, o maiorquino Raimundo Llull ganhava prestígio internacional, o que motivava a disseminação de uma série de obras apócrifas e a análise dos seus contributos no âmbito da metafísica e da ciência por uma franja significativa de universitários.

Florilégios e recolhas de *auctoritates*, versões abreviadas de um saber de divulgação que o tempo cristalizava (e a invenção da imprensa elevaria exponencialmente⁴⁹⁶), revelam, um pouco por todo o lado, o desejo de conhecer e de conciliar ideias de diferentes sistemas, alguns deles em muito dependentes ainda da fidelidade dos tradutores⁴⁹⁷ e da argúcia filológica dos estudiosos, tão debatida

⁴⁹⁵ Gil VICENTE, *Auto da Alma*, in José CAMÕES (dir. científica), *As obras de Gil Vicente*, Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, p. 189-213. No final, garantido o resgate da alma, surgem St. Ambrósio, St. Agostinho e S. Jerónimo que lhe apresentam várias iguarias para sustento espiritual.

⁴⁹⁶ *Vide*, sobre a ligação importante de Gutenberg, originariamente ourives, à imprensa e sobre as vicissitudes pessoais do natural de Mogúncia na implementação do novo processo de reprodução de livros, Lucien FEBVRE e Henri-Jean MARTIN, *O aparecimento do livro*, trad. de Henrique Tavares e Castro, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2000, p. 63-70. A. LABARRE, em *História do Livro*, trad. de Alberto Júlio Silva, Lisboa, Livros Horizonte, 2005, p. 57, não deixa de notar que “A edição do século XV não ignorava a literatura antiga, mas tinha predilecção pelos autores que a Idade Média melhor conhecia, ou que mais tinha copiado, traduzido e adaptado: 332 edições de Cícero, 165 de Aristóteles, 160 de Virgílio, 135 de Esopo e também de Catão, 125 de Ovídio, 99 de Vegécio, 93 de Boécio, 71 de Séneca, etc.”

⁴⁹⁷ De facto, intensifica-se no século XV, um pouco por toda a Europa, a tradução a partir do grego, extraindo os escolhos e deturpações que subsistiam no *corpus* aristotélico. São encontrados novos manuscritos, que vêm colmatar lacunas e clarificar o pensamento de muitos autores, como nos dá conta John F. D’AMICO no artigo “Manuscripts”, in Charles SCHMITT (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, *op. cit.*, p. 12. Também nesta obra, Paul KRISTELLER, no artigo “Humanism”, p. 119, assinala um facto histórico determinante: “As for the Greek classics, prior to

num século que sentia inconsistências vocabulares e meios de expressão insuficientes para traduzir os grandes textos.

O enciclopedismo de Alberto Magno⁴⁹⁸ e de Vicente de Beauvais, outrora fomentado, determinava um pouco a reconstituição da *imago mundi*, mas também se tendia a tomar por objecto o singular e a depurar o pensamento de autores antigos e medievais que haviam sido vítimas de estropiamento ou enviesada compreensão. Estava já em marcha para este século a elaboração do *De ingenuis moribus et liberalibus studiis* de Vergério. Redobrava-se o esforço de devolução do texto ao seu impoluto conteúdo original, bem como o cuidado de traduzir autores praticamente desconhecidos, presos pelos grilhões de uma língua (o grego) que só aos poucos recuperava adeptos e aprendizes aplicados. Começa também, nesse sentido, a produzir-se uma metareflexão sobre o acto de traduzir e sobre o estatuto de quem decide tomá-lo por diante, numa contiguidade entre filosofar e intervir filologicamente sobre os textos.⁴⁹⁹

Era, assim, num pano de fundo de novidade que o redescoberto platonismo respondia a problemas insolúveis, ou pelo menos pouco atraentes para o aristotelismo, sob o empenho das traduções de Bruno d'Arezzo e de Marsílio Ficino,⁵⁰⁰ principal divulgador e fervoroso adepto do pensamento do filósofo grego,⁵⁰¹ em acurada actualização cristã das suas doutrinas. Aliás, o autor de *Fédon* viria a assumir um papel importante no V Concílio de Latrão, ao suportar a antiga

1350 the number of Greek and especially of classical Greek manuscripts in western libraries was very small. It was during the period of 1350 to 1600 that most of the classical Greek manuscripts that are now in the West and that have been the basis of all modern editions were brought over from the Greek East before and after the Turkish conquest of Constantinople, by western scholars visiting the East and by Byzantine scholars who fled to the west.”

⁴⁹⁸ Michael BEST (ed.), *Book of Secrets of Albertus Magnus: Of the Virtues of Herbs, Stones, and Certain Beasts, Also a Book of the Marvels of the World*, US, Red Wheel/Weiser, 2008. Pela revisitação destes capítulos pode ver-se a dinâmica que Alberto Magno imprimiu à *philosophia naturalis*.

⁴⁹⁹ Leonel Ribeiro dos SANTOS, “Humanismo e Linguagem ou da filologia como filosofia”, *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa, Edições Colibri, 2004, p. 119-170. Fala-se aqui da importância da linguagem do ponto de vista comunicacional e cívico, bem como da acção de tradutores ilustres (Jorge de Trebizonda, Ficino, Juan Luis Vives) e das suas concepções de tradução.

⁵⁰⁰ Brian COPENHAVER, “Translation, terminology and style in philosophical discourse” in Charles SCHMITT, (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, *op. cit.*, p. 79-80.

⁵⁰¹ Jill KRAYE, “Moral philosophy”, in Charles SCHMITT, (ed.), *op. cit.*, p. 357: “Since in Ficino’s eyes Platonic philosophy was part of a long tradition of ‘ancient theology’, which had been originally inspired by Moses and looked forward to Christianity, he naturally emphasized those elements in Platonism which he believed prefigured Christianity”.

ideia da imortalidade da alma, que era de todo conveniente enfatizar para arredar heresias subsistentes e apoiar em 1513 a bula *Apostolici regiminis*.

A apropriação de vários sistemas – da cristianização das ideias aristotélicas à incorporação do neoplatonismo pelo Cristianismo, caldeados pelo estoicismo ciceroniano e senequista e pelo neoaugustinismo – relança a paixão pelos primeiros virtuosos do saber e do afecto, nas suas dimensões filosófica e patrística, colocadas ao dispor da Cristandade e do Verbo incarnado, inquestionável *Auctor*. Desta feita, a contiguidade de linguagens e de inspirações incitará à libertação plástica de Deus,⁵⁰² linguística portanto, numa posição que raia a aversão ao exercício especulativo e pugna pelo regresso à simplicidade para mitigar os “estragos” do formalismo escolástico⁵⁰³ e da excessiva subtileza racional. Entre realistas e nominalistas, muitas seriam ainda as páginas a merecer duelos realizados a lápis azul (se este existisse). Haydn afirma o seguinte, em conformidade com o subcapítulo que expressivamente denomina “The vanity of learning”, sugestivo para o ponto de culminância do nosso trabalho sobre o *OE*: “It is no exaggeration to say that most of the germs of the Counter Renaissance may be found in Ockam’s epistemology, although they were not all developed by him, of course.”⁵⁰⁴

Por um lado, era quase contraditória a puritana sobrançeria de instaurar um corte epistemológico com a escolástica se tivermos em conta que, na sua origem, o Cristianismo cerzira fragmentos filosóficos e teogónicos para tecer o seu diáfano manto protector de lhaneza e usara as palavras semeadas às mãos cheias pelos textos da filosofia pagã para se compor discursivamente, já para não falar da utilidade de um método que tantas questões teológicas dilucidara. St. Agostinho, um dos patriarcas do pensamento medieval, contava-se entre os principais fautores da

⁵⁰² SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 118: “les tendances du XV^e siècle ne cherchent pas à libérer l’homme d’un Dieu, d’une Église, etc., qui contraindrait sa liberté. Il en va tout autrement et même, bien au contraire. Les savants et les humanistes cherchent à «libérer Dieu» et plus exactement la Révélation, des contraintes de ce que l’on pensait être défini non pas seulement comme le siècle de l’anthropocentrisme, mais surtout comme celui du «révélationcentrisme».”

⁵⁰³ Brian COPENHAVER, “Translation, terminology and style in philosophical discourse” in Charles SCHMITT, (ed.), *op. cit.*, p. 104: “The success of scholastics, limited as it was, in constructing a philosophical language capable of formalism, abstraction and fine analysis was to many humanists an anathema. They denounced as barbarous and obscurantist formal devices such as using alphabetical variables to replace terms or writing the romance article ‘ly’ to mark words used as terms.”

⁵⁰⁴ HAYDN, *op. cit.*, p. 88-89.

imprecisão terminológica que continuava a acometer o platonismo florentino e perpetuava a ligação suspeita e tensa, ainda assim frutuosa, entre filosofia e teologia, esta última reafirmada como conhecimento de Deus, e, como nos primórdios, expurgada de manigâncias especulativas e demasiado apensas à racionalidade.⁵⁰⁵ Mas, ao seu legado iria buscar-se o binómio vontade / verdade, de onde Occam extraía uma lição não isenta de polémica: a primeira estaria inevitavelmente ligada à demanda do bem. A verdade, quase inalcançável, é perspectivada por aproximação, logo não pressupõe uma conquista humana definitiva.

Pseudo-Dionísio e a sua gramática do silêncio e da aférese, manteriam, assim, toda a vitalidade, na consciência quatrocentista de que o desconhecimento de Deus era uma via para a sua maior compreensão, mas sem qualquer garantia de atingir o degrau superlativo da evidência divina. Semelhante grau de cepticismo gnoseológico se alargava junto do occamismo a outras esferas do saber, perdurável até hoje.⁵⁰⁶ Todavia, rasgava-se a ala para uma *via moderna*,⁵⁰⁷ sob o patrocínio de Occam e dos seus discípulos que alguns entendem desaguar na *Devotio moderna*, num coerente processo de assimilação da herança dos pontos-charneira desenvolvidos pelos principais filósofos, teólogos e místicos dos séculos XII a XV.⁵⁰⁸

A par do empenho na criação (forçada às vezes) de consensos e da preservação da memória espiritual geram-se divergências, como a que dará azo às episódicas discórdias (fruto da época, cuja extensão tem de ser relativizada) entre as várias escolas implantadas sob a égide da interpretação aristotélico-arábica. Porém, elas

⁵⁰⁵ Também aqui SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, *op. cit.*, p. 29, se mostra extremamente cauteloso: "...without going into further detail I should like merely to note that in addition to the *ancilla theologiae* formula, philosophy also frequently played the role of *ancilla scientiae*. This presents another reason for a diversity of "Aristotelianisms", which is quite important, but must be understood in context."

⁵⁰⁶ Occam gostaria de ter conhecido em 1919 Charles Fort, que escreveu *The book of damned*, para lembrar a falibilidade científica. *Vide* só o início a partir da ed. portuguesa, trad. por Luís Torres Fontes, Porto, Via Optima, 2000, p. 3: "Uma procissão dos danados. Por danados, entendo os excluídos. Teremos uma procissão dos dados que a Ciência excluiu. Batalhões de amaldiçoados, capitaneados por pálidos dados que exumei, marcharão. (...) O poder que disse a todas estas coisas que elas são danadas é a Ciência Dogmática."

⁵⁰⁷ Aimé FORET et F. Van STEENBERGHEN, *op. cit.*, § 4. — Aspects de la «via moderna».

⁵⁰⁸ Aimé FORET et F. Van STEENBERGHEN, *op. cit.*, § 5. — De la «via moderna» à la «devotio moderna», p. 473: "En ce sens, et bien que leur œuvre n'ait assurément point l'éclat des grandes synthèses théologiques, mystiques et philosophiques des siècles précédents, il nous semble que les fondateurs de la *devotio moderna* avaient recueilli en ce automne médiéval quelques éléments essentiels des «siècles d'or».

nem sempre serão fiéis ao Estagirita⁵⁰⁹ nem conformes ao espírito religioso em que pretendiam plasmar-se, tropeçando na velha questão que outrora Tempier escalpelizara, cindindo o meio académico e as posições das duas Faculdades, em especial com a doutrina da dupla verdade. Assim, além dos averroístas, animavam o debate os discípulos de Duns Escoto e os tomistas (já no século XIV divergindo quanto à concepção da teologia enquanto ciência prática), bem como uma facção neoplatónica, de difícil implantação em ambiente universitário, mas capaz de incendiar simultaneamente uma religiosidade que colhe a empatia dos menos letrados e um inusitado universalismo espiritual.⁵¹⁰ O princípio da individuação e a perscrutação do infinito mantinham-se numa tensa corda de dissonância, que já Tomás de Aquino e Duns Escoto haviam trilhado.

Era cara ao averroísmo a proclamação do sábio como homem superior⁵¹¹ que poderia vir a almejar uma verdade acima do patamar da fé, garante de beatitude intelectual, enquanto a tradição judaica acalentava uma *prisca theologia* – dois vestígios de uma mesma tensão elitista que se digladiava com uma fervorosa espiritualidade de massas.⁵¹² Com efeito, imerso numa profunda sensibilidade teológica e religiosa que retoma o século XII, em vários aspectos, o período de Quatrocentos fractura a aparente monocórdia que tem alheado a crítica de o estudar com acuidade. Ele oferece-nos uma visão de conjunto poliédrica e, às vezes, antinómica, que passa pelo sincretismo, mas também pela expansão de movimentos heréticos nascidos da ortodoxia (Alberto Magno, S. Boaventura, Ruysbroeck⁵¹³). Pensamos, desde logo, na *Devotio Moderna*, endoutrinada por Geert Groote. Em linha oposta, urge lembrar a transformação de correntes espirituais em vias de pensamento materialista. Eis um mundo onde as ideias se espalham mais rapidamente, fruto do incansável labor de pensadores, tipógrafos e editores, em que o livro e o folheto adquirem valor

⁵⁰⁹ SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 6-10.

⁵¹⁰ SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 19.

⁵¹¹ Cf. M. S. de CARVALHO, “Viver segundo o Espírito: sobre o tema do Homem Superior”, *art. cit.*, p. 19-51.

⁵¹² É para fazer justiça ao papel do terceiro estado da sociedade medieval que A. VAUCHÉZ escreve *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses* Paris, Éditions Cerf, 1987. Afinal, como se verá no próximo ponto, ele é o grande protagonista deste fenómeno de retorno a uma religiosidade de sentido primitivo.

⁵¹³ SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 60.

ideológico incendiário⁵¹⁴ e em que novos protagonistas assomam para deixar a sua marca na história das mentalidades.

Na verdade, apesar de a nossa travessia ter decerto muitas imperfeições, parece-nos que uma revisitação do contexto histórico europeu que enforma o *OE* talvez o integre com mais justeza no porvir teológico-filosófico,⁵¹⁵ devolvendo-lhe também a memória cultural e linguística que o faz despontar. Nele se adivinha acima do passadismo de uma literatura enraizada e com frutos pujantes no século XII, zénite do ciclo monástico e marco fundamental da história da espiritualidade, um pouco mais: o gérmen da Reforma protestante e católica que há-de irromper em Quinhentos.

Se, por um lado, se reclama uma vivência pessoal do sentimento religioso, numa revelação quase individualmente sussurrada, provavelmente devedora do legado dos escotistas, que alimenta algum cepticismo e uma alternativa de cariz pastoral,⁵¹⁶ por outro, e em consequência do primeiro, cria-se o ambiente ideal para a reflexão em torno do nominalismo de Guilherme de Occam⁵¹⁷. Por meio de uma atitude de regresso aos princípios monásticos e a uma relativização do saber humano,⁵¹⁸

⁵¹⁴ Nesse sentido se prestam as interrogações de Lucien FEBVRE em *op. cit.*, p. 9: “Em que medida o livro facilitou o reinado e a acção destes homens? Como salvou para eles uma parte dos tesouros religiosos, morais, literários, acumulados pelos seus antecessores entre os séculos XI e XV, assegurando assim a continuidade das tradições entre os contemporâneos de Gutenberg e as três Antiguidades: a grega, a latina e a cristã? Em que medida, inversamente, foi o Livro um agente de propaganda eficaz dos novos pensamentos que alinhámos sob o rótulo quer de Renascimento quer de Humanismo?”

⁵¹⁵ SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 80-81: “La subtilité excessive de la scolastique, de l’avis de beaucoup d’humanistes, obscurcissait une vertu qui devrait caractériser le véritable sage chrétien – la simplicité.

On touche ici aux forces racines d’une tradition intellectuelle moderne qui oppose aux sentiers ardues et obscurs de la connaissance, un idéal de simplicité, d’immédiateté, d’évidence qui, plus d’une fois, s’exprime par une attitude anti-intellectuelle ou par un esprit simplificateur.”

⁵¹⁶ SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 84: “La doctrine chrétienne de l’amour, présentée comme la valeur suprême, et la liaison établie entre cet amour d’une part et la volonté et la finalité de l’homme d’autre part ont influencé la formation d’une tradition volontariste. On ne peut normalement séparer du volontarisme l’attitude fidéiste qui minimise ou élimine la part de l’intellect dans la vie religieuse.”

⁵¹⁷ J. MARENBOON, *Late Medieval Philosophy*, *op. cit.*, p. 170-171: “Ockam was an innovator. (...) Ockam’s theory of knowledge does, indeed, make sense only in the light of an anti-realistic rejection of the way in which the mind and the world outside had previously been held to be related. But his anti-realism would be untenable were it not complemented by a theory of knowledge which establishes a new set of relations between the world and the language of the mind.”

⁵¹⁸ É ainda o estudioso polaco que nos ilumina, em *op. cit.*, p. 92-93: “A partir de ce point de départ, la pensée philosophique européenne va se rapprocher de plus en plus de la conviction que l’homme ne peut connaître «vraiment» que la teneur de ce dont il est conscient, et non pas une

Occam afirmava que a “theologia est scientia sacrae scripturae”⁵¹⁹ e que a “Scientia est vera cognitio sed dubitabilis, nata fieri evidens per discursum.”⁵²⁰ Mais: Deus era o princípio supremo e representava o máximo poder em sede filosófico-teológica.⁵²¹ Murault salienta a importância do prólogo ao *Comentário às Sentenças* redigido por Occam na determinação de uma teologia da onipotência divina⁵²² e no aparecimento de um conhecimento experimental.⁵²³ Todavia, para compreender o que o teólogo entende por *scientia*, o texto mais apropriado parece ser o Prólogo ao *Comentário da Física*.⁵²⁴

Efectivamente, urgia repensar a validade dos universais que Abelardo já problematizara e perceber em que medida se mantinha de pé a convicção de que *nomina sunt res*. Haveria assim a considerar dois patamares (língua/pensamento): um abstracto, metalinguístico, onde aqueles se inseriam como categorias teóricas genéricas que designavam o mundo (*esse subiectum*) e o povoam de signos arbitrários,

réalité objective. Dieu, puisqu’il n’est pas l’objet d’une connaissance sensible particulière, ne peut pas d’aucune façon être un objet de notre connaissance...”

⁵¹⁹ André de MURAUULT, *L’enjeu médiévale*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1991, coloca a questão nos seguintes termos: “La science divine (non une science discursive et démonstrative, mais une connaissance simple) est donc identique réellement à Dieu, comme Dieu l’est à Dieu. Ni distinction réelle, ni distinction formelle, ni distinction de raison ; la science n’est pas en Dieu, elle est Dieu, selon le mode le plus propre de parler, et nécessaire comme lui, même si à l’égard de certains de ces objets, les futurs contingents, elle est contingente.” (p. 186) E Joël BIARD, *Guillaume d’Ockam et la théologie*, Paris, Éditions Cerf, 1999, p. 56, reforça que: “La théologie, prise comme un tout, organisée selon l’ordre de ses raisons, ne constitue pas pour Guillaume d’Ockam une science. D’abord parce que Dieu n’étant pas, pour l’intellect humain sur cette terre, objet d’intuition, les propositions dont il est le sujet ne sont pas susceptibles d’évidence.”

⁵²⁰ J. BIARD, *op. cit.*, p. 17: “Cette tendance générale, mais aussi la radicalité du propos ockamiste, mené au moyen d’une rigoureuse analyse logico-linguistique, a nourri l’idée d’une démarche critique. (...) Il n’y a plus de place pour une théologie scientifique, dont l’unité résiderait dans le statut de ses principes ou de ses conclusions.”

⁵²¹ *A compendium of Ockam’s Teachings. A translation of the Tractatus de Principiis Theologiae*, by Julius Davies, USA, The Franciscan Institute, 1998. Apesar de provavelmente se tratar de um apócrifo, nele se encontram as principais ideias de Occam sobre a onipotência divina.

⁵²² André de MURAUULT, *L’enjeu médiévale, op. cit.*, p. 364.

⁵²³ *Vide apud* André de MURAUULT, *op. cit.*, a tradução do Prólogo ao *Comentário às Sentenças*, p. 370: [II] “la notitia acquise par l’expérience ne peut être sans notitia intuitive. Mais de ces [pures intelligibles], la science s’acquiert par l’expérience, car nous éprouvons en nous (experimur) comme n’importe quels sensibles...”

⁵²⁴ G. de OCCAM, *Prolog. in exp. super VIII libros Physicorum, apud Texte sur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, hersg., übersetzt und komment. von Ruedi Imbach, Stuttgart, Philipp Reclam Jun, 1996, p. 190: “...scientia vel est quaedam qualitas existens subjective in anima vel est collectio aliquarum talium qualitatum animam informantium.” Depois desta definição genérica, Occam apresenta seis acepções de ciência, e problematiza a unidade da metafísica, que Aristóteles engloba na palavra ciência (*epistème*).

e um outro em que interessava pensar o ser singular, decorrente do universal.⁵²⁵ Os universais só se concretizam através do indivíduo, em cada ser que procura o estado beato pela rectidão das acções e da intransmissível e pessoal relação com Cristo. Portanto, o salto é abissal:

“Na verdade, para eles [nominalistas] a linguagem não diz directamente as coisas, mas sim o pensamento dos homens acerca das coisas, ou, antes, o modo como os homens apreendem as coisas e estas para eles têm significação. Pode dizer-se que a linguagem exprime uma ontologia peculiar, mas não uma ontologia dos entes e ainda menos uma ontologia de essências inteligíveis, mas uma ontologia de densidade humana, uma realidade prático-social. Por isso, os limites da linguagem estabelecida e falada definem os limites da realidade ou do que tem algum sentido para os homens.”⁵²⁶

Finalmente, a conveniência de Occam em debater os contornos da metafísica e da filosofia natural conduzem-no ao problema do *subiectum scientiae*, levando-o a concluir que “sicut in metaphysica primum inter omnia subiecta primitate praedicationis est ens, sed primum primitate perfectionis est Deus. Similiter in philosophia natural primum subiectum primitate praedicationis est substantia naturalis...”.⁵²⁷ Não admira por isso que André de Murault vislumbre o trilho de uma metafísica racional no pensamento deste filósofo.

Já repetimos diversas vezes que a autonomização da filosofia, a pouco e pouco compartimentada, sob o signo da especialização, se revela lenta e descontínua. O próprio Renascimento arquitecta redes de interdependência entre filologia, poesia e filosofia (Valla será um defensor do uso da dialéctica), gerando esforços de abordagem interdisciplinar e o aparecimento de espíritos ambivalentes como o haviam sido Dante e Petrarca.

Por seu turno, a teologia, após a conquista de um difícil lugar no âmbito das ciências, chegava ao século XV forçada a abdicar do seu estatuto para, entre alguns dos mais insignes autores de Quatrocentos⁵²⁸ e Quinhentos, retomar a antiga definição de filosofia de e em Cristo e voltar à exclusividade da exegese do Livro

⁵²⁵ Vide apud André de MURAULT, *op. cit.*, a tradução do Prólogo ao *Comentário às Sentenças*, p. 369-70: “Il est patente aussi que notre intellect, dans notre état actuel (pro statu isto), ne connaît pas seulement les sensibles, mais aussi en particulier et intuitivement certains intelligibles, qui ne tombent nullement sous le sens, pas plus que la substance séparée ne tombe sous le sens. Telles sont les intellections, les actes de volonté, les plaisirs, la tristesse, etc...”

⁵²⁶ Leonel Ribeiro dos SANTOS, *op. cit.*, p. 129.

⁵²⁷ G. de OCCAM, *Prolog. in exp. super VIII libros Physicorum*, *op. cit.*, p. 204.

⁵²⁸ Como é sabido, a academia platónica de Florença identificava a teologia com a *Sacra pagina*.

sagrado e da subjectividade interpretativa dos fiéis.⁵²⁹ Bernardo de Claraval já o teorizara: o amor lida plenamente com a dissimetria e com a incomensurabilidade do objecto amado. Não deverá angustiar o homem a descoberta de que jamais alcançará um cabal conhecimento de Deus; deve sim encher-se de esperança por ter capacidade de amá-Lo até redimir-se. Saber amar torna-se a verdadeira sabedoria – uma *philo-sophia* voltada para o alto – constatação tão antiga cuja palma deverá ser atribuída aos filósofos gentios, mas que Occam, pelo voluntarismo,⁵³⁰ ou Nicolau de Cusa,⁵³¹ pela *scientia amoris*, retomam veementemente.

Eco de debates e de modas que atravessaram épocas anteriores, os séculos XIV e XV vêem crescer indivíduos com uma inabalável coragem de afronta e brilhantismo intelectual – Wyclif,⁵³² Gerson, Huss, Nicolau de Cusa, ou Lorenzo Valla – capazes de desmentir a ideia simplista de uma cultura de mera repetição ou de total derrisão do saber conquistado. Tal como os nominalistas lutam, com renovados instrumentos, em prol da decantação da fé e de uma ciência teológica sem excessivos atavios filosóficos,⁵³³ também há quem confira poder à lógica,⁵³⁴ validade

⁵²⁹ Voltar-se-ia praticamente à convicção de que só existiria uma *theologia in se*, como dá a entender SWIEZÄWSKI, *op. cit.*, p. 126: “L’influence de Bonaventure favorise une compréhension scripturale de la théologie: Etienne Brûlefer écrivait au sujet des conceptions de Saint Bonaventure: «Ni la grammaire, ni la philosophie, ni la logique n’enseignent la théologie. Seul Dieu, le plus grand théologien, l’enseigne par l’Ecriture sainte”. Nesta linha se inscreve Occam, segundo Biard, *op. cit.*, p. 121: “Restituée à son intention primordiale, la théorie ockamiste fait éclater tout projet de théologie spéculative. Redéfinissant les critères de rationalité sur la base de sa sémiologie, de sa logique et de sa théorie de la connaissance, refusant à la fois la théorie thomiste de la subalternation et le modèle scotiste de la théologie en soi, il nie que l’ensemble des vérités utiles au salut constitue une science.”

⁵³⁰ Apesar da acribia de Guilherme de Occam contra o escolasticismo de Duns Escoto, a questão do voluntarismo já tinha sido alvo de reflexão pelo Doutor Subtil. *Vide* SWIEZÄWSKI, *op. cit.*, p. 84: “Scot soulignait que l’infini était une propriété qui caractérisait Dieu de manière particulièrement exacte, et lui opposait par contraste le fini qui est la marque distinctive de tous les êtres créés. Ces considérations inclinaient le Docteur Subtil à abaisser la valeur et la capacité cognitive de l’intellect humain – puisque celui-ci était fini. La doctrine chrétienne de l’amour, présenté comme la valeur suprême, et la liaison établie entre cet amour d’une part et la volonté et la finalité de l’homme d’autre part ont influencé la formation d’une tradition volontariste.”

⁵³¹ João Maria ANDRÉ, *op. cit.*, p. 88: “Assim, aquilo a que conduz a dinâmica interna da sabedoria, como dialéctica entre desejo e conhecimento, num movimento de procura infinita duma plenitude de sentido que escapa a qualquer conceptualização humana è à “douta ignorância...”

⁵³² Zenón KALUZA, em *op. cit.*, opta por focar a sua atenção em alguns intelectuais (Wiclif, Nicolau Aston, Pedro de Ailly, J. Gerson) e nas suas respectivas instituições de ensino (Oxford, Paris, Itália, Praga).

⁵³³ SWIEZÄWSKI, *op. cit.*, p. 118: “Les nominalistes, de même que les scotistes qui leur étaient opposés, voulaient libérer la théologie des spéculations métaphysiques «humaines». Ils exaltent la liberté de Dieu à tel point qu’ils versent dans un décisionnisme plus ou moins extrême. Les

à exegese bíblica em moldes tradicionais e o retorno solitário ao texto, apoiando-se na autoridade dos consagrados Padres e de São Boaventura, através da propensão filológica do humanismo literário. A temerária afinidade entre filologia e filosofia (vaticinada reprovatoriamente por Séneca) concretiza-se nestes séculos, numa devoção às *humanae litterae* e no desejo de imergir na palavra divina com todo o desvelo,⁵³⁵ em especial pela mão de Valla, e por intelectuais que praticam finalmente uma efectiva tradução filosófica, trânsfuga do desvirtuamento e reparadora dos erros das experiências anteriores de translação.

Não será, por isso de espantar, que encontremos em pleno período de Quatrocentos o seguinte parágrafo, que denota uma preocupação com a fidelidade do canal de disseminação da palavra revelada:

“... muito me agradaria e desejaria ardentemente que todos os cristãos e, em particular, os que se chamam teólogos, não conferissem tanta importância à filosofia e não despendessem nela tantos esforços, pondo-a a par e considerando-a quase como irmã, para não dizer senhora, da teologia. Parece-me, de facto, que compreendem mal a nossa religião quando pensam que ela tem necessidade do auxílio da filosofia, coisa que de modo algum fizeram aqueles seguidores dos Apóstolos e verdadeiras colunas do templo de Deus, cujas obras perduram há tantos séculos.”⁵³⁶

A reflexão em torno dos benefícios da tradução *ad verbum* ou *ad sententiam* revelava a dificuldade de decidir entre a obediência a um estilo escorreito e a fidelidade ao pensamento do autor, que passaria pelo trabalho ao nível sintáctico e semântico, mas também pelo equilíbrio delicado entre o máximo respeito pelo original e pela clareza e certa maleabilidade discursiva junto do leitor, epocalmente afastado do momento de produção do texto.

Muitos dos problemas acerca de Deus e da imortalidade da alma serão partilhados pela *res* filosófica e pela teologia de Quatrocentos, colocando-se, não

humanistes-philologues prônent le retour à la patristique, à cette période où, pensent-ils, la tradition qui avait transmis la Révélation n'avait pas encore été déformée...".

⁵³⁴ Vide, sobre a crítica à lógica medieval e as novas aportações do humanismo, E. J. ASWORTH, "Traditional logic", in Charles SCHMITT (ed.), *op. cit.*, p. 164-165.

⁵³⁵ Cesare VASOLI, *op. cit.*, p. 65.

⁵³⁶ Lorenzo VALLA, *Diálogo sobre o livre arbítrio*, trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva, Lisboa, Edições Colibri, 2010, p. 33. A questão do livre arbítrio é fundamental nesta época e provoca um desentendimento entre Erasmo e Lutero. Sobre esta questão, vide Jean-Pierre MASSAUT, "Histoire des idées, histoire des hommes. Le cas d'Erasmus et de Luther", Porto, FLUP, ICP, 1987, p. 7-30. Para o estudioso, o grande dissídio reside no facto de Erasmo defender o livre-arbítrio, ao passo que Lutero se posiciona nesta questão teológica sustentando a primazia da graça e das boas obras.

raras vezes, o acento em concepções filosóficas neoplatónicas e aristotélicas que a Universidade acolhe e debate. Assim se compreende que variegados temas (o hilomorfismo, a fragilidade do corpo e a sua natureza perecível, entre outros) sejam partilhados disciplinarmente, o que agudiza e acelera, de forma perversa, a cisão das duas áreas. Admite-se com maior acutilância a existência de esferas do saber que só a fé compreende e alcança⁵³⁷ e, a partir dessa constatação, começa a definir-se uma segmentação mais pronunciada das matérias científicas *stricto sensu* e das verdades atinentes à Revelação.

Simultaneamente, acalenta-se a esperança onírica de encontrar uma linguagem universal rigorosa, imputável à matemática por Rogério Bacon e por Tomás Bradwardine, suporte da visão de um mundo infinito, aberto à filosofia experimental⁵³⁸ e à ciência matemática. É que na teologia e numa noção demasiado lata e desbordante de filosofia começava a reconhecer-se a impossibilidade de abarcar todas as áreas do conhecimento e os seus aspectos específicos. Urgia superar a física aristotélica, o que João Buridano ensaia com a teoria do ímpeto e Galileu consolidará, e fomentar um novo espírito científico que espelhasse a realidade mais vasta colocada diante dos olhos do homem. Ora, isso só poderia tornar-se possível pela permeabilidade das sete artes liberais a outras disciplinas e pela reconfiguração do valiosíssimo legado clássico à luz de um mundo que se descobria totalmente diferente e com necessidade de ser reescrito à luz de paradigmas renovados.

De facto, atravessado por mais uma crise metafísica, provocada pelo espartilhamento do seu objecto por vários domínios recém-chegados ao *ordo scientiarum*, o século XV questiona a infalibilidade da classificação das ciências de base aristotélica, bem como a sua aplicação às recentes necessidades da teoria do conhecimento. Verifica-se uma recidiva na diluição de fronteiras entre a metafísica e a teologia e uma iminente substituição da primazia da primeira pela passagem de testemunho a ciências com objecto mais circunscrito. Mesmo colocando de permeio os contributos da metafísica platónica, é inevitável que se vislumbre uma cisão

⁵³⁷ É esse o importante lugar lembrado pela figura do leigo de Nicolau de Cusa, que deve ser visto à contra-luz da erudição. Vide João Maria ANDRÉ, *Sentido, simbolismo e interpretação no pensamento filosófico de Nicolau de Cusa*, op. cit., p. 24-25.

⁵³⁸ Eileen SERENE, "The demonstrative science", in Norman KRETZMANN *et alii* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, op. cit., p. 496-518.

ideológica entre praticantes de uma teologia filosófica e representantes da *scientia divina*, naquela que será a premonitória agitação da centúria seguinte.⁵³⁹ Adida a questão do ser pela insuficiência da metafísica, é nas novas ciências e na filosofia moral que se espera o reencontro do indivíduo com o *kairos* e as possibilidades de, enquanto homem social e político, ele se inscrever na história, deixando aí a sua assinatura. A popularização do retrato e a identificação do executante entravam nessa onda de promoção do indivíduo, do seu talento e da sua modesta forma de camuflar a inexorável condição de mortalidade pela aposição do nome a uma obra, que passava a integrar o macrocosmo e a embelezá-lo.

Filosofemas como homem, mundo ou conhecimento (e as noções que até aqui apareciam sob a vaga forma de *scientia, gnosis, sapientia*) ganham uma dimensão outra, bem mais rica, e num outro eixo que nem sempre culmina em Deus, mas nunca O pode escamotear nem abandonar,⁵⁴⁰ porque Ele permanece na sombra dos passos humanos ou até na condição de ponto de convergência de olhares. Pensemos no belíssimo quadro “A Adoração do Cordeiro Místico” (c.1432) de Van Eyck e na posição cénica de todas as personagens,⁵⁴¹ geometricamente distribuídas pela irradiação da luz do Espírito Santo, em ambiente de fulgor botânico e de elogioso tributo à criação do mundo natural. Admitir-se-ia em breve que o *spiritus phantasticus* e a imaginação integravam a actividade pensante e podiam legitimamente reverenciar

⁵³⁹ Cesare VASARI, “The renaissance concept of philosophy”, *op. cit.*, p. 69: “The new ideas of the fifteenth century foreshadow the main themes of sixteenth-century philosophy. Valla’s philology and theology, Ficino’s *pia philosophia* and Pico’s philosophy of *Concordia* were necessary antecedents for the *philosophia Christi* and the uncompromising pacifism of Erasmus.”

⁵⁴⁰ SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 110: “Au XV^e siècle ont été publiés éloges du corps. Léonard de Vinci a repris l’ancien thème de belles proportions ; Manetti a mi l’accent sur la «sage utilité» de nos facultés corporelles; d’autres ont considéré le corps mystique de l’Église. La Révélation a manifesté la grandeur de l’homme qui est au centre de l’intérêt de Dieu lui-même ; c’est là la racine d’anthropocentrisme religieux qui, depuis des siècles, a donné forme au sentiment de la dignité humaine. (...) Les différentes conceptions de l’anthropocentrisme et de l’humanisme dépendront de la manière de concevoir l’idée de Dieu, de Sa perfection dont l’homme fait le but de toutes ses actions et le modèle de sa propre *dignitas*.”

⁵⁴¹ J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 267: “A vida intelectual e moral do século XV parece-nos dividida em duas esferas distintamente separadas. Por um lado a civilização da corte, a nobreza e a rica classe média: ambiciosa, orgulhosa e usurpadora, apaixonada e luxenta. Do outro, a esfera tranquila da *devotio moderna*, da Imitação de Cristo, de Ruysbroeck e de Santa Collette. Gostaríamos de colocar a arte serena e mística dos irmãos van Eyck na segunda destas esferas mas ela pertence à outra. Os círculos devotos eram muito pouco inclinados à arte que floresceu naquela época. (...) Quanto à pintura os escritores da *devotio moderna* nem falam dela; não conseguiram compreendê-la. Queriam os seus livros escritos em simples forma e sem iluminuras. Provavelmente teriam considerado o retábulo do *Cordeiro Místico* como mera realização de orgulho (...)”.

Deus, desde que no plano alegórico. Perante a genialidade artística do pintor flamengo, Huizinga sentiu-se impelido a aprofundar o estudo de uma época tão contraditória e complexa como a que designou por Outono da Idade Média. Também nós subscrevemos esta espiral analítica, até pelo muito que ainda há a escrever sobre os nossos séculos XIV e XV no plano da filosofia em Portugal.

Iniciámos ‘barbaramente’ este capítulo com uma teogonia de Hesíodo, cujos princípios ordenador e estético se confundem num só. Agora, percorridas todas estas estações, devemos terminar repondo um outro modelo que a segunda parte do subtítulo anunciava – a originalidade do Verbo – pela voz de um ilustre cristão, Nicolau de Cusa:

“Porque é opinião concordante dos sábios que pelo que é visível, pela grandeza, a beleza e a ordem das coisas, somos levados ao espanto perante a arte e a excelência de Deus e abordámos alguns resultados da admirável ciência de Deus, acrescentemos com admiração, algumas considerações, em termos breves, sobre a posição e a ordem dos elementos na criação do universo.

Deus, na criação do mundo, usou a Aritmética, a Geometria, e ao mesmo tempo a Música e a Astronomia, artes que nós também usamos quando investigamos as proporções das coisas, dos elementos e dos movimentos. Pela Aritmética, juntou-as; pela Geometria configurou-as para que daí resultasse firmeza, estabilidade e mobilidade de acordo com as suas condições; pela Música deu-lhes tais proporções que não houve mais terra na terra, do que água na água, ar no ar e fogo no fogo, de modo que nenhum elemento fosse totalmente solúvel num outro. Resulta daqui que a máquina do mundo não pode perecer.”⁵⁴²

Deus, supremo *opifex*, dispõe as ferramentas do *quadrivium* à medida do Seu infinito engenho e cria ao Seu ritmo o mundo, sob cosmético mas também funcional desígnio. Partilhando saberes usados pelos homens (assim o diz o Cusano), estes serão os meios mais fáceis de O perscrutar; os insondáveis, aqueles que nenhuma ciência humana conseguirá escutar completamente e muito menos delir, cumpre indagá-los na Palavra viva que Ele dita ao ouvido do coração.



⁵⁴² Nicolau de CUSA, *De docta ignorantia*, trad. de J. M. André, *op. cit.*, §175, p. 124-125.

3.2. Da *Devotio Moderna* à Reforma Protestante

*Fui, para vós, uma Primavera. Tal como
após o Inverno áspero surge o formoso sol que devolve
à terra o rosto dourado, e reverdece toda a natureza com outra
mocidade, assim se transformou logo que me vou, o vosso vulto
triste.*

Erasmus, *Elogio da Loucura*

Um Jardim de Delícias que inebria pelo seu aparente paganismo despidorado nasce na tela de Hieronymus Bosch, nos Países Baixos, pelos anos 60 do século XV,⁵⁴³ resultado da consulta meticolosa de um herbário e de um génio atento ao pormenor e à teatralização na pintura, com um inegável halo de sensualidade e erotismo. É quase uma sensação de esmagamento a que hoje nos invade em Madrid, quando, após a observação (dessensibilizada já) de sucessivas telas, no meio de uma inesperada ala, nos acomete a parede branca que ostenta tamanha pertinácia artística do filho de ‘s-Hertogenbosch,⁵⁴⁴ terra por onde Erasmo passou, acolhido pelos Irmãos da Vida Comum. A experiência do ilustre viajante na terra natal do pintor é relatada com desagrado, embora se reconheçam vínculos indirectos entre *O Elogio da Loucura* e a obra de Bosch,⁵⁴⁵ tal como se suspeita ter o filósofo gozado momentos de proveito intelectual durante os seus três anos de estada por essas paragens. A ligação ao humanismo literário era co-natural à prática devocional, pelo que Erasmo descrê da eficácia dos poucos recursos culturais da comunidade em que se inseria para conjugar as duas vertentes. Basta ler o seu *Modus orandi Deum* para percebermos que estamos diante de um homem depositário de muitas leituras, de uma boa rede

⁵⁴³ Bernard VERMET, em “Hieronymus Bosch: ¿pintor, taller o estilo”, in Jos KOLDEWIJ *et alii*, *Hieronymus Bosch El Bosco. Obra completa*, trad. de Marta Pérez Sánchez, Barcelona, Ediciones Polígrafa, 2005, p. 86 e segs. atesta que com base em processos dendrocronológicos é possível datar a execução da obra existente no Prado pelos anos de 1460-1466.

⁵⁴⁴ Jos KOLDEWIJ, “Hieronymus Bosch y su ciudad”, *op. cit.*, p. 23, dá conta da relação entre a *Devotio moderna* e Bosch, cujo nome próprio era bastante usual na época: “La popularidad de san Jerónimo — uno de los padres de la Iglesia — creció notablemente en los siglos XV y XVI, auspiciada en los Países Bajos por el movimiento de la *devotio moderna*. Los Hermanos de la Vita Común eligieron a Jerónimo como patrón, e incluso adoptaron la designación de jeronimitas. Em 1425 fundaron casa en ‘s-Hertogenbosch, no muy lejos de donde nació Hieronymus Bosch.” Páginas à frente, p. 29, o estudioso refere que desde o século XIII que a cidade de Bosch era um centro religioso muito importante, acolhendo franciscanos, dominicanos, e uma comunidade beguina.

⁵⁴⁵ Jos KOLDEWIJ, “Hieronymus Bosch y su ciudad”, in *id. et alii*, *op. cit.*, p. 36.

de intertextualidade, e com um fino espírito crítico: “É frequente verem-se hoje certos suplicantes soberbos que, apesar de serem laicos, pelas riquezas e pelos títulos de nobreza, irrompem contudo impantes no coro dos sacerdotes e por vezes, expulsam-nos dos seus lugares. Sem qualquer aspecto de orarem nos gestos e no vulto, dirias que se ostentam em algum teatro.”⁵⁴⁶

Com a inscrição dos versículos do Génesis a encimá-la (1:3,13), a tela de Bosch era enformada por um motivo religioso, aspecto reforçado por Vandebroek,⁵⁴⁷ onde se vislumbra – tanto quanto é possível numa obra carregada de sentidos metafóricos – especularmente o pecado original perpetrado pela primeira dupla de seres humanos à face do paraíso terreno criado por Deus. A tentação, os horrores de cair em excesso e a estultícia percorrem a obra do pintor neerlandês, numa emudecida gargalhada ou num franco estertor pela condição humana que arrepia a espinha, sendo que a loucura é incarnada por uma personagem – a do Elogio – que satiriza a vaidade, o formalismo, as subtilezas dialécticas, e até a excessiva confiança da filosofia em si própria. Percorrida por um tom joco-sério que se vai quebrando, o *Elogio da Loucura* lembra que aos universais, tão vilipendiados pelo occamismo, e às leis do intelecto se vão sobrepor as razões do coração, o amor, a afectividade, a oração e o recolhimento — palavras que são já *leitmotiv* do panorama de Quatrocentos. Assim, se ao ser humano convier a fruição do estado de letícia, terá de abdicar da vanglória e da superioridade, pois o estulto,⁵⁴⁸ parente próximo do idiota de Nicolau de Cusa, é o mais digno de salvação.⁵⁴⁹ Também a *Stultifera Navis*

⁵⁴⁶ ERASMO, *Modo de Orar a Deus*, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁴⁷ Paul VANDENBROECK, “Hieronymus Bosch: la erudición del enigma” in Jos KOLDEWIJ *et alii*, *op. cit.*, p. 102: “En el caso de El Bosco, no es la imaginaria clásica la que implanta el modelo, sino una sucesión de temas religiosos que él acomoda a una nueva iconografía laica.”

⁵⁴⁸ ERASMO, *O Elogio da Loucura*, trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, 1991, p. 72, XLIII: “Se como vimos, a Natura dá a cada mortal a sua filáucia, também a distribui singularmente por cada nação ou comunidade cívica. É por isso que os britânicos reivindicam entre outras famas, a beleza física, o talento musical e a mesa lauta; os escotos prezam-se de terem títulos nobiliárquicos, afinidades régias e argúcia dialéctica; os gauleses jactam-se de civilizados nos costumes; os parisienses julgam-se os únicos versados nas ciências teológicas; os italianos consideram-se os primeiros nas belas letras e na opulência, e julgam que por terem esse nome são os únicos que não pertencem aos povos bárbaros. Mas neste género de felicidade a primazia pertence aos romanos, que sonham jucundissimamente com o esplendor da velha Roma. Os venezianos põem a sua felicidade na nobreza; os gregos reivindicam o título de autores das disciplinas, e de herdeiros dos velhos heróis;”

⁵⁴⁹ ERASMO, *O Elogio da Loucura*, *op. cit.*, p. 122-123, LIV: “As sagradas escrituras atribuem ao estulto a candura da alma, perante o sapiente que julga que ninguém o iguala. Assim entendo eu o que o Eclesiastes escreve no capítulo décimo: «Mas o estulto que segue a sua vida, como é

de Brant, (título homólogo de um quadro de Bosch) lança uma original acha contra os livros,⁵⁵⁰ consentânea com a reprovação da erudição balofa denunciada pela obra de Erasmo.

Num extraordinário capítulo-síntese sobre Erasmo, Attilio Nulli⁵⁵¹ salienta as características muito próprias (de moderação, mas também de individualismo pensante), da *philosophia Christi* acalentada durante uma vida inteira pelo autor do *Enchiridion*, de cunho humanístico, mas fora do universo dos especialistas.⁵⁵² O retorno à cultura antiga romana, em especial a Cícero e a Séneca, mestres de uma convidativa vertente filosófica prática, vai ao ponto de seduzir Erasmo a conciliar aspectos do saber clássico com o Evangelho⁵⁵³ e a matizar diferenças terminológicas entre o vocabulário cristão e secular, embora os seus trabalhos mais polémicos sejam aqueles que exploram temas profanos.⁵⁵⁴ Irredutível na aversão pelas discussões formalistas, prefere uma interpretação mais literal (com a devida prudência), e uma prédica apaixonada, primordialmente voltada para a afetividade.⁵⁵⁵ A crítica desvelada à escolástica⁵⁵⁶ cruza-se com a de Morus, que ao

insapiente estima a todos por estultos». Não será de uma candura exímia igualar todos a si próprios, e enquanto cada qual se julga superior aos outros, comunicar com todos os mesmos louvores?”

⁵⁵⁰ Artur ANSELMO, “A bordo da nave dos loucos, no meio dos livros”, *Livros e Mentalidades*, Lisboa, Guimarães Editora, 2002, p. 45-47.

⁵⁵¹ Siro Attilio NULLI, “Il pensiero religioso di Erasmo”, in *Erasmo e il Rinascimento*, s.l., Giulio Einaudi Editore, 1955, p. 25-92.

⁵⁵² S. A. NULLI, *op. cit.*, p. 25-26 : “Questa sua «filosofia» umanistica nasce fuori dell’ambiente filosofico ufficiale degli universitari, che tenevano il monopolio della cultura, e, usando un linguaggio non técnico, penetra attraverso strati solitamente impermeabili alla cultura delle scuole cioè alla cultura specializzata, «scolastica», anche nel senso angusto della parola; questa «filosofia» non «specializzata» vuol formare degli uomini e non degli specialisti...”. Esta ideia é transponível para o ambiente de corte promovido pela Dinastia de Avis: uma filosofia laica, ao serviço de vultos da política, iniciados nas leituras filosóficas e delas extraindo importantes ensinamentos para uma melhor governação.

⁵⁵³ S. A. NULLI, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁵⁴ D. NISARD, *Études sur la renaissance*, Paris, Michel Lévy-Frères, Librairies Éditeurs, 1855, p. 47-48: “Mais ce qui rendit surtout Érasme odieux aux moines et aux théologastres, comme il appelle les dialecticiens de l’école de Duns Scot, ce fut son rôle littéraire, si brillant et si actif. Chose singulière, il excita peut-être plus de haines par ses paisibles travaux sur l’antiquité profane, que par ses critiques des mœurs et des institutions monacales, ses railleries contre l’étalage du culte extérieur, ses insinuations semi-hérétiques contre quelques dogmes consacrés même par les chrétiens d’une foi éclairée.”

⁵⁵⁵ Guy BEDOUELLE, *Lefèvre d’Étaples et l’Intelligence des Ecritures*, *op. cit.*, p. 25 : “C’est pourquoi Érasme en 1521 faisant l’éloge de Jean Vitrier de Saint-Omer, remarque la sobriété, la simplicité du discours et du maintien. Nous sommes passés à une autre méthode de prédication qu’Érasme résume et conclut par ce beau compliment : «Amabat quod loquebatur». Il aimait ce dont il parlait.”

⁵⁵⁶ ERASMO, *Elogio da Loucura*, *op. cit.*, LII, p. 92: “Mais subtilezas do que estas subtilísimas abundam nas vidas dos escolásticos. O traçado dum labirinto é menos complicado do

colocar na boca de um erudito nascido em Portugal o desencontro entre a filosofia e a Corte⁵⁵⁷ revela ignorância acerca das circunstâncias históricas aqui vividas desde o século XV.

Se o paraíso terreal boschiano só poderá culminar num destino de lamacento apego ao pecado, Tomás Morus procura uma via alternativa, pela apresentação da cidade utópica, a única que, do seu ponto de vista, seria capaz de manter uma comunidade em feliz e cordata organização social. Quase à margem da filosofia, os seus habitantes chegariam às mesmas conclusões que os mais doutos e avantajavam-se até em alguns domínios,⁵⁵⁸ apesar de serem

“muitos inferiores aos nossos dialectas modernos; pois ainda não inventaram nenhuma dessas regras subtis da restrição, da amplificação e da suposição, que se ensinam às crianças nas escolas de lógica. Não aprofundaram as ideias segundas; e quanto ao homem *em geral* ou *universal*, segundo a gíria metafísica, esse colosso, o mais estupendo dos gigantes que aqui nos mostram, ninguém na Utopia pôde ainda vê-lo.”⁵⁵⁹

No entanto, o autor cai em contradição relativamente à suposta incultura dos habitantes da ilha (apresentada em clave sarcástica), ao afirmar que o objectivo da Utopia é “deixar a cada cidadão o maior tempo possível para se libertar da servidão do corpo, cultivar livremente o espírito, e desenvolver as suas faculdades intelectuais pelo estudo das ciências e das artes.”⁵⁶⁰ Epicuristas nalguns dos seus princípios, os utopianos entendem que o “cúmulo da loucura” reside na prática da virtude e da abnegação dos bens terrenos desprovida de uma recompensa. Amarauta parece conferir o modelo ideal de organização económica, jurídico-política e administrativa e responder “ao impulso da natureza” para alcançar a felicidade, dando azo a que se

que os tortuosos desvios dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ocamistas, escotistas, e de tantas seitas só cito as principais. A erudição dessa gente é tanta, tantas são as dificuldades que elas apresentam, que os próprios apóstolos teriam de receber outro Espírito Santo para discutirem esses assuntos com novos teólogos”.

⁵⁵⁷ Tomás MORUS, *A Utopia*, trad. de José Marinho, Lisboa, Guimarães, 1978, Livro I, p. 51-52: “A filosofia escolástica fica bem numa conversa familiar entre amigos; mas é despropositada nos conselhos dos reis, ali onde se tratam problemas urgentes e de grande responsabilidade perante o poder supremo.

— Eis o que ainda há pouco vos dizia — replicou Rafael —; a filosofia não tem acesso à corte dos príncipes.”

⁵⁵⁸ Tomás MORUS, *A Utopia*, *op. cit.*, Livro II, p. 102: “Conhecem, em contrapartida, de maneira precisa o curso dos astros e os movimentos dos corpos celestes. Imaginaram mecanismos que representam com grande exactidão os movimentos e posições respectivas do Sol, da Lua e dos astros visíveis acima do horizonte.”

⁵⁵⁹ Tomás MORUS, *A Utopia*, *op. cit.*, Livro II, p. 102.

⁵⁶⁰ Tomás MORUS, *A Utopia*, *op. cit.*, Livro II, p. 84.

pense numa imagética próxima da que é criada por Bosch, mas em tom de aprovação:

“Mantêm e cultivam entusiasticamente a beleza, o vigor e a agilidade do corpo, esses dons que são os mais agradáveis e benditos da nossa natureza. Admitem também os prazeres que provêm da vista e do olfacto, prazeres que a natureza criou exclusivamente para o homem e que constituem a doçura e o encanto da existência.”⁵⁶¹

Efectivamente, Bosch — pelo traço carregado que usa na representação do vício e do *topos* da queda humanal no seu jardim — e Erasmo, pelo anti-intelectualismo, pela desconfiança em relação ao resgate humano⁵⁶² e pela afirmação de que “a única razão de felicidade futura será a submissão ao sumo Bem, que tudo atrai a si”,⁵⁶³ estão ideologicamente mais próximos do nosso *Orto* português. É que, após uma descrição pormenorizada do paraíso terreal e dos seus atractivos, o nosso autor desengana o seu público, revelando que só no deleite dos sentidos espirituais (no “orto da sancta scriptura”) se vislumbrará a salvação.

Um acesso despojado e impregnado de fé marcava o regresso a uma atitude de mediania, segundo Valla:

“Que há de mais soberbo e de maior loucura? Ou de que modo pôde Deus condenar com um juízo mais aberto a disposição natural dele e de outros semelhantes, a não ser permitindo que, a partir desse desejo imoderado de saber, fosse levado à loucura e que desse morte a si próprio, uma morte, direi eu, mais disforme e ignominiosa do que a de Judas? Fujamos, portanto, do desejo imoderado da sabedoria do alto e prestemos-lhe antes o assentimento dos humildes.”⁵⁶⁴

O eclectismo que pautará a conduta destes intelectuais europeus é extensivo a Lefèvre d’Étaples que, depois de intensos estudos⁵⁶⁵ nos domínios do saber filosófico e filológico redirecciona os seus interesses: “Lefèvre eut goûté la douceur de la nourriture céleste de la Bible, il quitta les études profanes et la philosophie

⁵⁶¹ Tomás MORUS, *A Utopia*, *op. cit.*, Livro II, p. 114.

⁵⁶² Neste aspecto, poderá talvez perspectivar-se a afinidade de pensamento entre Occam, Erasmo e Lutero. *Vide* SWIEZAWSKI, *op. cit.*, p. 98: “L’homme, vu dans la perspective de l’absolue toute-puissance et liberté de Dieu, paraît un misérable débris, incapable d’efforts personnels pour aucune œuvre de bien. Luther en a tiré ses conséquences.”

⁵⁶³ ERASMO, *Elogio da Loucura*, *op. cit.*, LXVII, p. 139.

⁵⁶⁴ Lorenzo VALLA, *Diálogo sobre o livre arbitrio*, *op. cit.*, p. 60-61.

⁵⁶⁵ Charles-Henri GRAF, *Essai sur la vie et les écrits de Jacques Lefèvre d’Étaples*, Genève, Slaktine Reprints, 1970, p. 8: “Quoique s’étant voué à l’étude des mathématiques et ayant préféré la philosophie d’Aristote à celle de Platon, Lefèvre était cependant loin d’avoir un esprit sec et froid; il aimait les écrits mystiques, et il portait en lui un profond sentiment religieux.”

humaine pour n'étudier que la parole de Dieu...".⁵⁶⁶ Aliás, o autor assume isso como uma missão, aspecto magistralmente retratado por Bedouelle, que não só retrata a fase da vida de Lefèvre dedicada ao ensino e à edição de textos com propósitos editoriais pedagógicos, como reconhece no seu trajecto o reingresso a um “monaquismo humanista”.⁵⁶⁷ Esta taxinomia é de todo o interesse, porque esse mesmo esforço empreende Erasmo de Roterdão, embora sem se libertar da devoção às Letras⁵⁶⁸ nem de uma língua de elites culturais.

O modo de dar a ler as Escrituras pauta-se em Lefèvre pelo recurso à essencialidade e a um nítido despojamento escolástico,⁵⁶⁹ dimensão que será largamente ponderada e posta em prática durante o século XVI. Tal como Lutero, Lefèvre acredita numa leitura pessoal sem demasiadas vozes de ruído pelo meio: "lire l'Écriture grâce à l'Écriture et de la comprendre par rapport au Christ."⁵⁷⁰

Na verdade, Martinho Lutero ambicionava "pelo culto benéfico das letras humanas libertar a *élite* de todas as barbáries, de todas as tutelas de uma escolástica e de uma teologia degeneradas."⁵⁷¹ Inflamado pela pregação em *linguagem* de Tauler, embaixador de uma tocante mística renana junto do povo, e pela obra *Theologia Deutsch* de autor anónimo, cuja tradução empreenderá, o agostinho de Erfurt acrescentará ao título o seguinte: “uma teologia alemã”. O gesto está pejado de simbolismo para a língua germânica, merecedora de entrar no debate teológico, e para a dignificação das obras de vulgarização.⁵⁷² Também a pregação, representando uma oportunidade de cuidar da salvação do povo (“Nach armen Laien, Kindern und

⁵⁶⁶ Charles-Henri GRAF, *Essai sur la vie et les écrits de Jacques Lefèvre d'Étaples*, *op. cit.*, p. 21.

⁵⁶⁷ Guy BEDOUELLE, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*, Genève, Librairie Droz, 1976, p. 22.

⁵⁶⁸ Pedro Teixeira da MOTA, Apresentação a ERASMO, *Modo de Orar a Deus*, *op. cit.*, p. XXXI.

⁵⁶⁹ Guy BEDOUELLE, *op. cit.*, p. 25: "Lefèvre exprime lui aussi la nécessité de rejeter la superfluité, les combats des mots encore plus pernicious dans le discours touchant les choses sacrées que dans les autres sciences. Il le dit à propos de cette parole de S. Paul : «Il faut éviter les querelles de mots, bonnes seulement à perdre ceux qui les écoutent.» (2 Tm II, 14). Le sophiste, celui qui aime les combats de mots est pernicious pour l'Église de Dieu".

⁵⁷⁰ Guy BEDOUELLE, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁷¹ Lucien FEBVRE, *Martinho Lutero, um destino*, trad. de Fernando Tomaz, Lisboa, Edições Asa, 1994, p.30.

⁵⁷² Marie-Anne VANNIER, “Luther et «la theologia deutsch»”, in Matthieu ARNOLD (dir.), *Annoncer l'Évangile (XV^e- XVII^e siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Éditions Cerf, 2006, p. 64.

Gesinde soll man die Predigt richten.”⁵⁷³), é abraçada com entusiasmo e dedicação durante um determinado período de tempo da vida de Erasmo. A sua tradução da Bíblia tem um efeito muito claro para Werner Besch: "So erklärt sich die enorm gesteigerte Nachfrage nach der Bibel, die verstärkte Alphabetisierung, religiös motivierte Lesefähigkeit, Schriftkunde auf der Grundlage der Bibel in einer landschaftübergreifenden Sprache“.⁵⁷⁴

Em suma, parece-nos modestamente que é nesta reaproximação ao texto bíblico e ao Verbo, com apoio apenas nas fontes patrísticas e em alguns autores da filosofia antiga, que o *OE* integra em Portugal um movimento com algumas sementes de futuro, que Silva Dias traça para o século XVI, mas de que carecemos, por enquanto, para avaliação do lugar dos textos espirituais portugueses do século XV e das correntes do sentimento religioso que se desenvolvem nesse período em território português.

O pejo em utilizar um lexema como *teologia* ou a constância em manter em linha tibia a possibilidade de admitir uma determinada concepção de filosofia como ciência auxiliar do conhecimento de Deus (assim o esperamos ver confirmado no capítulo III) vai ao encontro do que Leinsle⁵⁷⁵ admite para estes nossos autores que sucederão ao autor do *OE*.



⁵⁷³ LUTERO, *apud* Matthieu ARNOLD, "Les effets de la prédication de Martin Luther à Wittenberg", *in id.* (dir.), *op. cit.*, p. 321.

⁵⁷⁴ Werner BESCH, *Die Rolle Luthers in der deutsche Sprachgeschichte*, Heidelberg, Universitätsverlag G. Winter, 1998, p. 12. Face à polêmica questão sobre o papel de Lutero no desenvolvimento da língua, o estudioso assevera que "Da wird keine neue Sprachform begründet, keine spezielle 'Luthersprache' in Orthographie und Flexion."

⁵⁷⁵ U. LEINSLER, *Introduction to Scholastic Theology*, *op. cit.*, p. 3: "«Scholastic» as a description of medieval philosophy and theology is a modern term. Erasmus of Rotterdam (1466-1536) and Martin Luther (1483-1546) explicitly contrast their position with those of 'scholastic' theology and philosophy, which they see embodied in the three late medieval schools (sectae) of Thomists, the Scotists, and the Nominalists. "Scholasticism" takes on negative connotations and implies reverence for Aristotle, barbaric Latin, hair-splitting, sophistry, useless logical disputations and pastoral barrenness."

Cap. III – O *Orto do Esposo* e a Filosofia em Portugal no século XV

1. Da lírica trovadoresca ao pensamento filosófico em língua vulgar

... *empero se est ña lingua ca ninguño la entende
adebiñan luego ca sño eo ca todolos dixen ca en Fraspeta
falamus hña Lingua ca nom est de christianos et asñ debo
esconderlos muy bien...*

Umberto Eco, *Baudolino*

Através da interinfluência, às vezes ruidosa, do latim com a língua vernácula de Baudolino, podemos ver que não só o texto se torna mais poroso e acessível a um outro público, como o precioso papel do vetusto manuscrito da *Historia de duabus civitatibus historiae* de Otão de Freising dá lugar a uma nova narrativa, reflexo já de uma forma de expressão diferente e de um horizonte comunicativo bem distinto. No século XII, o autor germânico participava na renovação da história, pelo louvor a um homem de corte – Frederico I – num tom que procurava fugir à lógica pessimista da queda humana, sem, no entanto, descartar por completo o modelo criacionista irradiado pela Bíblia.

A transferência do círculo clerical para uma cultura de rua (não muito distante da que virá a ser admiravelmente retratada na pintura por Brueghel o Velho), onde o latim se mistura com o alemão medieval e com o idioma da personagem do *Baudolino*, é ainda reveladora da necessidade, até então ensaiada pela épica e pela poesia trovadoresca, de o homem falar de si próprio, mesmo que por interpostos processos fenomenológicos, construindo ora uma gesta colectiva, ora uma poética do desafogo. Da *Nibelungenlied*¹ em alemão médio à *Chanson de Roland*, das *Cantigas* de D. Dinis e do *Cantico di Fratire Sole* aos *Lais* de Maria de França² ergue-se um espaço para a voz humana tão bem perscrutada por Paul Zumthor,³ quer nas

¹ Veja-se a definição do público singular de *Nibelungslid* e a ainda incipiente estrutura do alemão em que foi escrita a partir de *La Chanson des Nibelungs*, traduit du moyen haut allemand, présentée et annotée par Jean Amsler, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1992, p. 14-15.

² Cite-se um interessante estudo sobre os contributos lexicais desta escritora medieval à língua: Denise MCCLELLAND, *Le Vocabulaire des Lais de Marie de France*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1977.

³ P. ZUMTHOR, *La lettre et la voix de la littérature médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 83: "L'idée profondément ancrée dans les mentalités d'alors, de la puissance réelle de la parole engendre une vue morale de l'univers. D'où la richesse des traditions orales, répugnant à ce qui brise le rythme de la voix vive. Le Verbe se répand dans le monde, qui par son moyen fut créé, et auquel il donne vie. Dans la parole s'origine le pouvoir du chef et de la politique, du paysan et de la semence".

“palavras-força” da elite, quer no murmúrio de palavras banais e de fervorosas orações que se elevam para Deus.

No longínquo século IX, os Juramentos de Estrasburgo, pequeno texto escrito em francês e tudesco (as línguas em que foi pronunciado), eram indício de fractura geopolítica e de promoção das línguas vulgares,⁴ com que três séculos depois Raimbaud de Vaqueiras se deleitava a escrever o seu *Descort plurilingue* (“Eras quan vey verdeyar”). Em território germânico é a poesia pagã tribal, acompanhada de rituais mágicos que se antecipa a uma cultura escrita mais elaborada: “Desses tempos remotos provêm os dois testemunhos mais conhecidos, os *Merse-burger Zaubersprüche* (...) cuja fixação por escrito ocorreu no século X.”⁵ Hilbert Weddige opta pela expressão “medievalística germânica” para se referir ao alvor da língua e da literatura alemãs, não escamoteando as mutações produzidas num universo cultural laico onde coexistem *illiterati* e *litterari*.⁶

Do século XII em diante, o occitânico e a poesia provençal de que se nutririam *trouvères*, *minnesinger*, *minstrels* e trovadores italianos abrem caminho a nóveis perspectivas criativas, que tanto ecoam no doloroso amor de Jaufré Raudel,⁷ como revelam o orgulho “nacional” de Walther von Vogelweide.⁸ A transmissão de uma literatura em vulgar, eminentemente oral, por trovadores (muitos deles laicos) que circulam de corte em corte ensaia já o movimento mais amplo de divulgação do saber científico e filosófico que repousava em manuscritos árabes, hebraicos, gregos

⁴ Ana Cristina CARDOSO, “*Les Serments de Strasbourg*”: importância histórica e filológica na consolidação do francês, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, 2007.

⁵ Wolfgang BEUTIN *et alii*, *História da Literatura Alemã. Das origens ao “Vormärz”*, trad. de Anabela Mendes *et alii*, Lisboa, Edições Cosmos, 1993.

⁶ Hilbert WEDDIGE, *Einführung in die germanistische Mediävistik*, München, Verlag C.H. Beck, 2008, p 55-56.

⁷ Lembremos apenas os primeiros versos de uma das suas mais belas composições poéticas: “Lanqand li jorn son lonc en mai /m’es bels douz chans d’auzels de loing, /e qand me sui partitz de lai /remembra.m d’un amor de loing/Vauc, de talan embrocs e clis, /si que chans ni flors d’albespis/no.m platz plus que l’inverns gelatz. (*Apud Poesía de Trovadores, Trouvères y Minnesinger*, edición bilingüe, versión española y antología de Carlos Alvar, Madrid, Alianza Editorial, 1999.)

⁸ Eis a última estrofe entusiástica de um poema cortês, mas com um requinte local, do maior lírico medieval alemão: ”Tiusche man sint wol gezogen, /rechte al engel sint diu wîp getân. /swer si schildet derst betrogen: /ich enkan sîn anders niht verstân./tugent und reine minne, /swer die suochen wil,/der sol komen in unser lant: da ist wünne viel: /lange müeze ich leben dar inne!“ (*Apud Poesía de Trovadores, Trouvères y Minnesinger, op. cit.*) Para um estudo do dealbar da lírica românica e germânica, *vide* Peter DRONKE, *La lírica en la Edad Media*, trad. de Josep Pujol, Barcelona, Editorial Ariel, 1995 especialmente, p. 39-106.

e latinos e que há-de ser honrado por uma escrita em francês, tudesco, italiano, inglês e português.

No seio literário, Maria de França reconhece logo no prólogo dos seus *Lais* que vale a pena usar o dom de que foi empossada, quase em paridade com os ilustres e autorizados sábios:

"Li philosophe le saveient,
Par eus meïsmes entendeient,
Cum plus trespasereit ti tens,
Plus serreient sutil de sens
E plus se saveient garder
De ceo k'i ert a trespasser.
Ki de vice se vuelte defendre
Estudier deit e entendre
E grevose ovre comencier :
(...)
Pur ceo començai a penser
D'aukune bone estoire faire
E de latin em romaunz traire ;"⁹

Assim à satisfação de quesitos literários junta-se uma outra, sem dúvida mais desafiadora, que se prende com a modelação de uma prosa em *linguagem* que transponha o quotidiano e um meio social restrito, assumindo as rédeas administrativas e institucionais, corolário da emancipação das modernas línguas europeias, que as torna aptas para a cogitação de assuntos mais profundos, às vezes de meditabundo cariz.

Separando-se tacitamente a música e a poesia, para formarem manifestações artísticas autónomas, proliferam no período de Duzentos as *novas* em língua d'oc (em menor número, mas também existentes¹⁰) e em língua de oïl, narrativas breves que prolongavam a imagética da poesia trovadoresca. Nelas, encontraremos a raiz das populares novelas italianas,¹¹ famosas pelo talento e jocosidade de Boccaccio, mas também os indícios de uma atitude reflexiva, morigeradora, e até uma função de crítica social. A própria épica, de que o *Poema de Mio Cid*¹² em língua castelhana é um nobilíssimo monumento, espelha esse carácter de exemplaridade em que o herói, perfeitamente situável do ponto de vista histórico, ora vacila entre feitos

⁹ Maria de FRANÇA, Prologue a *Lais de Marie de France*, traduits par Alexandre Micha, Paris, Flammarion, 1994, p. 30 e 32.

¹⁰ Cf. introd. a *Nouvelles courtoises occitanes et françaises*, ed., trad. et présentées par Suzanne Méjean-Thiolier et Marie Françoise Notz-Grob, Paris, Librairie Generale Française, 1997.

¹¹ Cf. *Nouvelles courtoises*, ed., trad. et présentées par Suzanne Méjean-Thiolier, Paris, Librairie Générale Française, 1997.

¹² *Poema de Mio Cid*, ed. de Colin Smith, Madrid, Catedra, 2008.

humanos, ora comete proezas extraordinárias dignas de intervenção divina. A *Hildebrandslied*, que repousa fragmentariamente num códice de Fulda do século VIII, é outro exemplo de poesia heróica antiga, assente em raízes lendárias e prestes a oferecer-se a um público senhorial em mutação.¹³ Também entre o divertimento e as preocupações morais se deverá referir o teatro medieval¹⁴ e a prosa didáctica, sintetizados em tempos num encantador título da Editora Pléiade – *Jeux e Sapience du Moyen Age*.¹⁵

Se começámos este capítulo com a poesia e a prosa literárias é porque elas se revelam as grandes impulsionadoras do uso das línguas vernáculas, primeiro exercício de uma mais séria e complexa odisseia contra o inefável. Doravante, a nossa reflexão assentará sobretudo na tríade (i) língua vulgar, (ii) emergência de um vocabulário filosófico europeu, (iii) condições de emergência de uma filosofia laica. Embora saibamos que a literatura vocacionada para a educação de príncipes e de vultos de alta estirpe tenha começado a ser escrita em latim, é premente convocar este novo público culto para a cena cultural medieva. Basta lembrarmos a título ilustrativo apenas duas dimensões: uma religiosa e ascética, sob a responsabilidade de Isidoro de Sevilha, Jonas de Orleães ou Hincmar de Reims¹⁶; outra, com consequências mais acentuadas na prática governativa: o *Polycraticus* de João de Salisbúria, o *De regimine principum* de Tomás de Aquino;¹⁷ o *Speculum Doctrinale* e o *De*

¹³ Wolfgang BEUTIN *et alii*, *História da literatura alemã*, *op. cit.*, p. 25: “Os representantes desta poesia heróica em versos aliterados eram cantores da corte, a sua poesia prendia-se com um determinado estrato social e destinava-se a ser ouvida por uma camada superior de nobres cujos feitos guerreiros eles glorificavam. Com o afastamento do poder real em que assentava a organização das tribos germânicas e do seu corpo de servidores para dar lugar a estruturas sociais mais amplas, trazidas do exterior, não só a canção heróica, como também o estatuto social destes cantores da corte perderam muita da importância (meados do século IX).”

¹⁴ Vide Javier HUERTA CALVO, *El teatro medieval y renacentista*, Madrid, Editorial Playor, 1984, que parte de uma provocação bastante desafiadora: “Estrictamente contamos, antes del siglo XV, con una sola obra dramática en lengua vernácula: el *Auto de los Reyes Magos*. Ante tan exiguo panorama caben dos posturas: el reconocimiento de la ausencia (...) y la hipótesis de su existencia, que conlleva el esfuerzo por reconstruir lo que fue y se perdió, y a la que modestamente nos adherimos con estas páginas.”

¹⁵ *Jeux et sapience du Moyen Age. Œuvres de Jean Bodel, Adam le Bossu, Brunet Latin, Alain Chartier*, texte, trad., introd, notes par Albert Pauphilet, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1951.

¹⁶ Louis BOUYER *et alii*, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, *op. cit.*, p.92- 93.

¹⁷ Tomás de AQUINO, *De regimine Principum ad regem Cypri*, Joseph Mathis curante, Roma-Taurini, Marietti, 1820. Note-se o incitamento ao estudo como receita para uma boa governação no Livro I, cap. X: “Sed boni reges, dum communi profectui studiose intendunt, et eorum studio subditi plura commoda se assequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant: quia et hoc est maioris malitiae, quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur

*moralis principis institutione*¹⁸ de Vicente de Beauvais, ou o *Speculum Regum* de Álvaro Pais¹⁹ e (para avançarmos no tempo) no século XV, o *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* de Vergério, traduzido para português, a pedido do infante D. Pedro que teria conhecido o autor na Hungria. A própria expressão *língua materna* comportava um amargo sentido de minoridade²⁰ que o idioma de cultura relembriava com longa memória, indigência que já se havia sentido aquando da passagem de testemunho do grego para a língua do Lácio.

Desta feita, sabendo que, por constrações de ordem vária, não podemos fixar-nos para além da Idade Média latina,²¹ tentaremos perceber como se foi constituindo a partir de Duzentos uma consciência linguística que fazia fé na construção do pensamento abstracto, mormente científico e filosófico, em língua vulgar, que, num plano bastante pragmático também, tentava responder de modo mais cabal às necessidades sentidas pela moral laica e pelos imperativos governativos de senhores que só minoritariamente sabiam latim. Duby lembra-nos que era no interior de uma moral pensada para laicos, malgrado na esfera eclesiástica, que se instauravam as primeiras fissuras entre um *modus vivendi* temporal, que se preocupava

amici, et benefactoribus rependatur malum pro bono. Et ex hoc amore provenit, ut bonorum regum regnum sit stabile (...).”

¹⁸ Leia-se um esclarecedor parágrafo do Prólogo do *De moralis principis institutione* de Vicente de Beauvais, a partir da trad. de Charles Munier, Paris, Cerf, 2010, p. 127: “il m’a paru chose utile de rassembler en un même volume, en les résumant et en les distinguant par chapitres, quelques passages tirés d’un grand nombre d’ouvrages que j’avais lu naguère touchant les mœurs des princes et des membres de la cour, afin qu’en cette matière pour laquelle on ne trouve que fort peu d’écrits nous puissions, moi-même et les autres frères, disposer d’une sorte de manuel, auquel nous pourrions recourir aisément, au cas où il nous incomberait de conseiller, en privé ou en public, au sujet de ce qui concerne la dignité de leur vie et le salut de leur âme, selon les devoirs de son état, chacun des personnages de ce genre, à savoir, des princes, de vassaux, des conseillers, des serviteurs, baillis, prévôts et autres, qu’ils résident à la cour, ou soient au service de la chose publique en dehors de la cour.”

¹⁹ Álvaro PAIS, *Espelho dos reis (Speculum regum)*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1963. Para uma breve leitura crítica do desequilíbrio temático da obra, vide Mário MARTINS, “A Ética Estatal de Frei Álvaro Pais, no «Speculum Regum»”, *Actas do I Congresso Nacional de Filosofia, op. cit.*, p. 403-411.

²⁰ J. BATANY, “L’amère maternité du français médiéval”, *Approches langagières de la société médiévale*, Caen, Paradigme, 1992, p. 95-105. Apesar de admitir que a condição feminina romana impedia sobre o vocabulário disponível (*patria* nasce de *pater* e não existe um correlativo para *patrius*), BENVENISTE, em *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions Minuit, 1969, cap. 7, p. 270, lembra que “Les lois anciennes de l’Inde l’énoncent expressément: la mère, l’épouse, l’esclave ne possèdent rien. (...) Cependant, il y a en latin un adjectif spécifique dérivé du nom de la mère : maternus. La forme maternus est déjà instructive par elle-même. Attestée dès les plus anciens textes, et issue phonétiquement de materinus, elle est caractérisée par un suffixe en –ino- qui a un emploi précis en indo-européen et en latin : il indique la matière;”.

²¹ Seguimos a opção terminológica de Alain de LIBERA, em *Penser au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 98.

com a sucessão linhagística, e uma lei cristã que refreava o prazer e as relações amorosas ilícitas.²² Se em território germânico a *compilatio* adquiria popularidade²³ como meio de fazer chegar uma cultura literária em vernáculo a monges e leigos, Nicolau de Oresme, em França, deparava-se com um público mais exigente e com uma tarefa bastante árdua: divulgar Aristóteles numa língua ainda jovem, através de estratégias que Susan Babbit reconstitui, e que ainda hoje são admiráveis:

“It was the task of Oresme to take his text out of the language of a small but international community of scholars, and adapt it to serve the French people. He had to make something new of his native language, to invent a vocabulary for serious discourse. At the same time, he had to make something new of the Politics, to make it accessible to a new and broad audience. For this reason he interrupted his translation to make interpolations ranging from (sometimes ill-considered) identifications and etymologies to miniature treatises in Aristotle’s view of apostolic poverty, or why an empire cannot be a *communitas perfecta*.”²⁴

Os importantes contributos de Ruedi Imbach no âmbito da reflexão sobre uma filosofia laica,²⁵ bem como as valiosas pistas de trabalho do Colóquio *Filosofia in Volgare Nel Medioevo*,²⁶ mostram-nos que, por um lado, esta área de investigação é quase tão aliciante como parca em Portugal e que, por outro, ela se abre à problematização conceptual da filosofia medieva²⁷ e do estatuto dos seus

²² G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.

²³ Andrea SYRING, “Compilatio as a method of middle ages german literature production. An anonymous sermon about St. John the Evangeliste and its appearance in other sermons”, *Medieval Sermons and Society: Cloister, city, university*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1998, p.117-143.

²⁴ S. BABBIT, *Oresme’s Livre de Politiques and the France of Charles V*, Transactions of American Philosophical Society for Promoting Useful Knowledge, vol. 75, Part 1, 1985, s.p.

²⁵ R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1989; *id.*, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale*, Paris, Editions Universitaires Fribourg Suisse et Editions du Cerf, 1996.

²⁶ Nadia BRAY e Loris STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts D’Études Médiévales, 2003. L. Sturlese estabelece, de início, as seguintes linhas de problematização, lançadas como mote aos conferencistas, muitas delas ainda hoje a aguardar resposta em língua portuguesa: “Vi è differenza fra scrivere di filosofia in latino e in volgare? scrivere in volgare implica una banalizzazione dei contenuti? cambia l’atteggiamento degli autori in funzione dei diversi destinatari? si tratta veramente di diversi tipi di pubblico filosofico (latinofoni/laici) ben definibili? si può parlare di una tipologia di testi filosofici in latino diversa da quelli in volgare? come vengono risolti i problemi derivanti dalla necessità di costruire un lessico filosofico nelle diverse lingue? quale ruolo hanno avuto in questo i volgarizzamenti?” (p. 7) Este volume traz meritoriamente à luz do dia a questão dos lugares, do público e das línguas da filosofia.

²⁷ R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters, op. cit.*, p. 9: “Sind diese Fakten für die Philosophiegeschichte belanglos oder eröffnen sie den Zugang zu einer anderen Wahrnehmung der Philosophie im Mittelalter? Handelt es sich bei diesen Texten um eine farlose Trivialphilosophie, di

profissionais,²⁸ bem como à demanda dos seus variegados e heterodoxos canais de disseminação.

Uma coisa é certa: terá nascido neste tempo o intelectual,²⁹ que, não torturado pela dilemática escolha do amor a Deus ou às Letras, disporia a razão no tabuleiro dos assuntos humanos e divinos e possibilitaria um cenário em que Frederico II depositava as suas inquietações filosóficas em Miguel Escoto. Seguido pelo olhar atento de Jacques Le Goff,³⁰ o intelectual integraria uma nova categoria sociológica, fazendo do saber a sua profissão, já sem o preconceito que recaira séculos antes sobre os sofistas, que punham a render o seu conhecimento. A reflexão de Lagarde³¹ sobre a consolidação da filosofia social e política no epigonismo do regime feudal vai entrosar-se também nesta assinalável conquista da sociedade civil em que uma nova rede, tecida pela problematização filosófica acalentada por teólogos e juristas, permite que no seio do poder espiritual se imiscuam (não sem conflitos³²) saberes humanos como o Direito e a Economia.

Pelo subtítulo da obra de 1989 – *Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema* – adivinhava-se o carácter inovador e desafiante da investigação proposta por Imbach, portador de informações e dúvidas em primeira mão. Advertindo, então, para o facto de a história da filosofia se poder ressentir caso não fossem ultrapassadas as esferas universitária e clerical, o professor convoca para os seus dois

keine Aufmerksamkeit verdient, oder um eine signifikative Gruppe von Texten, die neues Licht werten auf die Funktion der Philosophie in einer präzisen historischen Situation?“

²⁸ Alain de LIBERA, em *op. cit.*, eleva Raimundo Llull ao paradigma do filósofo que coloca em perigo o “intellectual de métier”, numa altura de “déprofissionalisation de la philosophie” (p. 137) em que o laico culto goza de condições favoráveis em relação aos teólogos.

²⁹ Alain de LIBERA, *ib.*, p. 137: “Vu par un historien de la philosophie, le phénomène central de la supposée «crise scolastique» n’est pas la contradiction de la raison et de la foi, c’est la «naissance des intellectuels», l’apparition d’une nouvelle catégorie d’individus, dont les aspirations et les désirs sont l’expression indirecte de la *tension universitaire*.”

³⁰ J. LE GOFF, *Les intellectuelles au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, cuja primeira edição data de 1957 e, para uma visão mais lata da paisagem humana individual, *vide id.* (dir.), *L’homme médiéval*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

³¹ Georges de LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge – II Secteur social de la scolastique*, Louvain-Paris, Éditions E. Nauwelaerts-Béatrice Nauwelaert, 1958.

³² Georges de LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque au déclin du moyen âge, op. cit.*, 1956, vol. I – Bilan du XIII^{ème} siècle, especialmente cap. XI (Les premières manifestations de l’esprit laïque), embora o volume nasça de um fito concreto que a oposição semântica laico/clerc faz supor: “Ainsi le mot «laïque», après avoir exprimé la volonté de l’État de revendiquer tous les droits qui lui étaient dévolus dans un monde, spécifiquement «chrétien», traduit aujourd’hui une opposition directe à une compromission quelconque du politique et du social avec le religieux; après avoir désigné désormais le désir de reconstruire le «spirituel» de la nation en dehors de toute influence positive d’une église ou d’un clergé.” (p. X)

estudos dimensões históricas que ficavam, usualmente, à margem da disciplina, como as condições do autor, o destinatário e o contexto de emergência das obras. Como corolário, incitava os investigadores a um exercício de reescrita da história da filosofia, com enfoque em alguns representantes de uma concepção filosófica mais lata: “Die Philosophie musste schrittweise von den Laien erobert werden. Brunetto Latini, Raimundus Lullus, vor allem aber Dante Alighieri haben in diesem langwierigen und komplexen Prozess der allmählichen Landnahme der Philosophie durch die «ungebildeten Laien» eine wichtige Rolle gespielt.”³³ Ciente do claro impasse que os mais eminentes filósofos devotados à Idade Média haviam criado, Imbach convidava-nos a pensar numa terceira via que problematiza e reavalia as orientações de Gilson e de Van Steenberghe.

O volume alemão reparte-se por cinco secções onde se privilegiam sobretudo duas figuras: Raimundo Lull e a candente questão universitária em que o filósofo ibérico tomará parte; Dante e a chegada da filosofia, nomeadamente em *linguagem*, a um público secular. Ao panorama universitário e culto que remete o *laicus* à repetida ideia de menoridade intelectual contrapõe-se, segundo o estudioso, um conceito de filosofia *lato sensu*, onde cabe o estudo de autores e de textos com fins instrutivos – para e sob o patrocínio de figuras régias e aristocráticas – que pretendem chegar a um público não especializado, mas com especial interesse em adquirir conhecimentos no âmbito da filosofia política e moral. Através de uma criteriosa selecção de exemplos de literatura doutrinária, que deixa margem para ulteriores e multímodas abordagens, o estudioso apresenta-nos uma concepção de filosofia onde a “desteologização” do saber e o inevitável descentramento correspondem também a uma maior espacialização filosófica, a que não é alheio o movimento de tradução e um espírito divulgador, particularmente vivo em ambiente de corte.³⁴ A

³³ R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, *op. cit.*, p. 134.

³⁴ São de salientar as cortes de Henrique II e Leonor de Aquitânia, de Frederico II, membro da notável Dinastia dos Hohenstaufen, de Roberto de Anjou, de Carlos V de França e de Afonso X, o Sábio. Associadas a estas cortes, estiveram também mulheres cultas, que produziram obras literárias dignas de menção, como Maria de França e os seus *Lais*, em dialecto normando, com indicação dos instrumentos musicais que devem acompanhar cada canto de amor; e Cristina de PISANO que escreveu, entre outros, *Le livre des Faits et Bonnes Mœurs du roi Charles V le Sage*. *Vide*, da trad. par Eric HICKS et Thérèse MOREAU, Paris, Éditions Stock, 1997, as motivações do livro: “Je leur annonce donc, ainsi qu’à toute noble esprit aimant la sagesse, cette nouvelle composition où je traiterai des vertus et qualités que sont la noblesse de cœur, la chevalerie et la sagesse, leurs conséquences et du bien qui en résulte. Le présent ouvrage sera ainsi composé de trois parties, qui

existência de uma cultura filosófica laica com contornos muito próprios (que está longe de ser trivial³⁵), pensada nos seus fins mais práticos – éticos e políticos – alia-se a uma geografia reconfigurada³⁶ pela troca simbólica e pela partilha de saberes.

Considerado um nome de referência para a análise das metamorfoses da filosofia em contexto laico, o autor da *Comédia*³⁷ é o ponto de chegada da obra dos anos 90, onde Imbach apresenta as principais ideias dantescas no âmbito da filosofia moral e política. Sustentando que a filosofia deve conduzir todos os homens a uma vida virtuosa, o poeta de Beatriz usa originalmente³⁸ a *res* filosófica e, fiel a um princípio gerador,³⁹ desenvolve um confessado sentimento amoroso pela sua língua materna, aquela que sacia e veicula “altíssimos e novíssimos conceitos, conveniente, suficiente e adequadamente”.⁴⁰ Reiteradas vezes elogiada no *Convívio*, a língua vulgar parece

se ramènent à un unique objet, c’est-a-dire le caractère de l’illustre, noble et glorieux prince que fut feu le roi Charles le Sage, cinquième du nom, car c’est en son honneur que j’ai entrepris cette tâche, afin de rappeler sa vie, de louer ses dignes vertus, et de perpétuer pour les âges futurs la mémoire de ses nobles mœurs.” (p. 42) À filosofia em esfera áulica dedica Imbach considerações assinaláveis, privilegiando as cortes de Frederico II e do seu filho, bem como a de Roberto de Anjou e de Carlos V, dando conta também dos textos escritos com vista à legitimação do poder. Acrescentemos que sobre o zeloso cultivo da palavra em público por Roberto de Anjou se poderá ler com agrado Darleen N. PRYDS, *The king embodies the word. Robert d’Anjou and the politics of preaching*, Leiden-Köln, Brill, 2000. Em território português, é incontornável a ação cultural de D. Dinis e dos seus filhos, bem como da Dinastia de Avis, já imbuídos de uma cultura pensinsular, como teremos oportunidade de ver.

³⁵ R. IMBACH, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, *op. cit.*, p. 100: “Das Philosophieren entfacht sich nicht an Texten, sondern als *Antwort auf Fragen und Bedürfnisse von einzelnen Individuen*, als Antwort also auf konkrete Probleme der individuellen oder gesellschaftlichen Lebenswältigung“.

³⁶ Pensemos no sugestivo título de Elisabeth REINHARDT, *Por las rutas medievales del saber*, Pamplona, EUNSA, 2007, que procura fazer uma incursão por alguns dos pontos culturais do mundo medieval, num movimento duplamente geográfico: físico e humano.

³⁷ R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, *op. cit.*, p. 129 e segs.

³⁸ Assim o considera E. GILSON em *Dante et la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953. O estudioso apresenta entusiasticamente a estratégia dantesca usada no *Convívio* para estribar a relação entre a filosofia e a teologia: “... pour aider la théologie, la philosophie n’a rien d’autre à faire que d’exister. Ainsi, moins elle renoncera à l’exercice intégral de ses droits, plus elle sera elle-même, plus aussi la théologie se trouvera en bénéficiant.” (p. 119) Mas, curiosamente, apesar de se deter também no *Convívio*, não dá o devido relevo ao facto de esta obra filosófica ser escrita em vulgar.

³⁹ Dante ALIGHIERI, *Convívio*, trad. literal e notas de Carlos Soveral, Lisboa, Guimarães Editores, 1992, I, XIII, p. 56: “Este meu vulgar foi motivo de união dos que me geraram, que mercê dele comunicavam, tal como o fogo é quem dispõe o ferro para ser trabalhado pelo ferreiro que faz a lâmina; porque manifesto é que concorreu para a minha geração, e que, assim, foi uma das causas do meu ser. Ainda: este meu vulgar introduziu-me na via da ciência, que é a última perfeição, na medida em que foi por meio do vulgar que entrei no latim, que por ele me foi ensinado: o latim que depois me permitiu chegar mais longe.”

⁴⁰ Dante ALIGHIERI, *Convívio*, *op. cit.*, I, X, p. 50.

servir muito mais gente, tornando-se útil e abrangente,⁴¹ no que diz respeito ao acesso “à ciência e à virtude”⁴² e, de modo autotélico, à confissão do beatífico encontro de Dante com a Filosofia, “perigosamente” associada, tal como o fizeram Boécio de Dácia e Sigério de Brabante, a uma promessa de terrena felicidade intelectual.⁴³

Numa fase madura da sua carreira, o poeta italiano retoma o tema no *De vulgari eloquentia*, definindo a língua materna por oposição à gramática (essa sim erigida em moldes latinos) e realçando-lhe, de novo, o poder de generalização: “Harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata, tum quia totus orbis ipsa perfruitur, licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa, tum quia naturalis est nobis, cum illa potius artificialis existat.”⁴⁴ Ao aspirar a um idioma uno e depurado de particularismos de natureza dialectal, mas ao mesmo tempo selectivo,⁴⁵ o autor de *Vita Nuova* pretende encontrar uma língua ideal, que satisfaça poetas e prosadores do ponto de vista literário e que expresse condignamente o pensamento.⁴⁶ Rita Marnoto lembra-nos, aliás, que Florença era na época uma urbe de excelência, onde se reuniam as condições ideais para a produção e fruição literárias:

⁴¹ É essa generalização que Dante, em *op. cit.*, saúda ao dizer “sem conversação ou familiaridade, impossível é conhecer os homens: e o latim não tem em qualquer língua conversação com tantos como com quantos tem o vulgar de que todos são amigos;” (I, VI, p. 42-43).

⁴² Relativamente à concepção epistemológica de Dante, *vide* a análise de Francesco BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza. Esegisi del canto XII del Paradiso*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2009.

⁴³ Dante ALIGHIERI, *Convívio, op. cit.*, Livro III, XI, p. 131: “E tal como a virtude é causa eficiente da verdadeira amizade, assim é a verdade a causa eficiente da verdadeira filosofia. E tal como o fim da verdadeira amizade é a boa dilecção, que procede do conviver propriamente segundo a humanidade, isto é, segundo a razão, tal como parece crer Aristóteles no nono da *Ética*; assim o fim da Filosofia é aquela excelentíssima dilecção que não tolera qualquer intromissão ou defeito, isto é, a verdadeira felicidade que por contemplação da verdade se adquire.”

Sobre a forma como o tema da felicidade intelectual atravessa a Idade Média, *vide* Maria BETTETINI e Francesco D. PAPARELLA (eds.) *Le felicità nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2005, sobretudo o artigo de Luca BIANCHI, “Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»: nota sul «De sumo bono» di Boezio di Dacia”, p. 13-34; e M. S. de CARVALHO, “Viver segundo o Espírito: sobre o tema do Homem Superior”, *art. cit.*, p. 19-51.

⁴⁴ DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, ed., trad., introd. y notas de Matilde Rovira Soler y Manuel Gil Esteve, Madrid, Universidad Complutense, 1982, Livro I, I, 4, p. 4.

⁴⁵ Dante ALIGHIERI, *op. cit.*, Livro II, I, 5, págs. 114 e 116: “Exigit ergo istud sibi consimiles viros, quemadmodum alii nostri mores et habitus, exigit enim magnificentia magna potentes, purpura viros nobiles: sic et hoc excellentes ingenio et scientia querit, et alios aspernatur, ut per inferiora patebit.”

⁴⁶ Dante ALIGHIERI, *op. cit.*, Livro II, I, 8, p. 116: “... optimis conceptionibus optima loquela conveniet.”

“Se bem que a poesia de modo algum fosse subestimada, o quadro literário assim constituído tem como dominante formal a prosa. São notórios os intuitos celebrativos de alcance público que o travejam, sem nunca perder de vista o objectivo de perpetuar a memória e reforçar a dignidade de um corpo social. Não obstante, a produção e a difusão de conhecimentos quer de índole prática, quer de índole especulativa, procediam *pari passu*. Aqui reside um dos pontos nodais do florescimento cultural da cidade do Arno. Se os *studia* das Ordens religiosas também franqueavam as suas portas aos leigos (e um deles teria sido Dante), o seu ensino caracterizava-se por uma grande abertura ao mundo exterior e à cultura laica, em particular no que diz respeito aos Franciscanos.”⁴⁷

Optimista quanto às potencialidades da língua pátria, Dante não hesita em torná-la objecto de um livro nem em utilizá-la no domínio filosófico e, a imputar limitações a algo, fá-lo ao seu próprio engenho.⁴⁸ Mas, atento às contradições de alguém que vive entre duas línguas de desigual valor literário e gozando do privilégio concedido pela distância crítica e temporal necessária, E. Curtius⁴⁹ não se mostra tão seguro quanto ao estrénuo credo professado por Dante. Anquilosado ao latim, o poeta italiano manteria uma relação tensa entre a língua vulgar e o latim, latente em *Vita Nuova* (obra importante para a teorização do *dolce stil nuovo*) e já marcada em algumas das páginas do *De vulgari eloquentia*, onde o poeta é traído pelas malhas do seu próprio jogo de linguagem. É que a luta entre a língua paterna, fornecedora da gramática, e as línguas maternas, subjugadas de certa forma, não seria dirimida tão cedo, apesar de nelas se depositar confiança e optimismo relativamente à sua mestria literária. O reinventado Marco Polo de Italo Calvino experiencia-o ao visitar uma nova cidade, percebendo que o “nascimento numa língua” significa em simultâneo liberdade e aprisionamento e o choque com a arbitrariedade do signo face ao significante: “Os sinais formam uma língua, mas não a que julgas conhecer. — Compreendi que devia libertar-me das imagens que até aqui me haviam anunciado as coisas que procurava: só então conseguiria entender a linguagem de Hipácia.”⁵⁰

Na verdade, ao longo da Idade Média, o latim procurara ajustar-se a novas funcionalidades, renovando-se flexível e criativamente,⁵¹ a ponto de a língua de

⁴⁷ Rita MARNOTO, *A Vita Nova de Dante. Deus, o Amor e a palavra*, Lisboa, Edições Colibri-FLUC, 2001, p. 15.

⁴⁸ Dante ALIGHIERI, *Convívio*, *op. cit.*. Referimo-nos à Canção II “Amor que na mente me discorre” que, num elogio à Dama Filosofia, permeia o *Convívio*.

⁴⁹ R. CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. de Margit F. Alatorre e Antonio Alatorre, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, vol. II, p. 503-512.

⁵⁰ Italo CALVINO, *As cidades invisíveis*, trad. de José Colaço Barreiros, Editorial Teorema, 2002, p. 50.

⁵¹ A este propósito, *vide* Peter STOTZ, “La langue latine au Moyen-Âge: persistance et transformation, autorité et disponibilité”, in Nair Castro SOARES *et alii* (coord.), *Latineuropa, latim e*

Febo adquirir um carácter internacional no âmbito universitário e de latim vulgar e vernáculo se aproximarem, numa espécie de passagem de testemunho (embora às vezes truculenta do ponto de vista linguístico) historicamente natural. Num breve percurso pelas obras filosóficas escritas e vertidas para a língua latina, Cruz Pontes⁵² sublinha a indissociabilidade entre a história da filosofia e o idioma de Cícero, ao passo que Gerald Freire, estatuindo-a como superestrato,⁵³ revisita os seus áureos monumentos linguísticos e literários medievais. Mas, é necessária prudência para não nos deixarmos tentar por uma visão demasiado centrada no latim, sobretudo se recordarmos a proliferação de obras em árabe, persa ou sírio que estimulam o aristotelismo tardio, ou a vitalidade cultural do império bizantino⁵⁴ até ao golpe desferido pelos otomanos.

Num hibridismo cultural, em sucessivos movimentos convergentes e divergentes,⁵⁵ a Idade Média ora guarda nas suas entranhas o latino *De Amore* de André o Capelão, súpula refinada do amor cortês⁵⁶ ao serviço de amadores e de trovadores do seu tempo, e os romances em francês do contemporâneo Chrétien de Troyes (*Érec et Ényd*, *Perceval*, *Lancelot, le Chevalier à la Charrette*), ora os versos mundanos dos goliardos e as piedosas *Laudes* de Jacopone da Todi. Se no século XII vem a lume o *Hortus Deliciarum* de Herrade de Hoenbourg, “in quo collectis floribus

cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia, Actas do Colóquio Internacional 9-10 de Novembro de 2006, Coimbra, Faculdade de Letras, 2008, p. 80. Neste artigo, o autor mostra a ductilidade do latim medieval face ao seu congénere clássico. Além disso, refere que o latim escolástico começa a sofrer a concorrência da linguagem da teologia monástica e da linguagem mística, fenómeno que parece impregnar também o *OE*, como veremos.

⁵² J. M. da Cruz PONTES, “Relação do Latim com a Filosofia”, in AA. VV., *Colóquio sobre o ensino do latim: actas*, Coimbra, Faculdade de Letras de Coimbra, 1973, p. 147-199.

⁵³ Gerald FREIRE, *O Latim Medieval em Portugal: – Língua e Literatura*, Oração de Sapiência, Coimbra, Serviços de Documentação e Publicações da UC, 1995, p. 9.

⁵⁴ F. BARBIER, em *Histoire du Livre*, Paris, Armand Colis, 2011, p. 52, sublinha a magnificência cultural desta zona do globo: “Constantinople est le premier centre de production de livres, dont certains peuvent être somptueux (...)”.

La civilisation de l’écrit et du livre connaît ses plus vastes développements à Byzance aux XIII^e-XV^e siècles, époque de la dynastie des Paléologues. À côté des collections ecclésiastiques et princières s’est constitué une catégorie, même quantitativement limitée, de lettrés possesseurs de bibliothèques (généralement quelques dizaines de volumes).”

⁵⁵ Paul ZUMTHOR, “Unité et diversité”, *op. cit.*, p. 130-133. Neste capítulo, ressalta-se ainda a equivocidade da dicotomia *illiteratus* / *litteratus* quando associada ao par *laicus* / *clerc*.

⁵⁶ Sobre este tema, *vide* Joana Neves de OLIVEIRA, *Anotações de um Clérigo sobre o Amor na Idade Média. O Tratado De Amore de André Capelão*, Dissertação de Mestrado na área de Língua, Escrita e Cultura na Idade Média, Coimbra, FLUC, 2005.

acripturarum assidue jocundetur turmula adolescentularum”,⁵⁷ manual místico povoado de belíssimas iluminuras (e inspirador da capa deste trabalho), que nos faz recordar em português alguns matizes do *OE* e do *Boosco Deleytoso*, por volta de 1275 surge a quatro mãos o *Roman de la Rose*, que ensina os recantos por onde o amor se espraia fora do *hortus conclusus* e, onde se molda, segundo G. Paré,⁵⁸ uma escolástica cortês. Daí que seja justificável a vacilação de Dante quando escreve a sua arte poética sobre a língua vulgar, tendo em mente as leituras de autores clássicos e Virgílio por companhia predilecta, na *Comédia*.

Também Petrarca⁵⁹ subestima os seus *Rerum vulgarium fragmenta*, preferindo as obras compostas em latim como o poema *Africa*, o *Secretum* ou o *De remediis utriusque fortunae*. É ainda a língua do Lácio que guia o diálogo entre Francisco e St. Agostinho e que mais se adequa tanto ao elogio dos prazeres da solidão, como à apresentação do poder da palavra: “Sapientis ditum est cuiusdam: «Mors et vita in manu lingue», non unius vero tantum hominis, sed multorum. Quorundam lingue totas everterunt republicas evertentque; pessimum nocentissimumque mali hominis membrum lingua est: nichil hac mollius, nichil hac durius”.⁶⁰

O século XIII é ainda, e sobretudo, marcado pela entrada do aristotelismo latino,⁶¹ fecundo para o acrisolamento de um vocabulário filosófico à escala europeia, e pelo esplendor das universidades, onde o latim continuará a ser a língua franca de *disputationes*, de manuais e de guias de estudante. Os nomes maiores da história da filosofia desta centúria – Alberto Magno, Tomás de Aquino, Alexandre de Hales ou S. Boaventura – redigem na prestigiada língua que, por um lado, a

⁵⁷ Herrade de HOHENBOURG, *Hortus deliciarum*, présentation et commentaires par Jean-Claude Wey, La Broque : Éditions Les Petits Vagues, 2004.

⁵⁸ G. PARE, *Le Roman de la Rose et la scolastique courtoise*, Paris – Ottawa, Librairie Philosophique J. Vrin, 1941.

⁵⁹ Sobre a filosofia em Petrarca, à luz dos seus escritos latinos, vide Leonel Ribeiro dos SANTOS, “Petrarca, filósofo da condição humana”, *Philosophica. Anselmo sola ratione 900 anos depois*, n.º 34, 2009, p.415-437.

⁶⁰ PETRARCA, *De remediis utriusque fortunae*, texte établi et traduit par Christophe Carraud, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2002, I, 9, p. 50.

⁶¹ Sobre os períodos do aristotelismo latino, vide Fernand VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, Presses Universitaires, 1966, bem como o capítulo “Aristoteles latinus” escrito por Bernard G. DOD in Norman KRETZMANN *et alii* (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 45-79. Este artigo tem a grande vantagem de apresentar ainda esquematicamente as traduções aristotélicas realizadas. Em língua portuguesa, vide M.S. de CARVALHO, “Linguagem e Mundo. Latim filosófico e identificação europeia”, in Nair Castro SOARES *et alii* (coord.), *Latineuropa, latim e cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia*, *op. cit.*, p. 129-148.

escolástica apetrecha de tecnicismo e, por outro, a metalinguagem e as “línguas analíticas⁶² esculpem. A ânsia de transmitir (com a consciência de ser serôdio o gesto) o pensamento do Filósofo ao mundo ocidental implicava que todas as técnicas de tradução e estratégias de alargamento lexical disponíveis fossem accionadas.

Não podemos esquecer que, no seu tempo, Rogério Bacon pusera em causa as virtualidades do idioma francês ao pensar na sua aplicação a um discurso técnico como a lógica,⁶³ desconfiança partilhada por Egídio Romano, autor do *De Regimine Principum*:

“Videntes enim Philosophi nullum idioma vulgare esse completum et perfectum, per quod perfecte exprimere possent naturas rerum, et mores hominum, et cursus astrorum, et alia de quibus disputare volebant, invenerunt sibi quasi proprium idioma, quod dicitur latinum, vel idioma literale: quod constituerunt adeo latum et copiosum, ut per ipsum possent omnes suos conceptus sufficienter exprimere.”⁶⁴

No seu *De utilitate grammaticae*, Bacon zomba das línguas vernáculas, culpando-as de desvirtuarem Aristóteles, atitude que revela a sua posição de etnocentrista latino:

“Atque, quod vile est, propter ignorantiam linguae Latinae possuerunt Hispanicum, et alias linguas maternas quasi infinitas pro Latino. Nam pro mille milibus exemplis unum ponantur de libro Vegetabilium Aristotelis ubi dicit ‘Belenium in Perside pernitiosissimum transplantatum Jerusalem fit comestibile. Hac vocabulum non est scientiale sed laicorum Hispanorum.’”⁶⁵

Ao privilegiar as línguas grega, hebraica e árabe como fontes de conhecimento, Bacon realça os riscos de desvirtuamento dos textos sujeitos ao exercício da

⁶² Acerca da emergência destas linguagens, *vide* John E. MURDOCH, “Scientia mediantibus vocibus: Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy”, in Jan P. BECKMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale*, 29.August-3 September 1977, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1981, Band I, p. 73-106.

⁶³ Rogério BACON, *Opus tertium*, XXV, p. 90, *Apud* Serge LUSIGNAN, *Parler vulgairement. Les intellectuelles et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris-Montréal, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, p. 73: “Et hoc potest quilibet probare, si scientiam quam novit velit in linguam materna convertere. Certe logicus non poterit exprimere suam logicam si monstrasset per vocabula linguae maternae; se oporteret ipsum nova fingere, et ideo non intellexeretur nisi a seipso.” Esta obra dedica um espaço significativo à análise das reflexões filológicas de Bacon.

⁶⁴ Egídio ROMANO, *De Regimine Principum*, Frankfurt, Minerva G.M.B.H, 1968, II Parte, Livro II, p. 180. Leia-se, sobre a recepção desta obra e do público laico que granjeou, Charles F. BRIGGS, *Gilles of Rome. De Regimine Principum. Reading and Writing Politics at Court and University, c.1275-c.1525*, UK, Cambridge University Press, 1999. Mostrando como a obra penetrou em meios clericais e laicos, para uso privado e universitário, o estudo do *De Regimine* é ainda instrumento profícuo para o estudo da emergência do inglês e da tradução filosófica nessa língua vernácula.

⁶⁵ Rogério BACON, *Opus Majus*, ed. by John Henry Bridges, Frankfurt/Main, Minerva G.m.b.H, 1967, “De utilitate grammaticae”, cap. I, p. 81-82.

tradução, esquecendo talvez que a infidelidade ao original às vezes começa com a técnica de traslado escolhida. Impiedoso no domínio da crítica textual, devemos-lhe a informação (talvez empolada) segundo a qual circularia uma Bíblia “parisiense” inçada de problemas decorrentes da ignorância linguística⁶⁶ e imperícia no manuseio das versões mais adequadas. Todavia, o contributo mais útil prestado por este filósofo reside na elaboração de gramáticas de hebraico e de grego e não tanto na crítica desconstrutiva que o tenta com frequência, como sublinha Smalley.⁶⁷

Sem se negar a plasticidade da língua para tanger poeticamente a vida e os sentimentos, o desenvolvimento de um falar até à sua promoção como língua de cultura não deixa de suscitar entre os intelectuais reservas e carências lexicais efectivas, daí que Wandruszka estabeleça uma relação entre a etimologia, a filosofia⁶⁸ e a complexificação das estruturas mentais.⁶⁹

Num promissor estudo onde aborda, entre outras matérias, o discurso teológico-filosófico de Trezentos, Serge Lusignan apresenta a trajectória do idioma francês na dupla vertente de língua materna e de língua segunda, esta última com grande e demorado ascendente em Inglaterra.⁷⁰ Apelando a que se estude a filosofia através dos seus tradutores medievais, o autor menciona alguns nomes fundamentais, como Nicolau de Oresme⁷¹ e João de Meung, deixando para o final a

⁶⁶ Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 175-179.

⁶⁷ B. SMALLEY, *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo*, *op. cit.*, p. 454-459.

⁶⁸ Mario WANDRUSZKA, "Etymologie und Philosophie", *Etymologica. Walther von Wartburg zum siebzigsten Geburtstag*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1958, p. 868-69: "Lernen wir, richtiger zu denken, wenn wir uns sagen, daß *Vernunft* (Razão) von *ver-nehmen* herkommt, das ähnlich wie be-greifen, von der dinglichen auf die geistige Besitznahme übertragen wurde (...)."

⁶⁹ A este propósito para um autor mais recuado e que utiliza a língua grega, vale a pena ler Henri-Irénée DALMAIS, "Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontiers et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur", in *Mélanges offerts a M.-D. Chenu*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, p. 189- 202.

⁷⁰ Esta visão deve ser complementada com a leitura de Charles BRIGGS, *op. cit.*, especialmente do capítulo "From Latin to English", onde se apresentam as razões que levaram ao tardio reconhecimento do inglês como língua oficial e se destaca o trabalho em prol da tradução levado a cabo por João de Trevisa, tradutor da Bíblia para inglês e de outras obras marcantes no pensamento medieval. No seu *Dialogue between a Lord and a Clerk upon Translation* debate-se a universalidade do latim face ao regionalismo do inglês, denunciado pelo clerk. Sobre este autor, *vide* David FOWLER, *The life and times of John Trevisa, Medieval Scholar*, Seattle-London, University of Washington Press, 1995.

⁷¹ Cumpre-nos aqui salientar que Nicolau de Oresme, tradutor de Aristóteles ao serviço de Carlos V, é autor de um valioso texto introdutório à tradução "des livres de ethiques et politiques", de que passamos a citar um excerto, pelo seu valor documental: "Prescian dit, en un petit livre que il fist des maitres de Terente, que de tous langages du monde latin est le plus habile pour mieulx

apreciação de *Archiloge Sophie* de Jacques Legrand, texto onde também se persegue um ideal de educação para leigos, num claro entendimento da necessidade de levar o saber a um público mais alargado⁷² e com menos recursos para o obter.

Ora, quase que tomando o repto de Lusignan, Denis Billotte delineia um trabalho de investigação em torno da tradução da obra *De Consolatione Philosophiae* por Meung, norteadora de novos rumos na língua de chegada e com indeléveis marcas no vocabulário cristão. Com efeito, a última obra de Severino Boécio e a sua transmissão através das principais línguas vernáculas revestem-se de particular importância no horizonte filosófico europeu, sobretudo se pensarmos no sucesso da sua imagem da filosofia no âmbito da espiritualidade e no método usado para aceder ao seu conteúdo – o recurso aos comentários da obra.⁷³ Na *Carta a Pamáquio*, o tradutor da *Vulgata* revela uma consciência metacrítica a este respeito e coloca em confronto vários passos dos Evangelistas, da Bíblia dos Setenta e do texto em

exprimer et plus noblement son intencion. Et neent moins, les livres d'Aristote, et par especial Ethiques et Politiques, ne peuent pas avoier esté proprement de grec translátés en latin, si comme il appert par ce que encore y sont plusieurs moz grecs qui ne ont pas moz qui leur soient correspondens en latin. Et comme il soit ainsi que latin est a present plus parfait et plus habondant langage que françois, par plus forte raison l'en ne pourroit translater proprement tout latin en françois. (...) Et, pour certain, translater telz livres en françois et baillier en françois les arts et les sciences est un labeur moult profitable; car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence." (*Apud* R. IMBACH, *op. cit.*, 1993, p. 127)

Há vários artigos e obras sobre este tradutor, nomeadamente J. CHAURAND, *Introduction à l'histoire du vocabulaire français*, Paris, Bordas, 1977, que enfatiza o papel de Oresme na inovação semântica; Jeannine QUILLET, "Quelques aspects de l'idée de bonheur selon Nicole Oresme", *in id.* (ed.), *Autour de Nicole Oresme. Actes du Colloque Oresme organisé à l'Université de Paris XII*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 235-245; F.-J. MEISSNER, "Maistre Nicolas Oresme et la lexicographie française", *Cahiers de lexicologie* publiés par Bernard Quemada, 1982, p.51-66. Relativamente à importância do movimento de tradução na Idade Média, *vide* Jacqueline HAMESSE e Marta FATTORI (eds.), *Traductions et Traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du Colloque international de Cassino*, Louvain-la-Neuve – Monte Cassino, SIEPM, 1990. Salientem-se os artigos dedicados a Miguel Escoto, a Guilherme de Moerbeke e aos tradutores de Toledo – Gerardo de Cremona, Domingos Gundissalino e João Hispano.

⁷² Cf. Jacques LEGRAND, *Archiloge Sophie. Livre des Bonnes Mœurs*, éd. critique par Evencio Beltran, Paris, Édition Champion, 1986. Consciente da importância de escrever numa língua acessível a um público mais vasto, Legrand diz no início da obra: "Et ja soit ce que l'aye ce present livre en latin composé, comme il est dessus dit, toutefois plusieurs choses en françois, c'est assavaoir en ce livre cy, je laisse comme pou prouffitables lesquelles en latin sont assés nécessaires, maiz en françois ne se peuent bonnement declairer. Et de fait en françois aucunes sont escriptes ou procès de ce livre, lesquelles de prime face se monstrent estranges;"

⁷³ Eric JACOBSEN, "Literary translation in context with other types of textual transformations", in Peter ANDERSEN (ed.), *Pratiques de Traduction au Moyen Age, op. cit.*, p. 13.

hebraico, concluindo a certa altura: “Discrepat euangelista et Septuaginta nostraque translatio, et tamen sermonum uarietas spiritus unitate concordat.”⁷⁴

Chaucer, um dos primeiros poetas a honrar a língua inglesa, contribuindo para a sua emancipação, também se abalançou na tradução do prosímetro de Boécio, actividade intelectual com repercussões no seu ofício literário,⁷⁵ nomeadamente em *Troilo e Criseida*. Na verdade, no século XIV, os *Contos da Cantuária* e a acção cultural de João de Trevisa levariam ao volte-face do destino de subserviência da língua inglesa, embora na centúria anterior tenha brotado do solo anglo-saxónico um não negligenciável *Speculum laicorum* que lembrava, na linha das advertências de Humberto de Romanis no seu *De eruditione praedicatorum*, a necessidade de formar os laicos:

“In Christo sibi dilecto conscolari et confratri moderno suus et suorum minimus fideliter vivere et in pace mori. Assumptus nuper ad animarum curam, de tui status debito sollicitus, crebris me precibus postulasti quicquam tibi scribere, quod instruendis [laicis] amplius crederem expedire.

(...)

Quoniam, ut dicit apostulus, lacte non cibo solido nutriendu sunt in scientia debiles et in fide rudes, ne, dum duriora sumunt edentuli, prius intereant quam pascantur, ego de simplicium numero minimus ad honorem Dei, erudicionemque rudium, de sancotorum Patrum et Doctorum legendis et scriptis temporumque preteritorum ac modernorum quibusdam eventibus exemplisque naturalibus, non margaritas, set siliquas collegi quasi pecoribus erogandas, ut paradimatibus saltem et parabolis foveantur et exemplis, qui rodere nequiunt theorias et ut facilius inveniantur a querentibus optata per modum alphabeti [compegi], tractaculum materiarum capitula preponens in eo contentarum.”⁷⁶

Tal como nos lembra o escrito do autor anónimo, o *laicus*⁷⁷ (com origem em *laos*⁷⁸) era, naquela época, o ser que, para além de inculto, não devotava a sua vida a

⁷⁴ São JERÓNIMO, *Carta a Pamáquio sobre os problemas da tradução*, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁵ Chaucer traduz o *Roman de la Rose* de João de Meung e é por via deste autor que chega à *De Consolatione Philosophiae*. Encontram-se referências a este encontro em Haldeen BRADDY, “The French influence on Chaucer”, in Beryl ROWLAND (ed.), *Companion to Chaucer Studies*, Toronto – New York – London, Oxford University Press, 1968, p. 124; relativamente às influências lexicais recebidas pelo autor de *Troilus and Criseyde*, dividido entre o prestígio da língua francesa e a sua língua materna, *vide* David BURNLEY, “Chaucer’s Vocabulary” in *id.*, *The language of Chaucer*, London, Macmillan Education Ltd, 1989, p. 133-155.

⁷⁶ J.Th. WELTER, *Le Speculum Laicorum*, édition d’une collection d’exempla composée en Angleterre à la fin du XIII^e siècle, Thèse de doctorat, Paris, Auguste Picard Editeur, 1914.

⁷⁷ *Vide* Ruedi IMBACH, “Zum Begriff des Laien: Der Laie als Nicht-Kleriker“ e “Der Laie als illiteratus”, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, *op. cit.*, p. 16-20. A este respeito, vale a pena ler também a entrada “Clérigo/Leigo” de Jacques LE GOFF, escrita para a *Enciclopédia Einaudi*, trad. de Leonor Rocha Vieira, Lisboa, IN-CM, 1987, vol. 12, p. 370-391.

⁷⁸ Sobre as duas designações de povo (*demos* e *laos*) que remontam a Homero, *vide* E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2 pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions Minuit, 1969, cap. 9, p. 89-95.

Deus e a quem, por isso, os *exempla* deste *Speculum* serviam como instrumento formativo atravessado pela mediadora voz do pregador. Mas, a palavra está longe de conservar um sentido estático. *Clerici* e *laici* acediam a culturas estratificadas, que Beryl Smalley caracteriza nos seguintes termos: “Questo non significa accusare il laicato di ignoranza: sussidi visivi e insegnamento orale si combinavano per poter dare anche al contadino medievale una qualche nozione intorno al contenuto dell’Antico e del Nuovo Testamento; ciò significa che un laico riceveva le sue idee di seconda mano del chierico”.⁷⁹

No ambiente do mosteiro, o *clericus* devotava-se às questões divinas e, exercitando regularmente o intelecto pela leitura e pela escrita, tinha um ascendente sobre os laicos, que não dominavam as Letras nem acediam na sua generalidade a um ensino formal. A prédica revelava-se, por isso, um meio de catequização por excelência (se possível vivificada pelo recurso a *exempla*), pelo que a missa acabava por ser a oportunidade de ouvir ler passos da Sagrada Escritura. Competências diferentes se exigiam, portanto, a quem devia escutar com fervorosa devoção e a quem lia, transmitindo pela sua boca o que só divinamente podia ter sido dito. Daí que Dahan deponha Bíblias distintas nas mãos, ou melhor no horizonte, de laicos e de *clerici*,⁸⁰ lembrando o valor das encenações litúrgicas como via pedagógica de acesso a passos bíblicos mais importantes. Assim, um papel passivo, de assistente, estava destinado ao laico (quem o relembra é Congar⁸¹) desde o texto *Duo sunt genera christianorum* de Graciano. Mais tarde, com o desabrochar da imprensa, a história do livro também não descarta os laicos com bolsas mais magras e pouco saber, nem o clero menos informado, fornecendo-lhes instrumentos de devoção e de trabalho à sua medida.⁸²

⁷⁹ B. SMALLEY, *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo*, *op. cit.*, vol. I, p.17.

⁸⁰ G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible...*, *op. cit.*, p. 8-18.

⁸¹ Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Éditions du Cerf, 1953, cap. I, p.19-45.

⁸² Lucien FEBVRE e Henri-Jean MARTIN, *O Aparecimento do Livro*, *op. cit.*, p. 56-58: “Pequenos livros, nos quais o texto ganhava importância ao lado da ilustração, davam aos «pobres clérigos» isolados, exemplos para a preparação dos seus sermões e para o ensino da religião. Sobretudo pelo preço e concepção, tornavam o livro, pela primeira vez, acessível às classes populares; mesmo quem não sabia ler podia compreender o sentido dessas sequências de imagens, e quem possuía alguns rudimentos – o próprio êxito desses livrinhos cujo texto ganhava uma importância crescente parece provar que tais pessoas eram em grande número – seguia tanto mais facilmente as explicações quanto estivessem redigidas em língua vulgar.”

Associava-se durante a reforma carolíngia, o *laicus* ao *illiteratus* e ao *idiota*⁸³ e o *clericus* ao *litteratus*, numa posição de superioridade que seria mais tarde rebatida e identificada apenas com o domínio ou a ignorância do latim. No incontornável artigo de Grundmann sobre o sentido histórico do par *litteratus-literatus*, que percorre a sua fortuna semântica desde a Antiguidade clássica até ao século XV,⁸⁴ bem como as palavras que fazendo prever o seu alcance redutor se lhe agregam, apercebemo-nos da riqueza semântica da palavra *idiota* aplicada aos discípulos de Cristo – *sine litteris et idiotae* – e do uso arguto que Nicolau de Cusa lhe dá. Homem sem letras, mas conhecedor da sua ignorância, o protagonista da obra *Idiota de sapientia et de mente* dá mostras de poder ombrear com o orador e com o filósofo, porque a natureza da sua sabedoria é divina e a sua ignorância clarividente.⁸⁵

Contra um esquema simplista relativamente a estes pares e à legitimidade dos veículos culturais, Joyce Coleman⁸⁶ mostra o fascínio pela leitura pública em voz alta junto das classes cultas francesas e inglesas, enquanto Rita Copeland ressalta o papel das línguas vernáculas nos meios académicos.⁸⁷ Menos estigmatizante, o entendimento do *laicus* como aquele que desconhece a língua de Séneca ou que não recebera as Ordens Menores, englobava também membros da sociedade com grande prestígio,⁸⁸ dotados de uma cultura geral e de valiosos acervos bibliográficos. Pensemos nos casos da realeza e da burguesia nobilitada emergente que, sem aprenderem as línguas clássicas, ficavam reduzidos aos textos que, descontínua e

⁸³ A. BORST, "Laie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. Ag. Verlag, Band 5, cols. 8-9.

⁸⁴ H. GRUNDMANN, "Literatus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter", *Archiv für Kulturgeschichte*, 40. Band, 1958, p. 1-65.

⁸⁵ João Maria ANDRÉ, *op. cit.*, p. 771, enfatiza a riqueza semântica contida na expressão "douta ignorância". Na introdução ao *De docta ignorantia*, trad. de João Maria André, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2008, o especialista afirma a págs. xix-xx: "...a «douta ignorância» é extremamente fecunda nas suas implicações pedagógicas. Se toda a filosofia começa com o espanto e a admiração, toda a aprendizagem começa com o próprio reconhecimento da própria ignorância e dos limites do saber. (...) A dimensão subversiva da «douta ignorância» está nesta sua mensagem de libertação: libertação de certezas feitas, libertação de desigualdades tidas como naturais, libertação da distância entre o mestre e o discípulo que vive da perpetuação do discípulo como condição de sobrevivência do mestre."

⁸⁶ J. COLEMAN, *Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France*, Great Britain, Cambridge University Press, 1996.

⁸⁷ Rita COPELAND, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

⁸⁸ Georg STEER, "Zum Begriff «Laie» in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters", in Ludger GRENZMANN und Karl STACKMANN (eds.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1984, p. 764-768.

escassamente as línguas maternas difundiam, engrossando ainda assim a comunidade leitora.⁸⁹

Sem revelar qualquer temor da inefabilidade ou da inexactidão, na segunda metade do século XIII, Brunetto Latini, oriundo de uma das classes profissionais mais dinâmicas de Itália – os notários⁹⁰ –, redigia, no exílio, o seu *Trésor*. Escrito em roumanç,⁹¹ este volume enciclopédico segue as três partes da filosofia (teórica, prática e lógica) e tem como lídimo fito didáctico a arte de governar:

"Donques li ars ki enseigne la cité gouverner est principale et souveraine et dame de tous ars, pour ce que desous lui sont contenues maintes honorables art, si come est retorique, et la science de fere ost et de gouverner sa maisnie. Et encore est ele noble, pour ce k'ele met en ordre et adrece toutes ars ki sous li sont, et li sien compliement; et sa fin si est compliement des autres".⁹²

Nesta compilação de *auctoritates*, onde abunda a tradução de excertos filosóficos, nomeadamente da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles e do *De Inventione* de Cícero, o autor de *Li Livres dou Tresor* não teme apoderar-se, numa fase ainda constitutiva da língua, de um vasto material linguístico (especializado) em latim. Num valioso estudo de Messelaar que, na senda de Paul Zumthor,⁹³ nos mostra a premência de,

⁸⁹ Lucien FEBVRE e Henri-Jean MARTIN, *O Aparecimento do Livro*, *op. cit.*, p. 22: "Legistas, conselheiros laicos dos reis, «altos funcionários» de todos os géneros, ricos mercadores ou burgueses (um pouco mais tarde), um grande número de indivíduos, enfim, tinha necessidade de livros. E não só de livros que versavam sobre a sua especialidade (obras de direito, de política ou de ciências), mas também de livros «literários»; obras de edificação moral facilmente acessíveis, romances, traduções, etc."

⁹⁰ Não podemos esquecer a influência de Frederico II na promoção de um funcionalismo público (notários e juristas), que sustentasse o poder central. *Vide* Salvatore FODALE, "Frédéric II saveur et empereur", in Anne-Marie F. HERICHER (dir.), *Frédéric II (1194-1250) et l'héritage normand de Sicile. Actes do Colloque de Cerisy-la-Salle*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2000, p.147-155.

Vide ainda, sobre a importância do papel da palavra em público fomentada pela prática notarial da *ars dictandi*, Paolo CAMMAROSANO, "L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XII^e-XIV^e siècle)", *Bibliothèque de l'école des chartes*, tome 158, 2000, livraison 2, p. 431-442.

⁹¹ Brunetto LATINI, *Li Livres dou Tresor*, ed. crit. par Francis J. Carmody, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1948, Livro I, I, p. 18: "Et se aucuns demandoit pour quoi cis livres est escrits en roumanç, selonc le raison de France, puis ke nous somes italien, je diroie que c'est pour .ii. raisons, l'une ke nous somes en France, l'autre pour çou que la parleure est plus delitable et plus commune a tous langages".

⁹² Brunetto LATINI, *Li Livres dou Tresor*, *op. cit.*, II, III, p. 176.

⁹³ Passamos a referir os artigos que suportam o estudo de Messelaar e que constituirão também o ponto de partida da nossa proposta: Paul ZUMTHOR, "Notes sur les champs sémantiques dans le vocabulaire des idées", *Neophilologus*, n.º 3, 1 de Julho de 1955, p. 175-183; *id.*, "Notes sur les champs sémantiques dans le vocabulaire des idées II", *Neophilologus*, n.º 4, 1 de Outubro de 1955, p. 241-249; *id.*, "Pour une histoire du vocabulaire français des idées", *Zeitschrift für romanische Philologie*, 1965, Band 72, 5/6, p. 340-362.

no campo do “vocabulário das ideias”, linguistas e filósofos moverem esforços conjuntos, área que urge desbravar também em Portugal, temos acesso aos sete campos semânticos principais da obra de Brunetto Latini: “puissances mentales, exercice de la pensée, connaissance, énonciation, activités et valeurs morales, politique et physique”.⁹⁴

Encontrado o *corpus* linguístico e o método,⁹⁵ através do qual o investigador desenvolve hierarquias com as unidades lexicais conceptualmente relevantes mais utilizadas, passa a verificar-se de que forma o ilustre italiano em ambiente de exílio recria a língua d’oïl, insuflando-lhe valores semânticos inovadores.⁹⁶ À semelhança do que veremos no *OE*, o *Trésor* regista oscilações no significado de algumas expressões, quer porque utiliza significantes já existentes para expressar ideias novas, quer porque contextualmente os manuseia em acepções diferentes, gerando um interessante fenómeno polissémico. Ora, dotando a língua de novos instrumentos linguísticos, tendentes à constituição de uma terminologia filosófica, Brunetto Latini lembra ao estudioso hodierno a imperiosa tarefa de reconstituir o léxico filosófico medieval⁹⁷ e de se inteirar dos sucessivos esforços de renovação das línguas neolatinas dentro da longa tradição histórica.⁹⁸ Um segundo contributo nesse sentido é dado pela redacção em língua italiana da *Rettorica* que, mais do que uma vulgarização do *De Inventione* de Cícero, nos dá a conhecer Latini como *sponitore* activo, numa obra a duas vozes autorais:

⁹⁴ P. A. MESSELAAR, *Le vocabulaire des idées dans le ‘Trésor’ de Brunet Latin*, Assen, Van Gorcum & Comp. N.V., 1963, p. 23.

⁹⁵ P. A. MESSELAAR, *op. cit.*, p. 23.

⁹⁶ P. A. MESSELAAR, *op. cit.*, p. 394: “D’une part, il utilise des signifiants préexistants déjà en langue d’oïl pour exprimer des concepts bien définis et éviter des périphrases lourdes, créant toujours des rapports associatifs entre l’ancien sens et le sens nouveau, procédé éminemment scientifique et qui facilite le maniement des idées en leur conférant une technicité.”

⁹⁷ A acção da linha de investigação do *Istituto per il Lessico Intelletuale Europeo e Storia delle Idee* é notável, centrando-se alguns dos seus volumes de Actas em conceitos filosóficos fundamentais como *idea, natura, ordo, ratio, res, spiritus*, entre outros. Pierre MICHAUD-QUANTIN deu também um interessante contributo nesta área em *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Roma, Edizione Ateneo, 1971. Salientem-se sobretudo os artigos “L’emploi des termes *logica* et *dialectica* au moyen-âge”, p. 59-72 ; e “Nouvelles précisions sur les philosophantes”, p. 103-112.

⁹⁸ A vários níveis notável, é de assinalar o projecto do CETEDOC sob a coordenação de Paul Tombeur, sediado na Universidade de Lovaina, que trata e disponibiliza em suporte digital textos da Patrologia situáveis num eixo temporal que vai do séc. IV ao século XV. A partir desta vasta base de dados, torna-se possível empreender trabalhos de natureza lexicográfica, usando filtros que facilitam e circunscrevem a pesquisa ao nível da palavra.

“L'autore di questa opera è doppio: uno che di tutti i detti de' filosofi che fuoro davanti lui e dalla viva fonte del suo ingegno fece suo libro di rettorica, ciò fue Marco Tulio Cicero, il più sapientissimo de' Romani. Il secondo è Brunetto Latino cittadino di Firenze, il quale mise tutto suo studio e suo intendimento ad isponere e chiarire ciò che Tulio avea detto; et esso è quella persona cui questo libro appella sponitore, cioè ched ispone e fae intendere, per lo suo propio detto e de' filosofi e maestri che sono passati, il libro di Tulio, e tanto più quanto all'arte bisogna di quel che fue intralasciato nel libro di Tulio, sì come il buono intenditore potrà intendere avanti.”⁹⁹

Num domínio que está para além dos livros e da iniciativa pessoal, pode dizer-se que, já em finais dos anos 70 do século XX, Olga Weijers lançou um ponderoso olhar sobre o vocabulário terminológico usado nas universidades que faria alguns discípulos e resultaria em relevantes publicações, de entre as quais se salienta o volume intitulado *The vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*. Pelas quatro áreas vocabulares que concentra,¹⁰⁰ este trabalho rastreia a linguagem de dois veículos fundamentais na difusão do saber que, *grosso modo*, correspondem ao ensino (aos seus meios e protagonistas) e ao livro. Este semi-círculo completa-se, pois, com o vocabulário decorrente da filosofia recuperada por Imbach, marginal à universidade, mas actuante e próxima de questões práticas (sócio-económicas e políticas) que assolavam a colectividade e uma nova personagem – o indivíduo.

Sem entrarmos propriamente na problemática da filosofia nacional,¹⁰¹ em que a língua surge como categoria determinante, importa assinalar em que medida a Europa alarga os seus contornos, e se fragmenta¹⁰² até (Itália é exemplo disso¹⁰³), ao

⁹⁹ Brunetto LATINI, *Rettorica*, a cura di Francesco Mancini, Firenze, Stab. Galletti e Cocci, 1915.

¹⁰⁰ Mariken TEEUWEN (ed.), *The vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Turnhout - Belgique, Brepols, 2003. A obra está repartida em quatro secções: i) “vocabulary of schools and universities”; ii) “vocabulary of the book and book production”; iii) “vocabulary of teaching-methods, instruments and products of intellectual life”; iv) “names of the disciplines, their teachers and students”.

¹⁰¹ Marc CREPON, “L'idée de «philosophie nationale»”, in Jean-François MATTEI (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. Le Discours Philosophique*, PUF, 1998, p. 253-265. Saliente-se o seu conceito de “geografia do espírito”, bastante plástico se pensarmos que a vernaculidade pulveriza ideias e obras. Vide ainda Eduardo RAPOSO, “Algumas observações sobre a noção de «língua portuguesa»”, *Boletim de Filologia*. Homenagem a Manuel Rodrigues Lapa. Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, vol. XXIX, 1984, p. 585-593.

¹⁰² Sobre a fragmentação linguística decorrente de diferenças estamentais, vide o estudo de Willy VAN HOECKE, “Les structures de la société médiévale et la fragmentation linguistique de l'Europe occidentale”, in Michèle GOYENS and Werner VERBEKE (eds.), *The dawn of the written vernacular in western Europe*, Leuven University Press, 2003, p. 147-164.

¹⁰³ Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, op. cit., vol. I, cap. VIII — Le régime des estats, apresenta o espartilhamento do território e a constituição de pequenas repúblicas por toda a Europa, salientando a singularidade do caso italiano, na vanguarda da construção social.

assumir uma multiplicidade de variantes dialectais, só resolvida pela emergência das línguas literárias de prestígio e pela definição territorial. Ao contrário de Loris Sturlese, que estuda a filosofia medieval alemã de um ponto de vista geográfico, que, a nosso ver, pode tornar-se demasiado amplo,¹⁰⁴ a nossa reflexão terá sobretudo no horizonte os laicos e o pensamento teológico-filosófico em português, a partir da leitura de uma obra de finais do século XIV. A confluência entre o estudo da filosofia em Portugal e a língua portuguesa não significa, no entanto, que nos interesse sequer entrar por uma filosofia de contornos especificamente nacionalistas.

Seja nas suas dimensões política e moral, seja no plano da ética, a filosofia e a vulgarização da ciência transpõem os umbrais de um mundo circunscrito para, segundo palavras de D. Juan Manuel, actuarem noutros palcos:

“Pero Des sabe quello fizo con entencion que se aprovechasen delo que el sabia las gentes que no fuesen muy letrados nin tan sabidores. Et por ende, fizo todos los sus libros en rromanche, esto es señal çierta quelos fizo para los legos de non muy grand saber que fuesen para leer los”.¹⁰⁵

O fôlego cultural deste sobrinho de Afonso X dá ares às iniciativas dos filhos de D. João I (que aliás possuíam no seu espólio o *Conde Lucanor*) e merece algumas linhas de destaque. Além da colecção de *exempla* acima citada, destinada a pessoas com menos acesso à dita cultura erudita, D. Juan Manuel escreveu um não anódino *Libro de los Estados*, em castelhano,¹⁰⁶ tratado de educação de príncipes, construído sob a forma de diálogo, e que testemunha a influência da política de Aristóteles e da

¹⁰⁴ L. STURLESE, *Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Firenze, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Leo S. O. Editore, 1990: “Il saggio che segue non oltrepasserà dunque, per ora, la fine del XII secolo, e si baserà su una scelta il più possibile rappresentativa di testi di grandi, medi e piccoli pensatori. I quali esibiranno come titolo per entrare in questa storia una sola commune caratteristica: aver scritto, discusso ed operato in terra tedesca”. (p. 12) Sobre os precursores de uma filosofia em alemão, *vide* também os artigos de Klaus GRUBMÜLLER, “Letteratura di erudizione in lingua tedesca”, in Nadia BRAY et L. STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, *op. cit.*, onde se fala do *Lucidarius*, p. 15-26; de Alessandra BECCARISI, “Neologismi filosofici tra latino e volgare: «istico» e «isticheit» secondo Eckart», *op. cit.*, p. 27-56; e de Alessandra SACCON, “Predicazione e filosofia: il caso del «Paradisus anime intelligentis»”, *op. cit.*, p. 81- 105.

¹⁰⁵ D. JUAN MANUEL, Prólogo a *El libro de Patronio ó El Conde Lucanor*, reproducido conforme al texto del código del Conde de Puñonrostro, Vigo, Librería de Eugenio Krapf, 1902, p. 2. Existe uma tradução recente em língua portuguesa: D. Juan Manuel, *Conde de Lucanor*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.

¹⁰⁶ D. JUAN MANUEL, *Libro de los Estados*, edición de Ian R. Macpherson y R. Brian Tate, Madrid, Editorial Castalia, 1991.

Summa contra gentiles de S. Tomás, em conformidade com o espírito anti-herético.¹⁰⁷ A primeira parte “fabla de los legos” e a segunda “fabla de lo estado de los clérigos”, optando o autor por dar como mote de entrada as palavras de Boécio no *De Consolatione*. Amante, decerto, da prática venatória, D. Juan Manuel produziu um *Libro de la Caza*,¹⁰⁸ desporto que parecia deleitar os peninsulares da época, onde além de mostrar a prestabilidade do falcão, terá deixado, de acordo com o editor, magníficos parágrafos que muito engrandecem a língua castelhana.

Afonso X, a quem o *Conde Lucanor* é dedicado, fora herdeiro de um projecto paterno – *El libro de los doze sabios*¹⁰⁹ – que exalta a sabedoria e prescreve algumas das normas de conduta moral que devem pautar o exercício político. Relembre-se que no *Setenario*, começado a redigir por ordem de seu pai, depois de proclamados os sete nomes de Deus, se envereda pela identificação das “ssiete letras del nonbre del rrey don Ffernando”¹¹⁰ onde a fé e o voluntarismo, a nobreza de carácter e a lealdade a Deus e aos homens não atenuam o tom encomiástico de uma obra que honra sem discrição o poder temporal.

Rodeando-se de uma plêiade de homens cultos, o avô de D. Dinis incentiva a escrita de obras em castelhano, especialmente no domínio da ciência jurídica, da historiografia e da literatura, e impulsiona a tradução científica, nomeadamente do árabe, do persa e do latim para a sua língua materna (o *Lapidario* ou *Calila e Dimna*¹¹¹

¹⁰⁷ MACPHERSON e TATE, introd. a D. JUAN MANUEL, *Libro de los Estados*, *op. cit.*, p. 26-27. Sobre as heresias em solo espanhol, *vide* ainda Menendez PELAYO que em *História de los heterodoxos españoles*, *op. cit.*, p. 251, fala da obra *Pugio Fidei* de Frei Ramón Martí, na linha apologética da *Summa contra gentiles*.

¹⁰⁸ *Libros de cetrería de el príncipe y el Canciller*, disc. e notas de José Gutierrez de la Vega, Madrid, Imprenta y Fundicion de M. Tello, 1879. [*Libro de la Caza* del príncipe D. Juan Manuel y *Libro de la caza de las aves* de canciller Pero Lopez de Ayala]

¹⁰⁹ *Vide* Prólogo de *El libro de los doze sabios o tractado de la nobleza y lealtad*, estudio y edición de J. K. Walsh, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1975: (...) “Y señor, a lo que ahora mandades que vos demos por escrito todas las cosas que todo príncipe y regidor de reino debe haber en si, y de como debe obrar en aquello que a él mismo pertenece. Y otrosí de como debe regir, y castigar, y mandar, y conocer a los del su reino, para que vos y los nobles señores infantes vuestros hijos tengáis esta nuestra escritura para estudiarla y mirar en ella como en espejo.”

¹¹⁰ Cf. AFONSO X, *Setenario*, ed. e introd. de Kenneth H. Vanderford, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1945, p. 8.

¹¹¹ Sobre o valor filosófico deste texto e sobre a cultura de corte alfonsina, *vide* Thomas RICKLIN, “Alfonso X, ‘El Sabio’ e la filosofia in castigliano. Le dimensione di un progetto culturale reale-imaginario”, in Nadia BRAY e Loris STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, *op. cit.*, p. 207-245. A páginas 234-235, o autor desmistifica a imagem de *scholar* associada a Afonso X: “Di fatto non è il sovrano a sottomettersi alle attese dei suoi letterati, ma sono proprio loro, gli scienziati o intellettuali, a sapersi

são exemplo disso), apoiando o seu desejo de saber nos médicos¹¹² e letrados que medeiam a irresistível cultura árabe e o espaço de acolhimento hispânico,¹¹³ encontro intercultural que remontava ao século IX e que faria desfilar pelo Al-Andalus nomes como o de Maimónides, Avicbrão ou de Averróis.

Reflecte-se ainda a influência da herança islâmica na predilecção de Afonso X pela astrologia e pela astronomia, que o leva a promover a escrita e trasladação de obras sobre esses temas e tantos outros, segundo informação colhida no elogio tecido pelo seu sobrinho:

“Entre muchos complimentos et buenas cosas que dios puso en el rey Don Alfonso, fijo del Sancto et bien aventurado rey Don Fernando, puso en él talante de acrescentar el saber cuando pudo, et fizo por ello mucho: así que non se falla que del rey Tolomeo acá ningún rey nin outro hombre tanto ficiese por ello commo él. Et tanto cobdició que los de los sus regnios fuesen muy sabedores, que fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las ciencias, tambien de teología, commo logica et todas las siete artes liberales, commo toda la arte que dicen mecánica.”¹¹⁴

No entanto, e esta salvaguarda é extensível a muitas das obras aqui elencadas, a vulgarização não significava uma alargada circulação destes escritos,¹¹⁵ mas antes a

incaricati di tradurre il volere sapienziale del loro sovrano in testi. Non è quindi il sovrano a farsi scolaro, ma è la scuola, attraverso i suoi rappresentanti alla corte alfonsín, che si sottopone al volere cultura del re.”

Na curiosa introdução feita pelo tradutor árabe de *Calila e Dimna*, o filósofo é aquele que tanto tem a capacidade de chegar a especialistas, como a neófitos. Sigamos algumas dessas linhas a partir da edição de J. M. Cacho Bleuca y María Jesús Lacarra, Madrid, Editorial Castalia, 1984, p. 89-90: “Los filósofos entendidos de qualquier ley et de qualquier lengua sienpre punaron et se trabajaron de buscar el saber, et de representar et hordenar la filosofía, et eran tenudos de fazer esto. (...) Et ayuntáronseles para esto tres cosas buenas: la primera, que los fallara[n] usados en razoar, et trobáronlos según que lo usavan para dezir encobiertamente lo que querían, et por afirmar buenas razones; la segunda es que lo fallaron por buena manera com los entendidos por que les crezca el saber en aquello que les mostraron de la filosofía, quando en ella pensavan et conoçían su entender; la tercera es que los fallaron por juglaría a los diçipulos et a los niños.” Na introdução a este texto poderemos encontrar informações úteis acerca da questão (praticamente insolúvel) dos tradutores da obra, da sua recepção, assim como dos ingredientes que ditaram o seu êxito.

¹¹² Camilo ÁLVAREZ DE MORALES, “La medicina árabe medieval: al Andalus”, in M. Isabel MONTOYA RAMÍREZ e M. Nieves MUÑOZ MARTÍN, *Las Letras y las ciencias en el medievo hispánico*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006, p. 11-46.

¹¹³ Lola FERRE “Las ciencias y las letras hispano-hebreas”, in MONTOYA RAMÍREZ e MUÑOZ MARTÍN (eds.), *Las Letras y las ciencias*, *op. cit.*, p. 47-73.

¹¹⁴ D. JUAN MANUEL, Prologo a *Libro de Caça*, *ed. cit.*, p. 3-4.

¹¹⁵ Thomas RICKLIN, “Alfonso X, ‘El Sabio’ e la filosofia in castigliano. Le dimensione di un progetto culturale reale-imaginario”, *op.cit.*, p. 241. Pela leitura das páginas iniciais do próprio *Lapidario*, (ed. de Sagrario Rodríguez Montalvo, Madrid, Editorial Gredos, 1981), que foi mandado “trasladar de aravigo en lenguaje castellano por que los omnes lo entendiessen mejor et se so piessen del mas aprovechar”, depreende-se logo que nem qualquer leitor conseguiria compreendê-lo: “qui del se quisiere aprovechar conviene que pare mientes en tres cosas. La primera, que sea sabedor de astronomia (...) La segunda cosa es que sepan connosçer las piedras et las colores, et las

preservação de uma imagem de rei sábio e a garantia de um sólido aparelho político-administrativo centrado no soberano. Mais conhecidas e acessíveis na sua dimensão musical se tornariam as *Cantigas de Santa Maria*, inestimável repositório da lírica galego-portuguesa medieval.¹¹⁶

Mesmo colocando a tónica no afã da “escola de tradutores” de Toledo¹¹⁷ e no *Studium Generale* de Sevilha, que revelariam a vontade régia de instruir os súbditos e o povo, Jose S. Gil¹¹⁸ e O’Callaghan¹¹⁹ parecem esquecer que muitos dos textos em castelhano continuam vedados ao senso comum pelo grau de complexidade dos temas e das reminiscências culturais que encerram, bem como pela simples razão de que os níveis de iliteracia são confrangedores, tornando-se imperioso relativizar a vontade política de igualar os súbditos pelas oportunidades de acesso à cultura. Um aspecto talvez mais mitigado da intervenção destes tradutores pensinsulares, mas digno de louvor, prende-se com o seu papel no delinear de novos avanços nas teorias de tradução,¹²⁰ que procuram superar a subserviência à filologia em nome da clareza e acessibilidade dos textos aristotélicos.

Outro género florescente em castelhano inspirado por vezes na tradução de modelos latinos é a literatura de sentenças,¹²¹ de pendor gnómico. Ajustada a um público não especializado e fervoroso, que assim se vê colocado ao espelho, confrontado com a fealdade do pecado e com as duras penas que decorrem da má

faiciones dellas (...) La tercera cosa es que sea sabidor dela arte de física, que iaze mucho del la encerrada en la virtud delas piedras, segund en este libro se muestra.” (p. 19)

¹¹⁶ AFONSO X, *Cantigas de S. Maria*, editadas por Walter Mettman, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1997, 4 vols.

¹¹⁷ Sobre a desconstrução da hipótese de existência de uma escola de tradutores, *vide* Daniel JACQUART, “A escola de tradutores”, *Toledo, séculos XII-XIII*, trad. de A. Lopes Cardoso, Lisboa, Terramar, 1996, p. 166-180, que coloca a tónica sobre a iniciativa individual em detrimento de um quadro institucional de apoio à tradução.

¹¹⁸ J. S. GIL, *La Escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1985.

¹¹⁹ Joseph F. O’CALLAGHAN, *El Rey Sabio: El reinado de Alfonso X de Castilla. El reinado de Alfonso X de Castilla*, trad. de Manuel González Jiménez, Sevilla, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1999, especialmente p. 169-187.

¹²⁰ A. FIDORA, “Les différentes approches des traducteurs : de la perception des textes à la réception des traductions”, *in* Max LEJBOWICZ (ed.), *Une conquête des savoirs. Les traductions dans l’Europe latine (fin du XIe siècle-milieu du XIIIe siècle)*, Actes du Colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac 2008, Turnhout, Brepols, p. 45-59.

¹²¹ *Vide* o interessante trabalho de Marta HARO CORTÉS, *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003. Pelo seu espírito de refundição de saberes filosóficos e morais, em muitos casos devedores da filosofia antiga, mas cruzando-se também com a sabedoria salomónica, as obras que integram o *corpus* de estudo deste trabalho pautam-se pelo dialogismo e pela permeabilidade de tradições literárias e religiosas.

conduta, esta literatura reúne modelos filosóficos (Cícero, Séneca...) e cristológicos que comungam de um mesmo sentido de redenção.

Porém, na Península Ibérica, o maior passo seria dado em catalão, língua materna de Raimundo Llull,¹²² preceptor e futuro senescal de D. Jaime I e peregrino da clarividência. Na verdade, este filósofo havia de delinear mecanismos linguísticos que tornassem o seu idioma¹²³ capaz de se cientificar e de promover o conhecimento junto de uma maior franja de interessados, como reporta o prólogo da sua *Ars amativa*. O conhecido maiorquino que Alain de Libera incorpora no subcapítulo “Le Moyen Âge à l’école: pour la laïcité”¹²⁴ e que, como acima referimos, Imbach introduz no seio da filosofia laica, marcava assim a ruptura entre o elitismo cultural e a evangelização, já manifestada no seu “Desconhort”, longo poema autobiográfico, e a difícil conciliação entre razão natural e revelação, naquela que viria a ser uma tentativa de “unidade da crise”.¹²⁵ Figura maior do pensamento catalão, Llull viria a ocupar um lugar de destaque na pequena obra de Carreras Y Artau,¹²⁶ onde se apresenta a “Gènesi del pensament filosòfic d’un poble” e a melindrosa ideia de que a linguagem filosófica passa a ser a vocação filosófica e a marca da cultura de um povo.

Quando na sua *Vita Coetanea*, regista o percurso de vida que o conduzirá da composição de “poemas e cantigas vãs”¹²⁷ em língua vulgar ao desejo de ir ao encontro dos simples “na praça principal da cidade” e de arredar dos seus escritos a vã filosofia, o pensador ibérico frisa a constância do seu projecto de criação de escolas de línguas com um fito de difusão do saber e de promoção de uma fé

¹²² Josep-Ignasi SARANYANA, “Le vocabulaire philosophique en langue romane: les premiers écrits catalans de Ramon Llull”, in Jacqueline HAMESSE e Carlos STEEL (eds.), *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, op. cit., p. 323-336.

¹²³ Luís CIFUENTES, em “La vulgarizzazione della scienza alla fine del medioevo: un modello interpretativo a partir dal caso del catalano”, in Nadia Bray e Loris STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, op. cit., intersecciona a cultura urbana e a ascensão social da burguesia com novos instrumentos do saber médico-cirúrgico. Assim, uma faixa que ficava à margem das Universidades procurava instruir-se para triunfar social e profissionalmente.

¹²⁴ A. LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, op. cit., p. 116-121; p. 129-138.

¹²⁵ A. LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, op. cit., p. 120.

¹²⁶ J. CARRERAS Y ARTAU, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya: i cinc assaigs sobre l’actitud filosòfica*, Barcelona, Catalònia Libreria, 1931.

¹²⁷ R. LLULL, *Vida Coetanea*, trad. de M. S. de CARVALHO, Coimbra, Ariadne Editora, 2004, §2.

esclarecida. No volume *De Gentili et Tribus Sapientibus*,¹²⁸ de teor apologético, mas pensado para chegar a todos,¹²⁹ o maiorquino sustenta, a partir da sugestiva imagem das cinco árvores (cuja simbologia é explicada aos sábios pela Inteligência, e por estes, num segundo momento, ao gentio), que a crença na existência de Deus e na ressurreição é resgatante, fazendo desaparecer o pavor instaurado pela consciência da finitude e miséria humanas. O gentio que escolhe a solidão para mitigar a sua indignação¹³⁰ segue o rumo que tanto Llull como Blanquerna (*Livre d'Evast e Blanquerna*) trilham. Mas, o autor destas duas personagens avanta-se, porque a sua vida eremítica é entrecortada pelo ensino em Paris e pelo confronto anti-averroísta, pelo contacto com as cidades e com os homens do saber.

De uma experiência humana tão rica¹³¹ só poderia, de facto, brotar uma visão mais ampla – porque linguisticamente também mais abrangente – do mundo que Llull pretende ser de redenção e de “medicina e onguent /contra peccat e faliment”.¹³² Finalmente, tocado também pela mística, apresenta-nos uma Dama (a Filosofia do Amor), chorosa pela falta de servos,¹³³ já distante da venial imagem feminina que trazia impressa no coração quando compunha as suas trovas profanas.

Uma vez que fazemos comparecer aqui de súbito uma mulher, indaguemos brevemente o papel feminino neste círculo filosófico e literário que as línguas vernáculas expandiam. Se vários exemplos bastante dignos se acumulavam na língua latina – citem-se apenas o tão extraordinário quão polifacetado legado cultural

¹²⁸ R. LLULL, *De Gentili et Tribus Sapientibus*, texto, trad. y notas por Matilde Conde Salazar, Madrid, BAC, 2007.

¹²⁹ R. LLULL, *De Gentili et Tribus Sapientibus*, *op. cit.*, Prologo, p. 10: "Cum tamen bonum commune desiderans hunc librum scribere disponans tam laicis et rudibus quam subtilibus et prouertis, idcirco in principio breuiter planisque vocabulis hanc scientiam propalabo confidens de illius gratia et misericordia, in cuius complemento perficitur omne bonum, quod hoc modo huius libri materiam prolongem in posterum magis appropriatis uocabulis litteratis hominibus diligentibus ad apicem speculatiue scientie suos ascendere intellectus."

¹³⁰ R. LLULL, *De Gentili et Tribus Sapientibus*, *op. cit.*, Prologo, p. 12.

¹³¹ Louis SALA-MOLINS, introd. a Lulle: *L'arbre de philosophie d'amour. Le livre de l'ami et de l'aimé et choix de textes philosophiques et mystiques*, trad. introd. et notes par L. Sala-Molins, Paris, Aubier-Montagne, 1967, p. 16: "Education chevarelesque, délicatesse d'esprit, fantasia, vie de cour, atmosphère religieuse riche de formalismes et de peur, mais aussi de mysticisme: c'est tout cela que Lulle forgera son caractère".

¹³² R. LLULL, *Libre de medicina de peccat* in <http://www.riac.unina.it/89.5.htm> (acedido a 2/09/11).

¹³³ R. LLULL, *L'arbre de philosophie d'amour*, *op. cit.*, p. 206.

deixado por Dhuoda,¹³⁴ Hrosvitha, Hildegarda de Bingen¹³⁵ e Matilde de Magdeburgo¹³⁶ – haveria também lugar entre mulheres para uma escrita reflexiva nas línguas maternas (pensemos em Hadewijch de Antuérpia¹³⁷), úberes de sensibilidade e de amadurecimento semântico. Desde os livros que compõem a *Sacra pagina* que encontramos uma relação estreita entre determinadas figuras femininas e uma concepção de Sabedoria¹³⁸ particular que, não por acaso, será mais tarde identificada com a Dama Filosofia de Boécio.

Margarida Porete dava algumas pistas de leitura àqueles que, por certo, não seriam os seus leitores ideais:

“Teólogos e outros clérigos,
Aqui não tereis entendimento
Ainda que tenhais as idéias claras
Se não procederdes humildemente;
E que Amor e Fé conjuntamente
Vos façam suplantar a Razão,
Pois são as damas da mansão.”¹³⁹

De facto, um novo olhar e diferentes expectativas de leitura se abriam com o aparecimento de obras em vulgar (chega a falar-se de uma teologia em vernáculo a propósito da autora citada¹⁴⁰), algumas delas assinadas por escritoras,¹⁴¹ mostrando

¹³⁴ No século IX, esta autora escreve o *Liber Manualis* para o seu filho, eivado de preceitos morais. *Vide*, a este respeito, Maria Guilhermina BARBOSA, *O Liber manualis de Dhuoda. Perspectivas ético-pedagógicas*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Porto, FLUP, 2003, que estuda uma obra movida pelo amor filial, inscrita no esplendor da época carolíngia, reveladora da “moral quotidiana da alta sociedade”. Recentemente, saiu da autoria de Jean MEYERS, *Dhuoda: «Manuel pour mon fils»*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

¹³⁵ Em língua portuguesa, existe uma antologia poética bilingue da autoria desta mística: Hildegard von BINGEN, *Flor Brillante*, introd. e trad. de Joaquim Félix de Carvalho e José Tolentino de Mendonça, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004. Com alguma reserva prudente, mas lançando uma interessante hipótese sobre a intervenção de Hildegarda na área da lexicologia, *vide* Laurence MOULINIER, “Un lexique «trilingue» du XIIe siècle : la lingua ignota de Hildegarda de Bingen”, in J. HAMESSE et D. JACQUART (eds.), *Lexiques bilingues dans les domaines philosophiques et scientifiques (Moyen Âge-Renaissance)*, Turnhout, Brepols, 2001, p. 89-111.

¹³⁶ Sobre as místicas de Hefta, *vide* F. VANDENBROUCKE, *op. cit.*, 1966, p. 97-102.

¹³⁷ Esta autora neerlandesa é estudada por Joana SERRADO através do seu vocabulário místico-afectivo em *Amar, Experimentar, Transformar: Minnen, Varen, Verwandelen. Três verbos místicos em Hadewijch de Antuérpia*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Porto, FLUP, 2004. *Vide* ainda Louis BOUYER, *Figures Mystiques féminines*², Paris, Éditions du Cerf, 2012, que também estuda Hadewijch, Teresa de Ávila, entre outras mais próximas de nós historicamente.

¹³⁸ Irmtraud FISCHER, *Femmes sages et dame Sagesse dans l’Ancien Testament*, trad. par Charles Ehlinger, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

¹³⁹ Margarida PORETE, *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*, trad. de Sílvia Schwartz, Petrópolis, Editora Vozes, 2008.

¹⁴⁰ Blanca GARÍ, “Filosofía en vulgar y mystagogia en el «miroir» de Margarita Porete”, in Nadia BRAY e L. STURLESE (eds.), *op. cit.*, p. 133-153.

assim a abertura pressagiada por esta literatura de fundo didático e de aperfeiçoamento interior. Cristina de Pisano no seu *Livro das Tres Vertudes* introduzirá finalmente uma vírgula feminina na educação de princesas, damas, mancebas e plebeias, numa ingénua (ou pretensiosa) avocação ao texto de “toda a universidade das molheres, presentes e por viiñr”¹⁴² que queiram adquirir boas maneiras. Considerada a primeira figura feminina a fazer carreira profissional nas Letras, a protegida de Carlos V critica, por infundada, a literatura misógina¹⁴³ e verbera o *Roman de la Rose* por causa das suas colorações discriminatórias.

Como lembrará Van Uytfanghe,¹⁴⁴ entre a messe que integra o monaquismo feminino surge uma literatura mística¹⁴⁵ em vernáculo (a que no século XVI *As Moradas* de Santa Teresa farão jus¹⁴⁶), que viria, até pela abundante e diversificada epistolografia de Catarina de Sena,¹⁴⁷ revelar a sensibilidade das mulheres cultas relativamente a auditórios alternativos e a preocupações bem concretas. Da mesma forma, entre as seitas hereges do século XIII o papel das mulheres não é

¹⁴¹ Sobre a produção de obras latinas e em vernáculo por mão feminina, *vide* Régine PERNOUD, *La femme au temps des cathédrales*, Paris, Stock, 1980; Peter DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1996; Georgette EPINEY-BURGARD y Emile Zum BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998.

¹⁴² Cf. Cristina de PISANO, *O Livro das Tres Vertudes e a Insinãça das Damas*, ed. crítica de Maria de Lourdes Crispim, Lisboa, Caminho, 2002, cap. XIV, p. 309.

¹⁴³ *Vide* Cristina de PISANO, *La cité des dames*, texte trad. et présenté par Thérèse Moreau et Éric Hikcks, Paris, Éditions Stock, 2010, p. 36 : "Je me demandais quelles pouvaient être les causes et les raisons qui poussaient tant d'hommes, clerks et autres, à médire des femmes et à vitupérer leur conduite soit en paroles, soit dans leurs traités et leurs écrits. (...) Philosophes, poètes et moralistes – et la liste en serait bien longue –, tous semblent parler d'une même voix pour conclure que la femme est foncièrement mauvaise et portée au vice".

¹⁴⁴ M. VAN UYTFANGHE, "Le latin et les langues vernaculaires au Moyen Âge: un aperçu panoramique", in Michèle GOYENS and Werner VERBEKE (eds.), *op. cit.*, p. 20.

¹⁴⁵ Andrea Janelle DICKENS, *The female mystic. Great women thinkers of the Middle Ages*, London-New York, I.B. Tauris, 2009.

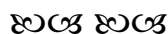
¹⁴⁶ Leia-se, do Prólogo, o passo em que ela refere a importância de ser uma mulher a dirigir-se a um público feminino, a partir de S. Teresa de ÁVILA, *Las Moradas*, Prólogo y notas de Tomás Navarro Tomás, Madrid, Ediciones de la Lectura", 1922, p. 3-4: "Díjome quien me mandó escribir, que como estas monjas de estos monasterios de Nuestra Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare, y que le parecía, que mejor se entienden el lenguaje unas mujeres de otras, y con el amor que me tienen les haría más al caso lo que yo les dijese, tiene entendido por esta causa, será de alguna importancia si se acierta a decir alguna cosa, y por esta causa iré hablando con ellas en lo que escribiré".

¹⁴⁷ As Éditions du Cerf têm publicado em volumes separados as cartas de Catarina de Sena, de acordo com o auditório a que se destinam: Catarina de SENA, *Lettres aux papes Grégoire XI et Urbain VI, aux cardinaux et aux évêques*, trad. par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Cerf, 2008; *id.*, *Lettres aux rois, aux reines et aux responsables politiques*, trad. par M. Raiola, Paris, Éditions du Cerf, 2010; *id.*, *Lettres aux laïcs (1)*, trad. par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Cerf, 2010; *id.*, *Lettres aux laïcs (2)*, trad. par M. Raiola, Paris, Éditions du Cerf, 2012; *id.* *Lettres à la famille, aux disciples, et aux «mantellates»*, Paris, trad. par M. Raiola, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

escamoteável, como confirma André Vauchez: “Face à la science livresque des clercs, elles affirment la primauté de l’expérience spirituelle et la possibilité d’un contact entre l’homme et Dieu au sein de la relation mystique.”¹⁴⁸

Já em clave masculina, mas sem perder de vista esse público menos convencional, aproximando-nos do perfil genológico que nos interessará aprofundar, pensemos em Mestre Eckhart e na sua sermonária destinada aos *rustici*,¹⁴⁹ que, muitos séculos antes, Martinho de Dume também procurava nutrir (“cibum rusticis rustico sermone condire”¹⁵⁰).

Na verdade, a mística, compreendida como movimento anterior e preparatório da fé, só poderia corroborar a interdependência entre a filosofia e a teologia.¹⁵¹



¹⁴⁸ André VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, op. cit., p.11. Agustina BESSA-LUÍS em "A beata e a mística na condição feminina", *Contemplação Carinhosa da Angústia*, Viseu, Guimarães Editora, 2000, p. 315, fala do incómodo social suscitado pela sensibilidade religiosa feminina: "... em geral, a mística feminina era de índole ingénua, capaz dum conhecimento intuitivo em que se manifestava o espírito da infância. Desapontava os teólogos e incomodava os intelectuais."

¹⁴⁹ Alain de LIBERA, "On some philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology", in Francis CHENEVAL et alii, (eds.), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, Fribourg, Editions Saint-Paul Fribourg, 1998, p. 151-168. Há um sermão particularmente belo que gostávamos de mencionar aqui, por se coadunar com a demanda da sabedoria que a espiritualidade monástica também incentiva. Trata-se do sermão "Os suum aperuit sapientiae" (serm. 95), onde Mestre Eckhart apresenta as seis condições para se alcançar a sabedoria: humildade, empenho, interioridade, silêncio investigativo, desterro e pobreza.

¹⁵⁰ Martinho de DUME, *De Correctione rusticorum*, in *Opúsculos Morais*, trad. de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa, IN-CM, 1998, p. 92.

¹⁵¹ M. HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval*, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Ediciones Siruela, 1997, p. 222: "Hay que trazar una nítida línea de demarcaciones entre el problema de la teología y el de la religiosidad. A propósito de la teología hay que poner en consideración su constante dependencia de la filosofía y, en general, de la correspondiente consciencia teórica. Hasta la fecha la teología no há encontrado todavía una posición originaria básica correspondiente en orden teórico asumible como realmente acorde con la originariedad de su objecto."

2. Amar e pensar em português

Era a língua portuguesa, na saída daquele cativoiro dos Mouros, mui rude e mui curta e falta de palavras e cousas, por o mísero estado em que a terra estivera, o que lhe conveio tomar de outras gentes, como fez. Pelo que sua meninice foi no tempo de el-rei D. Afonso VI de Castela e do Conde D. Henrique, até o de el-rei D. Dinis de Portugal...

Duarte Nunes de Leão, *Origem da Língua Portuguesa*

Em galego-português, a poesia trovadoresca definia já os novos cenários em que a faixa laica privilegiada – a corte e os senhores feudais – se movimentava, as suas vicissitudes políticas e aspirações sociais. Quem não se lembra do ciclo de composições sobre os alcaides traidores que entregaram as chaves dos castelos a D. Afonso III ou das chufas sobre a pelintrice dos escudeiros?

Irremediavelmente perdida para o homem de hoje a possibilidade de degustar a vivacidade do linguajar e do oral espontâneo medieval,¹⁵² resta-nos a beleza e mestria das composições poéticas¹⁵³ que, não prescindindo de arranjo musical, de forma galante ou amarga, procuravam alcançar discretamente entre o público o seu interlocutor. D. Sancho I (“Ai eu coitada como vivo”) e João Soares de Paiva (“Ora faz ost’o senhor de Navarra”) contam-se talvez entre os mais antigos poetas a manusear a nossa proto-língua.

À primeira geração de trovadores,¹⁵⁴ ainda a braços com as angulosidades linguísticas e submetida em parte à geografia de influência provençal, sucederia uma plêiade de poetas responsável pela coincidência entre o esplendor do trovadorismo e

¹⁵² Vide, a este propósito, Maria do Rosário MORUJÃO, “Ecos do passado: marcas da oralidade em documentos medievais portugueses”, in Luís Adão da FONSECA *et alii* (coords.), *Os reinos ibéricos na Idade Média. Livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Baquero Moreno*, Porto, Civilização, 2003, vol. 3, p. 1061-1066.

¹⁵³ Sobre a complexidade compositiva e o rigor métrico da lírica provençal, vide o estudo de Dominique BILLY, *L’architecture lyrique médiévale. Analyse métrique et modélisation des structures interstrophiques dans la poésie lyrique des troubadours et de trouvères*, Montpellier, Association International des Études Occitanes, 1989.

¹⁵⁴ José Carlos MIRANDA, *Aurs Mesclatz ab Argen. Sobre a primeira geração de trovadores galego-portugueses*, Porto, Edições Guarecer, 2004. Esta obra introduz-nos no universo dos primeiros trovadores peninsulares, devedores da lição occitânica, e dos seus mecenas – a família Cameros e o rei Afonso IX. Vide ainda A. Resende de OLIVEIRA, “A caminho da Galiza. Sobre as primeiras composições em galego-português”, *Galicia, Dir. Xeral de Cultura*, 1993, p. 249-261, que, além de Soares de Paiva, fala de Raimbaut de Vaqueiras e de Ramon Vidal de Besalú.

a dominação política do nosso rei-poeta.¹⁵⁵ Ama-se, finalmente, em galego-português mesmo que em formato importado e sob a vigilância de regras da arte de trovar¹⁵⁶, numa língua que deixou de ser estranha ao ouvido das damas iletradas e que anuncia a assunção de particularismos estilísticos e de *coitas* “únicas” como a de João Soares Somesso e a do próprio D. Dinis, desdenhoso em relação à sazonal capacidade poética dos colegas de ofício: “Proençaes soem mui bem trovar, / e dizem eles que é com amor; mais os que trobam no tempo da fror, / e nom em outro, sei eu bem que nom / ham tam gram coita no seu coração / qual m' eu por miã senhor vejo levar”. A par dos modelos vindos de longínquas paragens, nascia um lirismo autóctone¹⁵⁷ que tornava cúmplices os sentimentos ventilados por poetas e jograis,¹⁵⁸ irmanados pelo idioma e por uma geografia de proximidade,¹⁵⁹ tese que, entre nós, Rodrigues Lapa, o maior estudioso das origens do lirismo galego-português, tão bem soube defender. Colocando a tónica na sinceridade e emoção do nosso sentimento amoroso, o professor de Lisboa perdoa todas as pechas e fragilidades¹⁶⁰ que viriam a ditar, com a morte do Rei-poeta, a queda da

¹⁵⁵ Elsa GONÇALVES, “D. Denis: um Poeta Rei e um Rei Poeta”, *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Cosmos, 1993, p.13-23. Carolina M. de Vasconcelos explica, na intr. ao *Cancioneiro da Ajuda*, Hale, Max Niemeyer, 1904, p. XIX, o ocaso do trovadorismo pelo esgotamento das formas linguísticas: “Creio que já no reinado de D. Denis, que residia a miúdo na capital, muitas formas e pronúncias galego-portuguesas seriam pouco usadas entre os cortesãos e desconsideradas pela jeração nova como arcaísmos e galeguismos. Tal evolução ajuda a explicar a rápida decadência da arte depois da morte do rei-trovador e o longo interregno lírico, até ao advento de um novo gosto e estilo no século XV.”

¹⁵⁶ Cf. Giuseppe TAVANI, *Arte de Trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa*, introd., edição crítica e fac-símile, Lisboa, Colibri, 2002, onde o professor italiano reúne o texto fragmentário que restou de uma arte poética galego-portuguesa.

¹⁵⁷ J. ENTWISTLE, “A *originalidade dos trovadores portugueses*”, *Biblos*, n.º 21, 1945, p.159-173.

¹⁵⁸ A diferença social dos criadores literários é notada por A. Resende de OLIVEIRA, *Depois do Espectáculo Trovadoresco*, Lisboa, Edições Colibri, 1994, p. 229: “à sua feitura deve ser associado também um critério sociológico, cuja razão de ser deverá ser procurada no carácter aristocrático do amor cortês, carácter esse bem expresso em negativo, na imagem que nos é transmitida sobre a arte dos jograis nas composições satíricas...”.

¹⁵⁹ Xosé Ramón PENA, *História da literatura medieval galego-portuguesa*, Santiago de Compostela, Gotelo Blanco, 2002, p. 14: “... o espacio cristián peninsular coñeceu a presenza e mais o desenvolvemento, como o resto de Europa, dun único polisistema co eixo situado na cultura redactada en latín. Ou, se queremos tamén, teríamos, dunha banda, un sistema literario (común á colectividade europea) en latín e un sistema literario (igualmente común co mundo de alén Pireneos) en romance(s), estreitamente unidos e con relacións de dependencia por parte do segundo con respecto ao primeiro.”

¹⁶⁰ Rodrigues LAPA, *Lições de Literatura Portuguesa*, Coimbra, Coimbra Editora, 1966, p. 134: “Esta aparente anomalia [a ausência da *descriptio terrae vernantis*] explica-se precisamente pelo que vimos dizendo da cantiga d’amor; ao seu carácter fundamente subjectivo, ao seu intimismo repugnava esse enfeite de estilo, essa introdução retórica, vazia de sentido já para os primeiros

poesia e a ascensão da prosa reflexiva, de contornos didáticos. Intuem-se os primeiros passos nesse sentido nas cantigas que versam sobre o desconcerto do mundo (relembrando os textos marcados pelo *Ubi sunt?*), pontuadas de certa melancolia e lirismo pessimista.

Ao tomar a decisão de mudar definitivamente a língua de trabalho da sua chancelaria, tornando o idioma que se falava em língua oficial, D. Dinis vaticinava que este seria um factor de coesão nacional tão ou mais importante que a definição das fronteiras. É certo que, consultada a documentação de Afonso III,¹⁶¹ nela encontramos já várias cartas em português e provavelmente na forja a iniciativa de mandar traduzir o *Foro Real*.¹⁶² Nada disto é de admirar se pensarmos na educação esmerada recebida pelo Bolonhês além-fronteiras e nas repercussões que ela tem na atmosfera cultural da corte portuguesa.

Da mesma forma, não se pode fazer tábua rasa do investimento e empenho intelectual dos reinados anteriores de que se conhece o esmero no uso da língua latina,¹⁶³ nem olvidar que, sob a finura do idioma do Lácio, havia nascido no início do século XIII, Pedro Hispano, um dos portugueses¹⁶⁴ mais notáveis no domínio da filosofia medieval extra-muros nacionais.

trovadores. O artista galego-português, arrastado nos tumultos do coração, não tem olhos para disfrutar serenamente a natureza exterior: ninguém aprecia o encanto das flores com os olhos embaciados de lágrimas“.

¹⁶¹ Vide *Chancelaria de Afonso III*, ed. de Leontina Ventura e de A. Resende de Oliveira, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2006, cartas 685 e 686. Sobre este rei e o seu entorno governativo, consulte-se Leontina VENTURA, *A Nobreza de Corte de Afonso III*, Coimbra, Tese de Doutoramento em História, 1992, 2 vols..

¹⁶² Vide AFONSO X, *Foro Real*, edição e estudo linguístico de José de Azevedo Ferreira, Lisboa, INIC, 1987, II vols.. Lamentamos apenas que no volume consignado ao glossário o estudioso não refira a importância de uma tradução desta natureza, no âmbito de uma linguagem especializada, para o enriquecimento da língua portuguesa. Sobre os avanços do direito justiniano já no reinado de Afonso III, J. E. de Moraes SARMENTO, “O ressurgimento na Europa do Direito de Justiniano designadamente em Portugal”, in *D. Pedro e a sua época*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1924, p. 219, assim como Bernardo NOGUEIRA, *Tabelionato e Instrumento Público em Portugal*, Lisboa, IN-CM, 2008, p. 48-49.

¹⁶³ Marcelino PEREIRA, “O Latim na Chancelaria de D. Sancho I”, *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, t. XIV, 1974, p. 399-409. De modo mais abrangente, vide Maria Alegria MARQUES e João SOALHEIRO, *A Corte dos primeiros reis de Portugal*, Espanha, Ediciones Trea, 2009, subsecção “Cultura”, p. 414-444, onde se fala de lírica trovadoresca, da introdução do ciclo carolíngio (quer peninsular, quer sob a influência da Matéria da Bretanha) e dos cronicões.

¹⁶⁴ Esta é uma figura que, para todos os efeitos (já o dissemos no capítulo I, com o auxílio das judiciosas diligências de José Meirinhos), continua a suscitar problemas de restituição textual difíceis de deslindar.

Mas, é com o neto de Afonso o *Sábio* que se põe à prova a firmeza do galego-português, instrumento de Estado¹⁶⁵ capaz de reforçar a planeada política de centralização. Pese embora o manuseio da escrita ser assegurado por *clerics*,¹⁶⁶ a escolha linguística dionisina¹⁶⁷ traduz a opção por um aparelho político-administrativo progressivamente laico e com formação jurídica, que deverá suportar as ambições de reestruturação judicial e legislativa do rei. O amor à língua e às Letras *lato sensu* será, aliás, retribuído pela inscrição biográfica¹⁶⁸ elogiosa do sexto rei de Portugal:

“mui humano e conversavel, sem perder nada da majestade de Rei, & grande trovador, & quasi o primeiro que na língoa Portuguesa sabemos screver versos, & os daquelle tempo começarão fazer aa imitação dos Aruernos & Provençaes, segundo vimos per hum cancionero seu, que em Roma se achou, em tempo del Rei D. Ioam. III.”¹⁶⁹

No entanto, será necessário recuar até ao reinado de Afonso II, que nos deixa o mais antigo documento oficial datado em português,¹⁷⁰ para remontarmos aos alvares da chancelaria que sedimenta a importância da palavra escrita e promove a

¹⁶⁵ Jorge OSÓRIO, “D. Dinis: o rei, a língua e o reino”, *Máthesis*, n.º 2, 1993, p. 17-36.

¹⁶⁶ Como faz notar Armando Carvalho HOMEM, em “A Dinâmica Dionisina”, *in id.* e Maria Helena da Cruz COELHO (coords.), *Portugal em definição de fronteiras (1096-1325). Do condado portugalense à crise do século XIV*, Lisboa, Editorial Presença, 1996, é no reinado de D. Dinis que se dá a profissionalização da escrita e do saber jurídico.

¹⁶⁷ Todavia, esta decisão, lida como incultura da parte do rei, não é vista com bons olhos por todos. *Vide* as palavras reprovatórias de Francisco BRANDÃO, *Quinta Parte da Monarchia Lusytana*, Lisboa, Officina de Domingos Rodrigues, 1762, p. 7-10: “Entendião todos, que se o não divertira o governo do Reyno, em que entrou de idade de desasete annos, & continuara por mais tempo nos estudos, fora hum retrato de seu avô ElRey D. Affonso o Sabio de Castella; mas a felicidade do Reyno, & senhorio, que lhe entrou taõ cedo, & o abonou de politico, & prudente, desviou da gloria, que pudera acquirir de sabio com os exercícios de estudioso. (...)”

Alguns se persuadem que faltou a ElRey D. Diniz o conhecimento della [da língua latina], por verem que a degradou do Reyno, mandando que os processos, & outros actos judiciaes se escrevessem na língua vulgar Portugueza, & não na Latina, como era costume, donde parece que a desestimava, como desconhecida. O intento todavia foy muy diferente á imitação de seu avô ElRey D. Affonso Sabio, que ordenara o mesmo nos Reynos de Castella a fim de melhorar a língua materna, ainda que com ser zelosa a tenção de ambos, sahio infructuosa nos effeitos; porque sem considerável melhora na língua propria se perdeo o uso vulgar da Latina taõ necessaria.”

¹⁶⁸ Sobre a imagem compósita e pouco consensual conservada ao longo dos séculos pelos seus biógrafos, *vide* José Augusto M. PIZARRO, *D. Dinis*, Lisboa, Temas e Debates, 2008, p. 13-21.

¹⁶⁹ Duarte Nunes de LEÃO, *Chronica del Rei Dom Dinis, in Crónicas dos Reis de Portugal*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1975, p. 236. (Mantivemos a grafia original.)

¹⁷⁰ Avelino de Jesus da COSTA, “Os mais antigos documentos escritos em português”, *Estudos de Cronologia, Diplomática, Paleografia e Histórico-Linguísticos*, Porto, Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais, 1992, p.167-256, onde se data o *Auto das Partilhas* do ano de 1192.

figura do tabelião (suplantando paulatinamente os clérigos-notários¹⁷¹), mola de força para a ascensão social e profissional dos leigos.¹⁷² Detentor de um poder que caracterizava minorias, o tabelião vem pôr cobro à carência de uma memória escrita que, segundo Maria José Azevedo Santos, “não poderia continuar a ter nem as «mãos» nem os «rostos» dos clérigos, nem a intimidade e o isolamento dos mosteiros e igrejas”.¹⁷³ Com a profissionalização da escrita e a circulação de uma língua franca estavam, com efeito, criadas em parte as condições para instituir um instrumento público consistente e com pretensões autonómicas face ao poder eclesiástico.¹⁷⁴

Decantação de vários dialectos e indício do intenso diálogo intercultural e linguístico que permeava a Ibéria nos séculos XII e XIII,¹⁷⁵ o galego-português era o ponto de chegada do latim vulgar,¹⁷⁶ já mal tratado na oralidade e contaminado, em algumas circunstâncias, na escrita não literária,¹⁷⁷ essa sim reflexo ainda vivaz da comunicação oral, sem os espartilhos nem os retoques dos códigos da linguagem poética e da elegância da corte. Segundo nos informa o cronista de D. Fernando, era

¹⁷¹ Maria José Azevedo SANTOS, “OS «Clérigos notários» em Portugal (Séculos XI-XII)”, in AA. VV., *Estudos de Diplomática Portuguesa*, Lisboa, Colibri, 2001, p. 75-91.

¹⁷² Maria Helena da Cruz COELHO, “Os tabeliões em Portugal, perfil profissional e sócio-económico”, in AA.VV., *Estudos de Diplomática Portuguesa*, *op. cit.*, p. 93-137. A historiadora informa-nos que com D. Duarte o tabelião passa a usar vestes próprias, pelo que “fica assim perfeitamente individualizado como um leigo”. (p.100)

¹⁷³ Maria José Azevedo SANTOS, *Ler e Compreender a Escrita na Idade Média*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁴ Bernardo NOGUEIRA, *op. cit.*, p. 509. O autor estabelece ainda interessantes relações entre o tabelionado e a corte em 4.3.2.2.

¹⁷⁵ Maria José Azevedo SANTOS, “A evolução da língua e da escrita”, in Maria Helena C. COELHO e Armando L. de Carvalho HOMEM (coord.), *op. cit.*, p. 604-605.

¹⁷⁶ Sobre a fragmentação do latim na Península, nas vésperas da invasão muçulmana, *vide* Ivo CASTRO, *Introdução à História do Português*, Lisboa, Edições Colibri, 2004, p. 69: “No norte, caminhando de ocidente para oriente, já se podia reconhecer um romance a despontar na região que viria a chamar-se galego-portuguesa, separado de um outro romance na futura região asturo-leonesa, que não se confundiria com aqueloutro que nascia dos contactos entre o latim e o basco dos Cantábricos e nos Pirinéus ocidentais (ou seja, o futuro castelhano). Mais a oriente, o aragonês e o catalão despontavam como entidades linguisticamente autónomas.”

¹⁷⁷ Clarinda de Azevedo MAIA, *História do Galego-Português. Estado linguístico da Galiza e do Noroeste de Portugal desde o século XIII ao século XVI*, *op. cit.*, p. 884: “Contudo, nos documentos em latim do século IX ao século XII – o chamado latim bárbaro – afluíram algumas formas da língua falada da época que se vão infiltrando intensamente (...) Essas infiltrações são, naturalmente, o resultado de uma situação de diglossia, caracterizada pelo uso dos dois idiomas, o romance do Noroeste hispânico e o latim, cada um com a sua função própria e bem determinada.

Porém, a partir dos fins do século XII e dos primeiros anos do século XIII a evolução linguística tinha distanciado tão profundamente do latim a língua falada na região que os documentos públicos já não eram compreendidos pelo povo, que embora os não lesse, os ouvia ler aos escribas que fixavam por escrito (...).”

também extremamente diversificada a comunidade estrangeira que entre nós se integrara entretanto e pontuava de diversidade linguística o território português.¹⁷⁸

Na língua pátria, ficariam lavrados os tratados cinegéticos que D. Dinis solicitara a Mestre Giraldo, também eles eivados de vocabulário técnico,¹⁷⁹ bem como a encomenda de outras traduções, a saber: um tratado de Cetraria, a *Crónica do Mouro Rasis* por Gil Peres, malgradadamente perdida,¹⁸⁰ e quiçá obras de Bernardo de Brihuega.

O gosto pela caça e pelas descrições de animais que permeavam os livros de cinegética faziam ecoar a popularidade dos bestiários medievais – o *De bestiis et aliis rebus* (existente no Mosteiro de Santa Cruz), o *Physiologus* ou a *Imago Mundi*¹⁸¹ – de que o *OE* é testemunho,¹⁸² e a futura emergência de títulos dedicados à medicina¹⁸³ veterinária e à zoologia. Lembremos em relação a este tema o *Livro das Aves* de Hugo de Folieto, de que existe uma versão trecentista em língua portuguesa,¹⁸⁴ e, da autoria do falcoeiro de D. Dinis, o *Tratado das enfermidades das aves de caça*. Se

¹⁷⁸ Fernão LOPES, *Crónica de D. Fernando*, Porto, Livraria Civilização, 1989, p. 5: “Avia outro si mais em Lixboa estantes de muitas terras nom em huuma soo casa, mas mujtas casas de huma naçom, assi como Genoeses, e Prazentijns e Lombardos, e Catellaães Daragom, e os de Maiorgua, e de Millam, que chamavom Millaneses, e Corcijns, e Bizcainhos, e assi doutras naçoões, a que os Reis davom privilegios e liberdades, sentindoo por seu serviço e proveito...”.

¹⁷⁹ Vide *Livro d’Alveitaria do Mestre Giraldo*, edição de Gabriel Pereira, *Revista Lusitana*, vol. XII, 1909, n.ºs 1-2, p. 1-60; e Carolina Michaëlis de VASCONCELOS, “Mestre Giraldo e os seus tratados de Alveitaria e Cetraria”, *Revista Lusitana*, vol. XIII, 1910, p. 149-432, onde a erudita filóloga revela o valor destas obras do ponto de vista lexical, inserindo-as cautelosamente na sua tradição extra-fronteiras. Mais recentemente, consulte-se António FRANCO, “O Livro de Alveitaria do mestre Giraldo numa perspectiva da Linguística de Texto de Especialidade”, in Luis Adão da FONSECA *et alii* (coords.), *Os reinos ibéricos na Idade Média, op. cit.*, vol. I, p. 209-217, onde o autor, a par da linguagem técnica, sublinha os recursos usados para transpor as barreiras discursivas: definições e elementos não linguísticos.

¹⁸⁰ *Crónica del Moro Rasis*, versión del ajbar muluk al-andalus de ahmad ibn muhammad ibn musa al-razi, 889-955, ed. de Diego Catalan y Maria Soledad de Andre, Madrid, Editorial Gredos, 1975. Existem, no entanto, vários manuscritos castelhanos, sendo que o de Copenhaga faz alusão à obra “traduzida en latín y en Portugues por mando del rey Don Dionis de Portugal año de 1318”.

¹⁸¹ Há uma tradução medieval francesa da autoria de GOSSUIN de METZ, *L’image du monde*, apresent., ed. e trad. de Margarida Santos Alpalhão, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, 2010.

¹⁸² À presença desta literatura no *OE* e dos animais mitológicos aí convocados faz alusão António Luís FERRONHA em *A fauna exótica dos Descobrimentos*, s.l., Edição Elo, 1993, p. 12.

¹⁸³ Mário MARTINS, “O códice eborensense CXXI/2-19 como repositório da linguagem médica do século XV”, *Boletim de Filologia*, tomo XIX, 1961, p. 95-103. Deste códice constam, por exemplo, um Livro de unguentos, algumas páginas sobre a anatomia de Galeano, um tratado de cirurgia, que traduziria em parte uma obra de Rogério de Palermo; uma outra que apresenta como autor Constantino africano, importante mediador do saber médico árabe; um receituário de Frei Gil de Santarém, entre outros. Mário Martins sublinha que aí se encontra um importante repositório de vocabulário erudito e popular para o melhor conhecimento da história da medicina medieval.

¹⁸⁴ Pedro AZEVEDO, “Uma versão portuguesa da história natural das aves do século XIV”, *Revista Lusitana*, vol. XXV, 1925, p. 128-47.

pensarmos que noutros países da Europa a tradução de *De falconibus* de Alberto Magno remonta ao século XV¹⁸⁵ é com alguma satisfação que presenciamos em contexto português o interesse mais precoce por esta temática, ainda avivado em Quatrocentos pela tradução em *linguagem* de uma obra de cetraria do rei Dancus.¹⁸⁶

Concomitantemente, entre as perspectivas simbólicas e alegorizantes da natureza ganhava lugar uma nova visão científica do mundo e a perspectiva do homem enquanto microcosmo, promotores da literatura médica e farmacêutica, dos livros de botânica, de agricultura, de matemática ou de astronomia, áreas que, herdeiras da sabedoria islâmica, viriam a derramar nas línguas vernáculas novos lexemas¹⁸⁷ e mapas conceptuais paulatinamente mais complexos.

Daí que tenhamos iniciado esta subsecção do nosso capítulo com o binómio amar e pensar, porque entre o desafio que se impõe à lírica trovadoresca, de verso mais ou menos breve, com um vocabulário delimitado e nutrida de lugares-comuns, que garantam uma composição artística assimilável e o reconhecimento junto ao público e o salto intelectual para uma prosa reflexiva, recrudescem as exigências feitas à língua portuguesa, quer em termos lexicais, quer em termos de transparente fluência sintáctica. Se os modelos literários vingavam com relativo sucesso e alguns traços de cor local, mais ingente se revelava imitar e transpor para uma língua em fase de crescimento a operosa austeridade e facúndia do pensamento grego ou latino, a que Helena Mira Mateus responde com clarividência:

“Os textos portugueses anteriores ao século XV revelam grande carência lexicológica no domínio da transmissão dos sentimentos. Com a prosa didáctica e moralística dos príncipes de Avis, D. Duarte e D. Pedro, e dos seus contemporâneos, inicia-se um esforço para um enriquecimento deste campo semântico. Criam-se latinismos, necessários nas traduções dos tratados morais de Séneca e de Cícero, e constroem-se palavras a partir de primitivos vocábulos já existentes.”¹⁸⁸

¹⁸⁵ An SMETS, "À la recherche du traducteur français le plus fidèle du *De Falconibus*", *Pratiques de traduction au Moyen Age, Actes du Colloque de l'Université de Copenhague 25 et 26 octobre 2002*, Museum Tusulanum Press, 2004, p.186-203.

¹⁸⁶ Gunnar TILANDER, "Uma tradução portuguesa desconhecida do tratado de cetraria do rei Dancus", *Boletim de Filologia*, t. VI, 1940, p. 440-457. *Vide* ainda Rodrigues LAPA, "Livros de falcoaria", *Boletim de Filologia*, t. I, 1932, p. 199-234.

¹⁸⁷ *Vide*, sobre este assunto, os artigos insertos em Olivier BERTRAND *et alii* (dirs.), *Lexiques scientifiques et techniques. Constitution et approche historique*, Paris, Éditions de l'École Polytechnique, 2007.

¹⁸⁸ Maria Helena Mira MATEUS, introd. a *Vida e Feitos de Júlio César*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, vol. 1, p. 34.

Quando amar e pensar se aliam numa mesma prática meditativa filosófica e se ultrapassa esta pobreza vocabular estaremos então em condições de preparar o humanismo cristão português e de reflectir filosoficamente sobre as paixões já não apenas atravessadas por amorosa tuba canorosa, mas por um pensamento mais distanciado, que a prosa complexifica e impele a adquirir estilo escoreito e científico.

Todavia, regressemos a um âmbito de mais larga difusão, ou seja, ao enciclopedismo, através do qual se procurava fomentar vias de ensino com alguma vastidão, e se popularizava, ainda que através de uma mundividência cristã, a área das ciências naturais¹⁸⁹ e até da medicina popular.¹⁹⁰

Permeadas por um registo fantasista e mitológico, que a epopeia dos Descobrimientos iniciada com a Dinastia de Avis refreava, os bestiários e lapidários atravessavam séculos e deliciavam os artistas e desenhadores. Assim se poderá avaliar hoje o sucesso do *De Proprietatibus Rerum* de Bartolomeu Ânglico,¹⁹¹ alvo de transcrição de muitas das suas passagens para as compilações medievais, já para não falar da longevidade editorial das *Etimologias*, com a sua secção de animais fantásticos (por exemplo o liber XI. De homine et portentis).

Homem culto,¹⁹² que alguns crêem ter sido educado pelo bispo francês D. Aymeric d'Ebrard, e autor de um Cancioneiro trovadoresco com mais de uma centena de composições poéticas,¹⁹³ D. Dinis colocou o seu empenho na fundação

¹⁸⁹ Margarida Santos ALPALHÃO, “O Ensino e o Enciclopedismo Medieval”, in António M. FERREIRA (coord.), *Sob o olhar de Minerva – a escola e o ensino da literatura*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2004, p. 59-68; e Mário MARTINS, “Enciclopédias Medievais e divulgação filosófica”, *op. cit.*, p. 24-37.

¹⁹⁰ *Thesaurus pauperum atribuído a Pedro Hispano*, texto latino, com trad. e notas por Luís de Pina e Maria Helena da Rocha Pereira, 1945-46. A introdução faz jus à craveira de nomes grados do século XIII que contribuem para o enriquecimento da ciência, nomeadamente da medicina, na Europa, reflectindo o esmaecimento do ascendente médico árabe. Justifica-se trazê-la aqui à colação não pelo seu autor, ainda indeterminado, mas pela enorme difusão que a obra conheceu em várias línguas vernáculas (alemão, castelhano, italiano, inglês) ao longo de toda a Idade Média. Repare-se também que é a Santíssima Trindade a responsável pela distribuição do saber: “In nomine sancte et individue Trinitatis, que omnia creavit, et singula dotavit virtutibus propriis, a qua omnis sapientia data est sapientibus et scientia scientibus (...).” (p. 45)

¹⁹¹ M. C. SEYMOUR *et alii*, *Bartholomeus Anglicus and his Encyclopedia*, London, Variorum, 1992. Esta obra apresenta os manuscritos do *De proprietatibus rerum* existentes na Península ibérica.

¹⁹² D. Dinis lega no testamento lavrado em 1322 todos os livros (litúrgicos e literários provavelmente) da sua capela a Afonso IV, como se pode ler a partir de A. Caetano de SOUSA, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, Lisboa, 1739, tomo I, p. 100.

¹⁹³ Américo Lindeza DIOGO, no artigo “D. Dinis e alguns problemas da lírica galego-portuguesa”, *Diacrítica*, n.º3-4, 1988-89, p. 215-241, colige elementos sobre a influência provençal na

do Estudo Geral, que pretendia lançar novo fôlego (ou pelo menos a esperança disso) relativamente ao incipiente ensino monástico¹⁹⁴ e catedralício existentes, onde a Regra de S. Bento (a tónica na preparação para o serviço litúrgico entenda-se) estava demasiado presente.¹⁹⁵ É o cronista que com maior expressividade tenta adivinhar o pensamento ao rei e colocá-lo em discurso directo:

“... e çertamente hum rey não pode esto melhor auer, que a terra e regno a ele encomendado fazer que esprandeça com obras boas dos que em ele vivem. E esta cousa não pode tam prestesmente ser como avendo em ela barões ensynados em ciência e firmes em doutrina da santa fe. Porem, consyrando em como ho regno não tão somente he afermosentado por avondamça de mantimentos e gemtes de armas, ainda cumpre auer em ele pessoas letradas e sabedores, cuidei em mjnha vomtade proveito comum de meus regnos e fazer que aja em ele estudo de todalas çiências, poendo em esto tal deligemçia, que se faça melhor e mais homradamente, que ser puder. Porem tiue por bem de vo.lo fazer a saber, por me dizerdes o que vos parece.”¹⁹⁶

Mas, tardaria ainda a impor-se a vontade régia na criação de um ensino superior digno desse nome e poupado à constante itinerância, como se vê, no século XV, já sob a Dinastia de Avis, na célebre Carta de Bruges,¹⁹⁷ que reclama um ensino universitário à escala europeia, que não descure as línguas clássicas, ferramenta determinante na preparação científica clerical. A impreterível criação de colégios por “maneyra dos de uxonia e de paris”, garantiria a formação de “leterados” e o acréscimo de “sçiências”,¹⁹⁸ panorama que não se vislumbrava em Portugal e que D. Pedro, com o seu cosmopolitismo, sonhara através da carta enviada ao seu irmão.

Não obstante, sob pena de incorrer em injustas e redutoras ilações, saliente-se que era longínquo o esforço de revitalização cultural e de promoção do ensino em

lítica galego-portuguesa, confrontando as posições de Rodrigues Lapa e de Wechsler sobre as relações entre ficção e lirismo, analisando duas composições poéticas enigmáticas (“Pero muito amo, muito non desejo” e “Proenças soem mui bem trobar”) que se aproximam da lírica dos *trouvères* aristocráticos.

¹⁹⁴ Cf. José MATTOSO, “A cultura monástica em Portugal”, in *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1997, p. 355-393.

¹⁹⁵ Vide “Per que modo e maneyra deve o Abbade ensinar os seus monges” em Sara Figueiredo COSTA, *A Regra de S. Bento em Português*, estudo e edição de dois manuscritos, Lisboa, Edições Colibri, FCSH-UNL, 2007, Manuscrito A, p. 50. Sobre o ensino em Portugal nos séculos XII e XIII, vide A. Resende de OLIVEIRA, “As instituições de ensino”, in Maria Helena da Cruz COELHO e A. de Carvalho HOMEM, *op. cit.*, p. 634-659, onde de forma extremamente equilibrada o autor analisa as instituições do ensino à luz das necessidades prementes – litúrgicas – do clero.

¹⁹⁶ *Crónica de Portugal de 1419*, ed. crítica de Adelino Calado, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1998, p.183.

¹⁹⁷ Seguimos a Carta de Bruges a partir do texto editado em *Biblos. Revista da Faculdade de Letras*, vol. XXVIII, 1952, p. 39-53.

¹⁹⁸ D. PEDRO, “Carta de Bruges”, *op. cit.*, p. 42.

instituições eclesiásticas. Para o período mais recuado, José Mattoso colacionou importantes dados que comprovam a existência de iniciativas literárias em mosteiros do norte (Pendorada, Pedroso, Leça, Paço de Sousa), atestando que, apesar de pouco providas, as bibliotecas contemplariam as áreas mais importantes: a literatura monástica, os principais comentários bíblicos, as vidas de Santos, os livros históricos e até um ou outro título de teologia escolástica.

Na verdade, para além de desconfiar que Santo Tirso estaria na base na criação da primeira parte dos *Annales Portucalenses Veteres*,¹⁹⁹ o historiador adverte-nos para um outro indício da descentralização de actividade intelectual:

“ficamos a suspeitar que a rudeza do ensino em duas escolas, pelo menos, as de Pendorada e de Paço de Sousa, no fim do século XII, não era tão grande como se poderia suspeitar à primeira vista. Pode-se mesmo admitir a possibilidade de aí se empregar o compêndio de teologia de Pedro Lombardo, tão espalhado nas Universidades e escolas catedrais do tempo...”.²⁰⁰

Honosras e fecundas excepções, em maior escala, seriam o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra,²⁰¹ fundado em 1131, e o Mosteiro de Alcobaça (1248-51²⁰²), onde se reproduziam e criavam valiosos manuscritos²⁰³ e se ancorava um significativo número de obras em latim e em vernáculo²⁰⁴ (da qual o *OE* decorria),

¹⁹⁹ José MATTOSO, “O mosteiro de Santo Tirso e a cultura medieval portuguesa”, in *Religião e Cultura*, *op. cit.*, p. 443 -471.

²⁰⁰ José MATTOSO, “A Cultura Monástica em Portugal (875-1200)”, *op. cit.*, p. 375.

²⁰¹ Sobre o fundo bibliográfico filosófico existente em Santa Cruz no século XII, *vide* António CRUZ, “Textos Medievais das «Leituras» de Filosofia de Santa Cruz de Coimbra”, Porto, Publicações do Centro de Estudos Humanísticos, 1955, p.5-15; e J. MEIRINHOS, “Doutrina Sagrada, artes liberais e ciência escolástica em manuscritos de Santa Cruz de Coimbra”, *op. cit.*, p. 55-62.

²⁰² Mais difícil de estabelecer, a data da fundação do Mosteiro de Alcobaça permanece envolta de mistério e alguma bruma, como nos revela Saul GOMES, “Revisitação a um velho tema: a fundação do Mosteiro de Alcobaça”, *Cister. Espaços, Territórios, Paisagens. Colóquio Internacional 16-20 de Junho de 1998*, Lisboa, IPPAR, 2000, vol. I, p. 27-72. Maria Alegria MARQUES, em *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, reforça a dificuldade de se apresentar com exactidão a entrada da Ordem em Portugal. Relativamente a Alcobaça, a historiadora propõe o ano de 1153 para a instituição do mosteiro.

²⁰³ Este dado pode constatar-se pela leitura do *Inventário dos Códices Alcobacenses*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1930-1932, V tomos e, mais recentemente, através de T. AMOS, *The fundo Alcobaca*, *op. cit.*, 3 vols. Apesar de no século XIII se registarem códices com as *Sentenças* de Pedro Lombardo, de que se destaca um códice com o comentário do Aquinate a essa obra, bem como parte da sua *Summa Theologiae*, o acervo do século seguinte será bem mais rico do ponto de vista filosófico. Leia-se o esclarecedor artigo de Mário MARTINS, “A Biblioteca de Alcobaça e o seu fundo de livro espirituais”, *Estudos de Literatura Medieval*, *op. cit.*, p. 257-283.

²⁰⁴ Aires NASCIMENTO, “As livrarias dos príncipes de Avis”, *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, *op. cit.*, 1993, p. 277: “O

representativas de vários domínios do conhecimento secular e religioso.²⁰⁵ Basta percorrer o catálogo da livraria de mão de Santa Cruz²⁰⁶ para percebermos que não há minguagem intelectual na Lusa Atenas nem alheamento cultural; a cultura científica e filosófica estará, isso sim, descentrada do seu lugar mais provável – a Universidade. A indissociabilidade entre *scientia* e *doutrina*,²⁰⁷ dicotomia que nem sempre fomentara pacíficas relações estava garantida em Santa Cruz, onde o investimento na formação dos membros da Ordem se traduzia sempre numa mais-valia cultural para a cidade do Mondego.

Na verdade, os cônegos regrantes de St. Agostinho honram o seu compromisso no domínio livresco, sobretudo através das experiências realizadas no âmbito da historiografia latina,²⁰⁸ de timbre hagiográfico e régio, alcançando-se no seu seio, em pleno século XVI, um fulgor que a universidade não havia atingido antes,²⁰⁹ mas que Coimbra desde cedo auspiciara, como comprovam os trabalhos de António Cruz,²¹⁰

predomínio do vernáculo é obviamente de pôr em relevo. Corresponde sem dúvida a uma tendência de conjunto entre as bibliotecas portuguesas quatrocentistas. Ela verifica-se já em Alcobaça desde finais do século XIV e acentua-se depois da entrada neste mosteiro de D. Estêvão de Aguiar, cuja presença na corte, aliás, é requerida sobretudo pelo regente D. Pedro, mas cuja direcção sobre aquela Abadia marca uma inflexão directa para textos de espiritualidade proporcionados em língua vernácula.”

²⁰⁵ Sobre as relações nem sempre pacíficas entre crúzios e cistercienses, *vide* Saul GOMES, “Relações entre Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça ao longo da Idade Média.”, *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo, op. cit.*, p. 257-303.

²⁰⁶ Aires NASCIMENTO e José Francisco MEIRINHOS (coords.), *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997.

²⁰⁷ Agostinho FRIAS, “O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Perspectivação histórica”, *in* Aires NASCIMENTO e José Francisco MEIRINHOS (coords.), *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão, op. cit.*, p. LXXVII.

²⁰⁸ *Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: vida de D. Telo, vida de D. Teotónio, vida de Martinho de Soure*, trad., estudo introd. e notas de comentário de Aires A. Nascimento, Lisboa, Colibri, 1998; Armando de Sousa PEREIRA, “Motivos bíblicos na historiografia de Santa Cruz de Coimbra dos finais do século XII”, *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, 13-14, 2001-02, p. 315-336.

²⁰⁹ Manuel RODRIGUES, “Os estudos teológicos e bíblicos no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no século XVI. A figura de Pedro de Figueiró”, *Santa Cruz de Coimbra, do século XI ao século XX*, Coimbra, 1984, p.119-138. Este dado é corroborado por Joaquim de CARVALHO *em* *O. C. História da Cultura II, op. cit.*, p. 268: “Desde o alvorecer da nacionalidade, Santa Cruz fora um centro de actividade intelectual, mas nunca os estudos se elevaram a um plano tão alto como quando Fr. Brás de Barros (1484-1559) presidiu aos destinos do famoso mosteiro, como reformador dos Cônegos Regrantes (desde 1527) e instaurador do ensino das Humanidades. (...) Em 1535 (...) existia já em Santa Cruz de Coimbra um corpo de mestres de artes, filosofia e porventura teologia, entre os quais «os franceses que vieram de Paris.»”

²¹⁰ António CRUZ, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, Porto, Biblioteca Portucalensis, 1963-64.

de Armando Martins²¹¹ e de Saul Gomes.²¹² Pelo contagiante entusiasmo de Teixeira de Carvalho²¹³ conseguimos compreender que a livraria do Mosteiro de Santa Cruz era espantosa no século XVI,²¹⁴ nomeadamente no domínio da música, acolhendo inclusive uma oficina de reparação e construção de instrumentos musicais, já para não falar na articulação entre o importante espólio de obras matemáticas aí existente e o preclaro magistério de Pedro Nunes na Universidade. Também entre os crúzios se verificará o estabelecimento de uma oficina tipográfica, que alenta a produção bibliográfica.

Se, por um lado, Santa Cruz manteve sempre um espírito de abertura em relação à Europa,²¹⁵ o que lhe permitia enriquecer o seu *armarium* de leituras filosóficas e patrísticas vindas de S. Rufo,²¹⁶ e, mais tarde, imprimi-las em sede própria, não pode esquecer-se o exemplo de D. Paterno, que fundara o cabido de Coimbra em finais do século XI e deixava em testamento *A Cidade de Deus* de St. Agostinho, as *Crónicas e as Etimologias* de St. Isidoro e vários livros em árabe (talvez de âmbito filosófico ou científico), nem sonegar a reputação dos fundadores do mosteiro – D. Telo, D. João Peculiar (futuro bispo do Porto) e D. Teotónio.

Mas, é sobretudo a partir do século XIII que o Mosteiro dos Cónegos Regrantes tão caro a D. Afonso Henriques, sentindo uma crise de identidade, reforça o empenho cultural:

²¹¹ Armando Alberto MARTINS, *O Mosteiro de Santa Cruz na Idade Média*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003.

²¹² Saul GOMES, *In Limine Conscriptio. Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII a XIV)*, Viseu, Palimage, 2007. Este trabalho tem um capítulo fundamental – *Armarium et scriptorium*, p.183-239 – para a compreensão da importância do Mosteiro à luz do renascimento do século XII, nomeadamente pela afirmação do seu *studium generale* e pela análise das condições de funcionamento do *scriptorium*.

²¹³ T. de CARVALHO, *A livraria do Mosteiro de S.ta Cruz de Coimbra: estudos dos seus catalogos, livros de musica e coro, incunábulo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921.

²¹⁴ Não esqueçamos ainda que entre 1543-1549 se funda o Colégio dos Eremitas de St. Agostinho em Coimbra, sob o patrocínio de D. João III. Cf. *Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834)*. Edição da coleção de Memórias de Fr. Domingos Vieira por Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, UCP, p. 173-174.

²¹⁵ Saul GOMES, *In limine Conscriptio*, *op. cit.*, p. 90: “Viajavam, pois, os agentes da cultura e do ensino, sobretudo daquela cultura escolar e erudita à qual não faltavam os quadros humanos transmissores. (...) No espaço português, o ofício ou trabalho intelectual favorecia quer a imigração de técnicos e profissionais de ensino, seja no domínio secular, seja dentro das apertadas fileiras do clero diocesano ou, sobremaneira do regular.

Na Coimbra undecentista regista-se a chegada de estrangeiros, particularmente de origens franco-gálicas, entre os quais sobressaíam alguns novos quadros intelectuais.”

²¹⁶ Armando A. MARTINS, *op. cit.*, p. 237.

“... no século XIII irá afirmar-se, como fizera S. Vítor de Paris no século XII, pela *via escolar*. Um tipo de escola que não sendo aberta ao público secular estava virada para auscultar as suas realidades, vindo a contribuir, assim – embora para nós o modo concreto permaneça obscuro – para a preparação do meio onde seguidamente, havia de enraizar a primeira escola urbana portuguesa – a Universidade.”²¹⁷

A chegada dos dominicanos a Coimbra por volta de 1217,²¹⁸ no reinado de D. Sancho II, estaria também na raiz de um certo travo émulo, mas, ao mesmo tempo, veiculava outras propostas de renovação e de amorável relação entre o estudo, a cultura livresca e a pregação evangelizadora. Aos discípulos de S. Domingos ficava a dever-se a disseminação do ensino da teologia por Lisboa, Porto, Coimbra e Santarém, assim como a tendência para estudos com uma orientação mais especulativa.²¹⁹ O convento instala-se em Coimbra por volta de 1227²²⁰ e ligar-se-á, mais tarde, ao Colégio de São Tomás. À instituição há-de vir a associar-se um dos mais notáveis pregadores do século: Frei Paio, cuja sermonária foi editada nos últimos anos²²¹ e ombreia com a de St. António, num panorama que, salvo honrosas excepções, parece relativamente modesto nestas centúrias.

Saul Gomes assinala o papel dos dominicanos na vida política e jurídica do país, bem como o capital de leituras filosófico-teológicas de que a Ordem é portadora: “Teologia patrística antiga e nova teologia anselmiana, conhecimento enciclopédico, realista e aristotélico, textos ascético-morais, são todos eles um bom indicador das preocupações culturais que dominavam, nesse tempo, os frades dominicanos portugueses ...”.²²²

Por seu turno, a intensa actividade do *scriptorium* de Coimbra reflectia-se indelevelmente no ensino da *Sacra pagina*, através da indispensável consulta dos escritos promotores da *lectio divina*, nomeadamente de St. Agostinho e de Hugo de

²¹⁷ Armando A. MARTINS, *op. cit.*, p. 282.

²¹⁸ Sobre a chegada dos dominicanos a Portugal, *vide* António ROSÁRIO, “Primórdios dominicanos e Portugal. Notas para o estudo da excelsa figura portuguesa de Fr. Sueiro Gomes”, *Bracara Augusta*, n.ºs 41-42, vols. 18-19, 1965, p. 205-249.

²¹⁹ G. CAEIRO, “Heresia e pregação no século XIV em Portugal: a actuação dos dominicanos”, *Dispersos*, organização de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa, IN-CM, 1999, vol. III, p. 461-475.

²²⁰ Maria Helena Cruz COELHO e João J. da Cunha MATOS, “O Convento Velho de S. Domingos de Coimbra (contributo para a sua história)”, *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, vol. III/tomo II, 1986, p. 41-54.

²²¹ Cf. Bernardino MARQUES, *Mundividência cristã no Sermonário de Frei Paio de Coimbra: edição crítica da "Summa Sermonum de Festiuitatibus" Magistri Fratris Pelagii Parui Ordinis Praedicatorum*, *op. cit.*

²²² Saul GOMES, “Os Dominicanos e a Cultura em Tempos Medievais: o caso português”, *Biblos*, VII, 2009, p. 263-296.

São Victor,²²³ cujas obras aí se copiavam, e também pela admirável quantidade de códices iluminados que os Regrantes possuíam já em finais do século XII.²²⁴ Como nota um historiador de Coimbra, Santa Cruz estava no centro de uma importante mudança – a da nova concepção do livro: “Monetarização do valor do livro, em pleno período duocentista, que revela bem o quanto o significado sacrossanto do códice litúrgico ou de ciências e artes se desvanecera em favor da sua mercantilização e uso laico extensivo.”²²⁵

Alcobaça, onde existia no período undecentista²²⁶ um antigo *Vocabularium* de Papias (tratar-se-ia do *Elementarium*), o *De Numeris* de Rábano Mauro,²²⁷ e significativa parte da literatura comentarística, bem como materiais didáticos que permitiriam implementar o ensino rudimentar do *trivium* terá tido “aulas públicas” pelo menos desde 11 de Janeiro de 1269, apesar das efabulações criadas em torno do acontecimento.²²⁸ Porém, sobre este local de ensino e respectiva cultura monástica gostaríamos de falar mais circunstanciadamente algumas páginas adiante.

Pelos argumentos arrolados, parece-nos que se deve salientar com mais justiça o papel das Ordens Mendicantes²²⁹ no ensino em Portugal enquanto aguardamos pelo amadurecimento dos frutos do escol universário entre nós, lá mais para o século XVI,²³⁰ até porque, detentoras do privilégio de ensino da teologia e da filosofia, elas estão também na base da criação do ensino superior. Basta pensar que no

²²³ Vide António CRUZ, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, *op. cit.*, cap. IV.

²²⁴ Vide, sobre a ornamentação dos códices crúzios, Saul GOMES, *In limine conscriptionis*, *op. cit.*, ponto 1.6.1, p. 232 e segs..

²²⁵ Saul GOMES, *In limine conscriptionis*, *op. cit.*, p. 185.

²²⁶ Pinharanda GOMES, em *História da Filosofia Portuguesa. A Patrologia Lusitana*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000, p. 312, esclarece-nos: “Quando as comunidades regulares e monásticas do século XII tiveram de formar as suas livrarias de estudo, o primeiro passo consistiu na recuperação dos escritos patrológicos. Agostinho, Papias, Ambrósio, Gregório Magno, o Pseudo-Agostinho, Orósio, Eusébio de Cesareia, João Cassiano *et alia*, enchem os *almários* de Alcobaça, de Santa Cruz de Coimbra, de S. Vicente de Fora e de outros centros escolásticos da medievalidade.”

²²⁷ Estas duas obras, a par com a *Gramática* de Papias, o *Liber interpretationis hebraicorum nominum* de S. Jerónimo e alguns excertos de Beda encontram-se em CCCXCII/424 e CCCXCIV /426.

²²⁸ Mário BRANDÃO, *A Escola pública de Alcobaça. Um embuste da historiografia alcobacense*, Coimbra, Sep. do *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, Ano 5, nºs 19-20, 1960. De notar que neste artigo se publica a carta de fundação do Estudo alcobacense.

²²⁹ Devidamente sublinhado no volume editado por Maria Cândida PACHECO (ed.), *Le vocabulaire des écoles des Mendicants au moyen âge. Actes du colloque Porto*, *op. cit.*, 1999.

²³⁰ Sobre a nossa modesta posição no panorama universitário europeu nos primeiros séculos de existência, *vide* o recente estudo de José MEIRINHOS, “Intellectual History and the Scholars”, in José MATTOSO (dir.), *The historiography of medieval Portugal*, *op. cit.*, especialmente p. 360 e segs.

estrangeiro são eminentes franciscanos (S. Boaventura e Duns Escoto) e dominicanos (Alberto Magno, Tomás de Aquino) que consolidam os mais altos voos da ciência teológica e da escolástica.²³¹ Num trabalho incontornável para o estudo da implantação do franciscanismo em Portugal, diz-se que, apesar da inabalável resistência do Poverello à erudição estéril

“As escolas dos frades menores multiplicaram-se por toda a parte, alguns deles iam estudar a Paris e a outras universidades lendo Aristóteles e os seus comentaristas. Os frades de S. Clemente das Penhas, por exemplo, possuíam huum mestre das sentenças em fermoso volume que deu frei Joham de Lisboa – além doutros livros em português, latim e castelhano.

Assim se formavam as inteligências, quando a teologia vivia paredes meias com a filosofia, pedagoga da razão humana.”²³²

Outro espaço nacional de irrefragável valor a trazer à colação é o Porto, mais precisamente a sua diocese,²³³ como o mostrara José Mattoso na sua dissertação de doutoramento,²³⁴ através da apresentação da força actuante de Cluny. Este espaço florescerá nos séculos XIV e XV, notabilizando-se pelas suas práticas de ensino teológico e pela circulação de livros e de ideias, bem como pelo zelo bibliófilo dos seus bispos. Só dessa forma se compreende existirem aí leituras de âmbito teológico e filosófico (tardiamente entradas no Estudo Geral) a que se agregava o privilégio nos mosteiros portuenses de possuírem um inestimável rol de livros de Direito,²³⁵ o

²³¹ Relativamente à possível entrada do tomismo em Portugal no século XIII, *vide* Pinharanda GOMES, “Dedução cronológica ao início do tomismo em Portugal”, *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, vol. III/tomo II, 1986, p.95-100.

²³² M. MARTINS, “O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval”, *Biblos*, *art. cit.*, p. 164.

²³³ Pinho BRANDÃO, *Teologia, Filosofia e Direito na diocese do Porto nos séculos XIV e XV*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1960.

²³⁴ J. MATTOSO, *O Monaquismo ibérico e Cluny*, Mem Martins, Círculo de Leitores, vol. 12, 2002. [Esta é a tradução da Dissertação defendida em Lovaina no ano de 1968, sob o título *Le monachisme ibérique et Cluny: les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*].

²³⁵ Isaías PEREIRA, “Livros de Direito na Idade Média”, *Lusitânia Sacra*, 1.ª série, t. VII, 1964-66, p. 7-60. Este artigo, para além de compendiar os testamentos e obituários onde surgem obras de Direito canónico, refere a possibilidade de existirem as *Decretais* de Gregório IX em *linguagem* no ano de 1359, partilhando o autor da opinião segundo a qual, perante os vestígios remanescentes da nossa cultura medieval, não podemos crer que o panorama português fosse tão parco como às vezes se afigura; *id.*, “Livros de Direito na Idade Média II”, *Lusitânia Sacra*, t. VIII, 1970, p. 81-96. Aqui, o autor apresenta o inventário dos livros de Direito pertencentes a S. Vicente de Fora, bem como os manuscritos medievais existentes nas bibliotecas portuguesas que contêm obras de direito canónico, fruto de achegas entretanto fornecidas por colegas que haviam lido o artigo do volume anterior.

que com justiça tem de ser também referido para a diocese de Braga.²³⁶ Para mais, o empenho dos dominicanos e franciscanos reflectia o investimento académico feito por alguns dos seus membros que rumavam até Paris e até à Oxónia, em busca de um saber credenciado e em permanente actualização.

Em virtude da premência de adquirir um saber jurídico sólido,²³⁷ com préstimo para a vida política, a Universidade portuguesa, tal como já se presenciava em outras zonas da Europa,²³⁸ procurava formar estudantes que engrossassem as repartições públicas da época e, obediente à Bula papal, mantinha-se (ao que parece) afastada de domínios que lá fora haviam constituído Faculdades com estatutos autonómicos.

Descentralizando o poder da escrita, tomado até então pelo braço clerical ou por aqueles que mitigavam a sua sede de conhecimento em instituições de ensino estrangeiras,²³⁹ o poder temporal chamava a si a escolha de funcionários, de preferência laicos. No ingresso à universidade, sobrepujam-se os desideratos práticos à sede de erudição e de aculturação teórica, o que pode explicar um pouquinho da debilidade da massa crítica do Estudo Geral português.²⁴⁰ Sem

²³⁶ Além de já aparecerem referidos nos artigos de Isaías P. Rosa, temos, desde há pouco tempo, a possibilidade de ler uma preciosa quantidade de testamentos que mencionam o legado e ordem de venda de obras de Direito em Maria do Rosário MORUJÃO (coord.), *Testamenti Ecclesiae Portugaliae (1071-1325)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, UCP, 2010. Para a diocese de Braga, encontram-se referências a este tipo de livros nos testamentos do arcebispo Domingos (1227), *op. cit.*, p. 57; no de D. Estêvão Soares da Silva (1228), *op. cit.*, p. 65; no de mestre Nicolau, cónego de Braga (1228), *op. cit.*, p. 69; no do cónego e diácono Martinho Gonçalves (1245), que deixa ao sobrinho “Decretales meas”, *op. cit.*, p. 88; no do cónego Pedro Gonçalves de Barbudo (1249), *op. cit.*, p. 93; no do cónego Pedro Pais Eixegas (1255), *op. cit.*, p. 100-101; no do mestre-escola Pedro Moniz (1262), *op. cit.*, p. 109; cónego Estêvão Soares (1265), *op. cit.*, p. 113; cónego João Fernandes (1270), *op. cit.*, p. 122; Fernão Eanes de Portocarreiro, deão de Braga (1272), *op. cit.*, p. 146; mestre-escola Domingos P. Vinagre (1281), *op. cit.*, p. 165; cónego Martinho Eanes Barrosas (1325), *op. cit.*, p. 227.

²³⁷ José ANTUNES, *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV: juristas e teólogos*, Dissertação de Doutoramento em História, Coimbra, FLUC, 1995.

²³⁸ Noemí CUBAS MARTÍN, “Cultura y Movilidad del Renacimiento Peninsular El Gremio Académico en las Universidades de Salamanca y Coimbra”, in Angél INFESTAS *et alii* (coords.), *Territórios e Culturas Ibéricas II*, Porto, Campo das Letras, 2007, p. 155.

²³⁹ Mário S. FARELO, “Os estudantes e mestres portugueses nas escolas de Paris durante o período medieval (sécs. XII-XV)”, *Lusitânia Sacra*, II série, vols. 13-14, 2001-02, p. 161-196. O artigo tem a particularidade de estabelecer ainda a relação entre os mercadores e os universitários, até porque na cidade as trocas não assentavam apenas em bens intelectuais. Se o estudioso faz notar a proximidade entre os dominicanos e o poder régio, João DIONÍSIO em “Literatura franciscana no *Leal Conselheiro*”, *Lusitânia Sacra*, n.º 13-14, 2001-02, p. 491-515, estuda complementarmente a influência dos autores franciscanos na obra de D. Duarte.

²⁴⁰ Por detrás da pretensa defesa de progresso intelectual, esconde-se por vezes um outro motivo, como se assinala em *Uma História da Universidade na Europa – As Universidades na Idade Média*, trad. coordenada por M. Gomes da Torre, Lisboa, IN-CM, 1996, vol. 1, p. 17: “Os reis da França,

significativas consequências imediatas nem no domínio filosófico²⁴¹ nem teológico,²⁴² talvez aí pesando também a decisão emitida pela Bula de Nicolau IV, que excluía o ensino da teologia do meio académico (“Theologica duntaxat excepta”),²⁴³ a criação da primeira instituição universitária portuguesa reflectir-se-ia amiúde e só lentamente nos quadros de transmissão do saber e na movimentação de ideias e de professores vindos de outros países, mas apenas com verdadeiro impacto sob a égide de D. João III, que convida os professores bordaleses a juntarem-se ao corpo docente português.

No estrangeiro, durante muito tempo, a prestação portuguesa também não fora animadora. Ao estudar o êxodo de estudantes peninsulares nos séculos XIV e XV, Courtenay²⁴⁴ é peremptório ao afirmar que os nossos escolares se destacaram sobretudo “as recipients and preservers of scholastic thought and texts”, contribuindo de forma determinante (mas passiva para todos os efeitos) para a história da escolástica tardia. Ora, no reverso da medalha, o que podemos ler é que, salvo raríssimas excepções (Pedro Hispano, João de Deus, André Dias), nem mesmo noutras cidades universitárias os portugueses mostrariam grande brilho intelectual, que destoasse da monocórdica paisagem vivida no seu país de origem.

da Inglaterra, da Espanha e, mais tarde, de Portugal (...) esperavam das respectivas universidades uma efectiva ajuda intelectual e individual no estabelecimento e consolidação das instituições governamentais e administrativas que enfrentavam a oposição das aristocracias urbana e rural”.

²⁴¹ M. S. de CARVALHO, “Conspecto do desenvolvimento da filosofia em Portugal nos séculos XIII-XV, *op. cit.*, p. 143 e segs.

²⁴² Francisco da Gama CAEIRO, “Ensino e Pregação Teológica em Portugal na Idade Média: algumas observações”, *Revista Española de Teología*, vol. 44, 1984 (reed. em *Dispersos, op. cit.*, vol. III)

²⁴³ Só em finais do século XIV a bula de Gregório XI retira a prerrogativa do ensino teológico aos dominicanos e franciscanos. Porém, José ANTUNES, em “A teologia na Universidade Portuguesa (1290-1536)”, Separata da *Revista da Universidade em Portugal*, Universidade de Coimbra-Fund. Calouste Gulbenkian, 1997, propondo uma tradução diferente para o documento, defende que a teologia seria ensinada na universidade portuguesa “pelo menos a 1291/1295 e a 1309”. Mas, José Geraldes FREIRE na sua oração de sapiência “O latim medieval em Portugal”, *op. cit.*, p. 15-16 chama a atenção para a necessidade de proceder a uma análise filológica criteriosa dos documentos contidos no *Livro Verde da Universidade de Coimbra*, não só porque a “qualidade do latim [é] muito variável”, como abundam saltos e erros na cópia de algumas palavras”.

²⁴⁴ W. COURTENAY, “Spanish and Portuguese Scholars at the University of Paris in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: The Exchange of Ideas and Texts”, in Ivy A. CORFIS *et alii* (eds.), *Medieval Iberia. Changing Societies and Cultures in Contact and Transition*, Woodbridge, Tamesis, 2007, p. 110-119. Agradecemos ao Professor José Meirinhos a indicação deste artigo.

Ressalve-se, porém, St. António de Lisboa²⁴⁵ que havia sido, no século XIII, testemunho de uma sólida formação em terras portuguesas, mantendo-se a par com o dinamismo filosófico-teológico que atravessava a Europa.²⁴⁶ No seu rasto, o taumaturgo português deixa a prova de que as escolas por onde passou (a Escola Episcopal da Sé, o Mosteiro de S. Vicente de Fora e Santa Cruz) constituíam expressivos lugares de irradiação cultural, com acervos bibliográficos suficientemente ricos para dessedentar a vontade de aprender e de aprofundar a fé antoniana, em diversas vertentes.²⁴⁷

Por conseguinte, a procurar dignos sinais de vitalidade escolar e de uma satisfatório lastro de erudição, devemos fazê-lo voltando-nos para locais alternativos à universidade, sendo a mesma advertência extensível à demanda da existência de uma filosofia laica, que, tal como acontecera noutros países, mas por razões diferentes, desabrochava à margem desta instituição de ensino.

O Mosteiro de Santa Maria do Lorvão, ainda hoje lembrado por dois requintados códices do século XII (sobretudo o *De Avibus* e o *Commentarium in Apocalypsi*, mas de onde restam também as *Enarrationes in Psalmos* de Santo Agostinho) que atestam a mestria artística do seu *scriptorium*²⁴⁸ ou, na centúria seguinte, a Comunidade de Pombeiro,²⁴⁹ e as livrarias capitulares (o cabido do Porto

²⁴⁵ Vide o incontornável trabalho de Gama CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, Lisboa, IN-CM, 1995, 2 vols, onde o professor de Lisboa investiga com denodo a génese da formação cultural do Santo português, o dinamismo das escolas medievais e da produção intelectual.

²⁴⁶ Sobre o contacto de St. António com o novo Aristóteles, vide M. S. de CARVALHO, “Em torno de Sto. António no pensamento filosófico-teológico”, *Itinerarium*, Ano XLI, n.º 152, 1995, p. 161-194; e Jacqueline HAMESSE, “L’utilisation des florilèges dans l’œuvre d’Antoine. A propos de la philosophie naturelle d’Aristote”, *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho*, *op. cit.*, p. 111-124.

²⁴⁷ Gama CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, *op. cit.* vol. I, p. 37: “a aproximação dos dois inventários oferece uma visão complementar do maior valor; revela, por um lado, o interesse em S. Vicente pela teologia, pela patrística e espiritualidade monástica, pelos escritos morais e litúrgicos, e, por outro lado, curiosidade pelas obras científicas, nomeadamente as de medicina.”

²⁴⁸ Nelson C. BORGES, *Arte monástica em Lorvão. Sombras e Realidade. Das Origens a 1737*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, tomo I, sobretudo o ponto 2.6, relativo ao *Scriptorium*. Sobre a mestria da iluminura e a sua sintonia com as tendências além-fronteiras, vide Anne de EGRY, “O mapa-mundi do «Apocalipse» do Lorvão”, revista *Colóquio*, n.º 59, Junho de 1970, p. 24-28; e José MATTOSO, “A Cultura monástica em Portugal...”, *op. cit.*, p. 386-87.

Sobre a conversão do mosteiro num espaço de monaquismo feminino, vide Maria Alegria MARQUES, *Um Mosteiro e um lugar: Lorvão nos finais do século XIII*, Lorvão, Associação Pró-Defesa do Mosteiro de Lorvão, 1999.

²⁴⁹ Joana LENCART, *O Costumeiro de Pombeiro*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997. A autora traça a história da Comunidade de Pombeiro desde a sua fundação, em finais do século XI por beneditinos fiéis a Cluny, fazendo notar a vitalidade dos espaços da biblioteca e do *scriptorium* na Alta Idade Média. No *Costumeiro* encontramos as regras de distribuição das leituras estabelecidas pelo *armarius*

e a livraria da Colegiada de Guimarães, enriquecida pelos volumes oferecidos em 956 pela Condessa Mumadona²⁵⁰) lembram-nos que a nossa atenção se deve concentrar ainda no interior dos mosteiros para colher os melhores exemplos de dinamismo intelectual e de incentivo à produção librária. No século XIII, S. Vicente de Fora tinha um assinalável volume de livros, que, formando um “quadro compósito” contrariava qualquer hipótese de estreitamento cultural.²⁵¹ Também o Mosteiro de Arouca provava conservar, fruto de um cartório bem organizado e coordenado por monges cultos, documentação “de grande significado paleográfico-diplomático, histórico e artístico.”²⁵²

Bastante gorada a expectativa de D. Dinis face ao florescimento da Universidade em Portugal, restar-lhe-ia como lenitivo a acção cultural dos seus dois filhos bastardos mais célebres – Afonso Sanches,²⁵³ cuja obra poética parece ter características singulares, e Pedro Afonso. Ao conde de Barcelos, ficam as nossas Letras a dever um faustoso capítulo, pois graças a ele se garantiu a conservação de um importante património literário e histórico, nomeadamente o *Livro de Linhagens*²⁵⁴ e a *Crónica Geral de Espanha de 1344*,²⁵⁵ a que à força do registo da língua e da

(f. 38r) para todo o ano, bem como a indicação dos autores monásticos de referência para o mosteiro.

²⁵⁰ *Livro de Mumadona. Cartulário medieval existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, apres. por J. A. Pinto Ferreira, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1973, vol. 1 [reprodução fac-similada], p. 5; Pe. Avelino de Jesus da COSTA, “Documentos da Colegiada de Guimarães”, *Revista Portuguesa de História*, 1947, p. 561-589; José MATTOSO, “A cultura monástica em Portugal ...”, *art. cit.*, p. 380-383, salienta o valor do legado bibliográfico de Mumadona à Colegiada de Guimarães.

²⁵¹ Aires NASCIMENTO, “Livro e Claustro no século XIII em Portugal: O Inventário da Livraria de S. Vicente de Fora, em Lisboa”, *Didaskalia*, n.º 15, 1985, p. 229-242; Gama CAEIRO, *Santo António*, *op. cit.*, vol. I, p. 31-32.

²⁵² Maria Helena da Cruz COELHO, em *O Mosteiro de Arouca do século X ao século XIII*, Coimbra, Centro de História da UC, 1977, cap. VI, destaca o gesto de D. Mafalda que lega, em 1256, dois livros à congregação, e sublinha o valor do livro de D. Maior Martins, um “notável cartulário de Duzentos.”

²⁵³ M. BARBIERI, verbete “Afonso Sanchez” in TAVANI e LANCIANI (eds.), *op. cit.*, p. 21-23.

²⁵⁴ Sobre o valor literário dos Livros de Linhagens, onde se veiculam mitemas e se vislumbram personagens ficcionais, *vide* José MATTOSO, “A Literatura Genealógica e a cultura da nobreza em Portugal (séculos XIII-XV)”, *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 229-267.

²⁵⁵ À nova concepção de história, aliava-se a vontade de ultrapassar a nota local, segundo a introdução a *Crónica General de España de 1344*, ed. crítica del texto español de Diego Catalán y María Soledad de Andrés, Madrid, Editorial Gredos, 1970, p. L. *Vide* também o Prólogo do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro em Portugaliae Monumenta Historica: a saeculo octavo post Christum vsqve ad quintumdecimum Inssu Academiae Scientiarum Olisiponensis Edita*, edição crítica por José Mattoso, Lisboa, Academia das Ciências, 1980, vol. II, p. 57.

memória se aliava o carácter de exemplaridade e o orgulho na nobreza,²⁵⁶ bem como uma recolha significativa de cantigas trovadorescas galego-portuguesas.²⁵⁷ A historiografia recuperava assim de uma lenta modorra que não soubera tirar de imediato partido dos outros modelos peninsulares²⁵⁸ e que se confinara, numa fase inicial, a limites geográficos e mentais muito estritos. Este interesse recente pela literatura genealógica que perpetuava a memória dos homens acabaria ainda por libertar da primazia dos assuntos devocionais o gosto das gentes de corte:

“Só o relevo adquirido pelos soberanos na reconquista do século XII fará com que a sua função militar apareça com maior destaque, como significativa em si e não apenas como instrumento de Deus. (...) Mas será preciso esperar o século XIII para ver surgir uma literatura cortesã, que abrirá finalmente lugar para os valores dos leigos.”²⁵⁹

Foi a partir dessa altura que os romances da matéria da Bretanha,²⁶⁰ de onde emergiam heróis extraordinários, começaram a circular entre nós, preparando-nos para a evidência de que as obras de espiritualidade e de alegorismo misticizante – romanceadas ou testemunho de severa austeridade e abnegação pelo seu recorte teológico – atingiriam significativo espectro de ouvintes e leitores.

Mário Martins deixou-nos, aliás, um valioso conjunto de estudos sobre a tradução de obras para vernáculo, sobre o surgimento de trechos do ciclo arturiano na prosa historiográfica,²⁶¹ assim como achegas sobre os interesses da comunidade

²⁵⁶ A. Resende de OLIVEIRA, em “A Cultura das Cortes”, in Maria H. Cruz COELHO e A. Carvalho HOMEM, *op. cit.*, enfatiza que “D. Pedro foi também um chamamento a um cerrar das fileiras de toda a nobreza, um último baluarte da afirmação da sua grandeza e da visibilidade da sua grandeza histórica.” Além disso, “foi o último elo de uma cadeia de mecenas que se tinham preocupado já com a conservação do legado cultural dos meios laicos portugueses.” (p. 662-663)

²⁵⁷ A. Resende de OLIVEIRA, “Do Cancioneiro da Ajuda ao «Livro das Cantigas» do Conde D. Pedro, *Revista de História da Ideias*, Coimbra, FLUC, vol. X, 1988, p. 691-751.

²⁵⁸ *Vide* introdução a *Crónica General de España de 1344*, *op. cit.*, p. XXXIII-XXXIV: “Sin duda, la corte de D. Dinis (1279-1325) proporcionó un ambiente apropiado para la difusión de las crónicas castellanas y para el cultivo en Portugal de la historiografía en lengua vulgar. Pero, indudablemente, la “formação de um ramo português da escola alfonsina” y la introducción en Portugal de la historia cronística se deben a una iniciativa muy personal del más literato de los hijos del rey, el bastardo don Pedro Afonso, conde de Barcelos.”

²⁵⁹ José MATTOSO, “A Literatura Genealógica e a cultura da nobreza em Portugal”, *op. cit.*, p. 266.

²⁶⁰ Rodrigues LAPA, “A Demanda do Santo Graal”, in *Miscelânea de Língua e Literatura Portuguesa Medieval*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1982, p. 303-240; e Ivo CASTRO, “Sobre a data da introdução na Península Ibérica do ciclo arturiano da post-Vulgata”, in *Boletim de Filologia*, tomo XXIVIII, 1983, p. 81-98.

²⁶¹ Mário MARTINS, “Frases de orientação nos romances arturianos e em Fernão Lopes”, *Itinerarium*, n. 95, 1977, p. 3-24.

leitora portuguesa de então. Pelas páginas dos seus *Estudos de Literatura Medieval* perpassam reflexões e testemunhos de leitura de manuscritos e edições norteadas pela ascética e pela espiritualidade – das descrições do Paraíso Terreal ao *Livro das Confissões* de Martim Pérez²⁶² – que granjearam o interesse de bibliófilos leigos e o de operários da messe cristã. Assim se explicará no século XV a excelente recepção da *Vita Christi* em português, cujo aparecimento o impressor Valentim Fernandes justifica em poucas palavras, mesmo não sendo esta a sua língua materna:

“e visto como nestes regnos som muito mais os vulgares que os que a língua latina conhecem, querendo aproveitar aa salvaçom dos muitos, por em vida eterna receber moor galardam, aos taes per Cristo já pormetido, mandou estampar e de forma fazer em língua materna e português linguagem”.²⁶³

Elsa Branco desenvolve um estudo fundamental sobre a espiritualidade lusitana a partir da tradução portuguesa desta obra de Ludolfo de Saxónia, parcialmente promovida pela Dinastia de Avis.²⁶⁴ A dissertação da estudiosa incide sobre a exploração criativa da língua por parte dos tradutores,²⁶⁵ estratégia com que se pretendia captar um público leigo, convidado a assumir uma cativante vivência religiosa pessoal, que começava pela empatia estabelecida com a palavra escrita.

²⁶² Sobre a versão em português, vide Mário MARTINS, “O penitencial de Martim Pérez em medievo-português”, *Lusitânia Sacra*, n.º 2, 1957, p. 57-110. Existe uma edição semidiplomática recente: Martín PÉREZ, *Livro das Confissões: Mosteiro de Alcobaca, 1399*, ed. de José Barbosa Machado e Fernando Torres Moreira, s.l., Publicações Pena Perfeita, 2005-06, II vols. Traduzido para português em 1399, a partir do castelhano, diz-se no prólogo do *Livro das Confissões* que “he feyto y complido para os clerigos miguados de sciencia. E por que he assi como mendigado .s. apanhado dos livros de dereyto e das escripturas da sancta theologia de hu he riqueza e complimente de sabedoria para a carreya desta vida.” De notar que se procede aqui à lematização do vocabulário, tarefa útil para estudos de semântica de âmbito teológico-filosófico.

²⁶³ Valentim FERNANDES, “Proemial Epistola” in *O Livro de Vita Christi em lingoagem portugues*, ed. fac-similar e crítica de Augusto Magne, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1957, vol. I, p. 5.

²⁶⁴ Pode ler-se a tradução de um capítulo da obra do frade cartuxo no cap. LXXXVII do *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, p. 311-316.

²⁶⁵ Elsa BRANCO, *A Fortuna da ‘Vita Christi’ no Medievo em Portugal: Pensar a Espiritualidade à Luz da Tradução*, Coimbra, Alma Azul, 2006, p. 18-19: “A abundância, no tratado, de formulações relativas ao desempenho das potências anímicas, quer intelectuais quer afectivas, do fiel leitor no processo meditativo, aconselha-nos, na verdade, a dispensar particular atenção às escolhas propostas pelos intérpretes da *Vita* com a finalidade de recriar esse desempenho em língua portuguesa e de o apropriar ao contexto de divulgação da “nova” obra trasladada. Além disso, porquanto o uso da linguagem espiritual nem sempre se revelou pacífico no decurso do medievo, especialmente da linguagem que enforma essa antropologia e funcionalidade do espírito, como não é aliás o uso de qualquer vocabulário de referência menos concreta.”

Assim se compreende também o sucesso do *Stimulus Amoris* de Pseudo-Boaventura, que “chegou a penetrar nas camadas cultas dos leigos do século XV, por andar em português”,²⁶⁶ figurando, por exemplo, na livraria do Infante Santo.

Todavia, em nome do rigor cronológico, e depois deste interregno em que nos surge já um livro impresso, cuja tradução terá sido, no entanto, iniciada antes do falecimento de D. João I, voltemos às sementes deitadas à terra pelos primeiros cultores de Avis.

3. A filosofia laica sob a Dinastia de Avis

A filosofia entra na Corte: uma filosofia moralmente infantil, misturada com superstições astrológicas; mas filosofia em todo o caso, isto é, amor do saber e obediência aos ditames da reflexão.

Oliveira Martins, *Os filhos de D. João I*

De facto, sob a égide da segunda Dinastia, assistir-se-ia ao florescimento de uma época fecunda no panorama literário e cultural português, como assinala Gouveia Monteiro,²⁶⁷ não fosse D. João I, iniciador da Casa de Avis, figura que, por condições também elas singulares, ascenderia ao trono, casando-se com D. Filipa de Lencastre²⁶⁸ herdeira de um brioso modelo educativo anglo-saxónico. Apesar das reticências de Oliveira Martins,²⁶⁹ cedo rebatidas, em que adivinha certa ambiência familiar dissoluta estigmatizante na educação da futura rainha de Portugal, não será sensato pensar-se que a união conjugal entre membros de casas reais de diferentes nacionalidades seria estéril do ponto de vista do intercâmbio cultural. Até a severidade do historiador oitocentista para com a filosofia em ambiente áulico deve ser modalizada e entendida à luz das circunstâncias e da novidade que ela representa.

²⁶⁶ Mário MARTINS, “Do «Estímulo de Amor» e do «Ofício da Paixão» de S. Boaventura na Idade Média Portuguesa”, *Didaskalia*, n.º IV, fasc.2, 1974, p. 250.

²⁶⁷ Cf. João G. MONTEIRO, *Orientações da cultura da corte na 1.ª metade do século XV (A literatura dos príncipes de Avis)*, Provas de Aptidão, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1987. O autor lastima o “facto de (à excepção, talvez, dos trabalhos de Mário Martins) a cultura laica portuguesa da 1.ª metade do século XV se encontrar demasiado arredada das preocupações historiográficas da Idade Média e, portanto, só muito parcialmente ter sido objecto da atenção que merece”.

²⁶⁸ W. J. ENTWISTLE e P. E. RUSSEL, “A Rainha D. Felipa e a sua Côrte”, in *Congresso do Mundo Português*, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, II Volume, p. 319-346.

²⁶⁹ Oliveira MARTINS, *Os filhos de D. João I*, Lisboa, Verbo, 2009, p. 59-60.

O trabalho de Filomena Melo²⁷⁰ em torno da sensibilidade estética e do juízo crítico sobre o belo que parece tocar a Dinastia de Avis consolida a debilidade do pré-conceito do historiador da Geração de 70.

De novo, e esta era uma das linhas importantes dos textos para laicos, se sobrepunham as qualidades morais à pureza de sangue e à linearidade sucessória, como lembrará o Infante D. Pedro na *Virtuosa Benfeitoria*. São memoráveis os parágrafos que Fernão Lopes dedica às circunstâncias de aclamação do Mestre de Avis, numa inusitada imagem de representante do povo, alheio a questões de distinção social e a que a consulta da literatura de príncipes pode dar resposta.²⁷¹ A chegada do futuro rei às cidades é sempre um momento narrativo de belíssimo detalhe pictórico²⁷² que vai ao encontro do aparato retórico-estilístico montado pelo cronista, deixando exarado em tom de festa e “arroído” o nome do Mestre²⁷³ nos compêndios da História de Portugal. Além de Fernão Lopes, notável artífice da prosa e burilador de magistras parágrafos literários que muito engrandecem a língua e a cultura deste período,²⁷⁴ D. João I contou com outros dois apoiantes fundamentais para ver legitimada a sua posição de sucessor régio – D. João das Regras e Nun’Álvares Pereira. O primeiro, pela eloquência e pela argumentação bem esgrimida (aliás aproveitada pelo cronista na *Crónica de D. João I*), e o segundo pela coragem bélica mostram que doravante Armas e Letras terão de se unir para garantir o triunfo político. O concurso dos letrados nas grandes decisões é recordado por Gomes Eanes de Zurara que, contando as hesitações de D. João I quanto à tomada de Ceuta, nos esclarece: “E elRey mandou logo chamar o mestre frey Joham Xira. e

²⁷⁰ Maria Filomena Borja de MELO, *Imagens da Arte. Contributos para a Historiografia da Arte em Portugal no Século XV*, Lisboa, Guimarães Editora, 1997.

²⁷¹ Vide Maria da Conceição CAMPS, *A Presença do Policraticus de João de Salisbúria na Crónica de D. João I de Fernão Lopes. Perspectiva jurídico-política*, Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, Porto, Faculdade de Letras, 2000. Pelo confronto entre o *Policraticus*, a Glosa castelhana do *Regimento de Príncipes* e a *Crónica de D. João I*, a autora indaga as estratégias de legitimação do poder e de construção do perfil do primeiro rei da Dinastia de Avis, decorrentes de uma tradição filosófica com provas dadas. Sobre a recepção do tratado de Egídio Romano, podem ainda acompanhar-se as alusões feitas à obra por D. Duarte, no *Leal Conselheiro*, em especial nos capítulos L, LI e LII.

²⁷² Vide, por exemplo, as entradas na cidade do Porto (cap. XLVI), de Lisboa (cap. CLIV) e de Coimbra (cap. CLXXXI), no vol. I da *Crónica de D. João I, op. cit.*, págs. 92-94, 324-327, 389-91.

²⁷³ Damião PERES, *D. João I*, Porto, Vertente, 1983. Num registo vivíssimo, o historiador relata a chegada de D. João I ao poder, as suas fraquezas, os seus aliados e as decisões mais marcantes do seu reinado.

²⁷⁴ José Gaspar NASCIMENTO, *A Língua Portuguesa no século XV: Fernão Lopes*, Sorocoba, TCM, 2001, p. 84: “A prosa narrativa de Fernão Lopes é, inquestionavelmente, a principal testemunha desse momento em que despontam o homem, a cultura e a língua portuguesa do século XV.”

o doutor frey Vasco Pereira que eram os seus confessores e o Iffante Duarte. e assi outros algũs prinçipaaes letrados que se naquela çidade poderam achar.”²⁷⁵

Deixando-nos o *Livro de Montaria*,²⁷⁶ na senda de outros tratados venatórios anteriormente cultivados pela tradição literária,²⁷⁷ D. João I incentivava, em especial pela força do exemplo, uma prática literária²⁷⁸ que os seus filhos superariam, quer pelo *Leal Conselheiro*, quer pela *Virtuosa Benfeitoria*, dois livros em português para proveito de senhores laicos, onde não falta o diálogo com os grandes autores clássicos e medievais nem a experiência política coeva de quem redige. É que, segundo o Mestre de Avis, a ignorância coloca a aristocracia e a plebe no mesmo patamar:

“E porque o aprender nom guarda grandeza a nenhum que seia, com tanto que nom sayba, assi que o pode fazer a outro qualquer de pequena condiçom, ca de força he que qualquer que nom soube, ainda que seia de grande linhagem, ou de grande estado, se nom sabe,

²⁷⁵ Gomes Eanes de ZURARA, *Crónica da tomada de Ceuta por El-rei D. João I*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1915, Cap. X, p. 31.

²⁷⁶ Vide do *Livro da Montaria*, ed. de Francisco M. Esteves Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918, um excerto do Prólogo onde se fala do particular interesse desta obra: “Porem nos vendo em como o joguo de andar ao monte era tam bõo, e tam proveitoso, que em sua bondade passa todollos joguos, a que ora dizem manhas, e em seu seer, pera ser os hom es por elle poderem aproveitar mais que de nenhum dos outros de que os hom es agora usam; e assi mesmo em como elle era em si mais alta cousa e mais proveitosa que algũas outras, de que se algũs trabalharam de fazer livros, assi como de Falcoaria, e de Cantigas, e doutras cousas e artes que muyto menos que esta aproveitam; e nos vendo assi tam boa cousa, que he usada dos bõos e grandes, estar desprezada;” A caça é encarada como forma de “recrear o entendimento”, dando azo a algumas reflexões sobre o binómio razão/vontade. Vale a pena ver o entusiasmo de Sílvio LIMA pelo teor experimentalista do *Livro de Montaria* em “O Desporto e a Experiência na Idade Média”, O. C., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, vol. II, p. 1049-1060.

²⁷⁷ Citem-se o *Livro de Falcoaria* de Pero Menino, escrito a pedido de D. Fernando e de que existe uma edição preparada por Rodrigues Lapa, Coimbra, Imprensa da Universidade 1931, onde surge, no capítulo 24, a referência ao livro de João Martins Perdigão, falcoeiro de D. Dinis; e o *Livro de Alveitaria* de Mestre Giraldo acima aludido. Sobre a paixão do último rei da primeira Dinastia pela caça, vide Fernão LOPES, *Crónica de D. Fernando*, Porto, Livraria Civilização – Editora, s.d., cap. XCIX. Para uma panorâmica geral sobre esta literatura técnica, vide Isabel DIAS, *A Arte de ser bom cavaleiro*, *op. cit.*, cap. 1, p. 17-39.

²⁷⁸ Vide Fernão LOPES, *Crónica de D. João I*, edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Bastos, Porto, Livraria Civilização - Editora, 1990, II volume, Prólogo, p. 2: “foy sempre bem fiell catholico, em guisa que aquello que no principe maes resprandeçe, a saber, direita fee, era en elle compridamente, semdo muito devoto da priçiosa Virgem em que avia syngular e estremada devação. Elle tornou em seu louvor as suas devotas oras em limguoaj , apropriando as palavras dellas a Virgem Maria e o seu bemo Filho, de guisa que muitos tomaraõ devação de as rezar, que antes delas não havia renebrança. Ele fez gramdes letrados tirar em limguoaj os avamjelhos e autos dos Apostolos e as epistolas de Saõ Paulo e outros espirituaes livros dos Samtos, por tall que aquelles que os ouvissem ffos maees devotos açerqua da lley de Deus+ Da actividade literária de D. João I dá também notícia o seu filho no *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, cap. XXVII, p. 111: “fez ùo livro das horas de Sancta Maria, e salmos certos por os finados, e outro da montaria”. Oliveira MARTINS, *op. cit.*, p. 67, também atribui a D. João I o papel de tradutor das Horas marianas.

forçado he que receba ensinamento, se quiser saber aquelas cousas que nom sabe, ca na humana natura nom faz departamento em estas cousas...”.²⁷⁹

Mais pacificadas as questões territoriais, que antes concentravam os ânimos nos feitos bélicos, fomentava-se o labor intelectual no recolhimento do paço, como forma de ocupar o espírito e de aceder à virtude, uma das mais opíparas palavras colocadas na boca de D. João I e dos seus filhos. D. Duarte assevera que o bom estudo “de símprez faz sabedor”, daí que a “moral e virtuosa sciencia” actue como lição de clarividência para quem governa.

Se é certo que a Dinastia de Avis possuía uma apetrechada livraria,²⁸⁰ mais dúvidas suscita a possibilidade de, ao tempo, se ter constituído uma escola de tradutores na corte portuguesa, apesar dos argumentos apresentados por Sebastião Pinho²⁸¹ e dos elementos históricos que atestam o apoio régio dado à tradução.²⁸² É inegável que, fazendo fé no seu autor, a *Virtuosa Benfeitoria* é devedora da leitura da obra *De beneficiis* de Séneca, assim como o *Leal Conselheiro* contém excertos traduzidos,²⁸³ mormente de Cassiano escolha que, segundo João Dionísio, o torna um leitor excepcional na época.²⁸⁴ D. Duarte dedica um capítulo inteiro (LRIX) à “maneira pera bem tornar algũa leitura em nossa linguagem” onde defende princípios de fidelidade, de adequação discursiva e clareza, em respeito pelo

²⁷⁹ D. JOÃO I, *O Livro de Montaria*, *op. cit.*, Livro III, Cap. I, p. 324-325.

²⁸⁰ Vide Aires NASCIMENTO, “As livrarias dos príncipes de Avis”, *op. cit.*, p. 265-287. Em apêndice, o autor coloca o inventário dos livros de D. Duarte e de D. Fernando, o Infante Santo.

²⁸¹ Sebastião PINHO, “O infante D. Pedro e a «escola» de tradutores da Corte de Avis”, *Biblos*, *op. cit.*, 1993, p. 129-153.

²⁸² Temos de nos socorrer aqui das avisadas palavras de Jose A. PINILLA e María Manuela SÁNCHEZ, em *O Discurso sobre a Tradução em Portugal*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, p. 19: “No período que estudámos [sécs. XV-XIX], a prática da tradução não deixou de ter um valor instrumental ou secundário com respeito a outras práticas: quer pelo interesse aristocrático de conseguir textos em língua vulgar a fim de aumentar o seu prestígio; quer porque a tradução é uma forma de *imitatio* no acompanhamento dos modelos clássicos ou um exercício no ensino da latinidade;”.

²⁸³ No entanto, Joseph Piel apresenta reservas quanto à efectiva faceta de tradutor do rei quer na edição do *Leal Conselheiro*, Lisboa, Bertrand, 1942, p. XII-XIII, quer na edição do *Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro*, ed. crítica, segundo o ms. de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário por Joseph Piel, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948. Também Rodrigues LAPA nas *Lições de Literatura Portuguesa*, *op. cit.*, 1966, p. 325, advoga essa causa, referindo-se a “uma tradução horrorosa, em verso, que D. Duarte fez da oração do Justo Juiz” e invocando a “tirania do latim” como a causadora dos estragos sintácticos da “prosa medieval do tempo”. A análise mais aprofundada entre as intenções apresentadas no cap. XCIX do *Leal Conselheiro* e as verdadeiras aptidões de tradução eduardinas encontra-se em João DIONÍSIO, *D. Duarte, leitor de Cassiano*, *op. cit.*, p. 183-191.

²⁸⁴ João DIONÍSIO, *D. Duarte, leitor de Cassiano*, *op. cit.*, p.58.

conteúdo do texto e onde aconselha que se evite o recurso a estrangeirismos.²⁸⁵ Esta última advertência, particularmente difícil de levar a cabo, porque em determinados contextos a opção por um helenismo ou por um latinismo era inevitável (ou não proviessem os tratados políticos e morais dessas línguas) reflecte talvez a inexperiência do rei face à regular tarefa de versão de textos para língua portuguesa, que se perdoa pela preocupação de deixar escrita uma importante nota metareflexiva sobre a tradução de textos para vernáculo.

De igual modo, o *Livro dos Offícios* consta no testamento de D. Duarte como tendo sido traduzido por D. Pedro, Duque de Coimbra. É pena que o mais recente tradutor português da obra²⁸⁶ não tenha escrito sequer um parágrafo sobre este primeiro esforço de transmissão ciceroniana em língua portuguesa,²⁸⁷ gosto cultivado por D. Pedro talvez na biblioteca régia ou pela consulta de exemplares em Santa Cruz.²⁸⁸ À distância, lendo as duas traduções, só podemos mesmo concluir que a reflexão sobre a tradução filosófica em Portugal na Idade Média tem sido relegada para segundo plano, pese embora a fulcralidade dessa época do ponto de vista linguístico.²⁸⁹ Se lermos parágrafo a parágrafo cada uma delas, constatamos que o Infante nem mesmo se inibiu de tentar traduzir referentes histórico-culturais muito particulares e distantes do seu contexto epocal. Verte para português alguns versos do poeta Énio ou ditos de filósofos e políticos, como Pirro, nem sempre

²⁸⁵ Sobre a terminologia usada por D. Duarte relativamente à tradução, *vide* ainda João DIONÍSIO, *op. cit.*, p. 156-182.

²⁸⁶ CÍCERO, *Dos deveres (De officiis)*, introd. trad. e notas de Carlos Humberto Gomes, Lisboa, Edições 70, 2000.

²⁸⁷ Sobre a transmissão de Cícero no século XV, *vide* Manuel Cadafaz de MATOS, “O Infante D. Pedro, A versão do *De Officiis* e outras preocupações ciceronianas no Ocidente Europeu no século XV”, *Biblos*, vol. LXIX, *op. cit.*, p. 315-341. O autor faz um interessante paralelo entre a viagem de D. Pedro e as inovações ao nível da produção e técnica de impressão que ele terá encontrado nos países visitados e as repercussões desse contacto entre nós. José A. PINILLA e María Manuela SÁNCHEZ, em *op. cit.*, p. 29, não esquecem o significado da obra, a primeira [tradução] “integral de um autor clássico latino em Portugal e a única hoje conservada.”

²⁸⁸ Manuel C. de MATOS, “O Infante D. Pedro, A versão do *De Officiis* e outras preocupações ciceronianas no Ocidente Europeu no século XV”, *art. cit.* p. 318-321.

²⁸⁹ José J. NUNES “A Prosa desde o seu aparecimento até aos Cronistas”, in A. Forjaz SAMPAIO (dir.), *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, *op. cit.*, p. 150-152: “As traduções que do latim principalmente e sobretudo desde os meados do século XIV, se fizeram com actividade sempre crescente e tal que poderia classificar-se de febril, não podiam deixar de actuar na língua, imprimindo-lhe carácter diferente do que até aí tinha. (...) à introdução de vocábulos novos juntou-se a estrutura da frase, que pouco a pouco foi perdendo a rigidez e adquirindo maior maleabilidade e viveza. Os ornatos, que antes eram quasi completamente desconhecidos, dizendo-se só o que era preciso, entraram de aparecer, e de singela e desataviada a expressão passou a alindar-se com enfeites novos...”

com felicidade, mas com a audácia de quem não pretende trair o seu intento inicial de seguir o encaço das ideias ciceronianas:

“E esguardando eu com todo bem quanto a mais presta tanto he melhor, e nom embargando que o latim na christandade he mais geeral que o portugues, em Portugal esta linguagem he mais geeral que o latim, por aproveitar ao[s] portugueses amadores de virtude que nom som ao diante nom forem latinados, Eu me despus ao trabalho de tornar este livro em nossa linguagem.”²⁹⁰

Apesar de ter deixado algumas expressões latinas por verter (“venustas”, “plausus excitantur”...), D. Pedro tem o cuidado de traduzir o nome das escolas filosóficas elencadas na obra (“estoycos e academicos e peripateticus”) e, utilizando um manuscrito latino que faz a divisão da obra em capítulos,²⁹¹ garante maior clareza à exposição das diferentes matérias. Conquanto se verifiquem várias fragilidades de tradução, menos visíveis no Livro I, o Infante reconhece a importância do conteúdo da obra, especialmente para o público da corte:

“E ainda que a vossa Senhoria tenha muitos e boos livros que trautam da philosaphia moral, este antre elles deve seer bem prezado. Por que a mayor parte dos outros trautam que cousa som as virtudes (...) mas enssynam muy pouco como devemos husar dellas. (...) este declara como em cada virtude nos devemos aver e que maneira em cadahã obra devemos de teer pera guardar ou cobrar estado virtuoso, assy que os outros per a mayor parte screvem da theorica, e a tençom deste he de mostrar a pratica.”²⁹²

A translação de uma obra de filosofia prática que oriente as acções do governante adequa-se, com efeito, ao perfil de leitores que D. Pedro traça na *Virtuosa Benfeitoria*: “minha tençom he de fazer esta obra soamente pera mim e pera quaesquer outros principes e senhores, que teemos meyo stado antre os puramente auctivos, de cuja conversaçom nos alongamos, e os sotiis speculativos, dos quaaes per participaçom aprendemos muitas cousas...”²⁹³ Sem dúvida que esta posição intermédia em que o Infante situa príncipes e demais nobres revela ser lúcida e consciente da dificuldade de conciliar prática política com especulação filosófica. Longe vão os tempos em que elas se conciliavam perfeitamente, como deplora o autor de *Li secrés as philosophes*, outro importante escrito em vernáculo da cultura europeia:

²⁹⁰ CÍCERO, *Livro dos Offícios*, *op. cit.*, p. 1-2.

²⁹¹ Jorge A. OSÓRIO, “A Prosa do Infante D. Pedro. A propósito do «Livro dos Offícios»”, *Biblos*, vol. LXIX, *op. cit.*, p. 110-111.

²⁹² CÍCERO, *Livro dos Offícios*, *op. cit.*, p. 3-4.

²⁹³ D. PEDRO, *Livro da Virtuosa Benfeitoria*, edição crítica de Adelino Calado, *op. cit.*, cap.II.

“7. Jadis fu un tamps que ceuls qui premierement furent sages eurent le pris et le seignourie de tout, car il ne fut onques que force vausit autant en nul tamps comme sens en terre, c'est-à-dire des creatures desous Dieu, je dis desous Dieu, car le sens de Dieu si est force droituriere et le force Dieu si est sens ne de celle force je ne parole mie des secrés Dieu ne nuls fors ol ne s'en droit entremettre.”²⁹⁴

Há uma ou outra opção tomada pelo irmão de D. Duarte que, pela sua sugestividade, em nada desmerece a escolha do tradutor recente. Vejamos apenas dois exemplos: D. Pedro traduz “fremosura das obras”²⁹⁵ enquanto Carlos Humberto, fiel ao texto ciceroniano, opta por “conveniência”.²⁹⁶ Se pensarmos que durante muito tempo bem e belo estavam a par,²⁹⁷ a opção do Infante tem razão de ser, tal como a sua escolha de “torvamento de coração”, reveladora já de alguma plasticidade na transposição de expressões conhecidas na literatura sentimental e que D. Duarte retoma com similar alcance no *LEBCTS*. Quer no uso de palavras que lhe são mais familiares (“jograres” por *histriones*, “trobas” por *poematibus*), quer na transposição de “mecanismos do relacionamento social” mais próximos da sociedade quatrocentista, o “que está implicado no texto do Infante é, em essência, o estatuto senhorial dos leitores que ele tinha em mente e para os quais um *auctor* como Cícero podia ter escrito obras tão morais como o *De Officiis*.”²⁹⁸

Tanto a reflexão inicial do *De Officiis*, que dá conta das dificuldades de tradução sentidas pelo Infante, como as cartas trocadas com Vasco de Lucena²⁹⁹ e os

²⁹⁴ Placides et Timéo ou *Li secrés as philosophes*, ed. crit. avec introd. et notes par Claude A. Thomasset, Paris-Genève, Librairie Droz, 1980, p. 3.

²⁹⁵ CÍCERO, *Livro dos Offícios*, *op. cit.*, p. 58.

²⁹⁶ CÍCERO, *Dos Deveres*, trad., *op. cit.*, Livro I, §98, p. 50.

No original, lê-se: “Quocirca poetae in magna varietate personarum, etiamsi vitiosis quid conveniat et quid deceat, videbunt, nobis autem cum a natura constantiae, moderationis, temperantiae, verecundiae partes datae sint...” (Consultámos a seguinte edição: CÍCERO, *De Officiis*, transl. by Walter Miller, London, Harvard University Press, 1956, p. 100. O sublinhado é nosso.)

²⁹⁷ Maria Filomena B. de MELO, *op. cit.*, cap. 3 – O belo e o bom. Conceções Gerais de Estética e Arte na Idade Média, p. 59-78. Se Filomena Belo traça um panorama minudente para o século XV, é importante não esquecer que o conceito é grego (*καλοκαγαθία*). Werner JAEGER, em *Paideia. A formação do homem grego*, trad. de Artur M. Parreira, Lisboa, Editorial Aster, s.d., no cap. “A «paideia» dos governantes”, p. 808-823, relaciona o sumo bem e o conhecimento com a felicidade e com a alegoria platónica do Sol.

²⁹⁸ Jorge A. OSÓRIO, *art. cit.*, p.115.

²⁹⁹ D. PEDRO, “Carta que o Infante D. Pedro enviou ao D.^{or} Vasco Fernandez de Lucena que lhe tornasse a Oração de Plínio em lingoajem”, *Apud Livro dos Ofícios*, *op. cit.*, p. XLI: “... muito dezejo de haver a dita oração em nossa lingoajem para que, sendo por mim entendida em minha vida, podesse emendar e aproveitar por exemplo e por bom concelho a aquelles de que em nome de El Rey meu senhor tenho encarrego, no qual conto ponho todos os meos...”.

prólogos existentes,³⁰⁰ reflectem a preocupação de instruir o público laico e conservam indicadores para a história da tradução filosófica medieval. É o caso da carta endereçada pelo Infante a D. Duarte felicitando-o pela encomenda da tradução do *De Amicitia* ao Prior de São Jorge. Embora não entenda que o seu irmão necessite directamente dela (“da vontade, e de saber bem amar, e usar das obras respondentes aa verdadeira amizade³⁰¹ a vos dou a vantajem de quantos eu vj...”³⁰²), D. Pedro acolhe entusiasticamente a iniciativa pelos ensinamentos aí partilhados.

Ainda sobre a relação entre a Casa de Avis e o impulso da tradução, aceita-se a atribuição da *Virtuosa Benfeitoria* a D. Pedro, fonte de onde brotam vocábulos que, de acordo com Maria Helena da Rocha Pereira³⁰³ e Gama Caeiro³⁰⁴ vêm enriquecer a nossa linguagem filosófica no domínio ético e político, graças também à enciclopédia do dominicano que intervém activamente no projecto de escrita do tratado.

No entanto, será difícil conceber que o Infante, arredado por exigências governativas da composição de *A Virtuosa Benfeitoria*, primeiro tratado filosófico em português, pudesse dedicar-se à paciente e morosa tradução de quatro obras latinas.³⁰⁵ Na verdade, apoiado por João de Verba, a quem será justo conferir o

³⁰⁰ Vasco LUCENA, “Prologo do D.^{or} Vasco Fernandez de Lucena sobre o Livro de Velhice de Tulio, que lhe tornou de latim em lingoagem para o Senhor Infante Dom Pedro”, *Apud Livro dos Officios, op. cit.*, p. XLIV: “a minha trasladação [do *De Senectute*] não guardará aquella dulçura, nem dignidade de eloquencia que hà no latim, emperoo porque [v]os praz de lerdas por livros de lingoagem, por aproveitardes a muitos me trabalhei de o trasladar, nam porque o livro seja mais doce, mas porque seja mais commum, ca certamente o pequeno bem melhor he que o singular, e em isto não tirei letra, de letra, que seria trasladar, nem sentença de letra, que seria glosar, mas tirey sentença de sentença, que he bem e proveitosamente interpretar, segundo pello processo do livro cumpridamente ver poderá...”.

³⁰¹ Consultem-se sobre este temas os seguintes volumes: Jacques FOLLON et J. MCEVOY (eds.), *Sagesse de l'amitié. Antologie de textes philosophiques anciens*, Paris, Éditions du Cerf, 1997; Anne BANATEANU, *La théorie stoïcienne de l'amitié*, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

³⁰² *Apud* A. Caetano de SOUSA, *Provas do Livro III da História Genealógica, op. cit.*, p. 432-33.

³⁰³ Maria Helena da Rocha PEREIRA, “Helenismos no *Livro da Virtuosa Benfeitoria*”, *op. cit.*, 1993, p. 313-358. A autora concentra-se em quatro campos semânticos – teológico-eclésiástico, político, filosófico-científico, literário – analisando a introdução de 70 palavras na língua portuguesa.

³⁰⁴ Gama CAEIRO, “Heremênutica e poder no «Livro da Virtuosa Benfeitoria»”, *Biblos, op. cit.*, 1993, p. 385.

³⁰⁵ Ao contrário do que nos diz Sebastião PINHO, em *op. cit.*, p. 143, a primeira tradução da *Epítome rei militaris* é de responsabilidade anglo-normanda, segundo J. Gouveia MONTEIRO em VEGÉCIO, *Compêndio de Arte Militar*, trad. de João Gouveia Monteiro e José Eduardo Braga, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 111 e segs.

estatuto de co-autor,³⁰⁶ assumido, aliás, pela edição de Adelino Calado, o irmão do rei traria a lume um espelho de príncipes³⁰⁷ que testemunha o bom acolhimento de Séneca (cristianizado) pela Idade Média portuguesa³⁰⁸ e a entrada da política aristotélica entre nós,³⁰⁹ prometendo ser útil a muitos senhores e governantes: “trabalheyme de a ensirir [a doutrina de Séneca] toda com outras cousas que a esto eram compridoyras, fazendo nova compilaçom proveytosa a mim e a todollos outros que son obligados de praticar o poder que te m pera fazerem boas obras.”³¹⁰

Conscientes de que a língua portuguesa ainda não possuía “vocabullos apropriados” que cobrissem todas as categorias abstractas a inserir no tratado, D. Pedro e Frei João de Verba experimentavam cativar o seu auditório para a prática da virtude e das rectas acções forcejando utilizar todos os mecanismos linguísticos ao seu alcance. A aridez do discurso e a escassez de algumas palavras no domínio político e ético vão transparecendo entre a prosa a quatro mãos destes dois autores que nos legam um dos primeiros textos relevantes para a história da filosofia em Portugal.

Silva Dias, considerando que era sob o signo da inófia filosófica que os primeiros séculos de cultura portuguesa emergiam, tenta veementemente repor os factos:

³⁰⁶ Sobre esta questão, vide Martins de CARVALHO, *O Livro da Virtuosa Benfeitoria (Esbôço de um estudo)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925, que distingue o travo literário aduzido pelo Infante da arquitectura escolástica de João de Verba; e A. J. Dias DINIS, “Quem era Fr. João de Verba, colaborador literário de el-rei D. Duarte e do Infante D. Pedro”, *Itinerarium*, n.º 10-11, 1956, p. 424-491.

³⁰⁷ Vide, a este respeito, Nair de Castro SOARES, “*A Virtuosa Benfeitoria*, primeiro tratado de educação de príncipes em português”, *Biblos, op. cit.*, 1993, p. 289-314. A autora considera tratar-se de “um verdadeiro breviário laico”, que contém aspectos tão importantes como a “teoria do benefício, que exprime, no plano da ética, da economia e da política, a doutrina aristotélico-tomista, capaz de suprir as marcas da fragilidade humana de cariz augustiniano” (p. 302) e onde predomina “uma visão humanista da política em que o homem é o principal responsável pelos seus actos.” (p. 303)

³⁰⁸ Robert RICARD, “L’enfant D. Pedro de Portugal et «O Livro da Virtuosa Benfeitoria»”, *Études sur l’histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, p. 114 e segs. Em Apêndice, o autor confronta passos da de *De beneficiis* com a *Virtuosa Benfeitoria* concluindo pela relativa originalidade da obra de D. Pedro.

³⁰⁹ Maria Helena da Rocha PEREIRA sublinha, em *op. cit.*, que a *Virtuosa Benfeitoria* é a primeira obra portuguesa a citar a *Política* de Aristóteles.

Por outro lado, sabemos que é possível verificar-se a circulação de obras pseudo-aristotélicas, como o *Secretum secretorum* de que existia uma versão quatrocentista portuguesa. O *Leal Conselheiro* cita em diversas passagens o apócrifo aristotélico.

³¹⁰ D. PEDRO e Fr. João de VERBA, *Livro da Vertuosa Benfeitoria*, edição crítica de Adelino Calado, *op. cit.*, Cap. II, p. 15.

“As expressões da filosofia em Portugal, nos séculos XIII a XV, tanto quanto agora as conhecemos, são extremamente modestas. Não tivemos sequer uma escolástica representativa; e o ensino universitário avultou nesse campo (noutros também) por uma notória obscuridade. Deve-se a um dominicano, Frei João de Verba, tudo o que de saber filosófico (e não é somenos, embora seja escassamente original) existe no *Tractado da Virtuosa Benfeitoria*, de c.1419-1433.”³¹¹

De inegável importância, a intervenção do dominicano inverte o destino de incompletude ou de dissonância de outras obras escritas individualmente pelos filhos de D. João I. Desde o constructo teórico passando pelo uso polifónico das *auctoritates* e do travejamento escolástico, nada é deixado ao acaso por frei João de Verba que de uma pequeno esboço inicial há-de ter dado corpo à ideia de D. Pedro e feito render o seu próprio saber e um significativo cabedal de leituras teológicas e morais.

A teorização do vocábulo *benefício*, realizada através da abordagem da sua natureza, dos seus fins e dos intervenientes humanos no processo, permite derivar para muitas elucubrações de mais amplo espectro sobre o carácter do príncipe ideal, responsável pelo “corpo da comunidade.”³¹² Nos interstícios do livro, dá-se a conhecer um regime que procura concertar o direito natural com o alvitre do povo, atestado por Paulo Mêrea,³¹³ numa sociedade em que o estado eclesiástico e os oradores ocupam a primeira linha.³¹⁴ Merecedor de um rei letrado,³¹⁵ nota condizente com as advertências dos melhores *specula* que na *Virtuosa Benfeitoria* se nomeiam explicitamente no capítulo XXVI, este Estado procuraria responder às necessidades do bem público, na certeza de que fazer uma solicitação não é prerrogativa de uma classe social: “o “vocabullo ‘pedir’” “sempre em nossa linguagem he acostumado dos pequenos aos mayores.”³¹⁶

³¹¹ J. S. da Silva DIAS, “Os dominicanos e a filosofia em Portugal no século XVI”, *Actas do II Encontro sobre História Dominicana, op. cit.*, p. 195.

³¹² D. PEDRO, no cap. XIV da *VB* refere-se à “politica comunidade” e ao “bem comũu” (p. 95-96) e D. Duarte no seu *Leal Conselheiro* (Cap. IV) usa a expressão “bem publico”.

³¹³ P. MÊREA, “As teorias políticas medievais no “Tratado da Virtuosa Benfeitoria”, *Estudos de História do Direito*, Coimbra, Coimbra Editora, 1923, especialmente p. 198 e segs.

³¹⁴ D. PEDRO e Fr. João de VERBA, *VB, op. cit.*, cap XVI, p. 106.

³¹⁵ De acordo com D. Pedro, *VB, op. cit.*, numa lição com reminiscências platónicas, se todos os políticos cultivassem a sabedoria, a situação seria diferente: “E o poboo leygo nunca tam mal seria regido pellos que fossem sabedores, que mayor proveyto nom tirassem que dos ignorantes, que a ssey meesmos empeecem e a outrem nom prestam.” (cap. XXII, p. 135)

³¹⁶ D. PEDRO e Fr. João de VERBA, *VB, op. cit.*, Livro III, Cap. V, p. 201.

Foi justamente acedendo a um pedido de sua esposa que D. Duarte escreveu o *Leal Conselheiro*, obra que repetidas vezes incita ao uso do “nosso falar” e à leitura de proveitosos livros.³¹⁷ O “ABC de Lealdade”, assim designado pelo seu autor, é atravessado por muitas das características que, como vimos, percorriam a literatura filosófica laica na Europa escrita em vulgar e comportavam aquilo a que Aires Nascimento chama “a cultura do homem comum, entregue aos negócios de todos os dias e responsável pela vida pública, que quer ler e que para isso reclama que os instrumentos de leitura sejam os de uma língua quotidiana a fim de que os bloqueios de uma menor erudição (...) não sejam entrave a usufruir dos benefícios acumulados ao longo dos tempos.”³¹⁸

Digno de admiração pelo seu inestimável valor para a língua portuguesa,³¹⁹ o tratado das paixões³²⁰ de D. Duarte conserva muitos termos filosóficos que aguardam entrada num léxico especializado, nomeadamente *amor, conhecimento, entender e entendimento, experiência, livre arbítrio, memória, querer, razão, vontade*, entre outros.³²¹ Nos anos 40, Kimberley Roberts faz uma tentativa de aproximação linguística, mas de pouco préstimo ao estudo lexical da obra,³²² que mais séria e

³¹⁷ Sobre o elogio da leitura e sobre as páginas lidas pelo rei, muitas delas em consonância com o rol bibliográfico cuja inventariação chegou aos dias de hoje, *vide* sobretudo o Prólogo e os caps. XII, XX, XXVII, RIII e L do *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, onde ao incitamento à bibliofilia se aliará a confissão da diligente consulta bibliográfica. *Vide*, sobre a promoção da cultura escrita e oral duartina, João DIONÍSIO, “D. Duarte e a leitura”, *Revista da Biblioteca Nacional*, n.º 2, 1991, p. 7-17.

³¹⁸ Aires NASCIMENTO, “As livrarias dos Príncipes de Avis”, *op. cit.*, p. 283.

³¹⁹ Cf. os artigos de Gama CAEIRO, “Dom Duarte à luz da cultura portuguesa” e de Maria Cândida PACHECO, “Para uma antropologia situada: O *Leal Conselheiro*”, em *Revista Portuguesa de Filosofia. D. Duarte (1391-1991)*, Braga, Julho-Setembro, tomo XLVII, 1991, Fasc. 3, p. 407-424 e p. 425-441, respectivamente.

³²⁰ *Vide* D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, cap. RV, p. 175 (“Do grande amor se geera ãu formento no coração que faz crecer todalas paixões, já dictas, do desejo, deleitação, sanha, tristeza e assi das outras em toda cousa, de bem e do contrario, que muito perteencem a quem amar per grande amizade ou rijos amores.”) e cap. LXVII, p. 257, onde se elencam as doze paixões: “Amor, Desejo, deleitação, Odio e avorrecimento, Tristeza, Mansidõe, Sperança e atrevimento, Sanha, Desperaçon e temor e mais empacho e vergonha”. Consulte-se a este respeito José GAMA, “Análise das paixões no «Leal Conselheiro»”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVII, 1991, p. 387-405, onde o autor relaciona a sensibilidade de recorte psicológico esquissada pelo rei com um modo de ser português.

³²¹ Referindo-se à governação, o rei estabelece aliás relações tricotómicas, como se pode ler em *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, cap. L, p. 201: “Porque nós havemos memoria, entender e voontade, parece-me que toda cousa em que falecemos é per falicimento de cada ãa destas partes, scilicet por nom nembrar, nom entender, ou mingua de boa voontade. (...)”

E havemos em cada ãa cousa saber, querer, poder.”

³²² Kimberley ROBERTS, *Orthography, phonology and word study of the leal conselheiro*, Philadelphia, Ed. Lancaster Press, 1940. Trata-se da sua tese de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade da Pensilvânia. Joseph Piel faz uma crítica certa a este trabalho em *Biblos. Revista da*

profícua se revela pela análise de Herbert Palhano,³²³ pese embora o facto de nele constar apenas um reduzido número de lexemas com interesse filosófico. Duas teses de licenciatura da Faculdade de Letras de Lisboa³²⁴ tiveram por objecto a construção de um glossário do *Leal Conselheiro*, mas sem grandes consequências nos meios académicos nem com soluções de continuidade à vista, até porque pretendiam mostrar um estado da língua e não o valor filosófico da linguagem eduardiana.

Não sem algum pitoresco, Rodrigues Lapa afirma que o nosso rei é “um dos primeiros, em Portugal, que não crêem em sinónimos”³²⁵ para, em seguida, nos deixar informações sobre os neologismos da obra de D. Duarte, entre os quais encontra o adjectivo *intelectual*, o verbo *enterpretar* e os nomes *insensibilidade* e *obstinação*.³²⁶

Ao apresentar a última edição do *Leal Conselheiro*, Afonso Botelho insere-o na “propedêutica das filosofias nacionais” (expressão que, a nosso ver, pode revelar-se melindrosa), pelo que o livro representa para a “autonomia do pensamento, e da língua em que se cria.”³²⁷ Anos antes, o mesmo estudioso terá aí rastreado o “usufruto dos três sentidos, ser, estar e haver, em que a nossa língua desdobra o verbo que outras filosofias mundialmente mais credenciadas não conseguem dizer senão univocamente.”³²⁸ A especificidade da língua e as suas implicações na produção de um pensamento próprio começam, então, a estreitar-se, fenómeno que tomará também lugar na reflexão filosófica.

Faculdade de Letras, vol. XXII, 1946, p. 369-70, bem como à investigação de Harold RUSSO, *Morphology and Syntax of the Leal Conselheiro*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1940. Efectivamente, da consulta da tese de Kimberley, não extrairmos mais do que uma esquemática lista de palavras – “learned words”, “popular words” – cujos critérios de classificação nem sequer aparecem referidos nem suscitam uma reflexão do *corpus* escolhido. O deliberado isolamento das palavras do seu contexto empobrece ainda mais o trabalho, reduzido a um pequeno renque de exemplos em que a componente ortográfica é privilegiada.

³²³ H. PALHANO, *A expressão léxico-gramatical do ‘Leal Conselheiro’*, Lisboa, Revista de Portugal, 1949.

³²⁴ Jesuína Inês PEREIRA, *Glossário do Leal Conselheiro até ao capítulo XXV* (inclusive), Dissertação de Licenciatura, Lisboa, FLUL, 1942-43; Maria Alice da Silva ALMEIDA, *Contribuições para o Dicionário Arcaico Português (Um glossário do Leal Conselheiro)*, Lisboa, FLUL, 1947. Este último trabalho, bem mais sólido do que o anterior, inclui já um pequeno ponto significativamente intitulado “O pensamento e a linguagem de D. Duarte.”

³²⁵ Rodrigues LAPA, *Lições de Literatura Portuguesa. Época Medieval*, *op. cit.*, 1966, p. 326.

³²⁶ Rodrigues LAPA, *Lições de Literatura Portuguesa*, *op. cit.*, p. 328.

³²⁷ Afonso BOTELHO, Prefácio a *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, p. XII.

³²⁸ Afonso BOTELHO, “Actualidade de Dom Duarte”, *Revista Portuguesa de Filosofia. D. Duarte (1391-1991)*, *op. cit.*, p. 443. Coteje-se F. SANTORO, nos verbetes “ficar” e “haver” do *Vocabulaire Européen des Philosophies*, *op. cit.*, págs. 447-448 e p. 543-545.

Aclimatando os leitores para o contacto com alguns termos mais difíceis por meio da paráfrase, do circunlóquio ou da avisada tradução,³²⁹ o rei-filósofo tece considerações sobre o idioma pátrio e dilucida traços semânticos³³⁰ de palavras sinónimas, não escapando todavia a transposições menos bem conseguidas como *gnomi*,³³¹ que resultariam talvez obscuras para o auditório e comprometiam a fluidez discursiva do texto.

Noutros casos, a importação de helenismos e de latinismos, ainda carecentes de explicação por parte do autor para funcionarem contextualmente, revelam de que forma a língua portuguesa enriquecia o seu léxico. É o caso das palavras *invidia* e *acédia*,³³² trazidas para as páginas do capítulo LXIV ou de um outro par de origem grega – *eubolia* (*eubolia*) e *sinése* (*syndéresis*):

“Nos livros que da virtude da prudencia trautam, de tres virtudes a escrevem acompanhada, scilicet: Eubolia, que é ùa dereitura de conselho no que homem ha d’obrar pera que se requerem quatro cousas. (...) Porem Eubolia é dereitura de conselho a boa fim, simprezmente de toda nossa vida per medios convinhavees, e a tempos e modos convenientes.

“A outra virtude chamam Sinesis. É booo juizo dos partidos da cousa que se faz per conselho, ca o dereito e booo scoldrinamento que se chama conselho dos meos e parte e conveem a boa fim da vida humanal, perteece a eubolia; mas dereitamente julgar e escolher o que algũu ha de fazer em os partidos achados no conselho, chama-se Sinesis.”³³³

No entanto, é pela reflexão sobre a saudade que o *Leal Conselheiro* fica conhecido, dando expressão à originalidade da abordagem apresentada no capítulo XXV, que inscrevia pela primeira vez o vocábulo numa categoria filosófica³³⁴ a ser retomada com acutilância por Duarte Nunes de Leão, e, posteriormente, no século XX no

³²⁹ Vide D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, cap. XVI, p. 62: “Da ira seu proprio nome em nossa linguagem é sanha...”; e cap. LIX, p. 241: “Na prudencia o sobejo se chama em latim *ingenium* ou astucia, ou caliditas que, em linguagem, querem dizer maa sagidade ou arteirice mais que o que compre, ou malicia. E o seu minguaado é crassitudo em latim, que quer dizer, em linguagem, pequice.”

³³⁰ D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, cap. LIII, p. 216: “E porque usamos destes nomes que ùus por outros muitas vezes se dizem, scilicet avisado, percebido, provisto e ciconspecto, vos farei declaraçom de suas deferenças por o que delo vi e me razom parece, consuirando no que praticamos, e força dos vocabulos. (...)”

Ciconspecto é palavra latinada pouco costumada em nossa linguagem, a qual se diz em logar destas todas tres, e ha-se por mui principal parte da providencia...”.

³³¹ D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, caps. LV e LIX: *gnomi*, p. 225 e 241, respectivamente. No cap. LVIII da obra, o rei dá a entender as suas dificuldades em manusear a língua grega.

³³² A “*accidia*” também é alvo de atenção no *Virgeu de Consolaçon*, *op. cit.*, p. 13-14.

³³³ D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, cap. LV, p. 241.

³³⁴ Vide ainda Fernando SANTORO, “Saudade”, *op. cit.*, p. 1115-1117.

seio do grupo de *A Águia*. Contendo um pequeno tratado sobre a tristeza³³⁵ que valeria a pena aprofundar e que, mais tarde, ressoaria naquela “apagada e vil tristeza” também dita em português, D. Duarte isola a “suidade”, para privilegiá-la, em virtude de ser diferente das demais afeições e por não encontrar correspondente em latim nem noutra língua. A sua definição perfeitamente actual – “suidade propriamente é sentido que o coração filha por se achar partido da presença d’algũa pessoa, ou pessoas que muito per afeição ama, ou o espera cedo de seer³³⁶ – é associada à memória³³⁷ (que pode acometer um dos cinco sentidos), ao fluir do tempo e a sentimentos ambivalentes. Esta saudade da pessoa amada, reconhecida também na célebre cantiga “Ay flores de verde pino” de D. Dinis por leitores contemporâneos,³³⁸ “vem da sensualidade, e nom da razom” e faz o ser humano incorrer em “pecado, tristeza e desordenança da voontade.” Ora se há tópico caro a D. Duarte é a vontade e as suas ciladas (a abulia), que, pela experiência de vida e pelas páginas lidas, o monarca ensina a refrear,³³⁹ quase prescrevendo a literatura, a reflexão e a actividade intelectual como lenitivo para a superação dos males da alma.

Em síntese, tanto o *Leal Conselheiro* como a *Virtuosa Benfeitoria*, revestidos de interesse filosófico, procuram responder a desígnios práticos de governação confessados pelos seus autores, não ignorando o catecismo cristão nas suas reflexões sobre os homens nem o legado clássico dos filósofos pagãos. Não admira, pois, que os capítulos destas duas obras assumam um tom didáctico e reflexivo, a

³³⁵ Do ponto de vista da análise dos sentimentos, alguns dos parágrafos do *Leal Conselheiro* integrariam com toda a justiça um projecto em língua portuguesa que seguisse o modelo de Yves HERSANT (ed.), *Mélancolies. De l'Antiquité au XX^e siècle*, Paris, Robert Lafont, 2005. Longe da visão estereotipada da “coita” de amor, este testemunho (em primeira pessoa) do rei português que, da qualidade de paciente passa à de relator da sua afeição, é eloquente da nova percepção de si mesmo, entretanto criada pela nova literatura em prosa.

³³⁶ D. DUARTE, *Leal Conselheiro, op. cit.*, cap. XXV, p. 98-99.

³³⁷ Vale a pena fazer uma leitura cruzada da definição de saudade de D. Duarte com a de memória por D. Pedro, na *Virtuosa Benfeitoria, op. cit.*, Cap. III, Livro V, p. 268: “%a memoria, pello qual som conservadas as semildões das cousas sentidas. E, quando a alma toma prazimento de consiirar que já foy, tornasse aaquellas ymag es que na memoria ficarom guardadas. E, ssem embargo de squeecimento, faz em sy meesma auctual nembrança.+”

³³⁸ António GEDEÃO, “Ay flores, ay flores do verde pino”, *Colóquio/Letras*, n.º 26, 1975, p. 45-53 e Aurelio RONCAGLIA, «Ay flores, ay flores do verde pinol», in *Boletim de Filologia*. Homenagem a Manuel Rodrigues Lapa, *op. cit.*, 1984, vol. II, p. 1-10. D. Dinis tem mesmo uma cantiga onde emprega o vocábulo *soidade*: “Nom poss’eu, meu amigo”(B0578;V0181).

³³⁹ O capítulo do *Leal Conselheiro* em que se fala do Mestre de Avis (cap. LRVIII) e o cap. CXLVIII da *Crónica de D. João I, op. cit.*, vol. I, de Fernando Lopes ajudam-nos a compreender os valores que pautavam os filhos do Mestre de Avis.

que se agrega o *LEBCTS*, onde o rei faz a apologia da instrução esmerada,³⁴⁰ num equilíbrio entre *mens sana / corpore sano*, que, em certa medida, faz eco de conselhos já presentes na Carta de Bruges de D. Pedro.

Pioneiro no género a nível europeu o tratado de gineta de D. Duarte ensina não só a montar a cavalo, avisada e elegantemente, como a vencer constrangimentos psicológicos³⁴¹ (o medo³⁴² e a falta de confiança), pois “andar dereito” acarreta dois sentidos, um denotativo, outro moral, que o rei considera interrelacionáveis:

“Tal geito como este dandar dereito na besta me parece que devyamos teer em os mais de nossos feitos pera seermos no mundo boos cavalgador[es], e nos teermos forte de nom cair per(a) as mallicias com que muytos derribam per esta guisa, se veherem cousas contrairas de feito, dito, cuidado ou lembrança, em tal guisa que sentamos seu derribamento em sanha, mal-querença, tristeza, fraqueza do coraçom, nosso menospreço ou desagradecimento a deos e aos hom es, ou nos trouxesse a myngua da fé ou a desesperança pera bem começar, contynuar e acabar as cousas que podemos e devemos fazer...”³⁴³

Aliando a ética à prática do desporto,³⁴⁴ o filho de D. João I não descarta também a saúde da alma, marcada pela introspecção e pelo auto-conhecimento: “Nos senhorios, cidades e vilas, como aquela virtude, sem a qual booo regimento

³⁴⁰ D. DUARTE, *LEBCTS*, edição crítica de Joseph Piel, *op. cit.*, cap. XV, V parte, p. 120-121: “E nossos corpos, se em tempo de mocidade [e] mancebia som leixados em ouciosidade nom se despoendo a boas sciencias ou boas manhas corporaaes ou mesteres, segundo a cada hũus perteecem, som tornados assy sem proveito (...) E pera tirar tal erro, os moços de seer enssynados logo de começo a leer e a escrevere a falar latym, contynuan/do boos livros per latym e linguagem de booo encamynhamento per vyda virtuosa. Ca posto que digam semelhante leitura nom muyto conviir a hom es de tal stado, mynha teençom he pois tod[o]s almas verdadeiramente somos obrigados creer que avemos, muyto principalmente nos convem trabalhar com a mercee do senhor por salvaçom dellas, o que muyto se faz, com sa graça, per o estudo de boos livros e boa converssaçom. E esso medês os livros da moral filosofia, que som de muytas maneiras pera darem enssynança de boos costumes e sygymento das virtudes, devem ser vistos e enssynados, e bem praticadas todallas cousas a ella pertencentes.”

³⁴¹ Sobre esta obra eduardiana, *vide* Isabel DIAS, *A Arte de ser Cavaleiro*, *op. cit.*, e Maria Dalila OLIVEIRA, *D. Duarte educador. uma abordagem interdisciplinar das relações da vontade com a razão no livro Da ensinança de bem cavalgar toda Sela*, Braga, Universidade do Minho, 1998. Apesar dos seus propósitos científicos bastantes válidos, esta dissertação de mestrado perde-se em considerações contextuais e históricas e não aprofunda o valor semântico nem filosófico dos dois lexemas em causa – a vontade e a razão.

³⁴² Curiosamente, Oliveira MARTINS, em *op. cit.*, p. 68, afirma o seguinte: “via-se, porém, finalmente, um sentimento que é novo: o medo de mal reger, o escrúpulo, o receio de errar...”

³⁴³ D. DUARTE, *LEBCTS*, *op. cit.*, III Parte, cap. XI, p. 24-25.

³⁴⁴ Sílvio LIMA, “A atitude moral, a atitude científica e a atitude positiva”, *O.C., op. cit.*, vol. II, p. 1002: “A moral e a ciência não são – evidentemente – o desporto; há desporto na moral e na ciência; de tal modo que podemos afirmar que a moral e a ciência são exercícios ginásticos – livres, puros e desinteressados – postos ao eterno serviço do *Bem* e da *Verdade*.”

nom pode longamente durar, nem teer bem se pode sem boo conhecimento de nossas forças, poderes e paixões”.³⁴⁵ Lembrado talvez dos juvenis achaques que padecera por excesso de introversão D. Duarte (que teria organizado a obra de forma descontínua) propunha a mediania como atitude de vida.

Procurando esclarecer algumas dúvidas generalizadas com que o acercariam (“...fazem algũs perguntas...”), o autor do tratado arrola uma série de conselhos de ordem prática, mas também de análise comportamental, ao inserir um capítulo ~~em~~ que declara per quantas partes todollos hom es som sem receo, e como per nacença som alg uns sem receo.”³⁴⁶ D. Duarte é sensível ao modo de ensinar às crianças a arte de cavalgar, que deve ser pautada pelo reforço positivo e pelo fomento da auto-confiança e remete para o *Livro de Montaria* de seu pai em matérias mais específicas.

Obra inacabada e de frágil coerência interna, o *LEBCTS* reflecte os interesses da corte, os temas e as leituras que a ocupavam nos momentos de ócio intelectual e, sobretudo através da revitalização da arte equestre, a recuperação dos predicados para se ser bom cavaleiro,³⁴⁷ surgindo a vontade e o desejo de saber como importantes trunfos para alcançar esse desiderato. Infelizmente, o livro nunca teve a merecida difusão que a actualidade do seu tema suscitava, nomeadamente quando se propõe uma relação mais concreta com a natureza, abordagem que o tratado venatório do seu pai também promovera.

Ainda em harmonia com este amor pela língua vernácula, nasce no contexto cultural da corte de Avis a tradução da obra francesa *Li fets des romains*, que, pese embora o ambicioso projecto historiográfico envolvido, se ficou pelo perfil de Júlio César. Segundo Helena Mira Mateus, o imperador mereceria a estima da Dinastia de Avis pelo facto de não dissociar a actividade bélica da intelectual. A estudiosa encarregada da edição crítica da obra não deixa por mãos alheias o reconhecimento dos méritos do tradutor ao empreender “com segurança e maturidade linguística, uma versão longa e difícil pela heterogeneidade do vocabulário”.³⁴⁸ Enfatizando a riqueza vocabular da tradução portuguesa, a insigne linguista assinala ainda a

³⁴⁵ D. Duarte, *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, cap. CIII, p. 375.

³⁴⁶ D. Duarte, *LEBCTS*, *op. cit.*, II Parte, Cap. I, p. 42.

³⁴⁷ Isabel DIAS, *op. cit.*, p. 99.

³⁴⁸ Maria Helena Mira MATEUS, *Vida e Feitos de Júlio César*, *op. cit.*, p. 29.

existência de um pingue vocabulário especializado, nomeadamente no domínio bélico³⁴⁹ e da natureza, o que torna *Vida e Feitos de Júlio César* uma ineludível representante da literatura em língua portuguesa no século XV. Não sabemos se a obra foi lida por D. Duarte, mas, na verdade, ela constava do seu acervo bibliográfico sob o título *Julio Cesar*.

Da biblioteca do filho de D. João I, composta por livros em latim e em “lingoagem”, fazia também parte o *OE* que, pela sua utilidade, pertencia a acervos régios (também o Condestável D. Pedro possuía um exemplar) e constava da lista de, pelo menos, três mosteiros. A coexistência de obras de devoção e de assuntos de índole secular ajuda-nos a perceber que o futuro da governação passava então pelo investimento na cultura, para além de nos fornecer preciosas informações sobre os gostos e os sinuosos caminhos de recepção de livros e de autores na época medieval. O segundo título a figurar na “memória dos livros de D. Duarte” registada por Caetano de Sousa é o livro de Marco Polo (em latim e em “lingoagem), que D. Pedro terá adquirido na sua visita a Itália; a lacónica referência a *O Amante* reportar-se-á à *Confessio Amantis* de João Gower,³⁵⁰ provavelmente dada a conhecer em terras portuguesas pela esposa de D. João I, e com um pequeno lugar na dedicatória do *Leal Conselheiro*;³⁵¹ “O acipreste de fyta” é, nada mais nada menos, do que a tomada do nome do autor pelo título da obra – *Livro do Buen Amor* –,³⁵² equívoco comum na Península Ibérica ainda no século XV.

³⁴⁹ Maria Helena Mira MATEUS, introd. a *Vida e Feitos de Júlio César*, *op. cit.*, vol. 1, p. 30-31.

³⁵⁰ Antonio C. OCAÑA, “La traducción portuguesa de la *Confessio Amantis* de John Gower”, *Euphrosyne*, vol. XXIII, 1995, p. 457-466; Karl PIETSCH, “Zur frage nach der portugiesischen Übersetzung von Gowers *Confessio amantis*“, in *The Manly Anniversary Studies in Language and Literature*, Chicago, s.n., 1923, p. 323-327. Ao folhear a edição da tradução castelhana da obra de Gower, o estudioso interroga-se acerca da existência de uma tradução portuguesa, preferindo antes analisar as interpolações de palavras e frases portuguesas no meio da versão castelhana para concluir: “Folgendes sei hier zu gunsten eines portugiesischen originals dem leser unterbreitet”. (p. 324)

³⁵¹ D. DUARTE, Prolego a *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, p. 12: “Fiz traladar en el algũus /certos capitulos doutros livros, por me parecer que faziam declaraçom e ajuda no que screvia. E no compeço d’eles se demonstra donde cada ùu é tirado, filhando em esto exemplo daquel autor do Livro do Amante que certas estorias en el screveo de que se filham grandes boos conselhos e avisamentos.”

³⁵² Arcipreste de HITA, *Libro de Buen Amor*, ed. de G.B. Gybbon-Monnypenney, Madrid, Clasicos Castalia, 2003. O editor explica-nos que, portador de um nome bastante comum para a época, só a persistência conseguiu garantir a identificação de Juan Ruiz como autor e datar a obra c. 1389.

Outras referências bibliográficas subsistem sob forma interrogativa para o leitor actual da lista de livros pertencente a D. Duarte. *O Regimento de Princepes* em latim seria da autoria de Egidio Romano, um dos indelévelis introdutores da política aristotélica,³⁵³ cujos interlocutores eram sobretudo laicos? E de quem era o título homólogo, mas que integrava a secção de livros em “lingoajem”? Por certo entre os dois livros atribuídos a Martym Pirez estaria o famigerado *Livro das Confissões*. Também constava do espólio bibliográfico de D. Duarte a *Corte Enperial*, obra que assume uma posição importante no plano da filosofia medieval lusitana, e que o professor Cruz Pontes assinalara como objecto pertinente de estudo da filosofia em vulgar, integrando-a na tradição literária polemista (que Llull popularizara como acima referimos) e apresentando-a como “compêndio de teologia”. Entrando num ambiente alegórico, enformado por cortes presididas por uma rainha especial, nelas se discutirá, numa estrutura escolástica, os mistérios da Trindade, da Incarnação e “doutras materias proveitosas para conhecer e entender o Senhor Deus segundo o poder da franqueza humanal”.³⁵⁴ Influenciado pelo pensamento llulliano, e num espírito de diálogo interreligioso, o livro prestava-se a um “estudo filológico da terminologia portuguesa filosófico-teológica”³⁵⁵ e, segundo Maria Cândida Pacheco, “revela um uso hábil da dialéctica ao rebater objecções num plano racionalizante, bem como um pleno sentido de tolerância”.³⁵⁶

D. Duarte estabeleceria uma relação directa entre o estudo e o aperfeiçoamento moral, por isso não é difícil conceber a existência de obras de Cícero (só especifica o *De Officiis*), de Séneca (“Epistolas” e “outros tratados”), e de Santo Agostinho (“Livro das meditações” e das “Confissões” e ainda o “Livro das meditações de Santo Agostinho, que treladou o moço da Camera”), a par com o *Flos sanctorum*, obras litúrgicas ou monásticas como *OE*, entre o seu rol de leituras. *Self made-man*, o pai de D. Afonso V não é um escolar nem os seus deveres políticos se compadeciam

³⁵³ S. Álvarez TURIENZO, “El tratado «De Regimine Principum» de Egidio Romano, y su presencia en la baja edad media hispana”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXII, 1995, p. 7- 25. O autor do artigo faz uma breve referência à difusão da obra em Portugal e às relações culturais de proximidade entre as duas cortes. (p. 16-18)

³⁵⁴ Prólogo de *Corte Enperial*, edição interpretativa de Adelino Calado, Universidade de Aveiro, 2000.

³⁵⁵ Cruz PONTES, *Para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, *op. cit.*, p. 193.

³⁵⁶ Maria Cândida PACHECO, “Corte Imperial”, in Giulia LANCIANI e G. TAVANI (eds.), *op. cit.*, p. 170.

do tempo desviado para usufruto do ócio intelectual pleno, mas revela-se um monarca apaixonado pelo saber, que deixa uma marca de distinção:

“... foi homem sesudo e de claro entendimento, amador de sciencia de que teve grande conhecimento, e não por descurso d’escolas, mas por continuar d’estudar e ler por bons livros: cá sómente foi grammatico, e algum tanto logico; fez um livro de Regimento para os que costumarem andar a cavallo: e compoz por si outro aderençado á Rainha D. Leonor, sua mulher, a que intitulou o *Leal Conselheiro*, abastado de muitas e singulares doutrinas, especialmente para os bens da alma...”³⁵⁷

Os filhos do Mestre de Avis começavam a congeminar uma política cultural a que D. João III daria foros de realidade através do Colégio das Artes. Preocupados já com o ensino universitário – assim o demonstra a Carta de Bruges de D. Pedro e a acção de D. Henrique,³⁵⁸ nomeadamente em prol da filosofia³⁵⁹ –, já com a dotação mais abundante de livros e com o incremento de uma sólida prosa historiográfica, que a gesta dos Descobrimentos vai avivar, surgem associadas duas obras (uma delas bastante questionável) ao Infante de Sagres: o *Segredo dos Segredos* de Pseudo-Aristóteles³⁶⁰ (existente no rol bibliográfico de D. Duarte com o título *Segredos de Aristotiles*) e, voltando à produção em latim, o *Horologium Fidei* de André

³⁵⁷ Rui de PINA, *Chronica d’El-Rei D. Duarte*, Lisboa, Mello d’Azevedo, 1901, Cap. III, p. 26.

³⁵⁸ Joaquim Veríssimo SERRÃO, “A Universidade e os Descobrimentos do século XV”, in *A Universidade e os Descobrimentos*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, IN-CM, 1993, p. 28: “Outra finalidade se extrai da carta de 12 de Outubro de 1431: a vontade de D. Henrique em conduzir doravante a vida da Universidade de Lisboa. As habitações doadas tinham cada uma o seu fim próprio, «pera se em ellas auer de leer, de todas as sciencias aprovadas pella santa Madre egreia». Que disciplinas formavam as matérias de ensino? Respondia o Infante: «as sete artes liberaaes: scilicet gramatica, logica, Retorica, Arestemetica, Musica, geometria, Astrollegia.»

³⁵⁹ Até os espaços de leccionação são cuidadosamente preparados e, pela escolha da figura representada em cada sala (ou pela sua indefinição) se adivinham também as mudanças nos referentes do saber: na aula de medicina deve estar um quadro de Galeno, e onde “se lea de Philosophia natural e moral, e hii estee pintado Aristoteles”. No número comemorativo do V centenário do Infante D. Henrique da revista *O Instituto*, 1894, vide o artigo de José Maria RODRIGUES intitulado “O Infante D. Henrique e a Universidade”, p. 7-14. Neste número especial do periódico, o elemento que nos parece ter mais préstimo para o investigador que se interesse sobre este assunto é mesmo a publicação dos documentos do arquivo da Universidade que dão conta da acção do Infante enquanto Protector e instigador dos benefícios concedidos à Universidade. (p. 15-30)

³⁶⁰ Sobre o possível autor da tradução e as vicissitudes do manuscrito português, vide PSEUDO-ARISTOTÉLES, *Segredo dos Segredos*, ed. de A. Moreira de Sá, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1960, p. XIII-XXIX.

do Prado,³⁶¹ um diálogo de timbre teológico entre o ilustre franciscano e o Infante D. Henrique.

Saltam à vista no *Horologium* a vasta cultura livresca ao dispor de Frei André do Prado (assinalada por Aires Nascimento³⁶²), que mobiliza com ligeireza as *auctoritates* de que necessita (sobretudo Pseudo-Dionísio e Agostinho de Hipona), e a sua experiência de ensino no estrangeiro. A obra latina quatrocentista dá-nos oportunidade de ver finalmente aclimatado o significado de ciência teológica e de ciências especulativas, num trajecto que se revela sinuoso em contexto português e, ainda mais, em língua portuguesa.

Alguns temas teológicos como a existência de um Deus uno, a necessidade da fé ou a criação do mundo sustentam-se de argumentos filosóficos, devidamente identificados quanto à sua fonte e com um intuito claro: expurgá-los de mal-entendidos gerados pelas heresias,³⁶³ ripostando com a argumentação do mais avalizado especialista na matéria. A ideia segundo a qual “deus existencia cognoscit, non sciencia existencium, sed que est sui ipsius”³⁶⁴ parece-nos reiterar a tradição do século XIV acerca da existência de duas teologias (*theologia in nobis e theologia in se*); se a ciência de Deus é *causa rerum*,³⁶⁵ o Criador, por seu, turno acumula “scienciam et cognitionem et providenciam et prescienciam”.³⁶⁶ São estes particularismos semânticos que continuam a ser tratados de modo muito mais rigoroso e diferenciado na língua latina do que nos nossos textos vernáculos de teologia monástica e de espiritualidade, uma vez que ambos procuram responder a desideratos distintos. A par da análise lexical – aqui a distinção entre homens de ciência (*doctores, sapientes astrorum*) e teólogos está perfeitamente aclimatada – é fascinante ouvir as dúvidas de D. Henrique (forjadas talvez) relativamente à criação

³⁶¹ André do PRADO, *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*, trad. de Aires Nascimento, Lisboa, IN-CM, 1994. Vide sobre este texto Mário MARTINS, “O Diálogo entre o Infante D. Henrique e Fr. André do Prado”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1960, t.XVI, p. 281-295, onde o estudioso adverte para o facto de se manipular um pouco a desenvoltura do Infante sobre as matérias em debate.

³⁶² Aires NASCIMENTO, introd. a André do PRADO, *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*, *op. cit.*, p. 17.

³⁶³ Sobre esta fixação nas heresias em particular e, numa análise mais cirúrgica sobre as fragilidades da obra, vide M.S. de CARVALHO, “André do Prado”, *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos*, *op. cit.*, p. 307-336.

³⁶⁴ André do PRADO, *Horologium Fidei*, *op. cit.*, p. 192.

³⁶⁵ André do PRADO, *Horologium Fidei*, *op. cit.*, p. 68.

³⁶⁶ André do PRADO, *Horologium Fidei*, *op. cit.*, p. 116.

do céu e da terra, já que, voltado para a filosofia prática, e com os olhos postos na descoberta do novo mundo, a sua tendência seria para questionar a hierarquia e o poder criador do Verbo. O franciscano cita o *Timeu* de Platão, bem como o aristotélico *De caelo et mundo* para melhor esclarecer o Infante,³⁶⁷ desviando-se, de quando em vez, da habitual referência aos Padres da Igreja. Invoca Avicena para falar de geração perfeita,³⁶⁸ mas a dúvida persiste em várias frentes: como é que a Sagrada Escritura admite diversas versões acerca do princípio? O interlocutor de sangue azul nem sempre fica convencido e Frei André do Prado atalha então: “Est enim; quomodo vero vel quare recenter ne queras; non est enim quid tue menti subiaceat, quia divinorum. Alia quidem comprehensibilia, alia vero incomprehensibilia sunt hominibus.”³⁶⁹ Provando ser insatisfatória a via teológica, D. Henrique há-de providenciar formas de ensino (com especial destaque para a astronomia e para a matemática³⁷⁰) aos laicos que compartilham com ele o desejo de devendamento de mundos desconhecidos.

Falemos agora da tradução atribuída a D. Henrique. As dúvidas quanto ao carácter apócrifo da obra atribuída ao Estagirita em contexto português são desfeitas por Joaquim de Carvalho num artigo que rectifica as conclusões de um outro autor e austeriza o seu entusiasmo.³⁷¹ Gozando de bastante sucesso ao longo da Idade Média,³⁷² o *Secretum Secretorum* indicia alguns dos sinuosos caminhos que a ciência tomará,³⁷³ surgindo diversas vezes citado no *Leal Conselheiro*, e corroborando as

³⁶⁷ M.S. de CARVALHO, *art. cit.*, p. 318: “Não nos iludamos, contudo, acerca do papel de Aristóteles em André do Prado. Sintoniza-se com a ideologia do Renascimento valorizadora do que se julgava ser o cabedal platónico do Estagirita – «Aristóteles, discípulo do grande Platão, pressentiu muitas coisas de Deus» (p. 83) ...”.

³⁶⁸ André do PRADO, *op. cit.*, p.140.

³⁶⁹ André do PRADO, *op. cit.*, p. 192.

³⁷⁰ A. Moreira de SÁ, *O Infante D. Henrique e a Universidade*, *op. cit.*, p.92.

³⁷¹ A breve polémica desenrola-se em três artigos publicados na revista *O Instituto*, vol. 93, 1939: Armando Sousa GOMES, “O Livro «Segrêdo dos Segredos» e o Infante D. Henrique”, p. 193-220 e, em resposta ao professor de Coimbra, p.481-489; Joaquim de CARVALHO, “O «Secreto de los secretos de astrologia» do Infante D. Henrique”, *O Instituto*, *op. cit.*, p. 345-357.

³⁷² Vide William EAMON, *Science and the secrets of nature: books of secrets in medieval and early modern culture*, USA, Princeton University Press, 1996.

³⁷³ João Maria ANDRÉ, *op. cit.*, 1987, p. 54: “Se até ao século XV o homem perscrutava apenas os segredos do universo para, através da sua interpretação cantar as maravilhas da criação e a glória do seu autor, ao longo do século XVI o homem foi adquirindo uma consciência cada vez maior de que essas maravilhas tinham sido criadas para o seu bem-estar, e a partir do século XVII reconhece que a leitura do grande livro do mundo se deve traduzir na sua reescrita e na sua recriação, ou seja no exercício do seu poder e do seu domínio. Assim, é todo o conhecimento que vai ser atingido e moldado pela nova magia do poder.”

heterodoxas formas de entrada de Aristóteles, que Charles Schmitt confirma numa importante obra sobre a matéria.³⁷⁴

A obra de Pseudo-Aristóteles começa com uma rubrica em tudo conforme aos tratados de educação de príncipes (apologia da castidade, do carácter piedoso, e da bondade, da misericórdia e sentido de cultura³⁷⁵), até porque supostamente seria dirigida a Alexandre Magno, e revela o poder de clarividência oferecido pela filosofia.³⁷⁶

Mas, afinal, que segredo é esse que o título duplica e individualiza? Trata-se quase de um elixir de longevidade, como a página 46 é revelado: “Cousa digna he que saibas a grande mezinha que se diz gloria nom extimavel a qual se chama também thesouro dos philosophos (...) tam gloriosos philosophos os quaees som viij aos quaees foy dado conhecer os secretos das sciencias as quaes se ascondiam a todellos homeens...”.³⁷⁷ Com inúmeros preceitos e mezinhas para o corpo e para a alma, alguns deles bem ingénuos para o leitor de hoje, mas evocados sob a autoridade da “doutrina medicinal”, através do poder curativo das pedras e das plantas, faz-se alusões à literatura oriental (“livros da Persia”), o que não é de admirar, pois, de acordo com A. Moreira de Sá, “o *Segredo dos Segredos* mais divulgado no ocidente foi o do texto oriental, certamente por conter assuntos astrológicos”.³⁷⁸ Mas, a nosso ver, não só por esse motivo: estava bem arreigada a tradição médica na cultura islâmica,³⁷⁹ quer de modo científico, quer de índole mais popular. Desses ecos receberá decerto esta obra de Pseudo-Aristóteles alguns vestígios também.

Para além da terminologia já fixada que apresenta – *sciencia da natureza*, *sciencia da medicina*, *philosophia* – o livro patenteia uma curiosa definição de filosofia, que se demarca da que as *Etimologias* tanto contribuiram para difundir: “a philosophia nom

³⁷⁴ Charles SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, *op. cit.*, p. 29: “...without going into further detail I should like merely to note that in addition to the *ancilla theologiae* formula, philosophy also frequently played the role of *ancilla scientiae*. This presents another reason for a diversity of “Aristotelianisms”, which is quite important, but must be understood in context.”

³⁷⁵ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Segredo dos Segredos*, *op. cit.*, I Parte, p. 22: “E a destrujcam do jmigo aparelha os lugares pera os studos nas cidades do teu regno E permjte E manda aos teus homens que Ensinem seus filhos sciencias de leteras E façam nos estudar Em as liberaees E nobres sciencias”.

³⁷⁶ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Segredo dos Segredos*, *op. cit.*, II Parte, p. 62.

³⁷⁷ PSEUDO-ARISTÓTELES, *Segredo dos Segredos*, *op. cit.*, II Parte, p. 46.

³⁷⁸ A. Moreira de SÁ, introd. a PSEUDO-ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. XX.

³⁷⁹ É também o caso da obra enciclopédica de Joseph IBN ZARA, *sefer cha'achouim – Le livre des délices*, trad. de l'hébreu et présenté par Nathan Weinstock, Paris, Belles Lettres, 2011.

he outra cousa que abstinencia e ujtoria das cousas deseaiadas ou autas pera deseiar”.³⁸⁰ Que sentimento ou atitude perante a vida concitaria, neste caso, a *res* filosófica? Os monges ouviriam com agrado esta associação da filosofia à abstinência e ao refrear dos apetites, mas para nós esta estreita e longínqua relação entre filosofia e medicina³⁸¹ é um dos aspectos mais promissores na análise desta pequena obra apócrifa em língua portuguesa.

Novos e desafiantes caminhos tomavam as ciências a partir do século XV (cada vez mais tendentes a dividir-se e a especializar-se) e, na verdade, Portugal, mesmo à sua pequena escala, não era excepção, facto que Henrique Leitão recenseia³⁸² através de um belíssimo estudo sobre o livro científico impresso, contemplando em particular a filosofia natural, a matemática e a astronomia.³⁸³ Informando-nos sobre a persistência das obras em latim (a língua da ciência), e de carácter enciclopédico (Plínio, Marciano Capela, S. Isidoro, a tradução e comentário do *Timeu* por Calcídio, dos textos de Beda e de Boécio), detém-se também em textos mais especializados – o *Tratado da Esfera* de Sacrobosco, as *Theoriae novae planetarum* de Peurbach, o *Almagesto* de Ptolomeu, ou o *De re mettalica* de Agricola – e indica o número mínimo de leituras obrigatórias exigido ao estudante que quisesse inteirar-se da filosofia natural aristotélica, âmbito em que o espólio da BN é mais rico.

Tais esferas complementares de saber e de interesse científico revelam um século XV poliédrico e promissor que, pelo estudo em curso de uma obra de teologia monástica, não nos pode levar a tirar conclusões precipitadas sobre o eventual anacronismo ou alheamento português em relação ao progresso científico. A nível universitário, em Portugal, também se sentem avanços, atribuídos por Gama Caeiro

³⁸⁰ PSEUDO-ARISTÓTELES, *op. cit.*, IV Parte, p. 84.

³⁸¹ Sobre este binómio, *vide* o artigo recente de Adelino CARDOSO, “Filosofia e inteligibilidade médica” in Adelino CARDOSO *et alii* (coords.), *Arte Médica e Imagem do Corpo. De Hipócrates ao final do século XVIII*, Lisboa, BN, 2010, p. 16: “Há um vínculo muito estreito entre filosofia e medicina, que se exprime, desde logo, no plano lexical. (...) Filosofia e medicina partilham um mesmo tipo de inteligibilidade em que necessidade e contingência se complementam e opõem.” Para além das muitas imagens que embelezam este catálogo é preciosa a informação sobre os autores e as obras que nos chegaram um pouco de todo o mundo (oriental e ocidental) sobre medicina.

³⁸² Henrique de Sousa LEITÃO (coord.), *O Livro Científico dos séculos XV e XVI. Ciências físico-matemáticas na Biblioteca Nacional*, Lisboa, BN, 2004.

³⁸³ Henrique LEITÃO, “O Livro científico antigo, séculos XV e XVI. Notas sobre a situação portuguesa”, *op. cit.*, p. 52: “A simples quantidade de obras de temas científicos existentes na BN, muitas das quais ostentam sinais evidentes de terem sido manuseadas e estudadas, lança muitas dúvidas sobre algumas descrições excessivamente negativas acerca do estado da cultura científica portuguesa em épocas passadas”.

à dilatação do conhecimento do *corpus* aristotélico³⁸⁴ e à mudança da terminologia vigente: “É já em si significativa a mudança de designação nos programas curriculares da Universidade portuguesa no período medieval, substituindo a menção inicial de *dialéctica* por *lógica*, e depois por *lógica* e *filosofia* (...).”³⁸⁵

Um pouco morosa e árdua, a dilucidação do objecto da filosofia, tal como da teologia, revelava apenas que, durante muito tempo, ambas se haviam delido em pequenas parcelas de um saber mais vasto. A filosofia reduzira-se em alguns casos à dialéctica e à lógica, confundida com o *trivium*, e a teologia não ultrapassaria de ânimo leve a prática da *lectio divina* e a identificação com a *Sacra pagina*. O papel de D. Henrique enquanto protector da Universidade não pode ser escamoteado, sobretudo pela carta de 12 de Outubro de 1431, gesto em que o Infante institui por escrito o alargamento do plano de estudos e deixa indicações sobre os espaços destinados às aulas. Além de dotar o Estudo Geral de um novo património imóvel, garante a expensas próprias o salário do Lente de Teologia (preocupação reiterada em várias cartas) e abre o leque de cadeiras disponíveis, rasgando um novo olhar sobre o panorama universitário e uma vocação dialógica entre os quadros do saber e a sociedade.

Progressivamente, deixava de ser incompatível contemplar o paraíso celeste e nutrir a paixão pelos astros,³⁸⁶ (domínio em que a Dinastia de Avis também se destacava), cultivar o silêncio para ouvir a voz de Deus e derramar palavras novas que fertilizassem tecnicamente todas as leiras do conhecimento humano. Tanto em Alcobça como em Santa Cruz havia no período de Quatrocentos um *Tratado da Esfera* de Sacrobosco; interessados pela matemática euclidiana e pela hidráulica, a

³⁸⁴ Gama CAEIRO, “Universidade, o magistério filosófico e os Descobrimentos”, in *A Universidade e os Descobrimentos, op. cit.*, p. 37-42.

³⁸⁵ Gama CAEIRO, “Universidade, o magistério filosófico e os Descobrimentos”, in *A Universidade e os Descobrimentos, op. cit.*, p. 39.

³⁸⁶ Henrique LEITÃO (coord. cient.), *Estrelas de Papel: Livros de Astronomia dos séculos XIV a XVIII*, Lisboa, BN, 2009. Na introdução deste catálogo assinala-se, desde logo, o entusiástico impulso dado pela Dinastia de Avis à astronomia, a começar pelas referências encontradas no *Livro de Montaria* “designadamente o *Almagesto* de Cláudio Ptomoleu, o *Tratado da Esfera* de João de Sacrobosco, a *Teórica dos Planetas* de Gerardo de Cremona (...) o «grande livro de estronomia» de João Gil [de Castiello] ou o *Livro dos juízos das estrelas* de Ali ben Ragel.” (p. 10)

Mais tarde, a estada de Zacuto, entre nós marcará também um importante ponto de entendimento entre o conhecimento teórico e a sua aplicação prática à odisseia dos Descobrimentos. *Vide*, a este respeito, a introdução de Luís de Albuquerque a *Almanach perpetuum* de Abraão Zacuto, reprod. em fac-símile do exemplar da Biblioteca Nacional, Lisboa, IN-CM, 1986, p. 7-59.

fim de tirarem partido dos seus recursos naturais, os crúzios tal como os senhores laicos (que insistiam na premência de uma filosofia prática em detrimento da circunscrição ao saber teórico) sabiam que de nada valia acumular os tesouros do saber sem dominar a sua aplicação concreta ao real. Em 1537, Pedro Nunes há-de mostrar o seu orgulho em usar a *linguagem vulgar* para divulgar a ciência:

“Que certo é que os primeiros escritores em qualquer ciência não foram buscar nomes fora de sua linguagem materna para porem as cousas de que tratavam. E depois de uma linguagem em outra se pode tirar qualquer escritura que não seja ciência sem se estranhar, não sei donde veio tamanho receio de trasladar na linguagem vulgar outra qualquer obra de ciência (...) E porque o bem quanto mais comum e universal, tanto é mais excelente, vendo eu que o Tratado da Esfera e Teórica do Sol e da Lua, com o primeiro livro da Geografia de Ptolomeu são aqueles princípios que deve ter qualquer pessoa que em Cosmografia deseja saber alguma cousa, por não carecerem disso os que não sabem latim, o tirei em nossa linguagem.”³⁸⁷

Esta ufana declaração tinha os seus morosos antecedentes sociológicos, linguísticos e intelectuais. As necessidades comunicativas impunham-se como desafio à língua e à literatura, que respondia em conformidade pragmática com o que lhe era pedido pelos seus utentes.

Os escritos que faziam uso de um jargão profissional eram fundamentais para o enriquecimento lexical. Intrigante até quanto à datação, *O livro de como se fazem as cores* de Abraão B. Judah Ibn Hayyim é paradigmático a dois níveis: revela o novo horizonte de artes e técnicas compendiadas em português (neste caso, o fabrico de tintas para utilização em iluminuras) e alia a preocupação de saber fazer a um espírito de classe, uma vez que, escrita em linguagem, mas em caracteres hebraicos, indicia certo tom de secreta cumplicidade no interior da comunidade judaica.³⁸⁸

Algumas obras ascéticas e espirituais e certos tratados de filosofia ética e moral cumpriam desideratos imediatos, de eficácia governativa e de pusilanimidade, potenciando o aumento do espírito crítico (e a emergência de uma teologia

³⁸⁷ Apud José A. PINILLA e María Manuela SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 59-60. Sobre este ilustre matemático que iniciou a sua carreira com a tradução de obras científicas para português (*Tratado da Esfera, Teórica do sol e da lua, Livro Primeiro da Geografia*), vide Henrique LEITÃO (coord. cient.), *Pedro Nunes 1502-1578. Novas terras, novos mares e o que mays he: novo ceo e novas estrellas*, Lisboa, BN, 2002.

³⁸⁸ Abraão B. Judah IBN HAYYIM, *O livro de como se fazem as cores*, ed. de A. Moreira de Sá, Lisboa, Revista da Faculdade de Letras, Lisboa, 1960, III série, n.º IV. Sobre a datação desta obra, vide o estudo de Ivo CASTRO, “Notas sobre a língua do livro de como se fazem as cores (ms. Parma 1959)”, in L. U. AFONSO (ed.), *The materials of the image. As matérias da imagem*, Lisboa, IHA, 2010, p. 87-96.

secular³⁸⁹), mas promoviam também um movimento de introspecção, que impelia cada um a cuidar da salvação individual e a resgatar a sua alma. Assistiríamos quase à concretização *avant la lettre* do binómio modos de ser / maneiras ler³⁹⁰ que D. Duarte tão bem desenvolve no *Leal Conselheiro* ao incitar a prática da leitura³⁹¹ como instigadora de uma melhor conduta de vida e, em certo sentido, como antídoto para alguns achaques que envenenam a alma, alquebrando-a.

Em seguida, analisaremos de que forma o *OE* se insere neste acto de contrição geral sentido por homens de corte e monges, conquistando ora os que se sentam no Claustro da leitura, ora os que cruzam o paço, sem que todavia nele perpasses, por um momento, sequer a traição a S. Bernardo: “Cur enim inter corpora spirituales scrutetur sensus, quos in libro vitae et absque contradictione legit, et absque difficultate intelligit?”³⁹²



³⁸⁹ Vide A. FRUNKENSTEIN, *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, *op. cit.*, p. 5: “The rising number of educated laymen, as a reading public, as authors, and as teachers, was bound to increase instances of trespassing into the domain of theology;”

³⁹⁰ Cf. Marielle MACE, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011. Apesar de se deter sobretudo nos séculos XIX e XX, esta obra encerra as duas dimensões caras à leitura e à literatura – a estética e a ética – que começam, a novo ver, a delinear-se em alguns dos textos medievais de natureza gnómica.

³⁹¹ D. DUARTE, *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, Prolego, p. 10: “E posto que aa primeira pareça nom sentirem o proveito de o veer, nem ouvir, saibham que o leer dos boos livros e boa conversaçom faz acrecentar o saber e virtudes como crece o corpo que nunca se conhece senom passando per tempo: de pequeno que era, se acha grande, e o delgado fornido.”

³⁹² S. BERNARDO, *In Cantica*, *op. cit.*, Sermo V, 4, p. 114.

4. O *OE* no contexto da filosofia em língua portuguesa

Este livro justificaria a ideia que a língua dos simples é portadora de uma certa sabedoria. Era necessário impedir isso, foi o que eu fiz. Tu dizes que eu sou o diabo; não é verdade. Eu fui a mão de Deus.

Umberto Eco, *Nome da Rosa*

Escrito em português, num século de maturidade da língua,³⁹³ e com pretensões de alcançar um público bastante variegado, o *OE* pertence ao catálogo de obras de edificação, onde na face do espelho se reflecte Cristo e se sobrepõe ao sangue e ao *bric-a-brac* de vitualhas que levam ao pecado a nobreza de carácter e a integridade moral, dentro da estrita rigidez dos ideais cristãos. Desfrutando também de um momento histórico em que o livro adquire um estatuto diferente e a cultura livresca se altera, esta obra medieval é o testemunho vivo de que, mais do que um objecto estático de grande valor pecuniário, ele pode ser instrumento de aprendizagem, de morigeração de costumes e sobretudo de resgate individual. A Bíblia, livro dos livros, fonte a que o *OE* rende permanente homenagem, presta-se àquele espírito isidoriano certamente cultivado em Cister, segundo o qual “mais do que assegurar a existência do livro como património a conservar e transmitir, há a garantia da instauração e preservação de um processo que tem o livro como objecto próprio e o ler como modalidade que faz parte dos trabalhos quotidianos e assegura a vida espiritual”.³⁹⁴ Afinal, a Sagrada Escritura encerra uma biblioteca inteira no seu interior, pela qual mantém o poder de dar de beber a todos os fiéis que chegam à sua margem, sobrepondo-se a importância da *lectio divina* à disputa escolástica, a oração à questionação filosófica.³⁹⁵ Depois de um longo e nem sempre linear

³⁹³ Cf. Ivo de CASTRO, “A elaboração da língua portuguesa no tempo do Infante D. Pedro”, in *Biblos, op. cit.*, 1993, p. 97-127.

³⁹⁴ Aires NASCIMENTO, “Monges, livros e leituras: modos de espiritualidade e preservação de textos”, *Os Beneditinos na Europa: 1.º Congresso Internacional*, 23 a 26 de Novembro de 1995, Santo Tirso, Câmara Municipal, 1998, p. 209.

³⁹⁵ É o que se defende com o *exemplum* seguinte: MALER, *OE*, Livro III, cap. IX, p. 56: %Assy como fez o abbade Theodoro, o qual, querendo saber a soluçom de h a questam escura da Sancta Scriptura, lançou-se em oraçom muy aficada sete dias e sete noctes, que nunca quedou ataa que lhe demonstrou o Senhor Deus a verdade da questo[m].+(NUNES: p. 57)

processo de definição do estatuto tópico e humano do lugar onde nascem e se reproduzem livros (que colaboradores granjeava e com que funções viveria um *scriptorium*) assiste-se a uma enorme mudança quando a Corte e a universidade entram na corrida de produção e sobretudo de acesso a bens culturais até então considerados apanágio de uma classe e de um espaço específicos. Altera-se tanto o próprio sentido da leitura, como o valor patrimonial do livro, mais perto do cidadão com poder económico,³⁹⁶ mas que não descarta o zelo devocional nem a cura da alma. Pela voz do rei Luís IX de França³⁹⁷ chega-nos ao *OE* a recriminação de bibliotecas impolutas, isto é demasiado bem conservadas e reveladoras de pouco manuseamento, a que se alia em várias outras páginas da obra a figura do avarento, apenas preocupado em acumular saber.

Como dirá Manguel, a dada altura, com a circulação de tão poderoso instrumento de cultura por mais algumas mãos, nada acontecerá por acaso nesse gesto único e privilegiado: “Lê-se uma certa edição, um exemplar específico, reconhecível pelo grão do papel, rugoso ou suave, pelo seu odor, por um pedacinho rasgado na página 72 e uma mancha de café no canto direito da contracapa.”³⁹⁸ E quão determinantes (com as devidas distâncias e diferenças descritivas) serão as circunstâncias de leitura para apropriação (umas vezes fiel, outras estropiada) das *auctoritates* por parte do nosso autor português!

Sulcada já a emergência de uma cultura laica por Lagarde, Imbach e André Vauchez (este último retratando os leigos tomados pelo fervor religioso³⁹⁹), mesmo se sob diferentes pontos de vista, tentar-se-á ver doravante em que medida o *OE* veicula uma mensagem de ressaibo teológico-filosófico para laicos (com uma coloração não tão marcada pela negativa como nos primeiros tempos), desde a

³⁹⁶ Aires NASCIMENTO, “O ‘*Scriptorium*’ medieval, instituição matriz do livro ocidental”, in Aires NASCIMENTO *et alii*, *A Iluminura em Portugal. Identidade e influências. Catálogo da Exposição 26 de Abril a 30 Junho 99*, Lisboa, Ministério da Cultura – BN, 1999, p. 51-108.

³⁹⁷ Sobre este rei que se tornou santo e sobre a criação de um opúsculo popular em sua honra, de grande disseminação por punho laico, mas “pouco esclarecido sobre liturgia”, o que atesta os ínvios meios de difusão da religiosidade, *vide* Alain BOUREAU, Adorações e devorações franciscanas. Interesses e utilizações dos opúsculos hagiográficos”, in Roger CHARTIER (coord.), *As utilizações do Objecto Impresso*, trad. de Ida Boavida, Lisboa, Difel, 1998, p. 40-44.

³⁹⁸ Alberto MANGUEL, *Uma história da Leitura*, trad. de Ana Saldanha, Lisboa, Editorial Presença, 1998, p. 29.

³⁹⁹ A. VAUCHEZ, em *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 2007, refere-se à “Idade Média do povo,” personagem colectiva que Umberto Eco também escolhe para o seu *Baudolino* e que, não por acaso, serviu de mote a este capítulo.

intenção manifestada no seu prólogo até ao percurso ascensional, que culmina numa promessa de eternidade.

Aparentemente, a adesão ao programa era evidente, uma vez que, relembremo-lo, tanto as livrarias régias, como os mosteiros, conservavam o *OE* nos seus acervos. O progressivo abandono do latim como língua veicular em prol de um idioma acessível a uma franja mais vasta, bem como a estrutura exemplar da obra estariam possivelmente na base da sua relativa boa aceitação. Mas, talvez possamos apontar outras razões magmáticas para tal recepção, umas vezes que as acima aduzidas já se encontram bem documentadas pela crítica, como tentámos mostrar pela revisão de pontos de vista no capítulo I.

Fiel no espírito e na letra aos livros pastorais, alguns deles lembrando a necessidade de respeitar a ética profissional de cada estamento,⁴⁰⁰ o *OE* não deixa de criticar também o relaxamento do clero,⁴⁰¹ a degradação de costumes desde os pobres até aos soberanos da terra, mas ultrapassa, ressaltemo-lo de novo, sob pena de o reduzirmos como alguns estudiosos fizeram, uma estrita tipologia textual e uma mera função parenética. Basta ler as linhas em que o autor se dirige a vários tipos de público, com perfis (e porventura intenções) de leitura muito díspares.

Assim, o *OE* nutre-se de *exempla* inspirados ora em anti-heróis, ora em personagens ilustres do mundo antigo (o rei Creso, os imperadores Diocleciano, Constantino, Júlio César, Juliano Apóstata, Alexandre Magno...), na matéria da Bretanha, no imaginário medieval e, a *contrario*, em grandes referentes culturais da história da Igreja como os Santos Padres da tradição grega e latina, e em figuras historicamente mais próximas como os Papas Inocêncio III e V, Humberto de Romanis, Luís IX de França, S. Tomás de Aquino, Nicolau de Lira, enlaçando todas essas vozes e referências numa tessitura doutrinária que não se compagina, na análise que encetamos, com uma *close reading* que se foque apenas em estruturas microtextuais. Na verdade, o *OE* é digno de uma leitura mais justa que transponha a manta de retalhos para a qual a tese que insiste na construção da obra a partir de *exempla*, coligidos aqui e ali, caminha. Não nos esqueçamos que proliferaram

⁴⁰⁰ José María SOTO RÁBANOS “Exigencias de ética profesional en los tratados pastorales de la Baja Edad media hispana”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, vol. XXII, 1995, p.27-38.

⁴⁰¹ Patrícia Anne BAUBETA, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, *op. cit.*, p. 27. No *OE*, o exemplo mais explícito disso encontra-se no Livro II, cap. III, p. 18 (Nunes: p. 21).

instrumentos de apoio ao clero menos bem formado, com vista a facilitar-lhe a sua missão evangélica, e que com a chegada da imprensa se criou uma literatura piedosa destinada aos simples e àqueles que tinham poucos recursos económicos, mas o *OE* não deve ater-se a essa dimensão unilateral.

Ao anunciar no Prólogo um “livro pera proveito e spi[ri]tual dilectação de todollos sinplezes, fices de Jhesu Christo”, numa formulação bastante próxima da que Gerson utiliza nas suas obras em vernáculo, o autor anónimo teria no horizonte um público que não domina o latim arvorando, no entanto, a abrangência ecuménica da obra:

¶ ca em este livro achara o rrude cõ que se ensine, e ho sages cõ que huse, e o tybo⁴⁰² cõ que sse acenda e o fraco con que se conforte, e o fermo cõ que seia sãão e o sãão cõ que seia guardado em sua saude e o cansado cõ que seia recriado, e o ffamii[n]to achara com que sse mãtenha. Lea por este livro o estudioso e achara cõ que se deleyte, lea o enfadado e achara com que sse demova, [lea o] sinpliz e achara com que sse ente[nda], lea o triste, e achará com que se a[legre].⁴⁰³

Conjecturando-se, durante muito tempo, a hipótese de se tratar de uma tradução associada a Hermenegildo de Tancos, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, por tratar-se do único nome aí encontrado (embora exarado em letra do século XVIII), a obra de anónimo autor seria antes, pela sua natureza compósita, uma *compilatio*, cerzida com certo cunho pessoal e dotada de coerência interna. Erigindo-se a partir de excertos de obras latinas, de florilégios vários, de colecções de histórias exemplares e de citações bíblicas, filosóficas e teológicas, no *OE* avulta sobretudo o Livro IV que, muito mais extenso que os outros três, se espraia pelo tema do *contemptus mundi*, inspirado em textos filosóficos e na literatura sapiencial.

Tal modo de composição literária não era de todo original e suspeitamos que seria prescrito pelos séculos fora (até à exaustão) na literatura, segundo nos dá a

⁴⁰² João de FÉCAMP reconhece na leitura um verdadeiro poder medicinal e anímico. *Vide* o seu *Libellus De Scripturis et verbis patrum collectus*, MIGNE, *PL*, CXLVII, col.455: "Accipe igitur tu, bona anima, praeclarum sanctae viduitatis exemplar, accipe, quae so, pervigili mente illud quod expetis meae per Christi gratiam deflorationis opusculum: in quo videlicet reperies magna ex parte caelestis theoriae dulcia verba, quae reverenter legenda sunt et cum timore debito meditanda, ne forte de temeritate iudicetur qui tepidus et indevotus accesserit. (...) Quando autem ista leguntur cum lacrimis et devotione nimia, tunc mitis lector ipso cordis palato sapit quid dulcedinis intus lateat. Si ita est, immo quia ita est, eloquiorum divinorum arcana et sublimia verba tangere non praesumat superba et fastidiosa mens, ne forte labatur in errorem, quia caesis oculis lumen intueri non potest." D. Duarte no cap. IV do *Leal Conselheiro*, *op. cit.*, combate a “tiba voontade”; e S. Bernardo também critica a tibieza nos seus *In Cantica*, *op. cit.*, Sermo X, p. 168, falando de “conversationis tepore”.

⁴⁰³ MALER, *OE*, Livro I, p. 2-3; NUNES: 5.

entender a sátira de Cervantes no início do seu *D. Quixote*,⁴⁰⁴ numa nítida estratégia de *captatio benevolentiae*.

Não era de estranhar que se equacionasse tratar-se de um texto proveniente de outra língua, pois assim acontecia com o *Virgeu de Consolaçon*, um original castelhano de frei Jacobo de Benavente,⁴⁰⁵ escrito num registo já nosso conhecido,⁴⁰⁶ com o *Castelo Perigoso*,⁴⁰⁷ de origem francesa, e com parte significativa do *Boosco Deleytoso*⁴⁰⁸, entre muitos outros títulos que abundavam em língua latina e eram colocados ao serviço devocional e orientados para o ensino teológico. À parte casos pontuais como os da prosa de Avis e do *OE*, os primeiros ensaios no uso da *linguagem* realizaram-se a partir da versão portuguesa de obras devocionais. Vulgarização do saber, adaptação à realidade linguística de um novo público e novas necessidades comunicativas, potenciadas por um espírito religioso de abertura ao vernáculo, reuniram-se para concretizar esse fenómeno de laicização dos escritos.

É notório que as estratégias compositivas e o público a alcançar são bastante próximos entre as várias obras acima referidas, deixando-nos desde já margem para afirmar que os produtores de saber tinham em mente a formação dos laicos, actuando a partir de uma estrutura arquetipal comum que bebia numa enciclopédia cultural (religiosa e cultural) partilhada. Vejamos só, em síntese, alguns excertos de texto que o comprovam:

⁴⁰⁴ Miguel de CERVANTES, *Don Quixote de la Mancha*, ed. revisada, introd. y notas de Martín de Riquer, Prólogo, p. 13: “Porque ¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dira el antiguo legislador que llaman vulgo cuando vea que, al cabo de tantos años como ha que duermo en el silencio del olvido, salgo ahora, con todos mis años a cuestras, com una leyenda seca como un espartano, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de concetos y falta de toda erudición y doctrina, sin acotaciones en las márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como veo que están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda la caterva de filósofos, que admiran a los leyentes y tienen a sus autores por hombres leídos, eruditos y elocuentes? Pues qué, cuando citan la Divina Escritura! No dirán sino que son unos santos Tomases y otros doctores de la Iglesia; guardando en esto un decoro tan ingenioso, que en un renglón han pintado un enamorado distraído y en outro hacen un sermonicico Cristiano, que es un contento y un regalo oïlle o leelle.”

⁴⁰⁵ Vide a leitura comparativa entre o texto castelhano e a tradução portuguesa em Mário MARTINS, “O Vergel da Consolação”, *Estudos de Literatura Medieval*, *op. cit.*, p. 60-73.

⁴⁰⁶ *Virgeu de Consolaçon*, ed. de Albino de Bem VEIGA, Porto Alegre, Livraria do Globo S.A., 1959.

⁴⁰⁷ *Castelo Perigoso*, ed. crítica de Elsa M. Branco da Silva, Lisboa, Edições Colibri, 2001.

⁴⁰⁸ *Boosco Deleytoso*, edição de Augusto Magne, Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1950. Sobre a relação entre o *De Vita Solitaria* e a obra portuguesa, vide Mário MARTINS, “Petrarca e o Boosco Deleytoso”, *Brotéria*, vol. XXXVIII, 1944, p. 361-373.

Obra	Estratégias de composição e fontes	Público
<i>Boosco Deleytoso</i>	<p>¶ assi eneste enxempros e falamentos e doutrinas muito proveitosas e de grande consolaçom e mui craras pera a saúde das almas e pera mantimento espirital dos corações dos servos de Nosso Senhor, e pera aquêles que estam fora do caminho da ceestrial cidade do paraíso poderem tornar aa carreira e ao estado de salvaçom e poderem alcançar aquela maior perfeiçomõ +</p>	<p>“eneste livro se conteem muitos falamentos da vida solitária e muitos dizeres, ásperos e de grande temor pera os pecadores duros de converter.</p> <p>(Prólogo)</p>
<i>Castelo Perigoso</i>	<p>¶ Ca eu pensava screpver h a breve epistolla a consollaçom dos devotos amigos de Deus, que per enxemplo desta glloriosa Virgem em cujo castello o Filho de Deus quis entrar e morarõ +</p> <p>(p. 194)</p>	<p>¶ Quero emssinar a todos e a todas fundar de seus corações h u castello tam forte contra seus imiigos e tam fremoso e tam bem guarnido de dentro, que o doce Rey Jhesu Christo, verdadeiro esposo das santas almas, se cont te e aja prazer de morar en ell.+</p> <p>(Prólogo)</p>
<i>Corte Enperial</i>	<p>¶ provando todo per autoridades da Santa Scriptura com declarações e exposições de doutores e per razões evidentes e neçesarias e dizeres de barões sabedores declaradas de latim em linguagem portugues+ (Prólogo)</p>	<p>-----</p> <p>(não explicitado)</p>
<i>OE</i>	<p>¶ abalhei-me fazer este livro das cousas conteudas em nas Escripturas Sanctas e dos dizeres e autoridades dos doutores catolicos e de outros sabedores e das façânhas e dos exemplos dos sanctos homees.+</p> <p>Livro I, Prólogo</p>	<p><i>Vide</i> acima citação no corpo de texto.</p>
<i>Virgen de Consolaçom</i>	<p>¶ En esta obra acharõ geeral avondança de auctoridade de sanctos, e dalg us sabedores, que daram odor de gram prazer, assi como flores ajuntadas de desvayradas maneyras e de desvayrados logares.+</p> <p>(Prólogo)</p>	<p>“E portanto trabalhey com gram desejo de juntar esta obra en louvor de Deos e a proveito de todos, specialmente daqueles que quizerem propoer a palavra de Deos, porque en esta obra acharõ geeral avondança de auctoridade de sanctos, e dalg s sabedores, que daram odor de gram prazer, asi como flores ajuntadas de desvayradas maneiras e de desvayrados logares.+</p> <p>(Prólogo)</p>

Construído, à semelhança das obras elencadas, agregando frutos de um saber secular, das Sagradas Escrituras e da literatura patrística, de antologias e de pedacinhos de texto sabidos de cor, o *OE* antevia ainda a possibilidade de deleitar (em sentido espiritual note-se) os ouvintes e leitores, embora superasse os lúdicos e superficiais objectivos da “irmãã e compan[h]eyra da casa divinal”, que apenas solicitara “em [li]nguaem hũũ livro dos feitos [ant]ygos e das façanhas dos no[b]res barõees] e das cousas maravilh[osas] do mũdo e das propiedades das [animal]ias”.⁴⁰⁹

⁴⁰⁹ MALER, *OE*, *op.cit.*, Livro I, [prologo], p. 1; NUNES: p. 3. Note-se que muitas das Bíblias do espólio alcobacense (BN, ALC. 207; BN, ALC. 427-431; BN, ALC. 457; BN, ALC. 205; BN, ALC. 206...) eram decoradas com iluminuras de animais fantásticos, num cruzamento estético entre o pagão lendário e a esfera religiosa.

Estas matérias pulverizavam-se por inúmeras obras em latim (sobre a cultura antiga, a história natural, as lendas) que talvez não interessasse ao monge reproduzir, porque – e aqui começa a condenação das “*sciencias segraaes*” – não conduziam ao amor a Deus nem inspiravam a regeneração interior. A soberana decisão do compilador leva-o a colocar à disposição do público um repositório mais sério e profundo, polifónico e nem sempre concordante entre si, mas que se reveste de interesse histórico-filosófico e literário pela confluência entre ciência secular e sabedoria divina, legado clássico e tradição medieval, com possíveis indícios premonitórios do debate teológico europeu do século XV.

Mesmo tendo chegado à conclusão de que não estaríamos perante uma tradução integral, Maler enfatiza a faceta de defectivo tradutor⁴¹⁰ em detrimento da de autor, aliás mais rara na época e bastante improvável em meio monástico. Com excessiva severidade rigorista, o filólogo faz notar ainda que ao mau estado de alguns textos consultados pelo monge e à inépcia de quem traslada canhestamente em determinados contextos, acrescia certa “incapacidade estilística” flagrante, que tornava o texto abundante “em palavras e giros que não passam de latim disfarçado”.⁴¹¹ Não obstante as reservas confessadas, o estudioso sueco regista, embora sem o devido entusiasmo que o exercício nos parece merecer, a coloração portuguesa de palavras e expressões latinas e aplaude o trabalho pioneiro do monge, que “tinha pouquíssimos modelos vernáculos em que estudar a maneira de expressar um raciocínio um tanto complicado”.⁴¹² Deixamos, no entanto, outra questão em aberto. Será que a simplicidade discursiva, inimiga do decoro retórico-estilístico, disfarçava um outro fito, próximo das circunstâncias de criação da bíblia medieval portuguesa, atentas à vulgarização mais generalizada e descurando a erudição? Leiamos o ponto de vista de Heitor Megale a este respeito, que nos parece caminhar no mesmo sentido que atribuímos à arquitectura do *OE*:

⁴¹⁰ MALER, *OE, op. cit.*, vol. III, p. 34: “Temos, por conseguinte, o direito de estudar a técnica do autor como tradutor, tanto como se se houvesse tratado de uma tradução de um livro inteiro.” Parece-nos, em boa verdade, que o filólogo não estava em condições de o fazer com propriedade, em virtude dos poucos instrumentos de análise de que dispunha, como já referimos no corpo de texto deste trabalho.

⁴¹¹ MALER, *OE, op. cit.*, vol. III, p. 35. O filólogo sueco imputa também ao nosso autor algumas pechas decorrentes da subestimação do público directo da obra (a irmã), não vislumbrando a possibilidade de o aparecimento de um destinatário directo fazer parte de um recurso retórico.

⁴¹² MALER, *OE, op. cit.*, vol. III, p. 36.

“A compensação da falta de Bíblias (...) realizava-se através dessas Bíblias romanceadas: traduções essencialmente populares, como as descrevem Montgomery e Baldwin, traduções que «evitam imitar servilmente o modelo; ainda quando exista a palavra equivalente na língua e esta palavra seja proveniente do latim, não é raro o recurso a outro termo mais corrente ou mais concreto, ou mesmo o uso de uma perífrase, de um provérbio, ou de uma expressão.» Com isto o texto atendia com mais eficiência o propósito de vulgarização da cultura cristã e confiava-se que essa etapa era um sólido patamar para uma camada muito especial a atingir posteriormente os textos latinos, considerados os veículos especializados da transmissão daquela cultura.”⁴¹³

Em desigual posição, já para não falar da espuma dos séculos volvidos, convém repetir que Maler não acompanhara o texto do *OE* pelas fontes que o autor trecentista manuseara,⁴¹⁴ impregnando de excessiva acribia as suas palavras. Só de posse dos materiais bibliográficos existentes no local de trabalho do anónimo monge seria possível ajuizar com mais veracidade o (des)mérito do seu esforço de divulgação e compreender as verdadeiras condições laborais de que dispunha. Numa etapa preliminar (talvez um pouco ociosa e improfícua desta investigação), tentámos esquematizar todas as citações/paráfrases presentes no texto, alinhando-as com o autor a que estavam atribuídas e com a respectiva fonte apontada por Maler.⁴¹⁵ O ponto de chegada é simples: muitas das vozes de autoridade não foram identificadas pelo filólogo sueco e algumas delas, sofrendo certa rarefacção face ao conteúdo original, podem ter sido extraídas de vários suportes, até porque provinham da lábil memória e do uso de variantes, o que reforça a ideia segundo a qual o olhar dos dois homens – do monge alcobacense e do filólogo sueco – não se fixou nas mesmas fontes nem nos mesmos dispositivos de informação. A dificuldade e morosidade da empresa do estudioso coevo ficou registada em duas cartas de Maler a Rodrigues Lapa, onde a preocupação com o manuseio de suportes que mapeiem as referências

⁴¹³ Heitor MEGALE, introd. a *O Pentateuco da Bíblia Medieval Portuguesa*, São Paulo, Imago Editora, 1992, p.19-20.

⁴¹⁴ Cristina Sobral confirma o quanto está ainda por fazer no levantamento das fontes do *OE*. *Vide* da sua lavra o ponto “Prose: hagiography” no artigo conjunto “The study of literay texts”, in José MATTOSO (dir.), *op. cit.*, p. 99: [in *Orto do Esposo*] “hagiographic sources were imperfectly recorded by Bertil Maler.”

⁴¹⁵ O II volume da obra de Maler é de difícil consulta e mereceria ser retomado e aperfeiçoado, porque apresenta a transcrição dos passos identificados sem qualquer espaçamento, numa transcrição cerrada e compacta. O desfiar das citações, através da indicação da página e da linha efectua-se de forma contínua, sem possibilidade de se descansar o olhar por inexistência de um pouco de branco na página.

autorais usadas no OE é clara,⁴¹⁶ tendo tamanha fase de ingente trabalho contribuído talvez para o desgaste emocional do investigador em relação ao objecto estudado.

A fiarmo-nos que o escrito teria emanado do Mosteiro de Alcobaça, onde anos depois de elaborado, durante a passagem de Frei Estêvão de Aguiar pelo *scriptorium*,⁴¹⁷ se deu grande primazia à produção, e sobretudo à tradução de obras para língua portuguesa, o autor já em finais do século XIII dispunha de uma biblioteca considerável,⁴¹⁸ embora aparentemente só tivesse tirado partido de uma pequena parte, mais direccionada para a teologia monástica e para a patrística. Daí o uso de versões abreviadas do saber e de escritos espirituais, obviando leituras em profundidade, uma vez que o monge tinha à mão manuscritos de natureza antológica (compilando S. João Crisóstomo, St. Ambrósio, St. Anselmo, S. Bernardo, Hugo e Ricardo de São Victor, entre muitos outros), colecções hagiológicas e pastorais, bem como as imprescindíveis *Etimologias* e o *De natura rerum ad Sisebutum* de St. Isidoro, a *Legenda Aurea* de Tiago de Voragine⁴¹⁹ ou as *Collationes patrum* de Cassiano.⁴²⁰ Para a introdução de exemplos de vida de laicos (grandes senhores e imperadores) e de figuras cimeiras do clero, o monge português tinha, a par com as muitas *catenae* que circulavam na época, o *Chronicon Pontificum et Imperatorum* de Martinho de Polónia, cujo propósito didáctico também ajudaria o

⁴¹⁶ Maria Alegria MARQUES *et alii*, *Correspondência de Rodrigues Lapa. Seleção (1929-1985)*, Coimbra, Minerva, 1997. Vejamos dois excertos das duas cartas aqui publicadas: “A minha edição crítica do *Orto do Esposo* está quase terminada, mas como me faltam aqui muitos livros de consulta e textos antigos e como preciso de fazer pesquisa acerca do autor anónimo da obra, tenciono ir a Portugal no mês de Junho do ano próximo”. (carta 118, p.124) E, numa missiva datada de 3 de Fevereiro de 1947, podemos ler: “No que respeita à transcrição das [fon]tes, mudei de opinião. Vão ser transcritas todas as fontes, ou se há várias aquela ou aquelas que mais se aproximam do texto português. Considerar-me-ia satisfeito do resultado do meu trabalho se ele pode aproveitar a outros estudiosos”. (carta 146, p. 151)

⁴¹⁷ Carlos R. FERNANDES, *O “Scriptorium” de Alcobaça no tempo de D. Fr. Estêvão de Aguiar: 1431-1446*, Tese de licenciatura em História, Lisboa, FLUL, 1970.

⁴¹⁸ Do cruzamento entre os três inventários mais importantes, dos artigos de Mário Martins e de Aires do Nascimento pode facilmente constatar-se que Alcobaça estava apetrechada com os grandes autores de referência da época. Face à riqueza da livraria de Santa Cruz também não será de descartar que pudesse haver um sistema de empréstimo de livros firmado com os Regrantes.

⁴¹⁹ De acordo com o *Inventário dos Códices Alcobacenses até 1500, op. cit.*, esta obra corresponde ao Alc. 40 e terá entrado no mosteiro entre 1276-1325.

⁴²⁰ Pelo menos existem dois manuscritos: BN, Alc. 364 e BN/Alc. 380. Além disso, o mosteiro cisterciense contaria também com as *Collationes Patrum* da autoria de Santo Odon. Será o “mestre Oda” mencionado no Livro I, cap. I? Séculos antes, Martinho de Braga tinha composto também uma recolha de *Sententiae patrum*, mas cuja existência em Alcobaça não se pode confirmar.

nosso autor a atalhar caminho na sua investigação. Alguns dos *exempla* por identificar talvez pudessem ser esclarecidos pela consulta desta obra,⁴²¹ já para não falar nos imponderáveis que a tradição oral dessas histórias circulando à rédea solta acarretariam.

Se fosse possível relacionar o tom ascético e místico da obra com o edifício que a albergava, poderíamos dizer que era a simplicidade e o despojamento da arte cisterciense,⁴²² apenas não avara com a luz, que inspirara o nosso monge anónimo. Os mesmos princípios rigorosos haviam influenciado o bom acolhimento da Ordem em Portugal.⁴²³ Mas, receamos estar nesse caso a incorrer num processo de fantasiosa mistificação, já que com o usual processo de empréstimo interbibliotecário,⁴²⁴ o facto de a obra estar em Alcobaça não garante que ela tenha sido escrita lá.⁴²⁵ Todavia, e assumimos a inteira responsabilidade no levantamento desta hipótese, talvez se possa dizer que o *OE* desabrochou pelo menos em meio cisterciense, porque figura no inventário do mosteiro de Bouro⁴²⁶ e, há poucos anos, encontraram-se tiras da obra oriundas do Mosteiro do Lorvão,⁴²⁷ também vinculado à Ordem de S. Bernardo. Além do mais, a Dinastia de Avis, ao manter tão cordiais

⁴²¹ Para a construção dos *exempla*, Maler aponta, em *op. cit.*, vol II, cinco fontes: o *Tractatus de variis materiis predicabilibus* de Stephanus de Borbone, *De dono timoris* de Humberto de Romanis, *Alphabetum narrationum* de Arnolfo de Liège, o *Speculum laicorum* e o *Libro de los enxemplos*.

⁴²² Georges DUBY, *São Bernardo e a Arte cisterciense*, trad. de Pedro Barbosa e António Vicente, Lisboa, Asa, 1997, onde se procede a uma exemplar caracterização da arte à luz da sensibilidade bernardiana; Maria Augusta FERREIRA, *A Igreja Abacial de Alcobaça. Lugar de Memória*, Lisboa, ACD Editores, 2009; Artur de GUSMÃO, “Vitrais de Santa Maria de Alcobaça”, *Belas Artes. Revista e Boletim da Academia Nacional de Belas Artes*. II série, Lisboa, 1960, n.15, p.74-82.

Vide ainda *OE*, *op. cit.*, Livro IV, cap. LXV, p. 329, onde o nosso monge parece conhecer o gosto de S. Bernardo pela parcimónia e coloca na sua boca as seguintes palavras: “Onde diz Sam Bernardo: Muitos hedificam paredes, e as pedras mármorees esplandecem e os oliuees emlaçados luzem cõ ouro e o altar he apostado com pedras preciosas. E esto diz Sam Bernardo, reprovando estas cousas. E por diz adiante: Nõ me contradiga algu esto, dizendo que era o templo rico e a messa e os candie[y]ros e tribulos e as patenas e os almafazizes e todallas outras cousas do templo que erã feytas douro.” (...) NUNES: p. 307.

Leia-se ainda a posição de Bernardo de CLARAVAL em *Apologia para Guilherme Abade*, texto latino, apres., trad. e notas de Geraldo J. A Coelho Dias, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1997.

⁴²³ Maria Alegria MARQUES, “A introdução da Ordem de Cister em Portugal”, *op. cit.*, p. 58.

⁴²⁴ Mário MARTINS, “Os monges de Alcobaça perante os códices”, *Brotéria*, vol. LXVIII, 1959, p. 155-163. Aqui, o autor estuda as anotações deixadas nos livros relativas à sua proveniência, aos cuidados a ter no seu manuseio e ao leitor que o detém, bem como os registos concernentes ao responsável e às circunstâncias de reprodução dos códices.

⁴²⁵ Aires NASCIMENTO, “A experiência do livro no primitivo meio alcobacense”, in *IX Centenário do Nascimento...*, *op. cit.*, p. 123-24.

⁴²⁶ José MATTOSO, “Leituras cistercienses do século XV”, *op. cit.*, p. 496-97.

⁴²⁷ Arthur L-F. ASKINS *et alii*, *Fragmentos de Textos Medievais Portugueses da Torre do Tombo*, *op. cit.*, p. 31-38.

relações com os alcobacenses,⁴²⁸ poderia ter obtido a sua cópia a partir do *scriptorium* cisterciense.

De qualquer forma, Alcobaça e a Ordem de Cister, de modo geral, entravam num amplo processo de divulgação de conhecimento, que se abria à comunidade, e a que o desiderato do *OE* não era alheio:

“Num plano mais estritamente religioso, Alcobaça e Cister divulgaram entre nós expressões da sensibilidade religiosa que preparariam o caminho para a espiritualidade popular difundida pelos Franciscanos. Como se sabe, S. Bernardo e os seus discípulos, utilizando os recursos da emotividade, contribuíram para dar uma forma mais pessoal e mais humana ao sentimento religioso. (...) Mais tarde, são também traduzidas em português outras obras que fazem uso dos mesmos recursos [sentimento e imaginação], num contexto de ficção já influenciada pelos romances, como acontece com a obra anónima do *Horto do Esposo*, e com a de um Cartuxo, intitulada *Castelo Perigoso*.

Esta inflexão da espiritualidade, adaptada ao sentimento e à imaginação, constitui já de si uma forma de divulgação de temas religiosos que por este meio se tornam mais acessíveis a um público não iniciado. As traduções em português acentuam ainda mais o papel divulgador dos Cistercienses. O seu público não é portanto, apenas o dos clérigos, mas também o de outros cristãos interessados pelo mundo da oração e da meditação, ou simplesmente da dimensão religiosa do homem”.⁴²⁹

O que, segundo Amos, parecia excepcional em Alcobaça era o investimento numa literatura em língua vulgar que por terras francesas era decretada a partir de 1200 como material a destruir.⁴³⁰ Também vão nesse sentido as informações transmitidas por Vittorio Coletti sobre a relação entre a língua vulgar e a heterodoxia, ao afirmar a relativa serenidade ponderosa de Inocêncio III⁴³¹ (Papa que figura no *OE*, mas nas suas posições mais conservadoras) face à circulação da Bíblia em língua vulgar junto das crescentes comunidades heterodoxas, excepção à regra num ambiente de proibição e progressiva desconfiança.

⁴²⁸ Vide Dom Maur COCHERIL, *Alcobaça. Abadia cisterciense de Portugal*, trad. de Andrée Mansuy Diniz Silva, Lisboa, IN-CM, 1989, p. 31-32, onde o erudito relembra que “A situação material [do mosteiro] restabeleceu-se durante o reinado de D. João I (1385-1433). Anteriormente, este soberano tinha sido Mestre da Ordem Militar de Avis, e nessa qualidade era monge cisterciense. Restituiu ao Mosteiro as terras confiscadas pelos seus antecessores, e colocou na cadeira abacial Dom João Dornellas, seu valido, abade mundano e político que substituiu a sábia administração do domínio por um feudalismo exagerado.”

⁴²⁹ José MATTOSO, *O.C.*, *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, *op. cit.*, p. 92.

⁴³⁰ Thomas AMOS, *The Fundo Alcobaça...*, *op. cit.*, vol. II, p. XIII.

⁴³¹ Vittorio COLLETTI, *L'éloquence de la chaire. Victoires et défaites du latin entre Moyen Age et Renaissance*, Paris, Editions du Cerf, 2007, p. 42.

Gozando desde há muito de uma grande prosperidade económica que Iria Gonçalves regista com irrepreensível minúcia,⁴³² Alcobaça podia investir na cultura, porque os seus bens patrimoniais eram impressionantes e atingiam largas franjas fundiárias. Contando em tempos com um pergaminheiro, a biblioteca tinha vários outros operários especializados, cujo pagamento de serviços nem sempre aparece discriminado,⁴³³ pois, a fazermos fé nas judiciosas palavras de Aires Nascimento, a conquista da dignidade do espaço e da definição de funções do *scriptorium* levou tempo a efectivar-se.⁴³⁴ Entre os copistas que ficaram esquecidos para sempre, conseguem ainda recolher-se alguns nomes⁴³⁵ e indicações que reiteram a convicção de que “o adjectivo *alcobacenses* não significa que todos esses códices nasceram em Alcobaça, dentro do velho mosteiro de monges brancos, mas sim que lá se foram estratificando ao longo dos anos”.⁴³⁶ Apesar disso, conseguem extrair-se, através do exame codicológico, alguns dos particularismos de confecção librária alcobacense,⁴³⁷ que auspiciam “um *scriptorium* capaz de, num período determinado, produzir uma quantidade apreciável de livros totalmente acabados”.⁴³⁸

Mas, é sob o regime abacial de D. Estêvão Martins, que trouxera da sua experiência em Florença valorosos ensinamentos culturais, que o pensamento nos anseios morais dos laicos⁴³⁹ e na conseqüente trasladação para vernáculo aumentam exponencialmente. Não fora o *OE* situável entre 1380-1390, a cremos em Maler, e

⁴³² Iria GONÇALVES, *O Património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*, Lisboa, UNL, 1989.

⁴³³ Iria GONÇALVES, *op. cit.*, p. 128 e p. 332-333.

⁴³⁴ Aires NASCIMENTO, “O ‘*Scriptorium*’ medieval, instituição matriz do livro ocidental”, *op. cit.*, p. 60.

⁴³⁵ Mário MARTINS, “Da vida e da morte dos monges de Alcobaça”, *Brotéria*, vol. LI, 1950, sobretudo p. 162 e segs. É ainda o que em parte procura realizar António Joaquim GUERRA em *Os escribas dos documentos particulares do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça 1155-1200: exercícios de análise de grafias*, Dissertação de Mestrado em Paleografia e Diplomática, Lisboa, 1988. Porém, malgradadamente, o investigador toma por certo o nome que surge junto de cada documento como se fosse mensurável numa relação de um para um, o que nem sempre é possível.

⁴³⁶ Mário MARTINS, “Copistas dos códices alcobacenses”, *Brotéria*, vol. LXVI, 1958, p. 412.

⁴³⁷ Aires NASCIMENTO, “Le *scriptorium* d’Alcobaça: identité et corrélations”, *Lusitânia Sacra*, II série, n.º 4, 1992, p. 149-162. Pese embora o facto de muitos dos códices não terem *colofon*, é possível identificar alguns deles como sendo locais (nacionais e peninsulares).

⁴³⁸ Aires NASCIMENTO, *Encadernação Portuguesa Medieval – Alcobaça*, Lisboa, IN-CM, 1984, p. 82.

⁴³⁹ Carlos FERNANDES, *op. cit.*, p. 47: “impunha-se atender particularmente aos leigos que com eles viviam e cuja instrução era rudimentar. Era necessário dar-lhes a conhecer não apenas a lei e os deveres que sobre eles impendiam, mas também outras obras que especificamente os instruissem e lhes abrissem os caminhos das virtudes cristãs.”

a sua harmonia com a política cultural e espiritual daquele Abade era perfeita. Com efeito, também a obra em estudo ia ao encontro da “necessidade de reacção contra o intelectualismo escolástico, [uma vez que] o formalismo popular e os movimentos clandestinos infestados de heresia produziram, na época da Pré-Reforma, inflexões curiosas da espiritualidade católica”.⁴⁴⁰ A animosidade contra a lógica, a dialéctica (*verborum disputatione*)⁴⁴¹ e o saber secular são por demais evidentes, quer no pesadelo de Hugo de São Victor,⁴⁴² consternado por ter à cabeceira um livro de Varrão, quer na reconstituição da história de S. Jerónimo que, no anonimato da noite, recebe no leito a acusação de ser ciceroniano.⁴⁴³ Da mesma forma, a imagem de S. Tomás que o autor português escolhe é a de um monge que, mesmo tendo-se devotado a uma vida de intenso estudo, surge em plena apologia da oração e da inspiração divina,⁴⁴⁴ evocadora não do espírito do século que o vira nascer, mas de um dos porta-estandartes do monaquismo. O lugar onde se coloca S. Jerónimo é o ermo solitário, enfatizando-se o rigor deste modo de vida antes de referir a sua cultura literária,⁴⁴⁵ enquanto o mais ilustre taumaturgo português surge marginalmente associado a um *exemplum* que destaca o seu dom de “pregar simplizmente”,⁴⁴⁶ descoberto de modo acidental, porque as suas tarefas (é esta a versão aqui veiculada) estavam circunscritas ao espaço da cozinha.

Se imaginarmos que o monge português que escreve o *OE* trabalhava em Alcobaça, e não esquecendo o facto de só nos terem chegado dados bibliográficos e obras a título parcelar,⁴⁴⁷ ele dispunha da *Historia Scholastica* de Pedro Comestor,⁴⁴⁸

⁴⁴⁰ Carlos FERNANDES, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁴¹ J. LECLERCQ, em *op. cit.*, p. 192-195, reflecte sobre esta antipatia visceral da teologia monástica pela lógica.

⁴⁴² MALER, *OE, op. cit.*, Livro III, cap. XI, p. 66; NUNES: p. 66.

⁴⁴³ MALER, *OE, op. cit.*, Livro III, cap. XI, p. 65; NUNES: p. 67. Esta mágoa é confessada em S. JERÓNIMO, *Ep.* 22, 30. Também no *Virgeu de Consolaçon, op. cit.*, V Parte, cap. XVI, se atribui o seguinte conselho a S. Jerónimo: “Nõ conv ao hom pera a vida perduravil saber muyta sciencia das cousas terrearesõ + Sobre a simbologia do sonho, *vide* Maria do Rosário P. ROSA, “Sonho medieval: revelação ou castigo?”, *Studia Lusitanica*, n.º 1, 1998, p.77-107. Embora a autora se detenha apenas no *Boasco Deleytoso*, vemos que esta temática também encontra campo fértil de análise no *OE*.

⁴⁴⁴ MALER, *OE, op. cit.*, Livro IV, cap. XXVII, p. 189: “este caminho e esta maneyra teve sempre Sam Thomas de Aquino, que quando avia de disputar ou leer ou escreuer ou dictar, primeiram te fazia oraçõ apartado ao Senhor Deus e, quando se leuâtava da oraçõ, achaua prestes aquele que queria escrepuer ou dictar, assi como se aprendesse alg liuro.” (NUNES: p. 178)

⁴⁴⁵ MALER, *OE, op. cit.*, Livro II, cap. IV, p. 20; NUNES: p. 22-23.

⁴⁴⁶ MALER, *OE, op. cit.*, Livro II, cap. IX, p. 28; NUNES: p. 30.

⁴⁴⁷ A informação de que dispomos para o espectro temporal que nos interessa é a seguinte: existência de 27 códices undecentistas; 157 do século XIII e 103 do século XIV.

das *Sentenças* de Pedro Lombardo⁴⁴⁹ e de várias obras de Tomás de Aquino — parte da *Summa Theologiae*,⁴⁵⁰ o comentário tomista às *Sentenças*,⁴⁵¹ o *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*⁴⁵² e diversos opúsculos tomistas, entre os quais grassavam também alguns apócrifos. Aí, existiria também o Comentário ou as Postilhas de Hugo de Saint-Cher às *Sentenças* lombardinas, o *Compendium theologiae veritatis* de Hugo Ripelino (desde o início do século XIV), bem como em meados de Trezentos os *Tópicos* (9 livros), os *Elencos* (2 livros) e a *Retórica* de Aristóteles. Na sequência disto, é natural encontrar ainda na biblioteca as *Notitiae super libros topicorum Aristotelis* de Pseudo-Roberto Kildwardby ou o *Comentário* de Adão Ânglico a vários livros de Aristóteles.

Já volvida a primeira metade do século XV, sem que o autor pudesse tirar partido delas para a feitura da sua obra, a referência a outras obras aristotélicas⁴⁵³ traduzidas pelo Aretino expande a porta de entrada do Filósofo em ambiente monástico, mas não alheio ao Aristóteles latino. Todavia, definitivamente não era esse o rumo do nosso anónimo autor,⁴⁵⁴ mais afeiçoado à literatura mística e

⁴⁴⁸ Citada sem consequências no Livro II, cap. I, MALER: p. 16; NUNES: p. 18. O *Inventário Alcobacense*, *op. cit.*, relata a existência da obra em CCCXLVII/339 e CCCXLVIII/340, datando-a do início do séc. XIII.

⁴⁴⁹ O *Inventário Alcobacense*, *op. cit.*, situa-o. Trata-se do códice CCXXII/235, presumivelmente datado do séc. XIII.

⁴⁵⁰ De fins do séc. XIII ou início do século XIV, consta do Inventário a Primeira parte do segundo livro da *Summa Theologiae* (CCXXIX/266). O primeiro Livro consta do CCXXVIII/269, também com a mesma indicação temporal;

⁴⁵¹ No cod. CCXXV/261, respeitante ao IV Livro das *Sentenças*, pode ler-se a informação sobre as condições de chegada do manuscrito a Portugal. *Vide*, a partir do *Inventário dos Códices Alcobacenses*, *op. cit.*, p. 233, a tradução desse parágrafo: “Por onde se vê que este cód. pertencente a Pedro de Espanha [estudando no Colégio de S. Bernardo], monge cisterciense estudando em Paris foi escrito no ano de 1285, e custou dez libras tornesas.” No CCXXIV/265, encontra-se o comentário do Aquinate ao III Livro das *Sentenças*, datado do século XIII. Isaías PEREIRA estuda este códice num artigo intitulado “A «pecia» em manuscritos universitários. Estudo de três códices alcobacenses dos séculos XIII e XIV”, separata dos *Anais*, II série, Lisboa, vol. 22, 1973.

⁴⁵² CCXXVII /268.

⁴⁵³ O códice CCCLXXVI/284 conteria *Ethicorum* (10 livros), *Oeconomiae* (2 livros) e *Politicorum* (8 livros).

⁴⁵⁴ Nem tão pouco era essa a afeição dos que seguiam uma moral de fundo monástico, como assegura F. VANDENBROUCKE, *La morale monastique du XIe au XVIe siècle*, Louvain-Lille, Éditions Nauwelaerts, 1966, p. 20: “Tout se passe comme si les moines, dans leur grande majorité, se maintiennent volontierement en retard sur les idées de leur temps. Ils conservent l’ancien cadre des études, et leurs sources restent l’Écriture, les Pères, les auteurs monastiques, la liturgie. On en voit qui sont conscients du besoin de culture humaniste ; mais ils redoutent que cette culture, si bienfaisante et même si nécessaire qu’elle soit pour la vie contemplative, soit dangereuse pour le repos de l’âme en Dieu.”

espiritual que existia na livraria,⁴⁵⁵ e empenhado em retomar uma vertente mais meditativa.

Quem sabe se o monge português, cumprindo com denodo e obediência a vontade de S. Bernardo de cobrir pelo anonimato a sua obra,⁴⁵⁶ não corresponderia ao retrato do cisterciense autêntico, o dos primeiros séculos, lavrado por Cocheril: “Conseguindo viver com um solitário no meio de uma comunidade às vezes muito numerosa, rezava como quem respira.”⁴⁵⁷

O lugar do *OE* entre as livrarias régias e as bibliotecas monásticas, quando medido à luz da filosofia laica de Imbach, responde à urgência de se admitir que existia uma literatura cujos destinatários pertenciam a um círculo mais aberto⁴⁵⁸ e que quebra os preconceitos da dicotomia *laicus/ clericus*, além de reiterar a intuição de que os primeiros textos de espiritualidade em prosa de língua portuguesa não são escamoteáveis para a constituição de um capítulo mais denso e justo da história da filosofia em Portugal medievá.

Não são apenas os simples de coração, levemente ressoando o idiota cusano, que são alvo de crítica e de incentivo à regeneração. Esse seria um espectro relativamente limitado que não demonstrava com clareza a presença da obra em espaços tão diferentes como a Corte e os mosteiros. Sobretudo no Livro IV o monge português coloca o dedo na ferida e verbera a dissolução no seio do clero e os excessos exercidos em nome do poderio mundanal praticados por reis e imperadores. Tanto os mais altos representantes do poder temporal, como os grandes dignatários do mundo espiritual são analisados em vários capítulos que reprovam palavras, actos e intenções. Depois de desvalorizar a nobreza de linhagem, o autor do *OE* insiste em dirigir-se aos laicos poderosos, a fim de os repreender por gozarem tão abundantemente do poderio ou dignidade (õ) h a das boas au turças do m do”, tema cuja incidência entre os capítulos XLIII-XLVII se faz notar. A busca de glória, de notoriedade e louvor, e certos comportamentos que desafiam a

⁴⁵⁵ M. MARTINS, “A Biblioteca de Alcobaça e o seu fundo de livros espirituais”, *Estudos de Literatura Medieval*, *op. cit.*, p. 257-283.

⁴⁵⁶ Aires NASCIMENTO, “Livro e leituras em ambiente alcobacense”, *art. cit.*, p.150.

⁴⁵⁷ D. Maur COCHERIL, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁵⁸ Ernst Peter RUHE, « Pour faire la lumière as lais? Mittelalterliche Handbücher des Glaubenswissens und ihr Publikum », in Norbert R. WOLF, *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter: Perspektiven ihrer Erforschung: Kolloquium, 5-7. Dezember 1985*, Wiesbaden, L. Reichert, 1987, p. 46-56.

condição de meros mortais são algumas das pechas e acusações que recaem contra senhores e reis. Num cepticismo magoado, no que respeita ao clero, podemos ler: “Já ño temos senõ liuros, que som uozes mortas, e pregadores auõdosam te, que todo quanto preegam, todo contradizem per obras.”⁴⁵⁹ A certa altura, colocam-se acima do Papa (tantas vezes apresentado como membro corrompido ou enfasiado pelo cargo que lhe coube) “creligos pobres e os monges e muytos cidadãos e mesteyraes, porque ham seus coraçõs liures e ño som apressados con cuydados sobeios...”.⁴⁶⁰

O apego dos “prelados e principes” ao século dita a sua desgraça, mas tem outro efeito *a latere*: o povo torna-se espelho da conduta que eles veiculam. Ninguém está portanto isento de dificuldades na carreira da vida; nem mesmo aqueles que escolheram servir a Deus podem relaxar os seus costumes, sob pena de irem parar ao inferno. É forçoso optar-se apenas por um senhor: ou se é cavaleiro de Jesus Cristo ou do século.⁴⁶¹

A advertência de que a nobreza da mente está acima da “nobreza da carne” deveria ter algum impacto na Casa de Avis, preocupada em praticar a justiça e o bem, calcorreando sempre os melhores meios de obter a virtude. Mesmo que fosse consultado esporadicamente, e de modo descontínuo, o *OE* pela assertividade de algumas afirmações teria impacto junto dos que pretendia atingir. Comparar o ouro à areia diante da sabedoria, entender a companhia feminina⁴⁶² como peçonha (única forma de garantir descendência e assegurar a linhagem) ou caracterizar o corpo usando palavras como “fedor”, “corrupção” e “esterco” eram formas de dissuadir toda a escala social de presumir-se confortável no mundo em que habitava.⁴⁶³ Era

⁴⁵⁹ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XLVI, p. 263; NUNES: p. 247.

⁴⁶⁰ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XLVIII, p. 272; NUNES: p. 254-255.

⁴⁶¹ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XXXVIII, p. 232; NUNES: p. 217. Valerá a pena comparar esta dicotomia com um trecho do *Castelo Perigoso*, *op. cit.*, cap. XXV, p. 132: “Mas o doce Rey Jhesu Christo, que he senhor do canpo, dá força e esforço a seus cavalleiros na batalha, e este cõbate he assaz ligeiro de vencer aos coraçõs namorados e conpridos de esforço, pero seja longo ou trabalhoso aos preguiçosos que sã molles ao serviço de Deus, que nesta batalha n nh u he vençido se elle ño quer obedeeçer e consentyr a seu averssairo.+”

⁴⁶² No *OE*, entre os caps. LVII–LXII do Livro IV desenvolve-se um libelo contra as mulheres, retratando-as como fonte de concupiscência, engano e causa de desvio dos estudos (nomeadamente da filosofia) e do rumo da virtude. Nesta altura, a obra *De sacramentis* de Hugo de São Victor era uma das muitas possibilidades para fortalecer a posição misógina.

⁴⁶³ Não será abusivo lembrar que fazendo o nosso autor uso do *Cântico dos Cânticos* tivesse em mente alguns dos sermões de S. Bernardo, nos quais a negação do corpo em favor da alma (a Esposa) é por demais evidente. *Vide*, por exemplo, *In Cantica*, *op. cit.*, Sermo XXVII, p. 390:

natural que o homem culto do século XV começasse por isso a tentar problematizar por entre as sombras deste tópico da *vanitas* a sua condição, indagando centelhas de esperança num outro horizonte. D. Duarte e D. Pedro respondem na qualidade de laicos de alta estirpe a este desafio de reflexão introspectiva, com frutos no regimento de Portugal e nas suas vidas pessoais, dimensão em que a moral e a ética adquirem grande importância formativa nos seus destinos políticos.

Admitamos com Joaquim de Carvalho que no contexto medieval português predomina o centramento na “esfera dos problemas patrísticos e da teologia cristã”.⁴⁶⁴ Mas, tenhamos um pouco mais de abertura, mesmo conscientes que o *OE* não altera a percepção sobre a filosofia especulativa nem servirá para alterar a substância do panorama medievo da Filosofia em Portugal, que contrarie o possível obnubilamento dessa conquista tão importante que é a maturação de um pensamento abstracto, filosófico, em português nos primeiros tempos de tão ingente luta.



“Minime tamen vel ipsum ullatenus conferendum gloriae et decori sponsae, eo ipso succumbens, quod praeterit et haec figura ipsius, utpote corporea et corporeis subiacens sensibus. *Quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna.*”

⁴⁶⁴ J. de CARVALHO, “Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade-Média”, *art. cit.*, p. 6.

4.1 Do *Orto* à origem de elementos para a criação de um léxico filosófico em português

Le vocabulaire est le document le plus riche, mais aussi le plus difficile à exploiter, car les mots sont des enveloppes dont le contenu n'a pas le même sens dans les différents milieux sociaux, et se modifie d'autre part avec le temps.

Jacques Le Goff, *Hommes et structures au Moyen Âge*

Acaule é o primeiro termo do *Vocabulário etymológico de palavras científicas*⁴⁶⁵ que servia de instrumento de estudo aos alunos que, em finais do século XIX, realizavam o exame de língua grega para a formatura em Filosofia. Reduzido número entre elas interessava à filosofia *stricto sensu*, mas não despreciando era o propósito de fixar o jargão mínimo que os discentes tinham de dominar para traduzirem correctamente os textos. Se recuarmos ao início de Oitocentos, a filosofia, “anexa à faculdade de sciencias naturaes apenas”, permanecia “extranha aos estudos philologicos, historicos e philosophicos propriamente ditos”,⁴⁶⁶ o que corrobora a história das complexas relações entre a filologia e a filosofia, ora de proximidade, ora de afastamento (travado pelos humanistas é certo), até porque a sua inserção numa mesma instituição de ciências humanas tardava em concretizar-se. O problema era antigo e Pedro Calafate integra-o com pertinência num artigo sobre a filosofia em Portugal, referindo que

“Nas primeiras três décadas do século XX, a cultura filosófica portuguesa viveu o drama de um estremar de posições, pois a tese europeísta e ‘estranjeirada’ de António Sérgio, em certo sentido reforçada por Raul Proença, encontrou oposição de relevo entre autores que como Teixeira de Pascoaes, defenderam a necessidade da constituição de uma filosofia portuguesa essencialmente voltada para o culto dos valores da «alma nacional». (...)

Em todo o caso, estas reacções ao absolutismo da tendência uniformizadora de um modelo cultural que não atende ao dinamismo das culturas nacionais e, conseqüentemente, das filosofias nacionais, teve a sua mais alta expressão na obra de Álvaro Ribeiro (...).

A ambição de Álvaro Ribeiro era a de instaurar, no ensino da Filosofia em Portugal, uma «filosofia portuguesa», que, em seu entender, radicava oculta essencialmente na nossa poesia e na nossa literatura, pelo que haveria que restaurar uma hermenêutica que aproximaria a filosofia da filologia...”⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Este Vocabulário, que consultámos em separata, está inserto no *Anuário da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1866, p. 277-296.

⁴⁶⁶ F. Adolfo COELHO, "O ensino historico, philologico e philosophico em Portugal até 1858", *O Instituto*, vol. 47, 1900, p. 459.

⁴⁶⁷ Pedro CALAFATE, “A disciplina de “Filosofia em Portugal” e o seu ensino nas universidades portuguesas”, *art. cit.*, p. 2.

Como já havíamos exposto no capítulo I deste trabalho, a nosso ver o contributo mais importante dos adeptos da filosofia portuguesa reflectiu-se na valorização da nossa língua, embora o fito de tamanho investimento encabeçado por Pascoaes não estivesse direccionado para o modelo que aqui apresentamos. Também no ponto 2.1 desse capítulo elencámos brevemente estudos lexicológicos desenvolvidos em vários domínios do saber, na linha relacional saussuriana da linguagem / pensamento e contexto social.⁴⁶⁸ Embora a via de Zumthor, aprofundada pela tese de doutoramento de Messelaar sobre Brunetto Latini nos parecesse o fruto mais amadurecido deste trajecto, tentámos, na medida do possível, conhecer vários métodos e estratégias de abordagem existentes sobretudo para as línguas francesa e alemã.

Com efeito, quando começámos a indagar os motivos, os autores e as obras que se bateram pela conservação dos léxicos filosóficos da Idade Média – alguns deles pequenos volumes antológicos preservadores da memória das palavras, outros meros reservatórios estanques de águas paradas⁴⁶⁹ – deparamos desconcertantemente com uma falta de ligação, com um *acaulé* portanto, entre a floresta europeia (lembremos projectos como o Cetedoc ou o Lessico Intellettuale Europeo, bem como os vários volumes da FIDEM consignados a estes instrumentos de trabalho⁴⁷⁰) e a realidade portuguesa,⁴⁷¹ que apenas honrosas

⁴⁶⁸ Vide Nicole DELBECQUE, *A Linguística Cognitiva. Compreender como funciona a linguagem*, trad. de Fernanda Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget, 2008, capítulo “Língua, cultura e conceptualização: a semântica estrutural” (p.175-204), onde se mostram as ramificações antropológicas do tema, bem como a intervenção de conceitos universais ou primitivos semânticos que atravessaram as línguas.

⁴⁶⁹ É o caso de R. JOLIVET, *Vocabulaire de la Philosophie*, suivi d’un Tableau Historique des Écoles de Philosophie, Paris - Lyon, Emmanuel Vitte Éditeur, 1946, que nem sequer tem uma introdução. Para uma panorâmica dos dicionários filosóficos saídos em França, vide *Dictionnaire de la langue philosophique* par Paul Foulqué, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. VII-VIII.

⁴⁷⁰ Jacqueline HAMESSE (ed.), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l’Antiquité tardive à la fin du Moyen âge*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1996 ; Jacqueline HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L’influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve, 1997; Jacqueline HAMESSE et Carlos STEEL (eds.), *L’élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998*, S.I.E.P.M., Belgium, Brepols, 2000 ; J. HAMESSE et D. JACQUART (eds.), *Lexiques bilingues dans les domaines philosophiques et scientifiques (Moyen Âge-Renaissance)*, Louvain-la-Neuve, Brepols, 2001; Jacqueline HAMESSE et Marta FATORI (eds.), *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2003 ; Ana Isabel M. FERREIRA (ed.), *Medicina y filología. Estudios de léxico médico latino en la Edad Media*, Porto, FIDEM, 2010; J. HAMESSE et J. MEIRINHOS (eds.), *Glossaires et lexiques médiévaux inédits. Bilan et perspectives*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, Porto, 2011.

⁴⁷¹ Aires Nascimento lastima que a edição da *Vida e Feitos de Júlio César*, *op. cit.*, seja quase uma excepção neste domínio fundamental dos estudos lexicológicos, numa época determinante para a

excepções matizam,⁴⁷² urgindo cruzá-las com um espírito de cooperação interdisciplinar. Muitas das nossas obras medievais não possuem um glossário⁴⁷³ e, se dele se fazem acompanhar, não raras vezes, descaram os termos das linguagens especializadas, porque têm naturalmente como fito suportar a leitura didactizante, prestando alguns esclarecimentos imediatos ao nível da significação. Assim, os glossários mais manuseados foram, e continuam a ser, os das cantigas trovadorescas⁴⁷⁴ e das crónicas,⁴⁷⁵ onde também só uma ínfima fracção se presta a integrar o tipo de léxico compulsado por Zumthor nos seus artigos do *FEW* e que o incitam a usar a valiosa expressão “vocabulário das ideias”. Sobre a evolução das estruturas do pensamento abstracto em língua portuguesa e o alargamento lexical parece-nos haver ainda poucos instrumentos reflexivos.

cultura portuguesa: está área de estudos “está ainda por alargar a domínios como o da tradução, no que ela tem de modo de reconhecimento de língua, ou o da história dessa mesma língua num período altamente decisivo como é o dos inícios da corte de Avis, em que, como salientou o grande cronista Fernão Lopes, se vivia a emoção de estar na aurora de uma nova idade, para a qual era necessária uma nova linguagem.” (p. 24)

⁴⁷² Ressaltemos os seguintes casos: o *Corpus* Histórico do Português Tycho Brahe (<http://www.tycho.iel.unicamp.br/tycho/corpus/index.html>), que abarca textos de um lapso temporal impressionante (1380-1845); o *Corpus* Lexicográfico do Português (<http://clp.dlc.ua.pt/inicio.aspx>) que funciona numa parceria entre a Universidade de Aveiro e o CLUL, e tem como objecto dicionários dos séculos XVI-XIX, procedendo à edição e tratamento destes instrumentos em bases de dados, que facultam a pesquisa por palavra; o *Corpus* Português coordenado em duas universidades dos Estados Unidos da América por Michel Ferreira e Mark Davies (<http://www.corpusdoportugues.org/x.asp>), onde é possível pesquisar palavras de um eixo temporal situável entre os sécs. XIV-XX a partir de aproximadamente 57000 textos; o *Corpus* Electrónico do CELGA - Português do Período Clássico (CEC-PPC), que mapeia textos dos séculos XVI e XVII (<http://www.uc.pt/uid/celga/recursosonline/cecppc>); o *Corpus* Informatizado do Português Medieval (CIPM) do Centro de Linguística da UNL, que compendia textos dos séculos XII-XVI (<http://www.clunl.edu.pt/en/?id=4&det=259&mid=>). Agradecemos à Dr.^a Evelina Verdelho as pistas que nos deu sobre estes instrumentos de trabalho.

⁴⁷³ Honra seja feita a Joseph Piel que inclui nos seus Glossários “as palavras que pela sua grafia, forma, emprego ou significação, podem oferecer algum interesse para a história do léxico português” (*Livro dos Ofícios, op. cit.*). As suas edições de *LEBCTS* e do *Livro dos Ofícios* reflectem esta preocupação com o estudo lexical. Semelhante louvor merece a recente edição do *Livro das Confissões de Martim Pérez*, já aflorado.

⁴⁷⁴ São de realçar os Glossários de J. J. Nunes, de Rodrigues Lapa, de Carolina Michaëlis e de Aida Dias e ainda, da autoria de Maria Helena Mira MATEUS, o *Glossário da Vida e Feitos de Júlio César (Tradução portuguesa quatrocentista de Li Fet des Romains)*, que saiu inicialmente por letras no *Boletim de Filologia*, passando a integrar um terceiro volume da edição da obra editada pela Fund. Calouste Gulbenkian.

⁴⁷⁵ Fernando V. da FONSECA, *Glossário Etimológico das Crónicas Portuguesas dos Portugaliae Monumenta Historica*, Lisboa, s.n., 2001.

É uma pena que a louvável edição da obra de Fr. Marcos de LISBOA, *Crónicas da Ordem dos Frades Menores*, Porto, FLUP, 2001, coordenada pelo Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, não traga um glossário, a completar os índices onomástico e toponímico aí presentes. Bastava ter seguido o exemplo de José Joaquim NUNES que na sua edição da *Crónica dos Frades Menores* aduz um glossário final, útil para o estudo do vocabulário filosófico e religioso.

A compilação vocabular pioneira para o português medieval (e então louvável pelo número de obras compulsadas no seu *corpus* de trabalho) foi a de António Geraldo da Cunha, retomada por uma equipa que levou a bom porto (em 2006) o ambicioso projecto encetado nos anos 80 do século XX. Porém, este levantamento enferma de certo estatismo, isto é, a mera localização da ocorrência dos lexemas, nas suas diversas grafias ainda que integrados numa estrutura sintáctica, mas sem atender à sua polissemia contextual, não presta grande auxílio a trabalhos de evolução semântica.

Fundos eram os sulcos de negligente tratamento do léxico, que Bluteau reconhecera ainda no século XVIII,⁴⁷⁶ afigurando-se a nossa indiferença bastante pronunciada quando brotava em França o sedutor projecto enciclopédico de Diderot e d’Alembert. Não obstante, e face às dificuldades encontradas, o lexicógrafo francês lançava palavras de incentivo à prossecução da tarefa de estimar e cuidar da nossa língua despreconceituosamente,⁴⁷⁷ concentrando num só dicionário vocábulos de variadíssimas esferas, enumeradas numa mancha gráfica que se dava ao respeito, pela abrangência e quase desmesura. No Prólogo, no parágrafo dirigido ao “Leitor Portuguez” diria em tom jovial:

“Entendamo-nos Amigo, & entende, que isto, que te parece arrojado, he veneração. Tirei dos Authores Portuguezes as palavras, que fora da alphabetica Jerarquia andavão dispersas, & todas ellas, como a simulacros da eloquencia colloquei com ordem nas aras desta Philologia; recolhi palavras antiquadas, como reliquias de Portugal o velho, & acrescentei vozes modernas, como enfeites de Portugal o novo; entronisei nestas folhas a lingua Portugueza com tanta majestade, que ao pé de cada dição se acha com exemplar fidelidade o Autor; com etymologicas descendencias mostro a origem, & apuro a nobreza dos vocabulos; manifesto o parentesco, & afinidade, que elles tem com a lingua Hebraica, Arabica, Grega, Italiana, Castelhana ou Franceza, & obrigo o Latim a ter com o Portuguez primorosas correspondencias.”⁴⁷⁸

Perante a releitura destas linhas, urge perguntar: até quando adiaremos em sede filosófica o tributo à nossa língua, o estudo aprofundado da relação estado de língua/pensamento?

⁴⁷⁶ Cf. João Paulo SILVESTRE, *Bluteau e as Origens da Lexicografia Moderna*, Lisboa, IN-CM, 2008.

⁴⁷⁷ R. BLUTEAU, *Vocabulário Portuguez e Latino*, *op. cit.*, “Ao leitor estrangeiro”, §3: “As palavras são espelhos do pensamento, & imagens do conceito; toda a sua excellencia he representação. Em todas as lingoagens tem qualquer vocabulo esta excellencia [...] a lingua Portugueza não desmerece lugar entre as melhores...”

Já no século XVII Antoine Furetière produzira o *Dictionnaire Universel contentant generalement tous les mots françois tant que vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, Haye, A. et R. Leers, 1690. À cabeça da longa enumeração de *sçavoir* contemplado por essa obra lexicográfica, surgem a filosofia, a lógica e a física.

⁴⁷⁸ R. BLUTEAU, *Vocabulario Portuguez e Latino*, *op. cit.*, “Ao Leitor Portuguez”, §2.

De um modo geral, o amor e os seus códigos de linguagem ora velada, ora desvelada exerceram enorme atracção⁴⁷⁹ e, justamente nesse domínio lexicológico se inscreve um interessante livro de Glyn Burgess sobre o vocabulário pré-cortês na prosa, que identifica determinadas palavras com as marcas da sua época:

“Qu’une série de mots-clés puisse être relevée dans chaque période littéraire afin de saisir les préoccupations fondamentales de l’époque, que les mouvements et les changements sociaux, historiques et philosophiques exercent une influence sur le fait littéraire et la signification des vocables (...).”⁴⁸⁰

Sobre a temática amorosa são também incontornáveis os três tomos da obra de Nygren,⁴⁸¹ os livros de Hélène Petre⁴⁸² e de Baladier⁴⁸³ que fazem a transposição dos conceitos afectivos das línguas clássicas para a realidade cristã, testemunho de um outro momento muito importante na história das línguas e das esferas religiosa e laica. Inspirando-se em alguns destes estudos, Simone Nogueira⁴⁸⁴ produziu em língua portuguesa uma dissertação sobre Nicolau de Cusa onde explora, desde a sua génese helenística (*eros* e *agapé*), três lexemas em sede cristã latina — *amor*, *caritas* e *dilectio* — daí extraíndo conclusões semânticas que culminam numa sistemática hermenêutica cusana do amor.

⁴⁷⁹ Vide Aires NASCIMENTO e Arnaldo Espírito SANTO, “Eros e Agape: redução lexical e alargamento semântico”, in Aires NASCIMENTO et alii (eds.), *Eros e Philia na Cultura Grega. Actas do Colóquio de 23-24 de Novembro de 2005*, Lisboa, Evphrosyne, 1996, p. 213- 23.

⁴⁸⁰ G. BURGUESS, *Contribution a l’étude du vocabulaire pré-courtois*, Genève, Librairie Droz, 1970.

⁴⁸¹ A. NYGREN, *Éros et agapè: la notion chrétienne de l’amour et ses transformations*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1944-1952, 3 vols. Trabalho vasto e de fundo, com uma riquíssima panorâmica histórica e autoral em torno dos conceitos *eros*, *agapè* e também *nomos*, nele se insiste num aspecto às vezes sonogado: “Considéré du point de vue de l’histoire des idées, le christianisme est donc une puissance créatrice sans égale. La transformation qu’il a produite en ce qui concerne deux des problèmes fondamentaux de la vie de l’esprit, en est un signe évident. La façon dont il pose le problème religieux et le problème moral, le fait apparaître comme une puissance créatrice de tout premier ordre.” (vol. 1, p. 38)

⁴⁸² Hélène PETRE, *Caritas: étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Louvaniense, 1948. Vide a observação da autora a págs. 15: L’étude du vocabulaire de la morale chrétienne sera d’autant plus intéressante qu’elle permettra, par un examen attentif du sens des mots, de comparer les idées nouvelles aux notions de la morale antique à laquelle il a été en partie emprunté.”

⁴⁸³ Charles BALADIER, *Éros au Moyen Âge. Amour, désir et délectation morose*, Paris, Éditions Cerf, 1999. O autor faz questão de quebrar o preconceito sobre o valor desta área semântica, afirmando: “Et pourtant le monde des sentiments et de l’éthique vécue, quand il accède à la dignité des mots et de l’expressivité littéraire, ne mérite pas d’être jugé inférieur à celui des pensées – cette dernière étant alors si proche de la philosophie qu’on devrait pouvoir l’analyser sans pautager dans les platitudes émotionnelles.”

⁴⁸⁴ Maria Simone Marinho NOGUEIRA, *Amor, caritas e dilectio – Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia, Coimbra, FLUC, 2008.

Este nobilíssimo sentimento efectivamente não passou despercebido à filosofia. Houve quem inclusive notasse na linguagem mística de Bernardo de Claraval as melhores sugestões para o amor cortês⁴⁸⁵ e até quem encarasse a transmissão da experiência mística como um foco de renovação linguística.⁴⁸⁶ De facto, bem antes do século XV, a sociedade feudal ostentava convencionalismos a que não era alheio o papel da língua, a mesura e a substituição da própria palavra pelo *trobar clus* ou mesmo pelo gesto silente. Significativo número de linguistas e de filósofos foi sensível a esse âmbito da lexicologia e da semântica, tentando compreender a história e as ideias que a percorriam, pelas palavras disponíveis num dado eixo sincrónico, e as suas repercussões nas visões do mundo.

Particularmente relevante no nosso caso, a noção de campo semântico⁴⁸⁷ tem uma história pontuada por alguns nomes fundamentais – Trier, Mattoré,⁴⁸⁸ Ullmann,⁴⁸⁹ — que ensaiaram uma explicação do funcionamento das sociedades pelo nível lexical que haviam atingido. Num pequeno artigo intitulado “Die Worte

⁴⁸⁵ E. GILSON, “Saint Bernard et l’amour courtois”, *La théologie mystique de Saint Bernard, op. cit.*, p.193-215.

⁴⁸⁶ B. SMALLEY, *op. cit.*, vol. II, p. 342: “Poiché quest’ultimo senso tratta dell’unione mistica tra Dio e l’anima si addice piú al chiostro che non all’aula scolastica. Il mistici del dodecesimo secolo ne allargano la tecnica allo scopo di descrivere le proprie esperienze religiose.

Una lingua si sviluppa quando si trova nella necessità di esprimere nuove realtà: solo questo spiega l’esuberanza del linguaggio un po’strano dei sensi spirituali. Sai gli scholares che i claustrales traboccano di idee nuove: riuscivano ad esprimersi in modo naturalissimo attraverso immagini concrete; avevano un’immaginazione «visiva» ed estesero l’ambito dell’autorità indefinitamente.”

⁴⁸⁷ Para uma contextualização mais lata, partindo de Platão para chegar a Kant e daí para o século XX, vide W. Terrence GORDON, “The origin and development of the theory of the semantic field”, in S. Aurox *et alii* (eds.), *History of the Language Sciences*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2001, vol. 2, p. 1650-1662.

⁴⁸⁸ Para a época que nos interessa, citamos apenas um título de Georges MATTORÉ: *Le Vocabulaire et la Société Médiévale*, Paris, PUF, 1985. Na verdade, o interesse do discípulo de Trier disseminou-se pelo estudo dos séculos subsequentes através do mesmo tipo de aproximações semasiológicas.

⁴⁸⁹ Veja-se o entusiasmo de S. ULLMANN, *Précis de sémantique française*, Éditions A. Francke S.A., 1952, p. 99 : “L’étude du contexte est un des axiomes de la sémantique et de la lexicographie modernes. Il n’est plus possible de définir le sens d’un mot ni de retracer l’histoire de sa signification sans rechercher son habitat, ses contextes typiques et favoris, ses «consociations», pour employer un terme heureux de M. Sperber. Ces reconstructions se font d’ailleurs de plus en plus ambitieuses. On s’efforce d’envisager le mot par rapport au contexte plus général où il se situe : sa nuance stylistique et sociale, tout le climat intellectuel et moral qui en détermine le fonctionnement.”

des Wissens”,⁴⁹⁰ Jost Trier tenta demonstrar que cada eixo temporal pode reduzir-se a algumas palavras-chave. A tríade *Wísheit, Kunst* e *List* ficará, desta feita, para sempre associada à sua caracterização pessoal da sociedade de Duzentos. Já o seu discípulo francês no sugestivo capítulo intitulado “Le vocabulaire de la vie mentale” tenta demonstrar que a própria nobilitação social estava na base de mudanças lexicais significativas.⁴⁹¹

Vislumbra-se então um optimismo epistemológico assinalável relativamente às potencialidades da semasiologia e das “redes radiais” geradas pelas palavras⁴⁹² que as teses de Greimas vincavam. Com efeito, *La mode en 1830* ensina-nos que o estudo do vocabulário se ligava às mutações sociais, à literatura (o linguista lembra que em 1830 saía *Le traité de la vie élégante* de Balzac) e que

“...l'étude du costume [donne] une contribution à la philosophie de l'Histoire ; n'en rest pas moins vrai que le vêtement qui est un de moyens le plus sûrs pour extérioriser la vanité et le désir de paraître, constitue malgré son caractère superficiel l'un des traits les plus caractéristiques de l'animal social qu'est l'homme. Retracer l'évolution de la toilette, c'est donc dévoiler plus d'un aspect nouveau et inattendu de l'histoire des mœurs.”⁴⁹³

Enquanto Noam Chomsky⁴⁹⁴ assaca à linguagem a possibilidade de se compreender melhor a natureza humana (o autor usa a relação linguagem-mente), em 1969, Benveniste cria uma pequena revolução ao perspectivar a família de línguas indo-europeias, semente de uma cultura comum, como fonte de indagação de derivas e conservadorismos linguísticos⁴⁹⁵ nas línguas nascentes, mas em conexão

⁴⁹⁰ Jost TRIER, “Die Worte des Wissens”, in *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes, I, Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg, C Winter, 1931, p. 66-78.

⁴⁹¹ Georges MATTORE, *Le Vocabulaire et la Société Médiévale*, op. cit., p. 73 : “Les remarques précédentes nous font comprendre que le Moyen Age européen n’a pas connu une conception de l’intelligence qui soit comparable à la nôtre. Si le mot d’intelligence lui-même et celui d’intellectuel» (comme adjectif) empruntés au latin philosophique existent depuis le XIIe et le XIIIe siècle, ce sont des termes de lettrés qu’on ne rencontre que très rarement dans les textes. C’est que, comme la beauté, l’intelligence est un attribut divin. Les penseurs distinguent nettement cette intelligentia, faculté que Dieu possède de manière immanente et parfait, et l’intellectus (intellect au XIIIe siècle), faculté humaine dont Abélard a été le théoricien, qui consiste à déterminer les espèces c’est-à-dire les apparences intermédiaires entre la connaissance et les réalités.”

⁴⁹² Nicole DELBECQUE, *A Linguística Cognitiva. Compreender como funciona a linguagem*, op. cit., cap. 2 – O que há numa palavra: a semântica lexical.

⁴⁹³ Algirdas J. GREIMAS, *La mode en 1830*, Paris, PUF, 2000, p. 22.

⁴⁹⁴ N. CHOMSKY, “Linguagem”, *Enciclopédia Einaudi*, trad. do verbete por Francisca Xavier, Lisboa, IN-CM, 1984, vol. II, p. 11-56.

⁴⁹⁵ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions européens*, op. cit., p. 8-9.

com a sua matriz. A sua análise incide sobre o vocabulário das instituições, escopo com enorme interesse e de grande pioneirismo, ideal para aplicação em âmbito filosófico:⁴⁹⁶

“On s’est efforcé de montrer comment des vocables d’abord peu différenciés ont assumé progressivement des valeurs spécialisées et constituent ainsi des ensembles traduisant une évolution profonde des institutions, l’émergence d’activités ou de conceptions nouvelles. Ce processus intérieur à une langue peut aussi agir sur une autre langue par contact de culture; des relations lexicales instaurées en grec par un développement propre ont servi de modèles par voie de traduction ou de transposition directe à des relations similaires en latin.”⁴⁹⁷

Ora, em Portugal, cinco séculos antes, figuras régias e aristocráticas portuguesas apercebiam-se que tinham uma língua insatisfatória, ignorando que essa constatação era já alguma coisa, isto é, prenúncio de mudança e vontade de nomear o mundo com as palavras certas, que captassem com toda a expressividade a ânsia de dizer e transmitir, nomeadamente em harmonia com as novas realidades que os navegadores transidos de espanto descreveriam. Se D. Duarte e D. Pedro tivessem conhecido o autor do capítulo “Catégories de pensée et catégories de langue”, talvez obtivessem a seguinte resposta relativamente à sua insegurança na forma de expressão: “L’essor de la pensée est lié bien plus étroitement aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l’organisation de la société qu’à la nature particulière de la langue”.⁴⁹⁸ Mas, será que ficariam satisfeitos com a conclusão? Desmontada a relação entre pensamento e língua, o autor contemporâneo informa-nos que esta última condiciona sempre o horizonte conceptual dos seus utentes. D. Pedro poderia pelo menos afirmar que, em tempos, a guerra o afastara do seu plano de criação literária e que o ensejo intelectual sucumbira às exigências do Estado. Mas, por outro lado, não terá Brunetto Latini superado as limitações linguísticas do idioma do seu país de exílio, porque pensava bem tanto na língua de partida, como na de chegada e tinha a mediá-las boas competências de tradução?

⁴⁹⁶ Não podemos esquecer que é Benveniste o inspirador explícito do *Vocabulaire Européen des Philosophies*, *op. cit.*, que Barbara Cassin traz para a primeira página da sua Présentation do volume: “... le *Vocabulaire des institutions indo-européennes* d’Émile Benveniste est l’ouvrage, pluraliste et comparatiste, qui nous a servi de modèle...”.

⁴⁹⁷ E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁹⁸ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 74.

Em finais do século XIX, Darmesteter, que viria a receber uma crítica implacável de Gaston Paris, lançava várias questões reveladoras da sua concepção de língua como organismo vivo:

“Enfin les mots expriment les idées. Le mot est crée pour rendre la pensée. Quel est le rapport qui l’unit à l’idée dont il est le signe ? Jusqu’à quel point l’histoire des changements de sens reflète-t-elle l’histoire de la pensée ? Tel est précisément le problème dont nous abordons ici l’examen.

Dans l’étude qui suit on voudrait déterminer d’abord les caractères logiques de cette vie intellectuelle et morale que notre pensée donne aux mots ; autrement dit, montrer par quel procédé de l’esprit et sous l’action de quelles causes ils naissent et se développent au sein de la langue”.⁴⁹⁹

Latini tinha as ideias e tentativamente encontrou forma de as expressar e de lhes dar vida. O resultado foi bastante profícuo: a dotação de muito vocabulário filosófico à língua francesa. Étienne Gilson, em sede filosófica, ao reequacionar a relação entre a linguística e a filosofia, fala da precedência da palavra interiorizada em relação à proferida, reportando-se à tradição estóica e opondo-se a Benveniste.⁵⁰⁰ Assevera ainda que o pensamento sem linguagem se torna impossível.⁵⁰¹ Bastante céptico quanto à realização de um vocabulário de termos técnicos, pela difícil delimitação do uso corrente e da utilização especializada, Gilson anuíia apenas que podia ser interessante para um filósofo tomar parte numa tarefa dessa natureza. Felizmente, percorrera-se um longo e frutuoso caminho (Saussure, Hjelmslev, Mounin, Pierre Guiraud, Greimas⁵⁰² são apenas alguns exemplos dignos de nota) que no domínio lexical permitiria a Kocourek dizer com brevidade e acerto em finais do século XX:

⁴⁹⁹ A. DARMESTETER, *La vie des mots étudiées dans leurs significations*, Paris, Librairie Delagrave, 1887, p. 25-26.

⁵⁰⁰ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 64: "Tout en admettant que la pensée ne peut être saisie que formée et actualisée dans la langue, avons-nous le moyen de reconnaître à la pensée des caractères qui lui soient propres et qui ne doivent rien à l’expression linguistique ?"

⁵⁰¹ Etienne GILSON, *Linguistique et Philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris Librairie J. Vrin, 1981, p. 140-141 : “Les difficultés philosophiques le plus graves que soulève l’existence, entièrement légitime en soi, de la linguistique générale, tiennent précisément à ce que l’on peut faire correspondre le physique du langage au métaphysique de la pensée. Le Nous n’est même pas une totalité à la fois confuse et faite d’éléments distincts donnés tous ensemble, comme on ne peut guère éviter de le dire ; le Nous crée de la distinction par le langage, lui-même n’est ni distinct ni confus, mais antérieur, comme l’Un de Plotin qui est tous les nombres sans être aucun nombre."

⁵⁰² Para além da já citada tese de doutoramento, *vide* A. J. GREIMAS, *De la colère. Étude de sémantique lexicale*, Paris, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, III, 27, 1981.

“Grâce à sa capacité métalinguistique, la langue de spécialité peut être l’instrument de sa propre formation, de son propre fonctionnement, de sa précision, de son évolution. Elle peut aussi servir à l’interpréter, même à construire d’autres systèmes sémiotiques ; cette fonction métalinguistique et metalangagière lui attribue une place privilégiée parmi les systèmes sémiotiques.”⁵⁰³

Nascido com a linhagem filológica germânica, em 1940 Joseph Piel constata a falta de um “exame sistemático dos elementos de que o português dispõe para enriquecer o seu vocabulário tradicional, sem recorrer à importação de palavras de outras línguas,”⁵⁰⁴ empreendendo, por isso, um estudo precursor sobre a formação de nomes abstractos. Estava, então, dada outra pedra de toque no domínio lexicológico que urgia ampliar, com vista à perscrutação das estruturas intelectuais que empossam (ou não) as sociedades. Dieter Kremer apelava há poucos anos para a actualidade da questão,⁵⁰⁵ advertindo que ela continuava ainda praticamente inexplorada.

Nos anos 70 do século XX, Mário Vilela realizava investigação no âmbito do seu doutoramento em Linguística sobre o campo lexical da “determinação substantiva da simpatia humana e social”, formulando questões que, salvaguardadas as devidas distâncias, nos são comuns.⁵⁰⁶ Todavia, o autor que mais nos encorajava a tentar esta via era o dominicano Marie-Dominique Chenu:

“... le travail interne de l’esprit dans la manipulation matérielle des sons et des mots, épreuve dont il triomphe dans la mesure où ces mots deviennent les cellules vivantes de son corps de pensée. Ainsi pourrait-on faire une histoire de la philosophie par l’histoire de ses vocabulaires.”⁵⁰⁷

⁵⁰³ Rotislav KOCOUREK, *La langue française de la technique et de la science. Vers une linguistique de la langue savante*, présentation de M. Alain Rey, Wiesbaden, Oscar Brandstetter Verlag GmbH, 1991, p. 41. Trata-se da reedição da obra saída em 1982, revista e aumentada.

⁵⁰⁴ J. PIEL “A formação dos substantivos abstractos em português”, *Biblos*, vol. XVI, tomo I, 1940, 209-237.

⁵⁰⁵ Dieter KREMER, “Rodrigues Lapa, o léxico medieval e a linguística românica”, *Filologia, Literatura e Linguística*, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 2000, p.125-143.

⁵⁰⁶ M. VILELA, em *O Léxico da Simpatia. Estudos sobre o campo lexical da «determinação substantiva da simpatia humana e social»*, Porto, INIC, 1980, explica o seu escopo de análise a págs. 10: “descrever um campo lexical num determinado período, tendo em conta o(s) estádio(s) anterior(es) do mesmo conteúdo arquilexemático, ou, por outras palavras, procuramos dar resposta a perguntas como: se há algo de novo neste conteúdo arquilexemático (relativamente a este período) e, no caso de haver, como se relaciona com os lexemas novos de conteúdo) com os lexemas existentes e ainda as circunstâncias histórico-culturais que explicam essa modificação”.

⁵⁰⁷ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, op. cit., p. 366.

Chenu mostra-se muito sensível à relação entre a lexicografia medieval e a filosofia e faz notar muito cedo a premência de criar um vocabulário filosófico latino⁵⁰⁸ que ajude os estudiosos a interpelarem historicamente conceitos e correntes de pensamento.

Ora, com bastantes exemplos de estudos estrangeiros e algumas abordagens portuguesas, lançamo-nos, pois, para as páginas finais do terceiro volume da obra de Maler sobre o *OE*, anunciadora de um estudo das fontes, do estado da língua e de constituição de um glossário. Não obstante, para desapontamento nosso (Messelaar também o sentira ao consultar as páginas finais da edição do *Trésor de Latini*⁵⁰⁹), o glossário do *OE* que consta do aparato crítico de 1964 assume ser um contributo para um “futuro Dicionário histórico do português”. Afiançando que “nada de original no que diz respeito ao léxico”⁵¹⁰ ali se encontra, informação já contraditada por Helena da Rocha Pereira, o estudioso sueco descarta o estudo semântico em favor da história da língua, entrando até em contradição com a afirmação proferida páginas antes, segundo a qual o monge não teria muitos textos de referência em *linguagem*, onde pudesse beber influências.

À primeira vista, lendo as entradas do seu glossário, encontramos logo termos que mereceriam interesse, quer numa área vocabular teológico-monástica e mística (*contemplaçom, contemplativo, contemplar, deleytaçom, meditaçom, mundanal, penitencia, pecado, temperança*), quer filosófica (*alma, entendimento, filosofia, logica, materia, natureza, pessoa, tempo, theologia*). E o que dizer por exemplo do uso do nome *sophismas* (Livro III, cap. 7), tão pouco usual em português na época? Se é certo que a emergência destes vocábulos à superfície do texto resulta da tradução de inúmeras fontes e faz

⁵⁰⁸ M.-D. CHENU, "Notes de lexicographie philosophique médiévale", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 16, 1927, p. 435 : "Il y a longtemps que, en divers domaines de l'histoire de la philosophie, on a appliqué, au service d'une intelligence plus exacte des textes philosophiques, la méthode et les ressources de l'exégèse philologique et historique. (...) Mais aucun travail solide et étendu n'a été entrepris, ni au point de vue doctrinal (analyse et classement des concepts techniques selon leur sens), ni surtout au point de vue historique (genèse de ces concepts à travers le développement des systèmes).

⁵⁰⁹ MESSELAAR, *op. cit.*, p. 1-2: "Certes, M. Francis Camody a pourvu son édition (Berkeley, California, 1948) d'une lexique, mais celui-ci est nettement insuffisant et ne peut fournir de base à une étude scientifique du vocabulaire (...). Le choix des mots expliqués nous semble très arbitraire dans le lexique de M. Carmody...".

⁵¹⁰ MALER, *OE, op. cit.*, vol. III, p. 39. Do vol. II, consta um índice onomástico e de matérias, sendo que esta segunda dimensão é mais útil na identificação dos *exempla* e das histórias que lhe estão associadas.

transparecer alguma falta de precisão terminológica e pouca variedade lexical, tal labor pressupõe sempre a interpretação e a situação cronológica do autor, que utiliza as palavras e as evoca de modo fiel ou desvirtuante,⁵¹¹ ao serviço de um fito concreto e de acordo com uma tradição clássica. Não nos podemos deixar atraíçoar pelo olhar de utentes da língua portuguesa do século XXI no momento de analisar o estádio evolutivo da língua aquando da elaboração do *OE*.

Ao interrogar-se sobre a eventual especificidade do vocabulário cisterciense em contexto universitário, Jacqueline Hamesse⁵¹² salienta a predisposição dos monges de Cîteaux para os escritos ascéticos e didácticos, o que em proporcionalidade directa se reflecte no desinvestimento numa linguagem técnica. Ao menosprezo pelo pensamento escolástico, que inevitavelmente se repercute na escusa da sua terminologia, o anónimo português (confirmando a suspeita de Hamesse) contrapõe uma obra inçada de imagens místicas e de meios de expressão relacionados com o afecto e com a teologia monástica,⁵¹³ área semântica da predilecção de Gerson décadas mais tarde.

Ora, se ouvirmos um judicioso conselho de Alain de Libera, veremos que não há razão para se lidar preconceituosamente com as palavras só pelo facto de não serem originais⁵¹⁴ ou fundacionais. Nem mesmo – acrescentemos nós – devemos ter receio de lidar com textos secundários da história da filosofia que, para todos os efeitos, a

⁵¹¹ Alain REY, "Lexico-logiques, discours, lexiques et terminologies «philosophiques»", in André JACOB (ed.) *Encyclopédie Philosophique Universelle. L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1998, vol. I, p. 776.

⁵¹² J. HAMESSE, "La terminologie dominicaine a-t-elle eu une influence sur la terminologie cistercienne dans le domaine de la transmission du savoir ?", in Maria Cândida PACHECO (ed.), *Le vocabulaire des écoles des Mendians au moyen âge, op. cit.*, p. 26-44.

⁵¹³ Cf. J. LECLERCQ, *L'amour des Lettres et le Désir de Dieu, op. cit.*, p. 213: "...ce qui caractérise la pensée monastique est un certain recours à l'expérience. La théologie scolastique en fait abstraction: elle pourra ensuite retrouver l'expérience, voir qu'elle se concilie avec ses raisonnements, qu'elle peut même s'alimenter en eux; mais sa réflexion ne part point de l'expérience et n'y est pas nécessairement ordonnée. Elle se situe, et délibérément au niveau de la métaphysique: elle est impersonnelle, universelle. En cela même résident sa difficulté et sa grandeur. Elle cherche dans la science profane et dans la philosophie des analogies capables d'exprimer les réalités religieuses. Son but est d'organiser le savoir chrétien en lui ôtant toute référence subjective, afin de le rendre purement scientifique."

⁵¹⁴ Alain de LIBERA, "Analyse du vocabulaire et histoire des corpus", in Jacqueline HAMESSE et Carlos STEEL (eds.) *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge, op. cit.*, p. 18: "À la phase d'appropriation des lexiques déjà constitués par-delà ou à travers les traditions multiples – ce que j'appellerai la phase des «passeurs» – on doit ajouter l'ensemble des décisions prises par les philosophes eux-mêmes pour fonder ou réformer une discipline ou un champ disciplinaire en redéfinissant ou en abandonnant certains termes ou complexes de termes."

enriquecem e testemunham a sua diversidade de perspectivas. Mais: sabemos quão longe Jean Leclercq levou os estudos sobre o vocabulário monástico,⁵¹⁵ reflectindo sobre o valor semântico dos lexemas na constituição de uma teologia com contornos próprios e que reiterava o impacto do crivo cristão na ressemantização de muito do vocabulário de matriz clássica. A figura de S. Jerónimo havia estado no zénite deste processo⁵¹⁶ e os linguistas franceses têm consciência de que as dificuldades espinhosas decorrentes das traduções da *Vulgata* para as línguas vernáculas se convertem em novas pétalas de um pecúlio lexical mais vasto.⁵¹⁷ É impossível olhar apenas para um lado da questão, pelo que a tradução instalará o duplo movimento — da carência⁵¹⁸ à superação de barreiras e limitações linguísticas⁵¹⁹ — mas também, e infelizmente esse aspecto não poderemos aflorá-lo aqui, de desconfiança e suspeita constantes,⁵²⁰ mormente no contexto da Contra-Reforma, que proíbe a leitura da Bíblia nas línguas vernáculas. A orientação de sentido ditada por um determinado grupo também não é negligenciável, diz-nos Christine Mohrmann⁵²¹ ao estudar as inovações semânticas nas línguas clássicas.

Não ignoramos que o estado de maturação em que se encontra no século XV a língua portuguesa nos impossibilita de realizar um trabalho comparável com o de Messelaar quer pelo peso do seu objecto de análise, quer pelo fôlego da sua leitura semântica. Mas, quem dera, que pudéssemos contribuir com uma vírgula pequenina que fosse para um desafio feito em português pelo professor Gama Caeiro:

⁵¹⁵ J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique au Moyen âge*, op. cit., 1961 ; id., *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen âge*, op. cit., 1963.

⁵¹⁶ H. GOELZER, *Étude lexicographique et grammaticale de la Latinité de Saint Jérôme*, Paris, Hachette, 1884. Vide ainda São JERÓNIMO, *Carta a Pamáquio sobre os problemas da tradução*, op. cit., onde a trasladação literal é superada pelos desafios do respeito pelo sentido global: “nec converti ut interprens sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tam quam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis”.

⁵¹⁷ J. TRENEL, *L'Ancien Testament et la Langue française du Moyen Age (VIIIe-XVe siècle)*, op. cit., p. 30.

⁵¹⁸ Thomas RICKLIN apud A. FIDORA, *Domingo Gundissalvo y la teoría de la ciencia arábigo- aristotélica*, trad. por Lorenzo Langbehn, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2009, p. 24.

⁵¹⁹ Maria Gabriela BUESCU, “Papel da tradução no desenvolvimento da identidade nacional”, *Studia Lysitânica*, Lisboa, Colibri, 1998, p. 189: “Como possibilidade do enriquecimento das línguas vernáculas, a tradução é incluída como exercício nos centros de estudo. Em alguns países, as traduções favoreceram inclusivamente a fixação da língua nacional que se encaminha para ser o factor primordial de uma identidade colectiva.”

⁵²⁰ Basta pensar que no adiantado século XVI Frei Luís de León ao traduzir a Bíblia para castelhano suscitou um clima de suspeita que agravou a sua relação com o Santo Ofício.

⁵²¹ Christine MOHRMANN, “Les innovations sémantiques dans le grec et le latin des chrétiens”, separata da *Humanitas*, Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1962, p. 325-326.

“Para uma apreciação da mentalidade e das vivências e preocupações intelectuais do Português do final de Trezentos seria importante um levantamento, ainda que sumário, do nível e áreas do conhecimento, das correntes de ideias, de sensibilidade, de crenças religiosas, quer dos ciclos de pessoas instruídas – como em princípio seriam clérigos e letrados – quer de outros grupos de população”.⁵²²

Os estudos realizados lá fora são extremamente encorajadores. Claude Buridant⁵²³ mostra a produtividade do estudo do léxico, através da análise dos termos usados pelo tradutor Jean de Vignay para as suas versões em francês e dos expedientes (circunlóquios, empréstimos, decalques) de que se socorre para superar problemas linguísticos de diversa ordem, sobretudo em textos filosóficos. Para tal, Buridant propõe como metodologia de trabalho uma leitura comparativa, que coloca em paralelo algumas palavras latinas e as escolhas feitas tanto pelo tradutor de *Legenda Aurea*, como por João de Meung na sua tradução do *De Consolatione philosophiae*. Reafirmam-se, desta feita, as potencialidades do método⁵²⁴ mediante o qual se poderá, com base na obra de um dado autor, compreender as estratégias de apoderamento lexical do texto e extensivamente de enriquecimento da língua e da área específica de saber em que actua.

Retomando a realidade lusa, a edição do *OE* preparada por Irene Nunes, de que fazem parte um índice onomástico e um glossário, mais extenso do que o de Maler, em virtude do público a quem pretendia chegar, não representa qualquer avanço no domínio da inventariação do léxico filosófico. Deixando de lado a prática do seu predecessor, pela qual o significado das palavras era acompanhado da página e da linha em que ocorriam, o que facilitava a consulta de vocábulos plurissignificativos e do seu número de ocorrências, investe-se num índice onomástico qualitativamente melhor que o da primeira edição, mas com algumas fragilidades evitáveis. Às informações biobibliográficas, algumas das quais, por economia de espaço, não muito esclarecedoras para iniciados e que inexplicavelmente dedicam menos palavras a St. Agostinho, a St. António de Lisboa ou a St. Anselmo do que a

⁵²² Gama CAEIRO, "A cultura portuguesa no último quartel do século XIV", *Dispersos, op. cit.*, I, p. 157.

⁵²³ Charles BURIDANT, "Vers un lexique de Jean de Vignay traducteur: contribution à l'essor de la traduction au XIVe siècle", in Michèle GOYES e Werner VERBEKE (eds.), *op. cit.*, p. 303-322.

⁵²⁴ Charles BURIDANT, *op. cit.*, p. 307: "Tout d'abord peuvent être pris en compte les champs lexicaux mis en œuvre dans les traductions de Jean de Vignay: degré de technicité, d'abstraction, etc. Ainsi, dans les parties philosophiques et encyclopédiques des *Otia Imperialia*, Jean de Vignay, comme Jean d'Antioche, a affaire à un énorme fonds de termes abstraits qu'il à transposer et dont on a à apprécier les équivalents en fonction des ressources dont disposent les deux traducteurs."

Salabergua, personagem marginal (e de ficção?) de um *exemplum*, acresce, por exemplo, a rejeição da lição de Maler⁵²⁵ que assinalava já a confusão entre autor e obra no cap. VIII do Livro III: (outrossy conpre a aquelle que quer aproveitar na Sancta Scriptura, que he verdadeyra filosofia, aver e teer que todo o m do he esterro, onde diz h sabedor, que a nome Policrato...”⁵²⁶) ou a hesitação em considerar *Moraes* como a obra *Moralia in Job* de S. Gregório, forma presente em várias obras homólogas, mormente no *Virgen de Consolaçon* (“diz san Gregorio nos *Moraes*”).

Por outro lado, nem sempre a referência cruzada é esclarecedora caso não estejamos de posse da edição do filólogo sueco. Um exemplo óbvio é a remissão de *Livro da Consolaçom da Theolosia* (p. 382) para *Consolaçom da Filosofia* (p. 375), que não presta uma informação inequívoca ao neófito que poderá pensar tratar-se de uma obra com dois títulos legítimos.

Está, sem dúvida, facilitada a consulta das páginas onde surge o nome dos autores, nomeadamente para seguirmos a presença assídua de St. Agostinho, de S. Bernardo, de Bóecio, de Gregório, de Hugo de São Víctor, de Isidoro de Sevilha, e de S. Jerónimo, entre muitos outros, embora a remissão não esteja isenta de gralhas.⁵²⁷ Mas, fica de novo em branco a página do léxico filosófico em português que o *OE*, “uma das primeiras tentativas para formar da língua portuguesa o instrumento flexível que devia chegar a ser no Renascimento”⁵²⁸ ensaiava inadvertidamente.

Foi com gáudio que descobrimos que em 1945 o professor Joaquim de Carvalho conferia importância ao vocabulário para a história da filosofia em Portugal e que numa carta a Rodrigues Lapa anunciava ser essa uma das tarefas de investigação que o ocupavam:

⁵²⁵ MALER, *OE, op. cit.*, vol. II, p. 39. Irene Nunes, em *op. cit.*, p. 387, indica tratar-se de Policrato, Bispo de Efeso de finais do séc. II. Esta dúvida podia dissipar-se com o cotejo de obras pertencentes ao mesmo eixo temporal. D. DUARTE, no cap. LI do seu *Leal Conselheiro, op. cit.*, p. 206-207, refere o “livro de Policrato”; D. Pedro, na *Virtuosa Benfeitoria*, escreve no cap. XXIV, p. 139: “diz Policraton en o vº livro...”.

⁵²⁶ MALER, *OE, op. cit.*, p. 54; NUNES: p. 55.

⁵²⁷ É o caso das referências a Job, cuja discrepância entre as ocorrências e as indicações do índice é bastante significativa. Vejamos: Job surge citado na edição recente nas págs. 28 (Livro II), 82 (Livro III), 92, 95, 96, 99, 100, 102, 125, 134, 135, 140, 152, 171, 210, 223, 226, 229, 230, 244, 285, 326, 327 (Livro IV). O índice de Nunes só assinala a sua comparência no *OE* a partir da p. 210.

⁵²⁸ MALER, *OE, op. cit.*, vol. III, p. 36.

“Há dois anos que trabalho a valer na Hist. da Fil. em Portugal. O 1.º volume – Formação do espírito português (até ao séc. XII) está quase pronto, e o 2.º (Recursos da actividade intelectual durante a Idade-media) também está adiantado; estes dois volumes constituem a Introdução. Há um cap. que mal tenho esboçado e é m. trabalhoso, o qual me tem feito pensar m.tas vezes em si, e q. intitulo: Formação do vocabulário abstracto. Um dia o importunarei a este respeito.”⁵²⁹

Da mesma forma, Pedro Calafate na sua obra sobre o conceito de natureza⁵³⁰ faz notar a persistente indeterminação semântica do termo no avançado período de Setecentos, encetando uma abordagem metalinguística e filosófica para explicar tal flutuação.

Desta feita, a nossa proposta vai também no sentido de deixar modestos subsídios para a (re)constituição do vocabulário filosófico medieval português numa obra de espiritualidade que, não tendo como objectivo apoiar o ensino universitário, tem fins pedagógicos, sustentados através do uso intertextual de textos sagrados e profanos, de autores clássicos e medievais, num século de transição deveras importante para a entrada do laico no mundo culto.

Doravante, a análise centrar-se-á no domínio do vocabulário teológico-filosófico, particularmente nos lexemas *ciência*, *filosofia* e *teologia*⁵³¹ e nos seus correlatos, parecendo-nos que teremos de lidar ainda com um arquilexema, ou melhor, com o conteúdo arquilexemático contido na expressão *Sagradas Escrituras*, que relacionará dois campos semânticos – o da teologia monástica, sob a égide, embora distinta, de Bernardo de Claraval e de S. Boaventura, e o da filosofia *lato sensu*. Avaliados os três lexemas num esquema relacional ora em tensão, ora em contiguidade,⁵³² talvez daí se extraíam conclusões de leitura interessantes.

⁵²⁹ Maria Alegria MARQUES *et alii*, *Correspondência de Rodrigues Lapa. Seleção, op. cit.*, p.120.

⁵³⁰ Pedro CALAFATE, *A Ideia de Natureza no século XVIII em Portugal*, Lisboa, IN-CM, 1994. A introdução à obra é particularmente esclarecedora quanto à necessidade de se criar um léxico filosófico da língua portuguesa.

⁵³¹ Entre as interessantes reflexões sobre estes vocábulos, numa relação dicotómica ou tratadas individualmente são dignas de nota: Agostinho Figueiredo FRIAS e Bernardino da Costa MARQUES, “*Theologia, scientia et ars dans les Sermones de Frater Pelagius Parvus Colimbriensis, O.P.*”, in Maria Cândida PACHECO (ed.), *Le vocabulaire des écoles des Mendicants au moyen âge.*, *op. cit.*, p. 16-25; e Bert ROEST, “*Scientia and sapientia in Gilbert de Tournai’s (E)rudimentum doctrinae*”, in Maria Cândida PACHECO (ed.), *op. cit.*, 1999, p. 164-179.

⁵³² Nicole DELBECQUE, *op. cit.*, p. 62-63: “Os diferentes sentidos de uma palavra foram tratados até aqui como se fossem claramente separados uns dos outros. (...) [A categoria conceptual] contém pelo menos um membro claramente central, mas os membros periféricos não estão bem definidos. Por conseguinte, os contornos da categoria tornam-se indistintos, de modo que é possível que várias categorias se sobreponham.”

Assim, revisitado no capítulo II deste trabalho o contexto histórico-filosófico europeu que enforma o *OE* e uma das suas fascinantes vergôntes – as relações entre filosofia e teologia, complicadas pela introdução da teoria aristotélica de *ciência* por via latina (a *epistème* dos *Analíticos Posteriores*) e de onde há a extrair consequências cruciais – urge explicar de que modo se tentará proceder a uma leitura estrutural da obra a partir de determinados campos semânticos que, pelo seu funcionamento, criam uma seiva doutrinária particular. Estarão (assim o esperamos) criadas as condições para integrar o *OE* numa corrente de ideias epocal, com bastantes semelhanças com o período undecentista, mas já preparando os caminhos da dicotomia teologia escolástica/ teologia mística de Quatrocentos.

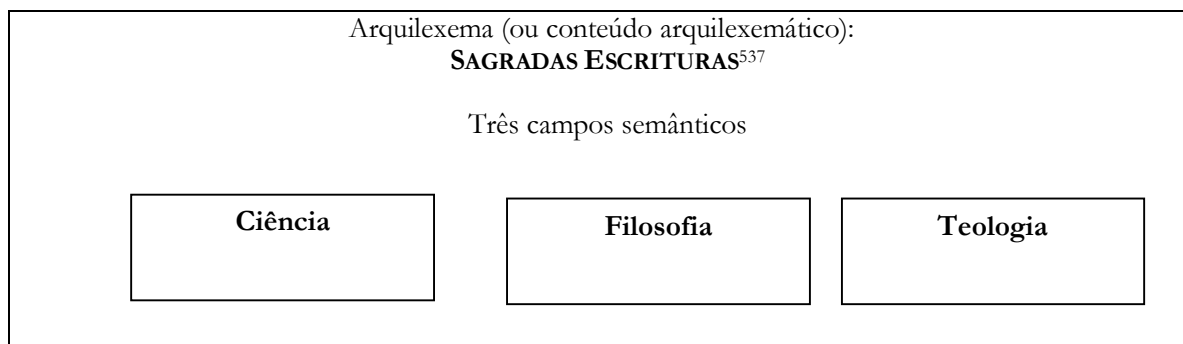
Além do estudo desses lexemas em que também se tentará não perder de vista a análise dos excertos de texto de onde foram retirados,⁵³³ com a ajuda de Maler, procuraremos estudar as relações entre a filosofia e a teologia,⁵³⁴ bem como a capacidade de conciliação das *auctoritates* convocadas pelo autor, exercício que culminará na tentativa de encontrar a chave de leitura filosófica da obra.

Desta feita, teremos três campos semânticos e respectivas ramificações que, não sendo aqui tratadas em detalhe, participam do “vocabulário das ideias”, e cuja inventariação devidamente hierarquizada poderá servir de base a outros trabalhos mais profundos.

⁵³³ Há situações em que se verifica um erro de leitura da obra original ou o seu desvirtuamento propositado com vista à preservação da voz do *compiler*, nomeadamente no *Didascalicon* de Hugo de S. Victor, onde o autor português lê *filosofia* em vez de *filologia*. Vide *OE*, Livro III, cap. VIII, p. 55: “E por em diz meestre Hugo que quatro pessoas trazem o leito da filosofia, convem a saber, amor e trabalho, que acabam a obra, e o cuidado e a vigília, que parem o conselho. A cadeira da filosofia é a seeda da sabedoria. E esta cadeira tragem dous mancebos da parte deanteira, convem a saber, o amor e o trabalho, porque som fortes e fazem obra de fora.”. Comparemos com a respectiva passagem do *Didascalicon*, MIGNE, *PL*, *op. cit.*, Livro III, cap. XVIII, cols.776-777: “Isti sunt quatuor pedissequi qui portant lecticam philologiae, quia mentem exercent, cui sapientia praesidet. Cathedra quippe philologiae sedes est sapientiae, quae his suppositis gestari dicitur, quoniam in his se exercendo promovetur. Unde pulchre juvenes propter robur a fronte lecticam tenere dicuntur; videlicet (...) id est *amor et labor*, quia foris opus peragunt.” E linhas abaixo, Hugo de São Victor volta a falar de filologia, para que não restem dúvidas: “Sunt quidam qui putant per cathedram philologiae humanum corpus significari, cui anima rationalis praesidet, quod ministri quatuor portant, id est, quatuor elementa componunt.”

⁵³⁴ Cumpre-nos referir aqui José MEIRINHOS, “A theologia em Santo António e a definição agostiniana de dialéctica”, in AA. VV. *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. 8.º Centenário do Nascimento de Santo António*, Braga, UCP, 1996, vol. I, p. 611-621, cujo fito de leitura se compagina com a nossa proposta. Pelo mapeamento das ocorrências da palavra teologia na sermonária antoniana, o professor chega à definição da ciência teológica do taumaturgo português e às expressões lexicais preferencialmente utilizadas na sua sermonária.

Estudadas as ocorrências dos três lexemas, passaremos brevemente ao cotejo lexical dos mesmos noutras obras relevantes do ponto de vista filosófico de finais do século XIV e início do século XV, como sejam o *Leal Conselheiro*, o *LEBCTS*, a *Virtuosa Benfeitoria*, o *Boosco Deleytoso* e a *Corte Enperial*,⁵³⁵ em consonância com os textos eleitos por Pedro Calafate para integrar a sua *História do Pensamento Filosófico Português*.⁵³⁶ Sempre que se justifique, relacionaremos ainda os lexemas com outros textos não-literários e obras quatrocentistas traduzidas, pois interessa-nos saber de que forma o autor respeita (ou transgride) o sentido das palavras no seu texto relativamente à época em que vive. Nessa ordem de ideias, integram o nosso *corpus* o *Livro dos Offícios*, tradução filosófica para a língua portuguesa não desprezável no presente contexto de reflexão, e o *Horologium Fidei* que, pelo fito e pelo idioma em que é redigido, parece servir de contraponto ao *OE*, relativamente ao rigor terminológico. Assim, o nosso esquema procurará obedecer ao que a seguir se delinea:



À definição histórico-filosófica de cada um dos lexemas, que recupera dados do capítulo II, seguir-se-á o mapeamento das suas ocorrências e acepções no *OE*. Sublinhe-se que esta é apenas uma possibilidade de trabalho, que nos parece mais esquemática e ensaia aquilo que seria idealmente a configuração de entradas lexicográficas para a criação de uma obra mais vasta com vias de acesso a estudos sincrónicos e diacrónicos.

⁵³⁵ Para maior leveza na apresentação dos verbetes, designaremos as obras apenas pelas suas iniciais: *BD* (*Boosco Deleytoso*), *CE* (*Corte Enperial*), *LC* (*Leal Conselheiro*), *LEBCTS*, *VB* (*Virtuosa Benfeitoria*), *LO*, (*Livro dos Offícios*).

⁵³⁶ Pedro CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, *op. cit.*, vol. I.

⁵³⁷ Com perto de duzentas ocorrências, esta expressão parece-nos merecer o estatuto de arquilexema adoptado por Mário Vilela.

Tentaremos dar conta do uso original ou desviante dos lexemas, procurando entender o que motivou uma opção em detrimento de outra, numa leitura sistemática da obra, inevitavelmente indiciadora do modelo teológico que lhe subjaz. Disposta a informação sob a forma de verbete, (ainda que rudimentar, mas sinóptica), deixaremos em Anexo as grelhas com os contextos de ocorrência de *ciência*, *filosofia* e *teologia* nas obras que integram o *corpus* comparativo de análise. O mesmo será feito no que diz respeito ao *OE*, acrescentando a isto a referência às *auctoritates* envolvidas nas definições, revitalizando o trabalho de identificação levado a cabo por Maler.

Por último, cabe-nos reflectir filosoficamente sobre os dados que a leitura estrutural do *OE* nos permitiu extrair, à luz da própria evolução semântica dos lexemas e do seu valor nos diversos contextos de actuação pensante.



4.2 Leitura semântica do *OE* a partir dos lexemas Filosofia, Teologia e Ciência

*Ca a sancta sciencia da teologia é un poço tam alto que poucos
podem tirar a agoa dele se nom com a ajuda da fe.
OE, Livro III, cap.I*

Poderíamos estar entre mulheres, devaneio que o desenho tantas vezes concretizou relativamente às artes liberais,⁵³⁸ mas encontramos-nos apenas diante dos três lexemas escolhidos para analisar o *OE*. Já antes referimos o nome de Irmtraud Fischer e dos seus estudos sobre a presença feminina no Antigo Testamento, em que cumpre destacar a Dama Sabedoria,⁵³⁹ nomeadamente a que assoma em Prov. 1, 20-33 e, versículos depois, anuncia o apaziguamento do coração dos fiéis.⁵⁴⁰ É justamente nestes últimos versículos que encontramos duas das palavras-chave que nos têm seguido: *scientia* e *sapientia*. Mas, lembre-se ainda que é impossível ficar indiferente à descrição dessa misteriosa personagem pelo cálamo de S. Bernardo.⁵⁴¹

De mãos dadas e até de costas voltadas na história das ideias e dos sistemas de pensamento, *filosofia*, *teologia* e *ciência* guardam uma longa tradição de recorte secular, não se furtando, no entanto, às mudanças e extensões semânticas que a inclusão no vocabulário da Cristandade lhes traria. Tal como procurámos mostrar no capítulo II deste trabalho, a trajectória histórica dos lexemas em estudo revelou a árdua emancipação (condicionada e precária durante muitos séculos) do Cristianismo

⁵³⁸ Vide Philippe VERDIER, “L’iconographie des arts libéraux dans l’art du moyen Âge jusqu’à la fin du quinzième siècle”, *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, op. cit., p. 305- 355; Teresa MERUJE, *Porque são as artes donzelas?*, Dissertação de Mestrado em Património Europeu, Coimbra, FLUC, 2009. Também no livrinho de Emile MÂLE, *L’art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, Librairie Armand Colin, 1968, encontramos um sugestivo capítulo intitulado “Le miroir de la science” que descreve a representação icónica de cada uma das sete artes. A certa altura, Mâle introduz uma oitava personagem: “Jusqu’ici nous avons parlé que des sept sciences du *trivium* et du *quadrivium*, mais il en est une huitième qui domine toutes les autres : la Philosophie. Son image sculptée à Sens et à Laon se distingue, à Laon surtout, par les attributs plus singuliers. Elle a la tête dans les nuages, et une échelle est appuyée sur sa poitrine.”

⁵³⁹ Irmtraud FISCHER, *Femmes sages et dame Sagesse dans l’Ancien Testament*, op. cit., p. 207 e segs.

⁵⁴⁰ Prov. 2, 10-12 : Si intraverit sapientia cor tuum et scientia animae tuae placuerit, consilium custodiet te prudentia servabit te ut eruaris de via mala ab homine qui perversa loquitur.

⁵⁴¹ S. BERNARDO, *In Cantica*, op. cit., Sermo XV, p. 224: “... fortis mulier, Sapientia, misit manum ad colum, et diligere eius apprehenderunt fusum. Novit enim modicam lanam vel linum in longum producere filum, atque in telae extendere latitudinem, et sic omnes domesticos suos vestire duplicibus.”

relativamente a línguas e a culturas que encarava de soslaio numa atitude preventiva, mas a partir das quais ganhou sustentabilidade e, sobretudo, adesão massiva. Expressões como “filosofia de Cristo”, “santas ciências” ou “verdadeira filosofia”, usadas em abundância, esclareceriam esse efeito de contágio nutrido de ambiguidade, umas vezes renegado, outras deliberadamente consentido na hora de religar culto e cultura.⁵⁴²

De igual modo, a *Vulgata* de S. Jerónimo cristalizava o significado de alguns dos lexemas aqui visados, bastando lembrar a este propósito os Livros da *Sabedoria* e do *Eclesiástico* e alguns versículos das *Epístolas de S. Paulo* ou uma importante imprecisão do *Eclesiastes*. Em língua portuguesa, que passo em frente se daria na investigação se alguém conseguisse perceber o impacto da chegada da versão quatrocentista que mescla o *Antigo Testamento* com a *Historia Scholastica* de Pedro Comestor,⁵⁴³ cruzando-a, numa segunda fase, com a produção das obras de espiritualidade então vindas a lume?

São escassíssimas, e nem todas com igual relevância para a nossa análise, as ocorrências do lexema *theologia* no *OE*.⁵⁴⁴ Duas delas referem-se ao objecto de ensino de mestres com estatuto de anónimos figurantes na obra, mas onde se deve ressaltar o pontual uso moderno do lexema, já que a travessia de *magister in Sacra pagina* até *magister in theologia* só se define a partir do século XIII. Uma terceira ocorrência constitui lapso na transcrição do título da célebre obra de Boécio,⁵⁴⁵ restando-nos assim dois contextos em que *theologia* funciona aparentemente na

⁵⁴² Louis BOUYER *et alii*, *Histoire de la spiritualité chrétienne – La spiritualité du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 99-100.

⁵⁴³ *Bíblia Medieval Portuguesa I: histórias d'abreviado Testamento Velbo, segundo o mestre, das Histórias Scolásticas*, texto apurado por Serafim da Silva Neto, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1958.

⁵⁴⁴ José ANTUNES confirma a pluralidade de nomes sob os quais se pretende designar *teologia* em “A teologia na Universidade portuguesa, *art. cit.*, p. 250: “Várias são as expressões na Idade Média para designar a Teologia: *Lectio divina*, *doctrina Christiana*, *sacra eruditio*, *sacra scriptura*, *sacra* ou *divina pagina* e *theologia*.” E salienta o papel da universidade na regulação terminológica: “Porém, as únicas que surgem nos documentos referentes à Universidade são apenas as três últimas: *sacra scriptura*, *sacra pagina* e *theologia*.”

⁵⁴⁵ MALER em *OE*, *op. cit.*, vol. III, p. 90, hesitou um pouco, mas cedo chegou à conclusão que seria um anacronismo pensar-se que estávamos diante da *Consolatio theologiae* de João Gerson, escrita no século XV. O lapso do nosso anónimo português pode explicar-se pelo grau de adesão à obra de Boécio, cujo conteúdo o faria identificar a filosofia com a teologia. P. Courcelle, em obra já mencionada, mostra a enorme riqueza literária da descrição dessa Dama que aparece a Severino Boécio.

acepção monástica antiga como sinónimo de conhecimento de Deus,⁵⁴⁶ numa clara contraposição ao saber terreal representado pela “sciencia da filosofia”. Mais esclarecidos ficamos acerca desta persistência semântica se lermos um passo da *Crónica da Ordem dos Frades Menores* a partir da edição de um manuscrito do século XV,⁵⁴⁷ onde *theologia* significa conhecimento da Sagrada Escritura. O sentido mais moderno surge por exemplo na prosa de Avis – no *Leal Conselheiro* e na *Virtuosa Benfeitoria* – que acusa a recepção de obras que têm o lexema no título (*vide* em Anexo) ou na *Crónica da Guiné* de Gomes Eanes de Zurara, que se refere à “cadeyra de theologia”.⁵⁴⁸

Claro que no *OE* a omissão ou ausência do lexema *theologia* não é anódina e denuncia desde logo o perfil teológico que teremos diante de nós, muito mais próximo da raiz etimológica (e do legado de Pseudo-Dionísio Areopagita⁵⁴⁹) do que dos avanços conquistados no período de Duzentos por autores como Tomás de Aquino ou Duns Escoto. É desta análise que se poderá extrair a filiação do nosso autor monástico e avançar com algumas explicações relativamente às escolhas dos escritos teológico e filosóficos a convocar para a tessitura do texto. Vejamos então:

⁵⁴⁶ O conhecimento de Deus também é designado pelos autores medievais por *Dei notitia* ou *divina notitia*.

⁵⁴⁷ *Crónica da Ordem dos Frades Menores: 1209-1285*, manuscrito do século XV, publicado e acompanhado de introdução, anotações, glossário e índice onomástico por José Joaquim Nunes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918, vol. II, p. 103-104: “E, como hũa vegada estevese em Anglia huum fraire muy glorioso em pregar e em tecer a philosophia com a theolusia e nom pouco corioso, e, segundo o modo da sua curiosidade, como hũa vegada se aparelhasse para pregar de filosofia em no sermon, segundo seu costume, (e) estando elle de noite orando, aparecé-lhe Jesu Christo, tendo em mão huum livro muy fechado, em meeo do qual estavam letras de ouro muyto homrradas e em nos cabos estava lodo, do quall saía fedor muy grande, e em na sobre face o livro era feo. E, como antre as outras cousas preguntase aquele fraire a Jesu Christo que senificava aquele livro asy feo y fermosso, respondeo-lhe Jesu Christo: As letras de ouro som as palavras de verdade da teologia e o fedor e lodo os ditos dos philosophos e a fealdade de fora a apareçença da curiosidade, com as quaaes cousas, disse Jesu Cristo, afeas muito a minha palavra. Onde aquelle fraire, tornando em sy, mudou logo a thema e leixou logo a curiosidade, comtentando-sse das palavras soos da samta spritura e dos ditos dos samtos doutores, e tirou dos seus sermões a doutrina da philosophia.”

⁵⁴⁸ Gomes Eanes de ZURARA, *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do infante D. Henrique*, ms. do século XV da Biblioteca Nacional de Paris, introdução e notas de Torquato de Sousa Soares, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1978. Vol. 1, p. 34.

⁵⁴⁹ Alain BOUREAU, em *L'empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique*, *op. cit.*, p. 21 e segs., traça os principais momentos de aclimação e mutação semântica do lexema *theologia*. O primeiro ocorre com St. Agostinho; o segundo, com a recepção latina de Pseudo-Dionísio: “Un deuième emploi de theologia suscite des confusions. Pris au sens littéral, le mot désignait le discours de Dieu, c'est-à-dire l'Écriture sainte. Cet emploi dérivait de la traduction latine des œuvres de pseudo-Denys effectuée au IX^e siècle par Jean Scot (ou Érigene). En sens inverse, la locution Sacra Pagina, qui signifiait l'Écriture, nomma aussi ce que nous appelons «théologie» au début du XII^e siècle.”

OE	
Lexema	Teologia
Definição geral do lexema ao tempo do autor	<p>1. Teologia escolástica: a partir do séc. XIII, com a síntese albertino-tomista a teologia (lexema que S. Tomás raramente utiliza em favor da expressão <i>sacra doctrina</i>) é uma ciência especulativa, de base aristotélica que, colocando a razão ao serviço da fé, procura compreender o seu sujeito (Deus), mas nem por isso deixa de ser sinónimo de <i>sapientia</i>. Integrada no esquema geral da unidade das ciências, é uma ciência humana, subalterna, de carácter especulativo.</p> <p>2. sécs. XIV-XV: A crítica de Duns Escoto à definição de ciência teológica tomista e a afirmação de que a verdadeira teologia reside apenas em Deus – o verdadeiro teólogo –, reforça a ideia segundo a qual a teologia é uma ciência prática, que relaciona amor e conhecimento; Teologia mística:⁵⁵⁰ ciência com contornos afectivos, que Gerson defenderá sob a designação <i>mystica theologia</i> através da qual sobrepõe o <i>affectus</i> ao <i>intellectus</i>;</p>
Número de ocorrências na obra	5
Acepções com transcrição do passo respectivo;	<p>1.n. Ciência sagrada: “...ca a sancta sciencia da theologia he hũ poço tam alto, que poucos podem tirar a agoa delle...” (Livro III, Cap. I, p. 39; Nunes: p. 41)</p> <p>2.n. Disciplina: “Djz hũ grande doutor em filosofia e em theologia...” (Livro III, Cap. XI, p. 67; Nunes: 49); “frey Pedro de Tar thasya, primeyramente foy fecto meestre en theologiaõ + (Livro IV, cap. XVII, p. 148; Nunes: p. 141)</p> <p>3.n. Conhecimento de Deus: “E outrossy, muytos ha hi que pensam que na sciencia da filosofia há mayores cousas e milhores que aquello que elas som, e, depois que a sabem, nõ lhes parece neh a cousa em cõparaçom da theolosia. (Livro III, cap. XI, p. 67; Nunes: p. 69)</p> <p>4. n. título de livro: “o livro da Cõsolaçõ da Theolisy” (Livro IV, cap. XV, p. 142; Nunes: p. 135);</p> <p>5. adj. virtudes theologicas (Livro III, Cap. I, p. 39; Nunes: p. 40)</p>
Acepções/definição em obras coevas	<p>Nas obras analisadas, o nome <i>theologia</i> e o adjectivo <i>teologal</i>, (neste caso quer no singular, quer no plural referindo-se às virtudes: <i>LC</i>, <i>CE</i>, <i>VB</i>) revela alguma pobreza semântica. <i>Teologia</i> reporta-se apenas à designação do título de obras (<i>LC</i>, <i>VB</i>) ou à disciplina ministrada por um <i>magister</i> (<i>LC</i>, <i>BD</i>).</p> <p>Na <i>Crónica da Ordem dos Frades Menores</i>, acima citada, fala-se especificamente das “palavras de verdade da teologia”, dissipando-se a dúvida entre a consistente rede sinonímica <i>teologia</i> / conhecimento de Deus / <i>Sacra pagina</i>. No <i>Virgen da Consolaçon</i> pode ler-se “se queremos que el chegue cõ puro entendimento ao verdadeyro conhocimento de Deus” (V, 5, p. 80). Também na versão portuguesa do <i>Livro das Confissões</i> de Martim Pérez se fala das “escripturas da sancta theologia”.</p>
Referência à possível utilização original (ou pessoal) do termo pelo autor do <i>Orto</i>	<p style="text-align: center;">_____</p>

⁵⁵⁰ Para esta distinção *lato sensu* entre teologia escolástica e teologia mística, seguimos as colunas 423-426 do verbete “Théologie” da autoria de M.-J. CONGAR, *op. cit.*, a que sugestivamente chama “Théologie. Les spécialisations”.

S. Boaventura define a teologia⁵⁵¹ em moldes mais condizentes com o nosso autor, apresentando o Texto sagrado como o seu principal sustentáculo.⁵⁵² Na verdade, ganhando enorme vantagem em relação ao lexema *theologia*, e por isso aqui referida como arquilexema, a expressão *Santas Escrituras*⁵⁵³ surge no *OE* numa relação metonímica (parte/todo) entre o meio pelo qual a *lectio divina*⁵⁵⁴ se pratica e o principal sujeito de aprendizagem das aulas frequentadas pelos monges que buscavam uma formação propedêutica. Como já havíamos dito antes, Ghellinck regista o trajecto sinuoso que a palavra *Página* atravessa⁵⁵⁵ até se ligar ao Livro sagrado e Aires Nascimento lembra-nos que o *OE* se inscreve numa espiritualidade tradicional,⁵⁵⁶ que não almeja (parece-nos) impor-se como obra teológica convencional, mas antes deleitar⁵⁵⁷ os sentidos espirituais pela *ruminatio*⁵⁵⁸ e assumir como missão última o resgate das almas. Nesta matéria, o halo da literatura patrística latina — St. Agostinho, S. Bento, S. Gregório Magno,— faz-se sentir de modo indelével, bastando para isso cruzar o *OE* com o volume da *Histoire de la Spiritualité Chrétienne* que se ocupa da Idade Média para vislumbrarmos assinaláveis pontos de contacto entre este percurso da espiritualidade e a rede de influências exercidas sobre o autor português.

⁵⁵¹ S. BOAVENTURA, *Breviloquium*, *op. cit.*, §6., p. 178: “Quia vero theologia sermo est de Deo et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum; ideo in assignatione rationum in omnibus, quae in hoc toto opusculo vel tractatulo continentur, conatus sum rationem sumere a primo principio, ut sic ostenderem, veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista scientia appareat una esse et ordinata et theologia non immerito nuncupata.”

⁵⁵² S. BOAVENTURA, *Breviloquium*, *op. cit.*, Prol.: “Magnus doctor gentium et praedicator veritatis, divino repletus Spiritu, tunquam vas electum et sanctificatum in hoc verbo aperit sacrae Scripturae, quae theologia dicitur...”.

⁵⁵³ Tivemos em conta as várias formas da expressão (*Sanctas Escripuras*, *Sancta Escripura*, *Scripturas Sanctas*, *escripuras de Deus*), quase todas padecendo de oscilação gráfica ou de alternância de número (plural/ singular), mas sem consequências de maior a nível semântico-lexical. Já a utilização de forma *scripturas* aponta normalmente para escritos em sentido genérico, às vezes em oposição às Escrituras com maiúscula, pelo que foram poucos os casos que, não oferecendo grande dúvida, incluímos nesta contagem. Assim, o autor usa a expressão quase 200 vezes.

⁵⁵⁴ Vale a pena cruzar os conselhos de leitura do monge português com Pedro CELANENSE, *Tractatus de disciplina claustrali*, cap. XIX – De lectione (MIGNE, *PL*, CCII, cols. 1125-1126), onde se difunde a ideia de que o silencioso acto de ler tem uma feição depurativa.

⁵⁵⁵ J. GHELLINCK, “«Página» et «Sacra Página». Histoire d’un mot et transformation de l’objet primitivement désigné”, *art. cit.*, p. 23-60.

⁵⁵⁶ Aires NASCIMENTO, “Livro e leituras em ambiente alcobacense”, *op. cit.*, p. 165.

⁵⁵⁷ Não esqueçamos que no *De Doctrina Christiana* S. Agostinho nos ensina que o orador deve ensinar para instruir, deleitar para captar a atenção do auditório e mover para vencer.

⁵⁵⁸ MALER, *OE*, Livro III, cap. XV, p. 77-78. (NUNES: p. 79) São aqui trazidos à colação versículos de Ezequiel (2,8 e 3,1-2) e do Apocalipse de S. João (10, 9-10).

Na verdade, o que se aconselha na obra portuguesa é a prática da leitura da Bíblia, despida de um firme propósito especulativo,⁵⁵⁹ que Vandenbroucke, no âmbito da sua análise das características da *lectio divina*, define como textocêntrica⁵⁶⁰ e conservadora, propiciatória de uma concepção antropológica pessimista, enraizada no *topos* do *contemptus mundi*.⁵⁶¹ O mais interessante é constatar que a aparente linearidade a-filosófica se quebra, porque ao enveredar por tal temática se reingressa num discurso ascético de orientação filosófica,⁵⁶² como adiante veremos.

Se, não raras vezes, a patrística grega preferiu o uso do termo *oikonomia*,⁵⁶³ por conter em si as noções de salvação e de revelação, entre os grandes teólogos do século XIII, havíamos percebido uma escusa em usar o lexema *theologia*,⁵⁶⁴ em favor da utilização de várias expressões sinónimas, que, ao contrário da palavra de origem grega, apagavam da memória a velha mitologia pagã e os deuses do nosso capítulo II. Não será despiciendo, por isso, verificar que em edições bilingues de autores medievais a tentativa do tradutor actual de traduzir *sacra doctrina* ou *Sacra pagina* por teologia nem sempre corresponde à intenção primeira do autor medieval, que, só tardiamente, se aclimatara a essa designação para falar da ciência de Deus uno cristalizada pelos profetas no Texto bíblico. Ora, na obra portuguesa, também surge,

⁵⁵⁹ MALER, *OE*, *op. cit.*, Livro III, cap. XI, p. 64: % por todo hom se deue trabalhar por aprender e leer os liuros das sciencias proueitasas, mayormente das Sanctas Scripturas, e dev -as leer spaciosam te, e nom arreatadam teõ + (NUNES: p. 65)

⁵⁶⁰ F. VANDENBROUCKE, "La *lectio divina* du XI^e au XIV^e siècle", *art. cit.*, p. 278. Concretizemos com um exemplo extraído da obra portuguesa, onde os vários momentos da *lectio divina* estão enunciados: Maler, *OE*, Livro III, cap. II, p. 41: % porem aquel que lee pella Sancta Escripura, soyba per estes graaos: primeyramente aya liçom e doutrina, e dessy meditaçom e pensam to e oraçom e cont plaçõõ +(NUNES: p. 42)

⁵⁶¹ Já referimos que o *Livro de Isaac*, de que existem versões quatrocentistas em linguagem provenientes de Alcobça, pode ter influenciado o anónimo português no desenvolvimento desta temática. Sobre a disseminação escolar deste *topos*, vide Robert BULTOT "La chartula du mépris du monde dans les écoles et les universités médiévales", *Studi Medievali*, n.º 8, Dez. 1967, p. 787-834.

⁵⁶² Grégoire REGINALD, "Introduction à une étude théologique du «mépris du monde»", *Studia Monastica*, vol. 8, 1966, p. 311-328. Vide ainda , Heinz Robert SCHLETTE, *Die Nichtigkeit der Welt, Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, *op. cit.*

⁵⁶³ Vide Yves Marie-Joseph CONGAR, "Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra Doctrina (Révélation, Théologie, Somme Théologique)", *op. cit.*, p. 136.

⁵⁶⁴ Para o século XII, Claudio STERCAL, em *Bernard de Clairvaux, intelligence et amour*, Paris, Éditions Cerf, 1998, p. 18, revela consciência de que "Les termes «théologie» (*theologia*) et «théologien» (*theologus*) sont rarement employés par Bernard — respectivement trois et sept fois —, et seulement dans des lettres concernant la controverse avec Abélard, donc dans un contexte largement critique. *Theologia* n'est employé que pour indiquer le titre de l'ouvrage d'Abélard (...) Theologus est employé de manière répétitive pour désigner Abélard (...)."

ainda de que modo discreto e, de quando em vez, a opção por *sancta doctrina*,⁵⁶⁵ decalque da expressão latina.

Beda identificara a *theologia* com a contemplação de Deus,⁵⁶⁶ em harmonia com a espiritualidade monástica, segundo a qual conviria conhecer o Senhor através da Sua palavra e da oração regular, à semelhança do que no seio da patrística grega Pseudo-Dionísio firmara, aos referir-se aos “mistérios da teologia”,⁵⁶⁷ desvendáveis sobretudo pela aférese e pelo “não-conhecimento”. Mas a maior controvérsia, por excesso de originalidade para a época, fora da autoria de Abelardo, no século XIII,⁵⁶⁸ pela aceitação do auxílio da filosofia na exegese.

Mas, que teologia subjaz ao *OE*, seja ela expressamente nomeada, esteja antes tacitamente implicada? Ambas as vias linguísticas parecem indicar que o autor envereda pela expressão de uma teologia monástica, de contornos semelhantes àquela que fora apresentada, sob interrogativa forma, por Leclercq no seu clássico sobre o assunto,⁵⁶⁹ embora se ultrapasse o meio monástico⁵⁷⁰ para exortar os laicos e os simples de coração a conquistarem a cidade celestial, majestosamente descrita

⁵⁶⁵ MALER, *OE*, Livro II, Cap. X, p. 29; NUNES: p. 31; *OE*, Livro II, Cap. XI, p. 31; NUNES: p. 33.

⁵⁶⁶ BEDA, *In Lucae Evangelium Expositio*, MIGNE, *PL*, XCII, Liber III, pars II, cap. X, p. 471: “Una ergo et sola est theologia, id est contemplatio Dei, cui merito omnia justificationum merita, universa virtutum studia postponuntur.”

⁵⁶⁷ PSEUDO-DIONÍSIO, *Teologia Mística*, trad. de M. S. de Carvalho, *op. cit.*, p. 11. F. CAYRE, em *Patrologie et Histoire de la théologie*, Paris, Desclée et Cie Éditeurs Pontificaux, 1947, t. II, tece uma salvaguarda, na secção dedicada a Pseudo-Dionísio, útil para compreender a acepção de teologia que encontramos no *OE*: “De nous jours, la théologie est prise au sens large, pour désigner toute étude des vérités de la foi ou ces vérités elles-mêmes, c’est-à-dire l’ensemble de la doctrine. Cette théologie peut être parfois mystique, soit à cause de son objet, si elle traite des grâces mystiques, soit à cause de sa méthode, si elle est affective ou symbolique, disposant ainsi l’âme à la contemplation. — La théologie était prise autrefois surtout au sens strict, pour désigner la *connaissance de Dieu*, simplement discursive, ou être aussi mystique, par l’usage du symbolisme ou de la méthode négative. La contemplation est une théologie mystique, mais supérieure, infuse, passive.” (nota 4, p. 93)

⁵⁶⁸ ABELARDO, *Introductio ad Theologiam*, MIGNE, *PL*, XL col. 979, Prologus: “Cum enim a nobis plurima de philosophicis studiis et saecularium litterarum scriptis studiose legissent, et eis admodum lecta placuissent; visum illis est, ut multo facilius divinae paginae intelligentiam, sive sacrae fidei rationes nostrum penetraret ingenium, quam Philosophicae abyssi puteos, ut aiunt, exhausisset. (...) Ad hoc quippe fidelibus saecularium artium scripta et libros gentilium legere permissum est; ut per ea locutionum et eloquentiae generibus, atque argumentationum modis, aut naturis rerum praecognitis, quidquid ad intelligentiam vel decorem sacrae Scripturae, sive ad defendam vel astruendam veritatem ejus pertinet, assequi valeamus.”

⁵⁶⁹ J. LECLERCQ, *L’amour des lettres et le désir de Dieu*, *op. cit.*,⁴ cap. I, p. 9.

⁵⁷⁰ Apesar de J. Leclercq circunscrever esta teologia ao claustro e ao público monástico (*op. cit.*, p. 179), estamos em crer que tal filiação também é aplicável ao *OE*, apesar de nele se investir num público vasto e diverso, que vive nas cidades, pratica a luxúria e penhora o espírito à mundaneidade.

no Livro IV.⁵⁷¹ Irradia desse modelo teológico afectivo muito do vocabulário em uso nesta obra, expandido por uma área semântica que colide com a linguagem especializada de matriz escolástica e com uma divisão mais nítida de saberes, já definida à época, mas manifestamente não interiorizada pelo autor português, aspecto que talvez a nossa amostra de inventariação ajude a comprovar.

Nesse sentido, os Livros I e II, influenciados quer pelo *Cântico dos Cânticos*, quer pelos *In Cantica* de Bernardo de Claraval, estão permeados de imagens e sugestões de tom místico, através de uma pletera de sensações gustativas, olfactivas, visuais e tácteis, próximas do imaginário do *locus amoenus*,⁵⁷² que aclaram e edulcoram o amor-experiência a Deus.⁵⁷³ Flores, árvores, ervas medicinais, frutos e especiarias compõem este horto simbólico, perfumado de alegorias, que sem obnubilar a consciência da fragilidade humana⁵⁷⁴ nem a necessidade de desprezar o mundo terreal, adiam a agudeza do problema até à leitura do Livro IV. O passo do *Génesis* que se refere ao paraíso terreal (2, 8-14) sofre aqui uma *amplificatio*, reveladora de uma longa tradição que explorara a temática do mirífico jardim e da queda do primeiro homem.

Assim, o título da obra elucida-nos acerca do propósito⁵⁷⁵ de usar o discurso alegórico para perspectivar a relação do Esposo com a Alma, compromisso amoroso que se fortalece por um outro enlace – o da entrada iniciática da Alma no

⁵⁷¹ Bastante pessimista, este Livro tem como zénite expressivo a descrição da Cidade celestial, morada prometida àqueles que renunciarem a si mesmos. *Vide* MALER, OE, Livro IV, cap. XXXI, p. 205; Nunes: p. 192.

⁵⁷² A descrição do “parayso terreal” no Prólogo do Livro II é em tudo semelhante à descrição do Olimpo que encontramos na tradição homérica. Também aqui encontramos ecos da descrição do Paraíso presente no *Alcorão*, *ed. cit.*, de que ressaltamos aqui dois passos por ecoarem sugestões presentes no OE: XIII, 22-35; XXXVII, 38 e segs. Para uma indicação mais completa dos passos do Texto islâmico sobre o Paraíso, *vide* cap. 1, nota 112.

Numa leitura complementar, veja-se ainda José Manuel D. de JESUS, *O Jardim no pensamento mítico chinês*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2001, pág. 57 e segs..

⁵⁷³ S. BERNARDO, *In Cantica*, *op. cit.*, Sermo I, VI, 11: “Istiusmodi canticum [canticorum] sola unctio docet, sola addiscit experientia. Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio, non tam cognoscendi quam experiendi.”

⁵⁷⁴ MALER, OE, Livro II, cap. IV, p. 19: “Ca a especia que chamã cynamomõ he aaruor de color de ciinza e porem significa a memoria da morte que faz o hom tornar ciinza, e o ba[l]samo, que conserua os corpos dos mortos que nõ aprobeçam, sygnifica perseuerança, e a myrra, que he amargosa, demonstra a mortificação da carne.” (NUNES: p. 22)

⁵⁷⁵ MALER, OE, Livro I, Prologo, p. 2: “E puge nome a este liuro Orto do Esposo, s. Jhesu Christo, que he esposo de toda fiel alma, porque asy como emno orto ha eruas e aruores e frutos e flores e especias de muytas maneyras pera delectaçõ e mãtim to e meezinha dos corpos, bem asy em este liuro som conteudas mujtas cousas pera mãtim to e deleitaçom e meezinha e cõsolaçõ das almasõ + (NUNES: p. 5.)

jardim paradisiaco da Sagrada Escritura. Note-se que a estrutura comparativa se repete sucessivamente entre os capítulos II e XIV do Livro II (%asi como no orto do parayso terreal ha (õ) bem asy na Sancta Scriptura+) para no Livro seguinte dar lugar a uma verdadeira didáctica da leitura do Texto sagrado.

O poder medicinal e balsâmico do nome de Jesus Cristo (luz, manjar, mezinha), capaz de curar enfermidades e afecções de natureza vária, intensifica-se quando, no desfiar de *exempla*, verificarmos que os simples e os santos mártires derrotam (pela palavra viva que lhes sai de cor) um “escolastico letrado” e um “filosapho”, personificações de um saber secular que se combate em várias frentes. O comentário de S. Bernardo ao Poema de Salomão, principal intertexto do *OE* nesta parte inicial, enfatiza a dimensão poderosa da nomeação divina que, lançada timidamente no sermão XIII (*Oleum effusum nomen tuum*?⁵⁷⁶), se concretiza nos dois sermões seguintes, em passos de beleza e consecução retórica e imagística⁵⁷⁷ e de interpelação directa ao auditório.⁵⁷⁸

Brota das breves páginas do Livro I do *OE* a ideia de amor como via de conhecimento (*saber amar*, numa cursividade que não admitirá sequer dicotómico estribamento), só possível para o autor português (e na tradição que ele acolhe) através da exploração semântica do lexema sabedoria, quase sempre usado para designar a fonte divina do conhecimento,⁵⁷⁹ estádio mais elevado da participação em Deus.

Já a leitura das Sagradas Escrituras virá a requerer preparação e atitude meditativa,⁵⁸⁰ aproveitando o autor português para tecer louvores aos “quatro euágelistas” que, a seu ver, honraram com doces cantares a *Sacra pagina*: St.

⁵⁷⁶ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XIII, VII, 7, p. 204.

⁵⁷⁷ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XIV, II, p. 210: “Habet quippe Judaea oleum multum divinae notitiae, idque in se tamquam in vase clausum avara retinet. Peto, et non miseretur, nec commodat. Sola Dei cultum, sola notitiam, sola vult possidere magnum nomen eius, nec zelat sibi sed invidet mihi.”

⁵⁷⁸ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XV, IV, p. 226: “Sed est et medicina. Tristatur aliquis nostrum? Veniat in cor Iesus, et inde saliat in os: et ecce ad exortum nominis lumen, nubilum omne diffunditur, redit serenum.”

⁵⁷⁹ MALER, *OE*, Livro III, cap. VI, p. 49: %E aquelle que he boto de entedim to, nõ deve leyxar de ler ameude, por tal, que afazendo-sse a ler e amãdo as Sancta[s] Scripturas, gaanhe o emtendim to que nõ ha, ca o amor da palaura de Deus faz gaanhar a uirtude do entendimento, porque Deus he muy graadoõ + (NUNES: p. 50.)

⁵⁸⁰ *Vide*, sobre a relevância de *meditatio* e *meditari* em contexto teológico monástico, J. LECLERCQ, *op. cit.*, 1999, p. 22-23.

Agostinho, S. Jerónimo, S. Gregório e Santo Ambrósio.⁵⁸¹ Quadro alegórico (reductor e pouco rigoroso) à parte, o *OE* ilustra da seguinte forma os quatro sentidos da exegese bíblica: o bispo de Hipona expõe “toda a Sancta Scriptura sobrecelestrialmente, fazendo entender as cousas sobrecelestriaaes pellas cousas da sancta doutrina” (sentido literal); S. Jerónimo mostra a verdade da ley uelha e da ley noua+ (sentido alegórico); S. Gregório expõe “moral+ te a Sancta Scriptura+ (sentido tropológico); Ambrósio expõe a “Sancta Scriptura per figuras+ (sentido anagógico).

Na *Recondução das Ciências à Teologia*,⁵⁸² S. Boaventura também propõe o nome de três representantes para cada um dos sentidos espirituais (o alegórico, o moral e o anagógico), figurando coincidentemente entre as suas escolhas St. Agostinho e S. Gregório. Ambos os autores – o de Bagnoregio e o português – concordam na atribuição a S. Gregório do sentido moral, ligado aos costumes, divergindo, no entanto, quanto ao sentido hermenêutico a conferir à capacidade leitora do Bispo de Hipona e quanto ao nome a associar à leitura anagógica do Texto sagrado. S. Boaventura opta por Dionísio,⁵⁸³ ao passo que no *OE* é S. Ambrósio o eleito para esclarecer esse ponto mais exigente da interpretação bíblica. O teólogo não sente necessidade de falar do primeiro grau – o literal –, nem vê necessidade da intervenção de ninguém em especial, mas o nosso autor, sabendo para quem escreve, não pode prescindir desse passo quer ao longo da obra, quer nos conselhos de leitura que vai firmando. Por outro lado, intuindo que o contacto do autor português com a teologia grega é elementar, reduzindo-se talvez às antologias e

⁵⁸¹ MALER, *OE*, Livro II, cap. XI, p. 31; NUNES: p. 33. *Vide* ainda Pedro Comestor, *De tropus loquendi*, Prólogo, onde chama Agostinho, S. Gregório e S. Jerónimo para resolverem as “contrariedades” da *Sacra Pagina*.

⁵⁸² S. BOAVENTURA, *Recondução das Ciências à Teologia*, trad. de M. S. de Carvalho, *op. cit.*, §5, p. 18: “Daqui se infere que toda a Sagrada Escritura ensina estas três coisas: a geração eterna de Cristo e a sua incarnação, a regra de viver, e a união de Deus e da alma. A primeira diz respeito à fé, a segunda aos costumes, a terceira ao fim de ambas. Sobre a primeira deve trabalhar afincadamente o estudo dos doutores, sobre a segunda o estudo dos pregadores, sobre a terceira o estudo dos contemplativos. Agostinho ensina principalmente a primeira, Gregório ensina principalmente a segunda, mas a terceira é Dionísio que ensina – Anselmo segue Agostinho, Bernardo segue Gregório, Ricardo segue Dionísio, porque Anselmo distingue-se no raciocínio, Bernardo na pregação, e Ricardo na contemplação. Mas Hugo congloba todas elas.”

⁵⁸³ M.-D. CHENU, em *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, II vol., p. 278, é peremptório neste ponto: “Malgré la crue de l’aristotélisme, l’Aréopagite commande la théologie du XIII^e siècle.”

catenae de frases mais célebres atribuídas aos Padres, a dimensão anagógica não seria tão clara nem premente.⁵⁸⁴

Tal como Lubac nos ensina, num dado período histórico, ciência teológica e exegese encaixam uma na outra,⁵⁸⁵ fomentando a deriva terminológica que temos vindo a assinalar no *OE*, embora Dahan actualize a questão, ao mostrar que ela está longe de ser entendida por via simplista.⁵⁸⁶ No contexto português, uma coisa é quase certa: o nosso autor promove com afincos o cultivo do exercício exegético e, em coerência com a sua condenação do uso gratuito do *trivium*, não tem em mente uma teologia sustentada por um método científico nem muito auxiliada pela razão, prática em voga desde o século XIII. Menos razoável que S. Boaventura, que estabelece uma ordenação hierárquica para o conhecimento da Sagrada Escritura, o nosso monge parece cingir-se a alguns fragmentos do *Didascalicon* e do *De Doctrina Christiana* e enredar-se entre termos que repete à saciedade (ciência, doutrina, filosofia, sabedoria, etc.), com certo excesso de imprecisão e falta de clareza, para talvez querer dizer como o Doutor Seráfico:

26.

“E assim se mostra à evidência como é «multiforme a sabedoria de Deus», ela que nos é luminosamente transmitida pela Sagrada Escritura, se oculta em todo o conhecimento e em toda a natureza. Também se tornou patente como todos os conhecimentos servem a teologia, na medida em que esta assume os exemplos e emprega as palavras pertencentes a todos os géneros de conhecimento.”⁵⁸⁷

Faltaram-lhe palavras, as que Boaventura afirma no parágrafo acima transcrito encontrarem-se na teologia, pela capacidade de apropriação das várias áreas do saber. Não admira por isso que, em termos imagéticos, os três lexemas presentes no *OE* tenham de ser perspectivados como elos interpenetráveis, geradores de cumplicidades semânticas e de algumas inconsistências. Os trechos em que se

⁵⁸⁴ Na transposição de algum vocabulário para a esfera latina, M.-D. CHENU, em *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 373, acaba por apoiar a nossa hipótese: "*Anagogia*, lui portant étroitement solidaire dans la dialectique dionysienne, ne passera pas, et le terme se fixera sur l'une de voies de la tropologie scripturaire, dans un contexte exégétique vidé de la substance dionysio-érigénienne."

⁵⁸⁵ Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁸⁶ G. DAHAN, *op. cit.*, p. 46: "Théologie et exégèse sont intimement mêlées dans ce double processus, mais on pourrait dire que l'exégèse, recevant un message de Dieu et le décryptant pour les hommes, assume les deux démarches (descendante, ascendante) alors que la théologie, parlant de Dieu, se limite plutôt à l'aspect «ascendant» de la *translatio*."

⁵⁸⁷ S. BOAVENTURA, *Recondução das Ciências à Teologia*, *op. cit.*, §26, p. 27.

admite a intervenção de uma ciência auxiliar – a filosofia – são retirados da *Expositio regulae S. Benedicti* de Humberto de Romanis, nomeadamente o que comparece no capítulo XI.⁵⁸⁸ Relendo Maler, constatamos que o autor da obra portuguesa não se inibe de traduzir longos parágrafos da obra do dominicano,⁵⁸⁹ além de ser nesse gesto de traslado que se encontra maior concentração de ocorrências do lexema *ciência*.

Conhecer Deus pela oração e perscrutação do Verbo divino encerrado na Bíblia, só plenamente dada a conhecer aos eleitos e àqueles que atingem o patamar da perfeição:⁵⁹⁰ eis a proposta mais substancial desenvolvida nestes primeiros Livros, evocando às vezes no leitor de hoje a ideia expressa pelo segundo lume bonaventuriano, porque instigadores da fruição pelos cinco sentidos ora físicos, ora espirituais.

Se por um lado é difícil avaliar até que ponto a *translatio* foi sempre bem sucedida no *OE*, nomeadamente pelas condicionantes do modelo de exegese monástica em curso⁵⁹¹ e pelas condições filológicas dos textos consultados pelo monge, por outro não são altas as expectativas quanto ao alcance do sentido anagógico pelo público-alvo da obra. Muitas vezes, o método usado pelo nosso autor consiste em

⁵⁸⁸ MALER, *OE*, Livro III, cap. XI, p. 67. Leiamos aqui apenas dois excertos, que mostram que o beneplácito conferido à filosofia é colhido noutras vozes: “E como quer que nõ deue hom leixar e desprezar as Sanctas Scripturas e leer e studar pelos liuros dos filosofos gentiis pera deffensom da fe que elles empunha pella sua filosofaia, pera lhe saber responder per ella e outrossy pera destruir os errores delles com as uerdades delles mesmosõ + Algumas linhas mais à frente: “Outrossy, taes persoas como dito he, leterados e pertee[n]cetes para ello, podem leer e studar pelos liuro[s] dos filosofos gentiis pera emtender as Sanctas Scripturas e pera exposiçom dellas e outrossy pera cõfirmaçom da nossa feõ + (Nunes: 68-69)

⁵⁸⁹ Vejamos: para além dos *exempla* sobre Luís de França e o Imperador Frederico (Livro II, cap. IV do *OE*), o primeiro parágrafo do cap. V é baseado no cap. CXLII da *Expositio*, tal como as primeiras 10 linhas do último parágrafo do capítulo da obra portuguesa (p. 47-48); boa parte do primeiro parágrafo do capítulo VI do *OE* também é retirado do cap. CXLII da *Expositio*; a introdução ao capítulo VII do Livro II do *OE* é inspirado no cap. CXLVI da *Expositio*, intitulado “De praerogativa virtutis supra scientiam”; o cap. XI do *OE* também tem vários passos traduzidos da *Expositio*, como se menciona na nota infra; as primeiras doze linhas do cap. XII são colhidas no cap. CXLII da *Expositio*, seguidas de um versículo de S. Paulo e de nova citação do cap. CXLII da obra de Romanis, tal como bebendo no cap. CXLV da *Expositio* se finaliza o do *OE*; as primeiras linhas do cap. XIII do *OE* reflectem o cap. CXLVI da *Expositio*, assim como se recorre a pequenos fragmentos da *Expositio* ao longo deste passo do texto português, que volta a ser usado com mais insistência entre o final da pág. 73 e o culminar do capítulo XIII, na pág. 75.

⁵⁹⁰ S. BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, intr., trad.e notas de António Soares Pinheiro, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1998, cap. VII, descreve este estágio de perfeição, denominando-o “excessu mentali et mystico”, especialmente nos §4-6.

⁵⁹¹ G. DAHAN, em *op. cit.*, fala-nos do relativo desprendimento que este modelo exegético encerra em relação ao uso de formas e à preferência pela reunião antológica de vozes.

parafrapear o versículo e explicá-lo na sua literalidade, comprovando-se a sua fidelidade ao modelo de Hugo de S. Victor (*littera, sensus, sententia*) e às práticas de S. Bernardo nos *In Cantica*.⁵⁹² Clarifiquemos este ponto por meio da exemplificação:

%Assy como no orto do parayso terreal ha muy saborosos fruytos, bem asy no orto da Sancta Scriptura há grande auõdamento de muy dilicados fruytos, onde diz Salamõ emno Cantar do Amor __perssoa da esposa ao esposo: Venha o meu amado no seu orto, por tal que coma os fruytos do[s] seus pomos. E por diz Casiodoro que a Sancta Scriptura he bem cõparada e semelhante ao orto, porque geera muytos fruytos, ca na Sancta Scriptura acha o hom as huuas da spiritual alegria e os figos da dulçura perdurauil e as spigas da madureza das boas obras e as nozes da paciencia. Onde diz Jhesu, filho de Syrac, falando em pessoa da sabedoria da Sancta Scriptura: As minhas flores som fruytos de honrra e de onestidade. Deste orto da Sancta Scriptura colherõ muy gloriosos e muy dilycados fruytos os sanctos doutores, que dauõ aas almas dos fiees e cõ que consolauã sy mesmos per sanctas meditações e per muy doces contemplações, assy como aueo a Sam Thomas, frade da ordem dos pregadores, seg do se cõtem em este reçõtam to que se segue. +⁵⁹³

O autor começa por estabelecer a comparação entre o “orto” e a Sagrada Escritura, à guisa de introdução para cada capítulo deste Livro II. A inspiração vem-lhe do *Cântico dos Cânticos*, por isso aduz de imediato um versículo (5,1) em harmonia com esta ideia inicial, lembrando ao leitor que é a esposa que se dirige ao amado. Outra voz se aduz ao diálogo – a de Cassiodoro –, com uma daquelas frases que, salientemo-lo, pela sua generalidade (acaba por ser quase um lugar-comum no quadro místico) podia ser personalizada ou vir sem qualquer *auctoritas*. Praticamente repetindo as palavras iniciais, Maler não conseguiu ou não deu relevância à pesquisa desta fonte.⁵⁹⁴ O *ca* com valor explicativo parece introduzir uma *amplificatio* pela mão do autor, que volta a inibir-se de falar em primeira pessoa e se socorre do Texto bíblico, mais concretamente do *Eclesiástico* (24,23). A fazermos fé que existe um pequenino fundamento de relação entre o passo de Cassiodoro que identificámos e o trecho do *OE*, o autor poderia ter retomado os *expositoribus suis* para voltar a falar das dádivas que estes leitores privilegiados recolhem do contacto íntimo e do estudo meditativo do Livro Sagrado. O excerto termina com o reforço retórico conferido

⁵⁹² S. Bernardo recorre a expressões como *litterae consequentiae* e *cobaerentia litterae*.

⁵⁹³ MALER, *OE*, Livro II, cap. VII, p. 25; NUNES: 27. Os sublinhados são nossos e pretendem mostrar os momentos do texto em que o autor introduz as suas pistas de leitura, por meio de paráfrases e de pequenos esclarecimentos.

⁵⁹⁴ Nós avançamos temerariamente uma inspiração hipotética, mais próxima porém do conteúdo do versículo do *Cântico dos Cânticos*. Vide CASSIODORO, *De Institutione Divinarum...*, *op. cit.*, col. 1147: “Praesto vobis sunt sanctarum Scripturarum instrumenta dogmatica cum expositoribus suis, qui vere sunt florigeri campi, coelestis paradisi poma suavia, unde et fideles animae salubriter imbuntur, et linguae vestrae non caduco, sed fructifero nimis instruantur eloquio.”

pelo *exemplum* que, segundo o filólogo sueco, pode ter sido extraído da *Legenda Aurea* ou da *Vita S. Thomae Aquinatis*.⁵⁹⁵

¶Onde diz a esposa de Deus, que he o hom devoto: A mynha alma se dereteo, quando me falou o meu amado, como que diz cõ o salmista: Feyto he o meu coraçõ asy como a cera deretuda, cõuem a saber Jhesu Christo, que he o amado da alma, falla a ella per espiraçõ de dentro, do qual falam to he aceso e afogado muy fortem te. E, asy como a cousa acesa e ardente faz derreter a cera e resolver, ben asy a alma deuota, tangida pelo fallam to do Senhor amoroso, penetra e trespassa as cousas escondidas dos segredos de Deus. Porque, quando a alma he esqu tada pelo amor ardente que a sy se derrete pella voz muy doce do seu amado, tanto se derrete, que muytas uezes ouu do dentro en ssy a uoz delle que he de fogo e resolve e derrete, vem a alma a sayr fora de ssy extassy de alta contemplaçom, e ento[m] nõ a pode bargar neh a cousa que ella nõ entre sotilm te e muy agudam te aos segredos de Deus.†⁵⁹⁶

Neste segundo trecho, o autor começa por usar parte de um versículo do *Cântico dos Cânticos* (5,6: *Anima mea liquefacta est ut locutus est*), explicando a simbologia da Esposa. Em seguida, aduz ao primeiro versículo um outro, de temática similar, retirado dos Salmos (21,15: *Cor meum sicut cera liquefacta in medio ventris mei*), no qual lhe parece necessário destringar o valor simbólico da cera derretida, rematando com mais uma citação dos Salmos (118,140: *Ignitum eloquium tuum vehementer et servus tuus dilexit illud*).⁵⁹⁷ Por fim, usando uma estrutura comparativa, estratégia a que frequentemente recorre, apresenta uma evidência empírica (a cera derrete ao calor) para retomar, pelas suas póprias palavras, o sentido místico e afectivo dos trechos bíblicos escolhidos.⁵⁹⁸

Tomando de empréstimo a voz do ilustre de Tagaste, o *OE* apresenta a seguinte advertência: “...a maneyra do dizer, per que a Sancta Scriptura é scripta, todos podem chegar a elle, mas muy poucos o podem trespassar, ca a face decima da Sancta Scriptura afaagua os paruoos e crece cõ eles, mas a maravilhosa profûdeza e alteza della he espanto a aquelle que uay per ella em diante.”⁵⁹⁹ A atitude didáctica do monge adquire foros de maior nitidez quando dá a ler excertos com um valor alegórico, preocupando-se em guiar de perto o leitor /ouvinte. Além disso, revela que o entendimento do sentido mais profundo da mensagem bíblica ultrapassa o

⁵⁹⁵ MALER, *OE*, *op. cit.*, vol. II, p. 21.

⁵⁹⁶ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XIX, p. 159; NUNES: p. 150-151.

⁵⁹⁷ MALER, *OE*, *op. cit.*, vol. II, p. 100.

⁵⁹⁸ Este aspecto é corroborado por G. DAHAN, "Les quatre sens de l'Écriture", *op. cit.*, p. 21, que afirma: “Ce trésor est l'Écriture, mais il faut creuser avec persévérance pour y parvenir : ce «creusement» (*effosio*) est la recherche (*investigatio*) attentive et ingénieuse qui permettra de tirer du sens littéral les nombreux sens mystiques qui s'y cachaient, à la manière d'un trésor.”

⁵⁹⁹ MALER, *OE*, Livro III, cap. XI, p. 64; NUNES: p. 65.

acto de fé e pressupõe alguma ciência, mesmo que o monge tenha relutância em admiti-lo ou em utilizar o lexema apenas no seu pólo positivo.

É incontornável passar pelo sentido alegórico tendo o *OE* por matéria-prima a mística amorosa do esposo e da alma, mas o objectivo do monge é atingir a dimensão tropológica da exegese monástica, que Dahan define como psicológica e orientada para as considerações individuais. Esse acaba por ser o sentido que ocupa todo o Livro IV, em luta pela salvação de cada alma que lê ou ouve as palavras cruas ali presentes ou que revive martírios e suplícios de personagens históricas de tempos remotos.

Todavia, é no Livro III, de onde retirámos por instantes os nossos quatro “evangelistas” que surgem conselhos relativamente às condições a aplicar no ensino e na leitura da Sagrada Escritura. Se mais não nos tivesse restado, diríamos que esta dupla função (*legere et docere*) tinha sido inspirada no *De Doctrina Christiana*. Avançando na leitura dos quinze capítulos do Livro, onde encontramos a ocorrência da expressão “sancta sciencia da theologia” na acepção de conhecimento de Deus, através da Palavra divina revelada, notaremos o uso abundante do lexema *ciência*. Este Livro começa com a apresentação do *hortus conclusus*, alegoria da salvaguarda dos sentidos mais profundos da Sagrada Escritura, que um “muro que não pode ser guereado”⁶⁰⁰ protege, e com a descrição magnificente da cidade de Jerusalém.

Com efeito, a entrada no Texto sagrado subentende uma ascensão progressiva; o fiel deve começar a *ler e estudar nas cousas mais ligeiras*⁶⁰¹ e daí partirá para etapas de progressiva exigência de leitura e meditação. Não deixa de ser sintomática a inclusão entre estes capítulos do *exemplum* sobre o homem imprudente que procurou alcançar o sentido anagógico da Sagrada Escritura:

Conta mestre Hugo que h hom de boa uida auia muy grande amor de estudar e ler pelas scripturas. E leyxaua as escripturas simplizes e começou de ler e estudar pelas escripturas mais altas e mais escuras e aficar-sse em tender as figuras e os profundos sacramentos da Sancta Escripura. (õ) Mais o Senhor Deus ouue cõ elle misericordia e fo[y]-lhe demonstrado per reuelaçom que dally en diante nõ estudasse nem leese per aquelas escripturas profundas e escuras que ante lliãõ ⁶⁰²

⁶⁰⁰ MALER, *OE*, Livro III, cap. I, p. 37; NUNES: p. 39. Seria interessante comparar esta passagem com a fortaleza descrita no *Castelo Perigoso*, *op. cit.*, caps. XXIII e LVII.

⁶⁰¹ MALER, *OE*, Livro III, cap. II, p. 40; NUNES: p. 42

⁶⁰² MALER, *OE*, Livro III, cap. II, p. 40-41; NUNES: p. 42.

Daí que o conselho seja, de imediato, começar o trajecto de leitura pelos textos hagiográficos e pelos martirólogos e respeitar as quatro etapas da *lectio divina*: lição, doutrina, meditação e pensamento.⁶⁰³ Cumpridas estas fases, deve-se fazer acompanhar a leitura da prática de boas obras⁶⁰⁴ que testemunhem o proveito da aprendizagem e a aprofundem, numa relação entre a busca da verdade (que não parece encontrar-se na filosofia⁶⁰⁵) e o exercício da virtude. Bem assimilado, o conselho de Séneca a Lucílio

“Demasiada abundância de livros é fonte de dispersão; assim, como não poderás ler tudo quanto possuis, contenta-te em possuir apenas o que possas ler. (...) Provar muita coisa é sintoma de estômago embotado; quando são muitos e variados os pratos, só fazem mal em vez de alimentar. Lê, portanto autores de confiança e quando sentires vontade de passar a outros, regressa aos primeiros.”⁶⁰⁶

servirá como mel para fazer a apologia da leitura de um livro único – a Bíblia – e para tachar de avareza a sede desmedida de erudição. Mesmo não traduzindo uma frase lapidar da carta de Séneca (“Reflecte todos os dias em qualquer texto que te auxilie a encarar a indigência, a morte, ou qualquer outra calamidade;”), o autor português coloca o preceito em acção, dando a ler Job em abundância no Livro IV. Esta figura bíblica, exemplar pela sua desgraça e pessimismo ontológico, assume quase o papel de medida de todos os homens a quem o nosso monge se dirige na parte crucial e, talvez por isso mais longa, da obra. A ombrear com a força ilocutória do destino deste homem só vislumbramos um versículo do *Génesis*, já na fase da queda, *topos* que o monge português tanto enfatiza: *In sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in pulverem reverteris* (3,19).

⁶⁰³ MALER, *OE*, Livro III, cap. II, p. 41. Cada passo está associado a uma dádiva intelectual e amorosa: %a a doutrina lhe dara entendim to, e a meditaçom lhe dara cõselho, e a oraçõ pidira a Deus o que lhe conpre, e na contemplaçõ o achara.+(Nunes: 42)

⁶⁰⁴ Não eras aliás esse, em certa medida, o intento de Lutero ao colocar a ênfase nas obras? *Vide* Lucien FEBVRE, *op. cit.*, p. 72: "Substituir uma religião que instalava o fiel, solidamente cercado e enquadrado, numa ampla e magnífica construção em que se tinham juntado aos materiais da Judeia os materiais experimentados da Hélade (...) substituí-la por uma religião inteiramente pessoal e que põe a criatura directamente se sem intermediários, perante o seu Deus, só, em cortejo de méritos ou de obras...".

⁶⁰⁵ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XXXIII, p. 488: ... semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes. Haec sponsa propter philosophorum et haereticorum varia et vana dogmata.”

⁶⁰⁶ SÉNECA, *Cartas a Lucílio, op. cit.*, Livro I, 2, p. 3-4. Cf. ainda MALER, *OE*, Livro III, cap. XII, p. 70, onde se usa o mesmo passo. (Nunes: p. 72)

Lentidão e vagar:⁶⁰⁷ outras duas regras para cumprir ao ler a Sagrada Escritura, relembando a *ruminatio* monástica e a interiorização mais competente dos sentidos do Texto, uma vez que o coração tem de entender (cap. XI) desde o “simplez ssiso de letera”⁶⁰⁸ até aos sentidos mais profundos.

A remota condenação genesíaca, que jamais esqueceria a falta perpetrada por Adão que, contrariando a ordem divina, ingeriu o fruto do “*lignum scientiae boni et mali*”,⁶⁰⁹ paira ao longo da obra (e inaugura no Livro IV uma espécie de narrativa explicativa da desgraça humanal), distribuindo cambiantes negativas ao lexema *ciência*, mas insuflando-lhe também alguma plasticidade. É que o sabor⁶¹⁰ daquele saber representado pela árvore plantada no Éden revelar-se-ia pernicioso, amargo até para a condição humana, que subitamente se cria indigente e, nas palavras do autor, votada à cegueira.⁶¹¹ Desnudada perante Deus, a existência humana calcorreava, desde esse dia, ínvios caminhos a que só uma *restauratio post mortem* viria a conceder o devido descanso. Conotada no *OE* com uma conquista demasiado humana, de raiz gentia, *scientia* sofre na sua valoração semântica a influência agustinista, bernardiana e bonaventuriana,⁶¹² assim como o preconceito mais geral e arreigado que, por vezes, vitima as áreas do saber emancipadas da teologia.

⁶⁰⁷ Trata-se do *otium* espiritual da teologia monástica, descrito por M.-D CHENU, em *La théologie au douzième siècle, op. cit.*, p. 348: “Théologie contemplative pure: *vacare Deo*, dans un *sabbatum* mystique où les activités de la semaine cessent enfin; l’activité rationnelle, elle aussi, cède la place au *quies* de l’esprit. Là encore cette théologie est une anticipation du paradis, où toute dialectique sera dérisoire, où la sagesse absorbera toute science, même sacrée.”

⁶⁰⁸ MALER, *OE*, Livro III, cap. XV, p.77; Nunes: 79.

⁶⁰⁹ É interessante relembra a forma como Honório AUGUSTUDINENSE define no *Elucidarium* a árvore da ciência do bem (“*Scientia divinarum Scripturarum, et secreta mysteriorum Dei;*”) e do mal (“*Notitia saecularis et abjectio mandatorum Dei...*”), MIGNE, *PL*, CLXXII, cols. 1133-1134.

⁶¹⁰ *Vide*, relativamente a este falso jogo etimológico de palavras no *OE*, Livro I, cap. II, p. 7: “Se escreues nō me sabe bem, se hy nō leer Jhesu, se desputas ou rrazoas, nō acho hy sabor, se hy nō soar ou for am tado Jhesu.” (NUNES: p. 10.)

⁶¹¹ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XXVII, p. 190: “aquelle qua gabosamente se tem por sabedo, porque ha as ci cias seglaaes, este tal lança si meesmo fora da mayor perfeyçom da luz da cuidaçom ceestrial e da claridade do uerdadeyro lum , assy como aquelle que a o olho da alma fermo.” (NUNES: p.178.)

⁶¹² S. BOAVENTURA, em *Itinerário da Mente para Deus, op. cit.*, aconselha a que se anteponha a caridade à ciência (Prólogo), muito embora saiba harmonizar, na senda do seu mestre St. Agostinho, *scientia* e *sapientia* para melhor perscrutar Deus (sobre esta aproximação agustinista, *vide* R. HOLTE, *op. cit.*, p. 347-348). É o que acontece no cap. I, §6, p. 66 e 68 (“*Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.*”) e de modo ainda mais claro na apresentação do remédio para a queda humana, no parágrafo seguinte: “... ita quod *excaecatus* homo et *incurvatus* in tenebris sedet et caeli lumen non videt, nisi succurrat gratia cum iustitia contra *concupiscentiam*, et scientia cum sapientia contra *ignorantiam.*” (p. 68)

OE	
Lexema	Ciência
Definição geral do lexema ao tempo do autor	Com a tradição dos <i>Analíticos Posteriores</i> , que confere uma carga semântica à <i>epistème</i> , transmitida pela tradição latina ao lexema <i>scientia</i> , ele passa a ser sinónimo de saber teórico e até de filosofia. A ciência passa a ser demonstrável por argumentos e por uma estrutura escolástica de comentário que convoca diferentes opiniões.
Número de ocorrências na obra	113 (com alguma oscilação gráfica e ora aparecendo no singular, ora no plural) Pelo elevado número de ocorrências, seleccionam-se apenas um ou dois exemplos mais emblemáticos de cada uma das acepções em que o lexema surge. ⁶¹³
Acepções com transcrição do passo	<p>1.n. saber secular/ conhecimento humano: “a sciencia que he da terra” (Livro I, Prólogo, p. 2; Nunes: p.4); sciencias seglaaes (Livro II, cap. VII, p. 25; Nunes: p.28); “sciencias mūdanaaes” (Livro III, cap. XI, p. 65; Nunes:p.66)</p> <p>2.filosofia: “sciencia da filosofa” (Livro III, cap. XI p. 67; Nunes: p.71); “as sciencias de Platō” (Livro IV, cap. XXXVII, p. 229; Nunes: p. 215); “sciencia dos filosofos” (Livro III, cap. XIII, p. 74; Nunes: p.76);</p> <p>3. artes liberais: “taaes sciencias liberaaes jnflã” (Livro III, cap. XI, p. 65; Nunes: p.66)</p> <p>4. dialéctica: “aquela arte nem tal sciencia pera desputar” (Livro I, cap. I, p. 6; Nunes: 8)</p> <p>5. lógica: “sciencia de logica” (Livro III, cap. XIV, p. 77; Nunes: p.79)</p> <p>6. ciência divina/ sabedoria cristã: “sciencia de Deus” (Livro III, cap. III, p. 44); sciencia dos ryos da Sancta Scriptura” (Livro II, cap. XII, p. 34); sciencia linpa e pura” (Livro III, cap. XIV, p. 77); “sciencias santas e proueytosas”(Livro III, cap. X, p. 59; Nunes: p. 60)</p> <p>7. ciências naturais: “sciencias naturaes” (Livro III, cap. XI, p. 67; Nunes: p. 68)</p> <p>8. arte de predicar: “de cuya sciencia+ nõ avia conhocim ntoõ (Livro II, cap. IX, p.28; Nunes: p. 30)</p> <p>9. conhecimento de Deus: “sancta sciencia da teologia” (Livro III, cap. I, p. 39; Nunes: p. 41.)</p>
Acepções/definição em obras coevas	<p>1. saber secular (<i>VB</i>)</p> <p>2. saber teórico (<i>LC, CE</i>)</p> <p>3. filosofia (em todas as obras surge com este valor semântico)</p> <p>4. arte (no <i>LEBCTS</i>: usa-se ciência como sinónimo de arte de cavalgar. No <i>Livro dos Offícios</i> surgem lado a lado (“artes e sotiis sciencias”)</p> <p>5. saber prático: CE: “fazedores ou achadores de taaes çiencias ou de taaes feitos”</p> <p>6.teologia (no <i>BD</i>)</p> <p>7. Direito (<i>CE</i>)</p> <p>Nota: No <i>LC</i> fala-se expressamente de “sciencias speculativas” e ciência surge entre várias acepções como arte de bem governar. Encontramos ainda uma ocorrência da palavra <i>presciência</i>. Para a acepção 5, encontramos equivalente no <i>Castelo Perigoso</i>:</p>

⁶¹³ Em Anexo, estarão todas as ocorrências do lexema, com a respectiva identificação da fonte, quando detectada por Maler, e da respectiva acepção na obra.

	<p>“ciência de bem falar ou sutileza” (p. 258). Não convém ainda esquecer o uso generalizado de <i>ciência</i> como conhecimento / progresso no quadro dos saberes. Parece ser essa a acepção em que o lexema surge na <i>Crónica de Portugal de 1419</i> quando se proclama a fundação do Estudo Geral por D. Dinis; se recuarmos um pouco, encontramos a mesma acepção nas <i>Cortes de D. Fernando I</i>: “auer em este rreijno estudo geeral de que os homens podessem Aprender çiencia /pero per ella seer mais nobre...”,⁶¹⁴ No <i>Virgen de Consolaçon</i> surge a expressão “sciencia de Deus” (p.67) que, a par de conhecimento divino, parece integrar ainda a nuance semântica de profissão de fé.</p>
Referência à possível utilização original (ou pessoal) do termo pelo autor do <i>Orto</i>	<p>Na verdade, o autor mistura as tradições da teologia monástica com a posição mais moderada de raiz augustinista, segundo a qual o conhecimento secular pode contribuir para uma maior clarividência no entendimento da <i>Sacra página</i>. Decisiva para essa modalização é ainda a obra <i>De studio legendi</i> de Hugo de S.Victor.</p>

De facto, o que ecoa várias vezes é mesmo a advertência paulista (*scientia inflat*⁶¹⁵), receio que S. Bernardo partilha quando teme o uso do conhecimento como uma mera satisfação da torpe *curiositas*,⁶¹⁶ e que se traduz na obra portuguesa em receio de rumar até uma “ciência sem virtude”(oito ocorrências), deslizável para a soberba ou para a vanglória, abortando o projecto de alcançar a sabedoria.⁶¹⁷ O *Eclesiastes* exerce enorme poder sobre esta desconfiança⁶¹⁸ ao proclamar a vanidade do conhecimento perante o infortúnio que se abate sobre o homem. Apenas um par

⁶¹⁴ *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando I (1367-1383)* Lisboa, INIC, Centro de Estudos Históricos da UNL, 1990, vol. 1, [Art. 71.º], p. 49.

⁶¹⁵ Este versículo proveniente de I Cor. 8, 1 é explicitamente mencionado no *OE* em dois momentos: no Livro III, cap.XIII, p.74 (Nunes: p.76) e no Livro IV, cap. XXVII, p. 190 (Nunes: 178).

⁶¹⁶ Advertência que Vicente de Beauvais faz aos neófitos em *De Eruditione filiorum nobilium*, edited by Arpad Steiner, Cambridge-Mass., The Mediaeval Academy of America, 1938, cap. XV — Quod omne discentium studium debet ad theologiam idest divinam tendere scientiam, p. 55: “Porro ad edificationem sui vel proximi iuxta predicta verba beati bernardi debet studiosus quilibet tendere, in quacumque studeat facultate. Nam omnis ars vel doctrina divine sciencie, que ad edificationem fidei et morum est, debet famulari et ad illam tanquam ad finem suum referri vel ordinari. Sicut enim dues est finis omnium rerum, sic et theological sciencia, que est de divinis, est finis omnium arcium. Ipsa est sola philosophia, solaque veri nominis sapiencia.”

⁶¹⁷ MALER, *OE*, Livro III, cap. VII, p. 50: % sciencia sem uirtude nõ he digna seer nomeada sabedoria, onde diz Platam filosafo que a sciencia que he alongada da justicia mais deue seer nomeada falsura e gano mais que sabedoria.+(NUNES: p.51)

⁶¹⁸ *Ecl.1, 12-18*: ¹²Ego Ecclesiastes fui rex Israhel in Hierusalem.¹³Et proposui in animo meo quaerere et investigare sapienter de omnibus quae fiunt sub sole hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum ut occuparentur in ea. ¹⁴Vidi quae fiunt cuncta sub sole et ecce universa vanitas et adflictio spiritus.¹⁵ Perversi difficile corriguntur et stultorum infinitus est numerus.¹⁶Locutus sum in corde meo dicens ecce magnus effectus sum et praecessi sapientia omnes qui fuerunt ante me in Hierusalem et mens mea contemplata est multa sapienter et didicit. ¹⁷ Dedicque cor meum ut scirem prudentiam atque doctrinam erroresque et stultitiam et agnovi quod in his quoque esset labor et adflictio spiritus. ¹⁸ Eo quod in multa sapientia multa sit indignatio et qui addit scientiam addat et laborem.

de calçado pode iluminar o homem e fornecer-lhe o “lume intelectual”: a “clareza de lume de sabedoria e verdade de dulçura igual.”⁶¹⁹

A desconfiança em relação à *ciência* pode ainda ser reiterada pela perscrutação do diálogo ruidoso com outros lexemas com os quais mantém uma relação antonímica, tais como *sapientia*, *prudentia* (simbolizada no rio Gheon da Sagrada Escritura e fazendo parte das virtudes cardeais), *conscientia*,⁶²⁰ *humilitas*, *virtus*... Se alguma árvore pode sobrepor-se à que foi indevidamente conhecida por Adão e Eva é a que nos surge no Livro II, cap. VI:

“E em meo deste orto he o lenho desta uida, que he Jhesu Christo, que he fim e perfeiçom da Sancta Scriptura, e todas as outras aruores nobres uirtuosas e spirituaes, que ha fazem mui alta e muy deleytosa...”⁶²¹

No seu *Tratado da Árvore*,⁶²² Robert Dumas não esquece a simbologia ambivalente que o elemento arbóreo assume na tradição bíblica nem a sua intrínseca ligação à escrita e ao livro, à memória e à resistência assinalada pela sua verticalidade, a mesma que Cristo conserva até à hora da morte e O eleverá ao Céu.

A preferência pelo lexema *sapientia* a que se associa a beatitude⁶²³ garante um saber virtuoso e sem mácula, que reconduz as almas para Deus,⁶²⁴ como se anuncia

⁶¹⁹ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XXII, p. 170; NUNES: p. 160-161.

⁶²⁰ F. VANDENBROUCKE, *op. cit.*, menciona a existência deste par antinómico (*conscientia/scientia*) em Pedro Celanense, João de Fécamp, entre outros autores.

⁶²¹ MALER, *OE*, Livro II, cap. VI, p. 23. Nunes: p. 25.

⁶²² Robert DUMAS, *Tratado da Árvore. Ensaio de uma filosofia ocidental*, trad. de Maria Jorge V. de Figueiredo, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, p. 37-38: “Na Bíblia esse movimento lento e orientado rumo a um desabrochar irresistível não é só o mistério da vida, mas, sobretudo, o símbolo do mistério da vida espiritual. A árvore atravessa o texto bíblico desde o Antigo até ao Novo Testamento: da fé judaica à fé cristã, há uma esperança escatológica que se materializa no símbolo da árvore. (...) No texto bíblico, a árvore da vida sintetiza uma incrível multiplicidade de sentidos complementares: é a árvore que, plantada desde a origem até ao fim dos tempos, confere a imortalidade. No Novo Testamento simboliza Cristo, que cumpre a promessa messiânica, mas também a Igreja que reúne os batizados, participantes, pela sua fé, na Ascensão de Cristo. A simbólica cristã revela-se muito rica, já que conjuga a plantação, a frutificação, a reunião, a fusão e a ascensão, tudo num plano temporal orientado para uma salvação.” S. Bernardo estabelece uma comparação muito bela entre as árvores do jardim do Éden e homem em *In Cantica*, *op. cit.*, Sermo XXIII, II, 4.

⁶²³ É aliás essa a estrutura coordenativa da obra de R. HOLTER, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, *op. cit.*, que muito nos ajuda a perceber o impasse vivido pelo nosso monge português.

⁶²⁴ MALER, *OE*, Livro I, Prólogo, pp. 1-2: “Mais, segundo diz Sancto Ysidoro, a[s] Sanctas Escripturas emsinã o entendim to da m te e da alma do hom e tiran-no das uaidades do m do e reduz -no ao amor do Senhor Deus.+ (NUNES: p. 4)

logo nas primeiras linhas da obra. Divina ou de base salomónica,⁶²⁵ a sabedoria está acima de qualquer ciência aperfeiçoada por mão humana, como relembram, por exemplo, S. Paulo na Carta aos Romanos (11, 33) e S. Tiago (1, 5) ou o Livro da *Sabedoria*.⁶²⁶ É ainda a sabedoria que faz a promessa de felicidade àqueles que se mostrarem dignos do conhecimento nos Provérbios.⁶²⁷

A longa citação de Baruc (3, 9-21), emergente logo no Prólogo no *OE*, coloca em destaque a rede tensional estabelecida entre *prudentia*, *sapientia*⁶²⁸ e *scientia*, esta última na acepção de conhecimento de raiz humana, mas é St. Agostinho que com maior cuidado abordará a distinção entre estes dois últimos lexemas, conhecendo a reflexão do bispo de Hipona um sucesso irrefragável. O nosso autor nunca as deslindará com suficiente determinação semântica, até porque vários filósofos e teólogos medievais lidarão acrisoladamente com muitos destes problemas terminológicos.

Desde o início da obra quatrocentista que se assume que o Verbo de Deus “he fonte original de toda sabedoria divina e humana”,⁶²⁹ corroendo qualquer presunção de superioridade ou de auto-suficiência das ciências seculares. Em contrapartida, no Livro III proclama-se que o texto bíblico é o grande continente de todo o saber, apoiando-se o autor para fazer tal afirmação em St. Agostinho. Aproveitamos assim para transcrever o passo agustinista de partida e as condições da sua recepção em português:

⁶²⁵ Carlos H. do C. SILVA, “Das memórias da sabedoria a uma sapiência diferencial” in José Pedro SERRA *et alii* (coords.), *Memória e Sabedoria*, *op. cit.*, p. 11-101.

⁶²⁶ Vale a pena atentar nas propriedades atribuídas à Sabedoria, pelas palavras de Salomão: Sap. 7, 21-23: ²¹Et quaecumque sunt absconsa et inprovisa didici omnium enim artifex docuit me sapientia.²² est enim in illa spiritus intellectus sanctus unicus multiplex subtilis mobilis dissertus incoinquatus certus suavis amans bonum acutus qui nihil vetat benefacere.²³ Humanus stabilis certus securus omnem habens virtutem omnia prospiciens et qui capiat omnes spiritus intellegibiles mundos subtiles.

⁶²⁷ Prov. 2, 1-6: ¹Fili mi si susceperis sermones meos et mandata mea absconderis penes te ² ut audiat sapientiam auris tua inclina cor tuum ad noscendam prudentiam ³ si enim sapientiam invocaveris et inclinaveris cor tuum prudentiae ⁴ si quaesieris eam quasi pecuniam et sicut thesauros effoderis illam ⁵ tunc intelleges timorem Domini et scientiam Dei invenies ⁶ quia Dominus dat sapientiam et ex ore eius scientia et prudentia.

⁶²⁸ Para um percurso mais alargado sobre o lexema sabedoria, *vide* Fumi SAKAGUCHI, *op. cit.*, p. 11-18.

⁶²⁹ MALER, *OE*, Livro I, Prologo, p. 2; NUNES: p. 5, e com lição diferente: “fonte e original de toda sabedoria...”.

Epistola 137 ⁶³⁰	OE, Livro III, cap. II
<p>(...)</p> <p>Caput V- 17 Quae disputationes, quae litterae quorumlibet philosophorum, quae leges quarumlibet civitatum, duobus praeceptis, ex quibus Christus dicit totam Legem Prophetamque pendere, ullo modo sint comparandae: <i>Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua et, diliges proximum tuum tanquam teipsum?</i> (Matth. XXII, 37, 39) Hic physica, quoniam omnes omnium naturarum causae in Deo creatore sunt. Hic ethica, quoniam vita bona et honesta non aliunde formatur, quam cum ea quae diligenda sunt, quemadmodum diligenda sunt, diliguntur, hoc est Deus proximus. Hic logica, quoniam veritas lumenque animae rationalis, non nisi Deus est. Hic etiam laudibilis reipublicae salus: neque enim conditur et custoditur optime civitas, nisi fundamento et vinculo fidei (...).”</p>	<p>¶ diz outrosy que nõ ha hi leteras que seiam comparadas aos dous preceptos do Senhor Deus, conuem a saber amaras Deus sobre todallas cousas, e o teu prouximo como ty meesmo, emnos quaaes he toda arte e toda sciencia ca aly he a fisyca, ca todallas cousas e as razões das naturas som em Deus, aly he a filosofia, ca a boa uida nõ se forma per outra guisa senã amado o Senhor Deus, aly he a logica, ca o lume da alma nõ he senõ Deus, aly he a saude e a mãt ça da prol comunal, ca a cidade nõ pode seer edificada n guardada seno per liam to da fé+.</p>

Graças ao bispo de Hipona, o nosso compilador traz à colação disciplinas como a física e a lógica, pese embora o facto de traduzir *ethica* por filosofia e de, à revelia do original, acrescentar o segmento frásico “he toda arte e sciencia”, que usa um pouco indistintamente em muitos casos. Nesta parte da obra, são várias as alusões a St. Agostinho, mas é com alguma surpresa que vemos associada apenas uma delas ao *De Doctrina Christiana*.⁶³¹ Ousamos dizer que algumas das passagens do texto que ficaram por identificar podem tê-la eventualmente como fonte (mesmo que bastante estropiada ou diluída), até pelo facto de o Livro III encerrar uma verdadeira didáctica de leitura e de ensino do Texto bíblico. É unânime que a obra do Padre latino exerce uma enorme influência ao longo dos séculos e que Hugo de S. Victor, ao retomar essa mesma chave, colhe êxito semelhante. O trajecto de vida do filho de Mónica e a sua sólida formação nas artes liberais antes de abraçar o caminho da

⁶³⁰ St. AGOSTINHO, *Epistolas*, MIGNE, *PL*, LXXII, col. 524; MALER, *OE, op. cit.*, vol. III, p. 28-29.

⁶³¹ Parece-nos que fazendo um pouco tábua rasa do conteúdo equilibrado e conciliador do *De Doctrina Christiana* o autor português faz reverberar neste Livro III algumas linhas do capítulo final da obra agostinista, que proclamam a auto-suficiência do Texto Sagrado. Recordemo-las, pois, a partir da edição citada: St. AGOSTINHO, *De doctrina christiana, op. cit.*, Livro II, cap. XLII, 63: “...tanta fit cuncta scientia, quae quidem est utilis, collecta de libris Gentium, si divinarum Scripturarum scientiae comparetur. Nam quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi invenitur. Et cum ibi quisque invenerit omnia quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi invenit ea quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur.”

religião habilitavam-no a ter uma compreensão mais justa e integradora dos saberes ao serviço da exegese, escrevendo um capítulo como “Profani si quid bene dixerunt, non aspernandum.”⁶³²

No entanto, o autor do *OE* revela dificuldade em conciliar o saber profano com o estudo da Sagrada Escritura, pelo que, a nosso ver, adopta três estratégias: cita Agostinho escolhendo passos das obras em que se coloca apenas o enfoque no Livro Sagrado e nas suas exigências de leitura e de interiorização; socorre-se especialmente de citações bíblicas; esmaece a legitimidade de algumas afirmações relativas à utilidade da filosofia na exegese, desacompanhando-as do autor. Este *modus operandi*⁶³³ não se aplica isoladamente, constatando-se semelhante leitura cirúrgica (um tanto utilitária) para autores como St. Anselmo ou Hugo de S. Victor. Quantas vezes se antepõe o nome de uma *auctoritas* a uma sentença que, pelo seu carácter geral ou vago, poderia pertencer a tantos autores ou circular descaracterizada oralmente!

Efectivamente, a maior ambivalência e certo benefício da dúvida verificam-se no entendimento da filosofia, ora como aliada, ora como inimiga da sabedoria divina e da hermenêutica bíblica, impasse verificável desde a patrística.⁶³⁴ Não podemos esquecer que no próprio percurso semântico do lexema se tendeu ora para fazer corresponder a filosofia às artes, pecando por extensão, ora para a limitar à dialéctica, incorrendo num movimento de redução. De igual modo, parece-nos que o autor do *OE* não só pecou em algumas circunstâncias por reduzir o conteúdo do *De Doctrina* à invectiva, como carregou demasiado as tintas numa ou noutra ideia que daí extraiu e fez reverberar ao longo da obra. Mitigando ou saltando por cima do capítulo que apresenta a utilidade da retórica e da dialéctica, o monge português deve ter-se focado no capítulo XXXI – Quid iuuet dialectica. Sophismata.⁶³⁵

⁶³² St. AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana, op. cit.*, II, cap. XVIII, p. 125.

⁶³³ J. LECLERCQ em *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 28, refere que até o abade de Claraval gosta de introduzir as suas pequenas alterações: "De temps en temps, pour étonner, il se permet de contresens voulos, ou encore il place un verset dans un context différent de celui dont il est tiré, lui conférant une signification presque contraire à celle qu'il avait primitivement, et obtenant ainsi un effet innatendu."

⁶³⁴ J. QUAJEN, *op. cit.*, p. 188.

⁶³⁵ Quase conseguimos adivinhar as frases que lhe terão suscitado mais interesse. *Vide* St. AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana, op. cit.*, II, cap. XXXI, §38, começando pela afirmação que o nosso autor omitiu até às que ele terá interiorizado: “Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in Litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet: tantum ibi

Provavelmente a caracterização negativa dos sofismas ter-lhe-á sugerido a inclusão neste mesmo Livro do *exemplum* sobre o dialético que penava no inferno (retirado da *Legenda Aurea*), carregando às costas uma *capa de purgaminho, toda escripta de argum tos de losica*.⁶³⁶ Suspeitamos ainda que lhe terá sido conveniente apoiar-se no cap. XLII (Sacrae Scripturae cum profana comparatio), onde se dá a primazia ao Livro dos Livros sobre todos os restantes, pouco colhendo relativamente ao ensino da Sagrada Escritura, que quase só aborda ao de leve no cap. X do Livro III.

O nosso autor coloca na boca de Deus, o Mestre supremo, muitas palavras desencorajadoras para a filosofia e para o conhecimento humano em geral, na linha das que citamos de seguida: “Aprendede de my, nõ as sciencias naturaes nem a filosofia, mas aprehendede que eu sãõ manso e humildoso de coração”.⁶³⁷ Todavia, o seu horizonte não é constante, nomeadamente porque enferma de algumas contradições, próprias de um tempo de mutação e de uma obra que reúne vozes e interpola correntes de pensamento. Não é de estranhar portanto que o *OE* acolha duas das definições de filosofia mais populares durante a Idade Média,⁶³⁸ que vão ao encontro de uma ideia simples distribuída pelos dois lados da balança: se à filosofia pode ser imputada a incapacidade de mitigar a sede dos cristãos,⁶³⁹ também é admissível que nela esteja latente um conhecimento válido para o aprofundamento da fé e da aproximação a Deus,⁶⁴⁰ da meditação da condição periclitante do ser humano.

Condenada a filosofia enquanto domínio do saber com um espaço e contexto próprios (a Grécia e os filósofos gentios, o mundo ocidental medievo e os

cavenda est libido rixandi, et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium. Sunt, enim multae quae appellantur sophismata, falsae conclusiones rationum, et plerumque itas veras imitantes, ut non solum tardos, sed ingeniosos etiam minus diligenter atentos decipiant.”

⁶³⁶ MALER, *OE*, Livro III, cap. VII, p. 52; NUNES: p. 53.

⁶³⁷ MALER, *OE*, Livro III, cap. XI, p. 67; NUNES: p. 68.

⁶³⁸ MALER, *OE*, Livro III, cap. VII, p. 51: *philosofia he cõnhocim to das cousas humanaes e deuinaees con studo de bem uiuer.* (NUNES: p. 52) E, no Livro IV, cap. XXXVII, p. 230: “A philosophia principalmente he pensamento e meditação da morte.” (Nunes: p.216) Também o *Boosco Deleytoso* veicula esta definição.

⁶³⁹ MALER, *OE*, Livro III, cap. XIII, p. 74: “E contra estes que leixã a Sancta Escripura pella sciencia dos filosaphos se queixa o Senhor Deus dizendo pello profeta Jheremias: Dous males fez o meu poboo, leixarõ a fonte da agua uiua e cavarõ cisternas derrõbadas que nõ podem conteer auguas – s. as sciencias dos filosaphos.” (NUNES: p. 76)

⁶⁴⁰ MALER, *OE*, Livro III, cap. XI, p. 67 ; NUNES: p. 66.

dialécticos), dela se resgatará a validade do ideal de vida⁶⁴¹ e a benignidade dos seus efeitos quando colocada em prática pela sensatez cristã. Um mesmo sentimento de desencanto e menosprezo pelo mundo une a filosofia e a religião,⁶⁴² induzindo o nosso autor, a dada altura, a usar a expressão “studio da sabedoria”⁶⁴³ para se referir à *philosophia* e a manifestar simpatia pela “sabedoria dos filosofos antigos”. Por conseguinte, no *OE* confere-se crédito à filosofia antiga em detrimento da filosofia medieval que sofre o estigma, sobretudo com Pedro Abelardo, de corromper pelas artes o Verbo divino. A aproximação a alguns dos princípios filosóficos originários dos autores clássicos remonta já à Patrística e às longínquas propostas do Cristianismo primitivo, ávidas pelo retorno a um caminho de autenticidade, de despojamento e renúncia que instigariam a mudança radical da vida dos crentes. S. Paulo acaba por incarnar através da sua profunda conversão o modelo mais corajoso desse desafio lançado pelo Senhor Deus, detentor do saber supremo.⁶⁴⁴ É portanto na sua expressão ética e moral que a filosofia vai singrar positivamente no *OE*, pelo que para se referir a tais dimensões o nosso autor prefere utilizar os lexemas sabedoria ou virtude. Não tão flagrante como o caso da teologia, o lexema filosofia comparece pois de forma discreta ao longo da obra, quase conhecendo um apagamento no Livro IV.

Da tensão lexical sumamente esboçada dará conta a grelha abaixo, consignada à presença do lexema filosofia no *OE*:

⁶⁴¹ Ideal este que se opunha à filosofia aristotélica em sentido puro, como nos indica H. Irénée MARROU, “Les Arts libéraux dans l’Antiquité classique”, *art. cit.*, p. 13-14: “L’existence même de voix discordantes montre que l’étude des arts libéraux comme préparation à la philosophie était une doctrine communément reçue à l’époque hellénistique. Déjà la distribution tripartite de la philosophie apparaît comme une réaction contre les ambitions démesurées de la philosophie aristotélicienne et l’accumulation de connaissances qu’elle présuppose ; mais certains parmi les philosophes poussaient cette réaction plus loin encore: courant au plus pressé, ils estimaient que la seule *tekhne* qui mérite considération était l’art suprême, l’art de vivre, *tekhne peri ton bion, ars (bene) vivendi*.”

⁶⁴² MALER, *OE*, Livro III, cap. VIII, p. 54-55: “onde diz he sabedor, que a nome Policrato, que todo o m do he esterro a aquelles que querem husar na filosofia. E porem aquelles que quer studar e leer e aproueytar nas Sanctas Scripturas deu -se cauidar das cousas sobeias deste segle (õ).+(Nunes: p. 55)

⁶⁴³ MALER, *OE*, Livro III, cap.VII, p. 52: “religiom, em que he o estudo da sabedoria”. Nunes: p. 53. Lembre-se ainda que St. Agostinho escreve uma obra intitulada *De vera religione* onde confronta os deuses de Sócrates e de Platão com o Deus uno dos cristãos. É ainda incontornável a demarcação que se faz das virtualidades da religiom no *Virgen da Consolaçon, op. cit.*, V Parte, p. 104-106. Humildade, simplicidade, reverência são alguns dos predicativos aí apresentados.

⁶⁴⁴ Eccles.1, 4: Omnis sapientia a Deo Domino est et cum illo fuit semper et est ante aevum.

OE	
Lexema	Filosofia
Definição geral do lexema ao tempo do autor	<p>Conquistado um lugar autonómico na divisão dos saberes, a filosofia detém já um objecto e um método próprios, para os quais muito contribuiu a Universidade de Paris e os <i>theologi philosophantes</i>. Tendente a especializar-se cada vez mais, em finais do século XIV, ela dá origem a uma série de disciplinas autónomas.</p> <p>Persiste, no entanto, viva a velha definição de filosofia enquanto conhecimento das coisas humanas e divinas, bem como a tradição estoíca que torna a filosofia numa forma de vida com que os eremitas se identificavam. A prová-lo está a coexistência de definições escolásticas e monásticas nos manuais universitários que chegaram aos nossos dias.</p>
Número de ocorrências na obra	26
Acepções com transcrição do passo;	<p>1. Filosofia: “cont plaçom da filosofia+ (Livro III, cap. VIII, p. 53; Nunes: p.54); “sciencia da filosofia”(Livro III, cap. XI, p. 67; Nunes:p.69);</p> <p>2. Forma de viver: “a philosophia he cõnhocim to das cousas humanaes e deunaees com studo de bem uiverö (Livro III, cap. VII, p. 51; Nunes:p. 52)</p> <p>3. Conhecimento de Deus: “filosofia das Escripturas Sanctas” (Livro III, cap. VII, p. 51; Nunes⁶⁴⁵)</p> <p>4. Sabedoria: “verdadeira filosofia” (Livro III, cap. VIII, p. 54; Nunes: p.55); “cousas mais dedentro da filosofia” (Livro III, cap. XI, p. 67; Nunes: p. 69)</p>
Acepções/definição em obras coevas	<p>Já surge a expressão filosofia moral nas obras da Casa de Avis.</p> <p>No <i>BD</i>, encontramos a noção de filosofia como saber proveniente dos gentios que também é partilhada pelo nosso autor monástico.</p> <p>Já antes tínhamos visto uma interpretação mais incomum de filosofia, no <i>Secretum secretorum</i>, decerto granjeadora de simpatia em meio monástico: “abstinencia e ujtoria das cousas deseidas ou autas pera deseiar”.</p>
Referência à possível utilização original (ou pessoal) do termo pelo autor do <i>Orto</i>	Duas influências: a teologia monástica e as novas correntes anti-intelectualistas, estas últimas reflexo de um movimento de retorno a certo espírito de autenticidade, já patente no século XIII nas iniciativas heréticas e com desenvolvimento mais consistente na reforma Protestante.

Quando se fala na “verdadeira filosofia”, várias vezes se afirma que ela é sondável apenas nas Sagradas Escrituras, aspecto já atestado por S. Paulo (Cor. 2, 6-8) e tão corroborado pelos preceitos dos Padres do Deserto, pelos monges undecentistas e por S. Boaventura. A fazer fé que o autor português não cita São

⁶⁴⁵ Convém referir que o leitor encontrar lição diferente em Nunes: “studar a verdadeira filosofia e as Escripturas Sanctas”.

João Boca d'Ouro (S. João Crisóstomo)⁶⁴⁶ apenas de outiva, nele encontramos um bom exemplo de recuperação de uma concepção filosófica de base estoíca⁶⁴⁷ para o burilar de um ideal de aperfeiçoamento cristão e para a construção de um novo ideal evangélico. Se já Crisóstomo entende que a “verdadeira filosofia” é uma superação da religião e do pensamento filosófico pagãos, muitos serão os autores a glosar e a refinar esta concepção. Tanto a exemplaridade da conduta de alguns filósofos⁶⁴⁸ (Sócrates, Platão, Aristóteles) como a leitura de Séneca⁶⁴⁹ e o aproveitamento de temáticas neoplatónicas reforçam a ideia segundo a qual há um princípio (ou um projecto) que seduz os autores cristãos e impele o nosso monge a negar apenas em aparência o concurso da filosofia. A atracção pelo rumo solitário (“os uerdadeyros philosophos, que som poucos ou nenhũ, eles som os primeyros que fazem aquello que ensinã. E estes taes fugem das cidades e apartan-se das gentes.”⁶⁵⁰) e a noção do estatuto de *headante esta presente vida*⁶⁵¹ aproximam o monge santo do filósofo meditativo. O discurso que incita ao despojamento material, desde logo através da recusa de vestes e ornamentos sumptuosos,⁶⁵² à luta contra a vaidade e ao envergar de panos grosseiros e ásperos, condizentes com o amargo trajecto que a passagem pelo mundo concita, culminam num convite à vida solitária. O capítulo LXVII traz-nos à memória alguns passos do *De Vita Solitaria* de Petrarca, depois em parte transmitido em *linguagem* no *Boosco Deleytoso*, grande apologia da solidão que o contacto com a natureza inspira e a meditação aprofunda. Por essa via, retorna-se ao

⁶⁴⁶ Maler entende que várias referências devem ser atribuídas a Pseudo-João Crisóstomo, mas sabemos que a forma de circulação habitual destes autores era a antologia, o que agravava o risco de deturpação.

⁶⁴⁷ Louis MEYER, *Saint Jean Chrysostome. Maître de perfection chrétienne*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1933, p. 188. Esta obra é extremamente útil para compreender o legado da filosofia à literatura patrística e ascética, tal como a *op. cit.* de Marcia Colish, que acompanha os frutos do estoicismo até ao século VI.

⁶⁴⁸ MALER, *OE*, Livro III, cap. VI, p. 48: *Mais som alg s que per muyto tempo leerom e aprederom e teen-se que sabem todo, e por nõ queren leer per os liuros. E estes taes som pres tuosos mays que Aristotiles e Socrates filosofos, ca disse Socrates depos muytos t pos que estudou e leeo com grande diligencia: Esto tam solam te sey que nõ sey neh a cousa. E Aristotiles, estando em fim de seus dias, disse a seus discipulos: Eu entrey em este m do com coyta e viuy em elle toruado e agora sayo-me delle neycio e sem saber. + Encontramos passagens como esta noutros pontos da obra: vide, por exemplo, OE, Livro III, cap. VIII, p. 53; NUNES: p.54-55.*

⁶⁴⁹ Mary Beth INGHAM, em *La vie de la sagesse. Le stoïcisme au Moyen Age*, Paris, Éditions Cerf, 2007, p. IX, afirma que "le stoïcisme latin fait partie de la culture médiévale à tel point qu'il joue un rôle essentiel dans la philosophie moral avant, pendant et après les étapes majeures de l'entrée en scène de l'éthique d'Aristote."

⁶⁵⁰ MALER, *OE*, Livro IV, cap. LXVIII, p. 341; NUNES: p. 318.

⁶⁵¹ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XXX, p. 203; NUNES: p. 191.

⁶⁵² MALER, *OE*, Livro IV, cap. LXIII, p. 322-326; NUNES: p. 300-303.

estado de graça que os Livros I e II anunciam: “Outrossy, a uida apartada e solitarya obra folgança de coração e acendimento de amor de Deus e do proximo.”⁶⁵³ Nessa forma de vida se incluem cristãos e “filosofos gentiis”, entre os quais se evoca “Pitagoras filosofo [que] nõ buscaua os loguares apartados que erã deleitosos mas cataua os hermos e os booscos espantosos e fragosos e os desertos”.⁶⁵⁴ Sai então reforçada a ligação entre a *res* filosófica e um modelo monástico de interioridade, de apartamento das gentes e das correntes mundanaís, tal como a condição de possibilidade de revermos o nosso conhecimento sobre a presença do estoicismo na literatura espiritual portuguesa no período medievo. Mais do que citações pontuais em verbetes, valerá a pena analisar a recepção de Cícero e de Séneca, representantes de uma filosofia antiga preservada e benquista nestes textos que entram na Corte, a par dos escritos políticos.

Na verdade, muito pouco original, o autor do *OE* escolhe como matéria mais ampla da sua obra um tópico sobejamente tratado pela filosofia antiga (a vanidade do mundo⁶⁵⁵), mostrando que mais do que inaugural⁶⁵⁶ a preocupação do monge quatrocentista português assolara muitos autores e era disciplinarmente transversal. Ser para a morte (“Sein zum Tode” como diria Heidegger no século XX),⁶⁵⁷ o homem está preso ao “cárcere do corpo”, a nosso ver imagem platónica que no *OE* surge várias vezes associada à palavra do autor *d’As Confissões*.⁶⁵⁸ Porém, a

⁶⁵³ MALER, *OE*, Livro IV, cap. LXVII, p. 337; NUNES: p. 314.

⁶⁵⁴ MALER, *OE*, Livro IV, cap. LXVIII, p. 342; NUNES: p. 318.

⁶⁵⁵ MALER, *OE*, Livro IV, cap. VI, p. 110: “¶ por disse Ari[s]toteles a seus discipulos quando ouue de morre, rogando lhe elles que lhes dissesse alg a boa sent ça: Eu trey abayxado no m do e uiuo el coytado e parto-me delle toruado e neycio.+ NUNES: p. 107. *Vide* ainda Robert BULTOT, “Grammatica, ethica et contemptus mundi”, *Arts libéraux et philosophie au Moyen age, op. cit.*, p. 826: “Il faudrait passer en revue tous les commentaires d’oeuvres classiques de même que leurs ‘moralisations’ en langues vulgaires : on récolterait une ample moisson de textes sur le mépris et l’amour du monde.”

⁶⁵⁶ *Vide* Juliusz DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l’Antiquité à la Renaissance, op. cit.*

⁶⁵⁷ HEIDEGGER, *Sein un Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 245; Sobre esta dimensão de fragilidade: MALER, *OE*, Livro IV, cap. I, p. 91; NUNES: p. 92.

Também aqui é incontornável invocar Séneca e as *Cartas a Lucílio, op. cit.*, carta 114, onde, em breves linhas, o filósofo praticamente reduz o espírito que subjaz a este Livro IV do *OE*: “Nada, porém, te será mais útil para manteres em tudo a justa medida do que meditares continuamente na brevidade e incerteza da vida. Faça o que fizeres, nunca deixes de pensar na morte!”

⁶⁵⁸ MALER, *OE*, Livro IV, Prólogo II, p. 88; NUNES: p. 89. Modestamente, estamos em crer que é via Séneca e St. Agostinho que o nosso autor recebe esta noção do corpo como cárcere da alma. Também S. Bernardo nos seus *In Cantica* imputa ao cárcere corporal o entrave à salvação da alma. *Vide* Sermones XVI, XX, XXI e especialmente a belíssima imagética criada para tratar da dicotomia alma /corpo usada no Sermo XXIV, p. 348-350: “... corporea exterioris viliorisque

consciência desta transitoriedade⁶⁵⁹ pode resultar em salvação, porque tal clarividência vai reflectir-se nas obras e na conduta moral do crente, de acordo com as futuras convicções de Martinho Lutero e em harmonia com o pano de fundo do Livro IV do *OE*:

“Tudo cai, tudo o que não é a fé, esse contacto íntimo da alma miserável plenamente consciente da sua miséria com a prodigiosa, a inimaginável santidade de Deus: divinos esponsais de uma criatura maculada de um Deus que, erguendo-a da ignomínia, assume os seus pecados inexpíaveis e lhe dá em troca as dádivas da sabedoria e da felicidade.”⁶⁶⁰

Inabalável, a sua antipatia pela lógica e a defesa de uma atitude anti-intelectualista instigavam o autor do *OE* a ver na filosofia escolástica um bode expiatório para os males que ameaçavam a pureza da fé e do conhecimento de Deus. Não esqueçamos que entre os apologistas latinos, Tertuliano e Lactâncio nutriam uma profunda aversão à dialéctica e ao exercício argumentativo.⁶⁶¹

Contudo, a dada altura, é a imagem do mundo criada pelos filósofos que nos é apresentada:

Os filosofos departirõ o m do duas partes. A primeira parte mais sinprez e mais nobre he a parte decima, que he des o circo da l a ataa o circo das planetas. E a outra parte mais bayxa he des o circo da l a afundo ataa o circo da terra. Esta parte bayxa he circo de quatro ellem tos (õ).
A parte do mundo mais alta, que he do circo da l a ataa as planetas, he contada por mais digna, porque a materia della he achada nas cousas mais bayxasõ +.⁶⁶²

Definitivamente, são muitas as dificuldades de expressão em português de um mundo sublunar e supralunar que o monge só distingue melhor pelo critério +/- virtude, conseguindo a partir da fonte escolhida extrair a sua confirmação de que o mundo é um lugar de desterro, ~~de~~ peregrinação e de door e de trabalho e de fadigamento e de cansaço, e de espanto e de cõfusom e de escorregamento e de tresmudam to.⁶⁶³ Daí que sejam a impotência e certa insignificância que norteiam o

rectitudo figmenti hominem interio rem illum, qui ad imaginem Dei factos est, spiritualis suae rectitudinis servandae admoneret, et decor limi deformitatem argueret animi. Quid enim indecentius, quam curvum recto corpo gerere animum? Perversa res est et foeda, luteum vas, quod est corpus de terra...”

⁶⁵⁹ MALER, *OE*, Livro IV, cap. IV, p. 99: “ca diz Sam Jheronimo que legeyramente despreza todallas cousas aquell que senpre pensa que ha de morrer.” NUNES: p. 98.

⁶⁶⁰ Lucien FEBVRE, *op. cit.*, p. 159.

⁶⁶¹ R. HOLTE, *Béatitude et sagesse, op. cit.*, p. 147.

⁶⁶² MALER, *OE*, Livro IV, cap. X, p. 118. NUNES: p.114.

⁶⁶³ MALER, *OE*, Livro IV, cap. X, p. 119; NUNES: p. 115.

prisma pelo qual são representados em vários contextos os lexemas ciência e filosofia. Nunca discriminando as artes liberais (aliás a expressão surge apenas uma vez), o autor parece assumir reservas generalizadas no que tange às disciplinas que promovem “a sutileza do genho e a agudeza do tendimento”.⁶⁶⁴ Já bem avançados na leitura, podemos encontrar um passo onde se denunciam os limites da filosofia (evocadores da conversão de S Basílio)⁶⁶⁵ e se elegem os mais sábios entre todos aqueles que o autor colocou diante de nós: os Apóstolos. Vale a pena atentar na passagem, para tecermos algumas considerações:

“Que he aquello que ensinã os sanctos apostolos? Nõ ensinã a arte de pescaria ou de pedraria ou outra tal semelhante, non sina a ler os liuros e as ciencias de Platõ philosafõ n os argumentos de Aristoteles e as suas revoltas, n ensinã aprender sempre e n ca lhear a sciencia de uerdade, mais sinarõ-me a uiuer. (õ) Ergo em esta arte e esta sabedoria dos sanctos, que he arte das artes, regim to das almas, mais deus querer aver mestrado e officio de doutoradoõ +”⁶⁶⁶

Rejeita-se a hipótese segundo a qual os discípulos ensinam uma arte mecânica ou técnica, um conhecimento teórico, no qual se integrava a filosofia representada por Platão e, no seu interior, a dialéctica, ligada a Aristóteles (lá está o recurso a palavras como argumentos e “revoltas”, no sentido de disputa⁶⁶⁷). O seu ensino resume-se a saber viver, máxima tantas vezes relacionada com a função da filosofia e apresentada em interrelação noutros capítulos pelo próprio autor do *OE*. *Ars artium* fora também uma das definições de filosofia muito difundidas, nomeadamente por St. Isidoro⁶⁶⁸, como já tivemos oportunidade de ver. A novidade reside em associar um grau

⁶⁶⁴ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XXVII, p. 189; NUNES: p. 177.

⁶⁶⁵ Maler, *OE*, Livro IV, cap. XXXVII, p. 229-30: “Seendo elle ydade de sete ãnos, apose-sse ao estudo e per V ãnos cõ dulçura natural soube muita filosofia e depois leixou sua terra e foy-se pera Grecia, aa cidade de Atenas. E elle era casto cõ muyta abstin cia e cõtin cia. E ffoy-sse pera h grande filosapho da sabedoria dos gregos e aprendia delle, e tanto aprendia da sciencia, que os mestres se maravilhaõ do seu saber. (õ) e estudou per quinze ãnos filosofia e n ca pode chegar n entender per ella aquello que ella queria, s. o criador de todallas cousas.” Nunes: p. 216.

⁶⁶⁶ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XXXVII, p. 229; Nunes: p. 214-215.

Comparece-se este passo com S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, sermo XXXVI, p. 516: “ Omnes placuerunt Deo in vita sua, vitae meritis, non scientiae. Petrus, et Andreas, et filii Zebedaei, ceterique discipuli omnes, non de schola rhetorum aut philosophorum assumpti sunt; et nihilominus tamen Salvator per ipsos operatus est salutem in medio terrae.”

⁶⁶⁷ No seio da espiritualidade monástica, a disputa merecia de facto a antipatia dos teólogos. *Vide*, por exemplo, S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XVI, p. 240-242, no momento de reprovar a conduta de alguns monges: “audimus aliquos reminisci et iactitare impudentissimae mala sua praeterita, quae, verbi gratia, aliquando vel fortiter gladiatore, vel argute litterario gessere conflictu, seu aliud quid secundum mundum quidem vanitatem favorabilem, secundum animae vero salutem nocivum, perniciosum, damnosum;”

⁶⁶⁸ *Vide* definição apresentada na página 102 deste trabalho.

académico, que pressuporia a aquisição de um saber formal, a um *modus vivendi* quando o monge português revela tanta relutância em conferir a palma da sabedoria aos doutores. Trata-se de um momento de empolgamento, em que se verifica de novo a volubilidade do nosso autor.

São várias as situações em que vacila; depois de uma afirmação mais assertiva, recua um pouco. O anónimo autor refere-se a Aristóteles como sendo o maior filósofo e chama ao texto supostas (e bastante improváveis) afirmações de Platão: ¶ diz o filosapho Platom, gentil, que a oraçõ deue primeiro seer facta que toda outra cousa que hom quer fazerõ ¶⁶⁶⁹ Integra no Livro IV a biografia de Boécio, cujos derradeiros dias se revestiram de exemplar serenidade, por colocar a sua experiência de vida e a filosofia ao serviço dos outros,⁶⁷⁰ suportando com desassombro a infâmia. Quase inadvertidamente faz um elogio à razão (“E diz mais Seneca que os verdadeiros b s som aquelles que a razõ da, firmes ou perdurauees, que nõ pod cayr n descrecer”⁶⁷¹) e dá aos cristãos como modelo as provações sofridas pelos filósofos em Atenas, para atingirem a dignidade do estatuto a que também aspiram.⁶⁷² Finalmente, dá-nos a conhecer um Sócrates monoteísta, condenado à morte pela negação dos deuses.⁶⁷³

Perante estes dados, poderíamos interrogar-nos se a livraria de Alcobaça⁶⁷⁴ não possuiria instrumentos de trabalho que obviassem tamanha imprecisão terminológica e tão perigosa ambiguidade semântica. Por um lado, sabemos que o acervo alcobacense era respeitável, contemplando um importante número de obras, mas, por outro, sabe-se que aí existia desde finais do século XI um volume capaz de aumentar exponencialmente as dúvidas do compilador e de tornar quase lícitas algumas das suas derivas terminológicas. Trata-se do *Elementarium doctrinae rudimentum* do lexicógrafo Papias (presente em CCCXCII-CCCXCIV /424-426 sob a designação *Vocabularium*⁶⁷⁵), que dicionariza todos os lexemas que aqui analisamos,

⁶⁶⁹ MALER, OE, Livro IV, cap. XXVII, p. 189; NUNES: p.177.

⁶⁷⁰ MALER, OE, Livro IV, cap. XXXVI, p. 226; NUNES: p. 212.

⁶⁷¹ MALER, OE, Livro IV, cap. XI, p. 125; NUNES: p. 121.

⁶⁷² MALER, OE, Livro IV, cap. XXXIV, p. 219: “E pois os philosaphos gentiis tanto fazia por acalçar a sabedoria m danal, quanto deui[m] fazer os christããos por auer paci cia cõ que acalcem sabedoria spiritual e celestial e o louuor e gloria perduraui!”

⁶⁷³ MALER, OE, Livro IV, cap. LVI, p. 305; NUNES: 285.

⁶⁷⁴ Claro que aqui a base é meramente hipotética, porque, como já referimos, o facto de o manuscrito estar em Alcobaça não nos dá certeza acerca da sua proveniência.

⁶⁷⁵ *Inventário dos Códices alcobacenses, op. cit.*, p. 424-26.

dando azo a verdadeiras sobreposições e incongruências terminológicas.⁶⁷⁶ Além dos problemas de tradução severamente apontados por Maler e que nos dispensamos de repetir, o autor do *OE* revela dificuldades de expressão, em parte resultantes do facto de fazer uma leitura enviesada e parcial de obras e de criar assim contradições intrínsecas, agravando-as pela resistência ao ensino formal e à fixação da terminologia daí decorrente. Chenu lembrara-nos também em boa hora que a tradição patrística, aquela que o nosso autor acolhe de braços abertos, era pouco dada à sistematicidade e à clareza nas definições.⁶⁷⁷

Louvável, o tremendo esforço do monge de escrever em língua portuguesa pode ter ficado um pouco comprometido pelo preconceito que nutria contra o *ordo scientiarum* e pelo privilégio do uso dos textos que trazia no coração. Sintetizando tudo num só esquema simplificado, notamos a prevalência da polissemia e de alguma dispersão de acepções no interior dos lexemas:

Lexema	Principais acepções no <i>OE</i>
Ciência	Saber secular
	Teologia
	Conhecimento
	Sagradas Escrituras
	arte de predicar
	Saber teórico (por oposição à acção, à vida prática)
	Filosofia
	Lógica
	Artes liberais
	Ciências da natureza
Filosofia	Filosofia
	Sagradas Escrituras
	saber secular/mundano
	Forma de vida ascética e virtuosa
Teologia	Teologia como mero elemento identificativo do título de uma obra ou da área de especialidade de uma <i>auctoritas</i>
	Agregada ao nome ‘mestres’, ⁶⁷⁸ surge no sentido moderno, de disciplina universitária.

⁶⁷⁶ G. DAHAN, “Elements philosophiques “dans l’Elementarium de Papias”, in H.J. WESTRA (ed.), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and medieval thought. Studies in honour of Edouard Jeanneau*, Leyde, 1992, p. 225-245; Alberto BARTOLA, “Terminologia logica nell’Elementarium di Papias e nelle Derivationes di Ugucione da Pisa”, in Jacqueline HAMESSE (ed.), *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l’Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1996, p. 377-452.

⁶⁷⁷ M.-D CHENU, *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 333-334.

⁶⁷⁸ Tal não se verifica já no *Virgeu de Consolaçon*, *op. cit.*, V Parte, cap. 25, onde se opta pela expressão tradicional: “os doctores, e ensinadores e mestres da Sancta Escripura...”. (sublinhado nosso)

Aspecto não privativo desta obra, como se poderá ver pela consulta dos anexos, esta indeterminação semântica é, no entanto, um fenómeno característico da prosa didáctica em língua portuguesa deste período, que abre caminho para o desenvolvimento do pensamento abstracto. Se percorrermos o caminho inverso e lermos uma obra em latim do século XV, como o *Horologium Fidei*, redigida por um escolar, vislumbramos outra dilucidação dos termos e mais rigor terminológico. Aí já se encontra a expressão *scienciis speculativis* e comparecem *sacre theologie magistri, theologi* e *sapientes astrorum*; circunscreve-se o uso do lexema sabedoria.⁶⁷⁹ Mas, resiste um vaso comunicante, um manto diáfano e protector que uma resposta do franciscano denota: “... non est enim quid tue menti subiectat, quia divinorum. Alia quidem comprehensibilia, alia uero incomprehensibilia sunt hominibus. Contemplacio autem effrenis in precipitium depelleret, ut ait quidam sanctorum.”⁶⁸⁰

Mencionamos esta obra latina não por desencanto pelo autor do *OE* e pela sua tarefa. Cremos que ali se encontra um fértil campo de análise vocabular com interesse para o melhor conhecimento do panorama histórico-filosófico português, o que a próxima secção deste trabalho tentará demonstrar. O mecanismo de prolepse que fizemos teve por base uma modesta convicção: só conhecendo bem os textos em língua portuguesa, os avanços e arestas que manifestam podemos colocá-los em diálogo com os textos latinos que circulavam num eixo temporal próximo e avaliar a evolução das ideias e da cristalização das noções filosóficas.

Seria grande a alegria de sabermos que a filosofia em Portugal no período medievo se estuda entre duas línguas e não apenas com base na geografia ou no critério da dominação da língua de prestígio científico internacional.



⁶⁷⁹ André do PRADO, *Horologium Fidei*, *op. cit.*, cap. I, p. 60: “...debemus fieri paruuli ut discamus sapienciam que dat testimonium domini [fidele], sapienciam prestans paruulis”.

⁶⁸⁰ André do PRADO, *Horologium Fidei*, *op. cit.*, cap. I, p. 192.

4.3 Vocabulário teológico-monástico e filosófico: uma amostra de inventariação

Depois do estudo dos três lexemas que nos parecem orientar a leitura interpretativa do filão filosófico-teológico seguido pelo anónimo autor, modestamente, apenas à laia de mote ou de desafio para futuros trabalhos de investigação, gostaríamos de propor uma breve amostra de inventariação de algum vocabulário do *OE*, que brota dessas três nascentes que um leito comum por vezes sustenta. Aproveitando as sementes deitadas à terra pelo glossário de Maler, onde se encontram lexemas importantes para a história da filosofia em língua portuguesa, gostávamos que este trabalho servisse de sensibilização para o tratamento do léxico em momentos históricos mais distantes da nossa língua em sede filosófica.

Percorremos assim um campo semântico associado à teologia monástica, em especial à teologia mística, e um outro ligado à filosofia ou, em termos genéricos, ao conhecimento secular e ao saber livresco de índole pagã, mas, e aí é que a relação se complexifica, com matizes de um antigo legado patrístico, agregador da arte de bem viver à própria forma de estar do ser transitoriamente, numa atitude de reflexão interpelativa, no mundo das aparências. Desenvolve-se um terceiro campo em torno do lexema ciência, com duas ramificações diferentes – uma evocadora da *scientia* enquanto saber formal, filosófico e, muitas vezes metonimicamente tomado apenas pela lógica, e a merecer as maiores antipatias pela *Vulgata* (*Génesis*, 2, 9; I Coríntios, 8, 1) – e outra que a toma por sinónimo de *sabedoria*, proveniente do Texto Sagrado, da literatura patrística e espiritual, ou reportando-se ao domínio do saber/conhecimento. Se explorássemos a fundo os perfis de acesso ao conhecimento abaixo elencados, veríamos que se dividem na seguinte partição: os simples⁶⁸¹ (os bem-aventurados *paruos* de que o *OE* nos vai falando e a quem se dirige com particular desvelo, porque na sua frágil condição estão mais sujeitos às tentações do mundo e a perder a sua condição mais próxima da salvação), as *auctoritates*, entre as quais se contam os “doutores catholicos”, outros “sabedores” e os santos, e uma

⁶⁸¹ Relembremos logo a página 1, na edição de Maler, o Prólogo, do *OE*: ...”[es]creuy este liuro pera proveito e spi[ri]tual dilectaçom de todollos sinplezes, fiees de Jhesu Christo...”. (NUNES: p. 3)

faixa representativa – os filósofos *gentiis*, cujo ofício dedicado ao pensamento (ingerindo-se também nos assuntos divinos) e à problematização, é encarado com desconfiança por promover, segundo o autor, a vanglória, a soberba e a demanda de um saber descarnado de espiritualidade e de aspiração ao alto. Um tanto de outras personagens-tipo surgem no capítulo IX do Livro IV, recortadas de um excerto da obra *De duodecim abusivis saeculi*, embora nem todas podendo entrar no esquema que criamos, na medida em que não só se lida com tipos que revelam um patamar de saber/ignorância, mas também com personagens que enfermam de falta de valores, mantendo-se arredadas da lei divina.

A nossa fonte de inspiração é a monumental análise empreendida por Messelaar para o *Tresor* de Latini, já antes referida, embora tecida, por várias razões, com base em objectivos bem mais modestos e circunscritos. Esquemáticamente, teríamos o seguinte diapasão:

[SAGRADAS ESCRITURAS]		
Teologia	Filosofia	Ciência
1) sinónimo de conhecimento de Deus;	1) <i>modus vivendi</i> , ascético;	1) Saber secular <i>lato sensu</i> ;
2) só raramente entendido como disciplina formal pelo predomínio da aceção monástica.	2) saber secular, escolástico.	2) Ciência dedutiva de base aristotélica.

De um modo muito breve, a nossa linha de força é uma estrutura repartida por três campos semânticos que em determinadas alturas se interrelacionam. No primeiro caso, veremos que em torno do *Paraíso terreal*, representado pelo Orto, cujo Senhor e guardião é o Esposo, surgem inúmeras sugestões sinestésicas, que visam deleitar os homens. A inspiração mais evidente brota do Cântico dos Cânticos, mas a profusão de elementos que apelam à deleitação dos sentidos é tão marcada que seria redutor circunscrevê-la a uma tradição bíblica ou ocidental. Daí que optemos

por tentar explorar as propriedades do Esposo e da Sagrada Escritura,⁶⁸² fonte de uma miríade de apelos aos cinco sentidos (acima de tudo alimento espiritual) e numa linha também ela irmanada com a filosofia – a terapêutica, estudada por Voelke. As afecções da alma, algumas delas provocadas por demónios que protagonizam os *exempla* e só se reduzem à sua insignificância colocando-se por terra ao ouvir o nome de Deus, encontram aqui o consolo e o remédio, que a relativa variedade vocabular de cariz místico manuseada pelo autor, abundante em adjectivos, permite. Vejamos:

Campo semântico 1: Teologia (monástica)

a) dimensão mística e sensorial

1. *Propriedades do Esposo e da Sagrada Escritura*

NOMES

alegria [spiritual no coração]
auondança
buticayro
cõforto
consolaçon [da alma]
dulçura
fonte [original]
guiador [dos olhos do coração]
h guetayro
longura [da uida]
lume [dos olhos]
luz
mãyar
mesa [spiritual]
meezinha
mortificaçom [da carne]
odor [dos teus h gu tos]
óleo espargido [nas chagas]
prazer [spiritual]
[sanctos] remedios
refeiçom
sabedorya
sabor [na Sagrada Escritura]
saude
[doce] soom
tenperança
virtude
vianda [da alma]

VERBOS

abranda [a door]
afortalece [as uirtudes]
afugenta [todo o proydo do desejo de toda torpidade]
amãsa [o jnchaço da soberua]
cuida
dá [saude]
fara [toda cousa clara e lomeosa]

⁶⁸² Relembramos apenas uma das mais belas passagens que comprova esta multisensorialidade em torno da Página Sagrada, comparada a um jardim, no Livro III, cap. XIV, p. 75: “A doutrina da Sancta Escripura he fremosa come o cristal, deleytosa assy como a rrosa e he feita asy como o fogo lomeoso e com o ceso de bõ odor e com a olyue[i]ra fremosa enos campos e he muy noble, ca trauta de muy noble materia, e por tira faagueyram te todos pera sy.” (NUNES: p. 77)

h ta-a [a alma]
repare [os sentidos cansados]
restringe [o fluxo da luxurya]
saa [a chagua da veia]
saluar
tempera [a sede da auareza]

2. *Experiência mística humana*

NOMES

extasyy
fauoo [do espirual dulçor]
uisões [spirituaes]
olhos [do coração]
revellaçom
[sanctas] uodas

VERBOS⁶⁸³

acabou [seu marteyro]
apareceu-lhe
acender e sobir [aas cousas claras]
arreuatado [en cõtenplaçom]
calcou [os afagos e a sua andança deste m do]
demonstrado [per reuelaçom]
lançar [lágrimas doces]
leuãtar [a m te]
posto [fora de ssy]
saya [fora de ssy cõ visões espirituas]
star [n oraçom leuãtado da terra dous couodos]
transforma e transfigura [o coração]
tragia scripto [no coração o nome de Jhesu Christo]
trago [pintado e escolphydo no coração]
reduz -no [ao amor do Senhor Deus]
reuatado [em spiritu]
tornado [ao prymeiro estado]
vio descender [do ceo h tabernaculo]

ADJECTIVOS

feruentes [no amor]
aiiu tados
flamados

b) dimensão contemplativa e intelectiva

NOMES

afeyçõ
amor
cõtenplaçom
deuaçom
[spiritual] deleitaçõ
disciplina
doutrina
ensinança [da uerdade]
esforço
experiencia
fé
[sanctas] lições de Deus
meditaçõ
oraçom
paciencia
pensamento
processo [do sermõ]
prudecia

⁶⁸³ Aqui, em rigor deveríamos falar de formas verbais, porque se trata de um particípio passado e de formas na terceira pessoa do singular, mas segue-se um critério de uniformidade na criação da árvore semântica, cujas especificidades vamos assinalando nas notas de rodapé.

paz
sabedoria [da Sancta Escripura]
revellaçom
verdade
uirtude [contenplativa]
sinplizidade

VERBOS

acendem [a vōõtade]
alinpar
avera [o ssentido e o ent dim to]
auer vaguar [n contemplaçõ]
dar razom [da fe]
declarando-a [a Sancta Scriptura]õ [catholicam te]
defender [a verdade]
desprezar [o mundo]
ditar
escrepuer
espoer [a palavra de Deus]⁶⁸⁴
euãgelizou-lhe
lançar [sabedoria nos corações dos hom s]
leer
louvar
meditar
mortificar
padecer [por uerdade tormento]
pensar
preeguar
quitar [das delectações do corpo]
studar
tirar a fome [da palavra de Deus]
transcende [todo o entendimento]
trespassar [o sentido da Sancta Escripura]
uencer [a morte]

ADJECTIVOS

alongado [do mundo]
apartado [da gente]

Campo semântico 2: Filosofia

- a) dimensão escolástica⁶⁸⁵ e racional

NOMES

argum tos [de losica] / [sosticos]⁶⁸⁶
desputaçom
escolastico
escolar
logica
mente
natureza [de hom]
openiom
palavra õ [aguda]
proua
razões
reuolta

⁶⁸⁴ Na aplicação aos quatro sentidos da exegese bíblica, como acima referimos, volta a usar-se o verbo *espoer*.

⁶⁸⁵ Tratada metonimicamente pela arte da lógica.

⁶⁸⁶ Esta palavra aparece com a mesma acepção no *Castelo Perigoso*, *op. cit.*, p. 209, com a particularidade de incluir uma definição: “sostica, scilicet, de dous rostos, que aja hũa emtenço no coraçõ e outra na palavra.” Na *Virtuosa Benfeitoria*, II, cap. XIX, p. 121 também se recorre a este adjectivo.

scrutinio
sofismas
sotileza
ymaginações

ADJECTIVOS

engenhoso
intellectuaes
sofisticos
sotil

VERBOS

demonstrar
desputar
queyram
escoldrinhar
maginar
rrazoas⁶⁸⁷
entender
reconhecer

b) noções filosóficas/filosofemas⁶⁸⁸

alma
carne [como %arcel-
côsciencia
corpo
creatura razoauel
elementos
ent çom
entendimento
esencia
fé
homem
justiça [natural]
m do
natura [de Deus]
natureza [do hom]
ordenaçom [da natureza]
paixões [da alma]
rrazom
sabedoria
soyecto
Trindade
uerdade
uida
uontade
sustancia

c) dimensão monástica

NOMES

cõnhocim to [das cousas humanaes e diuinaees]
defensom [da fé]
studo [de bem viver]

⁶⁸⁷ Apesar de ocorrer apenas na 2.^a pessoa do singular, o verbo razoar parece-nos surgir como sinónimo de disputar, integrando assim o léxico associado à arte de argumentar. A leitura da *Corte Enperial*, onde o verbo razoar também ocorre, aponta-nos semanticamente também para esse sentido. Também lemos no *Virgen de Consolaçon, op. cit.*, II parte, cap. 2: “departir ou razoar ou per sotileza saber os altos juizos e conselhos de Deos, nõ he senõ tomar soberva contra eles.”

⁶⁸⁸ Algumas delas assimiladas pelo Cristianismo, surgem aqui indiscriminadamente em contextos de aplicação ao espírito monástico e ao domínio filosófico *lato sensu*.

[verdadeyra] filosofia [das Escripturas Sanctas]
vida [do coração]

VERBOS

correger
cõpoer [os costumes]
cõprender [cõ a rrazom e cõ o entendim to]
dar [razom da fe]
conprir [per obra]
destroyr [errores]
entender [as Sanctas Escripturas]
leixar [o segle]
meditar
pensar
auer [pobreza]
saber responder [pela fé]

ADJECTIVOS

[mente] humildosa
cuyodoso e trabalhador [pera buscar a sciencia]

Campo semântico 3: Ciência (usada no sing. e no plural)

1. Vertente secular
 - a) Intelecto /Operações intelectivas

NOMES

agudeza [do tendimento]+/ [do seu genho]
ardidez
coryosidade
conhocim to
engenho arteyro
entendimento [da m te e da alma]
industria [da mente]
maginações
memorya
mente
exposiçõm [das Sanctas Scripturas]
pensamento
precibimento
razom
. força razoauel⁶⁸⁹
. força irasciuel
. força cobiçauel
scrutinio
syso
sotileza [do engenho]

VERBOS

alomeam [o tendim to]
aprender [sciencias]
compreender
encobrir [o syso con palavras]
entender [as figuras]
traladar

⁶⁸⁹ Sob uma formulação um pouco diferente, mas condizente com o que aqui se pretende exprimir, *vide* D. DUARTE, *Leal Conselheiro, op. cit.*, cap. VI, p. 32: “ eu faço, segundo em mim e nos outros sento, outra repartiçom geeral em estas quatro partes segundo declarom as almas vegetativa, sensetiva e racional, e quarta do livre alvidro (...) E aquesta sensetiva tem dous poderes, scilicet desejador e outro que chamon iracivel.”

- b) Áreas do saber
 astronomia
 [sancta] doutrina
 logica / arte de logica
 filosofia
 fisyca
 religiom
 ciencias liberaaes
 ciencias naturaes
 theologia
- c) Perfis de acesso ao conhecimento⁶⁹⁰
 astroligo
 avarento
 bispo [letrado e sutil]
 caualeyro [de Jhesu Christo]
 creligo
 [sancto] doutor
 doutor [em filosofia e teologia]
 escolar [nigromanteco]
 escolastico [letrado]
 estudioso
 fiees christãos
 filosapho
 filosofo natural
 fisico
 hiritam
 hom letrado [de maaos costumes]
 letrado
 logicos
 meestre [de Paris]
 monge (õ) leygo
 monges [antygos]
 poetas
 propheta
 [sancto] padre
 rostico [sinprez]
 rude
 sabedor
 sages
 sanctos
 sinpliz
 treladores
- d) Fontes de conhecimento
 canal [dos liuros]
 lei [de Deus]
 leteradura
 leteras [dos christãos]
 liuro [da astronomia]
 liuros [das sanctas ciencias]
 liuros [das ciencias segraes]
 liuros [das ciencias m danaes]
 liuro [da estrologia]
 liuros [de doutrina moral]
 liuros [dos filosofos gentiis]

⁶⁹⁰ O autor diz que a obra é útil a homens de “qualquer condiçom”, ou seja, em qualquer estágio de conhecimento ou de ignorância, sendo que, para ele é preferível respeitar os graus de apreensão do saber e aclarar o entendimento do que presumir que se alcança desde logo o sentido mais complexo das Sagradas Escrituras. *Vide* MALER, *OE*, Livro III, cap. VI, p. 49: “E aquelle que he boto do entendim to, nõ deve leyxar de ler ameude, por tal que, afazendo-se a leer e amãdo as Sancta[s] Scripturas, gaanhe o entendim to que nõ haõ + (Nunes: p. 50)

liuros [dos santos doutores]
salteyro
scripturas [mortaaes e m danaes]

2. Vertente cristã (mormente via S. Paulo)

NOMES
caridade
[bõos] costumes
humildade
palavra [de Deus]
sperança
virtude

ADJECTIVOS
sandeus [por Jhesu Cristo]

Desta breve e decerto imperfeita inventariação, cujo objectivo principal foi o de concretizar a nossa proposta de trabalho, expandindo a rede lexical, e dar a conhecer um dos horizontes de trabalho possíveis a partir de uma análise semântica, poderíamos extrair alguns dados para enriquecer a leitura da obra.

Anunciada a queda humana no início do Livro IV – a vitória da “sensualidade da carne” contra a “uõdade da alma”,⁶⁹¹ o leitor fica perplexo com o quadro apresentado e, antes de prosseguir, é quase convidado a reler os Livros anteriores, porque entre este Prólogo pessimista e as optimistas visões de um horto orvalhado sob a bênção da Palavra divina, que acolhe todos os dons e necessidades da Alma sedenta, há uma terrível diferença, tornada acto de consciência da sua pequenez.⁶⁹² Lodo e cinza, o homem, ou melhor o seu corpo, é tido ao longo dos LXX capítulos seguintes como “vasso corrupto e çuyo”,⁶⁹³ nascido da mulher (símbolo da carne) e para ela de novo lançado na morte, já que o autor projecta na terra a figura feminina. Separando as qualidades associadas ao corpo (“fremosura e forteza e saude, nobreza e liuridõ”) das que distinguem a alma (¶*de reytura do genho e memoria que ret bem e natural desposiço pera seer uirtuoso ou uirtude natural*¶), verifica-se que são apanágio desta última as aptidões intelectuais e as prebendas da virtude, não tardando o autor em denunciar a transitoriedade dos bens corporais.

⁶⁹¹ MALER, *OE*, Livro IV, prólogo I, p. 82; NUNES: 83.

⁶⁹² MALER, *OE*, Livro IV, prólogo I, p. 84: “Mais, depois que elle çujou a bem-au turãça do lugar pello tangim to do lenho defesso, s do ele çuyado pelo gano do diaboo e pella lingua da femea, foy lançado do parayso com gimjdos a terra aspera e chea de spinhos, e, depois que foi idade de nouecentos e trinta ãnos, tornou-se per morte em poo da terra, donde recebera a naçença da sua carne.” (NUNES: p. 85)

⁶⁹³ MALER, *OE*, Livro IV, Cap. III, p. 97; NUNES: p. 97.

A mudança de tonalidades semânticas usadas para caracterizar o homem e o mundo em relação a Deus e ao paraíso celestial é tremenda, instalando-se assim uma completa derisão do conhecimento humano⁶⁹⁴ e do percurso realizado em prol da felicidade terrena. O que nos surge apresentado no Campo semântico 1 é decorrente da harmonia entre Criador e criatura, obediência e fruição da bondade divina nas suas várias recompensas pelo cumprimento das regras da espiritualidade monástica (a paciência para sofrer e proclamar o amor a Deus até à morte, a humildade, a mortificação, a solidão, o despojamento...) e da prática da *lectio divina*. Por um lado, subjazem a este último Livro a angústia (talvez seja a palavra que mais se adequa para sintetizar a “aflição de coração” aqui referida) e a sensação de labilidade (“nõ he cousa nenh a que seia estauel n dure so o sol”⁶⁹⁵) em contraposição às promessas de júbilo eterno dos livros anteriores; por outro, estabelece-se o cru paralelo entre Deus – manjar de vida / homem – alimento dos vermes da terra. O úbere jardim, bem regado e abundante em flores e frutos, atestado pelas propriedades da Sagrada Escritura acima reunidas, é substituído pela visão de um deserto, paisagem estéril que faz parte das provações humanas. Mais do que ciência interessa ter consciência das fraquezas do corpo e abandonar a servidão que o homem lhe devota e, nesse ponto, entra a filosofia monástica, apostada em “leixar o segle”, em entender e meditar nas Sanctas Scripturas e em “aver pobreza”. Curiosamente, atribui-se a um filósofo a proclamação da supremacia do conhecimento interior, substanciado pelo amor, segundo nos diz o monge: “Ca elle leuaua no peyto e no seu coraçõ todas suas uirtudes e sabedoria.”⁶⁹⁶

Depois de dispor todos os recursos linguísticos nos primeiros Livros para recriar uma ambiência mística extremamente apelativa (*vide* o vocabulário místico e sensorial por nós acima coligido), aqui cada sentido será vilipendiado, pelo risco de ser porta de entrada do pecado,⁶⁹⁷ muitas vezes através dos ardis femininos.⁶⁹⁸ O

⁶⁹⁴ MALER, *OE*, Livro IV, Cap. V, p. 102; NUNES: 101; *Eclesiastes*, 1,12-18.

⁶⁹⁵ MALER, *OE*, Livro IV, Cap. V, p. 103; NUNES: 102. A inspiração vem do *Eclesiastes*, 1,10.

⁶⁹⁶ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XXXIII, p. 211; NUNES: p. 198.

⁶⁹⁷ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XVIII, p. 151: “Outrossy, os olhos som jmiigos do hom , ca diz a Escripura que os jmiigos do hom sã os seus domésticos, cõv a saber os sentidos do corpo, que som o veer e o ouvir e o lheyrrar e o gostar e o palpar. E estes sentidos estã seus castelos guerreyros contra a alma do hom õ”. (Nunes: p. 144)

⁶⁹⁸ Em parte, a condenação da sensorialidade está relacionada com um convite à dessensibilização, que visa proteger o homem desse fogo feminino que acende e ateia paixões

martírio enquanto expressão máxima de renúncia à carne é bem visto e surge em vários *exempla*, de grande pormenor descritivo. Assim, abundam os termos disfóricos,⁶⁹⁹ alguns deles tendentes a retratar o lado grotesco e a dimensão escatológica do ser humano, que Inocência V com aspecto “mezquinho” e “cõsumido” é levado a confessar no capítulo XVII, na agonia do leito de morte: “E ora vede hu som as rodas do curso da minha vida, hu he a nobreza da minha geeraçom, hu he a ciencia, hu sã as riquezas que me nõ valerõ agora, e hu he a fremusura do meu corpo!”⁷⁰⁰

Importa notar que a efemeridade, a roda da fortuna,⁷⁰¹ a questão do fluir impiedoso do tempo são temas bastante tratados pela literatura clássica, quer poética, quer filosófica, não admirando por isso que três vozes principais se imponham intertextualmente: Job,⁷⁰² o *Eclesiastes* e Sêneca.⁷⁰³

De que vale, então, a filosofia na sua dimensão escolástica e os livros que transmitem o saber profano se a crise do homem é iminente e o retorno ao pó a única certeza? Efectivamente, chegados a este último Livro, compreendemos o menosprezo pela filosofia, pela ciência e por uma forma de conhecimento escolástico, de que se consegue reunir uma pequenina amostra lexical. Devem desenganar-se todos aqueles que acreditam que essas são as vias de superação da

negativas. À medida que vai denegrindo os sentidos (sobretudo entre os capítulos XVIII-XXII), o autor incute um espírito de misoginia no leitor. Também no *Castelo Perigoso* figuram vários capítulos (XLIX a LIV) que escarpelizam cada um dos cinco sentidos, verdadeiras portas de entrada do pecado, e cujo único viático possível parece ser “sofrer per paciência, sentir per devoçom, sospirar per devota oraçõ.”

⁶⁹⁹ A título ilustrativo, pensemos em expressões como “carne que ha de seer majar de verm s” (Livro IV, cap. VI, p. 109), “tambem as ymag s destes b s temporaes+ (Livro IV, cap. XIII, p.130); “ceguidade do coraçõ+ (Livro IV, cap. XIV, p. 138), “a pompa do m do he fumo e u to+ (Livro IV, cap. XXXVII, p. 227), “as riquezas som esterços engrossados e durentados que faz roerõ + (Livro IV, cap. LVI, p. 305).

⁷⁰⁰ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XVII, p. 148; NUNES: p. 141.

⁷⁰¹ *Vide* o tema da súbita mudança em *OE*, Livro IV, Cap. VIII, p. 114 (Nunes: p. 111). Umás páginas adiante, a propósito da famosa história do rei Creso, o autor português comenta no cap. XII, p. 128: “Assy podedes ent der como a boa andança do m do he uãã e mudadiça. Ca, assy como aquelle que see sobre a rroda aas vezes caae baixo e aas uezes he posto alto, seg do moue a rroda, bem asy faz a fortuna do m do: aas vezes abaixa os grandes e aas vezes exalça os baixos.+ (Nunes: p. 124)

⁷⁰² Job é referido explicitamente no Livro IV 23 vezes, já para não contar os momentos do texto em que o autor se deixa influenciar por ele sem o mencionar de forma directa.

⁷⁰³ Sêneca é aqui referido 75 vezes. No livro III, aparece em 8 citações / paráfrases. Apesar de contarmos com o facto de algumas das menções ao estóico latino estarem deturpadas ou falsamente atribuídas, não é negligenciável a comparência do seu nome tantas vezes no *OE*.

fragilidade humana.⁷⁰⁴ Os avarentos, ou seja os que entesouram erudição e livros negligenciando o cuidado das almas são bastante vituperados, por acumularem em vez de essencializarem o que realmente se deve conhecer. São essas as principais personagens que abraçam a “vaã ciência do mundo” e que percorrem, censuradas, muitas páginas de literatura espiritual.⁷⁰⁵ Bernardo de Claraval diz: “Instructio doctos reddit, affectio sapientes.”⁷⁰⁶ Temor é também palavra de ordem (“initium sapientiae timor Domini”⁷⁰⁷) e argamassa de todos os graus de conhecimento.

Seguindo a via da filosofia monástica, abraçada pelos Padres do Deserto, decalcada da atitude que alguns filósofos antigos mantinham, deve usar-se o intelecto para alcançar o afecto e não o contrário. A demanda incessante do sabedor pela felicidade só termina com a solução dada pelo hermita (“Eu sey bem h tal lugar, mas na carreyra per un uão a elle, esta h a aruor alta e aspera de subir, e a carreyra he aspera e estreyta, e nõ poderás passar senõ sobindo emcima da aruor com grande graueza.”⁷⁰⁸), condizente com a que se atribui a Anaxágoras.⁷⁰⁹

A Sagrada Escritura é o único Livro que merece o mais elevado esforço de entendimento e de elevação, daí que ela congregue o valor de ciência, filosofia e conhecimento de Deus (*theo-logia*). Mesmo as formas verbais usadas para designar actividades intelectuais desenvolvidas pelos lógicos e pelos homens letrados são comuns às que se usam para perscrutar os sentidos da *Sacra pagina*, até porque aí deve culminar o esforço de inteligibilidade.

Não admira por isso que entre os perfis humanos elencados se vislumbre uma predilecção pelo *sinpliz*, pelo *rustico sinprez* e pelo *rude*.⁷¹⁰ Nescios e mais autênticos, neles a limpidez da alma facilita o processo de conversão e de leitura liberta de tradições e influências pagãs.⁷¹¹ O elogio da simplicidade que no último Livro se

⁷⁰⁴ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XXIV, p. 350: “...abuteris obsequio meo, indigne humanum corpus inhabitas, brutus et bestialis spiritus.”

⁷⁰⁵ Cf. *Castelo Perigoso, op. cit.*, cap. CLRIX, p. 317: “Que he verdadeiro homillardar, senom deixar a vaã ciência do mundo em que he avareza, he soberva e luxuria ...”.

⁷⁰⁶ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XXIII, 14, p. 336.

⁷⁰⁷ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XXIII, p. 338.

⁷⁰⁸ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XIII, p. 132; NUNES: p. 127.

⁷⁰⁹ MALER, *OE*, Livro IV, cap. XIV, p. 139; NUNES: p. 132.

⁷¹⁰ No Livro III, sobre a leitura e o ensino das Sagradas Escrituras, o autor refere quatro vezes que a palavra de Deus se dá a conhecer primeiro aos simples. *Vide* cap. IV (pág. 46), cap. VI (p. 49), cap. IX (p. 56), cap. XIII (p.74);

⁷¹¹ Esta concepção é magnificamente ilustrada na *Crónica dos Frades Menores, op. cit.*, vol. II, p. 1184-85: “Oo padre meu, muitas graças fez a vos o Senhor. Nós, que somos neijos e sem letras, os

concretiza nos caps. XXXIX-XL visa em primeiro lugar exortá-los: “milhor he seer o home[m] sinpliz ca ser sages e prudente sobejo.”⁷¹² Quase poderíamos dizer que é à sua medida que o monge faz a sua exegese das passagens bíblicas, folheando diante deles passos temerosos e de esperança, desmontando as alegorias e desconstruindo a obscuridade para não os dissuadir de lerem e meditarem, de acordo com o seu nível de compreensão. “Entender as figuras” ou dominar várias línguas já pressupõe um nível mais avançado de ciência, isto é de conhecimento e técnica interpretativa que só uma minoria – os Padres e os Doutores da Igreja alcançam. Esses têm a capacidade de tirar dos espinhos da ciência pétalas de sabedoria que não ensoberbecem⁷¹³ e invertem a tendência para “encobrir o syso con palavras”.

Estamos modestamente em crer que algum deste vocabulário (pelo menos o que se organiza em torno de noções filosóficas, da dimensão escolástica de filosofia e da vertente secular de ciência) poderia integrar com pertinência um léxico filosófico medieval da língua portuguesa, reflectindo as condições de recepção da literatura patrística e filosófico-teológica pelos nossos textos de espiritualidade.



quaaes nom avemos alguã sufiçiençia, que poderemos fazer pera que nos sallvemos? E respomdeo-lhe o geeral: Se Deus nom desse ao homem graça, salvo que o podesse amar, abastar-lhe-hia. E disse-lhe frey Gill: Padre, o que he ydiota, que quer dizer nom sabio ou sem çiemcia, pode amar a Deus tamto como o que he leterado? E respomdeo-lhe o geeral: E aynda hu a velhazinha pode amar a Deus mais que o meestre em theologia.”

⁷¹² MALER, *OE*, Livro IV, cap. XL, p. 238; NUNES: p. 223.

⁷¹³ A expressão é aplicada a frei Tomás da Ordem dos Pregadores (trata-se na verdade de Tomás de Aquino), no Livro II, cap. VII, p. 25; NUNES: p. 28.

Não podemos esquecer que aí radicava o grande receio de S. Bernardo, ao apontar o calcanhar das ciências seculares. *Vide In Cantica, op. cit.*, sermo IX, p. 156: “...facta in ubertate lactis meliora vino scientiae saecularis, quae quidem inebriat, sed curiositate, non caritate: implens, non nutriens; inflans, non aedificans; ingurgitans, non confortans.”

Cap. IV – Considerações finais sobre o lugar do *Orto do Esposo* na Filosofia em Portugal

Tempo de concluir

*Trago deus impresso em mim
no coração e nos rins
A mancha tem a altura de quarenta quadrantis
(...)*

*A vida dói. Nada resta.
E diz a alma dorida:
Não creio numa outra vida.
Havia eu de crer nesta?*

Ruy Belo

É ainda Ruy Belo e as suas “Quadras da alma dorida” que nos ajudam a fechar esta reflexão, em virtude de o poeta, cronologicamente mais próximo do nosso tempo que o anónimo autor companheiro desta viagem, estar ainda e sempre às voltas com o insanável problema de Deus, relembrando a intemporalidade da questão e a sua transdisciplinar fortuna. Não queríamos rematar este trabalho com um anacronismo, mas antes regressar a casa, à nossa circunstância, a do século XXI, que não dista muito da vivência do ser inquieto que divaga pelo mundo no Livro IV do *OE* até interromper a sua errância pecadora repousando os olhos num horizonte de eternidade.

Retomemos para concluir um segundo elemento aparentemente esquecido – a imagem da capa – retirada do *Hortus deliciarum*, cuja simbólica é condizente com o espírito da nossa obra de finais do século XIV, e acode ao facto de ela estar despojada de iluminuras que reflectam a tensão histórico-filosófica que procurámos analisar. No pormenor que representa a *philosophia* pode ler-se na faixa ostentada pela Dama o seguinte: *Omnis sapientia a Domino Deo est; soli quod desiderant facere possunt sapientes*. A mensagem escrita no círculo que a envolve (*Arte regens dia que sunt ego philosophia subjectas artes in septem divido partes*.) confere à disciplina filosófica a primazia entre as artes liberais e mostra-a acompanhada por Sócrates e Platão, ambos compenetrados nos seus *scriptoria* e, em muitas alturas, figuras bem quistas da literatura espiritual. Sem dúvida que se trata de uma *divina philosophia*¹ acolhida com agrado pelo contexto monástico de Hohenberg e semanticamente próxima da ciência de Deus, de que o homem toma parte, embora nunca a atinja em plenitude.

¹ Já a sugestão da mulher-Filosofia descrita por Boécio tinha inspirado belíssimas experiências no campo artístico do desenho e da iluminura.

Eis um quadro de harmonia do saber, arredado do cenário de tensional aparência, embora revelador da ambiguidade semântica encenada pela representação da filosofia.² Só um pormenor destoia: a rematar a iluminura, fora do círculo, por não lhe pertencerem, surgem *poete vel magi* ladeados por aves negras de mau presságio. Se é habitual em muitas iluminuras os evangelistas e escribas aparecerem com uma ave que lhes dita ao coração a Palavra de Deus³ – aliás, S. João tem por símbolo a águia –, nesta representação nenhum dos pássaros quase colados ao ouvido das figuras humanas parece ter esse valor icónico grado. O pequeno texto que emerge entre as mesas de trabalho das duas figuras centrais esclarece-nos quanto à sua função: *Poete vel magi; spiritu immundo instincti. Isti immundis spiritibus inspirati scribunt artem magicam et poetriam id est fabulosa commenta.* Porventura, não é esse o motivo que leva a Filosofia, refrigerio das penas de Boécio, a reprovar a presença da poesia junto do filósofo, nos seus derradeiros momentos de vida⁴ ou razão para justificar o convite atribuído pelo anónimo português⁵ a João Damasceno?

Através das frases da iluminura que irradiam da *philosophia*, meditamos nos textos de S. Boaventura, no seu ideal de recondução e na proposta de “exercitar pela ciência e plenizar pela sabedoria”⁶ e evocamos S. Bernardo, que nos seus *In Cantica* afirma o seguinte:

² Marie-Thérèse D’ALVERNY em *art. cit.* p. 112, reforça esta ideia: “La Sagesse avait pris, depuis le IX^e siècle, les traits de la Philosophia de Boèce, et gouvernait dans l’harmonie sciences et vertus. Aux attributs indiqués dans le texte de la Consolation, livres et sceptre, les artistes avaient joint un nimbe, puis une couronne, ajoutant parfois des détails qui rappelaient la signification christologique de la Sagesse. Cette sainte reine était vénérée sans contestation par tous les clercs du Haut Moyen âge.

C’est avec le développement de l’étude de la Sacra pagina que l’image de la «sainte Philosophie» commença à se dissocier.”

³ MALER, *OE*, Livro II, cap. XI: “E porem na Sancta Scriptura ha aues que cantam muy docem te, s. os quatro euãgelistas, que cantam suas cantigas muy doces, trazendo aa memoria os factos de Jhesu Christo.+Nunes: p. 33.

⁴ Valerá a pena lembrar o passo do *De Consolatione Philosophiae*, pela trad. de Luís Cerqueira, *op. cit.*, Prosa I, §7-8: “Quando ouviu as Musas da poesia em volta do meu leito a ditar-me as palavras para os meus lamentos, perturbando-se um pouco, enfurecida e com olhar ameaçador, disse:

Quem permitiu a estas galderiazecas de teatro aproximarem-se deste infeliz, não para aliviarem com remédios as suas maleitas mas antes para as alimentarem com doces venenos?”

⁵ Maler, *OE*, Livro II, cap. XIV, p. 36: “Trabalhemos pera hir trigosam te ao parayso das Scripturas, que são cousas de bõ odor e muy fremosas e muy doces. Con cantigas de todallas diferenças intellectuaaes consoa as nossas orelhas e tange o nosso coração e o nosso estado e o consola (õ).+ Nunes: p. 38.

⁶ São BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*, *op. cit.*, cap. I, §6, p. 69.

“Doctrina spiritus non curiositatem acuit, sed caritatem accendit. Merito proinde sponsa, quem diligit anima sua inquirens, non se suae carnis sensibus credit, non curiositatis humanae inanibus ratiociniis acquiescit; sed petit osculum, id est Spiritum Sanctum invocat, per quem accipiat simul et scientiae gustum, et gratiae condimentum. (...) Utrumque enim munus simul fert osculi gratia, et agnitionis lucem, et devotionis pinguedinem. Est Spiritus quippe sapientiae et intellectus, qui instar apis ceram portantis et mel, habet omnino et unde accendat lumen scientiae, et unde infundat saporem gratiae.”⁷

Também ao Abade de Claraval devemos uma magnífica, porque breve e incisiva, definição de filosofia em contexto monástico.⁸ Todas estas tradições desaguam nas águas da obra portuguesa.⁹ Perscrutadas as relações entre ciência, filosofia e teologia no *OE*, é sob o signo da contaminação e da sinonímia, de ténues fronteiras sémicas, mas também de oposições históricas flagrantes, que assistimos aos vários movimentos assumidos pelos três lexemas estudados ao longo dos quatro Livros. *Divino* será sempre o conhecimento que se reporta a Deus (ora usando o nome ciência mais complemento, ora filosofia ou sabedoria), brotando da Sua boca para as Sagradas Escrituras, o mais extraordinário instrumento de formação pessoal do sentimento religioso e de redenção, em que se devolve à criatura o estatuto perdido. Lexema preferido para falar do Pai e das vias de acesso a Ele, na palavra sagrada reside a verdadeira sabedoria, que benevolmente se desprende dos versículos para chegar ao leitor, caso este obedeça aos passos do modelo exegético proposto no Livro III e saiba saborear pela elevação do espírito.

Creemos estar diante de um ambicioso projecto de felicidade, de renúncia ao mundo e de recolhimento à cidade celeste, em que o autor português talvez se atraia ao acreditar que escrevendo uma longa reflexão em torno do homem, da temporalidade e do mundo podia renunciar por completo à filosofia que tanto evita¹⁰ – aquela que nasce na Grécia e que no esplendor da escolástica os *theologi philosophantes* usam para perspectivar uma beatitude e letícia terrenas que antecipe aquela outra, exarada mas só testemunhada pela fé. Uma das mais recentes obras

⁷ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo VIII, IV, 6, p. 142.

⁸ S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XLIII, iii, 584: “haec mea subtilior, interior philosophia, scire Iesum, et hunc crucifixum.”

⁹ MALER, *OE*, Livro III, Cap. III, p. 42: “A sabedoria celestial he asy como a agua que uem do ceo pelo canal dos liuros, onde diz ella de sy meesma pella boca do sabedor: Ey assy como o cano da agua saay do parayso.” NUNES: p. 43.

¹⁰ No mesmo sentido em que Tertuliano periodicamente a condena no *Apologeticus...*, MIGNE, cap. VII, col.22: “Ea est enim materia sapientiae saecularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur.”

sobre o tema dá mostras dessa partilha temática, estabelecida entre a filosofia, a religião, a antropologia e a política.¹¹

A espiritualidade do *OE* pensada para laicos, e conseqüentemente inscrita numa dimensão filosófica inovadora para a época, sobretudo em ambiente de Corte, trará frutos e não perderá actualidade nem outras colorações, como se verifica na obra de Luc Ferry – *La révolution de l'amour: pour une spiritualité laïque*¹² – saída há dois anos em França. O amor como sabedoria e a sabedoria como forma de amor¹³ (dicotomia presente no hodierno autor numa estrutura teológica, ética e política), é também filão ostentado no *Orto do Esposo*, esse espaço que voltamos a escrever por extenso, porque é corpo textual – *do Cântico dos Cânticos*,¹⁴ da literatura corânica, quem sabe de reminiscências profanas – e simbólico jardim, tornado Livro entre os livros, que a Alma folheia apaixonadamente, não já como se fossem as rosas pagãs desfolhadas, símbolo da efemeridade cantada pela poesia grega e latina, mas experiência inflingida pela “rosa de martyro e payxom, lilyo de castidade e a flor da uiola da humildade, açafraam de caridade”.¹⁵ O nome do Esposo que “he marauilhoso, porque he nouo”,¹⁶ dispensa o recurso à teologia enquanto ciência escolástica, bastando ao cristão usar os seus sentidos espirituais e lembrar que a leitura deve ser

¹¹ Darrin MCMAHON, *Uma história da felicidade*, trad., *op. cit.*, especialmente os capítulos 2 – Perpétua Felicidade e 3 – Do céu para a terra.

¹² Luc FERRY, *A Revolução do Amor. Para uma espiritualidade laica*, trad. de Pedro Vidal, Lisboa, Temas e Debates, 2011. A estrutura desta obra é bastante sugestiva, pese embora o facto de não abordar o Medieval: “I. «Théoria», ou análise do mundo contemporâneo, no seio do qual as nossas existências tomam sentido. II. Ética, ou doutrina do bem e do mal, do justo e do injusto. III. Soterologia, ou doutrina da salvação, da sabedoria e da espiritualidade laica.” (p. 33) Só nesta última dimensão teremos de depurar a parte da definição que nos interessa reter (a de espiritualidade laica como “conceção da filosofia que lhe atribui como tarefa essencial refletir sobre a vida boa”), porque de resto prescinde-se de “um deus”.

¹³ S. Bernardo crê que no amor está aliás o verdadeiro antídoto. Vide Sermo XXXVII, p. 530: “Hac ergo in nobis gemina praeunte notitia, iam ea quae forte supercreverit scientia minime inflat. (...) ... sicut duarum e regione notitiarum initium sapientiae una, perfectionem altera gignit: illa timorem Dominem, ista caritate. (...) Et quemadmodum ex notitia tui venit in te timor Dei, atque ex Dei notitia Dei itidem amor...”.

¹⁴ S. BERNARDO, *In Cantica*, *op. cit.*, Sermo XXIII, p. 326: “Sit itaque hortus plana ac simplex historia, sit cellarium moralis sensus, sit cubiculum arcanum theoriae contemplationis. (...) Est ergo historia hortus, et ipsa tripartita. Continentur manque in ea caeli et terrae creatio, reconciliatio, reparatio: creatio quidem, tamquam horti satio sive plantatio, reconciliatio autem, quasi germinatio satorum vel plantorum.”

¹⁵ MALER, *OE*, Livro II, cap. V, p. 21; NUNES: 23.

¹⁶ MALER, *OE*, Livro I, cap. IV, p.10; NUNES: p. 13. *Vide* a formulação em S. BERNARDO, *In Cantica*, *op. cit.*, Sermo XVI: “Hoc nomen novum, quod os Domini nominavit...”.

acompanhada da virtude e do afecto.¹⁷ Afinal, não radica aí o desafio bonaventuriano para aceder ao *excessus mentis*?

A *sotil* especulação vituperada pelo texto português e o evidente retorno às raízes de uma teologia monástica não deverão, no nosso humilde ponto de vista, ser encaradas apenas como retrospectiva de um familiar século XII imprescindível para o estudo do monaquismo, cujas marcas Leclercq estudou de forma irrepreensível, mas não alargou infelizmente a outros séculos.¹⁸ O *OE* pode vislumbrar-se como branda antecâmara de convulsões que a Reforma protestante anuncia e os ventos da imprensa aceleram pela Europa, ao trazer no seu seio uma crítica ao zelo excessivo da lógica e da dialéctica, e ao fazer a apologia da simplicidade, essa sim conducente à bem-aventurança, menosprezando o pensamento racionalizante em favor da meditação, as “sciencias seglaes” em favor dos “bões costumes”, isto é, das boas acções individuais, de uma filosofia prática efectivada sabedoria.

Numa vertente moderada, João Gerson é um bom reflexo da concepção teológica em crisálida no nosso autor,¹⁹ embora possamos avançar que tanto as preocupações de Erasmo e de Lefèvre d’Étaples como depois, de forma radical, as de Lutero, em relação ao contacto directo dos fiéis com o Texto sagrado, expressem em unísono uma mesma linha de força: investir os laicos de instrumentos em vernáculo que lhes permitam aprofundar a sua fé e vivê-la singularmente.²⁰ Esta face

¹⁷ Assim o dirá ESMARAGDO, no seu *Diadema Monachorum*, MIGNE, *PL*, *op. cit.*, col. 603, para começarmos por autores antigos, de que o nosso monge tanto gosta: “*Corona sapientiae (ut ait Scripura) timor Domini est, et initium sapientiae, timere Deum, et plenitudo sapientiae et radix sapientiae timor Domini est* (Eccli.1). Timeamus ergo, charissimi, Dominum, et animas nostras praeparemus, ad excipiendam sapientiam, ut sapienter, et pie, et juste viventes, cum ipsa sapientia, regna mereamur possidere perpetua.” Mas, também S. Bernardo e futuramente, em meados do século XV, João Gerson.

¹⁸ Estamos em crer que é M.-Dominique CHENU que resolve esta limitação cronológica ao afirmar veementemente que a teologia monástica é um valor permanente, em *La théologie au douzième siècle*, *op. cit.*, p. 349.

¹⁹ MALER, *OE*, Livro III, cap. IV, p. 46: “% porem diz o salmista: Senhor Deus, a declaração das tuas palavras alumia e dá entendimento aos parvos.+NUNES: p. 47.

²⁰ L. FEBVRE, *op. cit.*, p. 111: “A verdadeira religião: Deus falando ao homem e o homem falando a Deus numa linguagem clara, directa e que todos compreendem.” Esta ideia é corroborada por Manuel RODRIGUES no artigo “Lutero e a Bíblia”, *Humanitas*, vols. XXXIX-XL, Coimbra, FLUC-Instituto de Estudos Clássicos, 1989, p. 189: “Para o Mestre de Wittenberg era na Sagrada Escritura que se devia procurar a solução para os problemas que atormentavam o homem do seu tempo. Nem a filosofia, nem as letras humanas, nada que fosse criação do homem poderia dar uma solução cabal. Até 1512, ano em que se doutorou em Teologia, na célebre Universidade de Wittenberg, então em plena actividade, como estudante, monge e professor, Lutero leu muito S. Agostinho, Tauler, a *Deutsche Theologie*, a Imitação de Cristo e cada vez mais se ia apercebendo

de Jano que olha para o futuro não detectada por Maler,²¹ porque na recolha das suas fontes encontrara o predomínio de autores patrísticos e da Antiguidade clássica em detrimento dos autores medievais mais próximos da época de elaboração do *OE*, talvez deva ser reconsiderada para situarmos de modo mais adequado a obra no panorama filosófico europeu, também ele voltado nas centúrias seguintes para um movimento de retorno à pureza evangélica e ao Cristianismo original.

Parece-nos que em finais do século XIV ou no início do século XV, um monge português manuseia fontes tradicionais da espiritualidade monástica quase prescindindo de citar teólogos ou avivando-lhes traços de ascetismo para sustentar com uma dada intencionalidade²² uma proposta nova e antiga²³ – anti-intelectualista, na medida em que garantir o regresso ao Texto depurado da “leteradura” dos “gentiis”, dos “livros dos philosaphos” e das “sciencias segraaes”, do engenho ou da “desputaçom” ou a todos usar como ferramentas auxiliares; e intimista, no enlace amoroso com Deus: “o muy grande amor, que transforma e transfigura o coração daquele que ama em aquella cousa que he amada.”²⁴

Uma das mais belas imagens do último Livro surge através da antropomorfização de uma árvore²⁵, que para nós entronca em Job,²⁶ não tanto no versículo escolhido pelo monge, mas num trecho que contrapõe a regeneração do “lenho” à fragilidade humana. Enorme e discreto, o poder simbólico do elemento arboreo (símbolo da ciência do bem e do mal) percorre o *OE*, iluminando a

que o homem sem a revelação de Deus expressa na Sagrada Escritura não podia vencer a crise que o assolava.”

²¹ MALER, *op. cit.*, vol. III, p. 23.

²² MALER, *op. cit.*, vol. III, p. 20: “Muitas das citações de autores clássicos, patrísticos, etc., que tanto abundam no *Orto do Esposo* formam parte das passagens utilizadas pelo autor para a sua argumentação geral. Mas a maioria delas seguramente procurou-a ele mesmo.”

²³ Situando-se entre épocas, o *OE* testemunha que é demasiado redutora a linearidade cronológica apontada por Pinharanda Gomes em *História da Filosofia Portuguesa. A Patrologia Lusitana*, *op. cit.*, p. 312: “A época *patrística* sucede à *época apostólica*, e a *época patrística* sucede à época escolástica, e de tal modo esta sucessão se desenvolve, que Patrística e Escolástica são fenómenos da medievalidade. Com uma diferença a época patrística propõe a *lectio*, o ruminar da mensagem revelativa, o esforço da razão para compreender o *mysterium fidei*; a Escolástica tende, de modo bem diverso, a sujeitar a revelação ao exercício dialéctico.”

²⁴ MALER, *OE*, Livro IV, Prólogo Segundo, p. 90. NUNES: 91.

²⁵ MALER, *OE*, Livro IV, cap. IV, p. 101; NUNES: p. 100.

²⁶ Job, 14, 7-10: Porque para a árvore há também esperança: se cortada, pode ainda produzir rebentos, e suas vergôntes não se estiolam; mesm se suas raízes envelhecerem na terra e seu tronco morrer acima do solo, ao contacto com a água reverdescerá e produzirá frondes como planta jovem. Mas o homem, morrendo, findou-se; expirado que tenha, que é feito dele?

conotação negativa de um dos lexemas que estudámos. Pese embora o facto de se colocar a tónica apenas no acto de prevaricação humana que condena o acesso à *ciência*, vimos acima que filosoficamente, até pela sua morfologia, esta linha vertical está pejada de seiva polissémica²⁷ e de relações etimológicas com o universo do livro. É também o Livro antropomorfizado em Esposo que acudirá à alma enferma e a restaurará, como proclama, por exemplo, Hugo de São Victor.²⁸

À semelhança de Domanski que consegue provar que o espírito da filosofia antiga na modalidade de *modus vivendi* atravessa um eixo temporal bem mais lato do que Hadot perspectivara, cremos ser possível deixar em aberto esta ideia, segundo a qual o *OE* tem vestígios de questões que voltam a ser candentes na Europa e religam o passado e o porvir,²⁹ obrigando o Concílio de Trento a readoptar a *Vulgata* e a relançar a desconfiança sobre as línguas vernáculas para mediar a voz divina.

No século XIX, a Encíclica papal de Leão XIII que defende o retorno da *ancilla philosophia* ao ensino e à defesa do dogma cristão, apesar dos louvores históricos evocados, reveste-se da mesma prudência³⁰ que o nosso monge português utiliza ao

²⁷ Robert DUMAS, *Tratado da Árvore*, *op. cit.*, p. 37: “Símbolo do tempo, do cosmos, da vida, a árvore está saturada de significados de que Poussin tirou amplamente partido com uma espécie de irenismo que não se preocupa com as diferentes religiões e as outras concepções do mundo, garantindo assim uma espécie de permanência das árvores, testemunhas das catástrofes e infortúnios dos homens. O pintor alia-se neste aspecto a S. Bernardo, que preferia as florestas aos livros (...).”

²⁸ Hugo de SÃO VICTOR, em *De vanitate mundi*, MIGNE, *PL*, CLXXVI, col. 710, expressa o momento da dúvida pessimista: “Quid enim est ista vita mortalis, nisi via quaedam Transeuntes enim sumus, et ea quae in hoc mundo sunt quasi a latere transeundo conspicimus. Quid ergo, si nova aliqua et ignota nobis transeuntes cernimos, nunquid ad inquirenda ea aut subsistere, aut ab itinere nostro declinare debemus?” E um pouco mais abaixo, cols. 716-717, anuncia a restauração: “Et sicut prius homo visibilia a contemplatione Dei ceciderat, ita nunc per visibilia Dei opera admonitus ad ipsum iterum contemplanandum resurgere consuescat. Quia rursus ipsa restorationis opera quaedam per homines quaedam per angelos (...) ad opera Dei contemplananda transimus, quasi de prima mansione ad secundam, et de secunda ad tertiam mansionem in spirituali arca ascendimus, et tandem ipsum supremum, in quo arca consummatur, cubitum tangimus, quando per opera Dei ad ejus cognitionem pervenimus.”

²⁹ Maria de Lourdes BELCHIOR e Adriano de CARVALHO, *Antologia de Espirituais Portugueses*, *op. cit.*, p. 16-17: “...” sem esquecer o que a *Devotio Moderna* deve a S. Bernardo, e à espiritualidade monástica de matriz cartuxa, lembraremos que a Europa dos finais do século XIV e do século seguinte é cruzada não só pela *devotio moderna* que arranca da acção e pregação de Gerard Groot na Flandres do século XIV, mas também pela *devotio moderna* que se difunde, desde Paris, devido à acção de J. Gerson. (...) a *devotio moderna* coincide, até porque alguns têm nela a sua origem, com outros movimentos de reforma na Península Ibérica, v.g., o recogimiento de matriz franciscana e o erasmismo.”

³⁰ LEÃO XIII, *Apud* Reinhard de LIECHTY, *op. cit.*, p.17-18: “... s’il s’agit de ces points de doctrine que l’intelligence humaine peut saisir par ses forces naturelles, il est juste, sur ces matières,

colocar em diálogo saber secular (representado várias vezes pela filosofia e pela ciência) e Sagrada Escritura, isto é, sabedoria divina e fonte suprema de conhecimento.

Desta feita, parece-nos legítimo conferir um lugar revelante ao *OE* no domínio da Filosofia em Portugal, pelo exercício pensante realizado em língua portuguesa, contemplando áreas lexicais ainda pouco consolidadas à data e que dificultam a tarefa de escrita e de transmissão dos textos clássicos, alguns deles eivados de termos técnicos que o autor receia transpor por lhe serem pouco familiares ou por não lhes conhecer correspondência portuguesa evidente. Mais: acalentamos a esperança que uma visão despreconceituada destes textos não-especulativos, constituintes da cultura filosófica e literária portuguesa, possa florescer na criação de um léxico filosófico do português medieval suprimindo uma enorme carência entre nós – o estudo da lexicografia filosófica de períodos recuados. Um dado é certo: bons modelos não nos faltam³¹ nem são escassos os lexemas com valor semântico e os desafios de polissemia que os textos portugueses medievais nos colocam.

Do amar e pensar ao reequacionamento de uma filosofia em Portugal, em língua portuguesa, sublinhemo-lo de novo, dotando-a de instrumentos de utilidade interdisciplinar e de aprofundamento do funcionamento das estruturas pensantes: eis o desafio e o convite final suscitado pelo estudo em sede filosófico-teológica do *OE*.

Talvez estejamos agora em condições de começar a responder a algumas das questões lançadas por Sturlese no volume *Filosofia in volgare*. De facto, verificam-se diferenças substanciais entre a escrita latina e a redacção *em linguagem* nos primeiros tempos de enriquecimento lexical das línguas vernaculares. Mas, tal processo não significa que se banalize o conteúdo dos escritos; o que se reforça é a porosidade e os meios de acesso à Palavra, de acordo com os destinatários das obras e a sua “enciclopédia”. A caminho de uma espiritualidade laica, através da escrita filosófica

de laisser à la philosophie sa méthode, ses principes et ses arguments, pourvu toutefois qu'elle n'ait jamais l'audace de se soustraire à l'autorité divine.”

³¹ Para referir a experiência mais recente de que tivemos conhecimento, leia-se Silvia TONIATO, “Per un lexique des sciences au Moyen Age”, in J. HAMESSE e J. MEIRINHOS (eds.), *Glossaires et lexiques médiévaux. Bilan et perspectives*, Porto, FIDEM, 2011, p. 215-226, cuja tese de doutoramento sobre textos matemáticos inspirou um projecto para o tratamento informático do léxico científico medieval francês por área de saber, a editar em CD-ROM.

em língua portuguesa, vislumbram-se novas perspectivas para a filosofia em Portugal e para os seus interlocutores.

Sentindo-se em condição semelhante à de Bluteau que procura não ferir as susceptibilidades do “português de nascimento”, por ser um estranho a falar do seio linguístico que não o amamentou, a autora destas linhas, quase apátrida na área do saber em que desenvolveu a sua investigação, mas sem os argumentos bem esgrimidos pelo ilustre lexicógrafo francês, deseja apenas humildemente através da reflexão aqui desenvolvida prestar homenagem à língua e à filosofia em Portugal e instigar especialistas e estudiosos da linguística, da literatura e da filosofia a pensá-las em sintonia, desde as suas fases pretéritas, com o encanto e a sedução que nascem de se assistir de forma privilegiada à dotação da língua e ao derramamento de novos contributos lexicais para a expressão do pensamento abstracto.

¶O perenne solstitium, quando iam non inclinabitur dies! O lumen meridianum, o vernalis temperies, o aestiva venustas, o autumnalis ubertas, et ne quid videar praeteriisse, o quies et feriatio hiemalis. Aut certe, si hoc magis probas, sola tunc hiems abiit recessit."³²

Humiliter reddatur hic liber est. Qui scripsit vituperatus aut benedictus sit.



³² S. BERNARDO, *In Cantica, op. cit.*, Sermo XXXIII, iv, p. 484.

Anexos

Lexema	<i>Corte Enperial</i>	Acepção /Uso
Ciência	%ós lume de ciência spiritual+p. 16	Sabedoria divina
	%am vossos corações da ciencia spiritual+p. 16	Sabedoria divina
	%E nom pode seer que o homem guaanhe ciencia nem inteligência das cousas sprituaaes e divinaaes+p. 16	Conhecimento
	%nem pode aver ciencia de desputar e de muito razoar+p. 17	Arte (dialéctica)
	%as escripturas daquela seita ou ciencia +p. 199	Ramo do saber
	%o enperador Justiniano estabeleceu a ciencia das leis õ +p. 199	Direito
	%odas ciencias e per todos feitos trespassados+p. 199	Saber teórico
	%azedores ou achadores de taaes ciencias ou de taaes feitos+ p. 199	Saber teórico
Filosofia	%a he contra toda a filosofia que diz que a alma nom he ante que o corpo+p. 58	Filosofia
Teologia	Só aparece o adjectivo %eologais+, referente ao nome virtudes.	
Observações: Interessante oposição entre sabedoria divina e saber teórico, formal.		
Esta análise da <i>CE</i> foi realizada a partir da edição crítica de Adelino Calado, com chancela da Universidade Aveiro.		

Lexema	Leal Conselheiro	Acepção /Uso
Ciência	% saberia mais desta moral e virtuosa sciencia +p.7.	filosofia moral
	% tal trautado me parece que principalmente deve perteeecer pera hom es da corte que alg a cousa saibham de semelhante sciencia + p.11.	arte da governação
	% scripto e outras declarações de qualquer sciencia ou ensinança+ p. 14.	Conhecimento
	% nosso conhecimento nos faça melhor entender o que de tal sciencia leermos e ouvirmos+ p. 108.	Tema, assunto
	% alg us nom sabem mais dq a sciencia , oficio ou mester+p. 110.	Saber teórico
	% terceira, por tal / Sciencia + p. 111.	Conhecimento (?)
	% Das outras virtudes e sciencias a que dam fe per desvairadas maneiras+p. 144.	Ciências
	% a estrolazia, nigromancia, geomancia e outras semelhantes sciencias õ +p. 144.	ramos do saber
	% as pessoas que querem trabalhar de tal sciencia , fundada sobre mentira+p.146.	Artes mágicas
	% da estronomia e outras sciencias ou artes+p. 146.	Saber
	% em per sciencia de Nosso Senhor Deos+p. 152.	Surgimento da mesma acepção no ORTO DO ESPOSO: ciência divina
	% saber natural ou sciencia +p. 155.	Ciência
	% escrevo desta sciencia graças a / Nosso Senhor per nós bem praticada+ p. 175.	assunto
	% O sexto, que seja penetrativo em toda sciencia õ +p. 202.	Saber
	% sciencia de bem reger+p. 207.	arte de boa governação
	% assi como nas sciencias , per vezes, se ajuntam as falsidades+ p. 210.	Conhecimento
	% as sciencias speculativas+p. 225.	Ciências
	% posto que em as cousas que a sciencia perteece+p. 226.	Saber
	% Apostolo dizendo: «Ó Alteza de sciencia e sabedoria de Deos+ p. 230.	Surgimento da mesma acepção no ORTO DO ESPOSO: ciência divina
	% prudencia é a sabedoria e sciencia per a qual o homem pode conhece ordenar+p. 207.	Forma de conhecer
	% conhecimento e ciencia das cousas+p. 236.	Forma de conhecer
	% estudo de ciencias e conhecimento de verdade+p. 237.	saber teórico(?)
	% verdadeiro juizo natural, e boa sciencia +p. 243.	Conhecimento virtuoso
	% ninguá de ciencia ou grande o boo costume+p. 243.	Conhecimento
	% em as cousas que a sciencia perteece+p. 226.	Saber
	% desprezando as circunstances agravantes conteudas em as sanctas scripturas que som (õ) sciencia +p. 266.	Surgimento da mesma acepção no ORTO DO ESPOSO: sabedoria
% er per livros de sciencia , e ensinança spiritual+p. 329.	Livros seculares	
% pera tal sciencia screver+p. 332	Assunto/matéria	
% sentir de semelhante sciencia +p. 374.	Maneira de viver	
Surgimento da palavra com o prefixo <i>pre-</i> : preciencia p. 147.		
Filosofia *	% livro sexto da Moral Filosofa+p. 205.	Palavra integrada em título (entrada devedora de Aristóteles)
	% primeiro livro da Consolaçom da Filosofia +p. 207.	Palavra integrada em título
	% lizia a filosofia a Boecio+p. 207.	A dama Filosofia da obra de Boécio
	% sexto livro da Moral Filosofa+p. 211.	Palavra integrada em título

	%s que tratam da moral filosofia+p. 373.	filosofia moral
	%u mesturo moral filosofia+p. 374.	filosofia moral
	*aparecimento do nome: filósofo (p. 248, p. 253, p. 270, p. 374); e do advérbio %ilosophalmente+	
Teologia*	%u livro que chama Verdades da Theolosia+p. 260.	Palavra integrada em título de obra
	%Sobre a repartiçom dos pecados, do livro da Soma das verdades da theologia+p. 261.	Palavra integrada em título
	%om ha meestre de theolosia+p. 338.	Teologia
	Como adjectivo: virtudes teologais (p.200, p. 227, p. 247,p. 248, p. 249,p. 286, p. 310, p. 336)	
Observações: Nesta obra, os termos <i>filosofia</i> e <i>teologia</i> não revelam grande riqueza sémica, mas, em contrapartida, <i>ciência</i> parece ter interessantes traços semânticos para cotejo com o <i>OE</i> .		
Esta análise do <i>Leal Conselheiro</i> foi realizada com base na edição crítica de Maria Helena Lopes de Castro para a IN-CM, citada ao longo deste trabalho.		

Lexema	<i>Livro da Ensinança de Bem cavalgar Toda a Sela</i>	Acepção /Uso
Ciência	% por que nom sey outro que sobre ello geeralmente screvesse, me praz de poer esta scyencya primeiro em scriptoõ +p. 3.	Arte
	% se devem leer todollos livros dalg a sciencia +p. 3.	ramo do saber
	% tanto em esta sciencia mayor meestre sera+p. 14.	Arte
	% om leixados em ouciosidade, nom se despoendo a boas sciencias ou boas manhas corporaes ou mesteres+p. 120.	Conhecimentos
	% abarem meus avysamentos, por o que tenho desta sciencia bem praticado+p. 135.	Arte
Filosofia	% livros da moral filosofia +p. 121.	filosofia moral
<p>Observações: o uso de ciência como sinónimo de arte ou de <i>techné</i> torna esta obra interessante face às demais analisadas.</p> <p>Esta análise do <i>LEBCTS</i> foi realizada a partir da edição crítica de Joseph Piel para a IN-CM, já referenciada ao longo deste trabalho.</p>		

Lexema	<i>Livro da Virtuosa Benfeitoria</i>	Acepção /Uso
Ciência	%alg us averem mayor sciencia e sabedoria+p. 101.	Conhecimento
	%s que per suteleza cobraram muita sciencia +p. 133.	Saber
	%sentença he de Galeno (ô) que a sciencia nom presta ao sandeuõ +p. 133.	Saber
	%E pois que he scripto, em o quarto livro desta mesma sciencia + p. 180.	[Moral philosophia]
	% sciencia e sforço de coração+p. 222.	Conhecimento
	%a vertude fora geerada cobrando a sciencia per auctus usança+p. 270.	Conhecimento
	%s mestres daquestas sciencias +p. 283.	[dos ensinadores e físicos]
Filosofia	%Aristotilles, no primeiro livro da Transcendente philosophia +, p. 17.	título: Metafísica
	%Natural phylosophya +(Aristóteles), p. 36, p. 199.	Título
	%Moral philosaphia +(Aristóteles) p. 48, p. 180, p. 182 (duas vezes), p. 269, p. 311, p. 347.	Título
	%ii livro da Moral philosophia +p. 57.	Título
	%ranscendente philosophia +p. 100.	Título
	%x livro da Moral philosaphia+p. 125, p. 148.	Título
	%o emperio da Grecia cobrou o mundo com philosophia +.p. 134.	Filosofia
	%quinto livro da Moral philosophia +p. 311.	Título
Aparece com frequência o nome: pithagorico philosopho (p. 287); stoicos philosophos (p. 289).		
Teologia	%Soma da theolosia +(S. Tomás) p. 33, p. 58, p. 59.	Título
	%Soma teologal+p. 100.	Título
	segunda parte da Theolesia (S. Tomás) p. 104, p. 125, p. 198, p. 263.	Título
	%soma de theolosia +p. 183.	Título
	%Soma theologal+p. 269.	Título
%parte parte theologal+p. 296.	Título	

Observações: Na *VB*, é sobretudo a entrada *ciência* que tem interesse semântico, pois as restantes ocorrem como parte integrante de títulos de obras.

Esta análise da *VB* foi realizada a partir da edição crítica de Adelino Calado para a Imprensa da UC, já referenciada ao longo deste trabalho.

Lexema	<i>Livro dos Offícios</i>	Acepção /Uso
Ciência	%artes e sotiis sciencias+p. 5.	Ramos do saber
	%a sciencia dele+[do ensinador] p. 7.	Saber
	%conhecimento das cousas e sciencia+p. 16.	saber teórico
	%estudo de ciencias e conhecimento da vertude+p. 17.	saber teórico
	%nom soamente a sciencia que era arredada de justiça podia com dereito mais seer chamada mallicia que sabedoria+p. 39.	Citação atribuída a Platão
	%em esta ciencia+p. 83.	[ordenança das cousas]
	%Modestia he ciencia de despoer+p. 84.	Arte
	modestia (ō) he sciencia de conhecer os tempos+p. 84.	Arte
	%sciencia de conhecer as cousas+p. 90.	Conhecimento
	%sciencia das cousas divynaaes e humanaaes+p. 90, p. 97.	Filosofia
	%os estudos ou officios da sciencia+p. 91.	Conhecimento
	%estudo de sciencia e sabedoria+p. 92.	saber teórico
	%estudos da sciencia+p. 93.	Ciência
	%ais obras de sciencia+p. 134.	[benfeitorias por boas obras]
	%os principes ouveram em si esta sciencia+p. 134 (três ocorrências).	Benfeitoria/ Filosofia moral
%a que perteece esta sciencia+p. 146	Medicina	
Filosofia	%oos livros que trautam da philosaphia moral+p. 3.	Filosofia
	%livros que vi de philosaphia+p. 4.	Filosofia
	%ordenanças da philosafia+p. 7.	Filosofia
	%philosaphia+p. 7, p. 8, p. 96, p. 97, p. 98, p. 124, p. 152, p. 164.	Filosofia
	%os livros que eu compus da philosophia+p. 8.	Filosofia
	%muitas cousas sotiis e proveitosas sejam em philosaphia+p. 9.	Filosofia
	%Que cousa he fe segundo philosaphia+p. 18.	Filosofia
	%e us se dava a phillosafia+p. 69.	Filosofia
	%laquesto nome de phillosaphia+p. 95.	Filosofia
	%e tornasse aa fillosafia+p. 96.	Filosofia
%Phillosafia (ō) estudo de sabedoria+p. 97.	Filosofia	
%que toda a phillosafia seja fructuosa e avondosa+p. 151.	Filosofia	
Observações: Tratando-se de uma tradução, reveste-se de particular interesse nesta obra as abonações de ciência e de filosofia, esta última como um estatuto mais definido do que terá naturalmente no <i>OE</i> .		
Esta análise foi realizada a partir da edição de Joseph Piel, para a UC, já referida ao longo deste trabalho.		

Lexema	<i>Boosco Deleytoso</i>	<i>De Vita Solitaria</i> ¹ de Petrarca	Acepção /Uso
Ciência	%anta Ciência da Escritura de Deus, que é senhora de tôdas as ciências+p. 17.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	teologia
	%anta ciência dos santos doutôres e sabedores+p. 18	Inserto num cap. que não decalca a obra.	Saber patrístico
	%a santa Ciência da escritura+p. 19.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	teologia
	%iência de lêteras+p. 90.	<i>Literularum</i> : Livro I, IV, 5	letras
	%em conhocimento e em ciência+p. 117.	<i>Scientia</i> : Livro I, VII,23	Saber
	%iência de Deus+p. 130.	Não aparece na obra.	teologia
	%a ciência do Senhor Deus+p. 130.	Não aparece na obra.	teologia
	%a ciência da fé católica+p. 153.	Não aparece na obra.	teologia
	%iência da Santa Triindade e da encarnaçom do Filho de Deus ou doutra qualquer alta ciência+p. 153.	Não aparece na obra.	Ciência divina
	%a grande alteza de ciênciaō +p.153.	Não aparece na obra.	Saber
	%as ciencias mundanaaes+p. 153.	Não aparece na obra.	saber secular
	%iência de leteradura+p. 185.	<i>litteratum eruditione mirabilem</i> : Livro II, I,8	Conhecimento livresco
	%e grande relegiom e de muita ciência+p. 203.	<i>religione scientiaque</i> : Livro II, VI, 12	Saber
	%as lêteras e a ciência+p. 211.	<i>sciret literas</i> livro II, VII,9	Conhecimento
	%aprender ciências+p. 220.	Não aparece na obra.	Filosofia
	%o gabo da ciência+p. 269.	Inserto num cap. que não decalca a obra..	Saber
	%as-de durar em o mundo per poderio ou per ciência+p. 277.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	Conhecimento
	%o poderio e a ciência+p. 277.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	Conhecimento
	%aborosa ciência+p. 300.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	Conhecimento
	%a ciência da Santa Escritura+p. 300.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	Sagradas Escrituras
%a alteza de tôdaldas ciências mundanaaes+p. 310.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	saber secular	
%a ciência de Deus+p. 313.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	Teologia	
%a ciência das cousas temporaaes+p. 318.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	saber secular	
%abalhavom em ciência+p. 318.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	saber secular	

¹ Edição seguida: PETRARCA, *De Vita Solitaria*, ed. bilingue, introd., trad. et notes de Christophe Carraud, Jérôme Million, 1999.

	%a ciência e a sabedoria+p. 319.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	saber secular
	%arvas das ciências+p. 338.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	Saber
Filosofia	%as ciências mundanaaes e tôda a filosofia do mundo+ p. 153.	Inserto num cap. que não decalca a obra.	filosofia
	%a filosofia e sabedoria do mundo+ p. 178.	<i>philosophia mundique sapientia</i> : Livro II, I, 9	Filosofia
	%faz nobre a filosofia+p. 207.	<i>Philosophiam</i> : Livro II, XII, 14	Filosofia
	%a verbosa filosofia de Grécia+p. 220.	<i>verbosam Grecie philosophiam</i> : Livro II, XI,4	Filosofia
	%estudo de filosofia+p. 227.	<i>philosophie studium</i> Livro II, XII, 1 1	Filosofia
	%a mais alta filosofia+p. 259.	Não aparece no original.	Filosofia
	%ilosophia mundanal+p. 314.	Não aparece no original.	Filosofia
	adj. filosófica: %ida filosófica+p. 172.	<i>vita philosophica</i> Livro II, III, 5	vida filosófica
Teologia	%as meestres de teolisia+p. 125.	Não aparece no original.	Teologia
<p>Observações: O lexema <i>ciência</i> como sinónimo de teologia encontra aqui maior explicitação do que no <i>Orto</i>, obra coeva. <i>Filosofia</i> aparece também com um sentido restrito e mais claro. Neste caso, tal definição fica a dever-se ao <i>De Vita Solitaria</i>, que acolhe a filosofia antiga nas suas páginas.</p> <p>Esta análise do <i>BD</i> foi realizada a partir da edição de Augusto Magne, Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1950.</p>			

Lexema	Orto do Esposo	Fonte	Acepção /Uso
Ciência	%hiuros d]asciencias segraaes+, p. 1; p. 4. ²	s/ identificação	Saber secular
	%a sciencia que he da terra+, p. 2; p.4.	Baruc, 3, 9: <i>intelligentiae</i>	Saber secular
	%a sciencia de Deus+, p. 2; p. 4.	Sabedoria, 13, 1: <i>scientia Dei</i>	Ciência divina
	%hesouros da sciencia e sabedoria+, p. 5; p. 7.	s/ id. ³	Saber secular
	%aquella arte nem tal sciencia pera desputar+, p. 6; p. 8.	Cassiodoro, <i>Historia Tripartita</i> , II, IV: <i>exercitatione verborum inexpertus</i>	Dialéctica
	%n escolar nigromanteco chamou os demões per sua sciencia+, p. 12; p. 15.	s/ id.	Poder (proveito próprio); Arte ⁴ / magia
	%orto das sciencias seglaaes+, p. 25; 28.	Determina-se apenas possível fonte genérica do <i>exemplum</i> .	Ramos do saber secular
	%Sciencia das scripturas de Deus+, p. 27; p.29.	Determina-se apenas possível fonte genérica do <i>exemplum: Historia Lausica</i>	Sagradas Escrituras
	%sciencia das scripturas+, p. 27; p. 29.	Determina-se apenas possível fonte genérica do <i>exemplum</i> .	Sagradas Escrituras
	%de cuya sciencia nõ avia conhocim to, p. 28; p. 30.	<i>Vita S. Antonii</i> : de cuius scientia	Arte de pregar
	%aprender sciencia e bõos costumes+, p. 29; p. 32.	<i>Legenda Aurea: scientia litterarum</i>	Saber teórico
	%os errores das sciencias do mundo +, p. 31; p. 33.	s/ id.	Saber secular
	%sciencia das scripturas+, p. 34; p. 29.	s/ id.	Sagradas Escrituras
	%aprender sciencias+, p. 34; p. 36.	s/ id.	Saber secular
	%aquella sciencia+, p. 34; p. 36.	s/ id.	Ciência divina
	%sciencia dos ryos da Sancta Scriptura+, p. 34; p. 36.	s/ id.	Sagradas Escrituras
	%onprim to de sciencia+, p. 37; p.39.	s/ id. ⁵	Abundância de conhecimento
	%sancta sciencia da theologia+, p. 39; p.41.	s/ id.	Teologia = conhecimento de Deus
	%arte e toda sciencia+, p. 40; p. 41.	O passo em que esta expressão está integrada baseia-se em St. Agostinho, <i>Ep. 137</i> , mas este segmento foi acrescentado pelo autor.	Conhecimento / saber teórico
	%oda outra sciencia+, p. 40; p. 42.	s/ id.	Saber secular
	%outras sciencias+, p. 40; p. 42.	s/ id.	Saberes
	outras sciencias+, p. 41; p. 43.	s/ id.	Saberes
	%sanctas sciencias+, p. 42; p. 44.	s/ id.	Ciência divina
	%sciencia de Deus+, p. 44; p. 45..	Prov., 2, 4-5: <i>scientiam</i>	Ciência divina
	%iencia das escripturas+, p. 44; p. 46.	S. Jerónimo, <i>Ep. 125: scientiam scriptarum</i>	Sagrada Escritura
	%acrecentam to de sciencia+, p. 50; p. 51.	<i>Vita Sancti Isidori: augmentum scientiae</i>	Saber / conhecimento
	%outras sciencias+, p. 50; p. 51.	s/ id.	Outros saberes
%desprezam to da sciencia e das scripturas+, p. 50; p. 51.	s/ id.	Saber	

² Surge respectivamente a página em Maler e depois, separado por ponto e vírgula, a pág. correspondente em Nunes.

³ Apesar de Maler não fazer nenhuma proposta, o autor pode ter-se inspirado em S. BERNARDO, *In Cantica*, op. cit., Sermo 13, I, 1: “Thesauri siquidem sapientiae et scientiae ibi omnes absconditi sunt.”

⁴ *Sciencia* é sinónimo de *arte*, associada a manha, como se constata pela comparação com um passo do *Castelo Perigoso*, op. cit.: “o diaabo, que muyto sabe de jogos e d’artes...”. (cap. XXXI, p. 140)

⁵ Talvez o autor português tenha decalcado uma frase de S. BERNARDO, *In Cantica*, op. cit., sermo 19, p. 272: “nam Cherubim quidem plenitudo scientiae...”.

Ciência	%ciencia de Deus+, p. 50; p. 51	s/ id.	Sagrada Escritura
	%ciencia sem virtude+, p. 50 (duas ocorrências); p. 51.	Humberto de Romanis, Expositio, CXLVI: <i>scientia sine virtute</i>	Saber profano, incitador de curiosidade
	%ciencia+, p. 50; p.52.	s/ id.	Saber
	%dopoer os costumes com a sciencia+, p. 51; p. 53.	s/ id.	Saber teórico
	%ciencia da lísica+, p. 52; p. 53.	Tiago de Voragine, Legenda Aurea: <i>ad logicam pergo</i>	Lógica
	%perseuerava ena sciencia+, p. 53; p. 54.	Hugo de São Victor, <i>De studio legendi. mori cerneret;</i>	Aprendizagem; saber formal
	%escrepuer sciencia+, p. 53; p. 54.	Hugo de São Victor, <i>De studio legendi. docendi scribendique</i>	Transmitir saber pela palavra escrita
	%buscar a sciencia+, p. 54; p. 55.	s/ id.	Saber
	%ciencias sanctas+, p. 59; p. 60.	s/ id.	Ciência divina
	%grande sciencia+, p. 61; p. 62.	s/ id.	Saber
	%livros das sciencias proveitosas+, p. 64; p. 65.	s/ id.	dos saberes que servem como ancillae theologiae
	%estas sciencias+, p. 64; p. 66.	s/ id.	Saberes
	%doutrina das Sanctas Scripturas e outras ciencias+, p. 65; p. 66.	s/ id.	Ciência divina
	%ciencia carnal e diabolica e terreal+, p. 65; p. 66.	s/ id.	Saber secular
	%ciencias m danaaes+, (duas ocorrências) p. 65; p. 66.	s/ id.	Saber secular
	%ciencias liberaaes+, p. 65; p. 66.	s/ id.	Artes liberais
	%aes sciencias+, p. 65; p. 66.	s/ id.	
	%ciencia devinal+, p. 65; p. 66.	s/ id.	Ciência divina
	%ciencia dos gentiees+, p. 65; p. 66.	s/ id.	Filosofia
	%ciencias terreaes e m danas+, p. 65; p. 66-67.	s/ id.	Saber secular
	%livros da sciencias m danaes+, p. 65, p. 67.	s/ id.	Saber secular
	%livros de ciencias seglaaes+, p. 66; p. 68.	s/ id.	Saber secular
	%livros das sciencias m danaes+,+p. 67.	s/ id.	Saber secular
	%outras sciencias+, p. 67; p. 68.	s/ id.	Saber secular
	%ciencias naturaes+, p.67; p. 68.	Humberto de Romanis, Expositio, CXLIV: <i>causis naturalibus</i>	Ciências naturais
	%ciencia da filosofia+, p. 67; p. 69.	Humberto de Romanis, Expositio CXLIV: <i>philosophicae scientiae</i>	Filosofia
	%ciencias naturaes+, p. 68; p. 69.	Humberto de Romanis, Expositio, CXLIV: <i>causis naturalibus</i>	Ciências naturais
	%ciencia da filosofia+, p. 69; p. 71.	s/ id.	Filosofia
	%ciencias sanctas e diuynaes+, p. 69; p. 71.	s/ id.	Ciência divina
	%ciencia dos filosofos gentiis+, p. 69; p. 71.	s/ id.	Filosofia
	%odaldas sciencias+, p. 69; p. 71.	St. Agostinho, <i>De triplici hab.: omnis scientiae</i>	Todos os saberes
	%ciencia dos fillosafos+, p. 69; p. 71.	s/ id.	Filosofia
%deleitaçom da sciencia+, p. 70; p. 72.	Humberto de Romanis, Expositio, CXLVIII: <i>delectatione quandam scientiae</i>	Saber secular	
%studo da ciencia+, p. 72 (duas	Humberto de Romanis,	Saber secular	

ocorrências); p. 74.	<i>Expositio</i> , C Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , CXLV: <i>inordinatum scientiae amorem</i>	
%a caridade he sobre a sciencia+, p. 72; p. 74.	<i>Ephes.</i> , 3:19.: <i>scientiae charitatem</i>	Saber profano incitador de curiosidade.
%sciencia+, p. 72 (duas ocorrências), p. 74.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , CXLVI: <i>scientiam, scientia</i>	Saber secular
%sciencia sem virtude+, p. 72; p. 74.	s/ id.	Saber profano incitador de curiosidade.
%aver o homem a sciencia+,p. 73; p.75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVI: <i>scientiam</i>	possuir o saber
sciencia sem virtude+, p. 73; p. 75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVI: <i>scientia</i>	Saber profano, incitador de curiosidade
%oda sciencia+, p. 73; p. 75.	I Cor. 13,2	
%obras uirtuosas pella sciencia+, p. 73; p. 75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>studium scientiae</i>	Saber profano
%sciencia sem virtudes+, p. 73; 75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>scienti</i>	Saber profano
%aquele que sabe e á sci cia+, p. 74; p. 75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>scit /scienti bonum factum</i>	Conhecimento /saber
%sciencia+, p. 74; p. 75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>scit (?)</i>	Saber profano, incitador de curiosidade e pecado
%dom de sci cia+, p. 74; p. 75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>donum scientiae</i>	Conhecimento /saber
%aqueles que ham sciencia+, p. 74; p.75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>per scientiam</i>	Saber
%sci cia sem uirtudes+, p. 74; p. 75.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>scientiae generant praesumptionem</i>	Saber profano
%a sciencia infla+, p. 74; p. 76.	I Cor. 8	Saber secular
%sciencia dos filosaphos+, p. 74 (duas ocorrências); p. 76.	s. id.	Filosofia
%sciencias sem virtude+, p. 74; p. 76.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>scientia</i>	Saber profano, incitador de curiosidade
%dom de sci cia+, p. 74; p. 76.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> ,CXLVII: <i>donatum</i>	Sabedoria
%sciencia sem uirtude+, p. 74; p. 76.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , cap. CXLVIII: <i>scientia</i>	Saber profano, incitador de curiosidade
%o sua sciencia+, p. 75; p. 76.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , cap. CXLVIII: <i>scientia</i>	Especialidade / área de saber
%a tua sciencia+, p. 75; p. 76.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , cap. CXLVIII: <i>Is. 47: scientia</i>	Saber
%sciencia he doce+, p. 75; p. 77.	Hugo de São Victor, <i>De claustro: scientia dulcis</i>	Ciência de Deus
%sciencia da Sancta Scriptura+, p. 75; p. 77	s. id.	Ciência de Deus
%sciencia de logica+, p. 77; p. 79.	Cassiodoro, <i>Hist. Tripartita: disputationis arte dialecticam</i>	Lógica
%sci cia linpa e pura+, p. 77; p. 79.	Cassiodoro, <i>Hist. Tripartita: puram scientiam fidem</i>	Ciência de Deus
%arvor da sciencia do bem e do mal+, p. 82; p.83.	<i>Gen</i> , 2,9: <i>lignum scientiae boni et mali</i>	Conhecimento
%bhe dera sciencia+, p. 83; p. 84.	Parágrafo baseado em Hugo <i>De Sacramentis</i>	Conhecimento
%aquele que emenhade sciencia+, p. 102;	Inocêncio III, <i>De cont. mundi:</i>	Saber secular

	p. 101.	<i>scientiam</i>	
	%u he a sciencia+, p. 148, p. 141	s. id.	Saber
	%ciencia+(duas ocorrências), p. 149; p. 142.	<i>Secretum secretorum, 18: mea scientia ã secundum ipsam</i>	Filosofia
	%acalçar a sciencia e as uirtudes+, p. 189; p. 177.	s. id.	Saber
	%a sciencia+, p. 189; p. 178.	Passo baseado na <i>Legenda Aurea, CCXIV</i>	Saber
	%a grande leteradura ou sciencia+, p. 190, p. 178.	s. id.	Saber livresco
	sciencia jncha, p. 190; p. 178.	I Cor. 8, 2	Saber secular
	%i cias seglaaes+, p. 190; p. 178.	s. id.	
	%ciencias+, p. 225;p. 211.	<i>Liber pontificalis, II, XXVI: diversis scientiis</i>	Ciências / áreas do saber
	%ciencias de Platõ+, p. 229; p. 215.	S. Bernardo, <i>In festo SS Petri et Paulo: Platonem legere</i>	Filosofia
	%ciencia da verdade+, p. 229; p. 215.	S. Bernardo, <i>In festo SS Petri et Paulo: veritatis scientiam</i>	Conhecimento da verdade
	%aprendia da sciencia+, p. 230; p. 216.	Passo baseado em <i>Vita S. Basilii, I, II, IV</i>	Saber teórico
	%per sua ciencia e por sua doutrina+, p. 231; p. 217.	s. id.	Saber teórico
	%ciencia das cousas+, p. 238; p. 223.	s. id.	Conhecimento(?) refere-se à prudência
	%ciencia trepassa+, p. 238; p. 223.	s. id.	Conhecimento
	%ciencia dos sacramentos spirituais+, p. 338; p. 315.	s. id.	doutrina dos sacramentos
	%ansina sciencia a todo hom +, p. 348; p. 324.	G. de Fracheto, <i>Chronicon Lemovicense: scientiam</i>	Sabedoria / virtude
Filosofia	%ilosafia+, p. 40; p. 41.	St. Agostinho, <i>Ep. 137: ethica</i>	Filosofia
	%ilosofia: p. 50; p. 51.	Passo baseado na <i>Vita S. Isidorii</i>	
	%a filosofa he cõnhocim to+, p. 51; p.52.	Um sabedor ⁶	Filosofia
	%philosophia pera correger+, p. 51; p. 52.	Sêneca, <i>Ep. 71, 7</i> e St. Agostinho, <i>De Civ. Dei, VIII: philosophiam</i>	Filosofia
	%ilosafia das Escripturas Sanctas+, p. 51; ⁷ p. 53.	s. id.	Ciência de Deus
	%a cont plaçom da filosofaia+, p. 53; p.54.	S. Hugo, <i>De studio leg.</i> , III,II e XIV	Filosofia
	%eyto da filosofaia+, p. 54; p.55.	erroneamente atribuído a Hugo de S. Victor, <i>De studio leg.</i> : III,XVIII: filologia	Filosofia
	%adeira da filosofaia+, p. 55; p. 55.	S. Hugo, <i>De studio leg.</i> , III, XX.	Filosofia
	%erdadeira filosofaia+, p. 54; p. 55.	S. Hugo, <i>De studio leg.</i> , VII, XIII.	Sabedoria divina / Sagrada Escritura
	%usar na filosofaia+, p. 54; p. 55.	s. id.	Filosofia
	%amigo da filosofaia+, p. 56; p. 57.	<i>Passo baseado em Humberto de Romanis, Expositio, CXLIV</i>	Filosofia
	%em a filosofaia+, p. 67; p. 68.	Humberto de Romanis, <i>Expositio, CXLIV: philosophiam suam</i>	Filosofia
	%pella sua filosofaia+, p. 67; p. 68.	Humberto de Romanis, <i>Expositio CXLIV: intimis philosophiae</i>	Filosofia
	%ousas mais dedentro da filosofaia+, p. 67; p. 69.		Sabedoria

⁶ Bertil Maler não conseguiu identificar esta citação inserta nas linhas 9-10, mas ela é largamente difundida ao longo da Idade Média. Ela pode pertencer a S. Isidoro, *Etimologias*, II, 24: “Philosophia est rerum humanarum divinarum cognitio cum studio bene vivendi coniuncta.”

⁷ Lição diferente em Nunes: “studar a verdadeira filosofaia e as Escripturas Sanctas”. (p. 53)

	%ciencia da filosofia+, p. 67; p. 69.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , CXLIV: <i>philosophicae scientiae</i> .	Filosofia
	%an na filosofia+, p. 67; p. 69.	Passo baseado em Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , CXLIV.	Filosofia
	%doutor em filosofia+, p. 67; p. 69.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , CXLIV: <i>fratrem magnum in philosophicis</i> .	Filosofia
	%ciencia da filosofia+, p. 69; p. 71.	s. id.	Filosofia
	%ilosaphia por Boecio+, p. 127; p. 122.	Boécio, De cons.I, 2	A dama Filosofia
	%estudo da filosofia", p. 316; p. 294.	s. id.	Filosofia
	%ilosafia ceestrial+, p. 342;p. 318.	s. id.	Ciência de Deus
	No mesmo campo lexical: filosafo, filosafo antigo, livro dos filosafo gentiis, ser filosafo.		
Teologia	%sancta ciencia da teologia+, p. 39; p. 41.	s. id.	Teologia = conhecimento de Deus
	%heolosia, p. 67; p. 69.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , CXLIV: <i>theologiam</i>	Teologia
	%doutor em filosofia e em theologia+, p. 67; p. 69.	Humberto de Romanis, <i>Expositio</i> , CXLIV: <i>fratrem magnum in philosophicis et theologicis</i> .	Teologia
	%eestre em theologia+p. 148; p. 141.	s. id.	Teologia
	%õsolaçõ da Theolysia+, p. 142; p. 135.	confusão com o título <i>Consolação da Filosofia</i> de Boécio	Teologia
Observações: Apesar de ser bastante mais significativo o número de ocorrências do lexema ciência, também por isso mais susceptível de ambiguidades semânticas, filosofia e teologia, pela reduzida comparência na obra, não deixam de ter valor expressivo para se avaliar o posicionamento do autor.			

Bibliografia¹

1) Activa:

Orto do Esposo, edição crítica com introdução e notas de Bertil Maler, Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1956, vols. I e II; *Orto do Esposo* correções dos vols. I e II, estudo das fontes e do estado da língua, glossário, lista dos livros citados, Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almquist & Wiksell, 1964, vol. III.

Horto do Esposo, edição crítica de Irene Freire Nunes, Lisboa, Edições Colibri, 2007.

2) Passiva:

2.1 Obras antigas e medievais

AFONSO X, *Lapidario*, introd., ed., notas y vocabulário de Sagrario Rodríguez M. Montalvo, Madrid, Editorial Gredos, 1981.

AFONSO X, *Setenario*, ed. e introd. de Kenneth H. Vanderford, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1945.

AGOSTINHO (St.), *Tratados escriturarios*, edición preparada por Balbino Martín, Madrid, BAC, 1969, vol. XV.

AGOSTINHO (St.), *De Trinitate*, texte de l'édition bénédictine, trad. par P. Agaësse, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, vol 16, 2 vols.

AGOSTINHO (St.), *De Civitate Dei*, trad. de J. Dias Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991-1993, 3 vols.

AGOSTINHO (St.), *Diálogo sobre a felicidade*², trad., introd. e notas de M. S. de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 2010.

Alcorão, trad. directa do árabe e anotações de José Pedro Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979.

ALIGHIERI, Dante, *Convívio*, trad. literal e notas de Carlos Eduardo de Soveral, Lisboa, Guimarães Editores, 1992.

ALIGHIERI, Dante, *De vulgari eloquentia*, ed., trad., introd. y notas de Matilde R. Soler y Manuel Gil Esteve, Madrid, Universidad Complutense, 1982.

ALIGHIERI, Dante, *Monarquia*, trad. literal e notas de Carlos Eduardo de Soveral, Lisboa, Guimarães Editores, 1999.

ANSELMO (St.), *Proslogion*, trad., introdução e comentários de Costa Macedo, Porto, Porto Editora, 1996.

AQUINO, Tomás de (S.), *Expositio super librum Boethi De Trinitate*, recensuit Bruno Decker, Leiden, E.J., Brill, 1955.

AQUINO, Tomás de (S.), *Summa Theologiae*, trad. par A.D. Sertillanges, Desclée et Cie, Éditions de la Revue des Jeunes, 1925.

AQUINO, Tomás de (S.), *De regimine Principum* ad regem Cypri, Joseph Mathis curante, Roma-Taurini, Marietti, 1820.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de António de Castro Caeiro, Lisboa, Quetzal, 2004.

AVERRÓIS, *Discurso sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*, trad. de Catarina Belo, Lisboa, IN-CM, 2006.

BACON, Rogério, *Opus Majus*, ed. by John Henry Bridges, Frankfurt-Main, Minerva G.m.b.H, 1967.

¹ A Bibliografia encontra-se subdividida em várias secções procurando com isso ser de consulta amigável, ou seja, permitir que, dentro de certo espírito interdisciplinar nela contido, seja possível encontrar mais rapidamente elementos sobre a obra ou o assunto que suscitou interesse ou averiguação.

- BEAUVAIS, Vicente de, *De morali principis institutione*, édition établie, présentée et annotée par Charles Munier, Paris, Éditions du Cerf, 2010.
- BEAUVAIS, Vicente de, *De Eruditione filiorum nobilium*, edited by Arpad Steiner, Cambridge-Mass., The Mediaeval Academy of America, 1938.
- BEAUVAIS, Vicente de, *De eruditione praedicatorum libri duo*, Barcinonae, Ex tip. S. a Cormellas, 1607.
- BERNARDO (S.), *In Cantica, O. C.*, edição dos monges cistercienses de Espanha, Madrid, BAC, 1987, vol. V.
- Bíblia Medieval Portuguêsa. Historias d'abreviado Testamento Velho, segundo o Meestre das Historias Scolasticas*, texto apurado por Serafim da Silva Neto, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1958.
- BOAVENTURA (S.), *Recondução das Ciências à Teologia*, trad. e posfácio de M. S. de Carvalho, Porto, Porto Editora, 1996.
- BOAVENTURA (S.), *Itinerário da Mente para Deus*, introd., trad. e notas de António Soares Pinheiro, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1998.
- BOÉCIO, Anício Severino, *Consolação da Filosofia*, trad. de Luís Cerqueira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- Boosco Deleitoso*, edição de Augusto Magne, Rio de Janeiro, Ministério da Educação, 1950.
- Calila y Dimna*, edição de J. M. Cacho Blecua y María Jesús Lacarra, Madrid, Editorial Castalia, 1984.
- La Chanson des Nibelungs*, traduit du moyen haut allemand, présentée et annotée par Jean Amsler, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1992.
- CÍCERO, Marco Túlio, *Da natureza dos deuses*, introd., trad. e notas de Pedro Braga Falcão, Lisboa, Vega, 2004.
- CÍCERO, Marco Túlio, *Dos deveres (De officiis)*, introd. trad. e notas de Carlos Humberto Gomes, Lisboa, Edições 70, 2000.
- Corte Enperial*, edição interpretativa de Adelino de Almeida Calado, s.l., Universidade de Aveiro, 2000.
- Crónica da Ordem dos Frades Menores (1209-1285)*, manuscrito do século XV..., edição de J. Joaquim Nunes, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918, dois vols.
- Crónica General de España de 1344*, ed. crítica del texto español de Diego Catalán y María Soledad de Andrés, Madrid, Editorial Gredos, 1970.
- CUSA, Nicolau de, *De docta ignorantia*, trad., introd. e notas de João Maria André, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2008.
- CUSA, Nicolau de, *Idiota de sapientia et de mente*, translated with an introduction and notes by M. L. Führer, Canada, Dovehouse Editions, 1989.
- DÁCIA, Boécio de, *A Eternidade do Mundo*, trad. de M. S. de Carvalho, Lisboa, Cotovia, 1996.
- DÁCIA, Boécio de, *De summo bono*, translation and introd. by John F. Wippel, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.
- DUARTE (D.), *Leal Conselheiro*, edição crítica, introd. e notas de Maria Helena Lopes de Castro, Lisboa, IN-CM, 1998.
- DUARTE (D.), *Livro da Enseñança de Bem Cavalgar toda Sela*, edição crítica de Joseph Piel, Lisboa, IN-CM, 1986.
- DUME, MARTINHO de (S.), *Opúsculos Morais*, introd. e trad. de Maria de Lourdes S. Ganho et alii, Lisboa, IN-CM, 1998.

- DUNS ESCOTO, João, *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, ed. bilingue, trad. de Bernardo Aperribay *et alii*, Madrid, BAC, 1960, vol. I.
- DUNS ESCOTO, João, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, introd., trad. et notes par Gérard Sondag, Paris, Librairie J. Vrin, 1996.
- Filosofia da saudade*, selecção, organização de Afonso Botelho e António Braz Teixeira, Lisboa, IN-CM, 1986.
- FOLIETO, Hugo de, *Livro das Aves*, ed., trad. e notas de Maria Isabel Rebelo Gonçalves, Lisboa, Edições Colibri, 1999.
- FRANÇA Maria de, *Lais*, traduits par Alexandre Micha, Paris, Flammarion, 1994.
- GERSON, João, *De theologia mystica*, textes introduits, traduits et annotés par Marc Vial, Paris, J. Vrin, 2008.
- GERSON, João, *Gerson bilingue*, ed. par Gilbert Ouy, Paris, Honore Champion, 1998.
- Hagiografia de Santa Cruz de Coimbra: vida de D. Telo, vida de D. Teotónio, vida de Martinho de Soure*, trad., estudo introd. e notas de comentário Aires A. Nascimento, Lisboa, Colibri, 1998.
- HOHENBOURG, Herrade de, *Hortus deliciarum*, présentation et commentaires par Jean-Claude Wey, Éditions Les Petits Vagues, 2004.
- IBN HAYYIM, Abraão B. Judah, *O livro de como se fazem as cores*, ed. de A. Moreira de Sá, Lisboa, Revista da Faculdade de Letras, Lisboa, 1960, III série, n.º IV.
- JERÓNIMO (S.), *Carta a Pamáquio sobre os problemas da tradução*, trad. e notas de Aires A. Nascimento, Lisboa, Edições Cosmos, 1995.
- JOÃO I (Rei D.), *Livro de Montaria*, edição de Francisco Maria Esteves Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1918.
- JUAN MANUEL (D.), *Libro de los Estados*, edición de Ian R. Macpherson y R. Brian Tate, Madrid, Editorial Castalia, 1991.
- JUAN MANUEL (D.), *El libro de Patronio ó El Conde Lucanor*, reproducido conforme al texto del códice del Conde de Puñonrostro, Vigo, Librería de Eugenio Krapf, 1902.
- LATINI, Brunetto, *Li Livres dou Tresor*, ed. crit. par Francis J. Carmody, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1948.
- LATINI, Brunetto, *Rettorica*, a cura di Francesco Mancini, Firenze, Stab. Galletti e Cocci, 1915.
- LEGRAND, Jacques, *Archiloge Sophie. Livre de Bonnes Mœurs*, édition critique, avec introduction, notes et index par Evencio Beltran, Paris, Édition Champion, 1986.
- Livro d'Alveitaria do Mestre Giraldo*, edição de Gabriel Pereira, *Revista Lusitana*, n.ºs 1-2, vol. XII, 1909, p. 1-60.
- Libros de cetrería de el príncipe y el Canciller*, disc. e notas de José Gutierrez de la Vega, Madrid, Imprenta y Fundicion de M. Tello, 1879.
- Livro de Falcoaria de Pero Menino*, introd., notas e glossário de Rodrigues Lapa, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931.
- El libro de los doze sabios o tractado de la nobleza y lealtad*, Versão integral do texto com ortografia actualizada disponível em <http://www.filosofia.org/aut/001/12sabios.htm> (consultado a 9/02/10).
- L'école de Chartres. Théologie et cosmologie au XIIe siècle*, Paris, textes traduits et présentées par Michel Lemoine et Clotilde Picard-Parra, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

- Libro de los Gatos*, éd. avec introduction et notes par Bernard Darbord, Paris, Annexes des Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale, 1984.
- LOPES, Fernão, *Crónica de D. João I*, edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Bastos, Porto, Livraria Civilização - Editora, 1990.
- LOPES, Fernão, *Crónica de D. Fernando*, introd. do Prof. Salvador Dias Arnaut, Porto, Livraria Civilização, 1989.
- LLULL, Raimundo, *Vida Coetânea*, trad. de M. S. de Carvalho, Coimbra, Ariadne, 2004.
- LLULL, Raimundo, *De Gentili et Tribus Sapientibus*, texto, trad. y notas por Matilde Conde Salazar, Madrid, BAC, 2007.
- MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris, s.n., 1844-1855.
- MORUS, Tomás, *A Utopia*, trad. de José Marinho, Lisboa, Guimarães, 1978.
- PEDRO, (D.) e VERBA, Fr. João de, *O Livro da Virtuosa Benfeitoria*, introd. e notas de Adelino Calado, Coimbra, Acta Conimbrigensis, 1998.
- PEDRO, (D.), *Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o Infante D. Pedro*, ed. crítica, segundo o ms. de Madrid, prefaciada, anotada e acompanhada de glossário por Joseph Piel, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948.
- PETRARCA, *De remediis utriusque fortunae*, texte établi et traduit par Christophe Carraud, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2002.
- PETRARCA, *De Vita Solitaria*, introd., trad. et notes de Christophe Carraud, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1999.
- PISANO, Cristina de, *Le Livre des Faits et Bonnes Mœurs du roi Charles V le Sage*, traduit e présenté par Eric Hicks et Thérèse Moreau, Paris, Stock, 1997.
- PISANO, Cristina de, *O Livro das Tres Vertudes e a Insinuação das Damas*, ed. crítica de Maria de Lourdes Crispim, Lisboa, Caminho, 2002.
- Placides et Timéo ou Li secrés as philosophes*, ed. crit. avec introd. et notes par Claude A. Thomasset, Paris-Genève, Librairie Droz, 1980.
- PLATÃO, *Timeu*, trad. de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2004.
- PLATÃO, *Teeteto*, trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2008.
- PORETE, Margarida, *O Espelho das Almas Simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*, trad. de Sílvia Schwartz, Petrópolis, Editora Vozes, 2008.
- Portugaliae Monumenta Historica: a saeculo octavo post Christvm vsque ad quintvdecimvm Inssu Academiae Scientiarvm Olisiponensis Edita. Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, edição crítica por José Mattoso, Lisboa, Academia das Ciências, 1980, vol. II.
- PRADO, André do (Fr.), *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*, trad. de Aires Nascimento, Lisboa, IN-CM, 1994.
- PSEUDO-ARISTÓTELES, *Segredo dos Segredos*, ed. de A. Moreira de Sá, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1960.
- ROMANO, Egídio, *De Regimine Principum*, Frankfurt, Minerva G.M.B.H, 1968.
- ROTTERDÃO, Erasmo Desidério de, *O Elogio da Loucura*, trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, 1991.

ROTERRÃO, Erasmo Desidério de, *Modus orandi Deum*, trad. de Álvaro Pereira Mendes e Pedro Teixeira Mota, Porto, Publicações Maitreya, 2008.

SÃO VICTOR, HUGO de, *Didascalicon*, trad., introd. et notes par Michel Lemoine, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*^A, trad., prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2009.

SEVILHA, Isidoro de, *Etimologias*, texto latino, version española y notas por Jose Oroz Reta, Madrid, BAC, 2004.

Speculum Laicorum, édition d'une collection d'exempla composée en Angleterre à la fin du XIIIe siècle, par J. Th. Welter, Paris, Auguste Picard Editeur, 1914.

TREVISA, João de, "Dialogue between a Lord and a Clerk", *Fifteenth Century Prose and Verse*, Westminster, Archibald Constable and Co., Ltd, 1903.

VALLA, Lorenzo, *Diálogo sobre o livre arbitrio*, trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva, Lisboa, Edições Colibri, 2010.

Vida e Feitos de Júlio César, edição crítica de Maria Helena Mateus da tradução portuguesa quatrocentista de "L'histoire des romains", Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, 2 vols.

Virgem de Consolação, edição crítica de um texto arcaico inédito, introdução, gramática, notas e glossário de Albino de Bem Veiga, Porto Alegre, Livraria do Globo S.A., 1959.

2.2 Dicionários, léxicos e glossários.

AUROUX, Sylvain (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les notions philosophiques*, Paris, Puf, 1990, Tome II.

BARDY, G., "Origène", in A. VACANT *et alii* (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1932, t. XI, cols. -1489-1565.

BARRE, A. de la, "Clément d'Alexandrie", in A. VACANT *et alii* (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1906, t. III, cols. 138-199.

BLAISE, Albert, *Dictionnaire latin-français des Auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1993.

BORST, A., "Laie", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. Ag. Verlag, 19 Band 5, cols. 8-9.

BOUGEROL, Jacques-Guy (dir.), *Lexique de Saint Bonaventure*, Paris, Éditions Franciscaines, 1969.

BLUTEAU, Raphael, *Vocabulario Portuguez & Latino (...) Theologico*, 1721, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, II Volumes.

BRADLEY, D. J. M., "Theology and Philosophy", *Dictionary of Middle Ages*, L.G.Westerink, vol. 9, p. 559-567.

CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Paris, Éditions du Seuil – Le Robert, 2004.

CONGAR, M.-J., "Théologie", in A. VACANT *et alii* (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1903-1947, t. XVI/1, cols. 341-502.

COROMINAS, J., *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Editorial Gredos, 1954, vol. I, 791-792.

CUNHA, Antônio Geraldo da, *Vocabulário histórico-cronológico do Português Medieval*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, CD-ROM, 2006.

CUNHA, Antônio Geraldo da, *Índice do Vocabulário do Português Medieval*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1986, vol. 1: A.

CUNHA, Antônio Geraldo da, *Índice do Vocabulário do Português Medieval*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988, vol. 2: B-C.

DU CANGE, Domenico, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, Gaz-Austria, Akademische Druck –U. Verlagsanstalt, 1954-1958, Bands VI-VIII.

FANTINO, Jacques (dir.), *Science et foi: un lexique*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

HENSELLEK, Werner und Peter Schilling, *Specimina eines Lexicon Augustinianum (SLA)*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1999.

LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona, Editorial Herder, 1972.

FERNANDEZ GARCIA, Mariano, *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, distinctiones et effata a Joanne Duns Scoto exponuntur, declarantur*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1988.

FOULQUE, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

MAGNAVACCA, Silvia, *Léxico Técnico de Filosofia Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

JOLIVET, Régis, *Vocabulaire de la Philosophie*, suivi d'un tableau historique des écoles de philosophie, Paris-Lyon, Emmanuel Vitte Éditeur, 1946.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 1998.

PETERS, F. E., *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, trad. de Beatriz Barbosa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

SAMB, Djibril, *Étude du lexique des stoïciens*, Paris, L'Hamattan, 2009.

2.3 Inventários, Catálogos, obras sobre história do livro e da ciência.

ANSELMO, A., *Os Códices Alcobacenses da Biblioteca Nacional*, Lisboa, BNL, 1926.

AMOS, Thomas, *The fundo Alcobaça of the Biblioteca Nacional, Lisbon*, Collegeville, Minnesota, Hill Monastic Manuscript Library, 1988-89, 3 vols.

BARBIER, F., *Histoire du Livre*, Paris, Armand Colis, 2011.

BOAVENTURA, Frei Fortunato de, *Commentariorum de Alcobacensi Mstorum Bibliotheca Libri Tres*, Conimbricæ, Ex Typographia Academico-Regia, 1827.

BOAVENTURA, Frei Fortunato de, *Index codicum Bibliothecæ Alcobatiae*, Olisipone, ex Typographia Regia, 1775.

Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses em linba (http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/bitagap_en.html)

CALADO, Adelino et alii (coords.), *Arte Médica e Imagem do Corpo. De Hipócrates ao final do século XVIII*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2010.

CEPEDA, Isabel (coord.), *Inventário dos códices iluminados até 1500 / Inventário do Património Cultural Móvel*, Lisboa, Inst. da Biblioteca Nacional e do Livro, 2001, II vols. [Também existe em CD-ROM].

CEPEDA, Isabel, *Bibliografia da Prosa Medieval em Língua Portuguesa*, Lisboa, Ministério da Cultura-Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 1995.

CEPEDA, Isabel (compil.), *Literatura hispânica da Idade Média na Biblioteca Nacional. Catálogo da Exposição (...)*, Lisboa, BN-Edições Cosmos, 1991.

CINTRA, Maria Adelaide, *Bibliografia de Textos Medievais Portugueses*, Lisboa, Publicações do Centro de Estudos Filológicos, 1960.

FEBVRE, Lucien e Henri-Jean MARTIN, *O aparecimento do livro*, trad. de Henrique Tavares e Castro, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 2000.

Inventário dos códices alcobacenses, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1930-32, V tomos.

LABARRE, A., *História do Livro*, trad. de Alberto Júlio Silva, Lisboa, Livros Horizonte, 2005.

LEITÃO, Henrique (coord.), *Estrelas de Papel: Livros de Astronomia dos séculos XIV a XVIII*, Lisboa, BN, 2009.

LEITÃO, Henrique de Sousa (coord.), *Pedro Nunes. Novas Terras, novos mares e o que mays he: novo ceo e novas estrelas*, Lisboa, BN, 2002.

LEITÃO, Henrique de Sousa (coord.), *O Livro Científico dos séculos XV e XVI. Ciências físico-matemáticas na Biblioteca Nacional*, Lisboa, BN, 2004.

LISBOA, Eugénio (coord.), *Dicionário Cronológico de Autores Portugueses*, ed. revista e ampliada, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1991, vol. I.

MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, fac-símile da ed. Lisboa Occidental, Coimbra, Atlântida Editora, 1965-67, IV tomos.

NASCIMENTO, Aires, e José Francisco MEIRINHOS (coords.), *Catálogo dos Códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1997.

2.4 Obras de Linguística (Lexicologia, Lexicografia e Semântica estrutural) e estudos de lexicografia filosófica.

BARDY, G., "Philosophie et Philosophe dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles", *Revue de Ascétique et de Mystique*, 1949, XXV, p.97-108.

BATANY, Jean, *Approches langagières de la société médiévale*, Caen, Paradigme, 1992.

BECCARISI, Alessandra, "Neologismi filosofici tra latino e volgare: «istic» e «istische» secondo Eckart», in Nadia BRAY e Loris STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts D'Études Médiévales, 2003, p. 27-56.

BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

-----, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, Librairie D'Amérique et d'Orient, 1984, vol. II.

BERTRAND, Olivier, *Du vocabulaire religieux à la théorie politique en France au XIV^e siècle. Les néologismes chez les traducteurs de Charles V (1364-1380)*, Paris, Éditions Connaissances et Savoirs, 2004.

BERTRAND, Olivier, "Le vocabulaire politique aux 14^e et 15^e siècles ou émergence d'une science ?", in id. (ed.), *Lexiques scientifiques et techniques : Constitution et approche historique*, Editions de l'École Polytechnique, 2007, p. 9-23.

BILLOTTE, Denis, *Le Vocabulaire de la traduction par Jean de Meun de la Consolatio Philosophiae de Boève*, Paris, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Age, Honoré Champion Éditeur, 2000, II vols.

BURGESS, Glyn Sheridan, *Contribution à l'étude du vocabulaire pré-courtois*, Genève, Librairie Droz, 1970.

BURIDANT, Charles, "Vers un lexique de Jean de Vignay traducteur: contribution à l'essor de la traduction au XIV^e siècle", in Michèle GOYES and Werner VERBEKE (ed.), *The dawn of the written vernacular in western Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2003, p. 303-321.

BURIDANT, Charles, "Translatio medievalis. Théorie et pratique de la traduction médiévale", *Travaux de linguistique et de littérature*, édités par le Centre de Philologie et de Littératures Romanes de l'Université de Strasbourg, XXI, 1, 1983, p. 80-136.

- BURNLEY, David, "Chaucer's Vocabulary" in *id.*, *The language of Chaucer*, London, Macmillan Education Ltd, 1989, p. 133-155.
- BRUCKER, Charles, *Sage et sagesse au Moyen Age (XIIe et XIIIe siècles). Étude historique, sémantique et stylistique*, Genève, Librairie Droz, 1987.
- BRUNOT, Ferdinand, *Histoire de la langue française. Des Origines a nos jours*, Paris, Librairie Armand Colin, 1966-67, T. 1 (De l'époque latine à la Renaissance) e 2 (Le XVIe siècle).
- CHAURAND, J., *Introduction à l'histoire du vocabulaire français*, Paris, Bordas, 1977.
- CHENU, Marie-Dominique, *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura e con un saggio introduttivo di Giacinto Spinosa, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2001.
- CIFUENTES, Luí, "La vulgarizzazione della scienza alla fine del medioevo: un modello interpretativo a partir dal caso del catalano", in Nadia BRAY e Loris STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts D'Études Médiévales, 2003, p. 247-263.
- COCO, Alessandra e Ricardo GUALDO, "Enciclopedismo ed erudizione nei volgari italiani : una panoramica sugli studi recenti", in Nadia BRAY e Loris STURLESE, *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts D'Études Médiévales, 2003, p. 265-317.
- DALMAIS, Henri-Irénée, "Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontiers et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur", *Mélanges offerts a M.-D. Chenu*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, p. 189-202.
- DARMESTER, Arsène, *La vie des mots étudiés dans leurs significations*, Paris, Librairie Delagrave, 1887.
- DORION, Louis-André, "Aristote et la «théologie»", *Revue Philosophique de Louvain*, Novembre 1993, tome 91, p.620-640.
- DUCHACEK, Otto, *Le Champ conceptuel de la beauté en français moderne*, Paris, Státní Pedagogické Nakladatelství, 1960.
- DUVAL, Frédéric, "Le glossaire de traduction, instrument privilégié de la transmission du savoir : Les *Decades* de Tite-Live par Pierre Bersuire", in Pierre NOBEL (dir.), *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du colloque international organisé par l'Équipe Poétique des Genres et Spiritualité (...)*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2005, vol. 1, p. 43-64.
- FIDORA, Alexander, "Les différentes approches des traducteurs : de la perception des textes à la réception des traductions", in Max LEJBOWICZ (ed.), *Une conquête des savoirs. Les traductions dans l'Europe latine (fin du XIe siècle-milieu du XIIIe siècle)*, Actes du Colloque organisé à la Fondation Singer-Polignac 2008, Turnhout, Brepols, 2009, p. 45-59.
- FRIAS, Agostinho F. e Bernardino M. F. da Costa, "Theologia, scientia et ars, dans les Sermones de frater Pelagius Parvus Colimbriensis", in Maria Cândida PACHECO (ed.), *Le vocabulaire des écoles des Mendians au moyen âge. Actes du colloque Porto 11-12 octobre 1996*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 16-25.
- GHELLINCK, Joseph de, "«Pagina» et «Sacra Pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné", *Mélanges Auguste Pelzer. Etudes d'histoire littéraire de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 23-59.
- GIL, Fernando, "Como pensa a língua", *Análise. Revista Quadrimestral de Filosofia*, Lisboa, n.º 12, 1989, p. 179-199.
- GILSON, Étienne, *Linguistique et Philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris Librairie J. Vrin, 1981.
- GOELZER, H., *Etude lexicographique et grammaticale de la Latinité de Saint Jérôme*, Paris, Hachette, 1884.

- GOUGENHEIM, Georges, *Études de grammaire et de vocabulaire français*, Paris, Éditions A. et J. Picard, 1970.
- GREIMAS, A.J., *La mode en 1830*, Paris, PUF, 2000.
- GREIMAS, A. J., *De la colère. Étude de sémantique lexicale*, Documents de Recherche, Paris, Centre National de Recherche, III, 27, 1981.
- GUIRAUD, Pierre, *La sémantique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
- GUIRAUD, Pierre, *Structures étymologiques du lexique français*, Paris, Payot, 1986.
- GRUBMÜLLER, Klaus, "Letteratura di erudizione in lingua tedesca" in Nadia BRAY e Loris STURLESE, *Filosofia in Volgare Nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medieval*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts D'Études Médiévales, 2003, p. 15-26.
- GRUBMÜLLER, Klaus e Hans-Jürgen STAHL, "Volkssprachig indizierte Wissensfelder in Vokabularien", in Norbert Richard WOLF (ed.), *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter : Perspektiven ihrer Erforschung*, Kolloquium, 5.-7. Dezember 1985, Wiesbaden, L. Reichert, 1987, p.164-174.
- HAMESSE, J., "Scientia et ars dans les «Libri Sententiarum de Pierre Lombard. Approche lexicographique", in Andreas SPEER (ed.) *Scientia und Ars im Hoch-und Spätmittelalter*, Herausgegeben von Albert Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994, Band I, p. 29-44.
- HAMESSE, J., "La terminologie dominicaine a-t-elle eu une influence sur la terminologie cistercienne dans le domaine de la transmission du savoir?", in Maria Cândida PACHECO (ed.), *Le vocabulaire des écoles des Mendicants au moyen âge. Actes du colloque Porto 11-12 octobre 1996*, Turnhout, Brepols, 1999, p. 26-44.
- HENRY, Albert, "Notes lexicologiques d'ancien français", *Études de langue et de littérature du Moyen Âge offertes à Félix Lecoy*, Paris, Champion, 1973, p. 197-209.
- HEMMING, T. D., "Lexicology and old french", *Modern Language Review*, October 1968, vol. 63, n.º4, p. 818-823.
- HOLLYMAN, K. J., *Le développement du vocabulaire féodal en France pendant le Haut Moyen Âge: étude sémantique*, Haute-Savoie, Genève, Librairie Droz, 1957.
- HUGUET, Edmond, *L'évolution du sens des mots depuis le XV^e siècle*, Genève, Librairie Droz, 1967.
- IMBS, M. B., "La place du vocabulaire ancien dans un thesaurus de la langue française", in AA.VV., *Lexicologie et lexicographie françaises et romanes*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, p.133-139.
- KELLER, H. E., *Étude descriptive sur le vocabulaire de Wace*, Berlin, Akademie Verlag, 1953.
- KOCOUREK, Rotislav, *La langue française de la technique et de la science. Vers une linguistique de la langue savante*, présentation de M. Alain Rey, Wiesbaden, Oscar Brandstetter Verlag GmbH, 1991.
- KNOPS, Jan Pieter Hubert, *Études sur la traduction française de la Morale à Nicomache d'Aristote par Nicole Oresme*, Gravenhage, Excelsior, s. d.
- KREMER, Dieter, "Rodrigues Lapa, o léxico medieval e a linguística românica", *Filologia, Literatura e Linguística: comemorações do centenário do nascimento do Professor Manuel Rodrigues Lapa*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000, p. 125-143.
- LECLERCQ, Jean, *Études sur le vocabulaire monastique au Moyen âge*, Romae, Pontificium Institutum S. Anselmi, Herder, 1961
- , *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen âge*, Romae, Pontificium Institutum S. Anselmi, Herder, 1963.

-----, "Pour l'histoire de l'expression «Philosophie chrétienne», *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, IX, 1952, p. 221-226.

LERAT, Pierre, *Les langues spécialisées*, Paris, PUF, 1995.

LIBERA, Alain de, "Analyse du vocabulaire et histoire des corpus", in Jacqueline HAMESSE et Carlos STEEL (eds.) *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age, Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998*, S.I.E.P.M., Belgium, Brepols, 2000, p. 11-34.

LIBERA, Alain de, "Le latin, véritable langue de la philosophie ?", in Jacqueline HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la Latinitas : actes du colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M., Academia belgica, 23-25 mai 1996*, Louvain-La-Neuve, 1997, p.1-22.

LIBRANDI, Rita, "Il lettore di testi scientifici in volgare", in Piero BOITANI et alii (dirs.), *Lo Spazio Letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, Roma, Salerno Editrice, 2003, vol. III – La ricezione del testo, p. 125-154.

LUSIGNAN, Serge, *La langue des rois au Moyen âge : le français en France et en Angleterre*, Paris, PUF, 2004.

LUSIGNAN, Serge, *Parler vulgairement. Les intellectuelles et la langue française aux XIII^e et XIV^e siècles*, Paris-Canada, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

MALINGREY, Anne-Marie, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1961.

MARCHELLO-NIZIA, Christiane, *Histoire de la langue française aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Dunod, 1979.

MARQUES, Armando de Jesus, "Do conceito de «teologia mística» na Idade Média e no Renascimento", *Bracara Augusta*, vols. 18-19, 1965, p.29-41.

MATORE, G., *La méthode en lexicologie*, Paris, Marcel Didier, 1953.

MATORE, G., *Le Vocabulaire et la Société Médiévale*, Paris, PUF, 1985.

MCCLELLAND, Denise, *Le Vocabulaire des Lais de Marie de France*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1977.

MEIRINHOS, José Francisco, "A theologia em Santo António e a definição agostiniana de dialéctica" in AA. VV. *Actas do Congresso Internacional Pensamento e Testemunho. 8.º Centenário do Nascimento de Santo António*, Braga, UCP, 1996, vol. I, p. 611-621.

MEISSNER, F.-J, "Maistre Nicolas Oresme et la lexicographie française", *Cahiers de lexicologie* publiés par Bernard Quemada, 1982, p.51-66.

MESSELAAR, P. A., *Le vocabulaire des idées dans le 'Trésor' de Brunet Latin*, Assen, Van Gorcum & Comp. N.V., 1963.

MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1971.

MIQUEL, Pierre, *Le vocabulaire latin de l'expérience spirituelle dans la Tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250*, Paris, Beauchesne, 1989.

MORILLON, Paul, *Sentire, sensus, sententia. Recherche sur le vocabulaire de la vie intellectuelle affective et psychologique en latin*, Université de Lille III, 1974.

MOHRMANN, Christine, "Les innovations sémantiques dans le grec et le latin des chrétiens", Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, separata da *Humanitas*, 1962, p. 325-326.

PALHANO, Herbert, *A Expressão léxico-gramatical do 'Leal Conselheiro'*, Lisboa, Revista de Portugal, 1949.

PARE, G., *Le Roman de la Rose et la Scolastique courtoise*, Paris –Ottawa, Librairie Philosophique J. Vrin, 1941.

- PARE, G., "Vocabulaire scolaire et scolastique", *Les idées et les lettres au XIIIe siècle*, Montréal, Édition le Centre de Psychologie et de Pédagogie, 1947.
- PARIS, Gaston, "La vie des mots", *Mélanges Linguistiques*, publiés par Mario Roques, Fascicule II, Paris, 1906, p. 281-314.
- PICOHE, Jacqueline, *Le vocabulaire psychologique dans les Chroniques de Froissart*, Paris, Éditions Klincksieck, 1976.
- QUILLET, Jeannine, "De l'art des conjectures à la science divine selon Nicolas de Cues", in Andreas SPEER (ed.) *Scientia und Ars im Hoch-und Spätmittelalter*, Herausgegeben von Albert Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994, Band I, p.95-106.
- REY, Alain, *Essays on terminology*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1995.
- REY, Alain, "Lexico-logiques, discours, lexiques et terminologies «philosophiques»", in André JACOB (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1998, vol. I, p. 776-781.
- RICKEN, Ulrich, "Gelehrten" und "Wissenschaft" im Französischen. Beiträge zu ihrer Bezeichnungsgeschichte vom 12.-17 Jahrhundert, Berlin, Akademie-Verlag, 1961.
- RIVIERE, J., "Theologia", Notes et Communications, *Revue des Sciences Religieuses*, n.º 16, 1936, p. 47-57.
- ROBERTS, Kimberley S., *Ortography, phonology and word study of the Leal Conselheiro*, University of Pennsylvania for the degree of Doctor in Philosophy, Philadelphia, 1940.
- RUSSO, Harold, *Morphology and Syntax of the Leal Conselheiro*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1940.
- SARANYANA, Josep-Ignasi, "Le vocabulaire philosophique en langue romane: les premiers écrits catalans de Ramon Llull", in Jacqueline HAMESSE et Carlos STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 Septembre 1998*, S.I.E.P.M., Belgium, Brepols, 2000, p. 323-336.
- SCHALK, F., «Les tendances actuelles de la sémantique historique : la filiation des significations», in AA.VV., *Lexicologie et lexicographie françaises et romanes*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1961, p. 69-80.
- SILVESTRE, João Paulo, *Bluteau e as Origens da Lexicografia Moderna*, Lisboa, IN-CM, 2008.
- SPEER, Andreas, "The vocabulary of wisdom and the understanding of philosophy", in Jacqueline HAMESSE et Carlos STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 Septembre 1998*, S.I.E.P.M., Belgium, Brepols, 2000, p. 257-280.
- SAKAGUCHI, Fumi, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*, München, Epimeleia, 1968.
- STÄDTLER, Thomas, "Le traducteur, créateur de néologismes: le cas de Nicole Oresme", in Olivier Bertrand (ed.), *Lexiques scientifiques et techniques : Constitution et approche historique*, Éditions de l'École Polytechnique, 2007, p. 47-61.
- STÖRMER-CAYSA, Uta, *Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998.
- SUAREZ-NANI, Tiziana, "Dante Alighieri ou la convergence des arts et de la science", in Andreas SPEER (ed.) *Scientia und Ars im Hoch-und Spätmittelalter*, Herausgegeben von Albert Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994, Band I, p. 126-142.
- TEEUWEN, Mariken, *The vocabulary of Intellectual Life in the middle Ages*, Turnhout - Belgique, Brepols, 2003.
- TOMBEUR, Paul, "La latinitas réalité linguistique et culturelle européenne", in Jacqueline HAMESSE, *Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la Latinitas : actes du colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M.*, Academia belgica, 23-25 mai 1996, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études médiévales, 1997, p. 23-40.

TRENEL, J., *L'Ancien Testament de la Langue Française du Moyen Âge (VIII-XV siècle)*, Paris, L. Cerf, 1904.

ULLMANN, S., *Précis de sémantique française*, Éditions A. Francke S. A., 1952.

VAN UYTFANGHE, Marc, "Le latin et les langues vernaculaires au Moyen Âge: un aperçu panoramique", in Michèle GOYES e Werner VERBEKE (eds.), *The dawn of the written vernacular in western Europe*, Leuven, Leuven University Press, 2003, p. 1-38.

VERDELHO, Evelina, "Termos das ciências, técnicas e artes nos Dicionários Académicos de Língua Portuguesa", in Victoria ALSINA et alii (eds.) *Traducción y estandarización: la incidencia de la traducción en la historia de los lenguajes especializados*, Vervuert, 2004, p. 215-233.

VILELA, M., *O Léxico da Simpatia. Estudos sobre o campo lexical da «determinação substantiva da simpatia humana e sociab»*, Porto, INIC, 1980.

VON WARTBURG, W., *Évolution et structure de la langue française*, Leipzig et Berlin, Librairie-Éditeur B.G. Teubner, 1934.

WANDRUSZKA, Mario, "Etymologie und Philosophie", *Etymologica. Walther von Wartburg zum siebzünten Geburtstag*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1958, p. 857-871.

ZUMTHOR, Paul, "Pour une histoire du vocabulaire français des idées", *Zeitschrift für romanische Philologie*, 1965, Band 72, 5/6, p. 340-362.

-----, "Scientia" in Walther V. WARTBURG (ed.), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Paris, Basel – Zbinden Druck und Verlag AG, 1964, Band XI, p. 307- 311.

-----, "Theologia" in Walther v. Wartburg (ed.), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Paris, Basel – Zbinden Druck und Verlag AG, 1965, Band XIII/1.Teil, p. 304- 305.

-----, "Philosophia" in Walther V. Wartburg (ed.), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Paris, Basel – R. G. Zbinden & Co., 1957, Band VIII/1.Teil, p. 385- 387

-----, "Notes sur les champs sémantiques dans le vocabulaire des idées", *Neophilologus*, Groningen, Bij J. B. Wolters'Uitgevers-Maatschappij, 3, 1 Juli, 1955, p. 175-183.

-----, "Notes sur les champs sémantiques dans le vocabulaire des idées II", *Neophilologus*, Groningen, Bij J. B. Wolters'Uitgevers-Maatschappij, 4, 1 October, 1955, p. 242-249.

2.5 Obras e artigos de história da literatura e da língua portuguesas.

ARES MONTES, J., *Gongora y la poesia portuguesa del siglo XVII*, Madrid, Editorial Gredos, 1956.

BARROS, João de, *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, lettura critica dell'edizione del 1540 a cura de Luciana Stegagno Picchio, Modena, Società, 1959.

BUESCU, Maria Gabriela, "Papel da tradução no desenvolvimento da identidade nacional", *Studia Lusitana*, Lisboa, Colibri, 1998, p. 185-216.

BONI, Guia, "Prosa agiografica e romanzo cavalleresco", in Luciana Stegagno PICCHIO (ed.), *Civiltà Letteraria dei Paesi di Espressione Portoghese. Il Portogallo*, Firenze-Antella, Passigli Editori, 2001.

BRAGA, Teófilo, *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 2005, vol. I.

CASTRO, Ivo, *Introdução à História do Português. Geografia da Língua. Português Antigo*, Lisboa, Edições Colibri, 2004.

CASTRO, Maria Helena L. de et alii, "Normas de transcrição para textos medievais portugueses", *Boletim de Filologia*, Lisboa, vol. XXII, 1983, p. 417-425.

- CINTRA, Luís Filipe Lindley, “Sobre o mais antigo texto em português”, *Boletim de Filologia*, Lisboa, 1990, volume XXXI, p.21-77.
- DIAS, Aida Fernanda, *Contributo para um Dicionário do «Cancioneiro Geral» de Garcia de Resende*, Universidade de Coimbra, 1978.
- FREIRE, José Geraldes, *O Latim medieval em Portugal: - Língua e Literatura*”. *Oração de Sapiência*, Coimbra, 1995.
- GONÇALVES, Elsa, “D. Denis: um Poeta Rei e um Rei Poeta”, *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, Cosmos, 1993, p.13-23.
- HÖRTSER, Maria António *et alii*, “A tradução para português na história da língua e da cultura. Elementos para uma síntese”, *Revista Portuguesa de Filologia. Miscelânea de Estudos In Memoriam José Herculano de Carvalho*, Coimbra, vol. XXV- Tomo II, p. 671-724.
- LAPA, Manuel Rodrigues, “A Demanda do Santo Graal”, in *Miscelânea de Língua e Literatura Portuguesa Medieval*, Coimbra, Coimbra Editora-UC, 1982, p. 303-240.
- LOPES, Óscar e António José Saraiva, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 1996.
- LUCAS, Maria Clara de Almeida, *A Literatura Visionária na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, Biblioteca Breve, ICLP, 1986.
- MAIA, Clarinda de Azevedo, *História do Galego-Português. Estado linguístico da Galiza e do Noroeste de Portugal desde o século XIII ao século XVI*, Coimbra, INIC, 1986.
- MIRANDA, José Carlos, *Aurs Mesclatz ab Argen. Sobre a primeira geração de trovadores galego-portugueses*, Porto, Edições Guarecer, 2004.
- MORUJÃO, Maria do Rosário, “Ecos do passado: marcas da oralidade em documentos medievais portugueses”, in Luís Adão da FONSECA *et alii* (coords.), *Os reinos ibéricos na Idade Média. Livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Baquero Moreno*, Porto, Civilização, 2003, vol. 3, p. 1061-1066.
- NASCIMENTO, José Gaspar, *A Língua Portuguesa no século XV: Fernão Lopes*, Sorocoba, TCM, 2001.
- NETO, Serafim da Silva, *Manual de Filologia Portuguesa*, Rio de Janeiro, Livraria Acadêmica, 1957.
- NETO, Serafim da Silva, *Compêndio de Gramática Histórica Portuguesa*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1960.
- OLIVEIRA, A. Resende de, “A caminho da Galiza. Sobre as primeiras composições em galego-português”, *Galicia, Dir. Xeral de Cultura*, 1993, p. 249-261.
- PIEL, Joseph, “A formação dos substantivos abstractos em português”, *Biblos*, vol. XVI, tomo I, 1940, 209-237.
- PINILLA, Jose A. e María Manuela SÁNCHEZ, *O Discurso sobre a Tradução em Portugal*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.
- RAPOSO, Eduardo, “Algumas observações sobre a noção de «língua portuguesa»”, *Boletim de Filologia. Homenagem a Manuel Rodrigues Lapa*. Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, vol. XXIX, 1984, p. 585-594.
- SAMPAIO, Albino Forjaz (ed.), *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, Paris-Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, 1929.
- SANTOS, Maria José, “A evolução da língua e da escrita”, in Maria Helena C. COELHO e Armando L. de Carvalho HOMEM (coords.), *Portugal em definição de fronteiras. Do condado portucalense à crise do século XIV*, Lisboa, Editorial Presença, 1996, p.604-634.
- SANTOS, Maria José, *Ler e compreender a escrita na Idade Média*, Lisboa-Coimbra, Edições Colibri, 2000.

SANTOS, Maria José Moura, “Notas sobre o movimento quincentista de ‘defesa e ilustração’ das línguas vulgares”, *Biblos*, vol. LI, 1975, p. 517-528.

TAVANI, Giuseppe, *Arte de Trovar do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa*, introd., edição crítica e fac-símile, Lisboa, Colibri, 2002.

TILANDER, Gunnar, “Uma tradução portuguesa desconhecida do tratado de cetraria do rei Dancus”, *Boletim de Filologia*, t. VI, 1940, p. 440-457.

VASCONCELOS, J. Leite de, *Lições de Filologia Portuguesa*, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926.

3.1 Bibliografia passiva sobre o *Orto do Esposo*.

3.1.1 Recensões às duas edições.

BOLÉO, Paiva, Recensão a *Orto do Esposo*, 3 vols., in *Studia Neophilologica*, Uppsala, vol. 38, 1966, p. 131-136.

DEYERMOND, Alan, Recensão a *Orto do Esposo*, vol. III, in *The Modern Language Review*, A quarterly journal edited for the Modern Humanities Research Association, vol. 64, n.º 4, October 1969, p. 909-911.

PIMENTEL, António, “O Horto do Esposo: literatura medieval portuguesa para todos”, *Todas as Musas*, Ano 1, n.º2, Janeiro-Julho de 2010.

S. A., Recensão a *Orto do Esposo*, vol. I, *Bulletin des Etudes Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, Lisboa, tome 20, 1957-58, p. 262.

SOBRAL, Cristina, Recensão crítica a *Orto do Esposo* em *Colóquio Letras* de 19.09.2008, disponível em <http://coloquio.gulbenkian.pt/bib/sirius.exe/news?i=30>.

TAVANI, Giuseppe, Recensão a *Orto do Esposo*, vols. I e II, *Cultura Neolatina*, 1958, Ano XVIII, fas.1, p. 88-90.

TAVANI, G., Recensão a *Orto do Esposo*, *Cultura Neolatina*, *Bolletino dell'Istituto di Filologia Romanza*, Ano XVIII, 1958, fasc. 1, p. 88-90.

VEIGA, Albino Bem da, Recensão a *Orto do Esposo*, vols. I e II, *Revista Brasileira de Filologia*, Rio de Janeiro, vol. 3, 1957, p. 244-250.

3.1.2 Literatura e Linguística.

AMADO, Teresa em “The Study of literary texts”, in José MATTOSO (dir.), *The historiography of medieval Portugal c. 1950-2010*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, 2011.

ANTUNES, J., “Bíblia”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 83-85.

ANTUNES, J., “Boécio”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 83-85.

ANTUNES, J., “Patrologia”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 514-518.

ASKINS, Arthur L-F. et alii, *Fragmentos de Textos Medievais Portugueses da Torre do Tombo*, Lisboa, IAN/TT, 2002.

BAPTISTA, Paula de Jesus Pomares, *A simbologia do Paraíso no Orto do Esposo*, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, 1996.

BAUBETA, Patrícia Anne, *Igreja, pecado e sátira social na Idade Média Portuguesa*, trad. de Maria Teresa Silva, Lisboa, IN-CM, 1997.

BELL, AUDREY, *A literatura portuguesa (história e cultura)*, trad. de Agostinho de Campos, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 108.

CÂNDOLO-CÂMARA, Teresa, “Hagiografia medieval portuguesa: *exemplum*”, in Lénia MONGELLI (ed.), *Atas do I Encontro Internacional de Estudos Medievais*, São Paulo, Humanitas Publicações FFLCH, 1996, p. 358-366.

CARRETO, Carlos F. Clamote, “Da cidade do Texto à Cidade Celestial. A Encenação da Escrita no *Orto do Esposo*”, in Maria José Ferro TAVARES (coord.), *A Cidade. Jornadas Inter e Pluridisciplinares*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, Actas I, p. 381-407.

CARVALHO, Joaquim de, “Instituições Culturais”, in Albino Forjaz SAMPAIO (ed.), *História da Literatura Portuguesa Ilustrada*, Paris-Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, 1929.

CEZARIO, Maria Maura *et alii*, “Ordenação de adverbais temporais e aspectuais no português escrito: uma abordagem histórica”, disponível em linha

http://www.discursogramatica_letras.ufjr.br/seminario_deg/016%20-%20Maria%20Maura%20Cezario.pdf. (consultado a 6 de Agosto de 2009).

CHAMBEL, Pedro, “As Alegorias Animais do Corpo no *Horto do Esposo*”, in Ana Isabel BUESCU *et alii*, *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval*. Actas do Encontro (11-13 de Novembro de 2003), Lisboa, Edições Colibri, p. 329-337.

CICHELERO, Paulo, *Maravilha e argumentação retórica no Orto do Esposo: análise das formas de convencimento em um livro de exemplos medieval*, Trabalho de Conclusão de Curso, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008, disponível em <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/16046?show=full> (consultado em Agosto de 2009).

CORNU, J., “Études de grammaire portugaise”, *Romania*, Paris, t. X, 1881, p.335.

CORTÊZ, Giselle, “Perspectiva histórica do uso pronominalizado do nome Homem”, *Revista Eletrônica de Divulgação Científica*, Faculdade de Educação Ciências e Letras Don Domênico, s. d. (acedido em Julho de 2009).

CUNHA, Patrícia Fabiane da, *Possessivos de terceira pessoa na língua portuguesa nos séculos XIII e XIV*, Dissertação de Doutoramento em Linguística, Universidade Federal de Minas Gerais, 2007, disponível em http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/1843/ALDR6ZWQSD/1/tese_de_patricia_f_a_d_a_cunha.pdf. (consultado em Agosto de 2009)

DEYERMOND, Alan, “The Bestiary Tradition in the *Orto do Esposo*”, in Martha SCHAEFFER and Antonio OCAÑA (eds.), *Medieval and Renaissance Spain and Portugal. Studies in honour of Arthur L.-F. Askins*, MPG Books, Tamesis, 2006.

DIAS, Aida, *História Crítica da Literatura Portuguesa – Idade Média*, Lisboa, Editorial Verbo, 1998, cap. 7, p. 326.

DÍAZ FERRERO, Ana María e Horácio PEIXEIRO, “Horto do Esposo”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 315-317.

DÍAZ FERRERO, Ana María, e Miguel MURILLO MELERO, “Algunas consideraciones en torno a la mujer en el Orto do Esposo”. *Medioevo y literatura* [...], Granada, Universidad de Granada, 1995, vol. II, p. 151-58.

FERNANDES, Raúl César, “A Pedagogia da alma no *Orto do Esposo*”, in Lénia Márcia MONGELLI (coord.), *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 50-105.

FINAZZI-AGRÒ, E., “Bestiários”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 475-477.

FINAZZI-AGRÒ, E., “Novela de cavalaria”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 83-85.

GODINHO, Helder, “O Feminino no *Horto do Esposo*”, *Convergência Lusíada. Revista do Real Gabinete Português de Leitura*, Rio de Janeiro, n.º 12, 1995.

GODINHO, Helder, *Prosa Medieval Portuguesa*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1986.

GÜNTZEL, Alessandro, “A Igreja e a pregação através das coleções de *exempla*: divergências entre discurso e prática (Península Ibérica, séc. XIV e XV)”, in *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*, ANPUH, São Paulo, Julho de 2011, p. 1-9. (consultado em linha a 18 de novembro de 2012)

JÚNIOR, Ueliton Vagner, *O Discurso religioso “arcaizante” em o “Orto do Esposo”: uma abordagem filológica*, Dissertação de Mestrado em Linguagem e Ensino, Universidade Federal de Paraíba, 2006, disponível em http://pdfdatabase.com/download_file_i.php?file=9648945&desc=O+Discurso+Religioso+Arcaizante+em++o+Orto+Do+Esposo+.pdf. (acedido em Agosto de 2009)

LAPA, Manuel Rodrigues, *Estilística da Língua Portuguesa*, Coimbra, Coimbra Editora, 1984, p. 170, 173 e 217.

-----, *Lições de Literatura Portuguesa*,¹⁰ Coimbra, Coimbra Editora, 1981, p. 294.

-----, *Crestomatia Arcaica*, Lisboa, Gráfica Lisbonense, 1940.

MACHADO, Ana Maria, “A leitura hagiográfica no *Orto do Esposo* e a hermenêutica implícita na *Legenda aurea*”, in Cristina RIBEIRO e Margarida MADUREIRA (coords.), *O Género do Texto Medieval*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p. 257-269.

-----, “Horto do Esposo”, *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 1997, vol. I, cols. 1100-1102.

-----, “O *Orto do Esposo* e as teorias interpretativas medievais”, *Actas del VI Congreso Internacional de Literatura Medieval*, 12-16 de Setembro de 1995, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997, vol. II, p. 925-935.

-----, “A *Legenda Aurea* nos *exempla* hagiográficos do *Orto do Esposo*”, *Colóquio/Letras*, n.º 142, 1997, p. 121-136.

-----, “O testemunho dos prólogos na prosa didáctica moral e religiosa”, in Juan PAREDES (ed.), *Medioevo y literatura: actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada, Universidade de Granada, 27 septiembre-1 octubre 1993, vol. III, p. 131-146.

MACHADO, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, 3.ª edição, Coimbra, Atlântida Editora, 1967, Tomo IV, Index II dos apelidos, p. 381 e Index VII das matérias, p. 547.

MACHADO, Natalia e Bruna Soares, “A ordem das locuções adverbiais temporais em textos religiosos do português arcaico e contemporâneo”, disponível em http://www.gel.org.br/resumos_det.php?resumo (acedido em Agosto de 2009).

MADUREIRA, Margarida, “O *exemplum* e a edificação romanesca: género e reescrita”, *Românica*, n.º 14, 2005, p. 129-45.

-----, “Les oiseaux dans les *exempla* de l’*Orto do Esposo*”, in Bernard DARBORD (ed.), *Typologie des formes narratives brèves au Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010, p.69-83.

-----, “Género e significação segundo o *Orto do Esposo*” *Apud* Cristina A. RIBEIRO e Margarida MADUREIRA (coord.), *O Género do Texto Medieval*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

-----, “O Discurso paradoxal no *Orto do Esposo*”, António BRANCO (coord.), *Figura, Actas do II Colóquio da Seção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Faro, Universidade do Algarve, 2001, p. 281-292.

-----, “*Auctoritates* e autoridade do texto no *Orto do Esposo*”, in Isabel Allegro de MAGALHÃES *et alii* (eds.) *Literatura e Pluralidade Cultural. Actas do III Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p. 639-646.

-----, “Sangue Redentor: o *Orto do Esposo*, a *Queste del Saint Graal* e a tradição exemplar medieval”, Leonor Curado NEVES *et alii* (coords.), *Matéria da Bretanha em Portugal*, Lisboa, Edições Colibri, 2002, p. 241-249.

-----, “Letra e sentido: A «retórica» divina no Orto do Esposo”, in Santiago FORTUNO *et alii* (eds.), *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Castelló de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, vol. 2, p. 375-83.

MALEVAL, Maria do Amparo, “Representações diabolizadas da mulher em textos medievais”, disponível em <http://www.abrem.org.br/Represdiabolizadas.pdf>. (consultado em Agosto de 2009)

-----, “Ervas daninhas no *Orto do Esposo*”, disponível em <http://www.filologia.org.br/ixcnlf/8/08.htm>. (consultado em Agosto de 2009).

-----, “A Idade Média na obra de Eça de Queirós”, in Andréia da SILVA e Leila R. da SILVA (org.), *Actas da IV Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais*, Rio de Janeiro, 2001, p. 22-33.

MAMUS, Priscilla T., “Análise da ocorrência dos pronomes demonstrativos variáveis no *Orto do Esposo*”, disponível em http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/088.pdf. (consultado em Agosto de 2009).

MARQUES, Priscilla, *Aspectos gramaticais e discursivos da ordenação sujeito-verbo no português arcaico*, Dissertação de Mestrado em Linguística, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008, disponível em http://www.letras.ufrj.br/poslinguistica/mestrado_2008_pdfs/priscilla_mouta_marques.pdf. (consultado em Agosto de 2009).

MARTINS, Mário, “Deus e os jograis”, *Brotéria*, vol. CXXVII, 1988, p. 47-50.

-----, As alegorias e exemplos do 'Horto do Esposo'. *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura Medieval Portuguesa*. Lisboa, Brotéria, 1980.

-----, *A sátira na literatura medieval portuguesa* (séculos XIII e XIV), Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1977, p. 129-135.

-----, "O mito de Édipo na Idade Média portuguesa", *Euphrosyne*, n.º 7, 1975-76, p. 73-101.

-----, "'O Tesoiro' e 'Frei Genebro'", *Estudos de Cultura Medieval*, Braga, Edições Magnificat, 1972, vol. II, p. 49-52.

-----, "Das doze abusões deste mundo", *Brotéria*. vol. LXXVIII, 1964, p. 42-45.

-----, “Fábulas perdidas”, *Brotéria*, vol. LXXIX, 1964, p. 160-167.

----- "Os 'Bestiários' na nossa literatura medieval", *Brotéria*, vol. LII, 1951, p. 547-560.

MATTOSO, José (dir.), “O imaginário do além-túmulo nos *exempla* peninsulares da Idade Média”, *O Reino dos Mortos na Idade Média Peninsular*, Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1996.

-----, “Leituras cistercienses do século XV”, *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1996, p. 498.

-----, “Exemplo”, in Giulia LANCIANI e Giuseppi TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 250-251.

MEIRINHOS, José Francisco, “Intellectual history and the scholars”, in José MATTOSO (dir.), *The historiography of Medieval Portugal c. 1950-2010*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais, 2012, p. 376.

MENEGAZ, Ronaldo, *A escrita retórica do Horto do Esposo*, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

MORAIS, Ana Paiva, “Alguns aspectos da retórica do exemplo: lógica do modelo e hipóteses da ficção no *exemplum* medieval”, in Cristina Almeida RIBEIRO e Margarida MADUREIRA (coord.), *O Género do Texto Medieval*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p. 227-237.

NUNES, José Joaquim, *Florilégio da Literatura Portuguesa Arcaica*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1932.

- , *Crestomatia Arcaica*, 6.^a edição, Porto, Livraria Clássica Editora, 1967.
- NETO, Serafim da Silva, *Textos Medievais Portugueses e seus Problemas*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1956.
- NETO, Serafim da Silva, “Textos Antigos Portugueses”, II, *Boletim de Filologia*, Rio de Janeiro, 1948, fasc. 8, p. 238-241.
- NUNES, Elisa Rosa Pisco, *Da Imagem do Rei no Orto do Esposo. Contribuição para um estudo da personagem do rei na Literatura da Idade Média*, Trabalho de Síntese destinado às provas de aptidão pedagógica e capacidade científica, Universidade de Évora, 1987.
- OLIVEIRA, Mariangela Rios de, “Advérbios locativos no português escrito em perspectiva histórica”, disponível em http://www.filologia.org.br/ileel/artigos/artigo_454.pdf. (acedido a 08/2009)
- OLIVEIRA, Mariangela Rios *et alii*, “Articulação Adverbial no discurso religioso”, *Linguagem em (Dis)curso*, n.º 2, Janeiro-Junho de 2005, vol. 5, p. 187-200.
- PANTE, Maria Regina e Adelli Bazza, “Anáforas nominais: um processo de referenciação n’Orto do Esposo (fins do século XIV)”, *Soletas*, Ano VIII, N.º 15, São Gonçalo, UERJ, Jan./Junho de 2008, p. 107-118. (consultado em Agosto de 2009).
- PEIXEIRO, H. A., “Livro da vida solitária”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 402-403.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, “Helenismos no Livro da Virtuosa Benfeitoria”, *Biblos. Homenagem a Paiva Boléo*, LVII, 1981, p. 313-358.
- PEREIRA, Paulo Alexandre C., “Figuração e máscaras do diabo nos exempla do Orto do Esposo”, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 9-11, 1992-94, p.39-53.
- , *O Orto do Esposo e a construção da autoridade no exemplum medieval*, Dissertação de Mestrado em Literaturas Comparadas Portuguesa e Francesa, FCSH, Universidade Nova de Lisboa, 1996.
- , “Mudações da Fortuna: o exemplum medieval e a retórica da História”, in Cristina Almeida RIBEIRO e Margarida MADUREIRA (coord.), *O Género do Texto Medieval*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p. 239-248.
- , “O homem e o unicórnio: efabulações”, *Forma Breve 3 – A fábula*, Revista de Literatura do Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, 2005, p. 69-84.
- PIMENTEL, Antonio M. Gonçalves, *Hermenêutica Bíblica e Exemplaridade no Orto do Esposo*, Dissertação de Mestrado em Literatura, Universidade Federal Fluminense, 2007, disponível em http://www.bdt.dndc.uff.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1863. (consultado em Agosto de 2009)
- PIMPÃO, Álvaro da Costa, *História da Literatura Portuguesa*, Coimbra, Edições Quadrante, 1947.
- ROBERTS, Kimberley S., *An Anthology of old portuguese*, Lisboa, Livraria Portugal, 1956.
- ROSA, Adel e Maria Regina Pante, “Observações sobre o item *Porém* no português arcaico”, *III Encontro de Produção Científica e Tecnológica* de 21 a 24 de Outubro de 2008, Núcleo de Pesquisa Multidisciplinar, Faculdade Estadual de Ciências e Letras de Campo Mourão.
- ROSSI, Giuseppe Carlo, "Ancora del petrarchismo iberico", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli - Sezione romanza*. 1.2, 1959, p. 173-179.
- ROSSI, Luciano, *A literatura novelística na Idade Média Portuguesa*, trad. de Carlos Moura, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979, p. 40-41 e p. 85-93.
- S. A., “Tancos (Frei Hermenegildo de)”, António Mendes CORREIA *et alii* (dirs.), *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Editorial Enciclopédia, vol. XXX, p. 647.

SANTOS, Leonor Silvestre, *A Mulher, o diabo e a luxúria nos exempla do Orto do Esposo*, Lisboa, Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa Medieval, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001.

SÃO BOAVENTURA, F. de, *Commentariorum de Alcobacensi Mstorum Bibliotheca Libri Tres*, Conimbricæ, Ex Typographia Academico-Regia, 1827.

SARAIVA, António José, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1998.

SARAIVA, António José, *A Cultura em Portugal. Teoria e História, Lisboa*, Gradiva, 1991.

SARAIVA, António José, *História Ilustrada das Grandes Literaturas*, Lisboa, Editorial Estúdios Cor, 1966, vol.VIII, p. 37-38.

SILVA, Marinalva e Ueliton Júnior, “As facetas do nome de Jesus à luz da análise do discurso”, *Revista Conceitos*, n.º 25, Março de 2009, p. 87-90. (disponível em http://issuu.com/adufpb/docs/revista_conceitos__ed_15__mar_o_2009?mode=embed&layout=http%3A%2F%2Fskin.issuu.com%2Fv%2Fdark%2Flayout.xml&showFlipBtn=true e (consultado a 8/02/10).

SILVA, Rosa Virgínia Mattos e, “Pero e porém: mudanças em curso na fase arcaica da língua portuguesa”, *Boletim de Filologia*, Lisboa, vol. XIX, 1984, p. 129-151.

SOBRAL, Cristina, “Para uma nova edição crítica do *Orto do Esposo*: notas filológicas”, disponível em http://www.fl.ul.pt/dep_romanicas/auditorio/Estudos/pdf/Cristina_Sobral_notas_filologicas.pdf.

SOBRAL, Cristina, “Horto do Esposo”, *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Publicações Alfa, 2001, vol. I, p. 411-420.

SOBRAL, Cristina, *Hagiografia em Portugal: Balanços e Perspectivas, Medievalista on line*, Ano 3, n.º3, 2007, p. 1-18.

SOBRAL, Cristina, “A Imagem da Sabedoria na Lenda de Maria Egípcíaca”, *Revista da Faculdade de Letras*, n.º15, 5.ª série, 1993, p.142.

TORRE, Elisa Maria Gomes da, *O Recurso à citação no Horto do Esposo*, Provas de aptidão pedagógica e capacidade científica, Vila Real, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 1993.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, “Literatura Antiga Portuguesa”, in Gabriel V. PEREIRA (ed.), *Biblioteca Internacional de Obras Celebres*, Lisboa, Sociedade Internacional, 1911, vol. VII, p. 3081-3100.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis e Teófilo Braga, *Geschichte der portugiesischen Litteratur, Grundriss der Romanischen Philologie*, Strassburg, Karl J. Trübner, 1897, p. 211-212.

VASCONCELOS, J. Leite de, “Fabulário português”, *Revista Lusitana*, Lisboa, 1906, vol. IX, p. 105.

VASCONCELOS, J. Leite de, *Lições de Filologia Portuguesa*, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1926, p. 133.

VICENTE, Fernanda M., *O locus amoenus na literatura portuguesa do renascimento e do maneirismo*, Dissertação de Mestrado em Literaturas Clássicas, Coimbra, FLUC, 2003.

VITERBO, S., “Calígrafos e iluminadores portugueses. Ensaio histórico-bibliográfico”, *O Instituto*, vol. 63, n.º 11, Novembro de 1916.

WILLIAMS, Frederick G. “Breve estudo do *Orto do Esposo* com um índice analítico dos 'exemplos'”. *Revista Ocidente*, n.º 74, 1968, p. 197-242.

3.1.3 Filosofia e Cultura em Portugal.

BARBOSA, Pedro G., “Cistercienses”, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, 2000, vol. I, p. 351.

BORGES, Paulo, “Filosofia e Literatura em Portugal”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, Verbo, 1990, vol. II, col. 604.

- CAEIRO, F. da Gama, “Filosofia (Período Medieval)”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993 p. 274-278.
- CALAFATE, Pedro, “O Horto do Esposo” in *id.* (ed.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Editorial Caminho, 1999, tomo I, p. 521-526.
- CARDOSO, Arnaldo Pinto, “História do *Cântico dos Cânticos* em Portugal”, *Didaskalia*, Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, vol. XXII, 1992, p. 39-88.
- COSTA, Dalila Pereira, *Místicos Portugueses do século XVI*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986.
- FERRONHA, António Luís *A fauna exótica dos Descobrimentos*, s.l., Edição Elo, 1993, p. 12.
- GANHO, Maria de Lourdes S., “A Presença de Santo Agostinho na Filosofia Medieval Portuguesa”, *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e actualidade*, Lisboa, Universidade Católica, 2001, p. 501-513.
- GANHO, Maria de Lourdes S., “A problemática ética na filosofia portuguesa medieval”, in *Medievalia. Textos e Estudos*, n.º 23, 2004, p. 213.
- GANHO, Maria de Lourdes S., “A filosofia medieval e as fontes senequizantes”, in José A. de SOUZA, *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, EST, 2006, p. 387.
- GOMES, Pinharanda, “Ciência”, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História religiosa de Portugal*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2000, vol. I, p. 339.
- GOMES, Pinharanda, “A autonomia filosófica da língua portuguesa antes do século XVIII”, *Filologia e Filosofia*, Braga, Livraria Editora Pax, 1966.
- MARQUES, João Francisco, “A presença das *Confissões* de Santo Agostinho na literatura e na cultura portuguesa”, *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e actualidade*, Lisboa, Universidade Católica, 2001, p. 293-318.
- MARQUES, Maria Zulmira, *O mosteiro de Alcobaça e a Dinastia de Aviz*, Alcobaça, s.n., 1999.
- MARTINS, Mário, “Alegoria”, in Jacinto do Prado COELHO (dir.), *Dicionário de Literatura Portuguesa*, 4.ª ed., Figueirinhas, Porto, 1990, vol. I, p. 30-31.
- , “Fábula”, in Jacinto do Prado COELHO (dir.), *Dicionário de Literatura Portuguesa*, 4.ª ed., Figueirinhas, Porto, 1990, vol. II, p. 323.
- , “Idade Média”, in Jacinto do Prado COELHO (dir.), *Dicionário de Literatura Portuguesa*, 4.ª ed., Figueirinhas, Porto, 1990, vol. II, p. 451-452
- , “Orto do Esposo”, in Jacinto do Prado COELHO (dir.), *Dicionário de Literatura Portuguesa*, 4.ª ed., Figueirinhas, Porto, 1990, vol. II, p. 430-31.
- , *A Bíblia na Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.
- , “Experiência religiosa e analogia sensorial”, in *Estudos de Cultura Medieval*, Lisboa, Verbo, 1969, vol. I.
- “Destemporalização”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 20, 1964, p. 197-209.
- “A Filosofia do homem e da cultura no ‘Horto do Esposo’”, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Livraria Cruz, 1956.
- , “Um tratado medievo-português do Nome de Jesus”, *Brotéria*, vol. L, 1950, p. 664-671.
- , “À volta do *Orto do Esposo*”, *Brotéria*, n.º 46, 1948, p. 164-176.

- MARTINS, José V. de Pina, *Cultura Portuguesa*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974.
- NASCIMENTO, Aires, “Alcobaça” in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 32-35.
- NATÁRIO, Maria Celeste, *Itinerários do pensamento filosófico português*, Sintra, Zéfiro, 2010, p. 49.
- PENTEADO, Pedro, “Alcobaça”, in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, 2000, vol. I, p. 34.
- PONTES, J. M. da Cruz, “Augustinismo em Portugal”, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, 2000, vol. I, p. 164.
- , “Astrologia”, in Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *Dicionário de História religiosa de Portugal*, Círculo de Leitores, 2000, vol. I, p. 158-59.
- , “Augustinismo em Portugal”, in *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, Lisboa, 1983, vol. II, p. 19-35.
- , “Tomismo em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, vol. XVII, 1975.
- , “Senecismo em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1974, vol. XVI
- , “Horto do Esposo”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1970, vol. X.
- , “Cassiodoro”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1966, vol. IV.
- , “Boécio em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1965, vol. III.
- SILVA, Carlos H. C., *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Edições Didaskalia, 1986, pp. 29, 117, 150.
- TEJADA SPÍNOLA, Francisco E. de, *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, Madrid, Editorial Escelicer, 1943.
- THOMAS, Lothar, *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*, trad. de António José Brandão, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1944.
- 3.1.4 Ficção.**
- SENA, Jorge de, *O físico prodigioso*, Lisboa, Edições 70, 1977.
- 4. Obras específicas de âmbito histórico-filosófico, teológico e cultural.**
- AMÓROS, Léon, "La teologia como ciencia practica em la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto", *Archives d'histoire doctrinal et littéraire*, Paris, Librairie J.Vrin, 1934, p. 261-274.
- ANDRADE, Maria-Ivonne Ornellas de, “Il pensiero filosofico nel medioevo portoghese”, in Luciana Stegagno PICHIO (ed.), *Civiltà Letteraria dei Paesi di Espressione Portoghese. Il Portogallo*, Firenze-Antella, Passigli Editori, 2001.
- ANDRADE, Maria-Ivonne Ornellas de, “Il pensiero filosofico nel rinascimento portoghese”, in Luciana Stegagno PICHIO (ed.), *Civiltà Letteraria dei Paesi di Espressione Portoghese. Il Portogallo*, Firenze-Antella, Passigli Editori, 2001, p. 281-287.
- ANDRÉ, João Maria, *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Livraria Minerva, 1987.
- ANTUNES, José, “A teologia na Universidade Portuguesa (1290-1536)”, separata da *História da Universidade em Portugal*, Fundação Calouste Gulbenkian – Universidade de Coimbra, 1997.

- BABBITT, Susan, *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, Philadelphia, American Philosophical Society, vol. 75, 1985.
- BARBOSA, A. de Miranda, *O Senecismo dos Opúsculos morais de S. Martinho Dumiense*, Braga, 1954.
- BEDOUELLE, Guy, *Lefèvre d'Étaples et l'Intelligence des Écritures*, Genève, Librairie Droz, 1976.
- BERUBE, Camille, *De la philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1976.
- BEST, Michael (ed.), *Book of Secrets of Albertus Magnus: Of the Virtues of Herbs, Stones, and Certain Beasts, Also a Book of the Marvels of the World*, US, Red Wheel/Weiser, 2008.
- BIANCHI, Luca, "Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»: nota sul «De sumo bono» di Boezio di Dacia", in Maria BETTETINI e Francesco D. PAPARELLA (eds.) *Le felicità nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale* 12-13 settembre 2003, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2005, p. 13-34.
- BIARD, Joël, *Guillaume d'Ockam et la théologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.
- BONI, Luís Alberto de, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, Porto Alegre, EST Edições e Editora Ulysses, 2010.
- BONNEFROY, J.-F., "La théologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas d'Aquin", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* editae cura J. Bittremmieux et alii, Lovanii-Brugis, 1937, t.XIV, p. 421-446 e p. 600-631.
- BOTELHO, Afonso, "Actualidade de Dom Duarte", *Revista Portuguesa de Filosofia. D. Duarte (1391-1991)* no 6.º Centenário do seu Nascimento, Braga, Julho-Setembro, 1991, tomo XLVII, Fasc. 3, p. 443-454.
- BOULNOIS, Olivier (dir.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie – Tome II*, Paris, Cerf, 2009.
- BOUREAU, Alain, *L'empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles, 2007.
- BOUREAU Alain, "Adorações e devorações franciscanas. Interesses e utilizações dos opúsculos hagigráficos", in Roger CHARTIER (cord.), *As utilizações do Objecto Impresso*, trad. de Ida Boavida, Lisboa, Difel, 1998, p. 40-44.
- BOUYER, Louis et alii, *Histoire de la Spiritualité Chrétien – La Spiritualité du Moyen âge²*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.
- BORGES, Nelson C., *Arte monástica em Lorvão. Sombras e Realidade. Das Origens a 1737*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, tomo I.
- BRADY, H., "The French influence on Chaucer", in Beryl ROWLAND (ed.), *Companion to Chaucer Studies*, Toronto – New York – London, Oxford University Press, 1968.
- BRANDÃO, Mário, *A Escola pública de Alcobaça. Um embuste da historiografia alcobacense*, Coimbra, 1960.
- BRANDÃO, Pinho, *Teologia, Filosofia e Direito na diocese do Porto nos séculos XIV e XV*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1960.
- BRIGGS, Charles F., *Giles of Rome's De regimine principum. Reading and writing Politics at Court*, UK, Cambridge University Press, 1999.
- BRUNNER, F., "Exist-il-une théologie philosophique ?", in Otfried Höffel et Ruedi Imbach (dir.), *Paradigmes de Théologie Philosophique*, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1983, p. 9-20.
- G. CAEIRO, "Heresia e pregação no século XIV em Portugal: a actuação dos dominicanos", *Dispersos*, Lisboa, IN-CM, 1993, vol. III, p. 461-475.

- CAEIRO, F. da Gama, *Santo António de Lisboa*, Lisboa, IN-CM, 1995, II vols.
- , “Universidade, o magistério filosófico e os Descobrimentos”, in *A Universidade e os Descobrimentos*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, IN-CM, 1993, p. 37-42.
- , “Augustinismo”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 71-72.
- CAEIRO, F. da Gama, “Dom Duarte à luz da cultura portuguesa”, *Revista Portuguesa de Filosofia. D. Duarte (1391-1991) no 6.º Centenário do seu Nascimento*, Braga, Julho-Setembro, 1991, Tomo XLVII, Fasc. 3, p. 407-424.
- , “Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português”, *Didaskalia*, Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, vol. XIX, 1989, p. 81-94
- , “Alcobaça”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, 1989, vol. I, cols. 110-111.
- , “Aristotelismo em Portugal”, *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, 1989, vol. I, col. 437.
- , “A Cultura Portuguesa no último quartel do século XIV”, *Aljubarrota 600 anos: 1385-1985*, Ciclo de Conferências na Sociedade da Independência de Portugal, 1985.
- , “Fontes portuguesas da formação cultural do Santo”, *Itinerarium*, Ano XXVII, n.ºs 110-11, 1981, p. 136-164.
- , “Platonismo em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1973, vol. XV.
- CALAFATE, Pedro, “Estoicismo em Portugal”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, Verbo, 1990, vol. II, cols. 302-309.
- CAMMAROSANO, Paolo, “L'éloquence laïque dans l'Italie communale (fin du XII^e-XIV^e siècle)”, *Bibliothèque de l'école des chartes*, tome 158, 2000, livraison 2, p. 431-442.
- CAPELLE, Philippe (ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Éditions Cerf, 2005.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomàs, *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya: i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*, Barcelona, Catalònia Libreria, 1931.
- CARVALHO, J. M. Teixeira de, *A livraria do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra: estudos dos seus catalogos, livros de musica e coro, incunábulo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921.
- CARVALHO, Joaquim de, *Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade-Média*, Discurso inaugural da Secção de Ciências Históricas, Filosóficas e Filológicas do Congresso conjunto das Associações Portuguesa e Espanhola para o Progresso das Ciências, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 1927.
- CARVALHO, Joaquim de, *O. C. História da Cultura II*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.
- CARVALHO, Mário S. de, “Viver segundo o espírito: sobre o tema do Homem Superior”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 64, 2008, p. 19-51.
- , “Linguagem e Mundo. Latim filosófico e identificação europeia”, in Nair Castro SOARES et alii (coord.), *Latineuropa, latim e cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia, Actas do Colóquio Internacional 9-10 de Novembro de 2006*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2008, p. 129-148.
- , “Figuras da Catarse da Metafísica: Pseudo-Dionísio e Eckhart”, *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Faculdade de Letras de Coimbra, Edições Colibri, 2002, p. 79-101.
- , *A Síntese Frágil (Da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa, Edições Colibri, 2001.

- , "Presenças do platonismo em Agostinho de Hipona (354-430)", *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 9, n.º 18, 2000, p. 289-307.
- , "Conspecto da Filosofia em Portugal séculos XIII-XV", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 1997, p.131-155.
- , *Roteiro temático-bibliográfico de Filosofía Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 1997.
- , "Para um outro modelo de investigação das relações entre razão e fé no século XIII", *Itinerarium*, Ano XLI, n.º 151, 1995, p. 19-44.
- , "Em torno da situação de Santo António no pensamento filosófico-teológico", *Itinerarium*, Ano XLI, n.º 152, 1995, p. 161-194.
- , "Filosofia bárbara (Considerações sobre a Patrística) ", *Itinerarium*, Ano XLI, n.º 153, 1995, p. 19-44.
- CARVALHO, Martins de, *O Livro da Virtuosa Benfeitoria*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925.
- Castro, Ivo, "A elaboração da língua portuguesa no tempo do Infante D. Pedro", *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, Coimbra, 1993, p. 97-127.
- CASTRO, José Acácio, "Aspectos do enciclopedismo medieval", *Humanística e Teologia*. Revista da Faculdade de Teologia do Porto, n.º 15, 1994, p. 191-204.
- CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline, *La couleur de la mélancolie : la fréquentation des livres au XIV^e siècle 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993.
- CHENU, M.-D., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- , *La théologie au douzième siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, vol. I.
- , *La théologie est-elle une science ?*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1957.
- , *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954.
- , "Grammaire et théologie aux XII^e et XIII^e siècles", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, 1935-1936, X, p.5-28.
- COCHERIL, Maur, *Alcobaça. Abadia cisterciense de Portugal*, trad. de André Mansuy Diniz Silva, Lisboa, IN-CM, 1989.
- COELHO, Maria Helena da Cruz, "Os tabeliães em Portugal, perfil profissional e sócio-económico", in Maria H. C. COELHO et alii, *Estudos de Diplomática Portuguesa*, Lisboa, Edições Colibri, 2001, p. 93-137.
- COELHO, Maria Helena da Cruz e João J. da C. MATOS, "O Convento Velho de S. Domingos de Coimbra (contributo para a sua história), *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, vol. III/tomo II, 1986, p. 41-54.
- COELHO, Maria Helena da Cruz, *O Mosteiro de Arouca do século X ao século XIII*, Coimbra, Centro de Hist. da UC, 1977.
- COLEMAN, Jocelyne, *Public reading and the reading public in late medieval England and France*, Great Britain, Cambridge University Press, 1996.
- COLISH, Marcia, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. 2. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden-Kln, E. J. Brill, 1990.
- COMBES, André, *Jean Gerson Commentateur Dionysien*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1940.
- CONGAR, Yves M.-J., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, Éditions du Cerf, 1953.

- COPELAND, Rita, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CORBIN, Michel, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1974.
- CORBINI, Amos, *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2006.
- CORTESÃO, Jaime, "Franciscanismo e Laicismo em Portugal", *Os Descobrimentos Portugueses – I*, Lisboa, Livros Horizonte, 1975, p. 256-270.
- COSTA, Avelino de Jesus da, "Documentos da Colegiada de Guimarães", *Revista Portuguesa de História*, 1947, p. 561-589.
- COURTENAY, William, "Spanish and portuguese scholars at the University of Paris", in Ivy CORFIS e Ray HARRIS-NORTHALL, (eds.), *Medieval Iberia. Changing Societies and Cultures in Contact and Transition*, Woodbridge, Tamesis, 2007, p. 110-119.
- CROUZEL, Henri, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962.
- CUBAS MARTÍN, Noemí, "Cultura y Movilidad del Renacimiento Peninsular. El Gremio Académico en las Universidades de Salamanca y Coimbra", in Angél INFESTAS *et alii* (coords.), *Territórios e Culturas Ibéricas II*, Porto, Campo das Letras, 2007, p. 155.
- CURTUS, E. R., *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. de Margit Alatorre y Antonio Alatorre, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, vol. II.
- CREPON, Marc, "L'idée de «philosophie nationale»", in Jean-François MATTEI (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle. Le Discours Philosophique*, Paris, PUF, 1998.
- DAHAN, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècle)*. Paris, Éditions Cerf, 1999.
- DELUMEAU, Jean, "L'amalgame des traditions: de Moïse et Homère à Saint Thomas d'Aquin", *Une histoire du paradis*, s. l., Fayard, 1992, tome 1.
- DIAS, Isabel, *A Arte de ser bom cavaleiro*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- DIAS, J. S. da Silva, "Os dominicanos e a filosofia em Portugal no século XVI", *Actas do II Encontro sobre História Dominicana*, vol. III/tomo II, 1986, p. 195-292.
- DIAS, J. S. da Silva, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVII)*, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1960, tomos I e II.
- DINIS, A. J. Dias, "Quem era Fr. João de Verba, colaborador literário de el-rei D. Duarte e do Infante D. Pedro", *Itinerarium*, n.º 10-11, 1956, p. 424-491.
- DIONÍSIO, João, "Literatura franciscana no *Leal Conselheiro*, de D. Duarte", *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, 13-14, 2001-02, p. 491-515.
- DIONÍSIO, João, "D. Duarte e a leitura", *Revista da Biblioteca Nacional*, n.º 2, 1991, p. 7-17.
- DOD, Bernard, "Aristoteles latinus", in Norman KRETZMANN *et alii* (eds.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 45-79.
- DOMANSKI, Juliusz, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Éditions Cerf, 1996.
- DRONKE, Peter, *La lírica en la Edad Media*, trad. de Josep Pujol, Barcelona, Editorial Ariel, 1995.
- DRONKE, Peter (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, USA, Cambridge University Press, 1992.
- DUBY, George, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.

- ENTWISTLE, W. J. e P. E. Russel, “A Rainha D. Felipa e a sua Côrte”, *Congresso do Mundo Português*, II Volume, Lisboa, Comissão Executiva dos Centenários, 1940, p. 319-346.
- EVANS, G. R., “The discussions of the Scientific Status of Theology in the Second Half of the Twelfth Century”, in Matthias LUTZ-BACHMANN *et alii* (ed.), *Metaphysics in the Twelfth Century. On the relationship among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 161-183.
- EVANS, G. R., *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, London-New York, Routledge, 1993.
- FERREIRA, João, “Fundamentação geral do problema da Filosofia Portuguesa”, *Itinerarium*, n.º 32, Ano VII, Abril-Junho de 1961.
- FARELO, Mário S., “Os estudantes e mestres portugueses nas escolas de Paris durante o período medievo (sécs. XII-XV): elementos de história cultural, eclesiástica e económica para o seu estudo”, *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 13-14, 2001-02, p. 161-196.
- FEBVRE, Lucien, *Martinho Lutero, um destino*, trad. de Fernando Tomaz, Lisboa, Edições Asa, 1994.
- FESTUGIERE, A., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1950.
- FIGUEIREDO, Palmira Fernandes, “S. Martinho de Dume: Perspectivas éticas e antropológicas”, *Humanística e Teologia*, Revista da Faculdade de Teologia do Porto, n.º 21, 2000, p. 305-335.
- FIDORA, Alexandre, *Domingo Gundissalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*, trad. por Lorenzo Langbehn, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2009.
- FIORAVANTI, Gianfranco, “La felicità intellettuale: storiografia e precisazioni”, in Maria BETTETINI e Francesco D. PAPARELLA (eds.) *Le felicità nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale* 12-13 settembre 2003, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2005, p. 1-12.
- FLASCH, Kurt, *Introduction à la Philosophie Médiévale*, trad. de l'allemand par Janine de Bourgknecht, Paris, Flammarion, 1998.
- FODALE, Salvatore, “Frédéric II saveur et empereur”, in Anne-Marie F. HERICHER (dir.), *Frédéric II (1194-1250) et l'héritage normand de Sicile. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2000, p. 147-155.
- FORET, Aimé et VAN STEENBERGHEN, F., *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1951.
- FOWLER, Alastair, *História da Literatura Inglesa*, trad. e notas de Clarisse Tavares, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989.
- FOWLER, David, *The life and times of John Trevisa, Medieval Scholar*, Seattle-London, University of Washington Press, 1995.
- FRANCO, António, “O Livro de Alveitaria do mestre Giraldo numa perspectiva da Linguística de Texto de Especialidade”, in Luís Adão da FONSECA *et alii* (coords.), *Os Reinos Ibéricos na Idade Média. Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Moreno Baquero*, Porto, Civilização, 2003, vol. I, p. 209-217.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1972.
- FREITAS, Manuel da Costa e Maria de Fátima PINHEIRO, “Teologia Filosófica”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, 1992, vol. V, cols. 104-107.
- FRUNKENSTEIN, Amos, *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

- FURTES Herreros, José Luis “Filosofia y ciencia en la segunda mitad del siglo XV”, in Jan A. AERTSEN und Andreas SPEER (eds.) *Was ist Philosophie im Mittelalter?, Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale 25. bis 30. August 1997*, 2001, p. 345-352.
- GAGNEBET, R., “La nature de la théologie spéculative”, *Revue thomiste*, tomo XLIV, Janvier 1938, p. 1-39.
- GALA, Elísio, “O *Boosco Deleytoso*: uma aproximação ao seu estudo”, *Itinerarium*, n.º 192, Ano LIV, Setembro-Dezembro de 2008.
- GAMA, José, *A Filosofia da Cultura Portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*, Braga, Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995.
- GAMA, José, “Análise das paixões no «Leal Conselheiro»”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XLVII, 1991, p. 387-405.
- GANHO, Maria de Lourdes S., “Antropologia e mística em Bernardo de Claraval”, *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Actas dos Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, p. 41-50.
- GANHO, Maria de Lourdes S., “Homem e natureza em Santo António”, *Itinerarium*, Ano XLII, n.º 154, 1996, p. 63-75.
- GARCÍA-JUNCEDA, José Antonio, “Las estructuras del lenguaje y los grados del conocimiento” in Jan P. BECKMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, 29. August-3. September 1977*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1981, p. 235-255.
- GARÍ, Blanca, “Filosofia en vulgar y mystagogia en el «miroir» de Margarita Porete”, in Nadia BRAY e L. STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medieval*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts D’Études Médiévales, 2003, p. 133-153.
- GHELLINCK, Joseph de, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Bruges, Editions "De Tempel", 1948.
- GHELLINCK, Joseph de, *L’essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.
- GIL, Fernando, *Mimésis e Negação*, Lisboa, IN-CM, 1984.
- GIGON, Olof, *La cultura antigua y el Cristianismo*, trad. de Manuel C. Gútiéz, Madrid, Editorial Gredos, 1970.
- GIL, Jose S., *La Escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1985.
- GILSON, Étienne, *O Espírito da Filosofia Medieval*, trad. de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- , *Deus e a Filosofia*, trad. de Aida Macedo, Lisboa, Edições 70, 2003.
- , *La philosophie au moyen âge*, Paris, Editions Payot, 1999.
- , *Dante et la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.
- , “Le Moyen Age et le naturalisme antique”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t.VII, 1933, p. 5-37.
- , “La servante de la théologie”, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, Faculté des Letres de l’Université de Strasbourg, 1921, p. 30-50.
- GILOT, Fernando Ruy, “Do significado de Orígenes na teologia do século III ou a marginalização da teologia da marginalidade”, *Itinerarium*, n.º 129, 1987, p. 281-310.
- GOMES, J. Pereira, “Aristotelismo em Portugal”, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1964, vol. II, cols. 1134-1136.

- GOMES, Pinharanda, *História da Filosofia Portuguesa. A Patrologia Lusitana*, Lisboa, Guimarães Editores, 2000.
- GOMES, Pinharanda, “Do sootil entender”, *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1992.
- GOMES, Saul, “Relações entre Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça ao longo da Idade Média.”, *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo, Actas do Encontro de Alcobaça e Simpósio de Lisboa*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, p. 257-303.
- , “Revisitação a um velho tema: a fundação do Mosteiro de Alcobaça”, *Cister. Espaços, Territórios, Paisagens. Colóquio Internacional 16-20 de Junho de 1998*, Lisboa, IPPAR, Ministério da Cultura, 2000, vol. I, p. 27-72.
- , *In limine conscriptionis. Documentos, chancelaria e cultura no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII a XIV)*, Viseu, Palimage Editores, 2007.
- , “Os Dominicanos e a Cultura em Tempos Medievais: o caso português”, *Biblos*, VII, 2009, p. 263-296.
- GONÇALVES, Iria, *O Património do Mosteiro de Alcobaça nos séculos XIV e XV*, Lisboa, UNL, 1989.
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, “Mística, Racionalidade e Linguagem”, *Românica*, n.º 12, 1992/93, p. 113-117.
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, *Humanismo Medieval*, Braga, Editorial Franciscana, 1971.
- GONSETTE, J., *Pierre Damien et la culture profane*, Paris-Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1955.
- GRABMANN, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Graz, Akademische Druck, 1957, 2 vols.
- GRAF, Charles-Henri, *Essai sur la vie et les écrits de Jacques Lefèvre d'Étaples*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.
- GRUNDMANN, Herbert, "Literatus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter“, *Archiv für Kulturgeschichte*, 40. Band, 1958, p. 1-65.
- HADOT, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Éditions Gallimard, 1995.
- HAMESSE, J., “Les florilèges philosophiques, instruments de travail des intellectuels à la fin du moyen âge et à la Renaissance ”, in Luca BIANCHI (ed.), *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1994, p. 479-508.
- HARO CORTÉS, Marta, *Literatura de castigos en la Edad Media: libros y colecciones de sentencias*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003.
- HASKINS, Charles Homer, *The Renaissance of the 12th century*, New York, Meridian Books, 1957.
- HEIDEGGER, *Estudios sobre mística medieval*, trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, Ediciones Siruela, 1997.
- HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1962.
- HUIZINGA, J., *O Declínio da Idade Média*, trad. de Augusto Abelaira, Lisboa, Ulisseia, 1996.
- HUOT, Sylvia, *The Romance of the Rose and its Medieval Readers*, Great Britain, Cambridge University Press, 1993.
- IMBACH, Ruedi, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*. Amsterdam, Verlag B. R. Grüner, 1989.
- , *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale*, Paris, Editions Universitaires Fribourg Suisse et Editions du Cerf, 1996.

----- e Iñigo ATTUCHA, *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

JACOBSEN, Eric, "Literary translation in context with other types of textual transformations", in Peter ANDERSEN (ed.), *Pratiques de Traduction au Moyen Age, Actes du colloque de l'Université de Copenhague 25 et 26 octobre 2002*, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, p. 6-21.

JACQUART, Daniel, "A escola de tradutores", *Toledo, séculos XII-XIII*, trad. de A. Lopes Cardoso, Lisboa, Terramar, 1996, p. 166-180.

JAEGER, W., *Cristianismo Primitivo e Paideia*, trad. de Teresa Pérez, Lisboa Edições 70, 1991.

JAEGER, W., *La teologia de los primeros filosofos griegos*, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, 1952.

JOLIVET, Jean, *Ars du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

JOLY, Robert, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologues grecs du deuxième siècle*, Belgique, Éditions de L'Université de Bruxelles, 1973.

KALUZA, Zénon, "Late medieval philosophy, 1350-1500", in John MARENBOON (ed.), *Medieval Philosophy*, London-New York, 1998, p. 426-451.

KOLDEWIJ, Jos *et alii*, *Hieronymus Bosch El Bosco. Obra completa*, trad. de Marta Pérez Sánchez, Barcelona, Ediciones Polígrafa, 2005.

LAFLEUR, Claude, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Paris-Montréal, Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

LAGE, Guy Rainaud, *Alain de Lille : poète du XII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

LARDEAU, Guy, "Amour philosophique et amour spirituel", in Rémi BRAGUE (dir.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 27-48.

LEÃO, Duarte Nunes de, *Ortografia e origem da língua portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1983.

LECLERCQ, Jean, "La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Abbaye du Mont Cesar, Louvain, 1939, Ano XI, p. 351-374.

-----, "Un témoignage du XIII^e siècle sur la nature de la théologie", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1940, p. 301-321.

-----, "S. Bernard et les debuts de l'ordre cistercien", in *Actas do Congresso Internacional sobre S. Bernardo e o Cister em Galicia e Portugal* (17-20 Outubro de 1991), Ourense, Ediciones Monte Cassino, 1992, vol. I, p. 41-52.

-----, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

LE GOFF, Jacques, *Les intellectuelles au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

LE GOFF, Jacques, "Clérigo/Leigo", *Enciclopédia Einandi*, trad. de Leonor Rocha Vieira, Lisboa, IN-CM, 1987, vol. 12, p. 370-391.

LEJEUNE, Rita, "Rôle littéraire d'Aliénor d'Aquitaine et de sa famille", *Cultura Neolatina*, Editrice in Modena, ano XIV, 1954, Fasc. 1, p. 5-57.

LEMOINE, M., "Filosofi e fisici nell'opera di Guglielmo di St.-Thierry", *Questioni neoplatoniche*, a cura di Francesco Romano e Antonino Tiné, Roma, Università di Catania, 1988, p.83-106.

LENCART, Joana, *O Costumeiro de Pombeiro*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.

- LESTIEUX, Maurice, *Aliénor d'Aquitaine: l'indomptable et la poésie des troubadours*, Paris, Impr. les Cahiers de Poésie, 2004.
- LIBERA, Alain de, "On some philosophical Aspects of Master Eckart's Theology", in Francis Cheneval *et alii*, (eds.), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, Fribourg, Freiburger Zeitschrift für Philosophie et Theologie, 1998, p. 151-168.
- LIBERA, Alain de, "Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse", in Luca BIANCHI (ed.), *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1994, p. 33-56.
- LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*, Paris, PUF, 1993.
- LIBERA, Alain de, *Penser au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- LIECHTY, Reinhard de em *Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin : ou la science au Moyen Age*, Paris-Bruxelles, Société Générale de Librairie Catholique, 1880.
- LIGHT, Laura, "Versions et révisions du texte biblique", in Pierre RICHE e Guy LOBRICHON (dirs.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1998.
- LIMA, Sílvia, "O Desporto, o medo e El-Rei D. Duarte", *O. C.*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, vol. II, p. 979-986.
- LIMA, Sílvia, "O Desporto e a Experiência na Idade Média", *O. C.*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, vol. II, p. 1049-1060.
- LIVSEY, Steven J., *Theology and Science in the fourteenth century*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1989.
- LOHR, Charles, "The medieval interpretation of Aristotle", in Norman Kretzmann *et alii* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 80-98.
- LOHR, Charles, "Metaphysics", in Charles SCHMITT (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 535-638.
- LLUCH-BAIXAULI, Miguel, *La teologia de Boecio en la transición del mundo clásico al mundo medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1990.
- LUBAC, Henri, *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*. Paris, Éditions Cerf, 1993, Tomo I.
- LUSCOMBE, D. E., *O Pensamento Medieval*, trad. de Lucília Rodrigues, Mem Martim, Publicações Europa-América, 2000.
- LUSCOMBE, D. E., *The School of Peter Abelard. The influence of Abelard's thought in the early scholastic period*, Cambridge, University Press, 1969.
- MALE, Émile, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, Lbrarie Armand Colin, 1958.
- MARNOTO, Rita, *A Vita Nova de Dante. Deus, o Amor e a palavra*, Lisboa, Edições Colibri-FLUC, 2001.
- MARQUES, Maria Alegria, *Um mosteiro e um lugar : o Lorvão nos finais do século XIII*, Lorvão, Fundação Pró-Lorvão, 1999.
- MARRONE, Steven, "Medieval philosophy in context", in A. S. MCGRADY (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 2007, p.10-50.
- MARROU, Henri Irénée, "Les arts libéraux dans l'Antiquité classique", *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Montréal-Paris, *Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Institut d'Études Médiévales, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- MARROU, Henri Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1958.

MARTINS, Armando Alberto, *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*, Lisboa, Centro de História da UL, 2003.

MARTINS, Mário, “A amizade e o amor conjugal no «*Leal Conselheiros*»”, *Didaskalia*, Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, vol. IX, 1979, p. 269-278.

-----, *Introdução Histórica à Vidência do Tempo e da Morte*, Braga, Livraria Cruz, 1969, 2 vols.

-----, “Enciclopédias Medievais e divulgação filosófica”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXV, 1969, p. 24- 37.

-----, “O códice eboresense CXXI/2-19 como repositório da linguagem médica do século XV”, *Boletim de Filologia*, tomo XIX, 1961, p. 95-103.

-----, “A Espiritualidade do «Livro de Montaria»”, *Itinerarium*, n.º 32, Ano VII, Abril-Junho de 1961.

----- “S. Isidoro na Idade Média Portuguesa”, *Brotéria*, vol. LXX, 1960, p. 275-283.

-----“O Diálogo entre o Infante D. Henrique e Fr. André do Prado”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1960, tomo XVI, p. 281-295.

-----, “Copistas dos códices alcobacenses”, *Brotéria*, vol. LXVI, 1958.

-----, “O penitencial de Martim Pérez em medievo-português”, *Lusitânia Sacra*, n.º 2, 1957, p. 57-110.

-----“Experiência e conhecimento da Natureza no *Livro da Montaria*”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1957, tomo XIII, p. 52-65.

-----“A simbologia mística nos nossos bestiários”, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, Livraria Cruz, 1956.

-----, As «Meditações» do cód. alc. CCLXXIV/212 e as fontes agustinistas e bíblicas”, *Brotéria*, vol. LX, 1955, p. 520-527.

----- “S.to Agostinho nas Bibliotecas Portuguesas da Idade Média, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XI, 1955, p. 166-176.

-----, "Os solilóquios e meditações do pseudo-Agostinho, em medievo-português", *Brotéria*, vol. LV, 1952, p. 168-177.

-----, “O Ciclo Franciscano na nossa espiritualidade medieval”, *Biblos*, vol. XXVII, 1951, p. 141-247.

-----, *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos séculos IV a VII*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950.

MATOS, Manuel Cadafaz de, “O Infante D. Pedro, A versão do *De Officiis* e outras preocupações ciceronianas no Ocidente Europeu no século XV, *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, Coimbra, 1993, 315-341.

MATTOSO, José, *O monaquismo ibérico e Cluny*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2002.

-----, “A Literatura Genealógica e a cultura da nobreza em Portugal (séculos XIII-XV)”, *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 229-267.

----- “Cluny, crúzios e cistercienses na formação de Portugal” in ”*Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Lisboa, IN-CM, 1985.

-----, “A difusão da mentalidade vassálica na linguagem quotidiana“, in Helder GODINHO (coord.), *Em torno da Idade Média*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1989, p. 205-223.

- , “Mosteiros”, in Giulia LANCIANI e Giuseppe TAVANI (eds.), *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993, p. 465-467.
- , *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1996.
- MEIRINHOS, José Francisco, “A filosofia no século XII em Portugal: os mosteiros e a cultura que vem da Europa”, *Estudos de Filosofia Medieval: autores e temas portugueses*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2007, p. 29-41.
- MEIRINHOS, José Francisco, “Doutrina Sagrada, artes liberais e ciência escolástica em manuscritos de Santa Cruz de Coimbra”, *Estudos de Filosofia Medieval: autores e temas portugueses*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2007, p. 55-61.
- MELO, Maria Filomena Borja de, *Imagens da Arte. Contributos para a Historiografia da Arte em Portugal no Século XV*, Lisboa, Guimarães Editora, 1997.
- MEYER, L., *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1934.
- MÉREA, Manuel Paulo, “As teorias políticas medievais no “Tratado da Virtuosa Benfeitoria”, *Estudos de História do Direito*, Coimbra, Coimbra Editora, 1923, p. 183-227.
- MONFRIN, Jacques, “Les traducteurs et leur public au Moyen Âge”, *Journal des savants*, 1964, n°1, p. 5-20.
- MONFRIN, Jacques, “Humanisme et traductions au Moyen Age”, in Anthime FOURRIER (ed.), *L’humanisme médiéval dans les littératures romanes du XIIe au XIVe siècles*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964, p. 217-246.
- MONGELLI, Lênia Márcia (coord.), *A Literatura Doutrinária na Corte de Avis*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, “El discurso retórico en Alfonso X”, in MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús e Ana Domínguez Rodríguez (coord.), *El scriptorium alfonsí de los Libros de Astrología a las “Cantigas de Santa María”*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, p. 271-290.
- MONTEIRO, João Gouveia, *Orientações da cultura da corte na 1.ª metade do século XV*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1987.
- MONTOYA RAMÍREZ, M. Isabel e M. Nieves MUÑOZ MARTÍN, *Las Letras y las ciencias en el medievo hispánico*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006.
- MORUJÃO, Maria do Rosário (coord.), *Testamenti Ecclesiae Portugaliae (1071-1325)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, UCP, 2010.
- MURDOCH, John E., “Scientia mediantibus vocibus: Metalinguistic Analysis in Late Medieval Natural Philosophy”, in Jan P. BECKMANN (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’étude de la Philosophie Médiévale*, 29. August - 3. September 1977, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1981, p.73-106.
- MURAUULT, André de, *L’enjeu de la philosophie médiévale*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1991.
- NASCIMENTO, Aires, “Monges, livros e leituras: modos de espiritualidade e preservação de textos”, *Os Beneditinos na Europa: 1º Congresso Internacional*, 23 a 26 de Novembro de 1995, Santo Tirso, Câmara Municipal, 1998, p.203-219.
- NASCIMENTO, AIRES e Arnaldo Espírito SANTO, “Eros e Agape: redução lexical e alargamento semântico”, in Aires NASCIMENTO et alii (eds.), *Eros e Philia na Cultura Grega. Actas do Colóquio de 23-24 de Novembro de 2005*, Lisboa, Evphrosyne, 1996, p. 213- 23.
- NASCIMENTO, Aires, “O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência”, *Didaskalia*, Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, vol. XXV, 1995, p. 235-255.
- , “Le scriptorium d’Alcobaça: identité et corrélations”, *Lusitânia Sacra*, II série, n. ° 4, 1992, p. 149-162.

- , “A experiência do livro no primitivo meio alcobacense”, in *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Actas dos Encontros de Alcobça e Simpósio de Lisboa*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, p. 121-145.
- , “As livrarias dos príncipes de Avis”, *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro, op. cit.*, 1993, p. 265-287.
- , “Livros e leituras em ambiente alcobacense”, in AA. VV., *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Actas dos Encontros de Alcobça e Simpósio de Lisboa*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, p. 121-145.
- , “Novos fragmentos de textos portugueses medievais descobertos na Torre do Tombo: horizontes de uma cultura integrada”, disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2955.pdf>.
- , “Concentração, dispersão e dependências na circulação de manuscritos em Portugal, nos séculos XII e XIII”, *Colóquio sobre Circulación de Codices y Escritos entre Europa y la Península en los Siglos VIII-XIII. Actas*, Santiago de Compostela, 1988, p. 61-85.
- , “Livro e Claustro no século XIII em Portugal: O Inventário da Livraria de S. Vicente de Fora, em Lisboa”, *Didaskalia*, n.º 15, 1985, p.229-242.
- , *Encadernação Portuguesa Medieval – Alcobça*, Lisboa, IN-CM, 1984.
- , “Em busca dos códices alcobacenses perdidos”, *Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, 1979, vol. IX, 1979, p. 279-288.
- NEVES, Abel de Gouvêa, “A cultura medieval portuguesa e Santo António de Lisboa”, *Itinerarium*, n.º 28, Ano VI, Abril-Junho de 1960.
- NISARD, D., *Études sur la renaissance*, Paris, Michel Lévy-Frères, Librairies Éditeurs, 1855.
- NOGUEIRA, Bernardo, *Tabelionato e Instrumento Público em Portugal*, Lisboa, IN-CM, 2008.
- NOUZILLE, Philippe, *Expérience de Dieu et Théologie Monastique au XIIe siècle*, Paris, Éditions Cerf, 1999.
- NULLI, Siro A., “Il pensiero religioso di Erasmo”, in *Erasmo e il Rinascimento*, s.l., Giulio Einaudi Editore, 1955.
- O’CALLAGHAN, Joseph F., *El Rey Sabio: El reinado de Alfonso X de Castilla. El reinado de Alfonso X de Castilla*, trad. Manuel González Jiménez, Sevilla, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 1999.
- OCAÑA, Antonio, “La traducción portuguesa de la *Confessio Amantis* de John Gower”, *Ephrosyne*, vol. XXIII, 1995, p. 457-466.
- OSÓRIO, Jorge, “D. Dinis: o rei, a língua e o reino”, *Máthesis*, Viseu, Universidade Católica, n.º 2, 1993, p. 17-36.
- OSÓRIO, Jorge, “A prosa do Infante D. Pedro. A propósito do «Livro dos Ofícios»”, *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, Coimbra, 1993, p.107-128.
- OZMENT, Steven E., *Homo spiritualis. A comparative study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16)*, Leiden, E. J. Brill, 1969.
- PACHECO, Maria Cândida, “A filosofia e as ciências do *Didascalicon* de Hugo de S. Vítor”, *Revista da Faculdade de Letras – série Filosofia*, Universidade do Porto, II série, n.º 14, 1997, p. 107-117.
- , “Para uma antropologia situada: O *Leal Conselheiro* de Dom Duarte” *Revista Portuguesa de Filosofia. D. Duarte (1391-1991) no 6.º Centenário do seu Nascimento*, Braga, Julho-Setembro, 1991, tomo XLVII, Fasc. 3, p. 425-441.
- , “*Ordinatio Caritatis*. Reflexões sobre a ascese e a mística no pensamento de S. Bernardo”, in *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Actas dos Encontros de Alcobça e Simpósio de Lisboa*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, p. 27-40.

- , "Patrística", in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1991, vol. III, cols. 1363-1370.
- , "Escolas catedralícias e monacais", in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Editorial Verbo, 1990, vol. II, cols. 158-166.
- , "Nas origens da teologia como ciência – St. Anselmo e Abelardo", *Revista da Faculdade de Letras – série Filosofia*, Universidade do Porto, II série, n.ºs 5 e 6, 1988-89, p. 305-317.
- , *Ratio e Sapientia. ensaios de filosofia medieval*, Porto, Livraria Civilização Editora, 1985.
- PARE, G., A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance au XII siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, Librairie J. Vrin, 1933. (refund. da obra de G. Roberts, 1909.)
- PASCOAES, Teixeira de, *Arte de ser português*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998.
- , *A saudade e o saudosismo (dispersos e opúsculos)*, compilação, introdução e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim, 1988.
- , *O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, Porto, Edição da Renascença Portuguesa, 1913.
- PENCO, Gregorio, "La vita ascetica come "filosofia" nell'antica tradizione monastica", *Studia Monastica*, 1960, II, p. 79-93.
- PEPIN, Jean, "Héllenisme et Christianisme", in François CHATELET (dir.), *La philosophie médiévale (du I^{er} siècle au XV^e siècle)*, Paris, Hachette, 1972, p. 17-60.
- PEPIN, Jean, "La philosophie patristique", in François CHATELET (dir.), *La philosophie médiévale (du I^{er} siècle au XV^e siècle)*, Paris, Hachette, 1972, p. 61-80.
- PEREIRA, Marcelino, "O latim da Chancelaria de D. Sancho I", *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, tomo XIV, 1974, p. 399-414.
- PEREIRA, Miguel Baptista *et alii*, *Tradição e Crise I*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986.
- PERNIOLA, Mario, "Expansão e fragmentação do horizonte estético", *Diacrítica. Filosofia e Cultura*, n.º 20, 2006, p. 107-118.
- PICAVET, François, *Deux directions de la théologie et de l'exégèse catholiques au XIIIe siècle: saint Thomas d'Aquin et Roger Bacon*, Paris, E. Leroux, 1905.
- PICHE, D. (ed.), *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Librairie J. Vrin, 1999.
- PINHO, Sebastião T. de, "O infante D. Pedro e a «escola» de tradutores da Corte de Avis", *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, Coimbra, 1993, 129-153.
- PONTES, J. M. da Cruz, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1957.
- , "Cícero", in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa, Verbo, 1967, vol. V.
- , "Relação do Latim com a Filosofia", in *Colóquio sobre o ensino do latim: actas*, Coimbra, Faculdade de Letras de Coimbra, 1973, p. 147-199.
- PRAÇA, José J. Lopes, *História da Filosofia em Portugal*, edição preparada por Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Editores, 1974.
- PRYDS, Darleen N., *The king embodies the word. Robert d'Anjou and the politics of preaching*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000.

- QUADROS, António “Da língua portuguesa para a filosofia portuguesa. A Paideia Luso-brasileira e a filosofia”, *Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas*. Actas, Fribourg – Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, p. 81-101.
- QUADROS, António, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967.
- QUASTEN, J. *Patrología*, ed. española preparada por Ignacio Oñatibia, Madrid, BAC, 1968, vol I.
- QUILLET, Jeannine, "Quelques aspects de l'idée de bonheur selon Nicole Oresme", in id. (ed.), *Autour de Nicole Oresme. Actes du Colloque Oresme organisé à l'Université de Paris XII*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 235-245.
- MICHALSKI, Konstanty, *La philosophie au XIV^e siècle*, Frankfurt, Minerva GMBH, 1969.
- REAL, Miguel, *Introdução à Cultura Portuguesa. Séculos XIII A XIX*, Lisboa, Planeta Manuscrito, 2011.
- Rand, Edward, *Founders of the Middle Ages*, New York, Dover Publication Inc., 1928.
- REINHARDT, Elisabeth, *Por las rutas medievales del saber*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2007.
- REITER, Josef, “Bernard de Clairvaux, philosophe malgré lui entre cœur et raison ?”, in Rémi BRAGUE (dir.), *Saint Bernard et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 11-25.
- RICARD, Robert, "L'enfant D. Pedro de Portugal et «O Livro da Virtuosa Benfeitoria»", *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, p. 87-136.
- RICKLIN, Thomas, “Alfonso X, ‘El Sabio’ e la filosofía in castigliano. Le dimensione di un progetto culturale reale-imaginario”, in Nadia BRAY e Loris STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medieval*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts D'Études Médiévales, 2003, p. 208-245.
- ROBERT, G., *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris, J. Gabalda, 1909.
- RODRIGUES, Manuel A., “Lutero e a Bíblia”, *Humanitas*, vols. XXXIX-XL, 1989, p. 187-200.
- RODRIGUES, Manuel, “Os estudos teológicos e bíblicos no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no século XVI. A figura de Pedro de Figueiró”, *Santa Cruz de Coimbra, do século XI ao século XX*, Coimbra, 1984, p.119-138.
- ROQUES, René, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.
- ROSA, Maria de Lurdes, “Sociabilidade e espiritualidades na Idade Média: A historiografia portuguesa sobre os comportamentos religiosos dos leigos medievais”, *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 21, 2009, p.75-124.
- ROSA, Maria do Rosário P., “Sonho medieval: revelação ou castigo?”, *Studia Lusitanica*, n.º 1, 1998, Lisboa, Colibri, p.77-107.
- ROWLAND, Beryl (ed.), *Companion to Chaucer Studies*, Toronto – New York – London, Oxford University Press, 1968.
- RÜEGG, Walter (coord.), *Uma História da Universidade na Europa – As Universidades na Idade Média*, trad. coordenada por M. Gomes da Torre, Lisboa, IN-CM, 1996.
- RUH, Kurt, "Franziskanische Mystik der Früheit“, *Geschichte der abendländischen Mystik*, München, C. H. Beck, 1993, Band II, p. 376-444.
- RUHE, Ernst Peter, "Pour faire la lumière as lais ? Mittelalterliche Handbücher des Glaubenswissens und ihr Publikum“, Norbert Richard WOLF, *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter: Perspektiven ihrer Erforschung*, Kolloquium, 5.-7. Dezember 1985, Wiesbaden, L. Reichert, 1987, p. 46-56.

- SÁ, A. Moreira de, *O Infante D. Henrique e a Universidade*, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1960.
- SACCON, Alessandra, “Predicazione e filosofia: il caso del «Paradisus anime intelligentis»”, in Nadia BRAY et L. STURLESE (eds.), *Filosofia in Volgare Nel Medioevo, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Louvain-la-Neuve, Fédération Internationale des Instituts D’Études Médiévales, 2003p. 81- 105.
- SAFFREY, H. D., "Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle)", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Avril 1996, n. ° 2, tome 80, p. 201-220.
- SANTOS, José Trindade dos, “Epistém e Formas no Teeteto”, in id. (org.), *Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto*, Lisboa, CFUL, 2005, p. 43-62.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos, “Petrarca, filósofo da condição humana”, *Philosophica. Anselmo sola ratione 900 anos depois*, n.º 34, 2009, p.415-437.
- SANTOS, Maria José, “A Cultura Portuguesa no século XV”, *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, FLUC, 1996, p. 243-272.
- SERENE, Eileen, “Demonstrative science”, in Norman KRETZMANN et alii (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 496-517.
- SCHABEL, Chris, *Theology in Paris, 1316-1345*, USA, Ashgate Publishing, 2000, p. 135-171.
- SCHLETTE, Heinz Robert, *Die Nichtigkeit der Welt, Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Kösel-Verlag-München, 1961.
- SCHMITT, Charles, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.
- SMETS, An, "A la recherche du traducteur français le plus fidele du De falconibus", in Peter ANDERSEN (ed.), *Pratiques de Traduction au Moyen Age, Actes du colloque de l'Université de Copenhague 25 et 26 octobre 2002*, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, p. 186-203.
- STERCAL, Claudio, *Bernard de Clairvaux, intelligence et amour*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- SILVA, Elsa Maria Branco da, *A Fortuna da 'Vita Christi' no Medievo em Portugal: Pensar a Espiritualidade à Luz da Tradução*, Castelo Branco, Alma Azul, 2006.
- SILVA, A. Pereira da, “A primeira suma portuguesa de teologia moral e sua relação com o «Manual» de Navarro”, *Didaskalia*, Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa, vol. V, 1975.
- SMALLEY, Beryl, *Lo Studio della Bibbia nel Medioevo*, trad. de Vincenzo Benassi, Bologna, Società editrice il Mulino, 1972, II vols.
- SOARES, Nair de Castro, A «Virtuosa Benfeitoria», primeiro tratado de príncipes em português”, *Biblos. Revista da Faculdade de Letras, Actas do Congresso Comemorativo do 6.º centenário do Infante D. Pedro*, Coimbra, 1993, p. 289-314.
- SOARES, Nair de Castro, “Tratados de educação de príncipes em Portugal: um tema europeu”, in Nair Castro Soares et alii (coord.), *Latineuropa, latim e cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia, Actas do Colóquio Internacional 9-10 de Novembro de 2006*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2008, p. 173-199.
- SOBRANZO, Giovanni, “Papa Alessandro VI e il Savonarola”, *Il tempo di Alessandro VI Papa e di Fra Girolamo Savonarola*, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1960.
- SOLERE, Jean-Luc et Zénon KALUZA (eds.) *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- SOUSA, Maria Carmelita Homem de, *O Problema da Filosofia Cristã. I – Sobre a essência da filosofia*, Porto, edição de autora, 1976.

- SOUSA, Fr. Paulo Henrique C. de, "S. António e a natureza", *Itinerarium*, Ano XLII, n.º 155, 1996, p. 217-264.
- SOTO RÁBANOS, José María "Exigencias de ética profesional en los tratados pastorales de la Baja Edad media hispana", *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, vol. XXII, 1995, p. 27-38.
- SPEER, Andreas, "The discovery of nature: the contribution of the chartrians to twelfth-century attempts to found a *scientia naturalis*", *Traditio*, vol. 52, 1997, p.135-151.
- STEEL, Carlos, "Plato latinus (1939-1989)", in Jacqueline HAMESSE et Marta FATTORI (eds.), *Rencontres de cultures dans la Philosophie Médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve-Cassino, SIEPM, 1990, p. 301-316.
- STEER, Georg, "Zum Begriff «Laie» in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters", in Ludger GRENZMANN und Karl STACKMANN (eds.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, Stuttgart, J.B. Metzlersche, 1984, p. 764-768.
- STOTZ, Peter, "La langue latine au Moyen-Âge: persistance et transformation, autorité et disponibilité", in Nair Castro SOARES et alii (coords.), *Latineuropa, latim e cultura neolatina no processo de construção da identidade europeia, Actas do Colóquio Internacional 9-10 de Novembro de 2006*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2008, p. 73-90.
- STURLESE, Loris, *Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Firenze, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Leo S. O. Editore, 1990.
- STURLESE, Loris, *Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo. Il secolo XIII*. Firenze, Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Leo S. O. Editore, 1996.
- SWIEZĄWSKI, Stefan, *Histoire de la philosophie européenne au XV^e siècle*, adaptée par Mariusz Prokopowicz, traduit du polonais par Henry Rollet et Mariusz Prokopowicz, Paris, Editions Beauchesne, 1990.
- SYRING, Andrea, "Compilatio as a method of middle ages german literature production. An anonymous sermon about St. John the Evangeliste and its appearance in other sermons", in Jacqueline HAMESSE (ed.), *Medieval Sermons and Society: Cloister, city, university*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1998.
- SONDAG, G., "Métaphysique et théologie dans les prologues de la lectura et de l'ordinatio (1.^{ère} partie) de Jean Duns Scot", in *La servante et la consolatrice, La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 117-128.
- TAVARD, Georges, "La théologie d'après le *Breviloque* de Saint Bonaventure", *Année théologique*, X, 1949, p. 201-14.
- TRINDADE, Manuel de Almeida, "S. Justino — a doutrina sobre o Logos" in *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J. M. Cruz Pontes cura Marii S. de Carvalho, Medievalia. Textos e Estudos*, n.ºs 7-8, 1995, p. 79-97.
- TURIENZO, S. Álvarez, "El tratado «De Regimine Principum» de Egidio Romano, y su presencia en la baja edad media hispana", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XXII, 1995, p. 7- 25.
- VAN HOECKE, W., "Les structures de la société médiévale et la fragmentation linguistique de l'Europe occidentale", in Michèle GOYENS and Werner VERBEKE (eds.), *The dawn of the written vernacular in western Europe*, Leuven University Press, 2003, p. 147-164.
- VANNIER, Marie-Anne, "Luther et «la theologia deutsch»", in Matthieu ARNOLD (dir.), *Annoncer l'Évangile (XV^e- XVII^e siècle). Permanences et mutations de la prédication*, Paris, Cerf, 2006, 63-70.
- VANDENBROUCKE, F., "La lectio divina du XI^e au XIV^e siècle", *Studia Monastica*, n.º 8, 1966, p. 267-293.
- VANDENBROUCKE, F., *La morale monastique du XI^e au XVI^e siècle: pour l'histoire de la théologie morale*, Louvain-Lille, Éditions Nauwelaerts, 1966.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1966.

VAN STEENBERGHEN, Fernand, *História da Filosofia. Período Cristão*, trad. de J. M. da Cruz Pontes, Lisboa, Gradiva, s. d.

VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de, *A Saudade Portuguesa. Divagações filológicas e literár-históricas (...)*, Porto, Edição da Renascença Portuguesa, 1914.

VAUCHEZ, André, *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental (séculos VIII-XII)*, trad. de Teresa Antunes Cardoso, Lisboa, Editorial Estampa, 1995.

VELOSO, Maria Teresa, "Portugal, Cister e a Santa Sé no primeiro quartel do século XIII", in *Actas do Congresso Internacional sobre S. Bernardo e o Cister em Galícia e Portugal* (17-20 Outubro de 1991), Ourense, Ediciones Monte Cassino, 1992, vol. I, p. 487-494.

VERDEYEN, P., "La séparation entre théologie et spiritualité. Origine, conséquences et dépassement de ce divorce", in Jacques HAERS e P. de MEY (eds.), *Theology and conversation: towards a relational theology*, Leuven, Leuven University Press, 2003, p. 675-688.

VERDIER, Philippe, "Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge", in *Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale*, Institut d'Études Médiévales, Montréal-Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

VERGER, Jacques, *Les gens de savoir en Europe a la fin du Moyen Age*, Paris, PUF, 1998.

VIAL, Marc, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris, J. Vrin, 2006.

WEDDIGE, Hilke, *Einführung in die germanistische Mediävistik*, München, Verlag C.H. Beck, 2008.

WIPPEL, John F., "Essence and Existence", in Norman KRETMANN et alii (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 385-410.

WOLFF, Philippe, *Outono da Idade Média ou Primavera dos novos tempos?*, trad., Lisboa, Edições 70, 1988.

-----, *Les Origines linguistiques de l'Europe occidentale*, Paris, Hachette, 1970.

-----, *O Despertar da Europa*, trad. de António G. Mattoso, Lisboa, Editora Ulisseia, 1968.

XAVIER, Maria Leonor, *Questões de Filosofia Medieval*, Lisboa, Edições Colibri, 2007.

-----, "Necessidade e Historicidade: razões de conveniência na teologia de Santo Anselmo", separata da Revista *Itinerarium*, Braga, Ano XXXVIII, n.º 141, 1991, p. 353-367.

ZUMTHOR, Paul, *La lettre et la voix de la littérature médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

-----, *Histoire littéraire de la France médiévale*, Paris, PUF, 1954.

5. Dissertações e Teses policopiadas sobre temas diversos.

ALMEIDA, Maria Alice, *Um glossário do Leal Conselheiro: Contribuição para um Dicionário Arcaico*, Tese de licenciatura em Filologia Românica, Lisboa, FLUL, 1947.

ANTUNES, José, *A cultura erudita portuguesa nos séculos XIII e XIV: juristas e teólogos*, Dissertação de Doutoramento em História, Coimbra, FLUC, 1995.

AUGUSTO, Sara, *A alegoria na ficção romanesca do Maneirismo e do Barroco*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian-FCT, 2010.

BARBOSA, Maria Guilhermina, *O Liber Mannalis de Dhuoda. Perspectivas ético-pedagógicas*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Porto, FLUP, 2003.

CAMPS, Maria da Conceição, *A Presença do Policraticus de João de Salisbúria na Crónica de D. João I de Fernão Lopes. Perspectiva jurídico-política*, Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, Porto, FLUP, 2000.

- CARDOSO, Ana Cristina, “*Les Serments de Strasbourg*”: importância histórica e filológica na consolidação do francês, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, 2007 (accedida em linha em Julho de 2011)
- DIONÍSIO, João, D. *Duarte, leitor de Cassiano*, Lisboa, Faculdade de Letras, Dissertação de Doutoramento em Literatura Portuguesa, Lisboa, 2000.
- FERNANDES, Carlos R., O “*Scriptorium*” de *Alcobaça no tempo de D. Fr. Estêvão de Aguiar: 1431-1446*, tese de licenciatura em História, Lisboa, 1970.
- FRIAS, Agostinho Figueiredo, *De Signis Pulsandis: leitura hermeneutica de Santo Antonio de Lisboa e Frei Paio de Coimbra*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Porto, 1994.
- GUERRA, António Joaquim, *Os escribas dos documentos particulares do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça 1155-1200: exercícios de análise de grafias*, Dissertação de Mestrado em Paleografia e Diplomática, Lisboa, 1988.
- MACIEL, José M., *Os «benefícios» do Infante D. Pedro. Uma teoria da ação na «Virtuosa Benfeitoria»*. Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, Porto, FLUP, 2003.
- MEIRELLES, Acir F., *Consciência e Vontade no Leal Conselheiro*, Dissertação de Mestrado em Cultura Portuguesa, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1997.
- MERUJE, Teresa, *Porque são as artes donzelas?*, Dissertação de Mestrado em Património Europeu, Coimbra, FLUC, 2009.
- OLIVEIRA, Joana Neves de, *Anotações de um Clérigo sobre o Amor na Idade Média. O Tratado De Amore de André Capelão*, Dissertação de Mestrado em Língua, Escrita e Cultura na Idade Média, Coimbra, FLUC, 2005.
- OLIVEIRA, Maria Dalila Duarte de, *D. Duarte, educador: uma abordagem interdisciplinar das relações da vontade com a razão no Livro da Enseñança de Bem Cavalgar Toda Sela*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Braga, Universidade do Minho, 1998.
- PEREIRA, Jesuína Inês, *Glossário do Leal Conselheiro até ao capítulo XXV (inclusive)*, Tese de Licenciatura em Filologia Românica, Lisboa, FLUL, 1943.
- SERRADO, Joana, *Amar, Experimentar, Transformar : Minnen, Varen, Verwandelen. Três verbos místicos em Hadewijch de Antuérpia*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, Porto, FLUP, 2004.

Índice Onomástico

A

Abraão B. Judah Ibn Hayyn – 261.
Adão Ânglico – 276.
Afonso Henriques (D.) – 227.
Afonso II, (D.) – 219.
Afonso III (D.) – 216, 218.
Afonso V (D.) – 254.
Afonso X (D.) – 207, 208, 209.
Afonso Sanches – 234.
Agostinho (St.) – 16, 29, 40, 43, 94, 95, 96, 98, 100, 109, 136, 140, 148, 151, 164, 197, 227, 229, 233, 254, 256, 293, 294, 303, 308, 319, 320, 321.
Agricola, Rudolfo – 259.
Alão de Lille – 111, 112.
Alberto Magno – 151, 157, 163, 166, 197, 222, 230.
Albumasar – 45.
Alcuíno de York – 104.
Alexandre Magno – 16, 254, 261.
Alexandre de Hales – 132, 133, 193.
Almeida, Veira de – 98.
Álvaro Pais – 35, 189.
Ambrósio, St. – 29, 101, 271, 308.
Amónio Sacas – 88.
Amos, Thomas – 273.
Anaxágoras – 343.
Anaximandro – 78.
Anaxímenes – 78.
Andrade, Carlos Drummond de – 52.
Andrade, Maria-Ivone de – 47.
André de S. Victor – 121.
André Dias – 232.
André do Prado (Frei) – 39, 255, 256, 257.
André, João Maria – 153.
André o Capelão – 196.
Anício Severino Boécio – 43, 100, 101, 111, 112, 122, 200, 201, 208, 213, 259, 300, 329, 348.
Anselmo (St.) – 113, 114, 115, 271, 293, 317.
Aselmo de Besata – 112.
António de Lisboa (St.) – I, 7, 18, 224, 229, 289.
Aristotéles – 43, 69, 70, 72, 73, 75, 77, 79, 119, 122, 131, 132, 134, 137, 141, 144, 190, 198, 204, 207, 230, 258, 276, 325, 328.
Arnóbio – 84, 86.
Atenágoras de Atenas – 71, 83.
Averróis – 131, 209.
Avicbrão – 209.
Avicena – 129, 139, 253.
Aymeric d'Ebrard – 223.

B

Bachelard, Gaston – 78.
Babbit, Susan – 190.
Baladier, Charles – 284.
Balzac, Honoré de – 286.
Baptista, Paula – 22, 23.

Barata-Moura, José – 55.
Bartolomeu Ânglico – 44, 223.
Basílio (S.) – 328.
Beda o Venerável – 102, 259, 305.
Bedouelle, Guy – 180.
Belo, Ruy – 347.
Bento (S.) – 224, 303.
Benveniste, Émile – 286, 288.
Berengário de Tours – 110.
Bernardo de Brihuega – 221.
Bernardo de Chartres – 118.
Bernardo de Claraval – vii, 5, 44, 94, 103, 114, 115, 116, 125, 126, 127, 128, 151, 170, 262, 271, 272, 273, 277, 285, 294, 295, 306, 307, 317, 343, 348.
Bernardo Silvestre – 118.
Besch, Werner – 181.
Bianchi, Luca – 147.
Billotte, Denis – 200.
Bluteau, Rafael – 283, 355.
Boaventura (S.) – VII, 71, 134, 135, 136, 139, 140, 151, 166, 171, 197, 230, 295, 303, 308, 309, 324, 348.
Boccaccio – 187.
Bodéüs, Richard – 76, 77, 140.
Boécio de Dácia – 144, 146, 194.
Botelho, Afonso – 248.
Boulnois, Oliver – 77.
Boyer, Régis – 54.
Braga, Teófilo – 9, 54.
Branco, Elsa – 236.
Brant, Sebastian – 177.
Brueghel, Pedro – 185.
Brunetto Latini – 192, 204, 205, 281, 287, 288, 290, 333.
Bruno d'Arrezzo – 163.
Burguess, Glyn – 284.
Buridant, Charles – 293.

C

Caciro, Francisco da G. – 5, 31, 36, 41, 43, 244, 259, 292.
Calado, Adelino – 245.
Calafate, Pedro – 46, 280, 295, 297.
Calcídio – 259.
Calvino, João – 158.
Calvino, Italo – I, 195.
Carlos Magno – 104.
Carreras y Artau, Tomás – 211.
Carvalho, Joaquim de – 5, 34, 35, 39, 45, 51, 58, 257, 279, 294.
Carvalho, Teixeira de – 227.
Cassiano – 44, 45, 240, 271.
Cassin, Barbara – 53.
Cassiodoro – 43, 102, 103, 311.
Catarina de Sena (Sta.) – 210.
Cervantes, Miguel de – 263.

Chenu, M.-Dominique – 117, 130, 138, 289, 290, 330.
Chomsky, Noam – 286.
Chrétien de Troyes – 196.
Cícero – 43, 81, 93, 95, 177, 196, 204, 205, 211, 222, 243, 254, 326.
Clemente de Alexandria – 87, 88, 89.
Cocheril, Maur – 277.
Coleman, Joyce – 203.
Coletti, Vittorio – 273.
Colish, Marcia – 68.
Congar, Yves Marie- 202.
Constantino – 263.
Copeland, Rita – 203.
Copérnico, Nicolau – 155.
Corbin, Michel – 150.
Cornu, J. – 10.
Cosme de Médicis – 152,156.
Costa, Dalila P. – 44.
Courcelle, Pierre – 101.
Courtenay, W. – 232.
Creso – 265.
Cristina de Pisano – 214.
Cristoforo Landino – 159.
Crouzel, Henri – 88.
Cruz, António – 226.
Cunha, António Geraldo da – 57, 283.
Curtius, Ernst – 195.

D

D'Alembert, Jean-Baptiste – 283.
Dancus (Rei) – 222.
Dante Alighieri – 169, 192, 194, 195, 197.
Dahan, Gilbert – 113, 115, 134, 202, 309, 313.
Darmesteter, Arsène – 284.
Delhayé, Philippe – 108.
Dhuoda – 209.
Dias, Aida – 8.
Dias, Sebastião da Silva – 47, 179, 241.
Diderot, Denis – 279.
Dinis, (D) – 185, 208, 217, 218, 221, 223, 234, 250, 317.
Diocleciano – 265.
Diógenes Laércio – 79.
Dionísio, João – 44, 240.
Domanski, Juliusz – 81, 353.
Domingos Gundissalino – 124.
D'Onofrio, Giulio – 100.
Dronke, Peter – 119.
Duarte, (Rei D.) – 2, 32, 34, 49, 52, 85, 222,239, 240, 241, 243, 244, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 262, 279, 287.
Duby, Georges – 189.
Dumas, Robert – 318.

E

Eckhart – 147, 159, 215.
Egídio Romano – 198, 254.
Empédocles – 78.

Énio – 241.
Erasmus de Roterdão, Desidério – 158, 161, 175, 177, 179, 180, 351.
Esmaragdo – 104.
Estesícoro – 67.
Estêvão de Aguiar (D.) – 271.
Estêvão Martins – 274.
Étienne Tempier – 144, 147, 166.
Eusébio de Cesareia – 93.
Evans, G. R. – 112.
Ezequiel – 22.

F

Fernando, (Infante D.) –32, 33,237.
Fernando, D. (Rei) – 13, 33, 220, 317.
Fernando de Astorga (Frei) – 13.
Fernando de Castela (Rei D.) – 208
Fernão Lopes – 5, 33, 238.
Ferreira, João – 49.
Ferry, Luc – 350.
Festugière, André J. – 72.
Ficino, Marsílio – 159, 163.
Fidora, Alexander – 124.
Filipa de Lencastre (D.) – 237.
Fílon de Alexandria – 87, 89.
Frederico I – 185.
Frederico II – 192.
Fredouille, Jean-Claude – 86.
Freire, José Geraldes – 196.
Frias, Agostinho – 19.

G

Galilei, Galileu – 71, 155, 172.
Gama, José – 60.
Garcia-Junceda, Jose A. – 104.
Geert Groote – 149, 166.
Geoffrey Chaucer – 201.
Ghellinck, J. – 123, 303.
Gil, Fernando – 18.
Gil, José S. – 210.
Gilberto Porretano – 118.
Gilson, Étienne – 96, 192, 288.
Giraldo (Mestre) – 221.
Godinho, Helder – 10, 25.
Gomes Eanes de Zurara – 238, 301.
Gomes, Pinharanda – 31, 35, 49, 62.
Gomes, Saul – 227, 228.
Gonçalves, Iria – 274.
Gonçalves, Joaquim C. – VIII.
Grabmann, Martin – 130, 132.
Graciano – 202.
Gregório de Nazianzo – 91.
Gregório de Nissa – 91.
Gregório Magno (S.) – 111, 294, 303, 308.
Greimas, Algirdas – 286, 288.
Grundmann, Herbert – 203.
Gualter de Burley – 79.
Guilherme de Conches – 118, 119.
Guilherme de Moerbecke – 55.
Guilherme de Occam – 142, 165, 167,

168, 169.
Guilherme de Saint-Thierry – 116, 120.
Guiraud, Pierre – 288.

H

Hadewijch de Antuérpia – 213.
Hadot, Pierre – 83, 353.
Hamesse, Jacqueline – 63, 291.
Haskins, Charles Homer – 117, 159, 161.
Haydn, Hiran – 157, 161, 164.
Heidegger, Martin – 326.
Henrique (Infante D.) – 255, 256, 257, 260.
Henrique de Gand – 150.
Heraclito – 78.
Herrade de Hoenberg – 196.
Hesíodo – 67, 73, 77, 108, 174.
Hildegarda de Bingen – 213.
Hincmar de Reims – 188.
Hjelmlev, Louis – 288.
Holte, Ragnar – 98.
Homero – 67, 73.
Honório Augustudinense – 7, 110.
Hrosvitha – 213.
Hugo de Folieto – 7, 221.
Hugo de Saint-Cher – 276.
Hugo de São Victor – 22, 44, 121, 122,
229, 271, 275, 294, 311, 320, 321, 352.
Hugo Ripelino – 276.
Huizinga, J. – 153.
Humberto, Carlos – 243.
Humberto de Romanis – 201, 265, 310.

I

Imbach, Ruedi – 37, 190, 191, 192, 206,
211, 264, 277.
Inocêncio III (Papa) – 122, 265, 273.
Inocêncio V (Papa) – 342.
Isaías – 96.
Isidoro de Sevilha – 40, 44, 102, 103, 111,
188, 227, 259, 271, 294, 328.

J

Jacobo de Benavente – 267.
Jacques Legrand – 200.
Jacopone da Todi – 196.
Jaeger, Werner – 78.
Jaime I (Rei) – 211.
Jaufré Raudel – 186.
Jean de Vignay – 293.
Jerónimo (S.) – 95, 101, 275, 292, 294,
300, 308.
Jerónimo Bosch – 175, 176, 179.
Jerónimo Savorola – 161.
João I (Rei D.) – 2, 32, 207, 237, 238, 239,
240, 246, 251, 253.
João III (Rei D.) – 39, 232, 255.
João (S.) – 93, 348.
João Buridano – 172.
João Crisóstomo – 271, 325.
João Damasceno – 348.
João das Regras – 238.

João de Deus – 232.
João de Meung – 199, 200, 293.
João de Peckham – 135.
João de Ripa – 150.
João de Ruysbroeck – 166.
João de Sacrobosco – 259, 260.
João de Salisbúria – 118, 188.
João de Trevisa – 201.
João de Verba – 244, 245, 246.
João Duns Escoto – 135, 140, 141, 143,
147, 166, 230, 301, 302.
João Escoto Eriúgena – 104.
João Gerson – 127, 143, 148, 150, 151,
159, 170, 266, 291, 302, 351.
João Gower – 253.
João Huss – 170.
João Peculiar – 227.
João Soares de Paiva – 216.
João Soares Somesso – 217.
João Tauler – 180.
João Wyclif – 170.
João Xira (Frei) – 238.
Job – 158, 314, 342, 352.
Joly, Robert – 84.
Jonas de Orleães – 188.
Juan Manuel (D.) – 207.
Juliano Apóstata – 265.
Júlio César – 29, 252, 265.
Justino o Mártir – 71, 83, 84.

K

Kepler, Johann – 155.
Kremer, Dieter – 289.
Kocourek, Rotislav – 288.

L

Lactâncio – 84, 86, 327.
Lagarde, Georges de – 191, 264.
Lapa, Manuel Rodrigues – 5, 9, 20, 217, 248,
270, 294.
Leão, Duarte Nunes de – 51, 53, 216, 249.
Leclercq, Jean – 80, 105, 128, 292, 305, 350.
Lefèvre d'Étaples – 179, 180., 351.
Le Goff, Jacques – 21, 191, 280.
Leibniz, Gottfried Wilhelm – 71.
Leinsle, Ulrich – 132.
Leitão, Henrique – 259.
Lemoine, Michel – 118.
Leonardo da Vinci – 159.
Leonor (Rainha D.) – 162.
Libera, Alain de – 211, 291.
Lourenço de Médicis – 152, 155, 156.
Lubac, Henri de – 309.
Ludolfo de Saxónia – 236.
Lusignan, Serge – 199.
Luís de Granada (Frei) – 48.
Luís IX de França (Rei) – 264, 265.
Lutero, Martinho – VII, 150, 158, 161,
180, 327, 351.

M

Machado, Ana Maria – 20.
Machado, Diogo Barbosa – 3, 4, 37.
Machado, José Pedro – 45.
Machado, Saavedra – 10.
Madureira, Margarida – 19.
Maler, Bertil – 3, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 25, 26, 27, 28, 35, 42, 269, 270, 274, 290, 293, 294, 296, 298, 310, 311, 329, 332, 351.
Malingrey, Anne – 80.
Manguel, Alberto – 264.
Maquiavel, Nicolau – 156.
Marciano Capela – 100, 259.
Marco Polo – 195, 253.
Marenbon, John – 139.
Margarida Porete – 213.
Maria de França – 185, 187.
Marnoto, Rita – 194.
Marques, Bernardino – 19.
Marrou, Henri-Irénée – 96.
Marsílio de Inghen – 157.
Martim Pérez – 236, 302.
Martinho de Dume – 46, 49, 215.
Martinho de Polónia – 271.
Martins, Armando – 227.
Martins, Mário – 5, 6, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 58, 235.
Martins, Oliveira – 237.
Mateus, Maria Helena M. – 222, 252.
Matilde de Magdeburgo – 213.
Matoré, Georges – 285.
Mattoso, José – 21, 225, 230.
Megale, Heitor – 269.
Meirinhos, Francisco – 63.
Melo, Filomena – 238.
Menegaz, Ronaldo – 17.
Mêrea, Paulo – 246.
Messelaar, P. – 204, 281, 290, 292, 333.
Metódio – 29.
Miguel Escoto – 191.
Mimnerno – 67.
Mohrman, Christine – 292.
Moisés – 89.
Moisés Maimónides – 134, 209.
Monteiro, João Gouveia – 237.
Mounin, Georges – 288.
Morais, Ana Paiva – 27.
Mumadona (Condessa) – 33, 234.
Murault, André – 168, 169.

N

Nascimento, Aires – 62, 247, 256, 273, 303.
Natário, Celeste – 62.
Neto, Serafim da Silva – 10.
Nicolau IV (Rei) – 232.
Nicolau de Lira – 265.
Nicolau de Oresme – 190, 199.
Nogueira, Simone – 284.

Nouzille, Philippe – 127, 129.
Novaciano – 84.
Nulli, Attilio – 177.
Nunes, Elisa P. – 16.
Nunes, Irene – 25, 27, 28, 30, 293.
Nunes, José Joaquim – 9, 15.
Nunes, Pedro – 227, 261.
Nun'Álvares Pereira – 238.

O

O'Callaghan, Joseph – 210.
Oliveira, Correia de – 10.
Orfeu – 67.
Orígenes – 87, 88, 90, 91.
Orósio – 44.
Otão de Freising – 185.
Ovídio – 43.

P

Pacheco, Maria Cândida – 91, 254.
Paio de Coimbra (Frei) – 18, 228.
Palhano, Herbert – 248.
Pamuk, Orhan – VIII.
Panofsky, Erwin – 132.
Papias – 106, 229, 329.
Paré, G. – 197.
Paris, Gaston – 288.
Parménides – 78.
Pascoaes, Teixeira de – 51, 53, 280, 281.
Paterno (D.) – 227.
Paulo (S.) – 71, 82, 99, 126, 300, 319, 323, 324, 339.
Pedro (Condestável D.) – 2, 253.
Pedro (Infante D.) – 32, 34, 49, 189, 222, 224, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 251, 253, 255, 279, 287.
Pedro Abelardo – 113, 114, 115, 116, 117, 168, 305, 323.
Pedro Afonso – 234.
Pedro Celanense – 120.
Pedro Comestor – 275, 300.
Pedro Damião – 109.
Pedro de Auriole – 147.
Pedro Hispano – 35, 38, 218, 232.
Pedro Lombardo – 122, 139, 225, 276.
Pépin, Jean – 77.
Pereira, Maria Helena da R. – 20, 47, 244, 290.
Pereira, Miguel Baptista – I, 59.
Pereira, Paulo – 17, 18, 21, 27.
Perniola, Mario – 55.
Petarca – 3, 43, 155, 158, 169, 197, 325.
Peurbach, Jorge de – 259.
Pico della Mirandola – 156.
Piel, Joseph – 289.
Pimentel, António M. – 20.
Pimpão, Álvaro da C. – 5, 9, 49.
Pinho, Sebastião – 240.
Pirro – 237.

Pitágoras – 326.
Platão – 72, 73, 87, 89, 119,
325, 328, 347.
Plínio – 44, 259.
Plotino – 76.
Poliziano, Angelo – 159.
Pontes, J. M. Cruz – 31, 35, 43, 45,
196, 254.
Praça, Lopes – 34.
Pseudo-Agostinho – 33.
Pseudo-Aristóteles – 255, 258.
Pseudo-Boaventura – 33, 40, 237.
Pseudo-Dionísio Areopagita – 99, 104, 148,
165, 256, 301, 305.
Pseudo-Platão – 74.
Pseudo-Roberto Kildwardby – 276.
Ptolomeu – 259.

Q

Quadros, António – 54.
Quasten, John – 91.
Queirós, Eça de – 9.

R

Rábano Mauro – 105, 229.
Raimbaud de Vaqueiras – 186.
Raimundo Llull – 124, 145, 146,
162, 192, 211, 212, 254.
Randulfo – 130.
Real, Miguel – 62.
Ribeiro, Bernardim – 52.
Ricard, Robert – 32.
Ricardo de São Victor – 271.
Roberts, Kimberley – 10, 247.
Roberto Grosseteste – 133, 157.
Rogério Bacon – 133, 157, 172, 198.
Roques, René – 99.

S

Sá, A. Moreira de – 258.
Saffrey, H. D. – 80.
Salomão – 90, 307.
Sampaio, Albino Forjaz – 35.
Sancho I (Rei D.) – 216.
Sancho II (Rei D.) – 228.
Santoro, Fernando – 56.
Santos, Leonor – 21.
Santos, Maria José A. – 220.
São Boaventura, Fortunato de (Frei) – 4, 5.
Saraiva, António José – 5.
Saranyana, Josep-Ignasi – 145.
Saussure, Ferdinand de – 288.
Schmitt, Charles – 258.
Sena, Jorge de – 15.
Sérgio, António – 55.
Sêneca – 43, 81, 82, 93, 171, 177, 203,
211, 222, 240, 245, 254, 314, 325, 326,
342.
Sigério de Brabante – 144, 194.
Sileo, Leonardo – 135.
Silva, António Pereira da – 48.

Silva, Carlos – 44.
Simon, Ruiz – 145.
Smalley, Beryl – 120, 132, 199, 202.
Sobral, Cristina – 17, 26.
Sócrates – 74, 83, 93, 325, 329, 347.
Sousa, António Caetano de – 253.
Speer, Andreas – 122.
Sturlese, Loris – 207, 354.
Sugério (Abade) – V.
Swiezawski, Stefan – 58, 159, 160.

T

Tales – 78.
Tancos, Hermenegildo de (Frei) – 3, 4, 12,
37, 266.
Tejada Spínola, E. – 38.
Telo (D.) – 227.
Teotónio (D.) – 227.
Teresa de Ávila (Sta.) – 210.
Tertuliano – 82, 83, 327.
Thomas, Lothar – 36.
Tiago de Voragine – 271.
Thierry de Chartres – 118, 119.
Tomás Bradwardine – 172.
Tomás de Aquino (S.) – 43, 82, 114, 133, 137,
130, 140, 142, 143, 145, 166, 230, 265, 275,
276, 301, 302.
Tomás de Kempis – 13, 158.
Tomás Morus – 152, 177, 178.
Torre, Elisa – 19.
Trajano – 16.
Trier, Jost – 285, 286.

U

Ullmann, S. – 286.

V

Valentim Fernandes – 236.
Valla, Lorenzo – 169, 170, 171, 179.
Vandenbroeck, Paul – 176.
Vandenbroucke, F. – 304.
Van Eyck, Jan – 173.
Van Steenberghe, F. – 131, 155, 192.
Van Uytfanghe, M. – 214.
Vasco de Lucena – 243.
Vasconcelos, Carolina Michaëlis de – 51.
Vasconcelos, José Leite de – 10.
Vasco Pereira (Frei) – 239.
Varrão – 94, 275.
Vasoli, Cesare – 154.
Vauchez, André – 215, 264.
Verdeyen, P. – 117.
Vergério – 163, 189.
Vespasiano – 29.
Vicente de Beauvais – 163, 189.
Vicente, Gil – 162.
Vieira, António (Pe.) – 56.
Vilela, Mário – 289.
Virgílio – 197.
Viterbo, Sousa – 4.
Voelke, André-Jean – 83, 334.

W

Walther von Vogelweide – 186.

Wandruszka, Mario – 194.

Weddige, Hilbert – 186.

Weijers, Olga – 206.

Williams, Frederick – 15.

X

Xenófanés – 73.

Xerxes – 29.

Z

Zambrano, María – 108.

Zumthor, Paul – 185, 204, 281.

Índice de matérias

A

Alcobaça – 2, 4, 9, 11, 13, 16, 27, 37, 38, 46, 47, 60, 225, 229, 260, 271, 272, 273, 274, 275, 329.
Anti-intelectualismo/anti-intelectualista – VII, 72, 129, 148, 161, 179, 324, 327, 352.
Arx – 71, 103, 121, 146, 204, 328.
Artes Liberais – 72, 82, 88, 96, 100, 104, 112, 120, 131, 172, 299, 316, 320, 327, 330, 347.

C

Ciência – 17, 61, 62, 63, 70, 72, 75, 76, 77, 91, 93, 94, 96, 99, 103, 105, 109, 110, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 131, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 148, 154, 155, 158, 162, 166, 169, 172, 173, 174, 178, 194, 207, 208, 223, 229, 256, 257, 259, 261, 269, 280, 295, 296, 298, 299, 302, 304, 309, 310, 313, 315, 316, 317, 319, 327, 330, 332, 333, 338, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 349, 350, 352, 353; ciência teológica/divina: VII, 62, 70, 75, 90, 96, 97, 122, 123, 135, 142, 145, 170, 230, 256, 309, 316.
Contemptus mundi - vide desprezo do mundo.

D

Desprezo do mundo – 13, 22, 104, 158, 266, 304.
Devotio moderna – VII, 165, 166, 175.
Dialéctica – 72, 97, 103, 109, 112, 114, 116, 146, 169, 176, 254, 260, 275, 316, 321, 327, 328, 351.
Disciplina – 70, 71, 90, 96, 101, 103, 107, 112, 121, 130, 135, 139, 142, 145, 153, 172, 191, 302, 320, 328, 333, 347.
Doctrina – 71, 107, 130; *sacra doctrina*: 67, 90, 125, 133, 135, 137, 139, 140, 148, 302, 304.

E

Escolástica - 37, 46, 71, 114, 115, 125, 131, 132, 148, 149, 153, 156, 164, 177, 180, 197, 198, 225, 230, 232, 246, 254, 263, 296, 302, 306, 316, 324, 327, 336, 342, 344, 349, 350.
Espiritualidade monástica – 28, 305, 340, 351.
Estoicismo – 41, 44, 49, 86, 92, 164, 326.
Exegese – 21, 68, 74, 89, 97, 106, 112, 113, 121, 125, 133, 134, 150, 169, 170, 305, 308, 309, 310, 313, 321, 343.

F

Fé – 14, 17, 23, 67, 85, 88, 89, 95, 96, 98, 107, 110, 114, 120, 134, 136, 138, 144, 145, 146, 147, 158, 161, 163, 166, 170, 172, 179, 189, 208, 211, 215, 233, 240, 256, 274, 302, 311, 313, 322, 327, 349, 351.
Filologia – 1, 2, 10, 23, 61, 169, 171, 210, 280.
Filosofia – VII, VIII, 1, 17, 28, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 95, 99, 101, 102, 103, 105, 108, 109, 112, 117, 118, 119,

121, 122, 124, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 139, 140, 141, 144, 145, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 164, 165, 169, 171, 172, 173, 176, 178, 181, 190, 191, 192, 193, 196, 197, 199, 200, 204, 206, 207, 215, 218, 229, 230, 237, 242, 248, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 279, 280, 281, 285, 290, 295, 296, 298, 299, 300, 305, 309, 310, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 336, 341, 342, 343, 344, 348, 349, 353, 354; Filosofia laica – 27, 37, 188, 190, 211, 233, 237; Filosofia em Portugal – VI, VII, 1, 31, 32, 35, 36, 42, 45, 46, 47, 49, 58, 62, 174, 207, 245, 246, 280, 294, 331, 353, 354.

H

História das ideias – VI, 38, 61, 80, 299.

I

Intraduzíveis (problema dos) - 51, 52.

L

Laicos – 8, 28, 37, 144, 176, 186, 189, 201, 202, 207, 231, 238, 239, 254, 257, 261, 264, 267, 271, 274, 277, 278, 305, 350, 351.
Léxico / vocabulário filosófico – VII, 36, 57, 61, 188, 197, 205, 247, 280, 281, 288, 290, 293, 294, 295, 332, 344, 354.
Língua – VI, VII, 28, 30, 36, 39, 46, 47, 51, 53, 55, 56, 59, 60, 69, 79, 81, 84, 87, 90, 93, 97, 104, 124, 155, 163, 168, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 234, 236, 238, 241, 247, 248, 249, 252, 256, 259, 263, 265, 267, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 299, 331, 332, 343, 353, 354.
Língua portuguesa – 1, 3, 5, 6, 31, 35, 36, 40, 48, 51, 52, 55, 59, 63, 69, 161, 207, 216, 221, 222, 241, 245, 247, 259, 263, 271, 273, 277, 281, 282, 283, 284, 291, 292, 294, 297, 300, 330, 331, 344, 353, 354.
Literatura ascética – 3, 5, 6, 48, 261..

M

Metafísica – 42, 75, 76, 77, 140, 141, 143, 146, 162, 169, 172, 173, 178.

O

Orto do esposo – VI, VII, VIII, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 69, 102, 111, 151, 152, 161, 162, 164, 167, 181, 197, 205, 221, 225, 253, 254, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297,

298, 299, 300, 301, 303, 305, 307, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 315, 319, 320, 321, 322, 323, 326,
327, 328, 329, 330, 331, 332, 347, 349, 350, 351,
352, 353, 354.

T

Teologia – 3, 17, 34, 35, 46, 50, 61, 62, 67, 68, 70,
71, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 84, 88, 89, 90, 92, 93, 94,
97, 99, 101, 106, 110, 112, 113, 114, 117, 118, 122,
125, 127, 128, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 139,
140, 141, 142, 143, 144, 145, 148, 150, 151, 158,
165, 166, 168, 169, 171, 172, 180, 213, 215, 225,
228, 229, 230, 232, 254, 256, 259, 260, 261, 279,
292, 295, 296, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 317,
323, 330, 332, 333, 334, 349, 350; Teologia
monástica – 1, 128 271, 291, 305, 308, 309, 315,
324, 350.

Tábua de matérias

Antelóquio	I
Introdução Geral	V
Cap. I – O <i>Orto do Esposo</i> : estado actual da questão e novas perspectivas de análise	
Introdução.....	
1. Literatura e Filologia.....	2
2. História da Cultura e da Filosofia em Portugal.....	31
2.1 Da filosofia portuguesa à filosofia em português	49
Cap. II – O contexto histórico-filosófico europeu do <i>Orto do Esposo</i>	
1. Das iniciativas dos deuses à originalidade do Verbo	67
2. Das clareiras do bosque ao bulício urbano das universidades.....	109
3. Esboço de um panorama histórico-filosófico de Quatrocentos	152
3.1. Canção de outonal declínio ou (h)orto germinador de múltiplos matizes?.....	152
3.2. Da <i>Devotio Moderna</i> à Reforma Protestante	175
Cap. III – O <i>Orto do Esposo</i> e a Filosofia em Portugal no século XV.....	
1. Da lírica trovadoresca ao pensamento filosófico em língua vulgar	185
2. Amar e pensar em português.....	216
3. A filosofia laica sob a Dinastia de Avis.....	237
4. O OE no contexto da filosofia em língua portuguesa.....	263
4.1 Do <i>Orto</i> à origem de elementos para a criação de um léxico filosófico em português.....	280
4.2 Leitura semântica do <i>OE</i> a partir dos lexemas Filosofia, Teologia e Ciência	299
4.3 Vocabulário teológico-monástico e filosófico: uma amostra de inventariação.....	332
Cap. IV – Considerações finais sobre o lugar do <i>Orto do Esposo</i> na Filosofia em Portugal	
Tempo de concluir	347
Anexos.....	358
Bibliografia.....	373