

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO
Faculdade de Letras | Universidade de Coimbra

Corpo e Natureza (séculos XII-XVII)

In memoriam F.B. Sardo

Diversamente do historiador das ideias e do elegante pudor que o caracteriza, o filósofo não pode ou não deve olhar para o passado que é o tempo da sua disciplina esquecido do seu presente.¹ Nunca foi outra a atitude dos nossos próceres. Destarte, tratar do corpo e da natureza entre os séculos XII e XVII não pode ignorar que a esta se coloca hoje em dia o desafio pressuroso de uma «nova aliança». Quanto àquele, e após os regimes do «corpo máquina» e do corpo «espécie biológica»², ameaça-o agora, vindo de todos os lados da ciência e da técnica, o paradigma de um «corpo-cyborg» que é, no fim de contas, a confluência requintada dos dois modelos referidos.³ Por outro lado (e deixaremos por tratar do «corpo virtual» ou do «corpo gadget» atravessado por piercings tanto quanto do «corpo lugar» de um Pina Bausch ou do «corpo iluminado» de um David Mourão Ferreira), uma outra ideia de corpo ainda coloniza nos nossos dias o princípio da natureza. À sua invasão não é alheia a composição de uma *scientia sexualis* com uma *ars erotica* (embora nunca ausente da nossa cultura como lembrava Foucault⁴ e que Jacquart

¹ O presente será também incluído no nosso livro *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa.

² J. GIL, *Metamorfoses do Corpo*, Lisboa 1980; M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris 1976, p. 183.

³ M.S.de CARVALHO, «Sobre a Razão Patética», *Humanística e Teologia* 18 (1977) 93-123; vd. o nosso *O Problema da Habitação...* pp. 299-343.

⁴ M. FOUCAULT, *La volonté...*, p. 94.

e Thomasset viram renascer no século XI⁵), mas que nem sempre tem significado a restituição do corpo à natureza com o que isso implica de insensibilidade para com a potência criadora e a impotência contingente. «Por uma modificação que sem dúvida começou de maneira subreptícia há já muito tempo – já mesmo na época da pastoral cristã da carne – chegámos agora a perguntar a nossa própria inteligibilidade àquilo que foi, durante séculos, considerado loucura, a plenitude do nosso corpo, àquilo que foi durante tanto tempo o estigma e como que a ferida, a nossa identidade, àquilo que percebíamos como impulso sem nome. Daí a importância que lhe damos, o temor reverencial com que o envolvemos, o cuidado que pomos em conhecê-lo. Daí o facto de ele se ter tornado, à escala dos séculos, mais importante que a nossa alma, quase mais importante do que a nossa vida; e daí que todos os enigmas do mundo nos pareçam tão ligeiros comparados com este segredo, minúsculo em cada um de nós, mas cuja densidade o torna mais grave do que qualquer outro»⁶.

Inúmeros estudiosos mesmo no interior da nossa área de conhecimentos voltam-se agora para o corpo cujo estudo concita uma renovada atenção na esteira dos trabalhos de Natalie Davies, Michael Foucault, Peter Brown, J. Le Goff, Thomas Laqueur, Danielle Jacquart e Caroline Walker Bynum entre muitos mais.⁷ Nesta fecunda e oportuna confluência proporei de seguida retrospectivas para investigações futuras, ou simplesmente para dar-nos que pensar, entre as inúmeras plataformas possíveis. Justifica-o a convicção de que o olhar para os séculos XII-XVII não deve ser só sensível à diferença diacrónica micro-modelar, mas igualmente à dissemelhança que o olhar contemporâneo lhes introduz e que a eles de novo apela para os fazer dizer o que lhes ficou por dizer. No fim deste capítulo propor-se-á que o necessário regresso do corpo à natureza (alternativa ainda por pensar em contexto medievo) só assume pertinência como *ideia* de corpo na condição de se ter previamente assegurado uma correcta ontologia da natureza, na sua integralidade. Queremos dizer que a atenção ou o cuidado pelo corpo *real* (que deverá substituir qualquer outra das suas possíveis metáforas)

⁵ D. JACQUART e C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris 1985, p. 160.

⁶ M. FOUCAULT, *La volonté...*, p. 206.

⁷ C.W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, pp. 19-20 e p. 301 notas, p. 12 e p. 13 para indicações bibliográficas adicionais mais precisas; P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1998.

carece da ideia fundante de uma natureza contingente, ou seja, daquela que não detém o sentido, a última palavra sobre si mesma.

1.

E comecemos por quem para qualquer filósofo da coisa medieval é sempre um bom princípio na filosofia da natureza, Aristóteles. É deveras conhecido o célebre texto da sua *Metafísica* V,4 (ou o paralelo na *Física* II,1) sobre os sentidos da natureza (*physis*): a) *gênesis* ou gestação; b) princípio de aparecimento e crescimento (*phyetai*); c) princípio intrínseco, próprio e primeiro do movimento de um ser físico; d) matéria de um ser físico (*ton physei onton*); e) substância (*ousia*), no sentido da forma, dos seres físicos; f) espécie (*eidos*); g) substância (*ousia*); h) matéria prima (*prote hyle*). Logo a seguir a este elenco de oito acepções, e que como é seu timbre contempla também os sentidos mais vulgares⁸, Aristóteles refere-se ao procedimento metafórico, à liberdade de linguagem que conecta *ousia* e *physis*, nos seguintes termos: *metaphora d'ede kai holos pasa ousia physis legetai dia tautas hoti kai physis ousia tis estin*, quer dizer: «metaforicamente, a partir daqui e em geral, toda a substância é natureza por causa desta, porque também a natureza é de certa maneira uma substância». Liberdade de expressão nesta proposta imprecisa (*tis*) de uma circularidade natureza/substância? Sem dúvida. Mas para o Estagirita está em causa algo mais, posto que o jogo metafórico se inscreve no próprio real como seu fundo expressivo: «... a natureza – conclui Aristóteles – própria e primeiramente dita é a substância das coisas que têm o princípio do movimento em si mesmas, enquanto tais. Porque a matéria chama-se natureza por ser susceptível do princípio do movimento e as gestações e o crescimento por serem movimento a partir desse mesmo princípio. E o princípio do movimento dos seres naturais é ele mesmo, de alguma maneira, existente ou em potência ou em enteléquia».

Não seria preciso, então, recordar com *Física* II, 1, 192 b 21-22 que a acepção principal diz respeito ao princípio ou à realidade do movimento e este seria o ponto ontologicamente decisivo no aristotelismo, na medida em que supera o dilema histórico de Platão entre Heraclito e Parmênides⁹. Porém, se, por um lado, aquela

⁸ Cf. A. GARCIA MARQUÉS, « El concepto de Naturaleza en los Comentarios de Averroes y Tomás de Aquino al 'Corpus Aristotelicum' », in P. LLORENTE et al. (ed.), *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic-Girona 1996, pp. 102-111.

⁹ Cf. A. PÉREZ ESTÉVEZ, *La materia de Avicena a la Escuela Franciscana*, Macaraibo 1998; Id., «La matéria prima como fundamento de la naturaleza en la Edad Media», *Veritas* 44/3 (1999)

embraiagem metafórica introduz o devir nos entes naturais – com efeito, se a definição c) compete à forma também compete à matéria -, por outro, autoriza a translação de planos (forma / substância) que virá a produzir o evento metafísico decisivo com raízes expressivas no séc. XIV. Isto implicou a absoluta exclusão dos movimentos contingentes, mediante a sua matematização e teologização que é, conforme observa A. Meier, o que sucede no tempo que prepara Galileu e Newton¹⁰. Em Aristóteles isto compendia-se mediante a instauração da legitimidade da pergunta pela essência, pelo ser da natureza, e a resposta a uma tal pergunta é esta: a presença, o presente, o eterno. Por isso, fala-se, com absoluta pertinácia, a propósito da questão do mundo no Estagirita, de uma circularidade cosmo-onto-antropo-lógica¹¹. Mais adiante deparar-nos-emos com uma versão teológica daquela sistematização estagirita nos séculos XVI e XVII ibéricos, mas pode já adiantar-se que ela, apesar de regional (posto que dificilmente se pode encontrar um vocábulo afim ao de *physis* no idioma semítico¹²), está perfeitamente consolidada, mesmo se transformada e diversificada, nos séculos XVI e XVII, v.g., quer no *Comentário à Física* feito pelos Jesuítas do Colégio das Artes de Coimbra (1591), quer na *Física* de Abra de Raconis (1617), quer no famoso *Lexicon philosophicum* de R. Gloucenius (1613), textos estes, sobretudo os dois primeiros, relativamente influentes na formação filosófica de Descartes¹³.

Qualquer ouvido metafísico (habitado ou não ao Avicena Latino) saberá reconhecer na *essência* ou *natureza* o estranho antípoda semântico do que à primeira

593-606 (sobre aquela obra vd. nossa recensão in *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999) 171-177).

- ¹⁰ A. MEIER, *Metaphysische Hintergruende der spaetscholastischen Naturphilosophie*, Roma 1995, p. 133 ; M. S. de CARVALHO, «Noção, mediação e possibilidade do Vácuo segundo Henrique de Gand» *Revista Filosófica de Coimbra* 1 (1992) 359-85, Id., «Das metamorfoses da Possibilidade à possibilidade das Metamorfoses» in J.M. ANDRÉ & M. ÁLVAREZ GÓMEZ (org.), *Coincidência dos Opostos e Concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Coimbra 2001, pp. 141-172.
- ¹¹ Cf. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris 1998.
- ¹² Cf. R. SCHOENBERGER, «Eigenrecht und Relativitaet des Naturlichen bei Johannes Buridanus», in A. ZIMMERMANN - A. SPEER (hrsg.), *Mensch und Natur im Mittelalte*, Berlin 1991, p. 216.
- ¹³ Cf. D. DES CHENE, *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca & London 1996, p. 10, pp. 214-16; para o tema da relação Descartes/Idade Média, vd. J. BIARD - R. RASHED (ed.), *Descartes et le Moyen Age*, Paris 1997; Z. JANOWSKI, *Index Augustino-Cartésien. Textes et Commentaire*, Paris 2000; S. T. BROWN (ed.), *Meeting of the Minds: The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout 1998.

vista se poderia supor caracterizar um aristotelismo post-platónico. Se passarmos rapidamente para o momento histórico da produção das condições intelectuais que garantiram a entrada de Aristóteles, o século XII, as regiões europeias meridionais litorais, e o ambiente de Chartres, assistimos ao facto, tão bem pensado por Chenu, de a descoberta da natureza, i. e., de a restrição epistemológica aos métodos exclusivos do *mundus sensibilis*, carecer, justamente, de uma fundamentação teórica. O mesmo Chenu chamou-lhe o despertar metafísico e na linguagem de Thierry de Chartres, que repete a de Boécio, ele nos aparece no tríptico adverbial que deve subjazer a qualquer indagação, *rationabiliter*, *disciplinaliter* e *intellectualiter*¹⁴. Este movimento de anábase está longe daqueloutro, platónico e alexandrino, perceptível na evolução semântica e epistemológica do termo *physiologia*, o qual, de uma investigação das causas e dos fenómenos naturais, passou a designar, em Clemente de Alexandria, a investigação de uma realidade que os ultrapassa e os fundamenta com o intuito gnóstico cristão de se alcançar uma contemplação unitiva da natureza e do Criador, do homem e do mundo, do indivíduo e do princípio¹⁵. Finalmente, também não deverá ser confundido com a formulação que, antes de em Espinosa se tornar célebre, Miguel Escoto, em 1220, no *Liber introductorius*, apresentava com o intuito de poder pensar a relação do Criador com a criatura nos termos de uma hierarquia do ser, *natura naturans* e *natura naturata*¹⁶.

Teremos de dizer, então, que a embraiagem metafórica foi (des-)compensada por uma velocidade teológica-metafísica e que isso mesmo já é visível antes do avicenisismo latino quando, v.g., Agostinho recorre à palavra latina *natura* conferindo-lhe uma semântica essencialista (como sucede no *De natura boni* que traduzimos¹⁷)? E sobretudo, graças àquele que se tornou o segundo *locus classicus* para definir natureza, a obra de Boécio *Liber de persona et duabus naturis*

¹⁴ M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1976; A. SPEER, «The Discovery of Nature: The Contribution of the Chartrians to the Twelfth-Century attempts to found a 'scientia naturalia'» *Traditio* 52 (1997) 150; Id., *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begruendungsversuchen einer 'scientia naturalis' im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995. Sobre Thierry, vd. V. RODRIGUES, «Thierry de Chartres: profil philosophique d'un maître chartain» in J. HAMESSE (ed.), *Roma, magistra mundi*, Louvain-la-Neuve 1998, III: pp. 317-28.

¹⁵ L. RIZZERIO, *Clemente de Alessandria e la 'physiologia' veramente gnostica. Saggio sulle origini e sulle implicazioni di un 'epistemologia e di un 'ontologia 'cristiane'*, Leuven 1996.

¹⁶ Cf. L.K. PICK, «Michael Scot in Toledo: natura naturans and the Hierarchy of Being» *Traditio* 53 (1998) 93-116.

¹⁷ Santo Agostinho, *A Natureza do Bem*, trad. de M.S. de CARVALHO, Porto 1992.

que ao lado da *Física* de Aristóteles acolhe também a profunda influência do neoplatonismo¹⁸? No latim haviam-se instaurado participios futuros inquietantes (como a forma nominal *creatura*, do verbo *creare*, ou, no verbo nascer, *nascor*, *a natura*¹⁹). E digo «inquietantes» porque eles pareciam retirar todo o dinamismo semântico original indoeuropeu por vir em nome de um substantivo concentrado²⁰. De facto, já etimologicamente, *natureza* será sempre uma realidade inacabada ou, como se disse na esteira de E. Bloch, «não é *in actu* o que *in potentia* lhe compete, é eminentemente futura e possível, é impulso que a si mesmo se transcende, é um ‘ainda não’, a que na consciência corresponde a esperança, a utopia ou a antecipação ainda imperfeita do futuro»²¹. Pensar a natureza como porvir, mas sobretudo (note-se) como lugar (de) para a aliança, tal como o deveria fazer a teologia, pensá-la como futuro, mas sobretudo como projecto que a si mesmo no seu próprio gesto se instaura (coisa só possível em toda a sua radicalidade após a intervenção escotista e nominalista do século XIV²²), eis uma ideia da originalidade semítica do *barah elhoim*, do *fiat* voluntário e livre que a filosofia dos grandes gregos tinha tido dificuldade em pensar²³, mas que não podia deixar de constituir um desafio para a filosofia e a teologia médiolatina confrontada com uma forte tradição naturalista miticamente teológica. Assim se compreende o forte condicionalismo exercido na polémica patrística, v.g., de um Lactâncio, depois prolongada por Prudêncio, pelas ideias órficas médio-orientais que em hexâmetros cantavam a *Physis* como deusa mãe em oposição ao naturalismo e secularismo racionalista criacionista. Essas ideias nunca se perderam, do escritor cristão do século V Cláudio Mamerto a Goethe²⁴, passando por Bernardo Silvestre

¹⁸ H. CHADWICK, *Boezio*, Bologna 1986, pp. 247-50.

¹⁹ M. S. de CARVALHO, «Le langage de la création et l'enjeu de la causalité dans textes théologiques 'de aeternitate mundi'» in J. HAMESSE (ed.), *L'Elaboration du Vocabulaire Philosophique au Moyen Age*, Turnhout 2000, pp. 293-321.

²⁰ R. PANNIKER, *El concepto de naturaleza*, Madrid 1951, pp. 82-92, sobre a comum raiz indoeuropeia '*bhu*' na origem de *physis* (de *phyo*) e de *natura* (de *g-natus*), de onde *gignomai* e *genesis*.

²¹ M.B. PEREIRA, «Modos de Presença da filosofia antiga no pensamento contemporâneo» in *Congresso Internacional: As Humanidades Greco-Latinas e a Civilização do Universal*, Coimbra 1988, p. 240.

²² M.S. de CARVALHO, «Para a História da Possibilidade e da Liberdade: João Duns Escoto, Guilherme de Ockham e Henrique de Gand» *Itinerarium* 40 (1994) 145-80 [reproduzido no nosso *Estudos sobre Álvaro Pais*, Lisboa 2001].

²³ M.S. de CARVALHO, *A Novidade do Mundo*, Lisboa 2001, 69 sg.

²⁴ Cf. E.R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age Latin*, Paris 1986, vol. I, pp. 187-217; J.M. ANDRÉ, *Renascimento e Modernidade. Do poder à magia do poder*, Coimbra 1987,

e Giordano Bruno, de Goethe depois ao hedonismo exacerbado e ritualmente cultivado nos *sixties* e tribal ou solitária e compulsivamente refeito nos *nineties* de que tão-só acabámos de nos despedir.

Não é a mesma coisa falar-se do movimento e da sua inteligibilidade numa *physis* presente sem novidade e futuro, e falar-se do devir no seio de uma *natura* convocada para o futuro. Mas quantas vezes os filósofos pensaram este apelo do futuro debaixo de uma gramática da restauração, ou sobretudo cerceando a obra da Criação com a perturbação do pecado original que a tradição platónica, neoplatónica, gnóstica ou maniqueia ajudou a pensar pessimística e tragicamente? O pensável hiper-jurídico e moral do pecado adâmico²⁵ e a consequente reparação salvífica da Encarnação não tinham de ser exclusivamente projectados neste sentido negativo e pesadamente desvalorizador, castrador da novidade e do seu advento fulgurante.

Nesta ordem de ideias perdoar-se-me-á este gesto aparentemente atrevido, quiçá iconoclasta, que é o de pôr ao lado do texto de Aristóteles sobre a natureza, alguns textos teralológicos de Agostinho, n`*A Cidade de Deus*, relativos a aberrações da natureza ou aos pigmeus, aos sciópadas, aos cinocéfalos e aos corpos monstruosos por acidentes genéticos (XVI, 8). A justificação para semelhante atrevimento, confesso, fui buscá-la a uma oposição de sentidos que J. Le Goff, apoiado em Wittkower, assim apresentava: «ao contrário das pessoas do Renascimento, as da Idade Média não sabem olhar, mas estão sempre prontas a escutar e a acreditar em tudo o que se lhes diz. Ora, durante as suas viagens, embebedam-nos com relatos maravilhosos, e eles crêem ter visto o que sem dúvida souberam no local, mas por ouvir dizer. Sobretudo, empanturrados, antes de partirem, com lendas que tomam por verdades, trazem consigo as miragens e a sua imaginação crédula materializa-lhes os sonhos, em ambientes que os desenraizam o suficiente para que, mais ainda do que nas suas terras, eles se tornem os sonhadores acordados que foram os homens da Idade Média»²⁶.

71-3 para G. Bruno; L. ESPINOSA RUBIO, «Apuntes sobre la naturaleza en el neoplatonismo, el pensamiento cristiano medieval y la filosofía del Renacimiento», *Estudios Filosóficos* 42 (1993) 479-501.

²⁵ M.S.de CARVALHO, «O mal formal. Sobre a Interpretação de e em 'De Malo' 4», *Biblos* 66 (1990) 265-82

²⁶ J. Le GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente Latino*, Lisboa 1980, p. 266.

Sem querer ser tão taxativo na oposição universo cristão vs. paganismo, há que reconhecer que o regime auditivo ou acroamático se adapta irrefragavelmente a um importante registo religioso como o de Agostinho de Hipona que reflecte honesta e ingenuamente sobre seres com um só olho na frente, com as plantas dos pés voltadas para trás, gémeos siameses, etc. Ou ainda as várias passagens d' *A Cidade de Deus* sobre as maravilhas da natureza como a salamandra incumbente, a não deterioração da carne cozinhada do pavão, a dupla propriedade térmica da palha, a resistência e fragilidade do carvão, a maravilha da cal, a força atractiva do íman oriundo da Índia (XXI, 4). Ou os relatos sobre o sal de Agrigento, a fonte do país dos Garamantas e a do Epiro, o asbesto da Arcádia, a madeira de uma dada figueira no Egipto, certos frutos de Sodoma, a pirite e a selenite da Pérsia, o vento da Capadócia que fecunda as éguas, a folhagem perene de Tilos, também na mítica Índia (XXI, 5). Na esteira de Cícero²⁷, todos estes «factos» são por Agostinho classificados nas quatro categorias de *monstros* e *ostensores* (porque mostram e significam) e de *portentos* e *prodígios* (porque anunciam o futuro) e uma tal classificação assinala não menos o espanto quanto a confiança. Aliás, deveríamos dizer que, caso as tivesse conhecido, a possível posição de Agostinho relativamente às escassas explicações teratológicas de Aristóteles residiria em que, enquanto para o Estagirita os monstros marcavam uma deformação da natureza, para Agostinho o que se passa é antes uma disformidade. E a razão é que a causalidade final é agora habitada por sentidos (de notar como a classificação ciceroniana é quer semiótica quer profética) que podem escapar á inteligibilidade histórica e situada dos humanos, uma vez que, finalmente, derivam da que fora outrora a «ordem secretíssima», i.e., a Providência²⁸: «Um prodígio não sucede contra a natureza mas contra o que conhecemos da natureza» (XXI, 8). O nosso desconhecimento da espantosa natureza, digna de admiração, não se exime à reflexão subjacente ao acontecimento inaugural e criador de um Deus que sabe o que faz. E de uma *physis* autónoma passámos sem dar por isso a uma *natura* heterónoma. «Não façam, portanto, os incrédulos do conhecimento das naturezas uma fumaceira,

²⁷ Cícero, *De natura deorum* II, 3, 7; Id., *De divinatione* I, 42, 93. Para literatura teratológica, vd. C. BOLOGNA, «Monstro» in *Enciclopédia Einaudi* 36, Lisboa 1997; E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, Paris 1969.

²⁸ J. DOIGNON, «L'émérgence de la notion d' 'ordre très secret' dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu», *Revue des Etudes Augustiniennes* 42 (1996) 243-53.

como se, pelo poder divino, num ser nada mais se pudesse produzir do que eles sabem, por sua experiência humana, existir na sua natureza; aliás, as próprias coisas que, na natureza, são conhecidas de todos, não são menos surpreendentes, e por todos os que as observam deveriam ser consideradas estupendas se os homens se não tivessem habituado a considerar admiráveis apenas as coisas raras»²⁹.

É portanto a natureza, toda a natureza, todas as formas de natureza que são motivo de espanto reflexivo. Mas que tipo de reflexão se preconiza? É óbvio que entre os «incrédulos do conhecimento das naturezas» a que o Bispo se refere não podia estar, nem Agostinho o saberia pôr, Aristóteles. Estas descrições e explicações aparecem-nos na economia d'*A Cidade de Deus* sobretudo contra o fundo pagão ou selvagem da mitologia greco-romana (mas mais romana do que grega, haja em vista a anotação de Benveniste acerca da maior amplitude vocabular latina nesta matéria). Ora, a interpretação mais *racional* de Agostinho, ao fazer entrar os «casos-limite da natureza» na ordem natural e divina, é anti-moderna por abrir a porta à transformação de uma alegoria mítica numa alegoria moral: «Sob a influência do *Physiologus*, os Bestiários, sobretudo a partir do século XII, dão assim um *sentido* às extravagâncias indianas e tendem as despojá-las do seu poder escandaloso. Os Pigmeus são o símbolo da humildade, os Gigantes são o símbolo do orgulho, os Cinocéfalos o símbolo das pessoas quesilentas, sendo assim reduzidas à humanidade vulgar»³⁰. Este regime também é paradigmático da cultura latina nos princípios da nacionalidade portuguesa, como observou J. Mattoso³¹, e é consabido como ele é fecundo e rico na obra sermonária de um Stº António de Lisboa. O período que abordamos aqui, mesmo fora das fronteiras de Portugal, é riquíssimo nesta vertente e ela é indicativa de uma preocupação latente e impensada, a da união entre a ciência e a moral ou entre a ciência e a consciência. Veja-se o capital de um Isidoro de Sevilha cuja aritmética etimológica é fácil de fazer, apesar de nos não deixar de impressionar: 712 noções geográficas, 503 botânicas, 369 zoológicas e 266 mineralógicas³².

A fim de escaparmos a este labirinto concentremo-nos no corpo e guardemos depois algumas palavras finais para a natureza, regressando então de novo ao nosso País embora já sob o reinado dos Filipes.

²⁹ As traduções d'*A Cidade de Deus* são de J. Pereira, Lisboa 1991.

³⁰ J. Le Goff, *Para um...*, pp. 272-73.

³¹ J. MATTOSO, *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Lisboa 1984, p. 385.

³² Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. LINDSAY, Oxonii 1985.

2.

O corpo – reinvenção do século XII – não é natureza, mas é natural e a distinção entre «natureza» e «natural», já em Aristóteles, consiste na diferença entre causa e efeito, duas distintas razões que em qualquer caso nos permitem falar do corpo como realidade mais ou menos natural, isto é, medindo ou ponderando o seu maior ou menor grau de efectividade, de «efeitividade». Nada há aqui de causalidade eficiente real ou ontologicamente extrínseca (os progenitores são também agentes naturais), posto que a *ars*, o artifício, é o oposto do que a natureza produz. Entretanto, pensar o corpo não é uma tarefa alheia ao complexo corpo que o pensa.

Na história do corpo continua a chamar-nos a atenção o facto de uma crescente sensibilidade para com a Incarnação, do progressivo antropomorfismo da arte representativa escultórica, e da própria elaboração da poesia em vulgar serem eventos paralelos à logicização do saber a que Anselmo e Abelardo e as suas obras estiveram ligadas³³. Sem tratar aqui desta sintonia perfeita que foi a interrogação sobre os motivos da Incarnação por Anselmo de Cantuária (*Cur Deus homo*), um teólogo tão requintado na construção de um saber teológico «científico», concentrar-me-ei antes brevemente em Abelardo. O seu caso interessa-me mais nesta ocasião apenas porque ele foi apenas por infortúnio pessoal um homem sem corpo e, por isso, castrado, tornou-se castrador – conforme reparou R. Barthes³⁴ – não no sentido em que a força (*vis*) da linguagem aniquila ou silencia o adversário, mas antes na severa exigência da linguagem para gerar, *generare intellectum*, para significar conceitos válidos para o conhecimento. O corpo sublimado continua a ser um corpo, mas um outro corpo. E nesta ausência – como assinalava apaixonadamente a sua impossível amante Heloísa – a recriação do corpo era apenas tarefa de palavras: «...tendo-te perdido fisicamente queria ao menos recriar com palavras como que uma imagem de ti» – escreve-lhe pressurosamente Heloísa que experimenta o seu próprio corpo de mulher como uma presença inevitável e poderosa lei: «Todas nós, religiosas, caímos no desespero por causa da tua vida e a cada dia, o coração batendo, o peito oprimido, esperamos a última nova do teu assassinato».

³³ M.C. PACHECO, «Nas Origens da Teologia como Ciência – S. Anselmo e Abelardo», *Revista da Faculdade de Letras*. Porto 5-6 (1988-89) 305-17; M.S. de Carvalho, *Lógica e Paixão. Abelardo e os Universais*, Coimbra 2001.

³⁴ R. BARTHES, *La retorica antica*, trad., Milano 1980, p. 44.

O bater açodado do coração, a constrição acrisoladora no peito, que manifestações e corpóreas mais naturais podemos pedir àquela que confessa perante Deus não buscar em Abelardo nada mais do que ele mesmo: «eras tu quem eu desejava não o que estava ligado a ti»; mas que, frustrada pela ausência, pela falta de assistência, reclama palavras em cartas que lhe tragam a doçura de uma imagem, afinal a única forma possível de presença consoladora? Aos medievalistas é ainda familiar a figura de um outro homem castrado, Orígenes, também ele um eminente intelectual a quem a teologia sistemática ficará para sempre ligada³⁵. Não abandonemos porém o séc. XII para reparar que a fecundidade castradora do castrado está longe de ser absolutamente insensível à positividade do prazer (o sexual incluído). A logicização do saber levada ao seu primeiro acme latino é a fulguração de um movimento holístico e não forçosamente (como de maneira enviesada se poderia ver à luz da propensão patológica ou nosológica da psicanálise) repressão de quaisquer estratos em que a natureza se concretiza. Por outras palavras: a ciência pode ser a última expressão do corpo. Longe de nós a ideia de que a repressão não existia. Talvez os episódios Roscelino-Abelardo ou Bernardo-Abelardo sejam boas exemplificações, excelentes contrastes desse outro episódio (Beda-Abelardo) em que o século dos gestos e do corpo era repleto. Mas a solicitude de Beda o Venerável e a inteligência combativa e crítica de Abelardo encarnam um movimento (*motus*) – para usarmos de novo uma palavra cara a Aristóteles – que nem a educação ciceroniana da amizade nem a definição paulina da caridade podem explicar cabalmente³⁶. Longe de mim pôr em causa a dimensão cristã e evangélica do gesto Beda, mas não posso deixar de levantar uma terceira fonte comum ao triângulo Beda/Abelardo/Heloísa, a retoma da herança perdida do *De musica* de Sto. Agostinho.

Consideremos a recepção feminina da fecundidade do castrador. Heloísa diz-nos que Abelardo, além dos seus dotes filosóficos, tinha o dom irresistível de compor versos e de os cantar. E não é verdade que é também Heloísa que o distingue entre os filósofos pela ausência nestes daqueles dons? Não é ela ainda

³⁵ J. LUPI, «O Homem e o mundo na Antropologia Teológica de Orígenes», *Veritas* 44:3 (1999) 505-514.

³⁶ O entendimento de Beda como pastor não é, porém, uniforme; assim, nas suas três *Vidas de S. Cuthbert* sublinhará mais a solidão e a santidade, e portanto a ascetismo, do que a solicitude do pastor que aliás já via como oposta ao monge da Antiguidade, vd. S. J. COATES, «The Bishop as pastor and Solitary: Bede and the Spiritual Authority of the Monk», *Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996) 601-19.

que lembra com saudade que eram esses dois dons que lhe permitiam distender-se da fadiga dos exercícios filosóficos e lhe conferiam renome mundial? «Mesmo os iletrados – repara com envaidecida perspicácia de amante – encantados com a doçura dessas melodias, não podiam deixar de se recordar do seu nome», i.e., o acesso à cultura por quem dela não sofrera a formação académica acontecia pelo som encantador, pela voz vibrante da palavra cantada ou rimada, constituindo-se desse modo um outro grau ou horizonte de cultura não baseado na *libido scribendi* mas na *libido audiendi*. Heloísa reconhece que essa expressão cultural é estruturalmente heterossexual (e portanto integral) na medida em que só esses dons explicavam o enamoramento das mulheres por Abelardo, tal como o *De musica* preconizara a harmonia entre *sonus* e *gestus*, expressão autêntica da harmonia universal. Era essa a primeira lição do livro inicial, abrupto, de *De musica*, parece-me, e esta novidade é facilmente compreensível, por contraste, se nos lembrarmos (conforme salientava P. Zumthor³⁷) que enquanto Remígio de Auxerre, no séc. IX, ainda guardava a palavra *gestus* para designar o movimento das mãos, no leitor do séc. XII *motus* designa o movimento do corpo todo. Por outras palavras: a ciência que se faz depende do corpo que se é.

De facto, a recente semiologia gestual dá razão ao Hiponense ao ressaltar o conjunto complexo dos elementos cinéticos como os processos térmicos e químicos, numa realidade psicofisiológica em que o corpo e a sua circunstância ou paisagem neuronal se ampliam e mutuamente se implicam num horizonte cinestésico em que os cinco sentidos acabam por ser coroados por uma antropologia cultural ou uma etnologia que só o corpo todo e as suas figurações e expressões, diferentes rituais, acabam por fundar. Não será por acaso, estamos em crer, que na *Paixão de Santa Ursula*, composta por Hildegarda de Bingen, a estratégia de recondução à *normalidade* por parte do vulgo, que considera como uma loucura o *contemptus mundi* daquela donzela que anseia morrer em amor divino, acontece mediante o recurso aos jogos e à música: *et ceperunt ludere cum illa in magna simphonia*³⁸. E se este recurso é depressa frustrado pelo sucesso do martírio, é de novo a música, uma música cósmica é certo (*summa simphonia*), que os elementos chamam a cantar a vitória sobre Satanás e o famoso perfume de um corpo aberto ao Céu.

³⁷ P. ZUMTHOR, *La lettre et la voix. De la 'littérature' médiévale*, Paris 1987, pp. 271-72.

³⁸ Hildegarda de Bingen, *De undecim milibus virginum*, ed. P. DRONKE in *La individualidad poética en la Edad media*, trad., Madrid 1981, pp. 219-20.

Porém, por mais belas, poeticamente fecundas e sugestivas, e sobretudo por mais integrais, holísticas e sedutoras que estas perspectivas nos pareçam ser, quantas vezes elas não pagaram a factura de um esquecimento e o preço elevado de tradições poderosas? Se por conveniência e economia as quiséssemos reduzir ao singular, essa tradição poderosa seria precisamente a filosofia neoplatónica e estoíca sensível à harmonia, favorecendo a erupção constante de dimensões gnósticas e maniqueístas que afloravam onde menos se esperava. Esquecimento, depois, porque não era esse o sentido da Incarnação nem tampouco o conteúdo da ideia semítica da carne e do corpo, *basar*. No título afortunado de Alano de Lille, *De planctu naturae*, encontramos, v.g., toda a ambiguidade desta somatografia ou somatologia compensadora e esquecida, por isso que nele se nos revela a harmonia do «edifício do corpo» ao mesmo tempo que se convoca a Natureza como *locus ille locorum*, no sentido filosófico de exemplar e fonte de formas³⁹. De igual modo, Hugo de São Victor vê na beleza animada o próprio aparecimento da vida, *ipsa quodam modo vita inchoatur*, ao mesmo tempo que ensina a nulidade do mundo mediante a recuperação latina do pessimismo hipertrofiado no conceito também bíblico de *vanitas*. Na sua complexa semântica, tratava-se da vaidade, da caducidade, da falta de valor, da nulidade e da inconstância de tudo o que existe⁴⁰. O elogio da Incarnação por António de Lisboa revela-nos a força poderosamente ambígua deste corpo que é também carne⁴¹. É sob o signo do ensinamento de Sócrates no *Fédon* que o Curso Conimbricense da Companhia de Jesus, no século XVI, a propósito de uma das definições de filosofia, ainda evoca (embora sem a preferir) a lição da morte do corpo, *soma sema* (*Fedro* 250c, *Crátilo* 400c, *Górgias* 493 a)⁴².

Uma vez que o século XII foi, da nossa parte, uma opção, será ainda útil anotar na pluralidade das soluções da centúria. Com efeito, a sua contribuição não se esgota na solução sublimada de Abelardo, nem na teológica de Anselmo, como também não se esgota na proposta espiritualizadora de Bernardo de Clara-val ou na solução condenadora e pessimista do *De contemptu mundi* de Bernardo de Morlaix. Uma mistura de especulação cosmogónica e elogio da sexualidade,

³⁹ Cf. P. DRONKE, *La individualidad...*, p. 42.

⁴⁰ H.R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, Muenchen 1961, p. 72.

⁴¹ M. S. de CARVALHO, «Carne e Encarnação no Sermo ‘Dominica XIII post Pentecosten’» *Revista da Faculdade de Letras*. Porto 3 (1986) 324-287.

⁴² *Curso Conimbricense. I. Pe. Manuel de Góis: Moral a Nicómaco de Aristóteles*, ed. A. A. de ANDRADE 9, Lisboa 1957.

nem platónica nem cristã, tradição divinizadora da natureza outrora respigada por Mamerto, também ecoa em Bernardo Silvestre para que Alano de Lille quer no *Planctus* quer no *Anticlaudianus* apenas a retoque e o *Romance da Rosa* ou a chamada escolástica cortês do século XIII a prolongue⁴³. Se propomos que se fale em «somatologia», no sentido em que se racionaliza o corpo à luz das categorias consagradas da filosofia neoplatónica, com as suas óbvias assimetrias e as analogias perigosas – Hildegarda no *Scivias* apresenta o Espírito Santo (4a) como uma força irresistível que atravessa todo o universo e como fonte de movimento e fertilidade na natureza (4b), sendo aquela acção similar à da *Anima Mundi* do *Timeu* (34b) e aproximando-se da própria deusa *Natura* (4b), motivo muito próximo da invocação da invocação da Natureza por Alano de Lille no *De planctu*⁴⁴ –, o momento é chegado para se preconizar plataformas distintas de abordagem também para outras tarefas filosóficas somatológicas. Como porém nomeá-las?

3.

Talvez se pudesse continuar a preconizar uma atitude idêntica à da escuta, por isso que essa simpatia ora nos poderia levar aos textos habitualmente subestimados pela filosofia académica ora a fazer soar distintamente os clássicos textos mais consagrados. É esta, no fim de contas, a virtude da chamada estética da recepção acroamática, obrigar a repetição para que o receptor escute autenticamente *de novo* na sua circunstância. Estão no primeiro caso os gestos do corpo na vassalagem feudal – «depois, estando as suas mãos juntas entre as mãos do conde, que as aperta, aliam-se por um beijo»⁴⁵ –; as gramáticas do corpo bailando – como sugere o *Ruodlieb*, ele bailando como um falcão, ela como uma andorinha, *ille velut falcho se girat, et hec ut hirando*⁴⁶ –; a *ars erotica* árabe a que Jacquart e Thomasset deram ouvidos; será o aviltamento do corpo grotesco pré-rabelaisiano ou pré-boscheano ou pré-bruegheliano (a que J. Gil aludia na esteira de M. Bakhtine)⁴⁷; serão os programas estéticos do corpo medicalizado: não podemos

⁴³ E.R. CURTIUS, *La littérature...*, I, pp. 187-217; G. PARÈ, *Le Roman de la Rose et la scolastique courtoise*, Paris 1941; D. JACQUART - C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical...*, p. 135 sg: veja-se ainda B. ROY, «André le Chapelain et la mysoginie. Réflexions à propos d'un nouveau manuscrit du 'De amore'» in *Roma, magistra mundi...*, pp. 777-90.

⁴⁴ P. DRONKE, *La individualidad...*, pp. 168 e 170 respectivamente.

⁴⁵ Cf. J. Le GOFF, *Para...*, p. 332.

⁴⁶ Cf. P. DRONKE, *La individualidad...*, p. 75, n. 28.

⁴⁷ Cf. J. GIL, *Metamorfoses...*, pp. 62-64; A. GOUREVITCH, *Les Catégories de la culture médiévale*, Paris 1983, pp. 58-9.

esquecer que o *Thesaurus Pauperum* preocupa-se com a queda do cabelo ou o seu excesso inestético, *de casu et ortum capillorum* (I e II); ensina a tornar os cabelos mais louros (p. 38, n. 166); a acabar com a acne e as impigens da face (x); recomenda a gordura de leão contra os defeitos na pele do rosto (p.139, n.5); ensina a tirar as rugas (p.139, n.9) ou a clarear a pele (Michael Jackson gostaria de ter conhecido esta receita, p.139, n.10) e até o *Tractatus de Febribus* denota esta preocupação com a *skincare* típica dos nossos Salões de Estética ao abordar o tratamento das verrugas (p. 353)⁴⁸. E nem sequer falta o interesse pela fortificação de todos os sentidos do corpo e de novo a atenção à pele visível (a única que parece existir quando se estuda a higiene como fez G. Vigarello⁴⁹). Na multiplicidade das plataformas possíveis, qualquer estratégia auditiva não poderá eximir-se a ouvir de novo o prólogo da mulher de Bath, nos *Contos de Cantuária* de Chaucer, constatando, na esteira da libertinagem escolástica do século XIII, a explicação natural dos órgãos reprodutores⁵⁰ e opondo-se assim diametralmente à afirmação de Hugo de São Victor para quem uma correcta inspecção do acto nupcial nos faz descobrir mais males do que bens⁵¹. E ainda: o corpo entrelaçado dos contactos eróticos nas estufas como a do «Ostel de la folle largesse» da comunidade de Thélème no *Romance da Rosa*⁵²; ou o corpo subtil e aéreo da água de rosas perfumante em Brocéliande no romance de Chrétien de Troyes⁵³; ou a polissemia cultural dos gestos do corpo (e uma vez que D. Jacquart se dedicou ao anatómico do corpo com predomínio da genitália, pelo meu lado lembraria as gramáticas do choro e das manifestações de alegria, da delicadeza e das saudações, do catamento de piolhos e da higiene, da obscenidade e do gesto sagrado, da liberdade pré- e extra-matrimonial, da emotividade e da homossexualidade, esta juntamente com

⁴⁸ Pedro Hispano, *Tesouro dos Pobres* in M. H. da R. PEREIRA, *Obras Médicas de Pedro Hispano*, Coimbra 1973; R. Le Coz, «Les Pères de l'Église grecque et la médecine», *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 98 (1997) 137-154 com textos de João Crisóstomo e dos Padres Capadócijs sobre medicina reveladores de uma concepção naturalista: a doença deve ser combatida pela ciência médica e por plantas medicinais.

⁴⁹ G. VIGARELLO, *O Limpo e o Sujo. A Higiene do Corpo desde a Idade Média*, Lisboa 1988, p. 177.

⁵⁰ Cf. Geoffrey CHAUCER, *Contos de Cantuária*, Lisboa 1992, p. 258; E.R. CURTIUS, *La littérature...I*, pp. 213-17, que alude «au libertinage d'une époque qui avait remplacé l'idéal de beauté de l'Antiquité par la manie universitaire de disséquer les idées...».

⁵¹ Hugo de São Victor, *De vanitate mundi* PL 176, 708C: «Negari enim non potest aliqua quidem bona nuptiis inesse, sed si diligenter considerare volumus, plura eis mala admisti inveniemus»; H.R. SCHLETTE, *Die Nichtigkeit...*, p.78.

⁵² Cf. G. VIGARELLO, *O Limpo...*, p. 31; com a citação do *Roman de la Rose*.

⁵³ Cf. G. VIGARELLO, *O Limpo...*, p. 72;

a pederastia algo comum no campus universitário, aqueles tão bem descritos no que à heresia concerne por E. Le Roy Ladurie⁵⁴). Carece-se ainda da abertura à literatura dos sonhos (preciosos ensinamentos sobre o corpo encontramos em Alberto Magno *De somno et vigilia* e em Arnaldo de Villeneuve, *Expositiones visionum, quae fiunt in somnis, ad utilitatem medicorum non modicam* Basileia 1585, pp. 623-640)⁵⁵. Importa não ser insensível à ausência de monolitismo no discurso patrístico de antropologia somatológica⁵⁶ tal como é preciso reconhecer as mudanças de perspectiva impostas ao discurso neoplatónico graças à chegada do novo elemento teológico da ressurreição⁵⁷. Falta considerar o capital da filosofia alquimista enquanto ela, alimentando-se da correspondência micro-macrocosmo e da ideia de que o espírito habita a matéria, promove a libertação da matéria num sentido que não é só a promoção do lugar transformador da acção do homem (como acontecerá distintamente no renascimento⁵⁸) quanto a autêntica inversão da velha tradição platónica, que algum Cristianismo fez seu, de depreciação da matéria, *mater* que não é o lugar da carência de ideias ou do mal⁵⁹ (recorde-se que a madeira é a mais importante das matérias-primas do homem medieval⁶⁰).

Importa depois acrescentar que esta perspectiva, que em oposição à *somatologia* denominaria *somatopraxis*, não se confina ao universo do que com

⁵⁴ E. Le Roy LADURIE, *Montaillou. Cátaros e Católicos numa aldeia francesa. 1294-1324*, Lisboa s.d. O período de 1314-1486 foi estudado estatisticamente, para a região da actual Mancha (Cerisy) revelando a frequência de relações pré-matrimoniais e a tolerância social do concubinato até 1370, sendo que a fornicação e o adultério não parecem comprometer a solidez do matrimónio (cf. A.J. FINCH, «Sexual Relations and Marriage in Later Medieval Normandy», *The Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996) 236-256).

⁵⁵ Para um primeiro esboço de sistematização do tema onírico, vd. A.J. CAPPELETTI, «El sueño y los sueños en la filosofía post-aristotélica», *Estudos Paraguayos* 14 (1986) 55-71.

⁵⁶ Cf. S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, «Elementi di antropologia somatica nella letteratura latina cristiana (delle origini al secolo V)», *Antonianum* 71 (1996) 3-34.

⁵⁷ E. DUBREUCO, «La chair, la grâce et l'esprit. Métempsychose et résurrection de Porphyre à saint Augustin», *Archives de Philosophie* 60 (1997) 25-45.

⁵⁸ J.M. ANDRÉ, *Renascimento....* pp. 66-95; para o caso árabe, anterior, R. RAMÓN GUERRERO, «La alquimia árabe: transformación de la naturaleza o transformación del hombre?», *Veritas* 44 (1999) 515-22.

⁵⁹ Cf. U.R. JECK, «Magie, Alchemie und Aufklaerung» in K. FLASCH et al., *Das Licht der Vernunft. Die Anfaenge der Aufklaerung im Mittelalter*, Muenchen 1997, pp. 146-161; L. GRATTON, «Matéria» in *Enciclopédia Einaudi* 9, Lisboa 1986, pp. 126-130 ocupou-se do tema da alquimia mas deu mais relevo à questão científica (Filópono, Bacon, Escoto, Ockham, Bradwardine, Buridano e Oresme; é francamente contestável a sua consideração do século XIII como época do despertar e o XIV como tempo de compasso de espera).

⁶⁰ A. WYROBISZ, «Materiais» in *Enciclopédia Einaudi* 16, Lisboa 1989, p. 55.

Levi-Strauss se poderia chamar o «pensamento selvagem», as reminiscências «pagãs». Com efeito, tendo nós como pressuposto que o corpo não é só o natural revelador da alma, mas também o «lugar simbólico onde se completa – sob todas as formas – a condição humana»⁶¹, o nosso horizonte alargar-se-á e, por isso, também não deixará de estar atento aos próprios textos filosóficos. Com base na confissão registada logo no início, é possível dizer que o universo da *somatopraxia* só será filosoficamente pertinente se nos permitir pensar a condição humana encarnada, o corpo real existente, restituído à natureza na sua dupla face de potência criativa e impotência contingente. O regresso do corpo à natureza é o momento em que a consideração da *somatopraxis* se torna um capítulo da antropologia teológica e esta é a particular especificidade de muitas obras do período a que nos dedicamos. É impossível subestimar a grande diferença que aqui se joga.

Sem poder dar conta de todas estas vias (cujo registo padece aliás de incompletude), resta apoiar-me no gonzo de uma das mais importantes, ligada à reforma eclesial⁶². Refiro-me àquela que é sem dúvida uma autêntica refundação do Cristianismo na medida em que se não compreende pelo menos vive a condição humana que o corpo traduz fora dos quadros redutores, apesar de plurais, da cultura filosófica grega, seja a platónica seja a aristotélica, assim experimentando na prática a superação de *soma* por *basar*. De facto, talvez já não fosse preciso lembrar que a noção hebraica de *basar* não significa o corpo enquanto realidade distinta ou separada da alma, mas sim a totalidade vivente, carnal e animada que é o homem, e que ainda ecoa em S. Cirílio e no concílio de Éfeso⁶³. *Basar*, *sarx*, *caro* não são uma parte do homem, muito menos a parte depreciada pelo platonismo (também cristão) em relação à alma, mas a totalidade do homem na sua carnalidade ou mortalidade, compreendendo por isso a própria alma e o corpo da filosofia grega. Em Orígenes, Gregório de Nissa, S. Basílio, S. Jerónimo ou S. Agostinho, em todos eles – repito – encontramos ou marcas nítidas ou resquícios daquela tradição teosófica e metafísica indiana, gnóstica e maniqueística, órfica e platónica desvalorizadora do corpo e da sexualidade como princípio do mal⁶⁴.

⁶¹ J. Le GOFF, *Para um novo conceito...*, p. 334.

⁶² Agradeço ao Prof. M. B. Pereira a sugestão acima.

⁶³ Cf. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, Paris 1964, p. 30.

⁶⁴ Para o caso de S. Agostinho, é-nos mais acessível o breve comentário de G. DUBY, *As Damas do Século XII. 1. Heloísa, Leonor, Isolda e algumas outras*, Lisboa 1996, pp. 157-158; sobre a

É inútil insistir neste assalto do dualismo feito desde cedo e de uma maneira profunda ao pensamento cristão⁶⁵.

Momento histórico decisivo ainda a dar-nos que pensar radica no gesto (daí a legitimidade de uma proposta somatoprática) de S. Francisco, repleto de despojamento, abraçando o corpo leproso de um irmão. Não será preciso evidenciar os tabus sociais ligados ao corpo decadente pelo bacilo de Hansen e consolidados pela práxis médica, mas sem cairmos na dicotomia excessiva de Gourevitch, contrapondo o ideal de corpo da Idade Média ao ideal antigo que cultivava a beleza física, há que reconhecer a alteração de perspectiva na devoção dos sofrimentos de um corpo crucificado, de um corpo morto, marcado pelas torturas e os sofrimentos que explicam a necessidade da salvação⁶⁶. (Não irei tratar da degenerescência patológica outonal a que Huizinga prestou atenção⁶⁷). Ao inclinar-se (é este o verbo na origem da prática clínica) não perante o corpo harmonioso de um atleta e a sua força física, mas sim perante o corpo real de um pobre doente de corpo purulento ou um moribundo sem esperança vendo nele a imagem de Cristo, o gesto de Francisco de Assis é uma inversão radical de todos os valores. Isto é tanto mais relevante quanto frente a um ideal de universitário e intelectual, que depois de Gauthier e de Le Goff a K. Flasch consideramos ser magnânimo, proto-exemplar da Aufklärung, a alternativa para que se aponta e se antecipa é a de uma prática do corpo que apela à reabilitação integral da natureza sensível com todas as suas contradições. É preciso pensar e desconstruir a recepção académica e filial deste gesto de regresso ao real concreto, individual e contraditório.

Que gesto revolucionário o de Francisco! Que alteração proposta activamente na ordem da condição humana e no corpo mais miserável que a exprime na mais abominável das marginalidades, na mais desprezível das condições, menos que seres. Sabe-se como o gesto entrou na filosofia, mediante a reivindicação da *paupertas*⁶⁸, e não ignoramos também o quanto uma nova ontologia da natureza e da matéria contribuiu para pensar este estado de coisas. Como tantas vezes

permanência medieval e influência da marca referida até ao Vaticano II, associando geração/dever e prazer/pecado, vd. J. GAUDEMET, «Mariage et procréation : les aspects historiques», *Revue de Droit Canonique* 45 (1995) 245-56.

⁶⁵ C. TRESMONTANT, *La métaphysique...*, pp. 52-65 ; cf. também M.C.da C. R. M. PACHECO, *S. Gregório de Nissa*, Braga 1983.

⁶⁶ J. GOUREVITCH, *Les Catégories...*, p. 247.

⁶⁷ J. HUIZINGA, *Le déclin du Moyen Age*, Paris 1961, *passim*.

acontece no nosso domínio esta história não é linear e comporta ramificações inauditas pelo que não nos é possível, uma vez mais, colar com exclusividade Aristóteles a esta vaga. Consideremos apenas algumas das ramificações, a saber: o discurso feminino, a teologia da matéria e a revolução nominalista.

O corpo(no) feminino

Há uma riqueza na espiritualidade feminina, peculiarmente corporal e física (como amplamente o tem mostrado C. Bynum), que deriva, quer da associação filosófica-teológica da mulher à carne, quer do facto decisivo da proposição psicossomática na moda a partir do séc. XIII.

A espiritualidade das místicas masculina ou feminina era diferente e essa diferença tinha a ver com o corpo. As mulheres eram mais aptas para uma somatização de experiências religiosas e para escrever com metáforas intensamente corpóreas; as mulheres místicas tinham mais probabilidades de receber graficamente visões físicas de Deus; quer homens quer mulheres inclinavam-se a atribuir e a encorajar estas a intensos ascetismos e êxtases. Mais ainda: as ocorrências corpóreas mais bizarras associadas às mulheres (como estigmas, a incorruptibilidade do cadáver na morte, a lactação e a gravidez místicas, transes catatónicos, epistaxes extáticas, a anorexia milagrosa, beber e comer pus, as visões de hóstias sangrando) ou apareceram nos séculos XII e XIII ou aumentaram de forma significativa nessa altura. Estes factores sugerem (...) que o corpo pode de facto ter uma história. O corpo, e em particular o corpo feminino, parece ter começado a comportar-se de novas maneiras num dado momento do passado Europeu⁶⁹.

Não estranhámos que Dante ponha na boca de S. Tomás o elogio de S. Francisco mediante uma interessante identificação da filosofia com a *dama pobreza*⁷⁰. Se se pode dizer que o filósofo e poeta Abelardo escreve antes da entrada de Aristóteles, cabe lembrar que o poeta e filósofo Dante fá-lo depois dessa entrada. No *Inferno* (IV, 131) Aristóteles é *il maestro di color che sano* e no *Convívio* (IV, 6, 8) é *maestro e duca di la ragione umana*. Um segundo contraste, para nós significativo da dificuldade em encontrar parâmetros fixos nesta história que contamos: enquanto Heloísa é uma mulher activa, mas sofredora, Beatriz é

⁶⁸ R. LAMBERTINI, «Il mio regno non è di questo mondo. Aspetti della discussione sulla regalità di Cristo dall'Improbacio di Francesco d'Ascoli all'Opus nonaginta dierum di Guglielmo d'Ockham» in L. BIANCHI, *Filosofia e teologia nel trecento*. Studi in ricordo di Eugenio Randi, Louvain-la-Neuve 1994, 129-156; I. SALAZAR, «En torno a la noción de pobreza voluntaria», *Revista Española de Filosofía medieval* 0 (1993) 185-92.

⁶⁹ C.W. BYNUM, *Fragmentation...*, pp. 194-95.

⁷⁰ Cf. E.R. CURTIUS, *La littérature...* vol. II, 101.vol. II, 101.

mulher passiva ou ausente mas motivadora. Abelardo parece ter sido o primeiro teólogo a sugerir que a criação da mulher supera a do homem em dignidade, pois diversamente do que se passara com Adão só ela foi criada já dentro do Paraíso⁷¹.

Se olhássemos para o discurso sobre a mulher no masculino haveria que sublinhar a tese boaventurina de acordo com a qual Maria só poderá estar plenamente no Céu se lá estiver em corpo. Trinta e dois anos mais velho do que Abelardo, Roberto de Arbrissel havia dado corpo a uma expressão político-eclesial desta consciência em Fontevrault, comunidade ginocentrista, ou melhor ainda, ordem hierárquica e espiritualmente heterodoxa ao colocar os homens ao serviço das mulheres⁷². Todavia não saberia dizer se se enxerta aqui aquela linguagem do amor que sacraliza a mulher mediante o recurso à metáfora da natureza e não do corpo. Veja-se uma poesia lírica citada por Curtius, depois repetida por Dronke, em que os elementos da natureza são chamados para elogiar a dona: *sol, sidera, luna, colles et montes, valles, mare, flumina, fontes, tempestas, pluvie, nubes, ventique, procelle, cauma, pruina, gelu, glacies, nix, fulgura, rupes, prata, nemus, frondes, arbustum, gramina, flores*⁷³.

A primeira entre as teólogas, Hildegarda de Bingen, conhecia bem a tradição misógina do monaquismo ascético e opôs-se a algumas das suas implicações⁷⁴. De facto, a olhar as coisas de perto, muitas vezes essas mulheres escritoras ou ignoravam o seu próprio sexo ao empregarem uma imagética que define o eu misturando os géneros ou referiam-se à sua feminilidade como sinal de maior

⁷¹ Cf. P. DRONKE, *La individualidad...*, p. 150.

⁷² P.S. GOLD, *The Lady and the Virgin. Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago 1985, pp. 93-115; J. DALARUM, «Robert d'Arbrissel e a salvação das mulheres» in J. BERLIOZ (org.), *Monges e Religiosos na Idade Média*, Lisboa 1996, pp. 31-46; M.R.N. COSTA, «Robert d'Arbrissel: uma experiência curiosa de relacionamento entre homens e mulheres na Igreja cristã medieval» *Veritas* 42 (1997) 535-548; M.A. MAYESKI, «'Let Women Not Despair': Rabanus Maurus on Women as Prophets», *Theological Studies* 58 (1997) 237-253 sublinha, através do Comentário aos livros de Juizes, o papel de Débora como juiz e profeta, abrindo assim o ministério eclesial às mulheres fundando-o na *lectio divina*.

⁷³ Cf. P. DRONKE, *La individualidad...*, p. 38.

⁷⁴ J.C. Santos PAZ, «La Mística Feminina del siglo XII y los autores clásicos: el caso de Hildegarda de Bingen» *Euphrosyne* 26 (1998) 203-210 elencou as fontes neoplatónicas com influência na cosmologia (Calcidio, Macróbio, Boécio e o Asclepius) e estoicas, na física (Sêneca, Luciano e Cícero) além de outras evidências linguísticas que testemunham bem a quantidade da informação de Hildegarda (o *Pastor de Hermas*, Tertuliano, Lactâncio, Filastro, Constantino o Africano, Ético Ister, Claudiano Mamerto, *Liber Nemroth*, Rabano Mauro, Ruperto de Deutz, Honório de Autum, os Vitorinos, Avencebrão, Gregório, Ambrósio, Agostinho e Jerónimo).

proximidade com Cristo e não de acordo com a figura tão estafada do não-macho. Quer Hildegarda quer Matilde de Magdeburgo viam no facto de Cristo haver nascido de Maria, ora o plus da fisicalidade (naturalmente feminina) equivalente a uma verdadeira humanidade, ora a preservação da pureza de uma humanidade criada em Adão. Como comenta Bynum «Maria torna-se assim uma espécie de humanidade preexistente de Cristo». E a consequência decisiva é que no discurso teológico feminino – seja de Hildegarda, de Elisabeth de Schönau ou de Juliana de Norwich – se sublinha não tanto o género (essa ridícula abstracção) quanto a matéria, ou como conclui Bynum «elaborando-a à sua maneira, as teólogas foram buscar à tradição teológica e científica a noção de que o macho está para a fêmea como a alma para a matéria identificando-a com o Cristo homem e a sua fisicalidade»⁷⁵.

O corpo de Cristo

O paradigma que compreende a humanidade de Cristo pela fisicalidade ou pela materialidade da mulher (o macho está para a fêmea como a divindade para a humanidade) tem apoio teológico masculino reconhecido; Tomás de Aquino (*S. Th.* III, 28, 1 e III, 32, 4) e Boaventura (*De assumptione B. Virginis Mariae*, S. 1, 2) associavam a carne de Cristo à carne de Maria. Mas agora, a fim de ilustrar a segunda via, interessa-me a fundamentação teológica do corpo a partir das considerações escolares sobre a matéria e a sua teologização, contexto no qual também se chegou a pensar o estatuto do corpo de Cristo. Para o efeito servirme-ei de Boaventura e de Henrique de Gand, mais deste do que daquele, e da sua situação pensável, sem contudo julgar que este desiderato não podia deixar de ser levado a bom porto se optasse distintamente⁷⁶.

⁷⁵ C.W. BYNUM, *Fragmentation...*, p. 149, também 171-5 e 206-22. Para a mística feminina, cf. K. RUH, *Geschichte der abendlaendischen Mystik II Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Fruhezeit*, Muenchen 1993; para um breve 'status quaestionis' operático (Hildegarda, Margarida Porete, Hadewijch, Doroteia de Montau, etc), vd. G. HENDRIX, «Le sexe faible au moyen âge», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 91 (1996) 484-87.

⁷⁶ Ao estudar-se as opiniões de franciscanos como Servesanto de Faenza, Bertoldo de Regensburg, Guiberto de Tourmai ou Conrado de Saxónia, já se concluiu que, se há moderação sermonária sobre o corpo num discurso platónico, ao contrário da posição mais radical como a do catarismo, a valorização do matrimónio e da realidade corporal em contexto teológico e filosófico só nos aparece no contexto do século que difunde a filosofia aristotélica, cf. D.L. D'AVRAY, «Some Franciscan Ideas about the Body», *Archivum Franciscanum Historicum* 84 (1991) 343-63.

Não vou discutir aqui uma interessante linha de investigação que o livro de A. Pérez Estévez reabriu, relativamente ao estatuto diversificado e positivo da matéria no pensamento franciscano, e que nós mesmo e G. MacAleer já havíamos alargado, no meu caso pessoal para Henrique de Gand e o seu averroísmo textual que avança em sentido diverso do de Tomás⁷⁷. É comumente sabido que o Gandavense define o seu pensamento em resposta crítica a Tomás de Aquino. De facto, nenhum autor poderia resignar-se a pensar sem tomar uma posição perante a doutrina tomista de características aristotélicas, a qual concebia a matéria primeira como pura potência (isto é, sem nenhuma forma, nem privação, embora princípio das coisas corpóreas⁷⁸). Acresce que para o doutor de Gand também a solução tomista do ser como acto das formas representa um compromisso instável e perigoso⁷⁹.

O Gandavense não se afasta demasiado da concepção teológica de Boaventura que sustentava que a matéria, tendo sido embora criada por Deus revestida de uma certa forma, não era no entanto completa no seu ser. Esta solução apresentava a «vantagem (...) de instalar no cerne da própria substância das coisas como que uma espera universal por Deus»⁸⁰. A peculiar faceta teológica específica do pensar bonaventurino impeliu-o a captar toda a «positividade» da matéria sobretudo no quadro da relação ao Criador. Em essência (objecto do metafísico), e considerada à parte das formas, ela deveria ter uma ideia em Deus, posto tratar-se de uma entidade positiva⁸¹. Já se considerada sob a perspectiva das formas, dado que ela

⁷⁷ Cf. A. PÉREZ ESTÉVEZ, *La Materia...*; Id., «La materia prima...»; M.S. de CARVALHO, «A essência da matéria prima em Averroís Latino», *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 /19969 197-221; G. MACALEER, «Who were the Averroists of the Thirteenth Century?: A Study of Siger of Brabant and Neo-Augustinians in respect of the Plurality Controversy», *The Modern Schoolman* 76 (1999) 273-292, remetendo também para a bibliografia anterior deste mesmo autor. É sabido que Henrique Bate, nos finais do século XIII, na Faculdade das Artes, também acolhe Averroís e pensa a natureza da matéria fora da ideia da privação das formas conferindo-lhe uma certa dimensionalidade não ainda quantitativa. Cf. Henricus BATE, *Speculum Divinorum et Quorundam naturalium. Parts IV-V On the Nature of Matter On the Intellect as Form of Man*, ed. by C. STEEL, Leuven 1993.

⁷⁸ Cf. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique*, Louvain 1951, pp. 247-272; Tomás de Aquino, *Su. Theol.* I, q. 115, a. 1, ad 2: «...materia prima... est potentia pura...».

⁷⁹ Cf. G. FIORAVANTI, «'Forma' ed 'esse' in Enrico di Gand: preoccupazioni teologiche ed elaborazione filosofica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Serie III* 5 (1975) 1030, n. 137.

⁸⁰ E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924, pp. 260-261.

⁸¹ Cf. R. MACKEN, «Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 74 (1980), 200 193-203, em geral.

tinha sido tirada do nada pela acção criadora, a dependência essencial exprimir-se-ia «na composição hilomórfica (*possibilitas*) inerente a todas as substâncias criadas e pela necessidade que daí resulta de ser mantida em existência continuamente pelo Criador (*vanitas*)»⁸².

Já vimos que Henrique foi um dos pioneiros teólogos a opor-se à ordem actual da natureza, conhecida de Aristóteles, ressaltando, para o efeito, a intervenção livre e sobrenatural da Criação como estruturação da radical bondade e realidade da matéria. Essa sensibilidade deriva da oposição ao necessitarismo emergente em Paris, mas a sua especificidade explica-se pelo facto de, tal como em Boaventura, mais do que a matéria ser o ser da matéria que lhe dá que pensar. A conjugação destas duas linhas de investigação teórica ou intervenção prática acontece mediante a exigência teológica da possibilidade de Deus poder criar a matéria sem uma forma (*Quodl.* I, 10, p.66)⁸³. Mas se esta é a sua tese pessoal, historicamente, o teólogo de Gand constrói-a em diálogo situado ao qual não é alheio a autoridade de Averróis. Isto quer dizer que também precisaríamos de evocar os nomes e as ideias do pluralismo de Kilwardby, do unitarismo de Egídio de Lessines, além de Tomás, naturalmente, sem esquecer as polémicas teológicas na moda ou no forum teológico-eclesial, tais como a unidade do ser de Cristo, a unidade da forma com a Sua pessoa quer dizer, o problema da identidade do corpo de Cristo no sepulcro e a doutrina teológica da ressurreição e da transsubstanciação eucarística (em ambas estavam em causa os problemas metafísicos ser/essência, unidade ou pluralidade de formas)⁸⁴. Ou também o modo de subsistência dos acidentes nas espécies eucarísticas e a doutrina da encarnação em Maria. Recordarei apenas a contabilidade de Wéber sobre a importância da censura de 1277 na antropologia: a condenação de Tempier incide sobre 111 proposições directamente relacionadas com esse domínio e 50 indirectamente⁸⁵.

Numa complicada evolução mental e operática, Henrique de Gand chegará a compor uma tese originalíssima em sede antropológica – a teoria da dupla forma,

⁸² Cf. R. MACKEN, «Le statut philosophique...», p. 207; cf. Boaventura, *I Sent.* D. 27, p. 1, a. 1, q. 1 (I 639 a).

⁸³ Remete-se acima para a minha tradução *Henrique de Gand. Sobre a Metafísica do Ser no Tempo*, Lisboa 1996.

⁸⁴ P. BAYERSCHMIDT, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie- und dogmengeschichtliche Studie*, Muenster i. W. 1941; P. MAZZARELLA, *Controversie medievali: Unità e pluralità delle forme*, Napoli 1978; vd. ainda *infra* nota 89 para títulos adicionais.

⁸⁵ E.H. WÉBER, *La personne humaine au XIII e siècle*, Paris 1991, p. 14.

o denominado *dimorfismo*⁸⁶ – apontando à cultura europeia a via da metamorfose do conceito aristotélico de forma. É que para o Gandavense, o ser da matéria não é só um efeito da onnipotência criadora nem se integra só na existência plena; o ser da matéria também consiste numa capacidade cuja natureza é distinta da forma, i. e., há uma essência específica na matéria que é a sua maleabilidade⁸⁷. No caso da *forma corporeitatis* isso significa a admissão de uma continuidade entre o cadáver e o corpo vivo (justificando-se dessa maneira a identidade ou incorruptibilidade do corpo nos três dias em que Cristo esteve morto) e de que, portanto, apesar de isto parecer estranho, a natureza tem a sua própria autonomia operativa, *sol et homo generant hominem* (i. é. o homem não geraria o homem se a geração não fosse educação da forma a partir da matéria⁸⁸). É este estranho matrimónio de uma dada actualidade com plena potência – provocado por um discurso essencialista, já que a essência (distintamente do que sucede no tomismo) tem um papel idêntico ao da matéria em qualquer substância corpórea, o de servir de suporte a uma dinâmica formal/existencial) –, que também está ao serviço do princípio antropológico de uma subsistência pessoal (*personalis subsistentia*) sensível à encarnação (*esse existentiae*) ou a uma ontologia da existência do homem como *esse actualis existentiae*⁸⁹. Por outras palavras: a atribuição de um ser e de um dinamismo essencial à matéria que na sua expressão existencial se traduz pela superação do hilomorfismo e se repercute na reivindicação da existência singular aberta ao infinito foi um compromisso difícil de operatividade histórica irrecusável.

O corpo singular

O terceiro horizonte que gostaria de destacar diz respeito à revolução nominalista que não é estranha ao que acabámos de dizer. Se é verdade, conforme escreveu P. Alféri, que a primeira grande questão ockhamista é «o que é um singular?» não é menos exacto que esta pergunta crítica abre à filosofia um novo

⁸⁶ Cf. M.S. de CARVALHO, «O que significa pensar? Henrique de Gand em 1286 e os Horizontes da problemática monopsiquista: ‘Contra fundamentos Aristotelis?’», *Revista Filosófica de Coimbra* 10 (2001) 69-92; Id., «Homem e Natureza em Henrique de Gand. Uma mudança de rumo na antropologia augustinista» *Veritas* 44 (1999) 679-694.

⁸⁷ R. MACKEN, «Le Statut...», art. cit. pp. 149-154.

⁸⁸ Para um estudo histórico-sistemático da causalidade unívoca, vd. Ph.E. ROSEMAN, *Omne agens agit sibi simile. A reception of Scholastic Metaphysics*, Leuven 1996.

⁸⁹ Cf. A. MAURER, «Henry of Ghent and the Unity of Man», *Medieval Studies* 10 (1948) 1-20; G. WILSON, «Henry of Ghent and René Descartes on the Unity of Man», *Franziskanische Studien* 64 (1982) 97-110; vd. também *supra* nota 84.

cadastro. Ele assenta nos pilares do critério da unidade numérica (que opõe a singularidade à multiplicidade), da ontologia da *res singularis extra animam* (com exclusão portanto do nível signico) e da habilitação semiológica discreta (onde portanto dominam os termos discretos, os nomes próprios e os deícticos, i.é., «poder fazer referência aos entes exteriores é poder singularizar a referência em direcção deste ou daquele ente na sua singularidade»)⁹⁰. Convocado por Miguel de Cesena, Ockham, a partir de 1328, será chamado a estender este tríplice cadastro numa filosofia de intervenção (entre liberdade evangélica e direitos fundamentais) primeiro em nome da pobreza, depois, da relação do poder papal com o poder secular⁹¹. De facto, a luta pela liberdade que se reconhece nestes dois campos de intervenção, tal como a luta pelo singular, radicam numa ruptura que é a própria superação da ordem cósmica necessitarista e determinada, a pergunta pelo acto livre criador na raiz de todas as acções, de todos os gestos, de todas as leis da natureza e dos homens. Historicamente, Ockham e Duns Escoto dialogam com esse atento vigilante da entrada do necessitarismo arábico que foi Henrique de Gand, mas basta-nos agora insistir como o nominalismo, ao implicar «a presença da liberdade não só no indivíduo, no concreto, no diferente, no único, deixando-os ser na sua densidade mas também na superação dos sistemas que ela determina»⁹², inaugura um novo paradigma «que abre o mundo do imprevisível, do outro, do ordem nova, que a liberdade traz». O corpo singular que é meramente o corpo individual, o corpo de (um) indivíduo, alimenta-se assim da ideia vertiginosa de que é uma manifestação contingente de uma natureza não menos absolutamente contingente. Melhor ainda: chegámos ao princípio de que a inteligibilidade não só não dispensa como não se afasta do singular sendo, por isso, proposta ou pro-posição indefinitiva, aberta à fulguração do acontecimento único, isento de soluções finais. Por outras palavras: o desafio a pensar é o facto de a natureza, essa nova *ideia* de natureza, ser inteligível de entre um vasto leque de inteligibilidades

⁹⁰ P. ALFÉRI, *Guillaume de Ockham. Le Singulier*, Paris 1989, p. 23, e 15-26 em geral.

⁹¹ Cf. Ph. BOEHNER, «Ockham's Political Ideas», in Id., *Collected Articles on Ockhams*, New York Louvain 1958, 442-67. Sublinhando a importância da distinção entre lei não convencional inalienável sobre o *ius poli*, vd. L. PARISOLI, «Guglielmo di Ockham e la fonte dei diritti naturali: una teoria politica tra libertà evangelica e diritti fondamentali ed universali», *Collectanea Francescana* 68 (1998) 5-62. Para uma imagem de Ockham como teólogo de disputa, vd. V. LEPPIN, «Mit der Freiheit des Evangeliums gegen den Papst», *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie* 42 (1995) 397-405.

⁹² M.B. PEREIRA, «Metafísica e Modernidade na viragem do milénio», *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999) 22-23.

possíveis. Expressão contingente, ela é atravessada pela liberdade autêntica. «A pergunta radical transcende agora o mundo das formas, das leis e das essências, para visar o seu fundamento autêntico, que é o *facere de potentia absoluta*, sem limites impostos por qualquer lei ou natureza eterna mas capaz de os rasgar sem com eles se identificar, como o improgramável de toda a programação»⁹³.

4.

A altura é chegada para se regressar à natureza. Neste momento é claro que na história que acabámos de refazer uma cisão fundamental ocorre com a entrada de Aristóteles no Ocidente, embora ela não tenha uma só direcção, porque deriva sobretudo do modo da sua recepção⁹⁴. Esta penetração está ligada às novas cidades da bacia mediterrânea, foi marcada pela oposição conflitual às escolas tradicionais europeias, de cunho monástico, portanto, e é definível pela absorção de um ensino secular antigo (Grego) e moderno (Judaico e Islâmico). Ela não se encerra em 1438 quando Jorge Gemisto, dito Pleto, chega ao Concílio de Florença, quer para lembrar as diferenças entre Platão e Aristóteles, quer para acusar os Latinos de não conhecerem bem o Estagirita, influenciados que foram negativamente, pelo dizer de Averróis (que Kant repetirá para a lógica como se sabe) relativa ao acabamento ou à completude da filosofia do Macedónio.

Reconhecemos uma outra entrada na Península, como no resto da Europa Reformada, igualmente à volta do ensino da filosofia natural. Não teremos tempo para tratar de um género coevo distinto e importante também adentro da *Física*, quais os trabalhos de Pomponazzi, Nifo, Telésio, Bruno ou Campanella⁹⁵. Coimbra associa-se a esta história quando em 1591 a Europa passa a dispor das lições impressas, revistas de um velho curso manuscrito «aumentado e enriquecido» como faz notar Pedro da Fonseca na licença de 23 de Outubro, «dos comentários comuns de Filosofia que no Colégio Conimbricense das Artes Liberais (...) se ditavam com quotidiano labor dos estudantes?»⁹⁶. Nos livros da auscultação

⁹³ M.B. PEREIRA, «Metafísica e Modernidade...», art. cit., p. 23.

⁹⁴ Cf. Ch. LOHR, «Aristotelianism in the West: Middle Ages and Renaissance» in P. Llorente et al. (ed.), *Actes del Simposi...*, pp. 29-38; J.A. WEISHEIPL, «The interpretation of Aristotle's Physics and the science of motion» in N. KREZMANN et al. (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 521-36; W.A. WALLACE, «Traditional Natural Philosophy» in Ch.B. SCHMITT et al. (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 201-35.

⁹⁵ B. FORTEZA Y PUJOL, «La 'Physica' en los aristotelicos del siglo XVI», *Veritas* 44 (1999) 870.

⁹⁶ *Curso Conimbricense...*3.

natural (*de naturali auscultatione*), justamente os primeiros a serem editados, os Jesuítas modificam a filosofia natural de Aristóteles ao construírem uma nova ciência metafísica baseada na ideia de Criação, o que teve como consequência a transformação da filosofia natural numa ciência superior⁹⁷. Cabe dizer que esta bem sucedida (pelo menos do ponto de vista editorial) empresa de transformação não era uma particularidade regional ibérica, mas obedecia ou correspondia ao espírito do tempo, partilhando, as Universidades ibéricas e as suas congêneres reformadas alemãs uma mesma racionalidade de fundo⁹⁸. Sachiko Kusukawa, numa obra deveras encantadora além de pertinente, demonstrou não há muito tempo como a produção comentarística de Melanchton, a partir da Universidade de Wittenberg, representou uma verdadeira transformação da filosofia natural num sentido luterano⁹⁹. Outro tanto, estamos em crer, fizeram os jesuítas do Colégio das Artes de Coimbra, ou seja, transformaram a filosofia natural de Aristóteles (uma vez mais) num sentido teológico e católico. Por outro lado, revendo, prolongando e alargando as descobertas de Gilson sobre a importância do pensamento medieval na formação do pensamento cartesiano, os estudos de Des Chene ajudam-nos a perceber com maior amplitude o alcance e a variedade dos aristotelismos entre o Renascimento e a Modernidade¹⁰⁰. Naquela que seria, segundo A. Alberto de Andrade, a introdução geral ao Curso Conimbricense da Sociedade de Jesus, o Proémio aos oito livros da Física de Aristóteles, pode ver-se qual o entendimento que aqueles mestres tinham da filosofia, *cognitio rerum ut sunt*, apressando-se eles a esclarecer que *ut sunt* é equivalente a «per suas causa si eas habuerint»¹⁰¹. Sob o signo da etiologia, portanto, alegadamente extensível aos mistérios mais recônditos da natureza (*abdita naturae mysteria scrutetur*)¹⁰²,

⁹⁷ Ch. LOHR, «Aristotelianism...», pp. 37-38.

⁹⁸ M.B. PEREIRA, «Metafísica e Modernidade...», pp. 26-27 e n. 97 pondo em evidência uma ontologia racional comum à Espanha católica e à Alemanha luterana. Vd. o nosso *A Síntese Frágil* (Lisboa 2002) § 3.2.2. bem como os complementos mais actualizados: M. S. de CARVALHO, «Filosofar na época de Palestrina. Uma introdução à psicologia filosófica dos ‘Comentários a Aristóteles’ do Colégio das Artes de Coimbra», *Revista Filosófica de Coimbra* 11 (2002) 389-419; Id., Sobre um Projecto no âmbito da História da Filosofia em Portugal» *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (2003) 215-224. URL: <http://www.ci.uc.pt/lif/main5.htm>.

⁹⁹ S. KUSUKAWA, *The Transformation of Natural Philosophy. The case of Philip Melanchton*, Cambridge 1995.

¹⁰⁰ D. Des CHENE, *Physiologia...*, Id., *Life's Form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*, Ithaca London 2000.

¹⁰¹ *Curso Conimbricense...* Prooemium 9, 11.

¹⁰² *Curso Conimbricense...* Prooemium 13.

salta à vista a dimensão contemplativa da física ou fisiologia (e portanto ao lado da metafísica e da matemática). Esta restrição formal da filosofia natural não implica afastar o movimento, mas sim examiná-lo enquanto movimento, na sua essência de movimento¹⁰³, embora se não exclua a possibilidade de se examinar a eficiência ao nível dos corpos celestes desde que seja para provar que deles está ausente o progresso infinito¹⁰⁴. É a vigência do mundo fechado de A. Koyré. De facto, como reconhece Manuel de Góis, o estatuto das ciências filosóficas e a sua unidade ou diversidade não é problema peripatético mas contemporâneo¹⁰⁵. O autor cita a propósito o Mirandolano, António Bernardo (*De Singularis Certaminis* Sect. 6 e 7 e início do livro 14), para refutar a tese deste que submetia a Física à filosofia primeira¹⁰⁶. O jesuíta inclina-se para a tríplice diversidade (metafísica, física e matemática) em prejuízo do monismo epistemológico que acusa de confuso e moralmente absurdo e em prejuízo também do pluralismo metafísico que diz ir contra Aristóteles¹⁰⁷ (de facto só admite o pluralismo matemático¹⁰⁸). A sua proposta assenta antes no tríplice atributo da abstracção da matéria e do movimento – *tot sunt scientiae contemplativae, quot abstractiones a materia et a motu*¹⁰⁹ – e isto significa que a Física tem portanto o seu lugar e autonomia asseguradas¹¹⁰.

A filosofia natural define-se portanto como uma modalidade epistemológica assente nas *scibilitates*, i.e., modos diversos sob os quais cada ciência atinge o seu objecto. Esta estratégia epistemológica implica que a filosofia natural tenha como objecto apenas a «sensibilidade» da matéria sensível singular (ou seja, com desprezo da singularidade, pois só há ciência do universal¹¹¹). Se há matéria na terra, no mar e no céu parece (*videtur*) que Aristóteles foi exaustivo nestes três domínios¹¹². Esta colagem aparente implica que a unidade epistemológica que

¹⁰³ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 6, 39-41.

¹⁰⁴ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 6, 43.

¹⁰⁵ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 2, 21.

¹⁰⁶ Devo ao Prof. M. Cadafafe de Matos a pronta identificação do autor (Antonius Bernardus Mirandulanus foi bispo de Cazerta na Itália) e da obra acima referenciada, *Eversionis singularis certaminis libri XL* (Basel c. 1560).

¹⁰⁷ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 6, 43.

¹⁰⁸ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 4, 31.

¹⁰⁹ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 2, 21.

¹¹⁰ B. FORTEZA Y PUJOL, «La Physica...», art. cit., p. 869.

¹¹¹ *Curso Conimbricense...* a. 3, 27. «Matéria sensível – define-se – é a matéria prima revestida dos acidentes que impressionam os sentidos.» (*Curso Conimbricense...* Prooemium, q. 1, a. 4, 29).

¹¹² *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a. 6, 49.

preside à consideração da filosofia natural paralela – repito – à reivindicação da sua autonomia não expulse a pluralidade das divisões sectoriais (*distributio*). As dez partes da filosofia natural aristotélica são assim divididas: a *Física* fala dos princípios e causas das coisas naturais e suas qualidades comuns; o *Céu*, da estrutura e composição de todo o universo e dos cinco corpos simples, todas estas partes relativas ao ente móvel; a *Geração* explica a dissolubilidade e caducidade das coisas sob o signo da geração, corrupção, da alteração, do crescimento e da mistura; nos *Meteoros* lê-se a doutrina dos mistos imperfeitos, a saber, a neve, o gelo, o granizo, o cometa e os fenómenos da luz tais como o arco-íris; a *Alma* inquire as causas e as razões das suas componentes, razão e inteligibilidade; a sexta parte complementa a *Alma* e é relativa às qualidades gerais dos animais como a sensação, o sensível, o sono, a vigília, a vida e a morte, etc.; segue-se a *História dos Animais* sobre a variedade e a natureza dos seres animados, embora «de natureza mais histórica do que científica»; as três últimas secções contemplam *As partes dos Animais*, *A Geração dos Animais* e *Locomoção e movimento dos Animais*¹¹³.

Não foi ainda esclarecido o modo como estes vários discursos físicos sectoriais se relacionam com uma física geral assente na consideração das *scibilitates*. Também ainda não se aquilatou o valor da informação filosófica editorialmente actualizada dos vários textos particulares¹¹⁴. O que seria preciso investigar aqui é o facto de a metafísica criacionista subjacente a todos os mestres do Colégio não só não colidir com a filosofia natural ou torná-la redundante (aspecto aliás obviamente impossível tal foi a dimensão da enciclopédia natural que se projectou), como sobretudo de a transcender e submeter a um projecto definido e sobremaneira comprometido. Este seria o caso em que a filosofia natural deveria ser conjugada apertadamente com a metafísica do Colégio por forma a captar nesse encontro uma base mental teológica enformante que se pensava responder aos desafios do seu tempo. Pouco vale, por isso, escandalizarmo-nos com a aparentemente flagrante sobrançeria daqueles mestres que não dão mostras de acolher nos seus textos, em Coimbra, as novas inauditas chegadas ao porto de Lisboa provenientes do mar oceano e das viagens hispânicas que já haviam atravessado o mundo¹¹⁵.

¹¹³ *Curso Conimbricense... Prooemium...* q. 1, a 6, 51-53.

¹¹⁴ Cf. A. A. B. de ANDRADE, *Contributos para a História da mentalidade pedagógica portuguesa*, Lisboa 1982, p. 29. sg.,

¹¹⁵ Id., *ibidem*.

Seria, afinal, a mesma cegueira, a mesma incapacidade para ver como na Idade Média, ou, antes, a surdez de uma nova epistema racionalisticamente construída e construtora? Tal como a surdez de Melanchton para com as teorias heliocêntricas de Copérnico¹¹⁶. Mas isto também significa que estamos não perante uma física criacionista subserviente ou tão-somente ocupada em provar a verdade da Contra-Reforma, mas perante um difícil discurso aposteriórico que se alimenta da ideia de submissão da natureza e da fisiologia a uma determinada ideia de Liberdade ainda não estudada, e, nessa medida, contribuinte ou peça indispensável ao serviço da Metafísica cuja missão – lê-se nas primeiras páginas da *Física* – é a de presidir a todas as artes e defender a República das ciências¹¹⁷. Falar-se-ia então de uma autêntica Reforma católica. Mais uma vez o balanço final teria de ser ambivalente no que à natureza e até ao corpo concerne. O alto preço a pagar pelo afastamento do empírico (ou para tudo dizermos numa palavra: a incapacidade para enfrentar o corpo real) só pode ser compensado pela manutenção de uma ideia de natureza que no seu discurso dedutivo (e quantas vezes vazio) não apenas não se deixou cegar pela Liberdade que dá naturalidade a uma natureza «fechada» como dela ainda se alimenta, antes de a vermos confinada ao reino prático da razão universal de novo apertado pela necessidade.

¹¹⁶ S. KUSUKAWA, *The Transformation...*, p. 172.

¹¹⁷ *Curso Conimbricense...* Prooemium q. 1, a 5, 35.