

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

22 (2003)



FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO



FACULDADE DE LETRAS DA
UNIVERSIDADE DO PORTO



GABINETE DE
FILOSOFIA MEDIEVAL

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

MEDIAEVALIA

TEXTOS E ESTUDOS

22 (2003)

DIRECTORA:

Maria Cândida Monteiro Pacheco

CONSELHO CIENTIFICO:

Agostinho Figueiredo Frias

Ângelo Alves

Arnaldo Pinho

Carlos Moreira de Azevedo

José Acácio Aguiar de Castro

José Francisco Meirinhos

José Maria Costa Macedo

Maria Isabel Pacheco

Mário Santiago de Carvalho



Porto, 2003

Os autores dos textos insertos neste volume autorizam a respectiva publicação.

A Redacção deste volume foi encerrada em Junho de 2005.

Coordenação editorial deste volume: J. F. Meirinhos.

Índices: Daniela Silveira e J. Meirinhos

O título *Medievalia. Textos e Estudos* é propriedade registada pela
Fundação Eng. António de Almeida

Concepção Gráfica

T. Nunes, Lda - Maia

Depósito legal: 52780/92

Registo D.G.C.S. 116 014

ISSN 0872-0991

ÍNDICE

Homenagem

Nota Editorial	9
FRANCISCO JOSÉ BEJA S. SARDO (†)	
Teologia cósmica, destino e sageza em Cleantes de Assos	11

Estudos

CHRISTOPHE ERISMANN (Université de Lausanne)	
<i>Proprietatum collectio</i> . Anselme de Canterbury et le problème de l'individuation ..	55
MIQUEL BELTRÁN — GUILLEMA SULLANA (Universitat de les Illes Balears)	
Los dos incompatibles Dioses de Maimónides	73
GUY GULDENTOPS (Katholieke Universiteit Leuven)	
Bate's <i>elocutio</i>	93
MARIA DA CONCEIÇÃO CAMPS (Gabinete de Filosofia Medieval)	
A presença do <i>Policraticus</i> de João de Salisbúria na Crónica de D. João I de Fernão Lopes	121

Materiais

RAYMOND ÉTAIX (†, Université Catholique de Lyon)	
Le recueil des homélies sur les évangiles du temporel dans le manuscrit Porto, BPM, Santa Cruz 4 (n° geral 23)	159

Recensões

<i>Dictionnaire du Moyen Âge</i> , C. GAUVARD — A. de LIBERA — M. ZINK (dir.), PUF, Paris 2002 (J.F. Meirinhos)	171
--	-----

M. TEEUWEN, <i>The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages</i> , Brepols, Turnhout 2003 (J.F. Meirinhos)	175
J. MARENBON, <i>Boethius (Great Medieval Thinkers)</i> , Oxford University Press, Oxford 2003 (D. Silveira)	177
A. FIDORA, <i>Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus</i> , Akademie Verlag, Berlin 2002 (C.S. Marinheiro)	181
A. CACCIOTTI (cura), <i>Verba Domini Mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla Edizione di Kajetan Esser, OFM.</i> , PAA – Edizioni Antonianum, Roma 2003 (J.F. Meirinhos)	183
O. LUNA, <i>La encarnación y la pasión de Jesucristo en los Sermones de San António de Pádua</i> , Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 2003 (D. Silveira)	185
A. RIGON, <i>Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale</i> , Ed. Viella, Roma 2003 (J.F. Meirinhos)	187

Índices

Manuscritos	193
Autores antigos e medievais	193
Autores modernos e contemporâneos	197

Homenagem

Nota Editorial

Publica-se neste volume de Mediaevalia. Textos e estudos um estudo inédito do Prof. Francisco Sardo, subitamente desaparecido em 1995. Este trabalho sobre Cleantes de Assos foi apresentado como tese complementar das provas de doutoramento que defendeu em 1994 na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde era docente de Lógica e ocasionalmente de Filosofia Medieval e de Filosofia Antiga, entre outras disciplinas. A dissertação de doutoramento foi postumamente publicada: Logos e racionalidade na génese e estrutura da lógica de Aristóteles, (Série Universitária) Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2001, 607 pp. Aproximando-se os 10 anos do desaparecimento do distinto professor e rigoroso investigador, o Gabinete de Filosofia Medieval, em cujos projectos de investigação estava entusiasticamente envolvido no momento da sua morte prematura, quis homenagear o Prof. Francisco Sardo dando a público um dos seus últimos trabalhos de investigação. Por necessidade de adaptação às normas editoriais da revistas foram introduzidas alterações nos modos de citação de obras e artigos, mantendo-se o conteúdo do texto totalmente intocado. Assim, as referências bibliográficas completas foram passadas da bibliografia final, que não se publica, para as notas. O original deste estudo encontra-se depositado na Biblioteca do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Aí era reproduzido, em Apêndice, o texto do Hino a Zeus estabelecido por J.U. Powell na Collectanea Alexandrina (Oxford, 1925) – e que difere (embora em pontos que para o autor não se afiguravam decisivos, para a interpretação que propõe no seu estudo) do texto publicado por H. von Arnim, nos Stoicorum Veterum Fragmenta, I, n° 537. De acordo com o mesmo critério, era transcrita, também em apêndice e a título de tradução de referência, a versão de A.A. Long e D.N. Sedley, The Hellenistic philosophers, vol. I, Cambridge,

Cambridge University Press, 1987, pp. 326-279, a qual incide justamente sobre o texto da Collectanea Alexandrina. Os leitores portugueses podem encontrar uma tradução do Hino a Zeus na obra de Maria Helena da Rocha Pereira, Hélade, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra 1982, pp. 444-445 (4ª ed., diversas edições posteriores).

Siglas utilizadas

S.V.F. = H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vol., Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1903-1924 (ed. fotostática, Stuttgart, Teubner, 1964).
Les Stoïciens = *Les Stoïciens*, trad. de E. Bréhier, ed. P.-M. Schuhl, (La Pléiade) Paris, Gallimard, 1962.

FRANCISCO JOSÉ BEJA S. SARDO (†)
(Universidade do Porto)

Teologia cósmica, destino e sagesa em Cleantes de Assos

1. Introdução: o estoicismo primitivo e o espírito da filosofia helenística

Numa apreciação de conjunto das novas orientações filosóficas que emergem com o advento do período helenístico, importa certamente relevar o *primado* que, a partir dos finais do séc. IV a.C., é concedido à problemática *antropológico-ética* na própria estrutura da reflexão filosófica¹.

¹ Dada a necessidade de proceder à transliteração de termos e textos gregos (sempre que a respectiva citação se nos afigurou indispensável), optámos pelos critérios mais correntes. Designadamente, o *êtae* o *ômega* são indicados, respectivamente, por *ê* e *ô*; o *ípsilon*, umas vezes por *u*, e outras por *y* (caso a sua ocorrência concorra, ou não, para a formação de um ditongo); os espíritos áspersos por *h* (anteposto ou posposto, consoante os casos); para além disso, omitimos os acentos tónicos. Por outro lado, nos casos em que – nas edições dos textos gregos a que recorreremos – os chamados – ‘ditongos impróprios’ são apresentados com o *iota adscrito*, optámos por proceder à respectiva transliteração – já, porém, não o fazendo, nos casos em que o *iota* surge apenas *subscrito* (como, por exemplo, em textos das edições «Belles Lettres», «Loeb Classical Library», etc.).

Sempre que os textos gregos são citados a partir de uma edição bilingue (por ex.: Loeb Classical Library), transcreve-se, por princípio, o próprio texto grego, tal como foi estabelecido nessa edição. Nos casos em que tivemos de recorrer a simples traduções (como as traduções de E. Bréhier ou as de J. Brun, por exemplo), os textos gregos, de que fazemos acompanhar essas traduções, terão sido extraídos (salvo indicação em contrário) dos *Stoicorum Veterum Fragmenta* (nova ed. fotostática: Stuttgart, Teubner, 1964).

Nas versões portuguesas dos textos gregos – e sempre que o nome dos tradutores não seja expressamente indicado –, as traduções são da nossa responsabilidade; casos haverá, entretanto (mas sempre sinalizados), em que nos limitámos a verter para português uma tradução (por ex.: francesa ou italiana) já consagrada.

Esse primado iria, entretanto, traduzir-se no privilégio que, nas filosofias helenísticas, é concedido às tentativas de determinar modelos coerentes de atitudes e práticas conducentes à obtenção da *eudaimonia*²; e é, aliás, nessa mesma ordem de ideias, que mais facilmente se compreende que a definição do «ideal do *sophos*» se tenha tornado a preocupação dominante da filosofia desse período³.

É certo que, das reflexões precedentes, não estavam ausentes preocupações de índole ética - designadamente, no que respeitava a um ideal de «felicidade humana» a prosseguir, mediante a adopção da sageza enquanto modelo de vida. Simplesmente, o contexto (e, bem assim, os pressupostos e o sentido) de tais indagações haviam entretanto sofrido alterações significativas.

Com efeito, da reflexão moral e dos preceitos gnómicos dos *sophoi* da idade arcaica⁴, aos novos ideais de «*aretê* cívica» propostos pelo magistério sofístico; das primeiras manifestações do ideal de um *bios theôretikos* na filosofia presocrática, à sua definição e cumprimento em Platão ou em Aristóteles⁵; ou, ainda, das incidências etico-políticas das concepções da *eudaimonia* nestes últimos, até ao novo ideal do *sophos* na época helenística, não é difícil rastrear uma efectiva evolução. Uma evolução, de resto, marcada por uma alteração dos referenciais axiológicos (em função de novos condicionamentos socio-culturais) - quando não, mesmo, por alterações de prioridade na hierarquização dos problemas discutidos no seio da reflexão filosófica.

Convirá, para esse efeito, lembrar que o *sophos* helenístico difere dos *sophoi* do período arcaico, desde logo na medida em que estes (como é, justamente, o caso dos «Sete Sábios») acabariam por se configurar, sobretudo, como personalidades excepcionais - cujo prestígio decorria do papel que lhes era atribuído (no processo de maturação da *ideologia da Polis*) na fixação dos valores ético-jurídico-políticos, próprios do espírito clássico⁶.

² Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», in E. WILL, Cl. Mossé, P. GOUKOWSKY, *Le monde Grec et l'Orient*, t. II: *Le IV^e siècle et l'époque hellénistique*, (coll. «Peuples et Civilisations») Paris, P.U.F., 1975, p. 632: «L'éthique, qui est donc leur finalité réelle, présente (...) dans toutes les philosophies hellénistiques ce caractère d'être dirigée vers l'obtention du bonheur».

³ Cfr. P. LÉVÊQUE, *Le monde hellénistique*, Paris, A. Colin, 1969, p. 139: «Un nouvel idéal moral se dégage: au héros des premiers temps, au citoyen des âges classiques, succède le sage».

⁴ Designadamente, o conjunto de personalidades que se convencionou designar por «Sete Sábios».

⁵ Cfr. W. JAEGER, «On the origin and cycle of the philosophical ideal of life», in *Id.*, *Aristotle*, (ed. rev. e corr. pelo autor), Oxford, Oxford University Press, 1962, Appendix II, pp. 426-61.

⁶ Digamos, mesmo, que os «Sete Sábios» terão constituído um produto *a posteriori* do triunfo desse novo espírito, preocupado em se dotar dos seus «mitos de fundação»; nesse sentido, é

Por outro lado - e para efeitos de um confronto, quer com os filósofos pré-socráticos, quer com os pensadores do período clássico -, haverá que ter na devida conta uma efectiva alteração dos índices de predominância no seio da reflexão filosófica, com uma deslocação do eixo fundamental da respectiva problemática: do domínio cosmológico para o domínio antropológico, e, por fim, para o terreno propriamente *ético*.

Convirá, em todo o caso, advertir que essa alteração na economia interna da problemática filosófica não envolve uma descontinuidade radical que autorize a desvalorização historiográfica do muito que as escolas da época helenística são devedoras às grandes correntes do período anterior; bastará, para o efeito, evocar as inspirações socráticas do Cinismo, o legado democriteano (e, em parte, cirenaico) assumido pelo Epicurismo, os prolongamentos de certos motivos da Sofística no Cepticismo - para não falar do próprio Estoicismo, onde converge um conjunto altamente complexo de influências (de Heraclito ao megarismo, passando pela tradição platónico-académica, por Aristóteles e pelo Cinismo).

Importa, por outro lado, ressaltar que o referido «deslocamento do centro de gravidade do pensamento filosófico» tão-pouco deverá ser entendido como uma «reedição» do processo que, no séc. V a.C. (nomeadamente com a Sofística), levava a uma decisiva predominância da temática antropológico-política (em detrimento das preocupações cosmológicas); nem sequer envolverá (designadamente, no que respeita ao estoicismo ou ao epicurismo) qualquer ruptura com o «espírito de escola»⁷ que, em maior ou menor grau, caracterizava as correntes que - no contexto da filosofia grega do séc. IV a.C. - se afirmavam animadas de um pendor mais sistematicista: o Atomismo, a Academia platónica e o Liceu⁸.

possível encará-los enquanto figuras a que uma miticização póstuma acabaria por conferir uma envergadura *excepcional*: simultaneamente próximas dos seus concidadãos pelo conteúdo dos seus preceitos gnómicos, e deles afastadas pela superlativação da sua «*aretê* nomotética» ...

7 Essa tendência para o reforço duma «disciplina de escola», tanto no estoicismo como no epicurismo, é precisamente sublinhada, com vigor, por E. BREHIER, *Histoire de la philosophie-I*, Paris, P. U.F., 1983², p. 254.

8 Cfr. W. JAEGER, *Aristotle*, cit., p. 404: «Compared with Aristotle's critical attitude Stoicism and Epicureanism look like dogmatism and the collapse of scientific philosophy. They took over his logical technique and developed the content of some of his metaphysical views, mixing them with older primitive ideas; or they have renewed Pre-Socratic physics as Epicurus renewed Democritus, and built up an ethical ideal of life on that foundation».

Impõe-se, para além disso, sublinhar uma outra importante distinção. Com efeito, para a reflexão ético-política da idade clássica, a *eudaimonia* surgia, a um tempo, como função e como resultante da aquisição das virtudes cívicas, em conformidade com pautas axiológicas bem determinadas (mais ou menos tradicionalistas, é certo - mas que, em qualquer caso, relevavam das próprias estratificações do tecido ideológico em vigor). Já, em contrapartida, na época helenística, é a exigência incondicionada de uma *eudaimonia* (nas diferentes fisionomias que o respectivo ideal era susceptível de assumir) que irá fornecer, à reflexão ético-política, os pressupostos de um critério de inserção do indivíduo na vida da comunidade.

E, a este respeito, cumprirá sem dúvida ter presentes: não somente a crise que, a partir dos séculos V e IV a.C., atinge a própria *Polis* (enquanto *quadro de referência* do cidadão da idade clássica); mas também - e consumado o fracasso dos ideais pan-helénicos⁹ - a tentativa de constituição de um império sob hegemonia greco-macedónia (onde, todavia, cedo se iriam colocar problemas novos, resultantes de uma «aculturação inter-activa» gregos/bárbaros).

Ora, de entre esses factores - que, seguramente, terão contribuído para uma aceleração dos ritmos da tendência acima referida - importa desde logo destacar o afundamento do quadro axiológico da *Polis*, e a desvalorização da *kalokagathia*

⁹ Para uma documentada explanação dos temas centrais do pan-helenismo no séc. IV (nomeadamente em Xenofonte, Demóstenes e Isócrates), vide J.R. FERREIRA, *Hélade e Helenos - I: Gênese e evolução de um conceito*, Coimbra, Serviço de Documentação e Publicações da Universidade, 1983, pp. 459-529. Em todo o caso - e no que respeita aos limites do pan-helenismo no período referido -, atente-se na expressiva síntese de Cl. MOSSE, *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, Paris, P.U.F., 1975, p. 92: «S'il n'est pas douteux que le sentiment panhellénique existait au IV^e siècle, s'il est vrai que les Grecs, les Athéniens surtout, avaient conscience d'appartenir à une même communauté culturelle et linguistique, il n'en demeure pas moins évident que ce sentiment panhellénique demeurait strictement limité, n'aboutissant jamais à la conception d'une Grèce unifiée politiquement. Nulle part il n'est question de renoncer à ce que nous appellerions aujourd'hui la souveraineté nationale au profit d'un quelconque organisme confédéral. Quand les théoriciens ou les hommes politiques prêchent la concorde entre les Grecs, ils n'envisagent jamais la possibilité que cette concorde fasse éclater les cadres rigides de la Cité. Une seule exception peut-être, mais qui n'est pas probante: l'hypothèse émise par Aristote qu'une Grèce unie par une seule *politeia* pourrait gouverner le monde (*Politique*, IV, 6, 1, 1327b29). Aristote en effet n'a pas repris cette idée, ne l'approfondie et toute son oeuvre par ailleurs le révèle attaché au cadre de la *Polis* classique».

(enquanto ideal cívico a cumprir pelo *politês* da idade clássica, *na e através da* Cidade). Nesse vazio ideológico assim criado, não é difícil compreender a eclosão e a disseminação de novas tentativas de modelar um ideal de virtude e de felicidade, no seio de um mundo sacudido por todo o tipo de convulsões - um mundo que, aliás, não reunia ainda as condições para uma unificação num nível superior de organização política...

De resto, e para todos os efeitos, é incontornável a candente simultaneidade da emergência das correntes filosóficas helenísticas e da nova época marcada pelas conquistas de Alexandre¹⁰. Uma época que, se por um lado representa uma expansão, sem precedentes, do helenismo - bem como uma certa diluição das distinções entre Gregos e Bárbaros¹¹ -, envolve por outro lado a explosão do velho mundo político¹², com «as Cidades desmembradas e, doravante, incapazes de permanecerem como suporte e fonte de vida moral»¹³.

Esse colapso da ordem ideológico-institucional da *Polis*, o aluimento dos referenciais estáveis que conferiam um sentido e uma valoração precisa a todo um estilo de vida-em-comunidade, obriga a reequacionar velhas questões que, entretanto, passam a reclamar novas respostas. O mesmo é dizer que, para o *sophos* da idade helenística, a *aretê*, a *eudaimonia* - longe de se configurarem como ideais cujo conteúdo se encontrasse antecipadamente definido (e já, de algum modo, inscritos na constelação dos valores que, ideologicamente, nutriam e davam coesão à prática cívica) - se convertem, pelo contrário, em algo que se tratava de indagar, de discutir, e, por conseguinte, de reformular.

Nesta ordem de ideias, o ponto de partida irá consistir, não mais numa aceitação prévia da ordem estabelecida e na preocupação de, a ela, acomodar a conduta do indivíduo - mas, antes, num complexo de amargas (mas incontornáveis)

¹⁰ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 632, n. 1: «Les (...) grandes écoles philosophiques hellénistiques naissent à l'époque d'Alexandre et des Diadoques, avec une légère antériorité pour le Cynisme: Diogène meurt en effet en 327, peu avant la naissance de Zénon de Kiton, fondateur de la *Stoa*, et Épicure s'établit définitivement à Athènes, sa patrie, en 306».

¹¹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 642.

¹² Efectivamente - e tal como sublinha M.H. ROCHA PEREIRA, *Estudos de História da cultura clássica. I: Cultura grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, p. 506 -, «ou sob o comando único da Macedónia, ou sob a égide de poderes diversos, o regime da cidade-estado encontrava-se destruído. Agora, o *politês* não era o participante em potência na governação da sua cidade, mas o indivíduo no meio de uma desnordeante variedade de raças e culturas».

¹³ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la philosophie - I.*, cit. p. 293.

constatações: a velha ordem está revoluída; aquela que está em vias de emergir não apresenta, ainda, contornos minimamente definidos; e aquilo que campeia é a convulsão banalizada, o descontrolo das paixões, lado a lado com a inquietude e a angústia do sujeito - numa palavra: o infortúnio do indivíduo, subitamente órfão de uma *politeia* na qual se revia, e confrontado com uma crise radical da sua própria identidade...

Reduzido à condição de *súbdito* de monarquias recentes, instáveis e em constante antagonismo, nada mais restará, num primeiro momento - ao *politês* recém-despojado do seu estatuto, mas refractário às seduções da colonização e/ou da conquista¹⁴ - do que buscar refúgio na sua própria vida interior. Ora, é justamente «a ele, à sua vida interior, que a filosofia resolutamente se dirige, a fim de lhe propor uma ética» entendida, não como «uma teoria da moral (à maneira de Aristóteles), mas antes enquanto conjunto de regras de vida que possam constituir o objecto de uma pedagogia»¹⁵.

Por outras palavras. Trata-se, não de preconizar uma moralidade cujo sentido se inspirasse nas instituições humanas vigentes, mas antes pelo contrário: o sentido dessa moral deverá ser procurado fora das instituições humanas - *fora* delas e, se necessário, *contra* elas -, para instaurar, cumprida essa distanciação, novas modalidades de inserção no mundo e na sociedade dos homens¹⁶.

Facto é que, nos círculos socráticos-menores (designadamente, entre os cínicos e os cirenaicos), as preocupações estritamente *éticas* haviam conquistado, já, um claro predomínio - no quadro, porém, de uma reflexão *antropológica* virtualmente desinteressada de um investimento activo na vida cívica da *polis*. Em qualquer caso, nem o nominalismo naturalista dos cínicos ou o hedonismo dos cirenaicos, nem tão-pouco a dialéctica negati vista do neo-eleatismo megárico, se prestariam

¹⁴ Registe-se, a este respeito, a pertinente observação de P. PETIT, *La civilisation hellénistique*, Paris, P.U.F., 1981, p. 27: «Géographiquement, on peut opposer à la Grèce propre, quelque peu sclérosée et appauvrie, les sociétés dynamiques nées dans les monarchies de leur enrichissement et de la rupture des cadres anciens: l'Orient est alors comme une Amérique ouverte aux ambitions des plus entreprenants. Socialement, partout s'opposent aux pauvres et aux exploités les classes riches et dirigeantes, dignitaires, hauts fonctionnaires et bourgeoisie des cités».

¹⁵ Cfr E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 632.

¹⁶ Estamos, aliás, em crer ser esse o sentido da observação de E. BREHIER, *Chrysippe et l'Ancient Stoïcisme*, Paris, P. U.F./Gordon & Breach, 1971, pp. 2-3: «Les Stoïciens s'efforcèrent (...) de trouver dans l'individu lui-même (considéré como sage) le fondement de la loi».

ao acolhimento e à tematização, em toda a sua complexidade, de uma problemática filosófica já suficientemente diversificada - e, em cujo seio, começava a ganhar corpo a distinção (e a necessidade de uma articulação) entre os seus ramos lógico, físico e ético¹⁷.

Ora, como pertinentemente assinala E. Bréhier, um dos traços que caracterizam os grandes sistemas da época helenística - o estoicismo e o epicurismo - é «a crença de que é impossível, ao homem, encontrar regras de conduta ou atingir a felicidade sem se apoiar numa concepção do universo *determinada pela razão*»¹⁸.

Semelhante exigência permite, sem dúvida, compreender que as éticas estoíca e epicurista assumam igualmente (cada uma, embora, à sua maneira) uma feição simultaneamente naturalista e racionalista, convergindo em atribuir, a falhas da vigilância crítica do juízo, os diferentes factores (superstições e temores, perversão das inclinações, etc.) que concorrem para o infortúnio do homem comum, ou afectam a serenidade (e, desde logo, a *eudaimonia*) do *sophos*...

Convirá, em todo o caso, notar que, para a generalidade das filosofias helenísticas, a *eudaimonia* começa por ser definida em termos negativos - genericamente, enquanto *imperturbabilidade* (*ataraxia*)¹⁹ - o que não surpreende se tivermos presente o facto de todas elas partilharem o objectivo de aduzir respostas à angústia e à desorientação do indivíduo. Por outras palavras: previamente a uma eventual caracterização positiva da *eudaimonia*, a preocupação prioritária será evadir-se das malhas do infortúnio, o mesmo é dizer: subtrair-se ao império das paixões. A *eudaimonia*, que no fundo se identifica com a genuína *aretê* do *sophos*, surgirá então como resultante, quer da aplicação do *tetrafarmaco* epicurista²⁰, quer da

17 Essa tripartição da filosofia remontaria, pelo menos, a Xenócrates (cfr. frag. 1 Heinze [R. HEINZE, *Xenokrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragments*, Hildesheim, G. Olms, 1965²]). W. Jaeger, por seu turno, considera que tal divisão já seria aceite pelo próprio Platão, no seu período final (cfr. Id., «On the origin and cycle of the philosophical ideal of life», in *Aristotle*, cit., p. 434, n. 2).

18 Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie - I*, cit., p. 254 (itálicos nossos).

19 Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 632-633: «(...) Bonheur qui par une admirable convergence se définit négativement, par le non-chagrin (*alypia*), le non-trouble (*ataraxia*), la non-souffrance (*apathia*)».

20 Cfr. Filodemo, *Adversus sophistas*, 4. 9-14: «(...) the fourfold remedy (*hê tetrapharmakos*): 'God presents no fears, death no worries'. And 'while good is readily attainable, evil is readily endurable (*aphobon ho theos, an(y)popton ho thanatos. kai tagathon men euktê(ton), to de deinon euekka(r)terêton*)'», A.A. LONG e D.N. SEDLEY (trad.), *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 156 (texto grego no vol. 2, p. 161).

assiduidade de um exercício (*askêsis*) que, em última análise, deverá ser entendido, não como uma mortificação do corpo, mas enquanto uma quebra da «dependência» do sujeito face às paixões, «extirpando-as, ou seja arrancando-as pela raiz»²¹.

Transparece, deste modo, um pendor claramente voluntarista no cerne de algumas das correntes mais elaboradas da ética do período helenístico - designadamente, entre os cínicos e os estoicos. Importa, todavia, observar que - enquanto o radicalismo naturalista dos Cínicos faz corpo com o seu obstinado nominalismo, e o seu voluntarismo ético releva afinal da intransigência da sua contraposição entre *natura* e *cultura*²² - já no caso do estoicismo, o seu pendor doutrinariamente dogmaticista não lhe permitiria contornar a exigência duma legitimação intrasistemática da *askêsis* - a qual, de outro modo, poderia prestar-se a ser entendida como renúncia, abdicação, se não mesmo enquanto auto-mutilação do indivíduo (e do horizonte da sua experiência).

É, certamente, deste tipo de preocupações (e das incidências polémicas a elas ligadas) que colhem grande parte do seu sentido as indagações, não somente estoicas, mas também epicuristas, em torno de questões físicas e lógicas - ou melhor: da sua convergência numa «tripartição da filosofia» em lógica, física e ética.

Mas as afinidades entre os dois sistemas não iriam muito mais longe - a não ser no que respeita a um paralelismo dos problemas tratados, cujas soluções aliás se contrapõem nos pontos de maior relevância. Com efeito - e como assinala L. Robin - essa oposição, entre o estoicismo e o epicurismo, é particularmente clara, designadamente, no terreno fisico-cosmológico, «entre o vitalismo e o mecanicismo; na escolha de um patrocínio pre-socrático para a cosmologia, Heraclito, em vez de Demócrito; o finalismo, em vez das combinações fortuitas; a divindade no

²¹ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Albin Michel, 1973³, p. 389.

²² Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers* (texto grego e tradução inglesa de R.D. Hicks), Londres, Loeb Classic Library, 1979-80, VI, p. 11: «(Segundo Antístenes), a virtude basta-se a si mesma, no que respeita à felicidade, sem ter necessidade de nada mais do que da fortaleza de ânimo de Sócrates (*autarkê de tên aretên pros eudaimonian, medenos prosdeomenên hoti mê Sôkratikês iskyos*). E a virtude consiste em obras, e não tem necessidade de muitos discursos e de muitas ciências (*tên t'aretên tôn ergôn einai, mête logôn pleistôn deomenên mête mathêmatôn*) (...). O sábio governar-se-á, não segundo as leis constituídas, mas de acordo com a lei da virtude (*kai tôn sophon ou kata tous keimenous nomous politeusesthai, alla kata ton tês aretês*)».

seio do mundo, e não fora dos mundos; um mundo único, e não uma infinidade - um mundo único que não é radicalmente destruído, mas que renasce; a divisão indefinida da matéria, e que, portanto, não se detém em átomos, tudo é pleno, e o vazio não existe senão fora do mundo; uma solidariedade generalizada com o fatalismo, em lugar de um atomismo generalizado, acompanhado de contingência; a mistura total, em vez da agregação de entidades simples»²³.

Por outro lado - e em contraste com a filosofia estóica -, a sageza epicurista assume, por vezes, uma feição desassombadamente utilitarista. «Do conhecimento dos fenómenos celestes - diria o próprio Epicuro - não deriva nenhum outro fim (...), a não ser a imperturbabilidade e a firmeza da convicção»²⁴; ou ainda: «Se não nos perturbasse o pensamento das coisas celestes e o de que a morte significa algo para nós, ou ainda o desconhecimento das dores e dos desejos, não teríamos necessidade da ciência da natureza»²⁵.

Aliás, o confinamento dos deuses nos *intermundia* e a tese da combinação fortuita dos átomos coadunam-se admiravelmente com a preocupação epicurista de, a um tempo, exconjuram o fantasma duma providência divina e conferem um fundamento cosmológico à liberdade incondicional do homem.

Não é menos certo, entretanto, que a cosmologia estóica é elaborada «tendo em vista aduzir uma explicação da situação do homem e uma justificação das regras de vida que lhe são propostas»²⁶. Simplesmente, o racionalismo naturalista da sageza estóica exhibe um teor de coesão a tal ponto elevado, que é uma e a mesma a *razão* que «na dialéctica, encadeia as proposições consequentes às antecedentes, na natureza liga conjuntamente todas as causas, e no comportamento estabelece entre os actos um acordo perfeito»²⁷.

²³ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque*, cit., p. 385. Esta contraposição é aliás subscrita, praticamente nos mesmos termos, por A. VIRIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, Ed. Lire, p. 131.

²⁴ Epicuro, *Epístola a Pitocles* (cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., X, p. 85):...*mê allo ti telos ek tês peri meteôrôn gnôseôs (...)* einai êper ataraxian kai pistin bebaion.

²⁵ Epicuro, *Ratae Sententiae*, 11; cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., X, p. 142): *Ei methen hêmas hai tôn meteôrôn hypopsiai ênôchloun kai hai peri thanatou, mê pote pros hêmas ê ti, eti te to mê katanoein tous horous tôn algêdonôn kai tôn epithymiôn, ouk an proseleometha physiologias.*

²⁶ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 634.

²⁷ Cfr. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie - I*, cit., p. 266.

De resto, entre os indivíduos e o universo, a comunidade de *pneuma* (i.e., o fluido misto de fogo e ar²⁸ que atravessa a matéria para a animar) «cria uma solidariedade que coloca no primeiro plano (...) a noção de *simpatia*»: ora, esta última, ao mesmo tempo que justifica a *astrologia*, acaba, em última análise, por justificar toda a *moral*²⁹.

Retomaremos, mais adiante, o exame de alguns desses aspectos da doutrina estoíca, cuja menção - mesmo que em termos meramente alusivos - não podíamos deixar de antecipar, para efeitos do confronto que procurámos estabelecer.

Note-se que, entretanto, acabámos por sinalizar alguns elementos ou ingredientes doutrinários, a que é comum atribuir uma origem oriental: a noção de uma «*simpatia universal*» - subtendida, quer pela ideia de um deus onnipotente e providente, quer por uma concepção de pendor panteísta; a concepção dos ciclos cósmicos, da conflagração universal, etc.. Aliás, a difusão bastante rápida do estoicismo em diversas regiões do mundo helenístico poderá, de algum modo, ter sido favorecida pelo facto de haver recorrido a uma «revalorização» desses velhos esquemas explicativos³⁰.

Como quer que seja - e convém não esquecer que alguns desses elementos e esquemas explicativos não eram estranhos às cosmogonias e às «*fisio-logias*» pre-socráticas³¹ -, pensamos que, para uma adequada compreensão da génese do estoicismo, não é de excluir uma certa fusão de elementos gregos e orientais³².

²⁸ Cfr. S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1959, p. 2.

²⁹ Cfr. Cl. PREAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.)*, Paris, P. U.F., 1978, p. 612.

³⁰ Como nota Cl. PREAUX, *Le monde hellénistique*, cit., p. 612: «(En) se fondant sur quelques vieux schémas, tels que la sympathie cosmique, âme-feu, modèles embryologiques, éternel retour, le stoïcisme se prêtait à la vulgarisation».

³¹ Não iremos reabrir aqui a questão da eventual presença da temática do eterno retorno no pitagorismo, ou da tese da *ekpyrôsis* no pensamento de Heraclito. Em qualquer caso, a solução destes problemas não poderá contornar, quer (no que respeita aos pitagóricos) o testemunho de Eudemo (citado por Simplício, *In Physicam*, 732, 26 = frag. B 34 D.-K. [H. DIELS - W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1960-1961¹⁰]); quer o facto de (anteriormente à interpretação estoíca) Aristóteles (no *De Caelo*, I, 10, 279b 13-17) atribuir ao Efésio a concepção de uma sucessão de ciclos cósmicos.

³² De resto - e se consideramos ajustada a crítica (de «falta de perspectiva histórica») que E. WILL («Le monde hellénistique», cit., p. 633, n. 3) endereça à caracterização do estoicismo como uma «filosofia de metecos» (cfr., por ex., P. PETIT, *La civilisation hellénistique*, cit., p. 97) - tão-pouco nos parece possível abstrair da efectiva origem, se não «oriental», pelo menos «peri-

Mas cumpre, igualmente, referir (facto que, aliás, E. Bréhier não deixaria de reconhecer) que «não se tratou certamente de uma importação brusca no pensamento grego (...); com efeito, o tema demiúrgico e o providencialismo já se vinham anunciando»³³ - estabelecendo (tal como mais adiante veremos) alguns dos pressupostos para a elaboração da Teologia Cómica do Pórtico.

É que, com efeito - como sublinha F. Chamoux -, «uma vez que o conjunto do *cosmos* se encontra tão bem organizado por uma inteligência suprema, o homem não tem senão que confiar nessa potência»; e, «caso seja suficientemente sábio para o compreender, estará à altura de se libertar das paixões e de aceder, desse modo, à felicidade que a virtude lhe proporciona»³⁴.

Eis-nos de novo face a face com o grande tema de reflexão da época helenística: o ideal do *sophos*. Um ideal que, interpelando o indivíduo, nem por isso deixa de apelar - em nome da *simpatia* universal - para o seu cumprimento à escala de toda a vida em sociedade, e do próprio *kosmos* no seu conjunto: é, desse modo, que o Estoicismo irá procurar contrapor, ao colapso do *kosmos* real da *Polis*, a concepção de uma *Polis* ideal do *Kosmos*³⁵.

heládica», de alguns dos chefes e/ou expoentes da escola. Cumpre, em todo caso, referir que - entre os autores que interpretam o estoicismo enquanto «síntese de elementos helénicos e orientais» - as opiniões dividem-se no que respeita à identificação da matriz cultural dessa componente oriental: por exemplo, na conhecida interpretação de M. Pohlenz, essa componente seria caracteristicamente semítica (cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959²; trad. italiana de O. DE GREGORIO e B. PROTO, Id., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 328-331); para outros - como é o caso da leitura de A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie*, t. I, Paris, P. U.F., 1960, pp. 372-374 -, a matriz cultural dessa componente seria originariamente iraniana (mazdeísta), mediatizada embora pela fusão com certas crenças babilónicas (e, sobretudo, com a sua astrologia).

³³ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie* - I, cit., p. 265.

³⁴ Cfr. F. CHAMOUX, *La civilisation hellénistique*, Paris, Arthaud, coll. «Les Grandes Civilisations», 1981, pp. 466.

³⁵ Assim - e tal como observa Geneviève Rodis-Lewis - o Estoicismo «étend la communauté légale des concitoyens jusqu'à la société universelle. (...) Etre citoyen de la *Cosmopolis*, c'est reconnaître la Loi (*nomos*) du Cosmos (SVF, II, 528), comprendre que la nature est divine et parfaite (Nat. Deor., II, 29-31; 37-39), que sa 'constitution' (*systema*) subordonne tous les éléments aux principales hégémoniques, c'est-à-dire aux dieux et aux hommes appelés à cohabiter une même demeure», G. RODIS-LEWIS, *La morale stoïcienne*, Paris, P. U.F. 1970⁵, pp. 132-133.

Mas os próprios estóicos cedo se apercebem que, até mesmo à escala do próprio indivíduo, o seu *ideal do sophos* corre o risco de não vir a ser cumprido - ou de apenas ser cumprido por bem poucos³⁶. Não admira, por isso, que se assista à progressiva contraposição entre a idealização do sage e o realismo ético - ou, mesmo, à contraposição entre o cosmopolitismo utópico e a doutrinação / participação no governo dos Estados³⁷; cedo ou tarde, a *askêsis* moral ver-se-á dobrada de uma parenética etico-política.

Seja como for, cumpre sublinhar que - «ao invés de se contentar, como os epicuristas, em cultivar entre amigos uma felicidade frágil - o estóico, apesar do fosso que subsiste entre o sage e o insensato, trata este último como irmão, chamado também ele à perfeição»³⁸. Mais ainda: ao aceitar enveredar pelo terreno da parenética, «a moral estóica acaba igualmente por se demarcar do cinismo, e do seu desprezo pelas convenções sociais, a fim de pormenorizar os preceitos de uma ética do homem em situação»³⁹.

Resumindo:

A concepção estóica de uma soberania universal e providencial da Razão cósmica afirma-se ao mesmo tempo que o soterismo e o evergetismo das monarquias helenísticas - sendo possível notar, por outro lado, que o seu voluntarismo ético é contemporâneo do voluntarismo autocrático dos sucessores de Alexandre⁴⁰.

Ao fundir num mesmo cadinho os contributos de várias correntes de pensamento gregas e orientais; ao elevar-se à elaboração de uma Teologia Cósmica,

³⁶ Cfr. G. RODIER, *Etudes de Philosophie Grecque*, Paris, Vrin, 1969³, p. 278: «Les stoïciens eux-mêmes ont été les premiers à se rendre compte que leur souverain bien était un idéal accessible en droit, mais presque inaccessible en fait». ³⁷ No contexto do estoicismo antigo, deparamos já com os exemplos de Perseu de Chipre (destacado por Antígono Gónatas para o governo de Corinto - onde, malogradamente, tentaria fazer face às investidas de Aratos de Sicione, líder da Liga Acaia), bem como de Spheros do Bósforo (quer junto de Ptolomeu Evergeta, quer apoiando - nomeadamente na reforma da instrução pública - as tentativas de Cleómenes de Esparta no sentido de restaurar a *politeia* de Licurgo).

³⁸ Cfr. G. RODIS-LEWIS, *La Morale Stoïcienne*, cit., pp. 131-32.

³⁹ Cfr. J. BRUNSCHWIG, «Stoïcisme», in *Encyclopaedia Universalis*, vol. XV, 1975⁵, p. 396.

⁴⁰ Cfr. E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, cit., p. 2: «L'ancien stoïcisme s'est développé à une époque où les successeurs d'Alexandre s'efforçaient de fonder au-dessus des Cités dont la force et l'unité étaient dans les traditions religieuses, un organisme politique tout à fait nouveau, l'État, qui ne voulait devoir son existence à aucune tradition historique, mais seulement à la volonté du chef et de ses sujets».

sem ao mesmo tempo deixar de acolher a religião popular, e de tentar justificar doutrinariamente o recurso à astrologia, aos oráculos e à adivinhação; «ao conciliar, mais do que qualquer filosofia o havia feito, o racional e o irracional, a intelectualidade e a piedade, a lógica e a contemplação, a teoria e a acção» - o estoicismo é já um produto dos intercâmbios culturais da época helenística, e «respondia da forma mais completa às necessidades da época que o viu nascer»⁴¹.

Numa palavra: ao afirmar-se desse modo, entre as filosofias coetâneas, como «a doutrina mais ampla, mais coerente, mais susceptível de desenvolvimentos e votada a uma mais ampla difusão, (o estoicismo primitivo) representa bem as tendências profundas do espírito helenístico»⁴².

2. O fundo doutrinal do Pórtico Primitivo e o contributo de Cleantes de Assos

Tal como é geralmente reconhecido, é bastante plausível que, na sua formação filosófica, o fundador do Pórtico, Zenão de Chipre (336-264), tenha sofrido uma considerável influência da parte do cínico Crates; mas, para além do magistério deste último, Zenão teria igualmente seguido o ensino do académico Polémon⁴³, assim como de Estilpon de Mégara (e, provavelmente, de Diodoro Cronos). Aliás, se, na formação da doutrina do Pórtico, a influência megárica transparece no domínio da Lógica⁴⁴, não é, por outro lado, menos segura a presença (na teoria do *Logos*, na Teologia Cós mica e na física estóicas) de motivos inspirados na doutrina de Heraclito⁴⁵, na tradição platonico-académica e em Aristóteles.

41 Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 638.

42 Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 633.

43 É, com efeito, muito problemático - atendendo à data geralmente aceite da sua chegada a Atenas (ca. 314) - que Zenão tivesse, ainda, podido acompanhar as lições de Xenócrates (a cujo escolarcado é usual atribuir o período compreendido entre 339 e a sua morte em 315 - L. ROBIN, *La pensée grecque*, cit., p. 273 - ou 315/14 - cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie - I*, cit. p. 143).

44 A ponto de se haver tornado consensual a referência a uma «corrente lógica» megarico-estóica - designação que, aliás, se coaduna com a pronunciada ausência de uma «disciplina de escola» (quer entre os megáricos, quer entre os estóicos), tanto no que respeita a importantes divergências nas teorias lógicas (nomeadamente acerca da natureza da «implicação»), como em torno de alguns debates mais circunscritos (como é o caso do «argumento dominador», e das suas incidências na teoria das modalidades).

45 Cfr. A.A. LONG, «Heraclitus and Stoicism», in *Philosophia* 5/6, (1975/76), pp. 133-56. Aliás, Cleantes de Assos (ca.331 - ca.232 a.C.; segundo escolarca do Pórtico a partir de 264 a.C.) teria

A esta luz, ganha inteira pertinência historiográfica o problema relativo à unidade doutrinal do estoicismo antigo.

Muitas terão sido certamente as razões que obrigaram Crísipo de Soles a uma renovação teórica da doutrina - o que, aliás, lhe valeria vir a ser considerado o «segundo fundador do Estoicismo»; e, entre elas, contar-se-ão nomeadamente, quer as dissidências internas (protagonizadas por Ariston de Quios, por um lado, e por Herilo de Cartago, por outro), quer as críticas provenientes do exterior - as quais, conjugadas com a fraqueza de certos pontos da própria doutrina⁴⁶, poderão ter catalisado algumas deserções (como terá sido o caso de Dionísio de Heracleia).

Aliás - se é certo que, em Crísipo, a lógica estóica viria a encontrar o seu mais prolífico teorizador (a ponto de circular o dito de que «se os deuses usassem uma dialéctica, essa seria a de Crísipo»⁴⁷) -, é bem provável que os elos mais fracos da doutrina do Pórtico primitivo relevassem da tematização da problemática ética. Não, certamente, ou apenas, pelas razões sugeridas por Diógenes Laércio (segundo o qual a ética não teria beneficiado, da parte de Zenão e de Cleantes, de uma problematização tão matizada quanto a que teria sido concedida à lógica e à física⁴⁸); aliás, o próprio fundador do estoicismo já teria procedido à distinção, não somente entre coisas «boas», «más» e «indiferentes», mas também, dentro destas últimas, entre as «preferíveis» e as «não-preferíveis»⁴⁹ - do mesmo passo que teria sido o primeiro a caracterizar os «actos convenientes (*katêkhonta*)»⁵⁰.

Mas seria, justamente, no quadro destas tematizações, que a doutrina da escola viria a experimentar dificuldades sensíveis: quer em sustentar a sua singularidade, na polémica com os diferentes matizes do hedonismo (mas sem, do mesmo passo, resvalar para a órbita do rigorismo dos Cínicos); quer em manter a sua própria coesão interna (como, de resto, mostram as querelas que deram origem às primeiras

redigido «Exposições da doutrina de Heraclito (em 4 livros) - *tôn Hêrakteiou exêgêseis tessara*» - das quais poderá relevar (segundo N. FESTA, *I frammenti degli stoici antichi*, vol. I, Bari, Laterza, p. 114) um fragmento de Cleantes em que é feita menção expressa de teses do Efésio (cfr. *S.V.F.*, I, 519).

46 Como observa E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 634, «la pensée des trois premiers chefs d'école n'a pas ignoré les variations (sous l'effet de critiques externes et de tensions intérieures à l'école).

47 Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 180.

48 Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 184.

49 Cfr. *S.V.F.*, III, 128.

50 Cfr. *S.V.F.*, III, 493.

dissidências⁵¹), tanto nas delicadas distinções entre as chamadas «coisas indiferentes (*adiaphora*)»⁵², como a respeito do próprio contributo da reflexão ética para a elaboração da doutrina da escola⁵³.

É que, para todos os efeitos, a afirmação de uma «interdependência estreita» entre as três «partes» do sistema estóico (lógica, física e ética) não pode levar a que se negligencie a dominância, nitidamente antropológica (e, com Crísipo, francamente antropocêntrica) da sua orientação⁵⁴ - designadamente, do seu ideal de sageza⁵⁵. Aliás, «essa perspectiva antropocêntrica é confirmada pela própria natureza da cosmologia estóica, em que o macrocosmos é concebido à imagem do microcosmos humano»⁵⁶.

A cosmologia do Pórtico antigo começa por estipular «a existência de dois princípios do universo⁵⁷: o agente e o paciente. O paciente é a substância sem

51 Para uma caracterização sumária das dissensões de Ariston de Quios e de Herilo de Cartago, vide P.-M. SCHUHL, «Préface» a *Les Stoïciens*, pp. XXXI-II. Para um exame um pouco mais pormenorizado, vide G. RODIS-LEWIS, *La morale stoïcienne*, cit., pp. 36-64.

52 Vide *infra* [entre nota 97-nota 98]. Sobre o «indiferentismo radical» de Ariston de Quios, cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, 160; S.V.F., I, 351, 360, 361, 362.

53 Sobre a «ciência (*epistêmê*)» como «fim último (*telos*)» da vida, segundo Herilo de Cartago - e sobre a desqualificação da «parte prática» da filosofia -, cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 165; S.V.F., I, 411-421.

54 Resultantes dessa preocupação, predominantemente antropológico-ética, o sistema estóico constitui uma efectiva resposta à crise de identidade do indivíduo na época helenística: «Si l'étique est l'finalité de la philosophie, celle-ci est anthropocentrique et il est dès lors évident que l'homme et les lois de son comportement, loin d'être à l'aboutissement de spéculations sur la représentation du cosmos, en sont le point de départ (...)» - E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 634).

55 Cfr. J. BRUN, *Le Stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1976, p. 99: «La logique n'est pas, pour les Stoïciens, un *organon*, un outil, une technique, un art de penser, elle est au contraire l'expression d'une adhésion (...); la physique est une morale et un mode de vie fondée en raison, la physique est sagesse et non pas un moyen de parvenir à elle».

56 Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 634.

57 Assinale-se que o universo é designado por *to holon* - e é equivalente ao mundo (*kosmos*) pleno, contínuo e finito. Entretanto, este universo finito e corpóreo, acha-se envolto pelo vazio (*to kenon*) infinito - o qual, como veremos já de seguida, constitui um dos incorporais (*asômata*). Importa, pois, não perder de vista a distinção entre, por um lado, o universo (*to holon*) e, por outro lado, o conjunto formado pelo universo e pelo vazio circundante - conjunto esse que, na terminologia do Pórtico, é designado como o Todo (*to pan*).

qualidade, a matéria; o agente é a razão nela presente, Deus»⁵⁸. Por outro lado, procede-se a uma «distinção entre princípios e elementos: os princípios são inengendrados e imperecíveis, ao passo que os elementos irão perecer na conflagração»⁵⁹.

No quadro desta doutrina, a única realidade (ou seja: tudo aquilo que existe, no sentido próprio do termo), consiste em *corpos* (*sômata*): os substratos (*hypokeimena*) e as suas qualidades (*poia*)⁶⁰; a título de *corpos*, deverão ser considerados a alma humana⁶¹ e as suas partes⁶², bem como a sua actividade e as suas disposições permanentes (*diatheseis*) - e, desse modo, não apenas o

58 Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 134; S.V.F., II, 300: *Dokei d'autois archas einai tôn holôn dyo, to poioun kai to paschon. to men oun paschon einai tèn apoion ousian tèn hylên, to de poioun ton en autê logon ton theon*. Importa referir que, entre os subscritores desta concepção, Diógenes cita expressamente, entre outros, Zenão de Citium, Cleantes e Crísipo (cfr. *Ibid*).

59 Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 134; S.V.F., II, 299: *diapherein de phasin archas kai stoicheia. tas men gar einai agenêtous <kai> aphthartous, ta de stoicheia kata tèn ekpyrôsin phtheiresthai*.

60 Como é sabido, o substrato (*hypokeimenon*) e a qualidade (*poion*) integram o esquema das chamadas «categorias estoicas» - o qual incluiria, ainda, o modo de ser (*pôs echon*) e o modo de ser relativo (*pôs echon pros ti*): cfr. S.V.F., II, 369); note-se, entretanto, que desparemos ainda (cfr. S.V.F., II, 403) com uma distinção entre o relativo (*pros ti*) e o modo de ser relativo (*pôs echon pros ti*). A respeito do estatuto (corpóreo ou incorpóreo) destes géneros, não existe unanimidade entre os intérpretes. A título de exemplo, refira-se a opinião de E. Bréhier (segundo a qual somente as duas primeiras categorias designam entidades corpóreas - cfr. E. BREHIER, «Chrysippe et l' Ancien Stoïcisme», cit., p. 133), em contraste com a tese de A.A. Long e D.N. Sedley (para os quais os quatro géneros designariam, todos eles, entidades corpóreas: «the third and fourth genera have a variety of uses, especially in the analysis of allegedly abstract entities as bodies», A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, cit., pp. 165-66). Para todos os efeitos, o esquema completo dos quatro géneros ainda não existiria anteriormente a Crísipo, ao qual deveria ser creditada a respectiva autoria (cfr. A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, pp. 166 e 178-79).

61 Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 156.

62 A saber: o *hêgemonikon* (ou *logismos*), e mais sete partes que dele irradiam «como os tentáculos de um polvo»: os chamados cinco sentidos (visão, audição, olfacto, paladar e tacto), por outro lado, o *sperma* - e, finalmente, a *phônê*, «*pneuma* que irradia do *hêgemonikon* até à faringe, língua e órgãos apropriados» (*pneuma diateinon apo tou hêgemonikou mechri pharyngos kai glôtês kai tôn oikeiôn organôn*) - cfr. S.V.F., II, 836.

pensamento e a fala⁶³, mas também as virtudes⁶⁴ e a própria verdade (*alêtheia*)⁶⁵ - e, bem assim, Deus⁶⁶ e o mundo dos corpos físicos no seu conjunto. *Subsiste*⁶⁷, não obstante, ainda *algo* (*ti*) mais, que receberá a designação de *incorpóreo* (*asômaton*)⁶⁸ a saber: os *exprimíveis* (*lekta*)⁶⁹, o lugar, o tempo e o vazio⁷⁰.

Cumpre, porém, sublinhar (de acordo com a precisa formulação de J. J. Duhot) que, na concepção estoíca, somente entre os corpos há lugar para relações de causalidade, não existindo «cadeias de causa-efeito», nas quais um fenómeno pudesse passar, do estatuto de efeito, a um subsequente estatuto de causa. Por outras palavras: o agente e o paciente são corpos; o agente informa o paciente, o

63 Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VIII, 10 (texto grego e tradução inglesa de R.G. BURY, *Against the Professors*, Londres, The Loeb Classical Library, 1961²).

64 Cfr. Séneca, *Epistola* 117, 2.

65 Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 38-40: «(segundo os Estóicos) a verdade é um corpo; com efeito, todas as coisas verdadeiras são enunciadas pela ciência; ora, a ciência é um modo de ser do princípio director da alma, tal como o punho é concebido como um modo de ser da mão; mas o princípio director, segundo eles, é um corpo; pelo que também a verdade pertencerá ao género corpóreo (*hê alêtheia soma esti paroson epistêmê pantôn alêthôn apophantikê dokei tynkanein, pasa de epistêmê pôs echon estin hêgemonikon, hôsper kai hê pôs echousa cheir pygmê noeitai. to de hêgemonikon sôma kata toutous hypêrchen. toinyn kai hê alêtheia kata genos estai sômatikê*)».

66 Cfr. *S.V.F.*, I, 153.

67 Esta distinção (entre a existência dos *somata* e a mera subsistência dos *asômata*) é proposta, entre outros, por A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*. vol. I, cit., p. 164: «Although they deny themselves the term exist for such cases (e.g., in the case of a Centaur), the Stoics have recourse to the broader term under which it falls, *subsist* (*hyphistasthai*)».

68 Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, X, 218: «Os filósofos estoícos (...) afirmam que, dentre as coisas que são algo, umas são corpos, outras são incorpóreas (*hoi apo tês stoas philosophoi (...) tôn gar tinôn phasi ta men einai sômata ta de asômata*)».

69 Aliás - e ainda segundo Sexto (*Adversus Mathematicos*, VII, 38) -, os Estóicos consideravam que Verdade e Verdadeiro diferiam em essência, em composição e potência: designadamente, «em essência, na medida em que a verdade é um corpo, ao passo que o verdadeiro é um incorpóreo (...), pois este último é um enunciado, e o enunciado um exprimível, e o exprimível é um incorpóreo (*ousia men paroson hê men alêtheia esti, to de alêthes asômaton hypêrchen (...). touti men gar axiôma esti, to de axiôma lekton, to de lekton asômaton*)».

70 Cfr. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, X, 218: «Os filósofos estoícos (...) enumeram quatro espécies de incorpóreos, a saber: o exprimível, o vazio, o lugar e o tempo (*hoi apo tês stoas philosophoi (...) tôn de asômaton tessara eidê katarithmountai hôs lekton kai kenon kai topon kai chronon*)».

que dá lugar ao aparecimento do efeito (o qual é incorpóreo); a acção supõe um contacto, e, na ausência de consideração da inércia, o efeito é considerado simultâneo à acção que o produz⁷¹.

Entretanto, tudo aquilo que na Natureza se nos apresenta é resultante da acção da Razão Divina, do Fogo artífice (*pyr technikon*), *Logos* ou Zeus - a tal ponto que, num certo sentido, o Divino e o *Kosmos* acabam por se identificar⁷². O *Kosmos* é aliás caracterizado como «um ser vivo, racional e inteligente», e, portanto, dotado de uma alma - «como o testemunham as almas humanas, fragmentos ou partes dela»⁷³. Já no que respeita ao princípio director (*hêgemonikon*) da Alma do *kosmos*, a sua caracterização precisa varia consoante os autores, embora localizado sempre nas regiões mais elevadas do Céu⁷⁴.

Importa entretanto notar que, se - em *cada ciclo cósmico* - a porção maior da substância ígnea (resultante da recente conflagração) vai originando sucessivamente os quatro elementos⁷⁵, não é menos verdade que o mundo *não* se irá configurar inteiramente *distinto* do seu princípio; com efeito, o Fogo divino (e transcendente aos seres, enquanto particulares) não cessa de, nele, se desdobrar, e de, em conformidade com o Destino (*heimarmenê*), nele permanecer imanente e operante sob a forma de razões seminais (*logoi spermatikoi*), ou, ainda, enquanto

⁷¹ Cfr. J.-J. DUBOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989, p. 266.

⁷² Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit. VII, pp. 137-38 (vide citação desta passagem no capítulo seguinte, nota 130).

⁷³ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 143 e pp. 156-7. Note-se, contudo, que a Alma do Mundo é considerada «incorrupível»: «*tên de (psychên) tôn holôn aphantarton*».

⁷⁴ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., pp. 138-39. Note-se, em qualquer caso, a preeminência do Sol em Cleantes, enquanto sede do *hêgemonikon* do *kosmos* (cfr. *S.V.F.*, I, 499), muito embora rejeitando o 'heliocentrismo' de Aristarco (a quem Cleantes acusava de impiedade por haver deslocado o «eixo do universo (*hestia tou kosmou*)» - cfr. *S.V.F.*, I, 500).

⁷⁵ Independentemente das explicações (nem sempre concordantes) sobre a génese e as permutas entre os elementos, tudo leva a crer que o estoicismo primitivo tenha acompanhado Zenão na sua recusa em identificar o *aither* com um «quinto elemento» - cfr. *S.V.F.*, I, 90 e 134. Terá sido assim que, segundo A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, cit., pp. 286-87, «needing god to be active throughout the world-order, the Stoics did not follow Aristotle in nominating the *aither* as a fifth and peculiarly divine element. But they took over that term, with its Aristotelian connotations, for the celestial fire, and regarded it as the form of matter which quintessentially expresses god's activity».

pneuma que se difunde por todo o universo⁷⁶ - um universo concebido como um contínuo dinâmico e que se configura como uma mistura total (*krasis di' holôn*), em virtude da compenetrabilidade de todos os corpos (os quais, não obstante, detêm graus diversificados de consistência e coesão, correspondentes ao *tonos*⁷⁷ que, neles, o *pneuma* assume⁷⁸). Mas por outro lado, essa distinção (entre o *Logos* enquanto princípio ígneo, e o Cosmos dos seres e dos *elementos*) cessará aquando da reabsorção do mundo pelo Fogo, numa conflagração (*ekpyrôsis*) periódica⁷⁹, à qual se seguirá uma *nova gênese* (*palingenesia*) da ordem cósmica, uma nova *diakosmêsis*.

⁷⁶ Cfr. S.V.F., II, 1027: «- 1) Os Estóicos consideravam Deus um ser inteligente, um fogo artífice que metodicamente procede com vista à criação do mundo, e que contém todas as razões seminais, segundo as quais todas as coisas se produzem em conformidade com o destino; (2) e como um fluído que se difunde pelo mundo inteiro, e assume nomes diferentes em função das alterações da matéria pelas quais perpassa; (1) *hoi Stôikoi noeron theon apophainontai, pyr technikon hodô badizon epi genesei kosmou emperieitêphos <te> pantas tous spermatikous logous kath' hous hapanta kath' heimarmenên ginetai*, (2) *kai pneuma men endiêkon di'holou tou kosmou, tas de prosêgorias metalambanon kata tas tês hylês, di'hês kechôrêke, parallaxeis*».

⁷⁷ Ao que tudo leva a crer, teria sido Cleantes a introduzir a noção de *tonos*. Cfr. S.V.F., I, 563: «Cleantes, nos seus *Tratados Físicos*, (disse) que a tensão é uma vibração do fogo, e que, quando ela se torna suficiente na alma para que esta cumpra o que lhe cabe, chama-se força e vigor (*ho de Kleanthês en Hypomnêmasi physikois (...) hoti plêgê pyros ho tonos esti, kan hikanos en tē psychê genêtai pros to epiteleîn ta epiballonta, ischys kaleitai kai kratos*)». Nesta ordem de ideias - e segundo P. M. SCHUHL, «Préface», cit., p. xxxii - «o papel que essa tensão desempenha na nossa vida moral» terá permitido, a Cleantes, «conceber por analogia a acção do princípio activo em física».

⁷⁸ Assim, o *tonos* do *pneuma* configura-se enquanto *hexis* no mundo inorgânico, enquanto *physis* nas plantas, enquanto *psychê* nos animais, e, no homem, enquanto *nous* - o qual é, aliás, assimilado (cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 139) ao *hêgemonikon* humano; este último, por seu turno, é caracterizado como *pneuma* (cfr. Sexto Empírico, *Hypotyposes Pyrrhoneae*, II, 82 - texto grego e tradução inglesa de R.G. BURY, *Outlines of Pyrrhonism*, Londres, Loeb Classical Library, 19614).

⁷⁹ Note-se, a respeito da natureza da *ekpyrôsis*, a divergência de pontos de vista, entre Cleantes e Crísipo: cfr. S.V.F., I, 510: «Na conflagração universal, o sol absorverá em si a lua e todos os outros astros, e transformá-los em si mesmo (*eti toinyn epagônizomenos ho Kleanthês tē ekpyrôsei legei tēn selênên kai ta loipa astra ton hêlion exomoiôsein panta heautô kai metabalein eis heauton*)»; cfr. S.V.F., I, 511: «A conflagração acontece necessariamente mediante uma transformação do mundo em chama ou em luz; em chama (*phlox*) segundo Cleantes, em luz segundo Crísipo (*metaballein de ê eis phloga ê eis augên anankaion - scil. ton kosmon ekpyrôthenta - eis men phloga, hês ôeto Kleanthês, eis d'augên, hês ho Chrysippos*)».

Ou seja: a história do universo (a qual é a própria vida de Deus) compõe-se de um retorno cíclico incessante de grandes ciclos cósmicos, nos quais se virão a repetir os mesmos acontecimentos⁸⁰.

Importa, entretanto, relevar - para efeitos de uma compreensão da ética e do ideal de sagesa estoícos - que as incidências antropológicas das teses teo-cosmológicas que acabamos de resumir, não deixariam de envolver uma nova concepção do sujeito humano e da sua alma, bem como uma atitude inédita no que respeita ao entendimento das relações entre a eternidade do Todo e a *temporalidade vivida dos homens*. Com efeito, «ao passo que a física do estoicismo se desdobra no tempo cósmico, a sua ética concentra-se no tempo vivido, que é o presente - ou, mais exactamente, a sucessão contínua dos presentes instantâneos»⁸¹.

Mas, a este respeito, cumpre lembrar, não apenas que a alma do homem é, ela própria ígnea (enquanto «*pneuma* quente e congénito»⁸²), mas também que o carácter divino do seu *nous*⁸³ (parcela do Logos universal presente no homem⁸⁴)

80 Cfr. S.V.F., II, 695.

81 Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 636. Ou ainda, de acordo com a formulação de V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969², pp. 217-218: «le schème fondamental du temps stoïcien n'est pas l'avant-après, mais le tout de suite: la saisie de ce schème n'est cependant pas donnée à un regard contemplatif, mais proposée à un effort moral: le temps derive de l'acte, il n'est pas l'image de l'éternité. Aussi bien ce tout de suite garde-t-il son caractère temporal».

82 S.V.F., I, 134 e 135: *symphyes ... pneuma enthermon* (cfr., igualmente, Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 156). A este propósito, limitamo-nos a recordar a tese de W. JAEGER, *Aristotle*, cit., pp. 149-150: «According to Aristotle the *pneuma* of life is analogous to the element of the stars, which contains in its purest form the heat that is essential to life. (...) The vitalism of the Stoic doctrine of heat is derived from Aristotle's doctrine of the *pneuma*, which was the historical germ of the Stoic view». Para efeitos de ilustração da teoria aristotélica do *pneuma*, W. Jaeger remete para *De Generatione Animalium*, II, 736b29 e segg. Bastaria, aliás, citar a curta passagem 736b37-737a1: *hê en tō pneumatī physis, analogon ousa tō tōn astrōn stoicheiō*.

83 Cfr. S.V.F., I., 146: Tanto assim que, segundo Cleantes, todas as almas humanas perdurariam até à *ekpyrōsis*; já, em contrapartida, Crísipo teria sustentado que somente as almas dos *sophoi* beneficiariam desse privilégio (cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 157).

84 Cfr. E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel* (tradução francesa de M. GIBSON), Paris, Flammarion, 1977, p. 235: «pour Zénon, l'intellect de l'homme n'est pas seulement semblable à Dieu, il est Dieu, une portion de la substance divine à l'état pur ou actif».

confere ao «*animal racional mortal*» o privilégio de poder discernir, em si mesmo e na sua circunstância, os sinais da *Pronoia* que rege todas as relações causais entre os seres no universo - e, por conseguinte, todos os acontecimentos (enquanto *efeitos* dessas relações).

De resto - inserido, como está, na rede das causalidades naturais -, «o homem somente poderá evitar o sofrimento, aceder à apatia, e portanto à felicidade, desde que, não apenas conheça as causalidades, mas também as aceite e a elas adira voluntariamente, a fim de «viver de acordo com a natureza», o que - equivalendo a «viver segundo a razão» - constitui a finalidade da virtude estóica»⁸⁵.

Ou seja: graças à sua participação na Razão universal, o homem acha-se capacitado para discernir a legalidade *diakosmética*, e - através do correcto uso da razão (ou melhor: mediante o exercício da recta razão (*orthos logos*), fundada na natureza) - ficará em condições de se identificar com essa legalidade e de alcançar o *justo* (*dikaion*)⁸⁶ através da uma conduta regrada, objectivada em *acções rectas* (*katorthômata*)⁸⁷.

Em contrapartida, a ignorância e o erro, resultado da adesão a uma representação falsa, pervertem o pensamento e engendram as paixões⁸⁸ - «as quais, ao

⁸⁵ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., pp. 636-37. Note-se, entretanto, que - a respeito da formulação do *telos* («viver de acordo com a natureza») - Cleantes, uma vez mais em desacordo com Crísipo, referia-se unicamente à natureza universal; cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 89: «Par la nature, en conformité avec laquelle il faut vivre, Chrysippe entend la nature universelle et la nature particulière de l'homme; Cléanthe admet que c'est la seule nature universelle qu'il faut suivre et non pas notre nature particulière (*physin de Chrysippos men exakouei, hê akolouthôs dei zên, tên te koinên kai idiôs tên anthrôpinên. ho de Kleanthês tên koinên monên ekdechetai physin, hê akolouthein dei, ouketi de kai tên epi merous*)», in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, p. 44.

⁸⁶ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 128: «Aquilo que é justo existe por natureza e não por convenção; e o mesmo sucede com a lei e a recta razão - como diz Crísipo no seu livro *Sobre o Belo* (*physei te to dikaion einai kai mê thesei, hês kai ton nomon kai ton orthon logon, kata phêsi Chrysippos en to Peri tou kalon*)».

⁸⁷ Cfr. S.V.F., III, 500: «(Os estóicos) dizem que a acção recta é um acto conveniente que possui todas as medidas (...) ao passo que uma acção incorrecta é uma acção contrária à recta razão, ou em que um certo acto conveniente foi omitido pelo animal racional (*katorthôma d' einai legousi kathêkon pantas apechon tous arithmous (...) hamartêma te to para orthon logon prattomenon, ê en hō paraleleiptai ti kathêkon hypo logikou zôou*)».

⁸⁸ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 110: «A perversão do pensamento provém do erro, daí nascendo muitas paixões que são causa de perturbação (*ek de*

colocarem o homem em desacordo com a *heimarmenê*, o conduzem ao sofrimento»⁸⁹.

Compreende-se, pois, que a sagesa (de algum modo identificada, entre os Estóicos, à *virtude*⁹⁰ e à *eudaimonia*) se configure como um objectivo a atingir, o ponto de chegada da *askêsis* filosófica - a tal ponto que se torna legítimo afirmar que «a sagesa estóica é uma sagesa fundada numa ética da ascese»⁹¹.

Em todo o caso, ao identificar-se com a legalidade divina, ao escolher, através da sua vontade⁹² - ou seja: não se limitando a ceder às suas inclinações, mas decidindo mediante o exercício da sua vontade (cujo objecto é o Bem) desprender-se da sua particularidade e do convencionalismo das instituições (que perverte as *tendências [hormai]* originariamente rectas); ao reconhecer-se enquanto «fragmento» *re-situado* no processo do devir cósmico e da simpatia universal - o Sage estóico, longe de se resignar à condição de juguete de um fatalismo cego, procurará antes reconciliar o Destino (*heimarmenê*) e a sua auto-determinação, cabendo-lhe

tôn pseudôn epiginesthai tèn diastrophên epi tèn dianoiân, aph'hês polla pathê blastanein kai akatastasias aitia)».

⁸⁹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 637.

⁹⁰ Os Estóicos consideravam a virtude como uma *diathesis* (na sua terminologia, uma «disposição estável e duradoura» - ou seja, sensivelmente, no sentido que Aristóteles havia atribuído à noção de *hexis*); cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 89: «La vertu est une disposition en accord avec elle-même; elle est adoptée pour elle-même, non point par crainte, ni par espoir, ni par rien qui lui soit étranger; en elle est le bonheur parce qu'elle est dans une âme façonnée pour s'accorder avec elle-même pendant toute sa vie (*tên t'aretên diathesin einai homologoumenên. kai autên di'hautên einai hairêtên, ou dia tina phobon ê elpida êti tòn exôthen. en autê t'einai tèn eudaimonian, hat'ousê psychê pepoiêmênê pros tèn homologian pantos tou biou*)», in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, cit., p. 44. Assinale-se, entretanto, que para Cleantes a virtude era uma *diathesis* inalienável (contrariamente à concepção de Crísipo). Cfr. S.V.F., frgs 568 e 569 (= Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit. pp. 127-128): «(Cleantes diz que a virtude) é inalienável, graças à solidez das compreensões (*ho (Kleanthês) d'anapoblêton dia bebaious katalêpseis*)»; «(a virtude) é inalienável e o sábio exercita constantemente a sua alma, a qual é perfeita (*aretê*) (*anapoblêtos gar esti kai pantote tê psychê chrêtai ouse teleia ho spoudaios*)».

⁹¹ Cfr. J. BRUN, *Le stoïcisme*, cit., p. 102.

⁹² Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 637: «La sagesse stoïcienne n'est (...) pas passive (...): elle est faite d'une succession continue de choix raisonnés, qui sont bons dans la mesure où ils répondent à une finalité (*telos*) conforme au sens du Destin et aux desseins de la Providence».

a ele escolher a parte do divino que lhe estava destinada - e que ele reconhece e aceita como sua.

Compreende-se, assim, que (na sequência, aliás, de Aristóteles⁹³) os Estóicos tenham, não apenas tentado autonomizar a noção de *possível* (e, por conseguinte, distingui-la da de *necessário*)⁹⁴, mas também combatido o chamado «argumento preguiçoso (*argos logos*)», o qual - com base na alegação da predeterminação dos eventos futuros - acabava por legitimar «uma atitude de demissão prática e de irresponsabilidade moral»⁹⁵. No quadro dessa polémica - e tentando conciliar a inexorabilidade do Destino com uma responsabilização da iniciativa do sujeito (e, designadamente, dos seus juízos morais) -, a doutrina do Pórtico viria a distinguir, a partir de Crísipo, diversos tipos de causas: nomeadamente, aquelas que relevam do sujeito, encontrando-se dependentes do seu assentimento; e, por outro lado, aquelas que não dependem do sujeito, e que relevam do Destino⁹⁶.

⁹³ Cfr. Aristóteles, *De interpretatione*, cap. 9 e 13; *Metafísica* V, 1019 b 21 ss; IX, 1046 a 7; 1047 a 21-b30; 1050b 11-15.

⁹⁴ Designadamente, a respeito da polémica suscitada em torno do «argumento dominador» (do megárico Diodoro Cronos), Cleanthes teria rejeitado a tese segundo a qual «toda a proposição verdadeira respeitante ao passado é necessária» (cfr. Epicteto, *Dissertationes*, II, 19, 2 – edição de J. SCHWEIGHÄUSER e H. SCHENKL, *Epicteti dissertationes ab Arriani digestae*, Stuttgart, Teubner, 1965²). De acordo com A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, cit., p. 235, «(Cleanthes) may have held that our inability to affect a past truth applies only to a genuine *fait accompli*, not to a past-tensed proposition whose truth-value still depends on future events. E.g. if A shot B yesterday, B may still, by dying today, bring it about that A fired a fatal shot yesterday». Por seu turno, J.M. Rist avança, a título conjectural, que «Cleanthes applied arguments about possibility to the past as well as to the future. It is tempting to suppose that he argued that, just as what will not in fact be true is possible (proposition 3 of the Master Argument), so what is not in fact true in the past was possible and hence is non-necessary; in other words, that propositions about the past are not always necessary because some things could have turned out otherwise», J.M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 117.

⁹⁵ Cfr. J. BRUNSWIG, «Stoïcisme», cit., p. 396.

⁹⁶ É corrente designar as primeiras como '*causas perfeitas e principais*' e as segundas como causas adjuvantes e antecedentes. Esta problemática (cujo amadurecimento é, de resto, posterior a Cleanthes) é, contudo, bastante mais complexa. Para uma explanação mais detalhada, permitimo-nos remeter para o trabalho, já citado, de J. J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*.

Ou seja: «através do assentimento, o qual só depende de nós, é-nos possível cooperar na ordem racional do mundo, identificar o nosso querer como o seu, assumir a nossa parte na sinfonia total das causas»⁹⁷.

Em todo o caso, mesmo admitindo que o *sophos* perfeito disponha do pleno conhecimento da natureza das coisas e das suas relações, e em cada acontecimento encontre a ocasião de actualizar o *telos* que se propôs - já o mesmo não se pode dizer do homem comum. Por outro lado, o próprio *sophos* - que aceita viver no seio da comunidade humana, quanto mais não seja para aí difundir a sua doutrina! - acaba, no dia a dia, por constatar que não existem apenas *coisas boas* e *coisas más*: entre umas e outras estende-se, na realidade, toda uma série de «coisas indiferentes (*adiaphora*)», as quais são susceptíveis de concorrer para a felicidade ou para o infortúnio; cumpre-lhe então distinguir, nelas, as que são puramente *neutras*, as que são *não-preferíveis* (*apoproêgmena*), e, por último, aquelas que são *preferíveis* (*proêgmena*), isto é: aquelas que *convêm à nossa natureza*, ou melhor: às nossas «inclinações rectas», às tendências naturais do homem. De resto, «ter desejos em conformidade com as tendências constitui um meio de, com uma certa frequência, nos encontrarmos com a razão universal, e de sermos tão felizes quanto a condição humana comum o comporta. Nisso, consiste o *conveniente* (*kathêkon, officium*)»⁹⁸.

Como observa E. Bréhier, «torna-se desse modo possível, aos estóicos, elaborar uma lista das acções convenientes (...), que são como que as funções ou deveres do ser racional, capaz de salvaguardar a sua própria vida e a dos seus semelhantes: cuidados corporais, função de amizade e de beneficência, deveres de família, funções políticas»⁹⁹.

Há pois um lugar, lado a lado com a moral absoluta do sage, para uma moral prática e normativa (*parenética*), especializada em preceitos concretos relativos à vida corrente. Não obstante - e como certamente observa G. Rodier - «o acto do sage é sempre um *katorthôma*, ao passo que o do homem comum jamais se eleva acima do *kathêkon*»¹⁰⁰.

Procurámos, até aqui, traçar um breve resumo dos principais núcleos temáticos (sobretudo, os relativos à física e à ética) do património doutrinário do estoicismo

⁹⁷ Cfr. J. BRUNSCHWIG, «Stoïcisme», cit., p. 396.

⁹⁸ Cfr. G. RODIER, *Etudes*, cit., pp. 287-88.

⁹⁹ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie- I*, cit., p. 290.

¹⁰⁰ Cfr. G. RODIER, *Etudes*, cit., p. 293.

primitivo - tendo a preocupação de, a esse respeito, assinalar a originalidade dos contributos aduzidos por Cleantes. Convirá, em qualquer caso, ter presente - em conformidade com a oportuna advertência de E. Bréhier contra a «ilusão sobre a unidade do pensamento do Pórtico» - que «o estoicismo, enquanto doutrina, apenas designa direcções gerais de pensamento, susceptíveis de se acomodarem, e que na prática se acomodaram, com diversidades de pormenor suficientemente grandes»¹⁰¹.

Será, ainda, na mesma ordem de ideias que iremos tentar, no capítulo seguinte, evidenciar a singularidade das posições assumidas pelo segundo Escolarca do Pórtico, nos pontos que mais directamente interessam a uma dilucidação do seu pensamento no domínio da *Teologia cósmica*, da concepção do *Destino*, bem como do ideal de *sageza* por ele preconizado.

3. A teologia cósmica de Cleantes de Assos

a) Antecedentes da ‘Teologia Cósmica’ no pensamento grego: a tradição platónico-académica e o *De philosophia*.

Numa primeira aproximação, pode dizer-se que a noção de «teologia cósmica» pressupõe uma presença imanente da divindade no *kosmos*, bem como a própria atribuição de um carácter divino - se não à totalidade - pelo menos àquela esfera do Real que (em virtude da regularidade, constância e uniformidade do seu movimento) merece genuinamente a designação de *kosmos*, ou seja: de «mundo ordenado».

Neste sentido preciso, poder-se-á considerar que certas versões da chamada *teologia astral* (mesmo que construídas com base em pressupostos dualistas) se configuram como modalidades da *teologia cósmica*. Será, justamente, esse o caso, não apenas de algumas obras do próprio Platão, mas também de outros escritos que, directa ou indirectamente, relevam da tradição platónico-académica.

Já, em contrapartida, a simples admissão de uma presença do divino no *kosmos* poderá não ser suficiente para franquear a distância que medeia entre uma teologia meramente *naturalista* e uma *teologia cósmica* propriamente dita. Bastará recordar as «teologias» pre-socráticas (com a sua admissão de um *continuum* matéria/vida/divino); mas o que, sobretudo, importa sublinhar é que o carácter *naturalista* destas

¹⁰¹ Cfr. E. BREHIER. *Chrysippe et l’Ancien Stoïcisme*, cit., p. 1.

teologias propendia a «naturalizar» os deuses (isto é, a despojá-los de qualquer carga sobrenatural), que não a divinizar a natureza - ou, sequer mesmo, a parte mais ordenada e regular desta última.

Efectivamente, o que se afigura caracteristicamente constitutivo de uma *teologia cósmica* é o referido pressuposto da atribuição, ao *kosmos*, de um carácter divino (entenda-se: não redutível a um mero registo naturalista¹⁰²); e, por arrastamento, àquelas instâncias do *kosmos* onde têm lugar as «epifanias» desse seu carácter divino - mesmo que pela via indirecta dos processos que, na *psychê* humana, proporcionam a tomada de conhecimento da realidade divina¹⁰³. O mesmo é dizer que, do domínio tematizável por uma *teologia cósmica*, dificilmente poderá ficar ausente a alma do homem - a qual tenderá a ser concebida, quando menos, enquanto «parte *virtual*» da esfera do divino.

Aliás, os esboços de uma *teologia astral* surgem já em Platão, com a atribuição de um carácter divino aos astros e à própria «parte racional (*logistikón*)» da *psychê* humana, cujo parentesco celeste é fortemente sublinhado no *Timeu*, e reafirmado nas *Leis*¹⁰⁴.

Por outro lado, não somente o carácter divino da *Alma do Todo* (e do respectivo *nous* e/ou *phronêsis*) é objecto duma explícita vindicação no *Filebo*¹⁰⁵ e nas *Leis*¹⁰⁶,

¹⁰² De que, designadamente, esteja ausente a tomada em consideração de uma actividade *voluntária* (e eventualmente, *providencial*) do divino.

¹⁰³ Vide, a este respeito, a interessante passagem da *Epinomis*, 988b: «elle (la divinité) s'ignorerait littéralement elle-même, si elle s'irritait contre qui peut s'instruire, au lieu de partager sans envie sa joie d'être devenu bon avec l'aide de Dieu (... *an ontôs auto (to theion) hautô agnooi, chalepainon tô dynamenô manthanein, all' ou synchairon aneu phthonou dia theon agathô genomenô*)» (texto grego e tradução francesa de E. DES PLACES, Paris, Belles Lettres, 1956, p. 154).

¹⁰⁴ Cfr. *Timeu*, 90a; cfr., igualmente, *Leis*, X, 899d (*syngeneia theia*).

¹⁰⁵ Cfr. *Filebo*, 28e: «Que l'intellect (et quelque admirable sagesse) soit l'ordonnateur universel, voilà ce qui est digne de l'aspect qu'offrent le monde, le soleil, la lune, les astres et toute la révolution celeste (*to de nous (kai phronêsin tina thaumastên) panta diakosmeîn autá phanai kai tês opseôs tou kosmou kai hêliou kai selênês kai asterôn kai pasês tês periphoras axion*)» (texto grego e tradução francesa de A. DIES, Paris, Belles Lettres 1959, p. 28).

¹⁰⁶ Cfr. *Leis*, XII, 966d-e; 967a: «La seconde (des preuves qui conduisent à la croyance des dieux) est la translation si ordonnée des astres, et de tous les autres corps que gouverne l'Intellect organisateur de l'univers (*hen de to peri tên phoran, hês echei taxeôs, astrôn te kai hosôn allôn enkratês nous estin to pan diakekosmêkôs*) (...) par les desseins d'une volonté assidue à la réalisation du bien (*dianoiais boulêseôs agathôn peri teloumenôn*)» (texto grego e tradução

mas também é veementemente acentuada a obrigatoriedade de um culto às *divindades astrais*¹⁰⁷ (as quais, nomeadamente no *Timeu* e nas *Leis*¹⁰⁸, Platão dotara de *providência - pronoia, epimeleia* - relativamente aos actos humanos).

Ora, como já tivemos ocasião de dizer, o carácter providencial do divino (ou seja: a admissão de uma divindade que *prevê, provê* e dirige as coisas e os factos, *tendo em vista uma finalidade determinada*) representa, se não uma condição necessária, pelo menos uma condição suficiente para que resulte transcendido um registo naturalista estrito, na consideração do divino. Já, em contrapartida, poder-se-á dizer que uma simples *vecção teleonómica* do devir natural *não* basta (como a *física* aristotélica mais amadurecida permite ilustrar) para que uma tal *vecção* possa ser atribuída a uma acção imanente do divino no *kosmos*; antes se exigindo, para esse efeito, que essa *vecção teleonómica* se cumpra de acordo com um desígnio *consciente e deliberado*.

Ora, é justamente desse carácter voluntário, que surge dotado o movimento dos astros no *De Philosophia* de Aristóteles¹⁰⁹ - assim como, de resto, sucede na *Epinomis*¹¹⁰ (da tradição platónico-académica).

Nestes termos se compreenderá por que motivo se nos afigura legítimo falar de uma *teologia cósmica* (ou, se preferirmos, *astral*¹¹¹) no Aristóteles do *De Philosophia* - ao passo que tal deixará de ter sentido na elaboração mais madura da sua *Física* e da sua *Filosofia Primeira*, na exacta medida em que, nesta fase posterior do seu itinerário teórico, o Estagirita tende a conceber os astros e as suas esferas etéreas como realidades *naturais*, às quais (cfr. *Metafísica* XII, cap. 8) as respectivas *Inteligências Motoras* (estas, sim, *genuinamente* divinas) permanecem rigorosamente transcendententes.

francesa de A. DIES, Paris, Belles Lettres, 1956, p. 85). Cfr., ainda, *Leis*, X, 899a. Trata-se, bem entendido, da «Alma boa (*aristê psychê*) do Todo»; quanto à admissão de uma «alma má (oposta àquela)», cfr., nomeadamente, *Leis*, X, 896e, 898c; cfr., ainda, uma alusão na *Epinomis*, 988e.

¹⁰⁷ Cfr. *Leis*, VII, 821-d; 822-c; X, 907d-e e seg.

¹⁰⁸ Cfr. *Timeu*, 30b-c e seg.; *Leis*, X, 900b-d; 903b-904a.

¹⁰⁹ Cfr. *De philosophia*, frag. 21 (= Cícero, *De natura deorum*, II, 43-44): «Sequitur ergo ut ipsa sponte suo sensu ac divinitate (astra) moveantur. (...) restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius».

¹¹⁰ Cfr. *Epinomis*, 982b-d.

¹¹¹ É, justamente, em termos de «teologia astral» que M. Untersteiner, entre outros, se refere à teoria do divino no *De Philosophia* (cfr. M. UNTERSTEINER, «Introduzione», in Aristotele, *Della Filosofia*, texto grego, tradução italiana e comentário de M. UNTERSTEINER, Roma, Edizioni di storia e Letteratura, 1963, p. xiv).

Aliás - e ao que se afigura bastante plausível -, teria sido através do *De Philosophia* de Aristóteles que a «teologia astral» platónico-académica teria exercido o seu influxo na teologia cósmica estóica¹¹².

Não é porém decisivo, para os objectivos do presente trabalho, reabrir a discussão em torno da cronologia *relativa* do *De Philosophia* e da *Epinomis*¹¹³. Bastará referir que a emergência da caracterização do *aither*, no *De Philosophia*, como um elemento qualitativamente determinado¹¹⁴, envolve já um considerável afastamento da tematização *geo-estereométrica* - segundo a qual, na tradição platónico-académica, os *elementos* eram concebidos (tradição que, em contrapartida, não parece ser posta em causa na *Epinomis*¹¹⁵).

¹¹² Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, P. U.F., 1964, p. 137: «Il est (...) permis de penser que la théologie cosmique de l'Académie et du Portique provient, non pas directement de Platon, chez qui elle demeure éparse, mais du dialogue d'Aristote qui semble l'avoir codifié».

¹¹³ Segundo W. JAEGER, *Aristotle*, cit., p. 144, n. 2, «the *Epinomis* is the earliest of the many works to which the *On Philosophy* gave the expression 'fifth body'».

¹¹⁴ Em termos mais claros: «determinado *qualitativamente*», por via, designadamente, da exclusão das qualidades (quente ou frio, seco ou húmido, grave ou ligeiro) que caracterizam cada um dos quatro elementos do mundo sublunar - com os quais o *aither* somente compartilha o tipo genérico do *movimento local (phora)*, uma vez que, na sua especificidade, a *phora* do éter não é rectilínea, mas *circular* e, portanto, simultaneamente (e sem paradoxo) *incessante e perfeita*. Cfr. *De philosophia*, frag. 21 (= Nemésio, *De natura hominis*, 72): «Mas Aristóteles introduz ainda um quinto elemento, a saber: o etéreo, dotado de um movimento circular - uma vez que recusa uma construção do céu a partir dos <outros> quatro elementos; chama, antes, «quinto corpo» àquele que se move circularmente, pelo facto de se mover em círculo em torno da terra (*Aristotelês de kai pempton eisagei sôma, to aitherion kai kyklophorikon, mê boulomenos ton ouranon ek tôn tessarôn stoicheiôn gegenêsthai. kyklophorikon de legei to pempton sôma, hoti en kyklô peri tên gên pheretai*)». Cfr., ainda, *De philosophia*, frag. 27 (= Cícero, *Tusculanae*, I, 10): «(Aristóteles) introduz um quinto género, desprovido de nome, e, desse modo, designa a própria alma com o termo novo de *endelecheia*, que é, por assim dizer, um movimento peculiar, contínuo e perpétuo (*[Aristoteles] quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum endelecheian appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem*)».

¹¹⁵ Note-se, com efeito, que a *Epinomis* - após referir (cfr. 981b) a existência de «cinco corpos sólidos (*sterea sômata pente*) - identifica explicitamente (cfr. 981c) o «éter» com o «quinto desses corpos (*ontôn ton sômatôn ... pempton de aithera*)». Aliás, segundo W. JAEGER, *Aristotle*, cit., p. 144, «the *Epinomis* takes account of this theory of ether, which had appeared in the meantime (...). But the author shows, by the mere order in which he put the elements, that his intention is not to follow Aristotle implicitly, but to make a conservative adaptation of his hypothesis to that of the *Timaeus*».

De qualquer forma (e mesmo que, ao *De Philosophia*, não chegue a ser creditada uma efectiva influência sobre a *Epinomis*, ou sobre outras obras da tradição platónico-académica¹¹⁶), o que, em compensação, é indiscutível é a sua influência na *Teologia Cômica* do Pórtico primitivo. Não, certamente, pela concepção do *aither* como «quinto elemento» - uma vez que, como já vimos atrás, essa tese parece ter sido objecto de rejeição unânime no Estoicismo antigo. Nem, muito menos, pela concepção aristotélica (já presente no *De Philosophia*¹¹⁷) da *sempiternidade* do mundo, contra a qual o Pórtico afirmará a tese da *ekpyrôsis* e *palin-genesia* cíclicas do universo.

Mas, desde logo, por certos procedimentos argumentativos e expositivos, respeitantes, uns, à demonstração da existência de Deus¹¹⁸, e outros à caracterização

¹¹⁶ Em todo o caso, J. ΠΕΡΙΝ, *Théologie cosmique*, cit., p. 137, fará questão de sublinhar que o testemunho de Cícero sobre Heráclides Pôntico e Teofrasto (cfr. *De natura deorum*, I, 13, 34-35) e sobre Cleantes «présente beaucoup plus de ressemblances, tant littéraires que doctrinales, avec ce qu'il rapporte du *De Philosophia* qu'avec ce qu'il dit de Platon» (itálicos nossos).

¹¹⁷ Cfr. Aristóteles, *De Philosophia* frag. 18 Ross [W.D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press, 1987] (= Fílon, *De Aeternitate Mundi*, 3. 10-11).

¹¹⁸ Cfr. Aristóteles, *De Philosophia*, frag. 12 Ross (= Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, III, 20-23: «Aristotele afferma che si è costituita negli uomini l'idea di Dio da due principii: dalle esperienze dell'anima e dalle manifestazioni del cielo: e precisamente dalle esperienze dell'anima in seguito ai suoi deliri e ispirazioni profetiche manifestantisi nel sonno (*Aristotelês de apo dyein archôn ennoian theôn elege gegonenai en tois anthrôpôis, apo te tôn peri psychên symbainontôn kai apo tôn meteôrôn. all'apo men tôn peri tên psychên symbainontôn dia tous en tois hypnois ginomenous tautês enthousiasmous kai tas manteias*) (...) Ma un'altra fonte sono i fenomeni celesti.» Infatti in seguito alla contemplazione del sole nel suo circolare moto diurno, e, di notte, del movimento bene ordinato di tutti gli altri astri, credettero nell'esistenza di un Dio causa di un tale moto perfettamente ordinato (*alla dê kai apo ton meteôrôn. theasamenoi gar meth' hêmeran men hêlion peripolounta, nyktôr de tên eutakton tôn allôn asterôn kinêsin, enomisan einai tina theon ton tês toiautês kinêseôs kai eutaxias aition*)» (trad. de M. UNTERSTEINER, *Della Filosofia*, cit., p. 23). Cfr. S.V.F., I 528 (= Cícero, *De natura deorum*, III, 16): «Cleantes (...) considera que, nas almas humanas, as noções dos deuses se formaram de quatro modos: um, decorrente da previsão das coisas futuras; outro, a partir das turbulências das tempestades e das restantes agitações; um terceiro, a partir da comodidade e da abundância das coisas que recebemos; e um quarto, a partir da ordem dos astros e da uniformidade do céu (*Nam Cleanthes, ut dicebas, quattuor modis formatas in animis hominum putat deorum esse notiones. unus is modus est...qui est susceptus ex praesensione rerum futuraram, alter ex perturbationibus tempestatum et reliquis motibus. tertius ex commoditate rerum quas percipimus et copia, quartus ex astrorum ordine caelique constantia*)». Cfr. Cícero, *De natura deorum*, II,

da esfera do divino no *kosmos*¹¹⁹ - cujo articulado, no *De Philosophia*, parece ter sido, pelo menos em parte, como que literalmente retomado por Cleantes de Assos. Um outro aspecto, digno de registo, terá consistido no acolhimento, por Cleantes, da concepção de que o «universo é um templo», mediante a qual (segundo J. Pépin¹²⁰) «o culto do mundo se exprimia no *De Philosophia*»¹²¹.

13-15, que o passo, ora citado, se limita a resumir). A respeito deste fragmento (S.V.F., I, 528), observa Jaeger: «Cicero reports that Cleanthes gave four reasons for the 'origin' of the belief in God. The first and fourth come from Aristotle *On Philosophy*, the two others from Democritus and Prodicus» (Id., *Aristotle*, cit., p. 163, n. 1).

¹¹⁹ Cfr. Aristóteles, *De Philosophia*, frag. 26 Ross (= Cícero, *De natura deorum*, I, 13, 33): «*Aristotelesque in tertio de philosophia libro (...) modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partes tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. tum caeli ardorem deum dicit esse, non intelligens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum* (Aristotele nel terzo libro del suo *Intorno alla filosofia* (...) ora riconosce un assoluto valore divino all'intelletto, ora sostiene che il mondo (= la periferia estrema) è una divina potenza, ora pone un altro potere divino a capo del mondo (= della periferia estrema) e gli attribuisce la funzione di reggerne e conservarne il movimento mediante un moto retrogrado. Poi afferma che è un potere divino l'ardore del cielo, senza comprendere che il cielo è parte del mondo, da lui in un altro passo definito come potere divino)» (trad. M. UNTERSTEINER, *Della Filosofia*, cit., p. 53). Cfr. S.V.F., I, 530 (cfr. Cícero, *De natura deorum*, I, 37): «Cleantes (...) tanto diz que o próprio mundo é Deus, como atribui este nome ao intelecto e à alma da natureza inteira, como declara, com toda a convicção, que Deus é o fogo último e supremo, periférico e extremo, que tudo cinge e abraça, e que é designado por éter. Seguidamente, como que tomado de delírio, nos livros que escreveu «Contra o Prazer», tanto imagina uma certa forma e aparência dos deuses, tanto atribui a divindade inteira aos astros, como considera que nada há de mais divino que a Razão (*Cleantes autem (...) tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque anima tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat; idemque quasi delirans in iis libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet divinius*)».

¹²⁰ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie Cosmique*, cit., p. 289.

¹²¹ Cfr. Aristóteles, *De Philosophia*, frag. 14 Ross (= Plutarco, *De Tranquillitate*, 477 c-d): «Il mondo è un tempio santissimo e del tutto degno di Dio (...). La vita, poiché un'iniziazione a questa realtà e un perfettissimo rito misterico, dev'essere ricolma di una positiva serenità e di gioia (...). In queste feste noi sediamo con religioso silenzio in atteggiamento dignitoso (*hieron gar hagiôtaton ho kosmos esti kai theoprepestaton (...) hên ton bion myêsîn onta kai teletên teleiôtatên euthymias dei meston. einai kai gêthous (...) eir'ekei men euphêmoi kathêmetha kosmios*)» (trad. M. UNTERSTEINER, *Della Filosofia*, cit., p. 29). Cfr. S.V.F., I, 538 (= Epifânio,

b) Deus, ‘Destino’ e ‘Providência’ em Cleantes

A influência (e, bem assim, a presença) de algumas das principais correntes da tradição filosófica grega no pensamento de Cleantes de Assos não nos deve espantar - se tivermos em conta (sem embargo da sua ortodoxia zenoniana) o facto de ser seguramente helénica, não apenas a origem¹²², mas também a formação literária¹²³ e a cultura filosófica¹²⁴ do segundo escolarca do Pórtico.

Seja como for, é nele que encontramos os primeiros contributos, verdadeiramente consistentes, para a elaboração, no Estoicismo, de uma «teologia racional» - a qual, de resto, ele próprio terá feito questão de considerar como uma das «*partes (merê)*» da filosofia¹²⁵.

Adversus Haereses, III, 2, 9): «Cleantes diz que os prazeres são o bom e o belo, e que o homem consiste apenas na alma, e dizia que os deuses são figuras místicas e vocábulos rituais; o sol é o sacerdote portador da tocha, o universo é um cerimónia mística (...) (*Kleanthês to agathon kai kalon legei einai tas hêdonas, kai anthrôpon ekalei monên tên psychen, kai tous theous mystika schêmata elegen einai kai klêseis hieras, kai dadouchon ephasken einai ton hêlion, kai ton kosmon mystêrion (...)*)».

¹²² Recorde-se que - contrariamente a Citium (local de nascimento de Zenão, situada em Chipre, e sujeita a influência fenícia) - já no que respeita a Assos (terra natal de Cleantes, e onde o Estagirita se demorou um pouco após a sua saída da Academia em 347 a.C.) tratava-se de uma *polis* eólica - e, por conseguinte, genuinamente helénica.

¹²³ Este aspecto pode ser comprovado, nomeadamente, por uma atenta leitura do seu «*Hino a Zeus*», cuja composição permite depreender um perfeito conhecimento e domínio dos recursos e dos cânones estilísticos já fixados na poesia anterior. Para um exame mais circunstanciado dos aspectos estilísticos do Hino, remetemos para a análise clássica de A.J. FESTUGIERE, *La Révélation de l’Hermès Trismégiste*, t. II, Paris, Belles Lettres, 1949, pp. 310-25.

¹²⁴ Refira-se, com efeito, que - para além das influências que Cleantes terá sofrido (designadamente, de Heraclito, da tradição platónico-académica, de Aristóteles, bem como de algumas tendências do pensamento helenístico do seu tempo) - o sucessor de Zenão de Citium seria ainda autor de escritos polémicos contra Demócrito (e as concepções atomistas e descontinuistas, em geral), como é testemunhado pela menção do seu tratado *Prós Dêmokriton* em Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, p. 174.

¹²⁵ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 41: «*ho de Kleanthês hex merê phêsi, dialektikon, rhêtorikon, êthikon, politikon, physikon, theologikon*».

Começemos por notar a sua prova da existência de Deus¹²⁶, com base numa «escala de valores» - que, aliás, poderá ter colhido a sua inspiração num argumento análogo já apresentado por Aristóteles, no *De philosophia*¹²⁷.

A respeito da natureza desse Deus, somos esclarecidos por uma importante passagem das declarações que Cícero (no *De natura deorum*, II) põe na boca do estóico Balbo - e que, pelo menos em boa parte, são atribuídas a Cleantes:

«É um facto que todos os seres, que se alimentam e crescem, contêm em si um certo calor, sem o qual não se poderiam alimentar nem crescer. Porque tudo o que é quente e ígneo é movido e impelido por um movimento que lhe é próprio (...). Ora Cleantes alega (...) a existência de um semelhante calor em todos os corpos (...) pelo que devemos conceber que a essência do calor tem, em si, uma força vital que se estende através do mundo inteiro (...). Existe, portanto, uma natureza que contém e conserva o mundo inteiro, e que não é privada de sensação e de razão. Necessariamente, toda a natureza que não é solitária e simples, mas que está unida e ligada a uma outra, tem de ter em si um princípio dominador (...). Chamo princípio dominador àquilo que, em grego, é designado por *hêgemonikon*, ou seja, aquilo que, em cada espécie de ser, não pode nem deve ter nada que lhe seja superior. É, por isso, necessário que o ser em que reside o princípio dominador da natureza inteira seja, entre todos, o melhor e o mais digno de possuir poder e autoridade sobre todas as coisas. Ora, nós vemos que nas partes do mundo (com efeito, no mundo nada existe que não seja parte do todo), existe sensação e razão. Portanto, nessa parte onde se encontra o princípio dominador do mundo, a sensação

¹²⁶ Cfr. S.V.F., I, 529 (= Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, IX, 88-91): «Se existir uma natureza superior a uma outra, deveria existir uma natureza superior a outra qualquer; (...) se existir um animal superior a um outro animal, deveria existir um animal superior a qualquer outro. Com efeito, neste género de coisas, não existe uma progressão ao infinito (...). O homem deveria portanto ser o animal a todos superior e óptimo. (...) Ora, o homem não é um animal perfeito, mas antes carente e muito longe da perfeição. Assim, o animal perfeito e óptimo deve ser não somente superior ao homem, mas provido de todas as virtudes e imune a qualquer defeito; mas este último em nada diferirá de Deus. Portanto, Deus existe (*ei physis physeôs esti kreitton. eiê an tis aristê physis...kai ei zôon toinyn kreitton esti zôou, eiê an ti kratiston zôon. ou gar eis apeiron ekpiptein pephyke ta toiauta (...)*) (*ho anthrôpos*) toinyn kratiston an eiê zôon kai ariston (...) ou teleion zôon ho anthrôpos, ateles de kai poly kachôrismenon tou teleiou. to de teleion kai ariston kreitton men an hyparchoi anthrôpou kai pasais tais aretais symplelôrômenon kai pantos kakou anepidekton. touto de ou diôisei theou. estin ara theos)».

¹²⁷ Cfr. *De Philosophia*, frag. 16 Ross.

e a razão têm necessariamente que existir - e, mesmo, ser mais activas e maiores que nas outras partes. É por isso que o mundo deve ser sábio, e a natureza que mantém ligadas todas as coisas deve primar pela perfeição da razão; deste modo, o mundo é Deus, e toda a força do mundo tem de ser sustentada por uma natureza divina»¹²⁸.

Entretanto (e tal como tivemos ocasião de ver anteriormente), «os Estóicos consideravam Deus um ser inteligente, um fogo artífice que metodicamente procede com vista à criação do mundo, e que contém todas as razões seminais, segundo as quais todas as coisas se produzem em conformidade com o destino»; e, bem assim, «como um fluído que se difunde pelo mundo inteiro, e assume nomes diferentes em função das alterações da matéria pelas quais passa»¹²⁹.

Ao mesmo tempo, para o Pórtico antigo, «o termo *kosmos* era tomado em três sentidos: por um lado, o próprio Deus, qualidade própria, constituído pela substância na sua totalidade, o qual é incorruptível e não-engendrado, criador da ordem das coisas (*diakosmêsis*), e que reabsorve em si mesmo a totalidade da substância, e, inversamente, a engendra a partir de si mesmo, de acordo com períodos de tempo definidos; num segundo sentido, o mundo é a própria ordem dos seres; num terceiro sentido, é o composto por ambos (por Deus e pela *diakosmêsis*)»¹³⁰.

Ora, à luz dos critérios, que explicitámos na secção precedente, torna-se possível afirmar a existência de uma «Teologia Cómica» no estoicismo antigo (globalmente considerado), na medida em que constatamos uma efectiva satisfação dos principais requisitos - a saber: a presença, e intervenção activa e providencial, de um *princípio divino* no *kosmos*, enquanto *Logos* cuja acção ordenadora e unificadora (*diakosmêsis*) faz com que o próprio Mundo (desde que, pelo menos,

¹²⁸ Cfr. Cícero, *De natura deorum*, II, 23, 24, 29-30. A versão do texto, que apresentamos, baseia-se essencialmente na tradução de A.A. LONG e D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, cit., p. 280-81.

¹²⁹ Cfr. S.V.F., II, 1027 (anteriormente citado, nota 76).

¹³⁰ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., pp. 137-38: «*legousi de kosmon trichôs. auton te ton theon ton ek tês hapasês ousias idîôs poion, hos dê aphthartos esti kai agenêtos, dêmiourgos hôn tês diakosmêseôs, kata chronôn poiias periodous analiskôn eis heauton tên hapasan ousian kai palin ex heautou gennôn. kai autên de tên diakosmêsin <tôn asterôn> kosmon einai legousi. kai triton to synektêkos ex amphoin*».

considerado no seu conjunto) se revista de um carácter divino, e acabe virtualmente (na *ekpyrōsis*, em que, de resto, todos os traços do «mal» são eliminados¹³¹) por se identificar com o seu princípio supremo.

Aliás, o ciclo incessante de conflagrações e *palingenias* do universo tão-pouco poderá constituir óbice para a atribuição de um carácter divino ao *kosmos*: se é certo que elas se afiguram, à primeira vista, como uma denegação do carácter sumamente distintivo do divino (a saber: a «incorruptibilidade»), convém ter presentes dois importantes pontos da teologia do Pórtico antigo:

1) esses ciclos incessantes de *ekpyrōseis* e *diakosmēseis* periódicas mais não são, no contexto da doutrina do eterno retorno, do que simples «momentos» da vida eterna de Zeus;

2) por isso que, não somente as entidades correntemente tidas como «naturais», mas também as almas (divinas) dos homens - bem como todas as divindades, à excepção de Zeus¹³² (e da «Alma do Mundo», como vimos já¹³³) perecem na conflagração.

Numa palavra: torna-se possível afirmar (de acordo com H. Von Arnim) que «alternadamente, Deus se identifica com o próprio Mundo na *ekpyrōsis*, e com a Alma do Mundo na *diakosmēsis*»¹³⁴.

Assim, o *Logos* estóico «é simultaneamente o princípio da ordem universal, que se manifesta na simpatia e no acordo de todas as coisas entre si, e a força que

¹³¹ Cfr. S. V.F., II, 606 (= Plutarco, *De communibus notionibus*, 1067 a).

¹³² Cfr. S. V.F., I, 536 (= Plutarco, *De communibus notionibus*, 1066 a): «Mais Crisippe et Cléanthe, qui remplissent, pour ainsi dire, de raison divine le ciel, la terre, la mer, n'admettent l'incorruptibilité et l'éternité d'aucun de ces êtres si nombreux, sauf celles de Zeus en qui ils absorbent tous les autres (...); ils vont criant partout dans leurs écrits *Sur les Dieux, Sur la Providence, Sur le destin et Sur la Nature* que les autres dieux sont tous nés et qu'ils seront détruits par le feu, en fondant, selon eux, comme cire ou étain (*alla Chrysippos kai Kleanthēs empeplēkotes, hōs epos eipein, tō logō theōn ton ouranon, tēn gēn, ton aera, tēn thalattan, oudena tōn tosoutōn aphtharton oud'aidion apoleloipasi, plēn monou tou Dios, eis hon pantas katanaliskousi tous allous (...); autoi mega boōntes en tois peri theōn kai pronoias heimarmenēs te kai physeōs grammasi diarrhēdēn legousi, tous allous theous hapantas einai gegonotas kai phtharēsomenous hypo pyros, tēktous kat'autous hōsper kērinous ē kattiterinous ontas*)», in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, cit., p. 163.

¹³³ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, cit., p. 156: «*tēn de (psychēn) tōn holōn aphtharton*».

¹³⁴ Cfr. H. VON ARNIM, «Kleanthēs», in *Real-Encyclopaedie*, cit., col.569: «...Gott abwechselnd mit der Welt selbst (in der *ekpyrōsis*) und mit ihrer Seele (in der *diakosmēsis*) identisch ist».

faz a unidade de cada substância real, coesão na pedra, potência vegetativa na planta, sensação no animal, razão que associa os homens e os Deuses. O *Logos* (...), enquanto lei do universo, é ao mesmo tempo destino e providência: Destino, ou seja, princípio que atribui a cada ser e a cada acontecimento o seu lugar, sem permitir nenhuma indeterminação nem acaso, sequer no mais ínfimo dos pormenores; Providência, ou seja, potência inteligente e boa que tudo criou tendo em vista os seres racionais»¹³⁵.

Convirá, em todo caso, esclarecer que, para os estóicos, o «Destino» «não é, de forma nenhuma, o encadeamento das causas e dos efeitos, mas sim, e sobretudo, a causa única que é ao mesmo tempo a ligação das causas, no sentido de que compreende na sua unidade todas as razões seminais, a partir das quais se desenvolvem todos os seres particulares»¹³⁶. De resto, o Divino - ao mesmo tempo que exerce a sua *Providência* (*Pronoia*) sobre todas as partes do Cosmos - assegura a «simpatia universal» entre todos os seres do mundo. Nesta ordem de ideias, o Destino configura-se como «a projecção, no tempo, da harmonia do mundo; ele é, na dimensão temporal, aquilo que a simpatia universal é na ordem espacial»¹³⁷.

Não é, contudo, fácil determinar o início da tematização do «Destino» enquanto problema filosófico, no pensamento ocidental. Bastaria, a esse respeito, evocar certas questões, quanto a nós ainda em aberto, relativas à interpretação de alguns fragmentos de (ou testemunhos sobre) filósofos pre-socráticos como Anaximandro ou Heraclito¹³⁸.

Mais próximo do período sobre o qual incide o nosso estudo, não é possível ignorar certas passagens da obra de Platão (nomeadamente, das *Leis*¹³⁹), em que o termo *heimarmenê* é literalmente utilizado. Somos entretanto informados¹⁴⁰ da existência de um tratado de Xenócrates (do qual nada mais resta do que o título,

¹³⁵ Cfr. E. BREHIER, «*Logos* stoïcien, Verbe chrétien, Raison cartésienne», in *Etudes de Philosophie Antique*, Paris, P. U.F., 1955, p. 162.

¹³⁶ Cfr. E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie - I*, cit., p. 279 (itálico nosso).

¹³⁷ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 267.

¹³⁸ Recorde-se o frag. B1 (D.K.) de Anaximandro, ou o frag. B 137 (D.K.) de Heraclito (este último, como é sabido, classificado entre os «duvidosos» ou «falsos»); cfr., ainda, os testemunhos (Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, IX, pp. 7-8) sobre a *heimarmenê* e a *ekpyrôsis* em Heraclito.

¹³⁹ Cfr. *Leis*, IX, 873c ; X, 904c; XI, 918e.

¹⁴⁰ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, IV, p. 12.

Peri heimarmenês, embora «permita supor que a Academia tenha concedido ao destino o seu patrocínio filosófico»¹⁴¹).

Sabemos também que, por seu lado, Teofrasto teria admitido, não somente o Destino¹⁴² mas igualmente a astrologia¹⁴³. Ora, esta última - cuja difusão na Grécia muito ficaria a dever à divulgação das obras do sacerdote babilónico Beroso¹⁴⁴ - «pressupunha o destino e estabelecia uma correspondência entre os acontecimentos do nosso mundo e os fenómenos perfeitamente regulares do mundo celeste. Foi talvez a astrologia que fez do destino um conceito filosófico, e, por seu turno, a teologia astral tinha seguramente criado um terreno favorável à astrologia. A entrada do destino na cena filosófica, na época de Teofrasto, é pois inteiramente verosímil»¹⁴⁵.

Tal não basta, contudo, para explicar a importância central que os Estóicos conferem ao Destino. É certo que uma combinação da astrologia com a teologia astral não podia deixar de tornar imperativa uma reflexão filosófica sobre o destino. Mas, se é certo que, do carácter divino do demiurgo (ou da «Alma do Mundo»), é de esperar que o mundo resulte organizado da melhor maneira possível, cumpre não esquecer - como aliás reconhece Duhot - que «a teologia astral é dualista, ao passo que no monismo estóico, a perfeição da obra divina engloba todo o universo»¹⁴⁶. Aliás, nunca será demais insistir no facto de «o estoicismo ter nascido de uma necessidade de paz e de certeza - de uma paz alicerçada na certeza -, num dos períodos mais conturbados da história grega»¹⁴⁷. Nesta ordem de ideias - para que (aos olhos dos estóicos) o destino se possa configurar como *a garantia do melhor* -, é igualmente necessário que «a onipotência de Deus já não lhe deixe a possibilidade de modificar aquilo que Ele terá previsto, uma vez que Ele não poderá ter previsto senão o melhor»¹⁴⁸. Ora, a permanência (ou, se quisermos, a

¹⁴¹ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 254.

¹⁴² Cfr. Alexandre de Afrodísia (*De fato*, 186, 29-31): «C'est de façon tout à fait claire que Théophraste a montré l'identité de ce qui est selon le destin et de ce qui est selon la nature, dans son *Callisthène...*» (tradução de P. THILLET, citada por J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit. p. 245).

¹⁴³ J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 245.

¹⁴⁴ Segundo E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, cit., p. 242, «vers 280 av. J.C., le lecteur grec disposait de renseignements plus complets grâce aux écrits d'un prêtre babylonien, Bérosee».

¹⁴⁵ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 245.

¹⁴⁶ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 255.

¹⁴⁷ Cfr. P. LEVEQUE, *Le monde hellénistique*, cit., p. 134.

¹⁴⁸ Cfr. J.J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, cit., p. 57.

validade perene) dessa garantia encontram-na os Estóicos na doutrina do Eterno Retorno.

Aliás - e como expressivamente nota V. Goldschmidt -, mediante a adopção da doutrina do Eterno Retorno, os estóicos acabariam por «submeter o mundo e os acontecimentos da vida humana à mesma regularidade e à mesma racionalidade que Platão e Aristóteles haviam reservado ao mundo supra-lunar»¹⁴⁹. Com efeito, «desde o seu nascimento até à conflagração, o universo acha-se mergulhado na vida, no devir, no tempo. Contudo, graças à periodicidade dos seus acontecimentos (e de todos os acontecimentos), ele encontra-se dotado de uma racionalidade estrita, de estabilidade, de 'eternidade'»¹⁵⁰.

Nestes termos, torna-se possível afirmar - de acordo com E. Will - que «o divino filosófico do estoicismo é, a um tempo, transcendente enquanto primeiro motor, imanente enquanto presente em todas as partes do cosmos (...) e benevolente para com o homem, em função do qual o universo, em última análise, foi organizado (...). Essa teologia filosófica, cujas premissas não estavam ao alcance de todos, achava-se bastante afastada das representações religiosas comuns - às quais, entretanto, os estóicos se esforçaram com êxito em religá-la»¹⁵¹, nomeadamente através dos «aspectos religiosos do (seu) sistema (vitalismo cosmológico, providência, alegorese mitológica, adivinhação, astrologia, etc.)»¹⁵² - ou seja, através dos mesmos elementos que, por seu turno, iriam constituir o alvo privilegiado dos ataques implacáveis da *dialéctica* céptica.

¹⁴⁹ Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 187.

¹⁵⁰ Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, cit., p. 189. Entretanto - e na medida em que na concepção estóica é o *acto* que delimita o tempo -, a «realização» e actualização da eternidade através dos períodos cósmicos envolve (ainda segundo Goldschmidt, *ibid.*, p. 189) «cette conjonction, dans la doctrine du Retour éternel, de ce qu'on pourrait appeler rationalisme et vitalisme: les moindres événements sont prescrits par le *Logos* universel, mais cette prescription resterait à l'état de «quasi-existence» propre à la «pensée» (*ennoëma*), si elle ne s'accomplissait dans le temps réel des périodes. A l'inverse, privés de cette périodicité, les événements seraient destitués de leur rationalité et de leur legalité; le décret de Zeus n'est pas arbitraire: c'est précisément parce qu'il est pris en connaissance de cause, comme étant le meilleur, qu'il doit se maintenir constant à travers les périodes.

¹⁵¹ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 636.

¹⁵² Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 640.

Entretanto, a equação «destino = providência» constitui, como tivemos oportunidade de insistir, um dos pontos mais consensuais, não apenas no contexto do Estoicismo antigo, mas também à escala da história de todo o Pórtico¹⁵³.

Ora, um dos problemas mais interessantes da Teologia Cósmica de Cleantes - e que parece constituir uma das suas singularidades mais vincadas - consiste na distinção entre o cadeia do Destino e os desígnios da Providência.

E, a este respeito, o testemunho de Calcídio não deixa lugar a dúvidas, ao declarar que, contrariamente a Crísipo, «outros, como Cleantes, pensam que aquilo que acontece por disposição da Providência, acontece também fatalmente; mas que nem tudo o que acontece fatalmente acontece por obra da Providência»¹⁵⁴.

Aliás, Calcídio não faz mais do que corroborar aquilo que é possível depreender de um texto do próprio Cleantes, ou seja: a separação entre esses dois planos, claramente sugerida no '*Hino a Zeus*'¹⁵⁵.

Lemos, com efeito, que - em todo o Cosmos - nada se faz sem Zeus (o mesmo é dizer: sem a sua vontade), «excepto as obras dos perversos» (v. 17) - os quais, para além disso, evitam ou repudiam (v. 22-24) a «razão universal sempiterna»

¹⁵³ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, p. 149: «le Destin est une cause des êtres où tout est lié ou bien la raison selon laquelle le monde est dirigé. Quant à la divination, ils disent qu'elle existe, puisqu'il y a une providence (*esti d'heimarmenê aitia tôn ontôn eïromenê ê logos kath'hon ho kosmos diexagetai. kai mên kai mantikên hyphestanai pasan phasin, ei kai pronoian einai*)» (remetendo para Zenão, Crísipo, Boeto e Possidónio), in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, cit., p. 64. Refira-se, entretanto, que essa equação destino-providência irá ainda acentuar-se no Estoicismo do período imperial.

¹⁵⁴ Cfr. *S.V.F.*, I, 551; cfr., também, *S.V.F.*, II, 933 (= Calcídio, *Commentarius in Timeum*, c. 144): *alii vero (putant), quae quidem ex providentiae auctoritate fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia, ut Cleanthes*. Note-se, entretanto, que - segundo um testemunho de Plutarco (cfr. *S.V.F.*, II, 1178 = *De stoicis repugnantiis*, 37) - o próprio Crísipo teria admitido (no livro III *Sobre a Essência*) que, no governo do Universo, ocorreriam negligências repreensíveis (explicáveis, entre outras razões, pela constituição de «seres demoníacos inferiores», ou pela existência de «uma forte mistura de necessidade»). O que permite a Plutarco concluir: «Dire que, du fait de la providence, il se constitue de mauvais démons pour de pareilles fonctions, comment n'est-ce pas un reproche à faire à Dieu? (...) Et s'il dit qu'il y a là un fort mélange de nécessité, c'est que Dieu ne domine pas sur toute chose et que le gouvernement de l'univers n'est pas en tout conforme à la raison», in *Les Stoïciens*, trad. de E. BREHIER, cit., p. 124).

¹⁵⁵ Vide texto grego do '*Hino a Zeus*' (cfr. a tradução de A.A. LONG e D.N. SEDLEY [referida na nota editorial inicial]).

que Zeus fizera nascer, ao tornar concorde o discorde, ou ao ordenar a desordem» (cfr. vv. 18-21). Mas, ao mesmo tempo, e em contrapartida, os resultados das acções dos perversos acabam, em qualquer caso, por se revelar *predestinados* a um fim contrário ao por elas pretendido (cfr. vv. 26-31).

Ora, não é de excluir que a cosmogonia do Pórtico (na qual a «acção demiúrgica» do *Logos* divino não autoriza qualquer leitura de pendor criacionista) comportasse ainda, à época de Cleantes, uma certa indeterminação a respeito do alcance intra-sistemático a atribuir às consequências da postulação de uma dualidade de princípios (o activo ou «a causa»; e o passivo, a matéria)¹⁵⁶ - de cuja complementaridade¹⁵⁷ no processo da *diakosmêsis*, resultaria justamente a trama do Destino.

Dá que - à luz, igualmente, de algumas das fontes indirectamente inspiradoras da «Teologia Cómica» de Cleantes¹⁵⁸ - não repugne, de todo em todo, a hipótese de um compromisso (ou, se quisermos, de uma conciliação) entre o alcance do poder providencial de Zeus e a inexorabilidade do Destino.

Numa tal «proposta de leitura» do *Hino a Zeus* (à qual jamais poderia constituir obstáculo a acumulação dos epítetos tendentes a enaltecer a amplitude da potência divina), uma explicação plausível para a referida limitação da *providência* (que não, certamente, da *pre-vidência*, ou *presciência*¹⁵⁹) de Zeus poderia ser:

¹⁵⁶ Aliás, a respeito da divergência (há pouco referida) entre Cleantes e Crísipo, acerca da (não-) coincidência dos domínios que relevavam do Destino e da Providência, registre-se a observação de H. VON ARNIM, «Kleanthes», in *Real-encyclopaedie*, cit., col. 567): «Chrysippos fuehrt also den Monismus und Pantheismus folgerichtiger durch, waehrend bei Kleanthes ein Rest von Dualismus vorhanden ist».

¹⁵⁷ Cfr. J. PEPIN: «...les stoïciens tenaient que, privé du secours de l'autre, chaque principe, aussi bien la force efficiente que la matière disponible, est réduit à l'impuissance: *alterum sine altero nihil posse*» (*Théologie Cosmique*, cit., p. 359).

¹⁵⁸ Designadamente, as «teologias astrais», dualistas, da tradição platónico-académica.

¹⁵⁹ O mesmo é dizer: não atribuindo, ao termo *pronoia*, o mero sentido de «foreseeing and foreseeing correctly» - como sucede na análise de J.M. RIST (cfr. *Stoic Philosophy*, cit., pp. 126-27). Talvez por isso, Rist é levado a descurar a singularidade da posição de Cleantes - cujo correcto entendimento reclama o discernimento da dupla acepção (*prever* e *prover*) da noção de *pronoia*, ou seja: precisamente daquilo que permite evitar a assimilação entre 'Providência' e 'Destino'. Registe-se, em todo o caso, a hipótese explicativa da postura de Cleantes, proposta imediatamente antes por J.M. Rist: «According to Chrysippus everything fated is providential, and vice versa: Cleanthes, however, did not believe that everything fated is providential; perhaps he was thinking of some of the side-effects of chains of causation».

— não apenas a de exonerar a vontade divina de toda e qualquer parcela de «co-laboração» nas acções perversas dos mortais¹⁶⁰;

— mas igualmente a de realçar o papel e o alcance da benevolência providencial de Zeus, de cuja intervenção - certamente inserida na economia do Destino, mas em ordem ao triunfo da Razão Comum - dependeria, em última análise, a felicidade dos homens.

c) o «ideal de sagesa», segundo Cleantes: «participar da gnomê divina».

Para efeitos de uma correcta apreensão (e de um entendimento não redutor) da concepção da sagesa em Cleantes de Assos, importa desde logo ter em conta o facto de o problema (e as implicações) da «filiação divina» do *anthrôpos* ser objecto de uma expressa e deliberada tematização no «Hino a Zeus» de Cleantes¹⁶¹.

De resto, o *Hino* de Cleantes faria questão, não somente de aceitar a ordenação cósmica, mas igualmente de explicitar a voluntária conformação do filósofo com essa mesma ordem. Nesse sentido, e ainda segundo E. Des Places¹⁶², as lições de Zenão de Chipre sobre a indiferença ter-se-iam elevado, na obra de Cleantes, àquilo que Festugière designa como uma «mística do consentimento»¹⁶³.

Mas, para tanto, cumpre procurar e encontrar um sentido exaltante para a vida, para a indefectibilidade da *askêsis*, e para a constância vígil do juízo - para que o esforço da vontade se converta em vontade do esforço, «para que a virtude, por si só, baste para proporcionar a felicidade»¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Assim, segundo H. VON ARNIM, «Kleanthes», in *Real-Encyclopaedie*, cit., col. 567, Cleantes teria receado «atribuir, ao desígnio de Deus, aquilo que contradiz a sua santidade ([Kleanthes] sich scheut auf Gottes Absicht zurueckzufuehren, was seiner Heiligkeit widerspricht [frag. 551])».

¹⁶¹ Cfr. *Hino a Zeus*, vv. 4-5. Sobre esta temática, cfr. E. DES PLACES, *Syngeneia*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 141; a mesma afirmação da «filiação divina» do homem surge nos «*Phainomena*» de Aratos de Soles - subsistindo, contudo (tal como o autor não se esquece de sublinhar) a questão de determinar a qual dos dois poemas deverá ser atribuída a prioridade cronológica.

¹⁶² Cfr. E. DES PLACES, *Syngeneia*, cit., p. 141.

¹⁶³ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE. *La Révélation*. ..., t.II, pp. 330-32 e 340.

¹⁶⁴ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque*, cit., p. 398.

Ora, tal como tivemos já ocasião de referir, Cleantes havia caracterizado a força moral, e a própria virtude, em termos de tensão (*tonos*)¹⁶⁵ - por seu turno definido como «vibração do fogo (*plêgê pyros*)»¹⁶⁶.

Assim sendo, a «acção recta (*katorthôma*)» - longe de constituir uma acção contra-natura, uma denegação daquilo que o indivíduo teria de mais essencial - constituirá, pelo contrário, o testemunho da mais elevada fidelidade para consigo mesmo, para com aquilo que nele existe de mais natural¹⁶⁷ - de tal modo que o *telos* da acção, o «viver em conformidade com a natureza (*homologoumenôs tê physei*)», o «viver em conformidade com a razão» equivalha, em última análise, a «viver consequentemente e de acordo consigo mesmo (*homologoumenôs*)»¹⁶⁸.

Tal como afirma G. Rodier, «o sage é determinado pela sua razão a acompanhar de bom grado a corrente que o arrasta: *eurhoia biou*»¹⁶⁹: é justamente nesse «curso harmonioso da vida» que, na doutrina do Pórtico primitivo consiste a *eudaimonia*¹⁷⁰. Em todo o caso, poucos estóicos terão exprimido esta concepção, de uma forma tão incisiva como um poemeto de Cleantes (endereçado a Zeus e a

¹⁶⁵ Em complemento a *S.V.F.*, I, 563 (já anteriormente citado), cfr., ainda, J. Estobeu, *Éclogas*, II, 7, 5 b4, p. 62, 24 W (*apud S.V.F.*, I, 563: «do mesmo modo que a força física é uma tensão suficiente nos nervos, assim também a força moral é uma tensão suficiente no julgar, e no agir ou não agir (*kai homoiôs hôsper ischys tou sômatos tonos estin hikanos en neurois, houtô kai hê tês psychês ischys tonos estin hikanos en tô krinein kai pratein ê mê*)»).

¹⁶⁶ Cfr. *S.V.F.*, I, 563. Note-se que, no *Hino a Zeus*, vv. 11-13, é em termos de *plêgê* que é referida a acção do «Raio ígneo e sempre vivo» - mediante o qual se cumprem todas as coisas na Natureza, e o *Logos* universal circula através de tudo. Cfr., ainda, a este respeito, H. VON ARNIM, «Kleanthes», in *Real-Encyclopaedie*, cit., col. 570: «Eine Andeutung der physischen Beschaffenheit Gottes ais Feuer findet sich nur in symbolischer Form, insofern der «feufrige, ewiglebende Blitz» ais das Hauptwerkzeug der goettlichen Weltherrschaft geschildert wird. Es soll dabei (...) nicht nur an den Blitz im eigentlichen und engeren Sinne gedacht werden, sondern an alie Kraftwirkungen des feurigen Lebenspneuma in der Natur».

¹⁶⁷ Cfr. L. ROBIN, *La pensée grecque*, cit., p. 399: «Le Sage est l'homme qui porte en lui la raison même de la nature, et, s'il semble être hors de la nature, c'est précisément parce que, seul, il en est, parmi l'universelle folie, une fidèle image».

¹⁶⁸ A esta luz, ganha (quanto a nós) um novo sentido o desacordo entre Cleantes e Crísipo, quando - a respeito da formulação do *telos* («viver de acordo com a natureza») - o segundo escolarca do Pórtico, ao invés do seu sucessor, se referia unicamente à natureza universal, excluindo pois «a nossa natureza particular»; cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, VII, p. 89 (já anteriormente citado - nota 85).

¹⁶⁹ Cfr. G. RODIER, «La cohérence de la morale stoïcienne», cit., p. 280.

Peprômenê, o Destino) - mais conhecido na tradução latina de Sêneca, em que este acrescentaria o famoso verso: «ducunt volentem fata, nolentem trahunt»¹⁷¹.

Numa palavra: «partes que somos de um todo organizado, penetrados pelo *pneuma* divino, situados num ciclo determinado, ele próprio, por um eterno retorno, acabamos por ser inteiramente determinados, e a nossa única liberdade é a da vontade de nos conformarmos com a ordem na qual estamos inseridos, e (mediante a captação do sentido desta última) a liberdade de fruição de instantes de acordo perfeito, em que consistem a sagesa e a felicidade supremas»¹⁷².

Cumprirá pois, ao sujeito humano, uma constante apreensão dessas relações de causalidade - «e, ao Sage, estar à altura de as apreender na sua totalidade mediante o pleno conhecimento da natureza»¹⁷³; numa palavra: participar da «*gnomê* divina», «na qual Zeus se apoia para governar com justiça todo o universo»¹⁷⁴.

Pois, também para o Sage estóico, ganha sentido o belíssimo preceito de Virgílio¹⁷⁵:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

¹⁷⁰ Cfr. Diógenes Laércio, *Lives of Eminent Philosophers*, cit., VII, p. 88.

¹⁷¹ Cfr. S.V.F., I, 527: «*agou de m', ô Zeu, kai sy g' hê peprômenê, / hopoi poth'hymîn eimi diatetagmenos, / hôs hepsomai g' aoknos. ên de ge mê thelô/ kakos gegomenos, ouden hêtton hepsomai* (Conduisez-moi, Zeus, et toi aussi, Destin, / A l'endroit que vous m'avez assigné. / Je vous suivrai sans retard. 'Car si je refusait, / Je serais un méchant et je n'en devrais pas moins vous suivre)», in *Les Stoïciens*, trad. de P.M. SCHUHL, cit., p. 5. Note-se, entretanto, como na celebrada tradução de Sêneca (*Epistola 107*), conformemente à sua identificação entre *Providentia* e *Fatum* - resulta escamoteado o facto de Cleantes se dirigir, não apenas a Zeus, mas também ao Destino: *Duc, o parens celsique dominator poli/ quocumque placuit: nulla parendi mora est, / adsum impiger. fac nolle: comitabor gemens/ malusque patiar facere quod licuit bono. / ducunt volentem fata, nolentem trahunt*

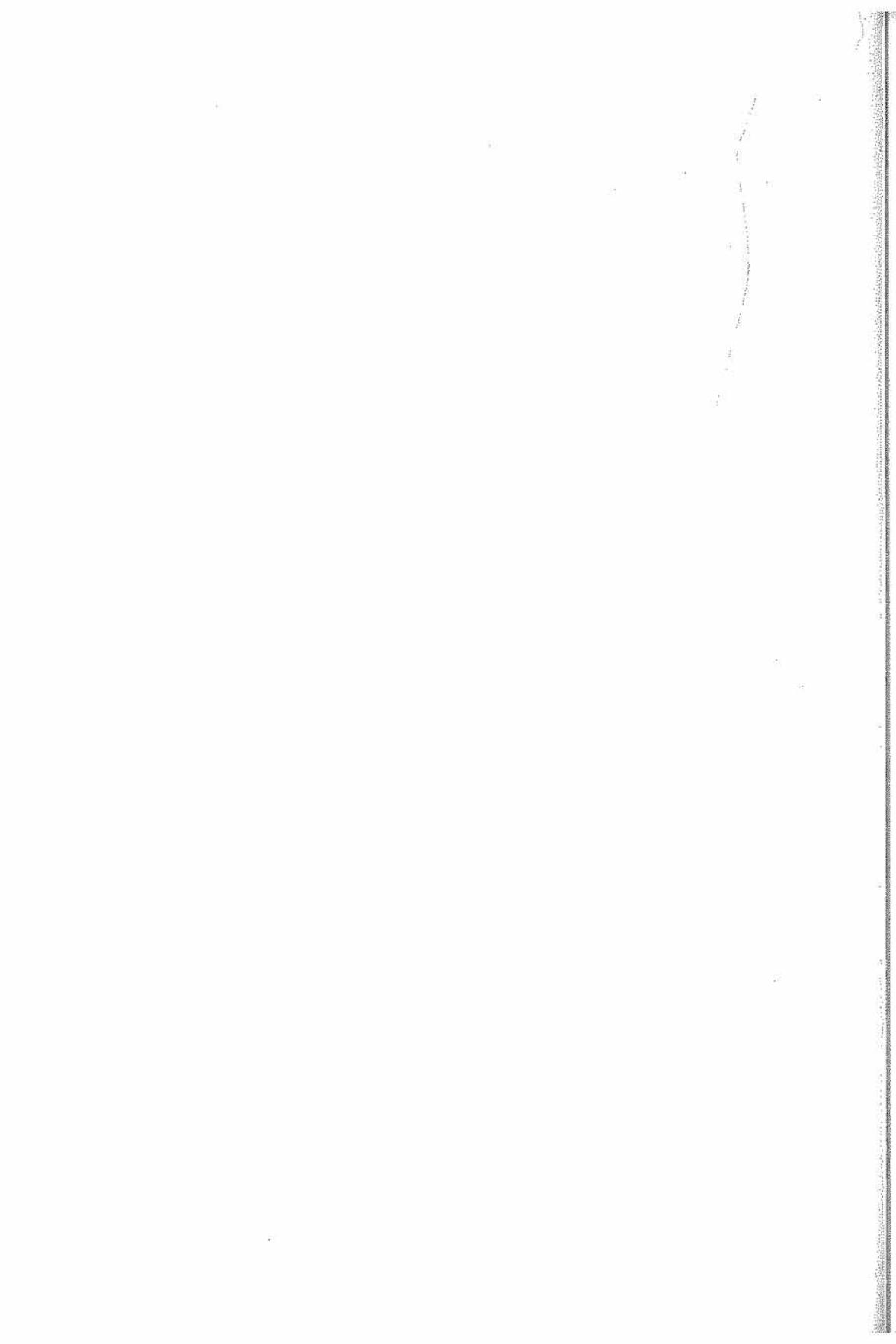
¹⁷² Cfr. Cl. PREAUX, *Le monde hellénistique*, cit., p. 612.

¹⁷³ Cfr. E. WILL, «Le monde hellénistique», cit., p. 636.

¹⁷⁴ Cfr. *Hino a Zeus*, vv. 34-35.

¹⁷⁵ Cfr. Virgílio, *Geórgicas*, II, 940.

Estudos



CHRISTOPHE ERISMANN

(Université de Lausanne)

Proprietatum collectio.
**Anselme de Canterbury et le problème de
l'individuation**

Anselme est le grand absent du livre au demeurant remarquable que Jorge Gracia¹ a consacré au problème de l'individuation durant le haut Moyen âge; dans son examen des diverses solutions à la question, Gracia ne consacre que quelques lignes à l'évêque de Canterbury. Il serait cependant hâtif de conclure de ce fait que le moine du Bec ne s'est pas intéressé à la question. Car si ce thème n'est pas, il est vrai, le centre spéculatif de sa pensée, il est néanmoins important pour comprendre l'ontologie anselmienne. Il est possible de reconstruire la solution anselmienne à la question de l'individuation² et de montrer qu'elle est une reprise de la théorie porphyrienne de la constitution ontologique de l'individu par rassemblement de propriétés³, thèse diffusée durant le haut Moyen âge par le *De trinitate* de Boèce et

¹ J. GRACIA, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*. Munich-Vienne, Philosophia Verlag, 1984.

² Pour des éléments relatifs à la pensée anselmienne de l'individu, cfr. G. KAPRIEV, «Menschliche Individualität und Personalität bei Anselm von Canterbury», in J.A. AERTSEN, A. SPEER (éds), *Individuum und Individualität im Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia 24*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1996, p. 355-370.

³ Il ne nous appartient pas ici de discuter si le texte de *Isagoge* 7.19-27 est une théorie de la constitution ontologique des individus ou une simple théorie de la signification des prédicats individuels comme l'a soutenu récemment Jonathan Barnes, contre les lectures de Riccardo Chiaradonna et d'Alain de Libera. Abordant le problème en médiéviste, il suffit de constater que la tradition interprétative médiévale a tranché, lisant dans ce passage de l'*Isagoge* une thèse sur l'individuation par une collection d'accidents: l'individu est essentiellement constitué en tant qu'individu par une collection

par son second commentaire à l'*Isagoge*. Etablir ce point permet de jeter un nouveau regard sur la question si disputée du «réalisme» d'Anselme. En effet, la thèse de la constitution de l'individu par un faisceau de propriétés n'est pas métaphysiquement neutre. Elle est caractéristique des auteurs réalistes: elle a été défendue par Jean Scot Erigène, Odon de Cambrai et Guillaume de Champeaux, puis au douzième siècle par Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras. Il semble que l'étude de la théorie anselmienne de l'individuation fournisse un argument de plus pour rapprocher Anselme de cette famille doctrinale⁴. C'est ce que nous souhaitons montrer ici.

Pour un auteur du haut Moyen âge, le problème de l'individuation⁵ s'articule sur les notions d'identité et de différence; il s'agit d'expliquer ce qui rend semblables deux individus d'une même espèce, ce qui fait que cet individu est *un* individu, et ce qui distingue deux individus membres d'une même espèce. A plusieurs reprises, dans différentes œuvres, Anselme décrit l'individu comme résultant de la combinaison de l'espèce et d'une collection de propriétés (*proprietas collectio*) à chaque fois unique:

de propriétés accidentelles. Sur l'interprétation du texte porphyrien, cfr. Porphyry, *Introduction*. Translated, with a commentary by J. BARNES. Oxford, Clarendon Press, 2003; R. CHIARADONNA, «La teoria dell'individuo in Porfirio e l'ΙΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico», *Elenchos*, XXI (2000), p. 303-331; et A. DE LIBERA, «Introduction», in Porphyre, *Isagoge*. Traduction par A.P. SEGONDS et A. DE LIBERA. Paris, Vrin, 1998, p. XXVIII.

- ⁴ La question du «réalisme» d'Anselme a suscité un débat nourri. Parmi les adversaires de la lecture d'Anselme comme réaliste, cfr. D.P. HENRY, «Was Saint Anselm Really a Realist?», *Ratio*, 5 (1963), p. 181-189; J. HOPKINS, «The Anselmian Theory of Universals», in J. HOPKINS, H. RICHARDSON (éds), *Hermeneutical and Textual Problems in the Complete Treatises of St Anselm*. New York, Edwin Mellen Press, 1976, p. 57-96. Pour un autre point de vue, cfr. M. McCORD ADAMS, «Was Anselm a Realist? The *Monologium*», *Franciscan Studies*, 31 (1971), p. 5-14 et le remarquable article d'Y. IWAKUMA, «The Realism of Anselm and his Contemporaries», in D.E. LUSCOMBE, G.R. EVANS (éds), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 120-135. Cfr. aussi K. ROGERS, *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*. Lewiston-Queenston, Edwin Mellen Press, 1997, p. 112-129, et la remarque p. 112: «Anselm has traditionally been considered an «extreme» realist on the question of universals, and rightly so».
- ⁵ Pour une présentation des enjeux du problème et des différentes solutions possibles, voir P. KING, «The Problem of Individuation in the Middle Ages», *Theoria* 66 (2000), p. 159-184.

M: Pareillement, il ne se forme une unité à partir d'une multiplicité qu'ou (bien) par l'arrangement des parties qui relèvent d'un prédicament identique, comme un animal se constitue d'un corps et d'une âme; ou (bien) par la rencontre d'un genre et d'une (seule) ou de plusieurs différences, comme dans le cas d'un corps et d'un homme; ou (bien) par une espèce et une collection de propriétés, comme dans le cas de Platon. (*De grammatico* XX; nous soulignons)⁶

Chacun possède donc ses propriétés, dont l'ensemble n'est pas le même chez un autre, [et ce] à la ressemblance *des différentes personnes des hommes, [lesquelles] sont différentes l'une par [rapport à] l'autre, parce que la collection des propriétés de chacune n'est pas la même chez l'autre.* (*De processione spiritus sancti* XVI; nous soulignons)⁷

En revanche, il est impossible que l'ensemble des propriétés de diverses personnes soit le même, ou leur soit prédié en réciprocité. Car la collection des propriétés de Pierre et de Paul n'est pas la même, et on ne dit pas que Pierre est Paul, ni Paul, Pierre. (*Epistula de incarnatione verbi* XI)⁸

Comme on le voit, l'affirmation est récurrente dans plusieurs œuvres dont le projet et la date de rédaction⁹ diffèrent. On peut donc parler d'une position arrêtée, souvent réaffirmée. Cette doctrine n'est pas nouvelle, c'est l'une des deux grandes alternatives que le haut Moyen âge a connues comme réponses au problème de

⁶ Anselme, *De grammatico* XX (166: 2-5): «M: Item: Unum non fit ex pluribus nisi aut compositione partium quae sunt eiusdem praedicamenti, ut animal constat corpore et anima; aut convenientia generis et differentiae unius vel plurium, ut corpus et homo; aut specie et proprietatum collectione, ut Plato».

Pour les écrits d'Anselme, nous citons le texte latin d'après l'édition de F.S. SCHMITT, *S. Anselmi Opera omnia*. Seckau-Rome-Edinburgh 1938-1961; les traductions françaises sont celles de *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Sous la direction de M. CORBIN, Paris, Editions du Cerf, 1985-1990; nous les avons parfois modifiées.

⁷ Anselme, *De processione spiritus sancti* XVI (217: 17-18): «Possidet ergo unusquisque suas proprietates, quarum collectio in alio non est eadem, ad similitudinem diversarum hominum personarum. Per hoc enim hominum personae diversae sunt ab invicem, quia uniuscuiusque proprietatum collectio non est in alia eadem».

⁸ Anselme, *Epistula de incarnatione verbi* XI (29: 15-16): «Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem, aut de invicem eas praedicari. Nam PETRI et PAULI non est eadem proprietatum collectio, et PETRUS non dicitur PAULUS, nec PAULUS PETRUS».

⁹ Pour la chronologie des œuvres d'Anselme, voir F.S. SCHMITT, «Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury», *Revue Bénédictine*, 44 (1932), p. 322-350.

l'individuation. Le premier modèle de l'individuation soutient l'existence d'une substance unique et commune à tous les individus d'une même espèce; les individus sont alors individués par un faisceau chaque fois unique de propriétés accidentelles, universelles ou particulières. Ce modèle est celui adopté par les auteurs «réalistes», de Jean Scot à Odon de Cambrai et Guillaume de Champeaux. C'est la voie métaphysique de la conception de l'individu. Où l'individuation est accidentelle, l'unité substantielle demeure. L'autre modèle, inspiré par le commentaire de Boèce aux *Catégories* d'Aristote, défend une individuation essentielle et «primitive» des entités substantielles, et n'admet donc pas de substances spécifiques ou génériques réellement communes; cette solution a été adoptée par les partisans du particularisme ontologique.

La première alternative, celle choisie par Anselme, dérive directement de la conception porphyrienne de l'individu, telle qu'exposée dans l'*Isagoge*, qui insiste sur l'opposition entre le rassemblement de propriétés (ἄθροισμα ἰδιοτήτων) nécessairement unique et la substance spécifique qui est commune (les individus d'une même espèce ne varient que par le nombre). De même, l'idée, affirmée à deux reprises par Anselme, selon laquelle le rassemblement de propriétés est unique et qu'il ne peut se retrouver à l'identique dans un autre individu, se trouve elle aussi chez Porphyre. Citons ce texte fondateur du philosophe de Tyr:

On appelle 'individu' Socrate, et ce blanc-ci, et le fils de Sophronisque qui s'en vient (à condition que Sophronisque n'ait que Socrate pour fils). Ces [êtres] sont donc appelés 'individus', parce que chacun d'entre d'eux est constitué de caractères propres, dont le rassemblement ne saurait jamais se produire identiquement dans un autre: en effet les caractères propres de Socrate ne sauraient jamais se retrouver chez un autre être particulier, tandis que ceux de l'homme, je veux dire de l'homme commun, peuvent se retrouver chez plusieurs hommes, ou plutôt même chez tous les hommes particuliers, en tant qu'hommes.¹⁰

¹⁰ Porphyre, *Isagoge* (7: 16-27) A.L.I. 6, 13:21 - 14:6 (translatio Boethii): «Individuum autem dicitur Socrates et hoc album et hic veniens, ut Sophronisci filius, si solus ei sit Socrates filius. Individua ergo dicuntur huiusmodi, quoniam ex proprietatibus consistit unumquodque eorum, quorum collectio numquam in alio eadem erit. Socratis enim proprietates numquam in alio quolibet erunt particularium, hae vero quae sunt hominis, dico autem eius qui est communis, proprietates erunt eadem in pluribus, magis autem in omnibus particularibus hominibus in eo quod homines sunt».

Relevons que Boèce traduisant ce texte du grec au latin rend ἄθροισμα par *collectio*; le terme est, nous l'avons vu, également celui retenu par Anselme.

La diffusion du modèle porphyrien de l'individuation par les accidents a été grandement favorisée par Boèce qui a fait sienne cette solution dans le *De trinitate*. Le rôle considérable tenu par les *Opuscula Sacra* de Boèce¹¹ dans la réflexion philosophique et théologique du haut Moyen âge a garanti la pérennité de la solution de Porphyre:

Trois hommes en effet ne diffèrent ni par le genre, ni par l'espèce, mais par leurs accidents. Car même à supposer que par une opération de l'esprit je les sépare de tous leurs accidents, néanmoins pour tous est différent le lieu qu'en aucune façon je ne peux figurer un. Deux corps en effet n'occuperont pas ensemble un même lieu, lieu qui est un accident. Et puisqu'ils sont produits plusieurs par les accidents, ils sont pour cette raison plusieurs par le nombre.¹²

La thèse selon laquelle les membres d'une même espèce ne diffèrent que par le nombre et les accidents et non par la substance est également soutenue à plusieurs reprises par Boèce dans son second commentaire à Porphyre: «quae enim uni cuique indiuiduo forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus uenit» (Ed. SCHEPSS-BRANDT 200: 5-7), «ea uero quae indiuidua sunt et solo numero discrepant, solis accidentibus distant» (241: 9-10), «quocumque enim Socrates a Platone distiterit – nullo autem alio distare nisi accidentibus potest» (271: 18-20).

¹¹ Boèce a été l'un des maîtres du haut Moyen âge, auteur avec les *Opuscula Sacra* de plusieurs des *Lehrbücher* philosophiques, selon l'expression de Gangolf Schrimpf, de cette période. Pour une illustration de l'influence boécienne au travers du cas du *De Hebdomadibus*, cfr. G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*. Leiden, Brill, 1966. Cfr. aussi M. GIBSON, «The *Opuscula Sacra* in the Middle Ages», in M. GIBSON (éd), *Boethius. His Life, Thought and Influence*. Oxford, Blackwell, 1981, p. 214-234.

¹² Boece, *De trinitate* (I.10-14): «Sed numero differentiam accidentium uarietas fecit. Nam tres homines neque genere neque specie sed suis accidentibus distant. Nam uel si animo cuncta ab his accidentia separemus tamen locus cunctis diuersus est quem unum fingere nullo modo possumus. Duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens. Atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt».

Le lien entre Porphyre et Anselme apparaît encore plus fortement dans un passage de la *Lettre sur l'incarnation du Verbe* qui associe à la compréhension de l'individu comme *collectio proprietatum* le thème porphyrien de l'homme commun:

Car lorsqu'on prononce (le mot) «homme», on signifie seulement la nature qui est commune à tous les hommes. En revanche, lorsque nous disons en montrant: «cet homme-ci ou celui-là», ou le nom propre «Jésus», nous désignons une personne qui, avec la nature, a une collection de propriétés par lesquelles *l'homme commun devient singulier* et se distingue des autres singuliers. (*Epistola de incarnatione verbi XI*)¹³

Le motif de l'homme commun provient de l'exkursus néoplatonicien de l'*Isagoge* de Porphyre:

Quand donc on descend vers les espèces les plus spéciales, il faut faire des divisions en cheminant à travers la multiplicité, tandis que lorsque l'on remonte vers les genres les plus généraux il faut rassembler la multiplicité dans l'un; l'espèce en effet, et plus encore le genre, est rassembleuse du multiple dans une nature unique, tandis qu'à l'inverse les particuliers et les individus fractionnent sans arrêt l'un dans la multiplicité; en effet, c'est par la participation à l'espèce que les hommes multiples constituent l'homme un, *tandis que par les individus cet homme unique et commun devient plusieurs*; car le particulier est toujours diviseur, tandis que le commun est rassembleur et unifiant. (nous soulignons)¹⁴

La reprise de ce texte qui a souvent servi de base textuelle aux formulations du réalisme ne peut être fortuite. Il est porteur d'un mode de pensée de l'espèce comme unité réelle. Pour Porphyre, les individus ne sont que des variations numériques d'une seule et même nature substantielle. La multiplicité des individus

¹³ Anselme, *Epistola de incarnatione verbi XI* (29: 4-9): «Nam cum profertur «homo», natura tantum quae communis omnibus est hominibus significatur. Cum vero demonstrative dicimus, «istum vel illum hominem» vel proprio nomine «IESUM», personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur».

¹⁴ Porphyre, *Isagoge* (6: 16-20) A.L. 12: 13-21: «Descendentibus igitur ad specialissima necesse est dividentem per multitudinem ire, ascendentibus vero ad generalissima necesse est colligere multitudinem. Collectivum enim multorum in unam naturam species est et magis id quod genus est, particularia vero et singularia e contrario in multitudinem semper dividunt quod unum est; participatione enim speciei plures homines unus, particularibus autem unus et communis plures; divisivum est enim semper quod singulare est, collectivum autem et adunativum quod commune est».

est réduite à une multiplication numérique d'une unique essence. Ce point est fondamental pour Anselme. Dans le texte précédent (*Epistola de incarnatione verbi* XI), Anselme soulignait le fait que la nature spécifique est commune à tous les individus. Cette nature commune est présente dans chaque individu rendu individu par un rassemblement à chaque fois unique de propriétés. Mais les individus sont un en l'espèce. Anselme fait sienne la thèse de Porphyre selon laquelle c'est «par la participation à l'espèce que les hommes multiples constituent l'homme un». Quand il reproche à Roscelin¹⁵ de ne pas comprendre comment plusieurs hommes sont un dans l'espèce, il ne fait, comme l'a bien noté Yukio Iwakuma¹⁶, que suivre Porphyre:

Celui, en effet, qui n'entend pas encore *comment plusieurs hommes sont quant à l'espèce, un homme-un*, de quelle manière, en cette nature très secrète et très haute, comprendra-t-il comment plusieurs personnes, dont chacune prise à part est (le) Dieu parfait, sont (un) Dieu-un ? (*Epistola de incarnatione verbi* I, nous soulignons)¹⁷

Si l'unité des individus dans l'espèce peut être affirmée sans ambages, c'est parce que, envisagés un à un, les individus ont en commun, comme le précise le *Monologion*, l'universel spécifique. Dans le monde naturel, les individus d'une même espèce sont un dans leur espèce car ils sont rassemblés par une communion

¹⁵ Sur Roscelin et le problème des universaux, cfr. L. GENTILE, *Roscellino di Compiègne ed il problema degli universali*. Lanciano, Itinerari, 1975; E.-H. KLUGE, «Roscelin and the Medieval Problem of Universals», *Journal of the History of Philosophy*, 14 (1976), p. 405-414; C. MEWS, «Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne», *Vivarium*, XXX (1992), p. 4-34; C. MEWS, «The Trinitarian Doctrine of Roscelin of Compiègne and its Influence: Twelfth-Century Nominalism and Theology re-considered», in A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL et A. GALONNIER (éds), *Langage et philosophie: hommage à Jean Jolivet*. Paris, Vrin, 1997, p. 347-364; J. REINERS, «Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter», *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 8.5 (1910).

¹⁶ Y. IWAKUMA, *The Realism of Anselm...*: «On the basis of this passage (*Epistola de incarnatione verbi*, SCHMITT Ed. I. p. 9: 20-10:13) it has often been asserted that Anselm holds to a so-called 'extreme realism' which somehow has affinity with ancient Platonism. In my view, however, Anselm asserts here nothing new, but repeats what Porphyry or Boethius says», p. 123.

¹⁷ Anselme, *Epistola de incarnatione verbi* I, (10: 4-7): «Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint unus deus?».

essentielle (*per essentialem communionem*) – fait qui rend impossible de penser l'unité de l'espèce humaine et la divine trinité sur le même modèle:

Toute substance, on le sait, est traitée comme universelle, *commune essentiellement à plusieurs substances – être homme est commun à tous les hommes pris individuellement* – ou comme individuelle, ayant en commun avec d'autres une essence universelle – tous les hommes pris individuellement ont en commun d'être hommes. Comment reconnaître alors que la nature suréminente soit contenue dans le traité des autres substances, elle qui ne se divise pas en plusieurs substances, ni ne se rassemble avec d'autres par une communion essentielle ? (*Monologion XXVII*; nous soulignons)¹⁸

Les hommes pris individuellement ont en commun avec d'autres une essence universelle. Une *essentia* universelle une et la même est dans plusieurs individus différents. L'essence est commune aux individus d'une même espèce. Remarquons qu'Anselme, comme Jean Scot Erigène¹⁹ d'ailleurs, privilégie généralement *essentia* pour désigner une substance universelle générique ou spécifique, alors que *substantia* semble réservé aux substances premières aristotéliennes.

Dans le texte de *Monologion XXVII*, comme dans le chapitre XI de la *Lettre sur l'incarnation du Verbe*, Anselme distingue nettement l'*essentia* ou *natura*, c'est-à-dire l'universel spécifique qui est commun à tous les singuliers, réel et numériquement un, de la *persona*, à savoir l'individu en tant qu'il est rendu individuel par

¹⁸ Anselme, *Monologion XXVII* (45: 6-12): «Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus; aut esse individua, quae universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint: quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se colligit?».

Voir sur ce texte la lecture de Hopkins, «The Anselmian Theory...» p. 70.

¹⁹ Sur la notion d'*essentia* chez Jean Scot, cfr. C. ERISMANN, «Generalis Essentia. La théorie érigénienne de l'*ousia* et le problème des universaux», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 69 (2002), p. 7-37. Voir aussi J. MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 78-83 et K. ESWEIN, «Die Wesenheit bei Johannes Scottus Eriugena. Begriff, Bedeutung und Charakter der 'essentia' oder 'οὐσία' bei demselben», *Philosophisches Jahrbuch*, 43 (1930), p. 189-206.

une collection unique de propriétés²⁰. Il convient de noter qu'Anselme, contrairement à Boèce, ne désigne jamais les propriétés du faisceau comme des accidents. Il est cependant évident que ces propriétés sont accidentelles; en effet, si deux individus diffèrent par une ou plusieurs propriétés essentielles, ils ne peuvent appartenir à la même espèce. Des individus d'une même espèce ne diffèrent que par le nombre; des individus qui diffèrent par un élément d'ordre essentiel sont membres d'espèces différentes. Relevons, de même, qu'Anselme ne précise jamais le statut ontologique de ces propriétés. Sont-elles universelles ou particulières? Pour le dire en termes contemporains, les individus sont-ils un *bundle of universals* ou un *bundle of tropes*?

Anselme introduit la notion de *persona*, afin de désigner un cas particulier de substance individuelle, celui de l'homme²¹. Anselme postule en effet une règle selon laquelle *omnis individuus homo est persona* (*Epistola de incarnatione verbi*

²⁰ La distinction entre *persona* et *natura*, c'est-à-dire entre l'individu et l'universel, est fondamentale pour la théorie anselmienne de l'incarnation. En effet celui qui ne peut penser l'universel, mais qui, trop attaché à l'individuel concret, ne peut voir en l'homme qu'un individu, ne peut comprendre que le Christ a assumé non pas un individu, mais la nature humaine universelle: «Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo est persona. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a verbo, non personam, id est naturam aliam, non aliam personam assumptam esse?» *Epistola de incarnatione verbi* I, p. 10: 9-13. Cfr. aussi la remarque de G. D'ONOFRIO: «Una scandalizzata reazione dinanzi a tale incontrollabile e soggettiva plasmabilità delle formule dottrinali spinge invece Anselmo ad intervenire in difese non solo della vera fede, ma anche della vera dialettica: una difesa che gli appare sempre più necessaria mano a mano che, mentre matura il programma di chiarificazione razionale del dogma cristiano nel *Cur Deus homo*, si radicalizza nella sua mente l'imprescindibilità del principio, già esplicito nell'ultima redazione dell'*Epistola de incarnatione Verbi*, secondo il quale solo una sapienza teologica corroborata dalla comprensione dialettica della natura universale delle essenze eterne è in grado di capire che il Verbo ha assunto la *natura* umana (cioè ha preso parte all'universale uomo rimanendo una *persona*), e non un individuo uomo (il che equivarrebbe ad affermare che ha assunto un'altra *persona*)», «Anselmo e i teologi moderni», in P. GILBERT, H. KOHLENBERGER, E. SALMANN (éds), *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*. Rome, Herder, 1999; [p. 87-146], p. 113.

²¹ Cfr. M. NÉDONCELLE, «La notion de personne dans l'œuvre de Saint Anselme», in *Spicilegium Beccense I. Congrès International du IX^e centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*. Paris, 1959, p. 31-43.

1)²². Il adopte la définition boécienne de la personne²³ (*persona est naturae rationalis individua substantia*) en la modifiant cependant, désignant par personne la nature rationnelle à l'état individué : *persona non dicitur nisi de individua rationali natura* (*Monologion* LXXIX, 86: 7). D'un point de vue terminologique, l'usage du terme 'persona', et non d' 'individuum', pour désigner l'individu, outre l'écho théologique qu'il ne manque pas de susciter, témoigne de l'angle d'approche du problème. Comme le note très clairement M. Bergeron: «Le terme 'individu' répond à un concept logique, forgé sur notre conception de la substance première pour exprimer, conformément aux catégories logiques de l'arbre de Porphyre (genre et espèce), cette propriété de la substance première d'être incommunicable et distincte de toute autre. La 'personne', au contraire, répond à une conception métaphysique et, de ce fait, exprime la substance première sous un de ses angles ontologiques»²⁴. Ce choix lexical témoigne aussi du fait qu'Anselme a lu les *Catégories* dans la traduction latine de Boèce et non plus dans la paraphrase thémistienne appelée *Categoriae decem*, grâce à laquelle les auteurs des premiers siècles du Moyen âge connaissaient la doctrine catégoriale²⁵. Il est ainsi frappant de constater que Jean

²² Cfr. aussi *Epistola de incarnatione verbi*. XI (28 :18-19): «quia omnis homo individuus esse persona cognoscitur».

²³ Sur la notion boécienne de personne, voir M. NÉDONCELLE, «Les variations de Boèce sur la personne», *Revue des sciences religieuses*, 29 (1955), p. 201-238; C. SCHLAPKOHL, *Persona est naturae rationalis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*. Marburg, Elwert Verlag, 1999; M. LUTZ-BACHMANN, «'Natur' und 'Person' in den *Opuscula sacra* des A. M. S. Boethius», *Theologie und Philosophie*, 58 (1983), p. 48-70; S. A. HIPF, 'Person' in *Christian Tradition and in the conception of Saint Albert the Great. A systematic study of its concept as illuminated by the Mysteries of the Trinity and the Incarnation*. Münster, Aschendorff, 2001, p. 105-109; M. ELSÄSSER, *Das Person-Verständnis des Boethius*. Würzburg, 1973; H. RHEINFELDER, *Das Wort 'Persona'. Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*. [Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie]. Halle, 1928, p. 169-172; C. MICAELLI, «*Natura e persona nel Contra Eutychem et Nestorium* di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici», in L. OBERTELLO (éd.), *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani*. Rome, Herder, 1981, p. 327-336; A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Naples, Edizioni Dehoniane, 1984, p. 319-382.

²⁴ M. BERGERON, «La structure du concept latin de personne», *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, 2 (1932), [121-161], p. 135.

²⁵ Pour une histoire de la diffusion du texte des *Catégories* durant le haut Moyen âge, voir A. VAN DE VYVER, «Les étapes du développement philosophique du haut Moyen âge», *Revue belge de*

Scot Erigène, lecteur des *Categoriae decem*²⁶, désigne les individus par 'atoma'²⁷, alors qu'Anselme, fidèle à Boèce, parlera de 'personae', et cela bien que les solutions apportées au problème de l'individuation par le maître irlandais et par le moine du Bec soient semblables.

La distinction entre *natura* (ce qui est commun et partagé par tous les membres d'une espèce donnée) et *persona* (ce qui est propre à chaque individu) est corroborée par un passage du premier chapitre du *De conceptu virginali*:

En effet, bien qu'il y ait en chaque homme *et la nature* par laquelle il est homme *et la personne* par laquelle il se distingue des autres, de sorte qu'en disant: «un tel» et «un tel», ou en appelant par son nom propre, ainsi Adam et Abel, [on dit] que le péché de chacun est à la fois dans la nature et dans la personne – car le péché fut celui d'Adam dans l'homme, c'est-à-dire dans sa nature, et dans celui qui fut appelé Adam, c'est-à-dire dans sa personne –, il y a pourtant le péché que chacun traîne avec [sa] nature dans son origine même, et le péché qu'il ne traîne pas avec [sa] nature même, mais que lui-même fait une fois qu'il est une personne distincte des autres personnes. (*De conceptu virginali et de originali peccato* I; nous soulignons)²⁸

philologie et d'histoire 8 (1929), p. 425-453; L. MINIO-PALUELLO, «Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele et di Boezio», in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* (Spoleto), XIX, 1971, vol. II, p. 743-766 et «The Text of the *Categoriae*: the Latin tradition», *Classical Quarterly* 39 (1945), p. 63-74.

²⁶ Cfr. J. MARENBO, «John Scottus and the *Categoriae decem*», in W. BEIERWALTES (éd.), *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Heidelberg, C. Winter, 1980, p. 117-134.

²⁷ A titre d'exemple: Jean Scot Erigène, *Periphyseon* 472 C: «Quid tibi uidetur? Num OYCIA in generibus generalissimis et in generibus generalioribus, in ipsis quoque generibus eorumque speciebus, atque iterum specialissimis speciebus, quae atoma (id est indiuidua) dicuntur, uniuersaliter proprieque continetur? – Nil aliud esse uideo, in quo naturaliter inesse OYCIA possit, nisi in generibus et speciebus a summo usque deorsum descendentibus, hoc est a generalissimis usque ad specialissima (id est indiuidua) seu reciprocitum sursum uersus ab indiuiduis ad generalissima».

²⁸ Anselme, *De conceptu virginali et de originali peccato* I (140: 26): «Licet enim in unoquoque homine simul sint et natura qua est homo, sicut sunt omnes alii, et persona qua discernitur ab aliis, ut cum dicitur 'iste' vel 'ille', sive proprio nomine, ut ADAM aut ABEL, et uniuscuiusque peccatum sit in natura et persona – fuit enim peccatum ADAE in homine, quod est in natura, et in illo qui vocatus est ADAM, quod est in persona –: est tamen peccatum quod quisque trahit cum natura in ipsa sui origine, et est peccatum quod non trahit cum ipsa natura, sed ipse facit illud postquam iam est persona discreta ab aliis personis».

Nous avons vu que la personne «par laquelle [un homme] se distingue des autres» s'obtient par la combinaison de la nature commune et de la *collectio proprietatum* (cfr. *Epistola de incarnatione verbi* XI).

Selon Jasper Hopkins²⁹, quand Anselme utilise des expressions comme «de la même nature» ou «d'une seule nature», il ne faut pas comprendre qu'il s'agit réellement d'une nature commune dont les individus seraient rendus différents par les accidents. Selon lui, Anselme parle non pas d'une façon technique, mais d'une manière non précise: «[Anselm] is speaking loosely, not technically» (p. 93). Hopkins poursuit: «Anselm is speaking as does the ordinary monk rather than as do the philosophers. He is not – even in passing – making a point about universals» (p. 94). Cette lecture ne nous paraît pas être la bonne, car elle méconnaît la teneur porphyrienne – et donc philosophique – des expressions anselmiennes. Le vocabulaire utilisé par Anselme pour décrire l'individu n'est pas innocent, il est au contraire une reprise fidèle d'une solution cohérente et traditionnelle à la question de l'individuation. Reprenant la théorie porphyrienne de l'individuation par les accidents, il prend de fait position dans un débat philosophique qui ne peut être sans rapport avec les universaux. Parler comme le fait Hopkins d'un «nontechnical use of language» nous semble difficile à soutenir, dans le cas de la théorie de l'individu, tant est grande, nous espérons l'avoir souligné, la proximité entre les expressions porphyriennes et anselmiennes³⁰. Comme l'a montré Marilyn McCord Adams³¹, Anselme, dans le *De Grammatico*, se révèle être familier du texte

²⁹ J. HOPKINS, «The Anselmian theory...», p. 93-94.

³⁰ Sur l'assimilation par Anselme des thèses porphyriennes, C. MEWS relève à propos de la *Lettre sur l'incarnation du Verbe*: «He also leaves out the reference to *philosophi* as the source of the definition of an individual as that which has a distinct collection of properties, perhaps as being too 'academic' in tone. He prefers instead to begin with a more concrete illustration that the proper name 'Jesus' like 'this man' or 'that man' referred to a particular collection of properties. Only at the end of the paragraph does he conclude with a definition, seemingly his own but in fact based on Porphyry: «*Diversarum vero personarum impossibile est eandem esse proprietatum collectionem, aut de invicem eas praedicari*». As with so many Augustinian ideas, Anselm took a traditional thought (in this case of Porphyry), and presented it in his own words as a reflection evident to reason», «St Anselm and Roscelin: Some New Texts and their Implications. I. The *De incarnatione verbi* and the *Disputatio inter Christianum et Gentilem*», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 58 (1991), [39-90], p. 63-64.

³¹ M. MCCORD ADAMS, «Re-reading *De grammatico* or Anselm's introduction to Aristotle's *Categories*», *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, XI (2000), p. 83-112. Elle

aristotélien des *Catégories*; il n'y a aucune raison de croire qu'il ne l'était pas de l'*Isagoge*, alors que ce texte, dans le corpus de la *Logica vetus*, accompagnait toujours les *Catégories* et était censé les introduire.

Selon nous, chez Anselme, comme chez Porphyre déjà, l'adoption de la thèse de la constitution ontologique de l'individu par rassemblement de propriétés de l'ordre de l'accident n'est pas métaphysiquement neutre. Une telle thèse ne prend tout son sens que si elle est accompagnée de son corrélat, l'unicité réelle de la substance spécifique – corrélat d'ailleurs également défendu par Anselme. Concevoir ce modèle de l'individuation, dont le trait fort est de ne pas envisager d'individuation substantielle, n'est cohérent que conjointement au refus du particularisme ontologique. En effet, l'intérêt de cette solution est de permettre de penser une unicité des substances secondes, non entamée réellement par la multiplication des individus; elle est en ce sens la solution «idéale» d'un auteur réaliste. Il n'y a de problème à envisager une individuation substantielle – c'est-à-dire admettre que Socrate est homme par une autre humanité que Platon – que si l'on souhaite maintenir une unité réelle de l'espèce.

Rechercher un principe d'individuation, comme le fait Anselme, revient à admettre que l'individualité des individus n'est pas métaphysiquement originelle.

remarque, entre autres, p. 110: «*De grammatico* shows teacher and student questioning and disputing their way into, in order to get the most out of a text. Pray tell, which text? None other than Aristotle's *Categories*. This is not a guess, because – uncharacteristically – author and work are explicitly named by Anselm's teacher and student many times».

Le même *De grammatico* peut être lu comme une défense du «réalisme platonico-augustinien des essences» (*platonico-augustiniano realismo delle essenze*) au travers de la possibilité d'attribuer une signification soit particulière soit universelle à chaque terme signifiant, cfr. G. D'ONOFRIO, *Storia della Teologia*. Casale Monferrato, Piemme, 1996; vol. I, p. 514-521. D'Onofrio précise p. 519: «Questo significa che la predicazione di universalità non pertiene esclusivamente alla qualità, come invece vorrebbero i maestri di grammatica: anche le sostanze possono significare qualcosa di universale, e la natura di sostanza prima (particolare) o seconda (universale) emerge soltanto dall'uso che del termine si fa nel discorso. Il significato dei termini in quanto tali, invece, stabilito dalla rispettiva definizione, consente di collocarli in un grado di maggiore o minore estensione su un ramo o sull'altro dell'albero porfiriano della realtà. Alla fine della sua analisi, Anselmo vede dunque riemergere, dietro le sottigliezze della logica, la possibilità ontologica della gerarchia reale di un mondo di sostanze ordinate in generi e specie reali, corrispondenti alle nozioni divine della realtà».

Les partisans du particularisme ontologique, tels Pierre Abélard, Guillaume d'Ockham ou Jean Buridan, refuseront de voir dans l'individuation un quelconque problème: l'individualité des individus est un fait, un donné métaphysique qui ne nécessite aucune explication supplémentaire.

Peter King³², dans sa thèse de doctorat non publiée, relevait fort justement que la combinaison entre l'espèce, comprise comme la nature commune à tous les individus de l'espèce en question, et le rassemblement de propriétés, combinaison choisie par Anselme pour définir l'individu, débouche sur le réalisme ontologique: «An individual is specified by the species (=universal or common nature) and a collection of properties. That is all there is to an individual. I do not know what more could be asked for from a realist perspective; certain items really exist which are one and the same in many. Socrates, then, is made up of man and snubnosedness, etc.».

Il est important de noter que pour Anselme, cette théorie de la constitution ontologique de l'individu par faisceau de propriétés a perdu la teneur dépréciative de l'individuel qui était la sienne à l'origine aussi bien dans le néoplatonisme grec que pour certains de ses partisans durant le haut Moyen âge, Jean Scot Erigène en premier lieu³³. Alors que pour le maître irlandais, la réflexion néoplatonicienne grecque et son affirmation de la transcendance de l'intelligible sur le sensible sont dominants, Anselme reprend l'essentiel de la réflexion boécienne sur la personne pour valoriser la dignité de l'homme.

Rappelons que Porphyre s'approprie la conception stoïcienne de l'individu et de l'identité (l'ἰδίως ποιόν³⁴) et l'introduit dans le contexte de la doctrine péripatéticienne des espèces, des essences et de la prédication pour développer sa

³² P. KING, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, Unpublished doctoral thesis, Princeton University, 1981; p. 132.

³³ Sur ce point, voir C. ERISMANN, «*Processio id est multiplicatio*. L'influence latine de l'ontologie de Porphyre: le cas de Jean Scot Erigène», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 88 (2004), p. 401-460.

³⁴ Sur la notion stoïcienne d'ἰδίως ποιόν, voir J.M. RIST, «Categories and their Uses», in A.A. LONG (éd.), *Problems in Stoicism*. Londres, Athlone Press, 1971, p. 45-48. Sur sa reprise par Porphyre, cfr. R. CHIARADONNA, «La teoria dell'individuo...».

théorie des individus comme *bundles of properties*. Mais surtout, il combine cette théorie stoïcienne avec la notion authentiquement platonicienne d'ἄθροισμα³⁵; le terme est déjà présent chez Plotin (*Ennéade* VI.3, 8) dans un contexte de critique de la doctrine catégoriale aristotélicienne: il refuse la substantialité à ce qui n'est qu'un amas de qualités. L'histoire de cette notion est intéressante, car quand Platon l'introduit dans le *Théétète*, c'est dans le but de montrer que les individus ne sont pas des substances. Ce terme, dans son histoire, apparaît comme le signe de la dévalorisation du particulier, consécutive au primat accordé à l'universel. Cette dévalorisation du particulier est pleinement reprise par Jean Scot qui réduit l'individuation réelle à ce qui est l'échelon le plus bas de sa hiérarchie ontologique, les corps³⁶. L'individualité est comprise comme purement accidentelle. Elle ne concerne pas l'être des individus qui, lui, est universel et commun à tous les membres d'une même espèce, mais ce que les individus ont en propre, à savoir leur corps. La seule individuation réelle, pensée sur le modèle porphyrien du concours d'accidents, est celle des corps, qui n'ont pour Erigène aucune dignité ontologique, étant dépendants du soutien ontologique de l'*ousia* pour exister.

Anselme s'inspire de Boèce et d'Aristote, là où Jean Scot, prolongeant le néoplatonisme grec, tirait les conséquences de son universalisme et déniait aux individus toute autre substantialité que celle de leur espèce ou de leur genre. Pour Anselme, à aucun moment l'adoption de la théorie porphyrienne de l'individuation par les propriétés n'implique une diminution de l'être substantiel des individus en

³⁵ La conception porphyrienne de l'individu comme ἰδιότητων ἄθροισμα peut être vue selon A. C. LLOYD comme une fidélité à l'égard de Plotin: «But it is also, as it was in Plotinus, pure Platonism. For despite the fact that the particular had somehow to be the logical subject, it could never for a Platonist be a substance. In fact ἄθροισμα is originally the term applied by Plato to sensible particulars in a passage which is denying that these are substances or even genuine subjects (*Thaet.* 157 b-c)», «Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic II», *Phronesis* 1 (1956), p. 159. La notion d'ἄθροισμα est donc, comme en témoigne son usage dans le *Théétète*, du «pur platonisme»; l'histoire du concept est résumée ainsi par L.M. DE RIJK: «Therefore the conclusion can be drawn that the description of the sensible particular as nothing but a bundle of properties originated with Plato and coalesced in the Middle Academy with Stoic logic and ontology and became a technical tool in the Stoa as well as in the Academy, with each of them for their own motives», «On Ancient and Mediaeval Semantics and Metaphysics», *Vivarium*, xv (1977), p. 82.

³⁶ Cfr. C. ERISMANN, «La subsistance du corps dans la métaphysique de Jean Scot Erigène», *Studia Philosophica*, 62 (2003), p. 91-105.

regard des universaux. L'universel spécifique est certes ontologiquement premier et l'individu second, mais cette dépendance ontologique n'a pas pour conséquence une remise en question de la dignité des individus. On peut sans doute penser que les critiques adressées au réalisme par un vocaliste comme Roscelin et son insistance sur le particularisme ontologique rendaient impossible toute désubstantialisation des individus. L'usage de la notion boécienne de personne lui permet d'atténuer la dévalorisation ontologique de l'individuel impliquée par le schème métaphysique de l'individuation par faisceau de propriétés. Le réalisme ne pouvait plus s'affirmer au détriment de l'individuel, mais comme réalisme des individus *et* des essences. Si Anselme adopte la solution porphyrienne pour préserver l'unité réelle de l'universel spécifique – l'individuation étant accidentelle, elle n'entame pas l'unité substantielle de l'espèce –, le moine du Bec ne retient pas le versant de la théorie qui tendrait à mettre en discussion la substantialité propre des individus. Lecteur d'Aristote, il préfère ne pas remettre en cause le «réalisme de l'individuel concret», selon l'expression d'Etienne Gilson, mais se «limite» à lui adjoindre le réalisme de l'essence.

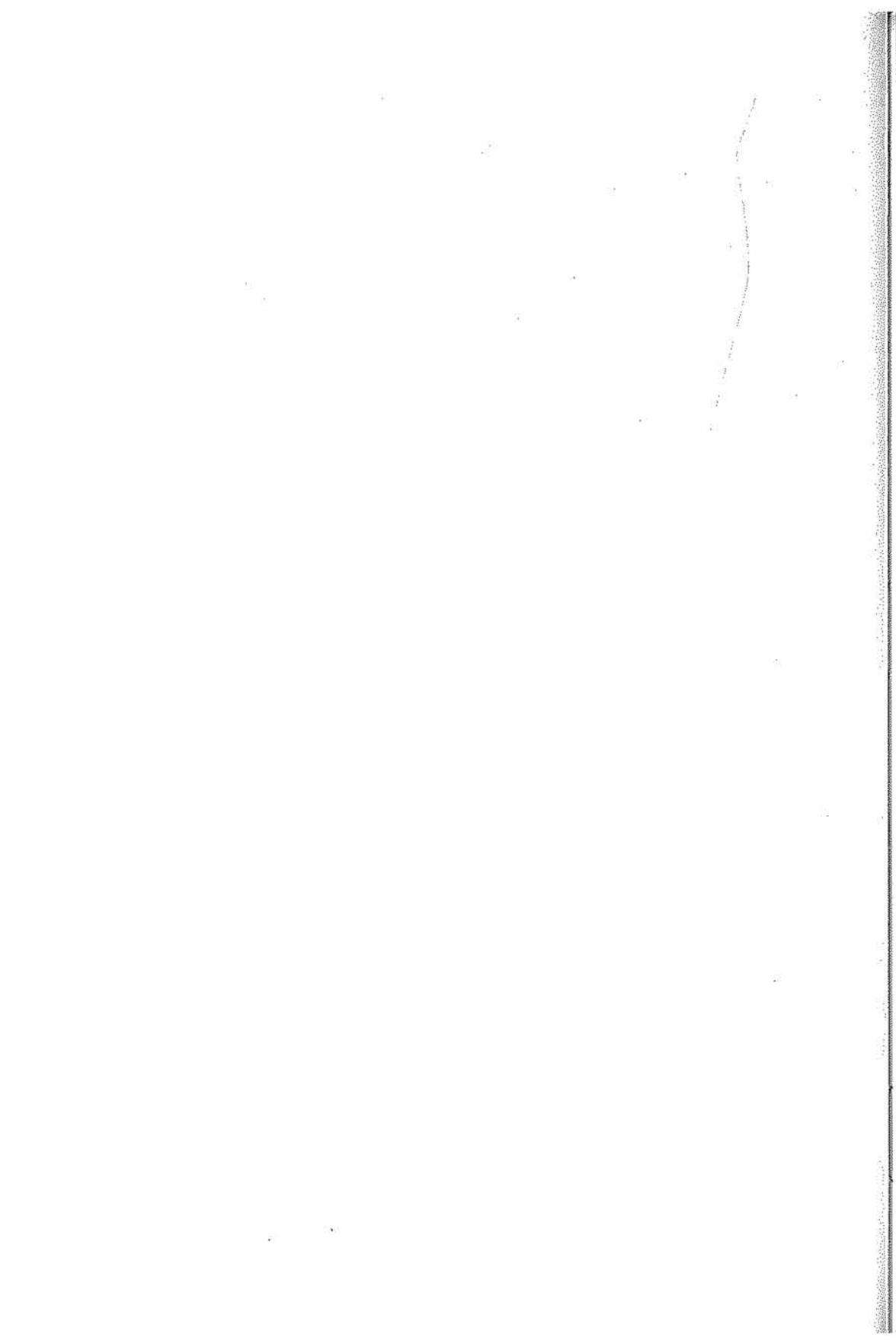
En conclusion, on peut constater qu'Anselme reprend plusieurs éléments porphyriens:

- la théorie de la constitution ontologique de l'individu comme faisceau de propriétés;
- la thématique de l'homme commun;
- l'affirmation de l'unité des individus dans l'espèce.

Ces trois philosophèmes ne sont pas métaphysiquement neutres, ils ne font pleinement sens que s'ils sont reliés à la métaphysique sous-jacente qui leur donnait sens chez Porphyre, et qui est leur principe d'intelligibilité chez Anselme. Chacune de ces thèses est une pièce d'un puzzle dont la réalisation donne l'image d'une doctrine ontologique, constituée de platonisme et d'aristotélisme, dont le point central est l'affirmation de l'unité réelle de l'essence spécifique qui exprime tout l'être de ses subdivisions – les individus, différenciés l'un de l'autre par un rassemblement de propriétés accidentelles chaque fois unique. La reprise par Anselme de la doctrine porphyrienne de la constitution de l'individu par une collection de propriétés, affirmée à cinq reprises dans des œuvres de périodes et de contextes différents, ne peut être fortuite. Elle témoigne au contraire de l'adhésion nette – confirmée par la présence d'autres thèses porphyriennes – à l'ontologie de celui qui a fourni, avec l'*Isagoge*, la base textuelle des différentes formulations du réalisme, Porphyre. Dénier à ce choix anselmien une portée philosophique revient

à amputer sa réflexion métaphysique sur la personne de son fondement ontologique et sa réflexion sur le problème des universaux de l'un de ses versants fondamentaux³⁷.

³⁷ Je tiens à remercier chaleureusement Alain de Libera, Giulio d'Onofrio, John Marenbon et Constant Mews pour leurs précieuses remarques sur une première version de ce texte.



MIQUEL BELTRÁN
GUILLEMA FULLANA
(Universitat de les Illes Balears)

Los dos incompatibles Dioses de Maimónides

La percepción de la disparidad entre el Yaveh de los patriarcas y el Dios de los filósofos no ha sido inusual en los últimos siglos. Con todo, más insólito ha sido el hecho de que los estudiosos hayan llegado a suponer el vínculo entre esta divergencia y las consideraciones éticas distintas que, para los pensadores judíos, se han ido entrecruzando en el tiempo, en virtud de la mayor o menor incidencia de la razón en el cometido de desentrañar los enigmas originariamente desvelados sólo por la revelación.

Por lo demás, aceptar abiertamente que el Dios erigido por la filosofía hebrea medieval discrepa en aspectos capitales del Creador del Antiguo Testamento comportaría condenar a la heterodoxia *ex post* a los grandes pensadores judíos que — desde Ibn Gabirol a Leon Ebreo, desde Saadia Gaón a los cabalistas de Provenza o Gerona, sin olvidar a Maimónides — dedicaron su vida a intentar imbricar el judaísmo con la especulación filosófica, la revelación con la razón, abocándose por ello, si aquella disimilitud se probara como estricta, a promover la coexistencia de dos deidades distintas, ya en el mismo plano de su definición. Así se abandonarían a la primera a ser objeto de culto y obediencia por parte de los fieles, mientras se permitía filosóficamente, en el seno de la religión judía, la irrupción de un Dios cuya génesis cabría sólo rastrearla en un paganismo que desde el inicio se habría mostrado, según la hipótesis, de imposible conciliación con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, de modo que los atributos y predicados de Dios que el pensamiento judío admitió, al menos a partir del siglo décimo — son sus primeras formulaciones, si no queremos remontarnos a Filón como causante iniciático de estos posteriores desvelos — no sólo serían ajenos a la tradición hebrea, sino, y mucho más importante, incompatibles con aquélla.

Esto es algo que, sin embargo, algunos recientes investigadores sí han empezado a constatar sin tapujos. Edwards, por ejemplo, ha probado hace unos

años cómo el dogma de la inmutabilidad impone severos límites a la comprensión de otros atributos divinos, como la actividad propia de Dios en el Pentateuco. Este autor denuncia que «las variaciones sobre el tema de la inmutabilidad de Dios se originan en la filosofía griega. Ninguna lo hace en la religión bíblica, aunque han querido ser leídas en la Biblia durante tanto tiempo que sufrimos todavía el espejismo de que se originaron en la tradición judeo-cristiana»¹. Fue la intersección entre escogidos motivos bíblicos y cierta conceptualización griega acerca de la perfección divina, perpetrada en la obra de Filón, la que dio origen al supranaturalismo clásico. Pero el Dios de la Biblia se define de forma meridiana por interactuar con el mundo creado e intervenir en la historia. Nada en la escritura sugiere que tal intervención sea metafísica, o que es el imperfecto entendimiento humano el que requiere que concibamos a Dios de tal manera.

Por su parte, el atributo de la omnisciencia parecería severamente amenazado, por ejemplo, por la historia del sacrificio de Isaac, mediante el cual Dios *probó a Abraham* — se lee en la Biblia — y finalmente *conoció que era un hombre temeroso de Dios* sólo tras haber consentido, el patriarca, en sacrificar a su hijo². De modo que podríamos sospechar que el originario Yaveh del Génesis no gozaba de aquel atributo. Pero ni siquiera el famoso *dictum* del rabino Aqiba, del siglo segundo — «todo está visto y la libertad es dada» — parece referirse a la capacidad de presciencia por parte de Dios, sino a que Éste lo ve todo simultáneamente, en el momento en que ocurre. Jacobs ha escrito un espléndido artículo sobre la consideración, en el judaísmo filosófico, de la compatibilidad del conocimiento, por parte de Yaveh, de los futuros contingentes — que también son una creación griega — y la existencia del libre albedrío en el hombre. Leemos: «en el seno del judaísmo se reconoce generalmente que la doctrina de la omnisciencia divina comporta Su conocimiento cierto (el de Dios)... de todos los eventos futuros... y aceptándose también como axiomático que los seres humanos son libres — al menos dentro de ciertos límites — para la consecución del bien y el rechazo del mal — surge el problema de cómo pueden mantenerse a la vez ambas creencias»³.

¹ R.B. EDWARDS, «The pagan Dogma of the absolute Unchangeableness of God», *Religious Studies* 14 (1978) 305-313.

² Cfr. S. FELDMAN, «The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Omniscience», en T. RUDAVSKY (ed.): *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, pp. 105-133.

³ L. JACOBS, «Divine Foreknowledge and human Freedom», *Conservative Judaism* 34 (1980) 4-16, cit., p. 4.

Jacobs se refiere aquí al texto canónico sobre la cuestión contenido en la Misná, compendiado en las palabras antes referidas del rabino Aqiba y traducidas generalmente como «Todo está previsto y la libertad es dada». Pero el autor afirma con acierto que la traducción ‘previsto’ — *foreseen*, en su artículo — no es correcta. Escribe Jacobs: «la palabra hebrea puede significar aquí *visto*, en lugar de *previsto*, y el sentido del texto es el de centrar la atención sobre el hecho de que Dios ve todo lo que los hombres hacen *ahora*, sin referencia alguna a Su habilidad para prever el futuro»⁴ [la cursiva es suya].

Aunque Filón fue — ya lo apuntábamos — el primer exégeta bíblico que procedió desde una perspectiva filosófica, el primer comentador que influyó directamente en la tradición posterior en tal sentido fue Saadia Gaón (882-942). Y cabe preguntarse por qué le pareció necesario argumentar filosóficamente la compatibilidad entre presciencia y libre albedrío, puesto que no supone problema alguno en la lectura clásica del rabino Aqiba. En una obra fundamental sobre el judaísmo, George Foot Moore escribía: «que el hombre es capaz de escoger entre lo correcto y lo incorrecto, y de llevar a cabo sus decisiones, no se cuestiona, ni se descubrió conflicto alguno entre esta libertad de elección, con sus consecuencias, y la creencia en que todas las cosas estaban ordenadas por Dios de acuerdo con Su sabiduría y Su voluntad... El problema teológico del libre albedrío en relación con la doctrina de la omnisciencia de Dios no surgió hasta el siglo décimo, cuando pensadores judíos como Saadia... oyeron hablar de las controversias musulmanas sobre la predestinación»⁵.

No podemos ahora demorarnos en el origen del interés por dichas controversias en el Islam. Lo importante, de nuevo, es constatar que la reflexión filosófica imponía en el judaísmo, por la imbricación de influencias de otras religiones, cuestiones que la tradición no había generado por sí misma. Y lo hacía en la misma medida en que se construía un Dios de una abstracción sublime, a la vez que se desdibujaba, hasta el punto de hacerlo irreconocible, el de diversos textos de la Escritura; un Dios, el de los filósofos, que el pensamiento judío medieval heredaba del árabe, el cual, a su vez, estaba impregnado del saber de los clásicos griegos, también en cuanto a la reflexión sobre Aquél se refería.

⁴ L. JACOBS, «Divine Foreknowledge and human Freedom», *Conservative Judaism* 34 (1980) 4-16, cit., p. 4.

⁵ G.F. MOORE, *Judaism*, Harvard University Press, 1957 Vol I, p. 454. La primera edición es de 1927.

Pero la tergiversación llegó a ser literal en muchos casos. En el que nos ocupaba antes — el episodio de Abraham e Isaac — Saadia, quien tradujo la Biblia en una versión que aún hoy es canónica y de uso común entre los judíos de lengua árabe, no duda en pervertir el sentido original de algunas palabras del texto hebreo, como el de *nisa* (probar) a Abraham, para demostrar que Dios no ignoraba, no podía ignorar, que al final el patriarca consentiría en sacrificar a su hijo. El resultado fue que Saadia instauró en la filosofía judía medieval la noción de la previsión de los futuros contingentes como prerrogativa divina. Pero esta noción — lo decíamos antes — tiene su origen en Atenas, y su referente remoto, como sabemos, es la batalla naval del capítulo noveno del *De Interpretatione* de Aristóteles, al que por ejemplo se referirá explícitamente Gersónides cuatro siglos después de Saadia para seguir intentando encontrar una solución a la cuestión de la omnisciencia divina.

Lo crucial, en todo caso, es que el Dios de los filósofos en el judaísmo se configuró a través de atributos y predicados que presentaban un conflicto esencial con respecto a la constitución del Yaveh que los rabinos de los primeros siglos habían heredado y coadyuvado a formar. Algún reciente estudioso, como Wettstein, se ha atrevido a subrayar abiertamente que «la doctrina teológica, o sea, el resultado de la teología filosófica, no es un instrumento natural para pensar acerca del judaísmo bíblico-rabínico»⁶. Así, resulta fundamental entender que existe una tensión entre miríadas de doctrina teológica medieval y la primigenia literatura religiosa, la Biblia hebrea, tal y como fue entendida y suplementada por los rabinos del Talmud. Y esta tensión tiene su causa en la génesis misma de la teología filosófica, esto es, en la aplicación del pensamiento filosófico griego a una tradición totalmente diferente que emergió en un mundo distinto. El problema de fondo sería, según Wettstein, considerar las religiones como sistemas de pensamiento (los cuales son, sin duda, producto de la teología filosófica). Pero, por lo menos en cuanto al judaísmo se refiere, hay una gran tensión entre la doctrina teológica y los primeros escritos, las arcanas consideraciones acerca de Dios. La aplicación del pensamiento filosófico griego a estas consideraciones es el origen de tal tensión. En el pensamiento judío medieval Dios es descrito — incluso definido — en términos tan abstractos que aplicar al judaísmo bíblico ese modelo de sistema de pensamiento sólo se consigue a la fuerza.

La *halaká*, el componente legal del Talmud, se ve con frecuencia interrumpida con anotaciones sobre asuntos éticos o espirituales, discusiones exegéticas... que

⁶ H. WETTSTEIN, «Doctrine», *Faith & Philosophy* 14 (1997) 423-443, cit., p. 425.

son pasajes agádicos de gran significación para la vida religiosa y que se basan en la imaginería originaria. El contraste entre ésta y la doctrina teológica puede ilustrarse a través de otra cuestión ética fundamental: el problema del mal en la teodicea. El mal como entidad parecería refutar el teísmo filosófico. Y aunque podemos sospechar que el sufrimiento injusto en el mundo es lógicamente incompatible con la concepción tradicional de Dios, lo es de modo específico sólo con los atributos de perfección moral y de omnisciencia que son ulteriormente anexionados a la caracterización originaria del Dios de los judíos propia del Testamento. Lo hemos visto en el caso de la omnisciencia. Los argumentos que tienen como fin resolver la cuestión se abocan a considerarla tomando como referencia la concepción de Dios recibida del judaísmo medieval.

Pero la Biblia y los rabinos hablaban un idioma completamente diferente, que de algún modo anulaba *ex ante* aquella incompatibilidad lógica. Sin embargo, el proyecto de distinguir entre las concepciones talmúdica y la medieval filosófica de Dios no es trivial, en la medida en que esta última parece ahora tan clásica a los estudiosos del judaísmo que sospechar la disimilitud esencial de la que hablábamos al principio puede parecer inaudito. Heschel, por ejemplo, ha escrito en lo reciente: «la helenización de la teología judía se remonta de hecho hasta Filón... el impacto de Filón sobre la teología fue radical»⁷. Según este autor pensar el Dios bíblico filosóficamente lleva sin remisión a la incompatibilidad y el intérprete de la tradición debería vislumbrar la posibilidad de que ocurriera, en ese tránsito, una gran imposición. Heschel está convencido de que la innovación filosófica violó algo esencial en el corazón de la tradición. Se impuso a ésta una doctrina que implantó no sólo nuevas ideas, sino problemas no percibidos antes, inherentes a una novedosa caracterización de Dios, a medida que se minimizaba o rechazaba plenamente el antropomorfismo bíblico y rabínico. El Dios de la Biblia es, entre otras cosas, justo, misericordioso, provee, a veces se enfurece... La Biblia no deja de repetir ejemplos del vínculo entre Dios y su pueblo, y lo hace en el lenguaje de las relaciones personales. Por su parte, la imaginería agádica no hizo sino humanizar todavía más la idea de Dios, un Yaveh que denota actitudes y pensamientos cercanos al hombre, sentimientos e incluso vulnerabilidades. Lo crucial es que esta antropomorfización — que implica el cuidado de Sus criaturas, cierta humildad y amor — juega un papel indispensable en la vida religiosa originaria. Para el hombre

⁷ A.J. HESCHEL, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, Farrar Strauss, Nueva York 1996, p.156.

religioso que Dios lo cuide y lo ame no es algo baladí, de modo que intentar relegar el antropomorfismo al estatuto de un fenómeno superficial es, en el judaísmo, involucrarse en una dura batalla.

Sin embargo, el antropomorfismo estricto comportaba dificultades insuperables para los medievales. Un Dios cuyo amor hacia los hombres le impone vulnerabilidades es un Dios con limitaciones. No parece poder ser Aquél que es más grande que cuanto pueda ser concebido. Así, el Dios bíblico no respondería a la consideración de la perfección propia de los filósofos. Sólo el Dios supremamente perfecto cabe para poner en juego el problema del mal, por lo que habría que pensar que éste, en el judaísmo, es de nuevo un artificio creado por la perversión de sus creencias originales que introduce cuestiones que la primigenia constitución de Dios ni siquiera postulaba.

Heschel concluye que la omnipotencia — la suprema perfección en cuanto al poder concierne — no es una idea rabínica o bíblica. Quizá el Islam — aventura — con su énfasis en el contraste entre la servidumbre humana y el Dios todopoderoso, introdujo ese atributo en la filosofía religiosa medieval. Inversamente, el Dios de los rabinos tenía un poder limitado. Ni siquiera la absoluta perfección moral, el otro atributo que introduce el problema filosófico de la existencia del mal — tan importante para los medievales —, se corresponde con la tradición bíblico-rabínica, y ni siquiera resulta coherente con ella.

Se trata de una cuestión fascinante, la de si el Dios de los patriarcas exhibía en sus intervenciones tal impecabilidad ética. Abraham, por ejemplo, recriminaba a Dios que la destrucción de Sodoma y Gomorra, que Aquél pretendía, sería injusta si es que en estas ciudades hubiese habido hombres rectos. Pero aún así, Yaveh estaba dispuesto a emprenderla. De este modo, el Dios bíblico es una deidad compleja, con un lado oscuro, que imposibilitaba en cierto sentido que el refinamiento conceptual y la coherencia fueran una prioridad en la Escritura y en la Aggada.

Samuelson ha resumido lo anterior en las siguientes líneas: «la objeción es que la filosofía es ajena al judaísmo. Es cierto que una vez en la historia hebrea, desde los días de Saadia en el siglo X hasta los de Albó en el XV, el judaísmo rabínico se involucró en la especulación filosófica acerca de las doctrinas de la fe judía. En cambio aquel periodo constituye una excepción a las corrientes primordiales de la civilización hebrea, cuyo énfasis se centra siempre en la praxis y, posiblemente, en la espiritualidad, pero no en la conceptualización. La especulación filosófica es una construcción ajena que infectó al judaísmo en un periodo concreto — esto es, cuando la civilización islámica dominó el modo de

pensar de los judíos — pero fue precisamente eso, una infección. Afortunadamente, el judaísmo se curó a sí mismo y volvió — prosigue Samuelson, quien no comparte la objeción expuesta — a sus más características preocupaciones en torno a la ley y la ética»⁸. Acto seguido, Samuelson arguye que la civilización hebrea siempre ha estado sujeta a la influencia dominante de culturas distintas y que acaso no pueda descubrirse elemento prístino alguno en el judaísmo, pues incluso la Escritura muestra el influjo de fuerzas políticas y culturales del antiguo mundo mediterráneo, en particular Egipto y Mesopotamia, al igual que el judaísmo rabínico es el producto de una ruptura en la historia judía: la irrupción de la cultura helenística, sobre todo de la ley greco-romana.

Los rabinos clásicos creían que la Escritura era un registro de la palabra de Dios como tal. De este modo el significado concreto de lo que la Biblia dice es verdad. El problema consiste en determinar en cada caso cuál de las muchas posibles interpretaciones del texto es acertada. Dado que el correcto significado de la Escritura es siempre verdad, toda interpretación que no sea verdadera no podía ser *La Interpretación*. En la medida en que se produce la pretensión de que la revelación es, pues, verdad filosófica — en torno, por ejemplo, a la doctrina de la creación —, los rabinos usaban lo que sabían de la filosofía para interpretar sus textos sagrados. En términos prácticos, las tradiciones filosóficas aceptadas procuraban el esquema a través del cual las cuestiones bíblicas se hacían inteligibles.

Pero esto rompía abiertamente con algunas consideraciones éticas que constituyeron el judaísmo durante siglos, lo cual es algo que los pensadores hebreos de la Edad Media no ignoraban. Por ejemplo, según establece la enseñanza rabínica, sólo una mínima parte de la legislación bíblica es ley universal, destinada a todos los hombres; el resto, cientos de prohibiciones y prescripciones, obligan sólo a los hijos de Israel. Así que nada en la Biblia hebrea se aproxima a la idea ciceroniana de ley natural que se dirija a todos y a cada uno de los hombres por medio de la razón y que prescribe el modo correcto de conducirse en lo moral. En lo remoto, la validez de todas ellas se remonta al mandato de Dios, pues es a través de la revelación hecha por medio de los profetas como los hombres conocen lo que es bueno y lo que es malo. Por lo demás, no podría en la Biblia hebrea existir tal concepción, porque no se da idea en ella de naturaleza ni, por ende, siquiera palabra alguna para referirse a ella en la Escritura, hasta Pablo.

⁸ N.M. SAMUELSON, *Judaism and the Doctrine of Creation*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 77.

La palabra hebrea *tev'a* no se encuentra en el Antiguo Testamento ni en la Misná. Sólo se halla en la tradición a partir de textos del pensamiento judío medieval, como los del propio Maimónides. Así, la idea de que exista una potencia natural que obre independientemente del control divino no tiene razón de ser para los antiguos hebreos, puesto que surge sólo a través de la reflexión, a la medida del Dios de los filósofos. Leo Strauss⁹ sentenció en su momento que no existía conocimiento del derecho natural en el Antiguo Testamento. Hombre y mundo son creados por Dios, quien los sostiene y a cuya voluntad se someten. Y aun gozando del poder de la razón, el hombre bíblico no puede acceder a través de ella al descubrimiento de la ley moral. El conocimiento del bien y del mal se da como consecuencia de la desobediencia — lo que implicaría que es un conocimiento imperfecto, inadecuado — y los mandamientos prescriben al hombre lo que debe hacer en sus decisiones y acciones para inclinarse hacia el primero.

En los escritos rabínicos, el mandamiento divino es, asimismo, la fuente última de la ley. Incluso la legislación positiva se contempla como legítima sólo en la medida en que es aplicación o extensión de las reglas o principios establecidos por la revelación. Cualquier imposición moral obliga sólo por mor de su procedencia divina. En la filosofía judía de la Edad Media, y pese al incisivo flujo de las concepciones sobre la ley propias de cristianos y árabes, no es posible no observar la acérrima resistencia de la mayoría de los pensadores hebreos hacia la teoría de la ley natural. Así, cuando Saadia se refiere a los preceptos de la Torá como racionales, identificando de este modo a unos en contraposición a muchos otros de los mandamientos divinos, no usa, sin embargo, la expresión 'ley natural'. Ni la razón conoce independientemente estos mandatos, ni puede determinar su corrección. Sólo Dios es su origen, aun habiendo conferido al hombre la capacidad de comprender la conveniencia de su puesta en práctica, esto es, de la obediencia a aquéllos, o mejor dicho, a algunos de ellos, — los racionales — en contraposición a los meramente rituales. Habiendo recibido la ley por medio de la revelación, podemos contemplar racionalmente la sabiduría divina, la cual nos conmina a vivir a través de preceptos que en efecto la razón juzga ulteriormente útiles y ventajosos.

A Maimónides se lo ha descrito como un racionalista estricto, pero él rechaza, como la mayoría de filósofos medievales hebreos, la consideración de la ley moral como basada en la recta razón. Por mucho que Maimónides extienda la autoridad

⁹ Cfr. L. STRAUSS, *Le testament de Spinoza*, Les Éditions du Cerf, París 1991.

de la razón a numerosos ámbitos, excluye del alcance de la misma el reino de lo moral. Con la *Mishné Torá* Maimónides sigue la establecida regla rabínica según la cual los gentiles que observan los siete preceptos noáquicos — los dados a Noé —, que la legislación talmúdica especifica que obligan no sólo a los hebreos sino a toda la humanidad, tienen garantizada una parte en el mundo venidero, esto es, la salvación¹⁰. Pero agrega otra condición que elimina toda posibilidad de considerar los preceptos noáquicos como ley natural, pues tras afirmar que los hombres que cumplen estos preceptos se salvarán, añade que lo harán sólo si los aceptan y los observan porque Dios lo ha mandado en la Torá y porque mostró a los hombres, a través de Moisés, que a los Hijos de Noé se les había ordenado cumplirlos aun antes de que se diese la Torá; pero si el gentil los observa — prosigue Maimónides — sólo por sus propias conclusiones acerca de ellos, basadas en la razón, no es uno de los hombres rectos de entre las naciones del mundo, ni siquiera es un hombre sabio¹¹.

De esta manera la fuerza salvífica de los mandamientos depende por entero de la creencia en su origen divino, por ser conocidos a través de la revelación a Moisés. Maimónides deliberadamente excluye la validez de cualquier acatamiento a aquéllos si se los conoce exclusivamente debido a la razón, si nos sentimos obligados a observarlos sólo a través de la consideración racional. El de Córdoba niega cualquier mérito al hombre que accede al conocimiento de las reglas de la moralidad en virtud de la reflexión racional, declarando de modo taxativo que ni tan solo se trata de un hombre sabio. Así es como excluye a quien pretende poseer un conocimiento moral racional, no sólo del grupo de los hombres rectos, sino también del de los que saben¹².

La tesis resulta, para una historia de las ideas éticas, tan desconcertante, viniendo de un racionalista como Maimónides, que han sido numerosos los intentos

¹⁰ Cfr. J. FAUR, «The Origins of the Classification of Rational and Divine Commandments in Medieval Jewish Philosophy», *Augustinianum* 9 (1969) 299-304.

¹¹ En sus propias palabras: «todo aquél que acepta los siete mandamientos, y se esmera en cumplirlos, es considerado como un no-judío piadoso y tendrá una porción en el mundo del más allá. Esto es, únicamente cuando los acepta y los observa porque nos ha informado, por medio de Moisés, de que a los descendientes de Noé se ordenó anteriormente cumplirlos. Pero si sólo los cumple porque así se lo dicta la razón, no se le considerará... como un piadoso no-judío, ni tampoco como sabio» (*Mishné Torah*, Melakim, VIII, 11).

¹² Cfr. M.R. HAYOUN, *Maïmonide et la pensée juive*, Presses Universitaires de France, París 1994.

de demostrar que la última frase citada es incorrecta y que, considerando la similitud de la formación de las letras hebreas en las palabras *vel' o* (no) y *ela* (pero), habría que suponer que se trataría de un error de escritura o de impresión. Así, donde se lee «no es uno de los hombres sabios», debería leerse «pero es uno de los hombres sabios». Mucho se ha escrito sobre esta supuesta confusión textual, pero los que sostienen que Maimónides niega la sabiduría a quien pretende un conocimiento racional de lo moral pueden alegar, con razón, que casi la totalidad de las ediciones impresas de la obra, incluyendo la primera edición completa publicada en Roma en 1480, contiene la palabra *vel' o* (no) y que, por tanto, se niega la sabiduría y la salvación a quienes hacen de lo moral un asunto basado en lo racional. No vamos a detenernos aquí en la consideración de la validez textual (avalada asimismo por las remotas ediciones de Constantinopla, Venecia, Amsterdam o Vilna) pero sí nos gustaría intentar demostrar que la no-atribución de sabiduría a los racionalistas morales en el párrafo citado de la *Mishné Torá* es compatible con lo que Maimónides sostiene también en sus obras de mayor calado filosófico.

Porque en su *Tratado de Lógica*¹³, obra de juventud, Maimónides ya sostenía que las reglas morales no caen bajo las categorías de verdad y de falsedad, de modo que es un mero error lógico hablar de aquéllas como de algo susceptible de ser verdadero o falso. Cree, más bien, que tienen que ver con la belleza y la fealdad, materias de consideración subjetiva, o establecidas por convención social. Las pretensiones morales no podrían, en modo alguno, ser demostradas, puesto que son proposiciones que se conocen y que no requieren la prueba de su verdad (a diferencia de otras proposiciones que son indemostrables pero verdaderas, como las que se refieren a la percepción sensorial). Las reglas morales son verdaderas sólo en el sentido de que en una sociedad bien ordenada son generalmente aceptadas.

En los *Ocho Capítulos*¹⁴, un tratado de reflexión sobre cuestiones morales, Maimónides sostiene la misma posición. El mal moral es, en último término, materia de convención — si se lo considera desde un punto de vista filosófico — y un asunto referido a la violación de los mandatos divinos si lo contemplamos

¹³ Moisés Maimonides, *Treatise on logic*, American Academy for Jewish Research, Nueva York 1938. Original en árabe y tres traducciones hebreas. Edición de Israel Efros.

¹⁴ Moisés Maimonides, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*, AMS Press, Nueva York 1966. Edición inglesa del texto hebreo de Samuel Ibn Tibbon, con traducción inglesa y notas de J.I. GORFINKLE. La primera edición es de 1912.

desde el punto de vista religioso. De este modo, Maimónides afirma que los males que los filósofos denominan así son cosas que todo el mundo acuerda considerar tales, como el derramamiento de sangre, el robo, el fraude, la injuria a quienes no nos infligen daño, la ingratitud. Y añade que las prescripciones contra estas cosas se llaman mandamientos, acerca de los cuales los rabinos afirman: ‘si no hubieran sido escritos en la Ley, se los habría tenido que añadir’, advirtiendo además que algunos de los sabios judíos, ‘infectados en sus pareceres por las doctrinas de los mutacálimes, los llaman leyes racionales’.

Desde el punto de vista filosófico la moral es convención, aceptación de las ‘cosas que todos acuerdan que son males’ (o bienes), y desde el punto de vista de los rabinos es el cumplimiento de los mandamientos divinos. No queda lugar para considerar que los principios morales estén basados en la razón y la intensidad de esta idea en Maimónides puede medirse por lo fiero de sus ataques contra aquellos que, en su opinión, la sustentan, como el propio Saadia Gaón, que es a quien se refiere la cita relativa a aquellos de los nuestros infectados por el parecer de los mutacálimes, la secta de pensadores racionalistas islámicos que en efecto influyó en gran medida en la percepción que Saadia tuvo de la filosofía moral¹⁵.

En la *Guía de Perplejos*¹⁶, la teoría de Maimónides acerca de la naturaleza de los juicios morales alcanza su más depurada expresión. Allí se explica que la verdadera perfección del hombre está en su intelecto y que, debido a él, es posible afirmar que es creado a imagen de Dios. Pero es de notar que, en el *Génesis*, la única ley que regula la conducta de Adán en el paraíso es explícitamente un mandato. No se da una explicación racional para la prohibición de que tome y coma del árbol del bien y del mal, meramente se le advierte que «el día en que coma de él, morirá». La fuerza del mandato radica en la autoridad de Dios, así que de modo alguno la razón humana podría alcanzar a comprender su obligatoriedad. Así debe ser, según Maimónides, porque la moral no es verdadera o falsa y el intelecto tiene su objeto en asuntos susceptibles de considerarse verdaderos o falsos. Parece claro el motivo por el cual Maimónides negaría que quienes proclaman poseer un conocimiento racional de lo moral sean sabios: un hombre

¹⁵ J. SARACHEK, *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of Maimonides*, Nueva York 1935. También D.J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1181-1240*, E. J. Brill, Leiden 1965.

¹⁶ Moisés Maimonides, *Guía de Perplejos*, Editorial Trotta, Madrid 1994. La edición es de D.G. MAESO.

sabio es aquél que, entre otras cosas, utiliza sus propias capacidades dedicándolas a discernir los objetos que le son adecuados a cada una de ellas. El intelecto debe dedicarse a asuntos que están más allá de la moral pero que, aún así, comportan para el hombre alcanzar la máxima perfección.

Resulta patente que su concepción de la moral está íntimamente vinculada a la consideración del Dios de los patriarcas, el Yaveh del Génesis que ordena y que obliga por Su sola autoridad. Pero Maimónides debe recurrir al otro Dios, al de los filósofos, a la hora de enfrentarse a la consideración del máximo bien del hombre como intelección, porque ésta proviene, en sus orígenes, de la filosofía, no de la enseñanza bíblica. El tránsito de uno a otro se hace de nuevo en la fascinante *Guía de Perplejos*¹⁷, en la cual se articulan en contradicción ambas consideraciones de Dios.

Maimónides no ignoraba la tensión interna entra ellas y trató de conjurarla mediante una distinción estricta entre creencias verdaderas y creencias necesarias, que, aunque él fue el primero en explicitar abiertamente, también procedía del pensamiento árabe. En la *Guía* leemos que la Torá nos alecciona acerca de doctrinas metafísicas verdaderas que conducen a la perfección última. Pero, de modo similar, la Torá nos invita también a mantener ciertas creencias las cuales es necesario adoptar para el buen estado de las condiciones políticas, tales como la creencia en que Dios se encoleriza contra quienes le desobedecen, pues es necesario hacer que se le tema para impedir la posibilidad de rebelión¹⁸. La insistencia insólita con la que Maimónides incide en esta oposición alarmó a generaciones de comentaristas de su obra. Por ejemplo, al final del capítulo 28 del libro Tercero, leemos: «Ten presente lo que dijimos acerca de las creencias: o el mandamiento persuade un dogma que lleva en sí su propia finalidad, verbigracia, el asentimiento a la unidad, eternidad e incorporeidad de Dios, o bien se trata de una norma previa para la exclusión de la violencia a tornapunta, o consecución de costumbres honorables, como es, por ejemplo, la creencia de que Dios lanza su cólera contra quien perpetró la violencia, conforme al texto: ‘Se encenderá mi cólera y os destruiré’»¹⁹. Creencias, pues, verdaderas o necesarias, vinculadas a una u otra caracterización de Dios según el objetivo a alcanzar en uno u otro caso.

¹⁷ Cfr. *Guía* III, 25.

¹⁸ Cfr. *Guía* III, 28.

¹⁹ Moisés Maimónides, *Guía de Perplejos*, cit., p. 448.

Ciertos pensadores judíos posteriores tuvieron que alertar, ‘dadas las adquisiciones de la especulación filosófica’ — se alegraba —, del peligro de menospreciar ciertas palabras de la Torá, ya referidas a creencias verdaderas o necesarias. Moisés Narboni²⁰, por ejemplo, uno de los más profundos exégetas de la *Guía* que haya habido jamás, interpreta estos textos arguyendo que Maimónides había desvelado mucho al decir que la Torá conduce a mantener ciertas creencias que es necesario mantener para mejorar las condiciones de la Ciudad, como la de que la cólera de Dios se inflama contra los que desobedecen, pero añade Narboni que, aunque sabemos que Dios no está afectado por pasión alguna, (razón por la cuál Maimónides escribe: ‘La Torá nos ha llevado a creer’...), esta creencia es necesaria para la gente común, pues su fe es imaginativa, y la Torá les ha proporcionado representaciones imaginarias que ellos unirán a otras en su imaginación, ya que su intelecto no es capaz de recibir sino esta suerte de enseñanzas, necesarias para eliminar la violencia o injusticia, y para que el filósofo obtenga de ello beneficio, ya que reside entre aquéllos, sin que se vea perjudicado creyendo lo que no existe’ — ‘pues la sabiduría ilumina su cara’ (cita del Eclesiastés, viii, i) — pues sabe que Dios no se ve afectado por pasión alguna. El filósofo, bien al contrario, comprenderá la intención profunda de la Torá y desvelará sus misterios. Narboni concluye que la creencia que resulta necesaria para eliminar la iniquidad no se aviene *con lo que es*. De nuevo, las creencias relativas a la moralidad y también a la política (el bien en la Ciudad) se consideran *en contraposición a la verdad*.

Y volviendo a la negación de la ley natural, la discusión del decálogo permite a Maimónides hacer una significativa distinción en los mandamientos al afirmar que, en el Sinaí, el pueblo hebreo oyó, o se le revelaron, los dos primeros: «Soy el Señor tu Dios» y «No tendrás otros dioses salvo Yo». Los otros ocho, igual que el resto de la Torá, les serían dados al pueblo a través de Moisés. Maimónides interpreta que los dos primeros, que tratan de la existencia y la unidad divinas, son afirmaciones filosóficas — pueden ser demostrados —. No dependemos de la profecía para nuestro conocimiento de estas verdades demostrables, ni el profeta gozó de un especial conocimiento del que los demás carecieran para acceder a ellas. Estos dos principios, cognoscibles a través del intelecto y susceptibles de demostración racional, resultan en esencia diferentes de los restantes, los cuales

²⁰ M. NARBONI, *Commentary on the Guide of the Perplexed*, Mohr, Tubinga 1986. Edición de M.R. HAYOUN.

son reglas fundamentales de la moralidad común, no demostrables ni derivables de la razón, como las prohibiciones de matar, robar, cometer adulterio, que Maimónides no considera obligatorias por ser racionales, o por ser principios verdaderos, sino que pertenecen a la clase de las opiniones generalmente aceptadas y adoptadas en virtud de la tradición, no a la clase de los *intellecta*. Parece difícil concebir un rechazo más categórico de la teoría de la ley moral natural que el contemplado en este argumento. Desde un punto de vista filosófico, las reglas son meras convenciones ampliamente aceptadas y sostenidas por el poder de la tradición. Las leyes positivas se refieren sólo al bienestar del cuerpo y son sólo instrumentales para lo que realmente importa, el del alma. Carecen de justificación real, pues siempre puede cuestionarse la sabiduría o la benevolencia del soberano humano, esto es, de quien las establezca. Pero lo que la razón sí puede hacer — conocer verdades últimas acerca de Dios, el Dios de los filósofos — está abierto a cada hombre si éste se halla en posesión de las creencias inicialmente correctas a las que le induce la Escritura. La existencia y unidad de Dios no son, para muchos estudiosos como Schechter, con todo, preceptos, ni existen dogmas en el judaísmo que obliguen a creerlas. Sin embargo, influido como estaba por Aristóteles, se produce en Maimónides la adscripción a la religión intelectualista que contradice al Yaveh de la obediencia, y que Guttman describe manteniendo que tal tipo de religión comprende a Dios como verdad, realidad objetiva, intelecto supremo. Y que la perfección humana consiste en poseer el conocimiento adecuado que se origina en el propio intelecto. Pero la verdadera fuente del conocimiento humano es Dios. Si el hombre alcanza el conocimiento adecuado, por la misma razón demuestra su vínculo con lo divino. Su máxima felicidad procede de Dios; y así, el hombre ama a Dios. Éste es el amor intelectual de Dios (*amor Dei intellectualis*)²¹.

Si en el contexto aristotélico los términos ‘amor’ o ‘deseo’, en expresiones como ‘todas las cosas aman o desean a Dios’, no se refieren a un afecto consciente sino a un funcionamiento íntimo, a un movimiento que tiende a algo, se sostenía también en el plano filosófico que la actividad de la contemplación en la que el hombre ejercita su intelecto resulta en una clase única de satisfacción, que es un elemento esencial de la totalidad llamada *eudaimonia*²². En Maimónides el

²¹ Cfr. A.J. REINES, «Maimonides’ true Belief concerning God», en S. PINES-Y. YOVEL (eds.): *Maimonides and Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986.

²² Cfr. *Guía* I, 39/III, 28/III.

conocimiento de Dios es la finalidad de toda acción, pero su amor — la máxima felicidad — sólo es posible cuando comprendemos la naturaleza real de las cosas. El verdadero culto a Dios es posible sólo cuando la noción adecuada de lo que Él es se ha llegado a adquirir. El intelecto es el vínculo que nos une a Él, y el amor a Él es idéntico a Su conocimiento. Pero se trata ahora de un Dios que sólo podemos conocer especulativamente, el Dios de los filósofos²³.

La pregunta es: ¿puede aceptarse esta interpretación intelectualista como la explicitación del fundamental principio judaico del amor de Dios? Parecería que ciertos términos de la Torá podrían permitirnos esta aproximación. La palabra *leb*, traducida como ‘corazón’, puede a veces significar ‘entendimiento’, de modo que el mandamiento de ‘amar a Dios con todo el corazón’ podría interpretarse como amar a Dios a través del intelecto. Sin embargo, la concepción de la centralidad del intelecto no parece compatible, como ha afirmado Spero²⁴, con el resto del judaísmo. Una lectura objetiva del judaísmo, atenta a todos los aspectos de las fuentes originarias, sugiere, de nuevo, que no nos hallamos ante una religión intelectualista, sino con una en la que la moralidad, concebida como el propio Maimónides lo hace, es el valor prioritario. La dualidad que en la *Guía de Perplejos* se establece entre la vida moral y la de máxima perfección, la del intelecto — esta última ausente del judaísmo originario — habrá que rastrearla en otro origen: el del aristotelismo de Maimónides.

En efecto, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles considera, según se sabe, sólo dos candidatos para el *summum bonum*. Por una parte la vida moral, íntimamente ligada al modo de vivir de la sociedad ateniense del siglo IV antes de Cristo, en la que el hombre virtuoso es aquél que desarrolla virtudes morales, tales como el coraje y la liberalidad, en todas las ocasiones que así lo requieran, desarrollando pues una vida de acción; y en segundo lugar, la vida teórica o contemplativa, cuya actividad característica se halla más allá de la esfera moral.

El estagirita insiste en que la vida contemplativa es amoral por su propia naturaleza, y no se ocupa del posible premio a la realización de actos buenos. El hombre contemplativo no le da importancia a la actividad moral y política. Por otro lado, el hombre moralmente virtuoso no le da importancia a la actividad

²³ Cfr. N.M. SAMUELSON, «That the God of the Philosophers is not the God of Abraham, Isaac and Jacob», *Harvard Theological Review* 65 (1972).

²⁴ Cfr. S. SPERO, *Morality, Halacka and the Jewish Tradition*, Ktav Publishing House, INC, Yeshiva University Press 1983.

teorética. Aunque hay un componente intelectual en la vida moral, el tipo de razonamiento implicado — el práctico — no es el mismo que comporta la vida intelectual. Aun cuando la vida moral puede considerarse racional, no accede a la razón teorética. Ninguna de las dos vidas se yuxtapone en su actividad peculiar al ámbito de la otra.

Aristóteles no cree que nazcamos buenos, sino que, por el contrario, adquirimos las virtudes morales a través de la práctica inteligente. Con todo, es verdad que el razonamiento teorético, entendido como la suerte de intelección dirigida hacia objetos inmutables, se halla para él ausente de cualquier cálculo moral. Dos clases de vida, pues, inconmensurables. La predilección que Aristóteles muestra hacia la primera como una vida superior resulta palmaria. Aunque se asegura que nuestra condición mortal requiere un grado de prosperidad externa, la verdadera felicidad está en función de la actividad teorética y de la contemplación. Casi paradójicamente, la mejor vida para el hombre es la más parecida a la de Dios; la felicidad consiste en la *imitatio Dei*. Pero la naturaleza y características de la actividad divina en Aristóteles son las de una máquina introvertida, que es el más alto y perfecto objeto de conocimiento.

Así, para Aristóteles, la *imitatio Dei* comporta una auto-renuncia a la participación activa en asuntos políticos o morales. A pesar de ello, la vida contemplativa no comporta la ascesis y, aunque la felicidad humana es función de la actividad teorético-contemplativa, no se urge al hombre a repudiar todo interés por lo que el mundo representa. Sin embargo — cabe recalcarlo — la *theoria* es una actividad perfectamente separada y distinta de la vida moral.

La concepción maimonídea del *summum bonum* no impide la participación activa en los asuntos del mundo. Podría parecer, en principio, que la buena vida comporta la dedicación a la justicia y la rectitud, las cuales deben buscarse tras conocer que son la clase de acciones que el Dios de justicia realizaría. Pero aquellos atributos de Dios, la misericordia y la justicia, no son propiedades de la esencia divina, sino de lo que Él dice o hace. De hecho, Maimónides llega a afirmar que cuando individuos excepcionales como Moisés y los patriarcas hablan a otros y se ocupan de las cosas del mundo, sus pensamientos están íntimamente dirigidos a Dios. Pueden tratar de las cosas terrenales, pero se hallan completamente desprendidos de ellas y realizan esa actividad de modo desapasionado, como Dios lo haría. Pero la *imitatio Dei* resulta problemática dado que Dios es incomprensible. Al igual que Plotino, Maimónides ve la adquisición de conocimiento como una actividad que anexiona la mente a aquello que conoce y describe el conocimiento como una forma de unión o conjunción (*ittisul*)²⁵.

La *imitatio Dei* es un proceso de purificación por el cual el alma se transforma: de una existencia centrada en lo terrenal se vuelve a la existencia centrada en Dios. Pero de ello se sigue que quien la alcanza se siente refrenado de dañarse a sí mismo y a los otros, por cuanto el conocimiento de la verdad retrae de la enemistad y del odio, y evita que los humanos se hagan daño mutuamente: «un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios»²⁶. Maimónides añade que, si Dios no actúa sobre la base de disposiciones internas, podemos disciplinarnos a nosotros mismos con el fin de no hacerlo tampoco. De este modo, la *imitatio Dei* comportará desinterés o imparcialidad, pues la perfección última del hombre estriba en ser racional de hecho, es decir, en verse dotado de inteligencia en acto, de tal suerte que merced a esta segunda excelencia esté en posesión del conocimiento, asequible al ser humano, de todo cuanto existe. En sus propias palabras: «consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies *inteligibles* que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos»²⁷. Pero la distinción entre el bien y el mal, y también entre justicia e injusticia, entre misericordia e inclemencia, se basan en creencias generalmente aceptadas antes que en verdades alcanzadas por el intelecto.

Esta evidencia no ha impedido que ciertos estudiosos hayan intentado probar que, a despecho de lo que Maimónides afirma acerca de la perfección intelectual, la dimensión práctica del fin último sea capital. En efecto, podría parecer que el final de la *Guía* valida esta posición: «La perfección de que el hombre puede realmente gloriarse es haber adquirido, según sus facultades, el conocimiento de Dios y reconocido Su Providencia, que vela por sus criaturas y se revela en la manera como las crea y las gobierna. Un hombre así, después de haber adquirido ese conocimiento, habrá de conducirse siempre de manera tendente a la benevolencia, equidad y justicia, imitando los actos de Dios»²⁸. Parece que se sigue, en efecto, cierta determinada actitud moral de aquel conocimiento verdadero de Dios.

²⁵ Cfr. J.P. KENNEY, *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*, Brown University Press, Londres 1991. También H.A. WOLFSON, «Extradeical and intradeical Interpretations of Platonic Ideas», *Journal of the History of Ideas* 22 (1961) 3-32.

²⁶ Cfr. III, 54, p.549.

²⁷ Cfr. III, 54, p.547; la cursiva es suya.

²⁸ Cfr. III, 54, p.549.

Para los griegos²⁹ la inasequibilidad de los dioses, el hecho de que su actividad estaba centrada en ellos mismos — no vinculada al mundo — significaba que la imitación de su actividad no tiene conexión con la esfera moral, ni en general con nada terrenal. Según Maimónides es distinto. En la medida en que el resultado de las acciones de Dios es justo y misericordioso, aunque no así Él en Su esencia, los hombres que alcanzan la última perfección serán, en sus acciones, justos y misericordiosos, no por acatar ley moral alguna, sino porque fluye de su conocimiento último de Dios una suerte de conducta irreprochable desde el punto de vista de la moralidad.

El *locus classicus* para la consideración del bien humano en Maimónides es el capítulo final de la Guía³⁰; un capítulo sujeto a controversia porque el autor parece optar, en última instancia, por el ideal contemplativo de Aristóteles como *summum bonum*. Son las páginas en las que se descubren las cuatro clases de perfección humana, siendo la tercera de ellas la moral, que se manifiesta en acciones que conciernen a otros, y la última, la más alta, la racional o teórica, la verdadera perfección del hombre, que se produce en el reino de la intelección sobre las cosas divinas — así lo definen los filósofos — o del conocimiento de Dios — como a ello se refieren los profetas bíblicos —. La razón por la que la perfección racional es superior a la moral es que la primera le pertenece sólo a uno mismo, al contrario que la moral que ‘conciernen a lo que ocurre entre un ser humano y otros seres’. La auto-suficiencia del contemplativo es un argumento a favor de la consideración de su actividad como la más alta, el mayor bien. Según Maimónides, el hombre alcanza su mayor perfección a través de sus facultades racionales y, al hacerlo, no parece tener que tomar en consideración al resto de la humanidad.

La posición de Maimónides acerca de la jerarquía entre la vida contemplativa y la moral se sospecha muy similar a la del estagirita. Desde luego no tiene precedentes en la tradición bíblico-rabínica. Para Maimónides la vida moral parece tener sólo valor instrumental, no es un fin en sí misma. Explícitamente deja que esta suerte de perfección — la moral — sea una preparación para otra cosa. Y aunque el de Córdoba se refiere a nuestro conocimiento de Dios calificándolo de similar al que le cupo a Moisés, que conoció a Yaveh a través de Sus acciones, ello no implica que la más alta perfección sea la contemplación teórica de Él a través de aquéllas, como algunos estudiosos han sugerido, intentando conciliar

²⁹ Cfr. S.R.L. CLARK, *From Athens to Jerusalem: The Love of Wisdom and the Love of God*, Clarendon Press, Oxford 1984.

pasajes de la *Guía* tan contradictorios en apariencia como I.54 y III.54. La verdadera concepción de las cosas divinas, al final de la obra, ha conducido a la consideración del abstracto Dios del que nada puede decirse sino que existe, con una existencia distinta de la que puede predicarse de cualquier ser³¹.

El conocimiento de Dios, al llegar al libro III de la *Guía*, es el conocimiento de una Existencia que existe incluso más allá del Ser, ajena a todo antropomorfismo y a toda actividad. No es, pues, la *imitatio Dei* la que comporta una perpetua implicación en la acción, sino la condición humana que, tras aquel conocimiento, seguirá viéndose conducida a actuar — aunque de modo distinto, porque la contemplación de Dios, su conocimiento, afecta a la práctica del hombre que llega a aquélla impidiéndole actuar con iniquidad, en el sentido de que toda acción reprochable hacia otros hombres está siempre vinculada a las imperfecciones de la imaginación, nunca a las del entendimiento —.

Pero el *summum bonum* no tiene que ver con esta subsidiaria consecuencia del conocimiento humano de Dios — la acción recta en sentido moral — sino sólo con dicho conocimiento en su pureza. Aunque está claro que Maimónides no puede admitir que el *summum bonum* se oponga a toda suerte de moralidad, su confusa recurrencia a que el abstracto Dios a quien nada puede atribuírse sino por negación es el mismo a cuyos mandatos los fieles deben obedecer por ser justo y misericordioso resulta conmovedora en su incompatibilidad.

El más alto bien del hombre es el conocimiento de Dios, pero un cambio en la esfera moral se sigue de este conocimiento. Inversamente que en Aristóteles, el bien último difiere del penúltimo — la mera vida moral — en que éste está vinculado a la divinidad, no en ser amoral. Maimónides distingue entre la moralidad antes y después del conocimiento de Dios, de modo que cabrá concluir que este último afecta a la práctica. Pero como escribió Pines: «la idea de que Maimónides adopta al final el punto de vista de que las virtudes morales ordinarias y la acción moral son de mayor importancia y valor que las virtudes intelectuales y que el modo de vida teórico es completamente falsa»³².

³⁰ Cfr. III, 54.

³¹ Cfr. E.Z. BENOR, «Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology», *Harvard Theological Review* 88 (1995) 339-360. A. BROADIE, «Maimonides and Negative Attributions», *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 25 (1976) 1-17. J.A. BUUS, «Comments on Maimonides' Negative Theology», *The New Scholasticism* 49 (1975) 87-93.

³² S. PINES, «The Philosophical Sources of the Guide of the Perplexed», introducción a su propia traducción del *Moreh Nebukim*, en *Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed. Volume One*, Chicago University Press, 1963, lviii-cxxxiv, cit., p. xc.

La controversia entre los estudiosos sobre la consideración del *summum bonum* en Maimónides sigue viva. Lo importante, en cualquier caso, para una historia de las ideas éticas, es el hecho fundamental de que el conocimiento intelectual de Dios comporta una nueva dimensión ética, heredada por Maimónides de la consideración pagana de la contemplación divina como *theoria*, ajena al judaísmo originario, y que pese a los subterfugios finales del filósofo, éste relega a un segundo plano la secular centralidad que la praxis moral había mantenido en el pensamiento judío, a lo largo de su historia.

GUY GULDENTOPS
(Katholieke Universiteit Leuven)

Bate's *elocutio*

In studies on thirteenth-century thinkers, the linguistic characteristics and the rhetorical style of their texts are usually neglected. There are two main reasons for this lack of interest in the *elocutio* of scholastic authors. In general, historians of philosophy (or theology), following the mainstream of Western thought, principally pursue some disembodied truth. Consequently, they argue or implicitly assume that an analysis of linguistic and rhetorical aspects of philosophy is irrelevant, since philosophers aim at «philosophical objectivity»¹. This deep-rooted skepticism toward a rhetorical approach of philosophical texts is reinforced by the observation that most scholastic commentaries and questions are written in a very dry and unpolished style. In contrast with twelfth-century humanists, the majority of the scholastics of the later Middle Ages did not attempt to produce literary works². Hence, it is thought useless to study these works from a rhetorical point of view. Even in the rare studies devoted to the language of outstanding scholastic thinkers, almost no attention is paid to the concrete features of their rhetorical style³.

¹ A fine example of the philosophical contempt for the literary form is found in J.J.E. GRACIA's excellent *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, Albany 1992, pp. 259-261. After acknowledging «the connection between form and content», he denies that persuasion is the ultimate purpose of philosophy and concludes: «But if this is correct, then the analysis of the literary form of a text may not be as important for the understanding of the text as the literary critics claim». Gracia's view rests on the questionable conviction that philosophy is not necessarily rhetorical; for a critical discussion of this conviction, see B. VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford 1990, pp. 209-213.

² F. VANSTEENBERGHEN speaks of «l'exil des belles-lettres»; see his *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-la-Neuve 1991, pp. 463-465; on Aquinas' view of rhetoric, see M.D. JORDAN, *Ordering Wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, Notre Dame 1986, pp. 56-61.

The aim of this paper is to characterize the style of the *Speculum divinatorum*, the huge philosophical 'encyclopedia', which Henry Bate wrote at the request of his former pupil Guy of Avesnes⁴. In previous studies, it has already been pointed out that Bate's mannered style «is not a paragon of clarity and concision»⁵. With a view to refining this judgment, I shall sketch Bate's stylistic ideal and examine, through an analysis of some selected passages, to what extent he lives up to this ideal in his *Speculum divinatorum*.

1. Bate's rhetorical ideal

Bate reckons rhetoric among the 'linguistic' sciences (*scientiae sermocinales*), which do not study (external) reality but only «diminished beings», i.e., mental

³ On Aquinas' style, see F. HEDDE, «La langue de saint Thomas», in id., *Sancti Thomae Aquinatis (...) Quaestiones disputatae De anima*. Édition nouvelle avec introduction et notes, Paris 1912, pp. XXXVI-XLVIII; M.-D. CHENU, «The Language and Vocabulary of Saint Thomas», in id., *Toward Understanding Saint Thomas*. Translated with Authorized Corrections and Bibliographical Additions by A.-M. LANDRY and D. HUGHES, Chicago 1964, pp. 100-125; J. PIEPER, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, München 1986, pp. 145-164. These three Neo-Thomists rightly praise Aquinas' philosophical clarity and concision, but owing to their admiration for the Middle Ages, they unduly scorn the humanistic movement, «which killed Latin» (see HEDDE, p. XXXIX; CHENU, pp. 107 and 116; PIEPER, p. 148).

⁴ On Bate's 'encyclopedia', see my «Henry Bate's Encyclopaedism», in P. BINKLEY (ed.), *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 227-237. – References to Bate follow the Louvain-editions: *Speculum divinatorum (...)*. Tome I, E. VAN DE VYVER (éd.), Louvain-Paris 1960; *Speculum divinatorum (...)*. Tome II: Parties II-III, E. VAN DE VYVER (éd.), Louvain-Paris 1967; *Speculum divinatorum (...)*. Parts XI-XII, H. BOESE (ed.) with an Introduction and an Analysis by C. STEEL, Leuven 1990; *Speculum divinatorum (...)*. Parts IV-V, C. STEEL (ed.), Leuven 1993; *Speculum divinatorum (...)*. Parts VI-VII, C. STEEL - E. VAN DE VYVER (ed.), Leuven 1994; *Speculum divinatorum (...)*. Parts XX-XXIII, C. STEEL - G. GULDENTOPS (ed.), Leuven 1996; *Speculum divinatorum (...)*. Parts XIII-XVI, G. GULDENTOPS (ed.), Leuven 2002.

See E. VAN DE VYVER (ed.), *Spec.*, Tome I, p. xvii, n. 12; C. STEEL, «The *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*», in *Spec.*, Parts XI-XII, p. XVI; C. STEEL - G. GULDENTOPS, «The Style of the *Speculum*», in *Spec.*, Parts XX-XXIII, pp. LI-LIV, esp. LIV. See also M.-T. FUMAGALLI - M. PARODI, «Due enciclopedie dell'Occidente medievale: Alessandro Neckam e Bartolomeo Anglico», *Rivista di storia della filosofia* 40 (1985), pp. 51-90, esp. 87-88. Without analyzing Bate's *elocutio*, they claim that his «stile ampio» was adapted to an adult audience that was already engaged in professional life and wanted to read «un testo gradevole da consultare»; although this claim is plausible, it cannot be verified.

concepts or expressions of such concepts. More precisely, he defines rhetoric as the science which deals with «persuasive discourses, intended to move the soul of the hearer»⁶. His critical attitude toward rhetoric becomes even more explicit when he claims that «speaking accurately or precisely does not pertain to the rhetorician»⁷. Since, then, Bate does not focus in his 'encyclopedia' on such 'linguistic' sciences, his rhetorical ideal must be reconstructed from a few scattered remarks.

As he notes in his dedicatory letter to Guy of Avesnes, the *Speculum divinatorum* is a compilation that mainly consists of «words of philosophers and other wise men». With precise references, he quotes them «verbatim, as they stand in the original texts». For two reasons, such literal citations are inserted: first, the intention of the authors quoted should not be changed; second, a compiler should not appropriate ideas that others discovered or formulated in a better way than he himself could. Hence, Bate stresses that he has «chosen a style of writing and a mode of reasoning which are as much as possible in conformity with those [authors], that is, in harmony with the philosophical sciences»⁸. The main 'virtue' of the philosophical style is clarity⁹. This Aristotelian (and in general, classical) ideal is strengthened by a didactic consideration. Since Bate attempts in his *Speculum divinatorum* to offer «solutions to many problems long ago raised» by his «dearest pupil», he naturally avoids a concise style that would cause obscurity and hinder his former student in gaining knowledge. Consequently, he admits that his *opusculum* is «fairly diffuse in style»¹⁰. Nevertheless, he also remarks in his

⁶ See *Spec.*, XIV, 1, pp. 66-67, ll. 91-101. On the distinction between 'real' and 'linguistic' sciences, see J.H.J. SCHNEIDER, «Scientia sermocinalis/realis. Anmerkungen zum Wissenschaftsbegriff im Mittelalter und in der Neuzeit», *Archiv für Begriffsgeschichte* 35 (1992), pp. 54-92, esp. 58-74; for the notion of 'diminished being', see AVERROES, *Metaph.*, VI, 8, Venetiis, 1562, f. 152H-I; A. MAURER, «'Ens diminutum': A Note on its Origin and Meaning», *Mediaeval Studies* 12 (1950), pp. 216-222.

⁷ See *Spec.*, XV, 4, p. 166, ll. 42-43.

⁸ See *Spec.*, Epistola, p. 3, ll. 16-20; p. 4, ll. 37-47. Cfr. C. STEEL, «The *Speculum divinatorum* (...)», cit., pp. XV-XVI.

⁹ See *Spec.*, III, 7, p. 181, ll. 80-82, where Bate quotes Aristotle, *Rhet.*, III, 2, 1404b1-2.

¹⁰ See *Spec.*, Epistola, p. 3, ll. 12-16; pp. 4-5, ll. 54-60. *Opusculum*, which Bate also uses at the end of his 'encyclopedia' (*Spec.*, XXIII, 25, p. 512, l. 120) is an hyperbolic expression of modesty; Bartholomaeus Anglicus too calls his encyclopedia a «little work» (see *Bartholomaei Anglici De genitinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum Proprietatibus* (...), Procurante D.G. BARTHOLDO PONTANO, Francofurti 1601, p. 1261).

dedicatory letter that he intends «to use an enthymematic brevity in order that the abundance of his discourse might not grow immoderately». This remark, however, bears on the «mode of reasoning» rather than on the style of writing and implies that Bate leaves it to the reader to transform all his arguments into formal syllogisms¹¹.

Because of his classical ideal of clarity, Bate regrets not only the brevity of some of Aristotle's arguments¹², but also the imagery of the Platonists¹³. In his opinion, Plato often has recourse to figurative language «either intentionally or owing to a lack of knowledge of logic or because the philosophical manner [of reasoning] is neglected in some other way»¹⁴. Bate, however, following Aristotle¹⁵, maintains that metaphors pertain to a rhetorical way of speaking, which should best be avoided in philosophy. Philosophers «should proceed [in their arguments] on the basis of proper words»¹⁶. Hence, he claims that the theologians who «hide the truth in [metaphorical] coverings» do not deserve any serious attention: for the superficial meaning of their words is ridiculous, while «the hidden truth is unclear»¹⁷. Nevertheless, he also adopts the Neoplatonic view that metaphors are useful to gain knowledge of immaterial things. He approvingly quotes 'Themistius' (actually Philoponus) to the effect that «just as there is nothing more ridiculous than to take poetic myths at face value, so there is nothing more divine than to search for the hidden meaning in them». Accordingly, the Pythagoreans employed symbols «because they thought that their wisdom should not be made known to the [uninitiated] readers». They handed down their doctrines in a symbolic language,

¹¹ See *Spec.*, Epistola, p. 3, ll. 21-26.

¹² See *Spec.*, XXIII, 19, p. 484, ll. 227-228.

¹³ See *Spec.*, VII, 7, p. 126, l. 34; XII, 8, p. 1. 148, 41; XX, 1, p. 2, ll. 47-50; XXIII, 3, p. 385, l. 209.

¹⁴ See *Spec.*, XII, 7, pp. 146-147, ll. 187-190.

¹⁵ Cfr. Aristotle, *An. post.*, II, 13, 97b37; *Meteor.*, II, 3, 357a27; *Metaph.*, I, 9, 991a20-22 (this last passage is quoted in *Spec.*, VII, 17, p. 160, ll. 107-109). For a similar (though more systematically elaborated) view, see Aquinas, *Summa th.*, I, 1, 9, arg. 1 and ad 1; cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 170; R. MCINERNEY, *Rhyme and Reason. St. Thomas and Modes of Discourse*, Milwaukee 1981, pp. 32-33.

¹⁶ See *Spec.*, VII, 17, p. 161, ll. 123-129.

¹⁷ See *Spec.*, VII, 17, p. 161, ll. 129-137. The argument is based on Aristotle, *Metaph.*, III, 4, 1000a9-11; Averroes, *Metaph.*, III, 15, f. 55B-C; and Aquinas, *Metaph.*, III, 11, M.-R. CATHALA - M. SPIAZZI (ed.), Taurini-Romae 1964, §§468-471. With «theologians», Bate primarily means the mythological poets criticized by Aristotle.

thus «leading us to an investigation of the hidden truth»¹⁸. In the same vein, Calcidius remarks that Plato's account of the 'creation' of the world requires a «mythical interpretation of sacred secrets». Likewise, Varro observes that it is useful for the common people to believe false stories and to ignore mysterious truths¹⁹. Although Bate agrees with these views, he finds them insufficient. Since human beings derive scientific knowledge from sense-perception, it is «necessary to use some sensible similes, not only with a view to hiding, but also with a view to knowing things, particularly things that are removed from sense-perception, such as intellectual substances». In support of this idea, Bate cites Dionysius' famous thesis that «the divine ray can shine upon us only when it is upliftingly concealed in a variety of holy veils»²⁰. Moreover, he refers to Averroes, who argues that although metaphors are rhetorical and false, they are a didactical way leading toward understanding²¹.

¹⁸ See *Spec.*, VII, 17, p. 161, ll. 137-157. Bate quotes Philoponus, *De anima*, I, G. VERBEKE (éd.), Louvain-Paris 1966, p. 122, ll. 23-32, and p. 123, ll. 42-53; he ascribes this text to Themistius because it was contained in Moerbeke's translation of Themistius' *De anima*-paraphrase (cf. G. VERBEKE, *op. cit.*, p. LXXXIX; ID., *Thémistius. Commentaire sur le Traité de l'Âme d'Aristote*, Leiden 1973, pp. LXIX-LXX).

¹⁹ See *Spec.*, VII, 17, p. 162, ll. 157-163. Cfr. Calcidius, *In Timaeum*, §138, J.H. WASZINK – P.J. JENSEN (éd.), Londinii-Leidae 1962, p. 178, ll. 9-11; Varro apud Augustinum, *De civitate Dei*, IV, 31, B. DOMBART – A. KALB (ed.), Turnholti 1956, p. 125, ll. 16-19.

²⁰ See *Spec.*, VII, 17, pp. 162-163, ll. 164-169. Cfr. Pseudo-Dionysius, *De caelesti hierarchia*, I, 1, PG 3, 121B (= *Dionysiaca*, Ph. CHEVALLIER (éd.), Bruges 1937 [Nachdr. Stuttgart 1989], III, p. 733, ll. 1-3; transl. Scotus Eriugena). Bate's argument is a philosophical translation of a theological argument expounded by Aquinas in his *Summa th.*, I, 1, 9 (resp.), where the same Pseudo-Dionysian *auctoritas* is quoted. However, there is an important difference between Aquinas' and Bate's use of the metaphor of the 'holy veils'. Aquinas regularly uses the quotation to substantiate his doctrine that all human knowledge requires phantasms (see *Quaestiones disputatae De anima*, 16, ed. B.C. BAZÁN, Roma-Paris, 1996, p. 145, ll. 314-318 (with further parallels) and S.T. BONINO, «'Les voiles sacrés': À propos d'une citation de Denys», in *Storia del Tomismo. Fonti e Riflessi*, Roma 1992, pp. 158-171, esp. 164-166). Bate, on the other hand, holds that some intellectual knowledge without phantasms is possible (cfr. *Spec.*, XVI, 3, p. 253, ll. 75-83; XVI, 15, p. 334, ll. 37-44). Consequently the quotation from Pseudo-Dionysius occupies a peripheral place in his thought; he adopts the traditional interpretation, which identifies the 'holy veils' with sensible things that symbolize divine realities (on this traditional interpretation, see BONINO, *art. cit.*, pp. 159-163).

²¹ See *Spec.*, VII, 17, p. 163, ll. 169-174. Cfr. Averroes, *De anima*, III, 14, F.S. CRAWFORD (ed.), Cambridge (Mass.) 1953, pp. 429-450, ll. 46-50.

Bate's rhetorical ideal, which is largely in keeping with Aquinas' ideal of scholastic language, can be summarized in two principles: (1) the style should be clear; (2) metaphors should be used sparingly²².

2. Bate's stylistic practice

Having sketched Bate's rhetorical ideal, we are now in a position to judge his stylistic practice by his own standards. However, before looking at a number of passages, we should make a few general observations on his *parole* and particularly on his use of metaphors.

Bate's vocabulary is, like that of most scholastic philosophers, quite limited. While he has assimilated some 'technical' terms belonging to different areas of medieval science²³, his *copia verborum* is actually restricted to the normal philosophical lexicon of the School²⁴. Moreover, he has not contributed to the development of the philosophical jargon by inventing neologisms or by providing new definitions of old-established terms. As to the syntax, it is evident that most of his sentences are polished. Even though he does not follow the rules of Ciceronian grammar, he generally composes grammatically correct sentences and avoids elliptical or asyndetic constructions. With regard to the stylistic *ornatus*, it should

²² Cfr. M.-D. CHENU, *op. cit.*, pp. 109-110.

²³ E.g.: *aplanes* (*Spec.*, XX, 2, p. 7, ll. 104 and 108 - the sphere of the fixed stars); *zenith* (I, 15, p. 138, l. 62); *mum* (XIX, 3; cfr. Avicenna, *Liber Canonis medicine*, II, 2, 470, Venetiis, 1527, f. 110ra - pitch-wax; see also my article «The Sagacity of the Bees. An Aristotelian topos in thirteenth-century philosophy», in C. STEEL - G. GULDENTOPS - P. BEULLENS (eds.), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven 1999, pp. 275-296, esp. 294); *parhelii* (I, 14, p. 131, ll. 79-80); *serratile corpus* (XVI, 15, p. 333, l. 19; cfr. Euclid, *Elementa*, XI, 6 - prism).

²⁴ The main sources of this vocabulary are: the Bible, the Church Fathers (especially Augustine), and the translations of Aristotle and his commentators. For recent literature on the scholastic lexicon, see S.F. BROWN, «Theology and Philosophy», in F.A.C. MANTELLO - A.G. RIGG (eds.), *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Washington, D.C. 1996, pp. 267-287, esp. 283-287; J. HAMESSE (ed.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Louvain-la-Neuve 1997; J. HAMESSE - C. STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout 2000. It would be interesting to compare Bate's vocabulary with that of other thirteenth-century encyclopedists (particularly with that of Vincent of Beauvais); such a comparative study would probably show the relative poverty of Bate's lexicon, in which specifically poetic and historiographical (juridical or military) words and many biological, medical, and alchemical terms are absent.

be noted that tropes, figures of speech, and figures of thought are employed rather seldom in the *Speculum divinatorum*. As we may expect from a philosopher who prefers Aristotle's scientific matter-of-fact style to Plato's figurative locution, this also holds true of metaphorical language. Nevertheless, Bate colors his discourse with several traditional metaphors.

a) Metaphors

Bate's metaphors can be grouped in two types: (i) 'literary' metaphors, which merely reinforce his ideas or adorn his style; (ii) 'philosophical' metaphors, which have an essential function in his thought and are actually instances of catachresis²⁵.

(i) Literary metaphors

Literary metaphors chiefly occur in polemical passages. A few examples will suffice to show that these metaphors, though not strictly philosophical, serve a rhetorical-philosophical goal.

* The Averroists attempt to save Averroes' interpretation of Aristotle's noetics and claim that his interpretation should be taken to mean that there is only one intellect for all human beings:

Enimvero quidam <salvare> conantes expositionem hanc tamquam necessario *retorquendam* ad hoc, ut hinc opinandum sit unum tantum in hominibus intellectum esse, *semetipsos illaqueant et in horribilem incidunt labyrinthum* (...) ²⁶.

Here, Bate suggests that the Averroists «entangle themselves and fall into a horrible labyrinth» because they believe that Averroes' words must be «twisted». The figurative use of *retorquere*, *illaqueare*, *incidere*, and *labyrinthus* is not original; the rhetorical power of this sentence lies in the associative accumulation of the metaphors²⁷.

²⁵ *Abusio* is the use of a word (in a figurative sense) «to describe something for which no proper term exists» (cfr. Quintilian, *Inst. Or.*, VIII, 6, 34-35).

²⁶ See *Spec.*, III, 4, p. 169, ll. 82-85. For the addition <salvare>, cfr. *Spec.*, IV, 27, p. 71, l. 180.

²⁷ For *retorquere*, cfr. R.J. DEFERRARI - M.I. BARRY - I. MCGUINNESS, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 1948-1949, s.v., 2b; for *illaqueare*, cf. *ibid.*, s.v.; C.T. LEWIS - C. SHORT, *A Latin Dictionary*, Oxford 1996, s.v., 2; A. BLAISE, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Turnhout, 1954, s.v., 2; R.E. LATHAM - D.R. HOWLETT (et al.), *Dictionary of Medieval Latin from*

* Having cited a passage from Philoponus' commentary on *De anima* against Averroes' interpretation, Bate observes:

Ecce qualiter ex his *vigor* expositionis quam Commentator proposuit, *enervatur*.

Again, it should be noted that the figurative use of «strength» and «weaken» is not new²⁸.

* In a non-polemical passage, Bate remarks that by the «certainty of experience», upon which all scientific knowledge is based, we know that we want to think only sometimes:

Illo autem eodem *fulcimento*, cui et ipse Philosophus (...) *innititur* — principia quippe scientiarum omnium super ipsum *fundari* docuit — experientiae, inquam, certitudine experimur quandoque velle nos intelligere, quandoque vero non (...).

The figurative meaning of «support», «rest on», and «being founded on» is quite common in scholastic Latin; the attractiveness of the passage again lies in the combination of the metaphors²⁹.

* Philosophers such as Siger of Brabant erroneously maintain that the intellect is united to man, not as his form, but only as his extrinsic mover. After deploying a battery of arguments against this heretic view³⁰, Bate triumphantly remarks that his opponents, «while trying to evade the dangerous and inescapable invasion of these proofs, ignore their own voice» and admit that the intellect is the intrinsic mover and form of the human body³¹. Here, Bate reinforces his argument not only

British Sources, Oxford 1975-, s.v., 2; for *incidere*, cfr. LEWIS-SHORT, s.v., II, A, a; for *labyrinthus*, cfr. LEWIS-SHORT, s.v., B; BLAISE, s.v.; LATHAM, s.v., 3a.

²⁸ See *Spec.*, III, 5, p. 176, ll. 50-51. For *vigor*, cfr. P.G.W. GLARE, *Oxford Latin Dictionary* [OLD], Oxford 1982, s.v., 2; for *enervare*, cfr. LEWIS-SHORT, s.v., II; LATHAM, s.v., 4.

²⁹ See *Spec.*, III, 7, p. 180, ll. 69-73. For *fulcimentum*, cfr. DEFERRARI, s.v.; LATHAM, s.v., 4c; for *inniti*, DEFERRARI, s.v., 2; LATHAM, s.v., 2b; for *fundare*, cfr. LEWIS-SHORT, s.v., II; DEFERRARI, s.v., 2; LATHAM, s.v., 2c.

³⁰ See *Spec.*, III, 17, pp. 213-216, ll. 35-13. On the 'heretic' doctrine, see R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977, pp. 199-201, art. 123; D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999, pp. 82-83, art. 7.

³¹ See *Spec.*, III, 17, p. 216-217, ll. 17-26: «Importunam itaque et inevitabilem harum demonstrationum *invasionem* aliququaliter *evadere* conantes, hi qui nobis intellectum asserunt uniri ut motorem tantum, propriam vocem ignorantes, dicunt quod intellectus in intelligendo est operans

with military metaphors, but also with the *figura etymologica* «invasionem ... evadere», with the hyperbole «propriam vocem ignorantes», with the geminating synonymy «importunam ... inevitabilem», and with the homoeoteleuton «conantes – ignorantes».

* In his critique of monopsychism, Bate discusses Averroes' thesis that if the material intellect were individualized, it would be a corporeal power and could only receive notions that are potentially intelligible. This argument is invalid, insofar as it does not distinguish between the material and the immaterial individual: «et sic tota destruitur illa machina obiciendi». What is interesting in this sentence is not so much the figurative use of «destroy» as the combination «machina obiciendi»: taken literally, it denotes a «siege-engine», a «machine for hurling missiles», but here it refers to the «contrivance of [false] objections»³².

* Furthermore, Bate underlines that Averroes «falls upon Scylla while wishing to avoid Charybdis», because he erroneously claims that the intellect is not the form of a human being from the beginning³³.

* Aristotle's argumentation against the superficial meaning of Plato's texts was necessary in order to discover the true meaning of the theory of ideas:

(...) necessaria fuit disputatio Aristotelis contra sermones Platonis quatenus *discussa* verborum *palea* sermonisque metaphoricæ *detraçto cortice granum* remaneat intentionis rectae et *nucleus* veritatis (...) ne post varios et superficiales litterae sensus hos vel illos in errorem *vagetur* intellectus.

Discutere, which in scholastic Latin mostly means 'to discuss', is used here in its original meaning ('to shake out'), but through the combination with «verborum palea» it also receives a metaphorical sense. In Christian literature, *palea* often

intrinsicum ad corpus per suam naturam (...). Bate cites SIGER, *De anima intellectiva*, 3, B. BAZÁN (ed.), Louvain-Paris 1972, p. 85, ll. 80-85.

³² See *Spec.*, VI, 22, p. 82, ll. 17-18. For *destruere*, cfr. *OLD*, s.v., 2b; DEFERRARI, s.v., 2; LATHAM, s.v., 4b; for *machina*, cfr. LEWIS-SHORT, s.v., II; *OLD*, s.v., 3a-b; O. WEJERS - M. GUMBERT-HEPP, *Lexicon Nederlandicae Medii Aevi*, Leiden 1977-, s.v., 1a-b; for *obicere*, cfr. *OLD*, s.v., 8b and 10; DEFERRARI, s.v., 1a.

³³ See *Spec.*, XVI, 3, p. 250, ll. 4-5. The metaphor is already found in Walter of Châtillon, *Alexandreis*, V, 301 and became proverbial in the thirteenth century; for further references, see my «Henry Bate's Aristocratic Eudaemonism», in J. AERTSEN - K. EMERY, Jr. - A. SPEER (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277*, Berlin-New York 2001, pp. 657-681, esp. 663, with notes 32-34.

denotes the bad, external part of something. The use of *cortex* in reference to the superficial meaning, which is to be «drawn away», is well attested in medieval Latin. To the «chaff» and the «bark», Bate opposes the «grain», which he identifies with the «kernel of the truth»³⁴. Like these agricultural metaphors, the figurative use of «wandering» is very traditional³⁵.

* In his attack on Aquinas' noetics and metaphysics, Bate employs some harsh metaphors: he asserts that Aquinas' «intellect is veiled by a thick mist»³⁶, and ironically wonders «how such a big man could base himself on such a weak foundation»³⁷.

* After expounding his theory of the immaterial forms, Bate reacts severely against some contemporary philosophers who deny that material forms depend on superior formal causes. These *moderni* «philosophize in a juvenile manner» and «struggle against the stable foundation which has already been laid». Furthermore, Bate describes their attitude with metaphors which are reminiscent of classical philosophical literature. Indeed, «no hoary wisdom appears in them, just as it was once said to the Athenians in the *Timaeus*», and while boasting on their Aristotelianism, they «miss the door», that is to say, they do not pay attention to the self-evident principles of Aristotle's philosophy³⁸. As Bate indicates, the

³⁴ See *Spec.*, VII, 2, p. 105, ll. 5-10. For *discutere*, cfr. *OLD*, s.v., 2; *BLAISE*, s.v., 2; *DEFERRARI*, s.v.; for *palea*, cfr. *BLAISE*, s.v.; *WEDERS*, s.v., 1b; *DEFERRARI*, s.v. (see particularly Aquinas, *In Psalmos*, VIII, 1, Parmae, 1862, p. 167a: «... separatio fit grani a paleis. Item a verbis litteraliter positus separatur sensus spiritualis»); for *cortex*, cfr. *LATHAM*, s.v., e; for *granum*, cfr. *LATHAM*, s.v., 1b; for *nucleus*, cfr. *LEWIS-SHORT*, s.v., II, A-B. The metaphor of the 'bark' perhaps influenced Nicholas of Cusa, who noted in the margin of *Spec.*, VII, 17: «nota quomodo ... aristoteles ad corticem reprehendere nititur platonem» (cfr. E. VANDE VYVER, «Appendice» in *Speculum divinum*, Tome I, p. 227); see *De docta ignorantia*, II, 9, §148. On Bate's influence, see further C. STEEL, «Nature as Object of Science: On the Medieval Contribution to a Science of Nature», in C. KOYAMA (ed.), *Nature in Medieval Thought. Some Approaches East and West*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 125-152, esp. 151-152.

³⁵ For *vagari*, cfr. *OLD*, s.v., 4b and 5b. In scholastic Latin *error* is almost exclusively used in the (figurative) sense of 'mistake', '(moral or doctrinal) error'; cfr. *DEFERRARI*, s.v.; *LATHAM*, s.v., 2-3.

³⁶ See *Spec.*, XVI, 9, l. 7: «*crassa caligine velato quidem intellectu*». For *velatus*, cfr. n. 46; for *caligo*, cfr. *LEWIS-SHORT*, s.v., II, B, 1; *BLAISE*, s.v.

³⁷ See *Spec.*, XVI, 12, p. 314, ll. 61-62: «Sane mirum est qualiter tantus vir *super tam debile fundamentum sustentatus est (...)*». For *fundamentum*, cfr. n. 29.

³⁸ See *Spec.*, XVI, 10, pp. 294-295, ll. 4-11: «Atvero iuveniliter utique philosophantes moderni quidam, praesupposito iam fundamento stabili contranitentes, apud quos profecto non apparet

metaphor «cana sapientia» is borrowed from Plato³⁹. The phrase «in foribus delinquere» is taken from Book II of the *Metaphysics*, where Aristotle holds that truth is like the proverbial door which no one can miss⁴⁰.

(ii) Philosophical metaphors

Besides the aforementioned metaphors, which invigorate the argumentation and give the text some elegance, there are metaphors which are intrinsic to Bate's thought. Most of these images derive from ancient philosophy and have a long history. Since such philosophical metaphors determine the world-picture of an author at a deep level, they deserve a careful study⁴¹. The different influences on the author's use of these images should be identified; the function of the similes in his works should be examined; and comparative research should investigate the manner in which his contemporaries use (or do not use) them. Although all these issues are very interesting, they exceed the limits of this paper. Therefore, I shall only briefly mention the most important philosophical metaphors which are at work in Bate's *Speculum divinorum*. After outlining some time-honored similes, I shall focus more closely on Bate's metaphorical use of *extasis*, which is less stereotyped.

ulla *cana sapientia*, quemadmodum Atheniensibus olim dictum est in *Timaeo*, mirabiliter gloriando se iactant observare principia philosophiae Aristotelis, qui tamquam *in foribus delinquentes* neque illa quidem advertunt quae tamquam nota per se principia Philosophus distinguens (...) supponit utique (...). *Iuveniliter* usually has a pejorative meaning; cfr. LATHAM, s.v.

³⁹ Cfr. Plato, *Timaeus*, 22b (CALCIDRUS, p. 14, ll. 2-5).

⁴⁰ Cfr. Aristotle, *Metaph.*, II, 1, 993b5. According to modern commentators, Aristotle means with the proverb that it is impossible to miss the truth entirely (cfr. G. REALE, *Aristotele. La Metafisica*, Napoli 1978, Vol. I, p. 223); like Aquinas (*Metaph.*, II, 1, M.-R. CATHALA - R.M. SPIAZZI (ed.), Taurini-Romae 1964, § 277), who himself follows ALBERT (*Metaph.*, II, 1, B. GEYER (ed.), Monasterii Westfalorum 1960, pp. 91-92, ll. 64-1), Bate interprets the door as the first principles through which one arrives at further knowledge.

⁴¹ As H. BLUMENBERG («Paradigmen zu einer Metaphorologie», *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), pp. 7-142, esp. 9) has observed, such «absolute metaphors», which cannot be translated into 'proper' terms, are the «Grundbestände» of philosophical language. See also S. ISSSELING, *Rhetoric and Philosophy in Conflict. An historical survey*, The Hague 1976, pp. 115-126.

a) Traditional imagery

* Being enclosed in a «circle», all things proceed from God and return to God⁴².

* The heavens (and the universe) are represented as a «spiritual animal»⁴³.

* Material things are «images», «shadows» or «echoes» of the eternal ideas⁴⁴.

* Man is like a «minor cosmos»⁴⁵.

* Situated on a «border-line», man has an «intermediate condition» between heaven and earth⁴⁶.

⁴² See *Spec.*, XI, 24, p. 84, l. 120; p. 85, l. 131; XXIII, 8, p. 413, ll. 169-176; XXIII, 25, p. 508, ll. 8-12. In these texts, Bate quotes Proclus, *In Timaeum*, C. STEEL (ed.), Leuven 1985, pp. 572-574, ll. 47-87; *Elem. th.*, props. 11, 12, and 33. This motif pervades the entirety of medieval philosophy; see, for instance, H. ANZULEWICZ, «Die Denkstruktur des Albertus Magnus. Ihre Dekodierung und ihre Relevanz für die Begrifflichkeit und Terminologie», in J. HAMESSE – C. STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, cit., pp. 369-396, esp. 379-380 (with references to further literature).

⁴³ See *Spec.*, XX, 34, p. 173, ll. 12-14; XXI, 10, p. 235, ll. 154-156. The idea is based on Plato, *Tim.*, 30d (quoted in XI, 1, p. 4, ll. 48-52) and Averroes, *De caelo*, II, 42, Venetiis, 1562, f. 125I (quoted in VII, 20, p. 173, ll. 77-80; XXII, 3, p. 272, ll. 62-65).

⁴⁴ See *Spec.*, Prooemium, p. 55, ll. 92-95; II, 9, p. 47, l. 4; VII, 2, p. 108, ll. 96-97; VII, 19, p. 169, l. 46; XI, 5, p. 18, ll. 18-22; XII, 27, p. 210, ll. 10-11. Cfr. Plato, *Tim.*, 50c; Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus*, 4, §20, PG 3, 720C (= *Dionysiaca*, I, p. 253, l. 2); Isaac, *De definitionibus*, J. MUCKLE (ed.), *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 11 (1938), p. 316, ll. 13-18. See also my «'Famosus expositor...': On Bate's (Anti-) Thomism», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* (2005).

⁴⁵ See *Spec.*, I, 32, p. 208, ll. 79-80; VII, 20, p. 172, ll. 53-54. Cfr. Aristotle, *Phys.*, VIII, 2, 252b26-27; *Auctoritates Aristotelis*, J. HAMESSE (ed.), p. 156, l. 35. On this topos, see R. ALLERS, «Microcosmos. From Anaximandros to Paracelsus», *Traditio* 2 (1944), pp. 319-407; M. GATZEMEIER, «Makrokosmos/Mikrokosmos», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. V, Basel-Stuttgart 1980, pp. 640-642.

⁴⁶ See *Spec.*, II, 17, p. 71, ll. 66-72; III, 8, p. 187, ll. 53-58; III, 9, p. 193, ll. 00-3; V, 6, p. 140, ll. 95-101; VI, 21, p. 76, ll. 101-105; XI, 18, p. 59, ll. 73-76. Bate borrows the idea from the *Liber de causis*, 2, §82, A. ΡΑΤΤΗΝ (ed.), Leuven, 1967, p. 50, l. 81 [reprinted in A. ΡΑΤΤΗΝ, *Miscellanea: I. Liber de Causis*, Leuven 2000]. On this topos, see G. VERBEKE, «Man as a 'Frontier' according to Aquinas», in G. VERBEKE - D. VERHELST (eds.), *Aquinas and Problems of His Time*, Leuven-The Hague, 1976, pp. 195-223.

* The agent intellect is compared to «art» and «light»; the potential intellect is a «table on which nothing has been written»⁴⁷.

* The human intellect «rules the body with a civil rule»⁴⁸.

* The light of the human intellect is «veiled» by sense-perception and phantasy⁴⁹.

* An intellectual substance is «self-moving»: it «proceeds» from its essential cause and «returns» to itself (i.e., to its cause), thus making a «circular operation»⁵⁰.

* Philosophy follows a «way»⁵¹: it «proceeds» toward that which is not

⁴⁷ See *Spec.*, Prooemium, p. 58, ll. 49-51; p. 69, ll. 34-35; I, 1, p. 71, ll. 7-11; II, 9, p. 45, ll. 48-59; III, 1, p. 157, ll. 66-73; p. 160, ll. 44-61; XVI, 3, p. 253, ll. 93-95. The idea is based on Aristotle, *De an.*, III, 5, 430a1-2 and 430a12-17.

⁴⁸ See *Spec.*, V, 10, p. 155, ll. 73-81; XVI, 3, p. 256, ll. 170-171. This metaphor derives from Aristotle's thesis that «the intellect rules the appetites with civil sway» (*Pol.*, I, 5, 1254b4-6).

⁴⁹ See *Spec.*, Prooemium, p. 68, ll. 95-11; I, 32, p. 211, ll. 55-61; II, 12, p. 54, ll. 45-52; II, 37, p. 143, l. 71; III, 8, p. 188, l. 79; VI, 20, p. 76, ll. 90-93 and p. 77, l. 132; VI, 21, p. 78, ll. 5-6; VI, 25, p. 94, ll. 15-17; XIV, 7, p. 107, ll. 83-88; XV, 8, p. 194, ll. 163-167; XVI, 3, pp. 251-259, ll. 20/187/215/228/255; XVI, 4, pp. 260-261, ll. 5/27/36; XVI, 9, p. 285, l. 7; XVI, 15, pp. 334-335, ll. 26-28/53-62. The idea is based on Aristotle, *De an.*, III, 3, 429a7-8. With this image, the simile of the night-owl is closely related: see *Spec.*, Prooemium, p. 59, ll. 65-67; p. 68, ll. 9-11; VI, 10, p. 37, ll. 131-132; XIII, 1, p. 2, ll. 40-44; XIV, 11, p. 140, ll. 72-73; XVI, 3, pp. 251-252, ll. 45-47; XVI, 9, p. 286, ll. 50-53; XXIII, 1, p. 371, ll. 15-16; XXIII, 9, p. 417, ll. 72-73; XXIII, 10, p. 420, ll. 7-9. Cfr. Aristotle, *Metaph.*, II, 1, 993b9-11: «As the owls' eyes are to daylight, so is the intellect of our soul to the entities which are by nature most manifest»; see further C. STEEL, *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik* (Lectio Albertina), Münster 2001.

⁵⁰ See *Spec.*, XI, 25, p. 87, ll. 53-60; XI, 30, pp. 111-112, ll. 94-99; XXIII, 9, p. 415, ll. 12-19; XXIII, 25, p. 511, ll. 106-108. This idea is mainly derived from Proclus, *Elem. th.*, props. 35, 39, and 42; for the notion of intellectual self-movement, Bate also refers to Aristotle, *Metaph.*, XII, 7, 1072a30. Furthermore, he emphasizes that both Aristotle and Proclus speak of the intellect's self-movement «by way of a likeness and according to a proportional relation or comparison» (XI, 25, p. 87, ll. 57-58).

⁵¹ See *Spec.*, I, 1, p. 71, ll. 4-6; V, 12, p. 164, ll. 87-89; XVI, 3, pp. 252-254, ll. 65/110; XVI, 9, p. 289, l. 124; XXIII, 22, p. 499, ll. 151-152, where Bate refers to the «natural way» sketched by ARISTOTLE at the beginning of his *Physics* (I, 1, 184a16-22). These passages confirm J. DECORTE's thesis that medieval philosophers conceive their philosophical project as a rational 'way' toward wisdom (see his *Waarheid als weg. Beknopte geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte*, Kapellen-Kampen 1992, esp. pp. 9-17 and 319-321); on the notion of 'way' in Aquinas, see J.A. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden 1988, esp. pp. 227-231.

immediately known to man⁵², «flies the impurity and instability of corruptible things»⁵³, and «ascends» to the divine⁵⁴.

* Philosophers are «compelled by the truth»⁵⁵.

* The human intellect sometimes «touches» on intelligible entities (i.e., obtains some knowledge of them)⁵⁶.

* God eternally makes a circular revolution and rests in Himself⁵⁷.

* God is the «Source», «Maker» and «Architect» of everything; His Mind is the «Form of forms» and «Archetypal Cosmos» in which the exemplary ideas of all things are «contained»⁵⁸.

⁵² See *Spec.*, XIV, 8, p. 113, ll. 18-24; XIV, 9, p. 124, ll. 39-47 and p. 128, ll. 150-157; XIV, 10, pp. 129-130, ll. 4-10; XV, 2, p. 159, l. 108; XV, 10, p. 202, ll. 64-65; XVI, 9, title and p. 292-294, ll. 214 and 256-260; XVI, 14, pp. 327-328, ll. 6-13; XVI, 15, p. 333, l. 24; XXIII, 1, pp. 371-372, ll. 24-30.

⁵³ See *Spec.*, VI, 21, pp. 78-79, 20-21; cf. VII, 2, p. 105, ll. 16-17: Plato says that «one should move away from the body».

⁵⁴ See *Spec.*, I, 32, p. 212, l. 75; XXIII, 25, p. 511, l. 119.

⁵⁵ See *Spec.*, III, 22, p. 238, l. 18; XVI, 7, p. 274, l. 18; XVI, 11, p. 301, l. 7; cfr. Aristotle, *Phys.*, I, 5, 188b29-30; *Metaph.*, I, 3, 984b10. On this metaphor, which implies a personification of the truth, cfr. H. BLUMENBERG, *art. cit.*, pp. 14-16.

⁵⁶ Although Bate sometimes uses *pertingere* to denote the knowledge of divine substances (see *Spec.*, Prooemium, p. 62, 41), he prefers *atingere*, because perfect knowledge of those beings cannot be reached (see *Spec.*, Prooemium, p. 65, ll. 19-22; p. 66, ll. 47/65; p. 69, l. 35; XIII, 12, pp. 52-53, ll. 116-123; XVI, 9, p. 287, l. 55; XXIII, 1, p. 371, l. 9; XXIII, 5, p. 398, l. 274; XXIII, 10, p. 420, l. 6 and p. 421, ll. 20/30; XXIII, 14, p. 442, ll. 5-6; XXIII, 15, p. 449, l. 5). Bate's metaphorical use of *atingere* is inspired by Aristotle, *Metaph.*, IX, 10, 1051b24-27 (quoted in *Spec.*, Prooemium, p. 60, ll. 00-2) and *De part. an.*, I, 5, 644b33 (quoted in *Spec.*, Prooemium, p. 69, ll. 28-29; XV, 7, p. 187, ll. 144-149; XVI, 9, p. 287, l. 55); *atingere* is also used in Proclus, *In Tim.*, C. STEEL (ed.), Leuven, 1985, p. 574, l. 2 (quoted in *Spec.*, XXIII, 10, p. 424, l. 129), in Philoponus, *De an.*, III, p. 88, l. 59 (quoted in *Spec.*, XIII, 12, p. 52, l. 117), by Albert, *De anima*, III, 3, 12, C. STROICK (ed.), Monasterii Westfalorum, 1968, p. 224, ll. 86-87 (quoted in *Spec.*, XVI, 16, p. 352, ll. 334-339), and by Aquinas, *Metaph.*, IX, 11, §1916 (quoted in *Spec.*, Prooemium, p. 60, l. 8).

⁵⁷ See *Spec.*, XX, 34, p. 176, ll. 94-100. This conception is related to the general idea that intellectual substances have a circular motion (cf. n. 50).

⁵⁸ See *Spec.*, III, 14, p. 205, ll. 24-28; XI, 1, p. 4, ll. 52-54; XII, 5, p. 138, ll. 65-75; XXIII, 15, p. 450, ll. 24-37. Bate refers for these similes to Plato, *Tim.*, 29a/30c; he also links it with the idea that «the work of nature is the work of Divine Art» (on this theme, see my «Albert's Influence on Bate's Metaphysics and Noetics», in W. SENNER (Hrsg.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren*, Berlin 2001, pp. 195-206, esp. 199-200). For the metaphor of the 'architect', which is already used by Cicero (*De natura deorum*, I, 8, 19), cfr. Aquinas, *Metaphys.*, V, 2, §769 (quoted

* Bate considers his work a «mirror» whereby he intends to contemplate the divine substances⁵⁹.

b) *Extasis*

In thirteenth-century scholasticism, the word *extasis* is most often employed in a theological context. Thomas Aquinas, for instance, regards ecstasy as a disposition in which one «is put outside oneself». In his view, ecstasy can affect the cognitive or the appetitive powers of the soul. The cognitive ecstasy can occur in two directions: a person is put outside the knowledge that is by nature proper to him either because he is lifted up to a higher level of knowledge, or because he is pressed down, for instance when he falls into madness⁶⁰. The second type of cognitive ecstasy, however, is not prominent in Aquinas' writings. Following a long tradition, he conceives of ecstasy as a kind of prophetic state, as a rapture whereby one is drawn upward to the divine. Such ecstasy is primarily experienced by saints (e.g., St. Peter and St. Paul)⁶¹.

Bate is well aware of the religious meaning of *extasis* and goes even so far as to associate the word with the verbs *transformare* and *transsubstantiare*, which normally have a theological meaning⁶². Thus, he notes that the human will can be transformed

in *Spec.*, XIV, 4, p. 81, ll. 38-40). See also E.R. CURTIUS, *European Literature and the Latin Middle Ages*. Translated from the German by W.R. TRASK, London-Henley 1979, pp. 544-546.

⁵⁹ See *Spec.*, XXIII, 25, pp. 511-512, ll. 116-121. On the mirror-metaphor, see E. VAN DE VYVER, «Introduction» to Tome I, p. xvi; H. GRABES, *The Mutable Glass. Mirror-imagery in titles and texts of the Middle Ages and English Renaissance*, Cambridge 1982; E.M. JÓNSSON, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris 1995; H. ANZULEWICZ, *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, Münster 1999, T. II, esp. pp. 151-161, 191, and 273-278. Remarkably, Bate does not elaborate this cliché: in his chapter on mirrors (*Spec.*, I, 15), he does not dwell on the metaphorical meaning of *speculum*; and he indicates the difficulty of knowing God by means of St. Paul's «in aenigmate», but omits the foregoing «per speculum» (see *Spec.*, XXIII, 10, p. 425, l. 166; cfr. *Cor.* I, 13, 12).

⁶⁰ See *Summa th.*, I-II, 28, 3, resp. For the two meanings of *extasis* ('trance' - 'loss of consciousness'), cfr. LATHAM, *s.v.*, a-b.

⁶¹ See *Summa th.*, II-II, 174, 1 ad 3; II, 175, 2, resp. Cfr. Isidore, *Etymologiae*, VII, 8 (on ecstasy as a the first kind of prophecy); Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus*, 4, PG 3, 711A (on St. Paul, whose ecstasy was caused by divine love); Gregorius Magnus, *Dialogi*, II (*De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*), 3, A. DE VOGÜÉ (ed.), Paris, 1979, pp. 144-146, 64-82 (on St. Peter, who was caught up in ecstasy by an angel).

⁶² See BLAISE, *s.v.*; DEFERRARI, *s.v.*

into the more divine substances and that it is better for man to be somehow transubstantiated into another self «through an appetitive or loving ecstasy» than to remain below⁶³. In such passages, *extasis*, *transformare* and *transsubstantiare* are not used in a metaphorical sense⁶⁴, even though the strictly philosophical context in which they appear is quite different from the theological context in which they are normally used by scholastic authors. In contrast with Aquinas, Bate uses *extasis* outside a theological context, and sometimes even in a non-religious sense.

The following passage brings the three words together and illustrates their philosophical meaning:

The act of sensing, then, and in general every act of any passive cognition whatsoever, tends and is moved toward its object *per se* and primarily. Doesn't this mean that [the sense] somehow undergoes an ecstasy and is somehow put outside [itself], as if it were somehow transubstantiated or transformed into its object⁶⁵?

Here, the verbs *transsubstantiare* and *transformare* are obviously taken in their etymological sense. Thus they mean «give another substance / form to», and in the passive voice, «being changed into another substance / form»⁶⁶. As the adverb «tam-

⁶³ See *Spec.*, Prooemium, pp. 65-66, ll. 29-38; XV, 8, p. 194, ll. 174-180.

⁶⁴ Since Bate does not describe mystical experiences, there are no 'mystical' metaphors in his *Speculum*. On such metaphors, see M. EGERDING, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

⁶⁵ See *Spec.*, II, 29, p. 119, ll. 34-38: «Quod igitur actus sentiendi, et universaliter omnis actus cognitionis passivae quoquo modo dictae, per se et primo tendit et fertur in obiectum extra, quid hoc est aliud quam quod extasim patitur quodammodo et extrapositionem quandam, tamquam transsubstantiatus quoquo modo seu transformatus in obiectum?» On this text, see my «Henry Bate's Theory of Sensible Species», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 68 (2001), pp. 75-110, esp. 106-107. The interpretation of 'ecstasy' as «extrapositio» may be influenced by Aquinas (cfr. n. 60), but he does not use the word *extrapositio*; Albert, however, uses *extra-se-positio* (see *Super Dionysium De divinis nominibus*, P. SIMON (ed.), Monasterii Westfolorum 1972, p. 110, ll. 65-66; p. 219, ll. 58-60).

⁶⁶ Admittedly, Bate is not the only philosopher who uses *transsubstantiatio* in a philosophical sense. See, for instance, Henry of Ghent, *Summa*, art. 49, q. 5 (BADIUS (ed.), Paris 1520, f. 36N): «obiectum volitum sub ratione qua in ipsum transsubstantiatur volens»; Raimundus Lullus, *Ars brevis*, 10, A. MADRE (ed.), Turnholti 1984, p. 235, ll. 150-151: «Transsubstantiation is the act of nature in that which is transsubstantiated, when it has lost its old form and assumed a new form»; *Ars generalis ultima*, 9, A. MADRE (ed.), Turnholti 1986, p. 234, ll. 124-125, on the vegetative soul which «transsubstantiates food into flesh» (I owe the Lullus references to Prof. F. Bossier). For the

quam» and the indefinite pronouns («quodam modo», «quandam», «quoquo modo») indicate, Bate is well aware of the fact that the terms are used here metaphorically. The metaphor consists in the transposition of words that usually occur in a theological context into psychology.

In the foregoing text, the words *extasis*, *transsubstantiare*, and *transformare* have a neutral meaning. However, in many other passages, *extasis* and *transformare* are used with a pejorative connotation. This meaning of *extasis* is partly based on Philoponus' commentary on *De anima*. The Grammarian indeed holds that «when phantasy takes on alien figures from sensible objects, it overclouds («obnubilans») the intellect and makes it depart («exstare facit») from its proper station and cognition». In his quotation of Philoponus' argument, Bate interprets the verb «depart» as «to undergo ecstasy» and indicates its metaphorical character by adding «somehow». Furthermore, he explains that «apparently such an impediment neither comes from the part of the intellect nor occurs in it, since it is impassible and immaterial». Through experience we may learn that our understanding is impeded and veiled according as it is turned more or less carelessly toward phantasy. In that case, it is withdrawn from its proper activity, «as if it were transformed into another [activity]»⁶⁷. Bate, then, describes this transformation as a kind of ecstasy:

When the intellect is turned toward itself and understands itself, it is accordingly assimilated to a circular line, which loses the form of a circle if it is extended. Likewise, if the intellect extends its operation or itself by tending so to speak outside itself, namely toward another object, namely toward the quiddity of a sensible thing, which it necessarily considers in a phantasm as something that must be stripped [of matter], it abandons so to speak its proper activity, and is somehow transformed into another [activity], as if it has undergone an ecstasy. Indeed, we experience in ourselves that the more attentively we consider the quiddity of something sensible, the less we pay attention to the quiddity of the intellect itself⁶⁸.

psychological meaning of *transformare*, cfr. John Peckham, *Tractatus De anima*, I, 3, G. MELANI (ed.), Firenze 1948, p. 10, ll. 9-10: «stimulated by itself, namely by its senses, the soul transforms itself into a likeness of all things» (see further, I, 4, pp. 12-14, ll. 16-16). In secondary literature, only the sacramental meaning of *transsubstantiatio* is discussed; cfr. M. GERWING, «Transsubstantiation», in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. VIII, München 1997, col. 950-952; M. LAARMANN, «Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen», *Archiv für Begriffsgeschichte* 41 (1999), pp. 119-150.

⁶⁷ *Spec.*, II, 12, p. 55, ll. 70-80. Cfr. Philoponus, *De an.*, III, p. 63, ll. 16-18.

⁶⁸ See *Spec.*, II, 12, pp. 55-56, ll. 90-99.

In this text, Bate is influenced by Themistius, who observes that «Plato assimilates the operations of the intellect to smooth-running and straight circles, while Aristotle likens them to a line that is bent and straight, since the intellect becomes as it were double instead of single when it considers matter together with form»⁶⁹. Bate, however, specifies the comparisons. First, he makes a clear distinction between the circularity of intellectual self-knowledge and the rightness which characterizes the intellect's knowledge of its proper object (i.e., the universal quiddity of material objects). Thereafter, he compares the intellect's knowledge of particular material things to a curved line. Just as a straight line which is broken or bent «deviates from the simple unity of its rightness», so the intellect, while «plunging itself» («se immergens») into the sensory power, passes («transit») into an act which is more composite. Thus, it is sometimes «withdrawn» («retrahitur») from its simpler and more proper operation and becomes veiled («velatur»)⁷⁰.

In several chapters, Bate repeats these ideas, using the same metaphors⁷¹. In other passages, however, he describes an ecstasy that occurs in the opposite direction. When a man «has turned away from the occupations of phantasy and the senses», he is able to behold immaterial beings merely by his intellect, without any phantasm. In

⁶⁹ Themistius, *De an.*, III, p. 219, ll. 2-5. Cf. PLATO, *Tim.*, 37b-c; Aristotle, *De an.*, III, 4, 429b16-17. Although Themistius' comment is based on these passages, it should be noted that neither Plato nor Aristotle explicitly compare the intellect to a circle; Plato deals with the World-Soul (cf. F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London, 1937, pp. 73 and 96-97), Aristotle remarks that we judge the essence of material things by a faculty which is either separated from the senses or «related to it as a bent line to itself when straightened». Bate's association of *extasis* with *extendere* is based, not only Aristotle's simile of the straightened line, but also on Albert's observation that the human intellect knows material things «through its extension toward the sensory potencies» (*De an.*, III, 3, 2, p. 210, ll. 67-68, quoted in *Spec.*, XIII, 13, p. 59, ll. 74-78). Aquinas' interpretation of 429b16-17 is quite different: in his view, the intellect knows the specific nature of a thing «directly by extending itself to it», while it knows the individual «through a kind of reflection, insofar as it returns over the phantasms, from which the intelligible species are abstracted». (*Sententia libri De anima*, III, 2, ed. Leon., Roma-Paris 1984, p. 211, ll. 182-186).

⁷⁰ See *Spec.*, II, 12, p. 56, ll. 00-11. For *velare*, cfr. n. 49; for the figurative use of *immergere*, cfr. DEFERRARI, s.v., 2-3.

⁷¹ See *Spec.*, II, 37, p. 141, ll. 2-12; p. 142, ll. 26-45; p. 143, ll. 55-57; p. 144, ll. 78-81; III, 8, p. 188, ll. 77-86; III, 9, p. 193, ll. 00-8; p. 194, ll. 42-46; III, 10, p. 195, ll. 63-66; V, 10, p. 154, ll. 42-47; VI, 20, pp. 76-78, ll. 106-140; VI, 25, p. 94, ll. 15-16; XVI, 3, pp. 257-258, ll. 201-229. The intellect is also said to be «somehow asleep» (XVI, 3, p. 256, ll. 165-166). For a similar use of *consopitus*, see Aquinas, *Summa th.*, I, 84, 4 (resp.); Aquinas, however, rejects this Platonic view.

that case, it is not the human intellect that is «ecstatically transposed into sense-perception, but rather conversely the sensory power or phantasy that has undergone an ecstasy [and is transposed] into the intellect»⁷². Furthermore, Bate explains that «when the intellect intensely directs itself («vehementer intenso») [to its own activity] and vigorously concentrates («vigente circa») on its proper intellectual activity and on the knowledge of itself and of the other immaterial beings, the material potencies are withdrawn and cease, and sometimes the phantasms are silent»⁷³. In this manner, the intellect «comes back and returns over itself, bending back — so to speak — an extended line over itself, wheeling around in a circle»⁷⁴.

b) Analysis of some selected sentences

Although metaphors are a basic component of Bate's language, they are mostly unoriginal. Consequently, his rhetorical skills must be sought at a higher level, namely in the construction of sentences. Indeed, unlike most Artists, he regularly composes oratorical periods, particularly when he attempts to summarize central ideas. In these periods, he emphasizes important notions with pleonasm and hyperbaton⁷⁵. Some examples may illustrate Bate's 'grandiloquent' style.

* Since an inferior intellect cannot completely understand superior intellectual substances, it finds its supreme perfection and pleasure in knowing that «the wealth of the higher excellence, which should be understood more perfectly and consequently loved more purely, overflows its own [i.e., the inferior's] power and the capacity of its potency»⁷⁶. Anticipating this conclusion, Bate elaborates an almost epical *similitudo*:

⁷² See *Spec.*, II, 16, p. 69, ll. 14-25. Bate corroborates his view with a quotation from the *Phaedo*, where Socrates says that when a human being employs his pure intelligence only, he knows each of the really existing things; cfr. Plato, *Phaedo*, 66a.

⁷³ See *Spec.*, II, 16, p. 70, ll. 33-37; VI, 20, p. 78, ll. 140-145. The figurative use of *silere* is classical; cfr. LEWIS-SHORT, s.v., II.

⁷⁴ *Spec.*, II, 37, p. 144, ll. 1-3. Notice the pleonasm: «... se ipsum intelligit super se rediens et conversus, quasi extensam lineam super se recurvans circulariter regyrando». For the metaphor of circularity, cfr. n. 50.

⁷⁵ Although hyperbata occur very frequently in Medieval Latin, they usually preserve their rhetorical (reinforcing and/or ornamental) function (pace P. STOTZ, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*. Vierter Band: Formenlehre, Syntax und Stilistik, München 1998, p. 427, §1.18).

⁷⁶ *Spec.*, Prooemium, p. 66, ll. 51-55.

Considerandum itaque quod
 quemadmodum vir liberalis thesaurum habens infinitum aut inaestimabilem,
 quem expendere non posset nec evacuare,
 quinimmo semper quidem superabundans esset,
 quantumcumque de ipso liberaliter erogaret seu
 effunderet magnifice,
 non minus delectaretur, sed et magis
 quam si terminatum haberet seu finitum,
 qui tamen toti sufficeret elargitioni commensuratae
 proportionaliter virtuti suae,
 sic et intellectus inferior iuxta suam facultatem speculando superiores
 maiori admiratione delectatur in hoc
 quod repleta ac satiata totius desiderii sui capacitate,
 tam in speculando quam in amando seu fruendo,
 adhuc sibi quidem abundat amabilius multum
 et superest utique delectabilius,
 ad quod sufficienter desiderandum, amandum et
 fruendum non sufficit, sed deficit modus et capacitas sui
 desiderii et amoris,
 quam si ultra suae capacitatis modum nihil intelligendum
 supereset nec amandum nec fruendum⁷⁷.

In this sumptuous period, the lofty style is perfectly adapted to the sublime ideas expressed in it. The overall parallelism «quemadmodum ... delectaretur ... quam si — sic ... delectatur ... quam si» has been worked out with *variatio*, which resides in three elements: the unequal length of the subordinate and the main clause of the comparison; the contrast between the *modus irrealis* of the subordinate clause and the *modus realis* of the main clause; the difference in constructions (participle «habens» vs. gerund «speculando», adverb «magis» vs. nominal constituent «maiori admiratione»). Likewise, the separate cola contain some *variatio*. This is due to the use of various conjunctions («aut» / «nec» / «seu» / «sed» / «ac» / «tam...quam» / «et»), the chiasm «liberaliter erogaret seu effunderet magnifice», and two tripartite structures («desiderandum, amandum et fruendum»; «intelligendum ... nec amandum nec fruendum»). Furthermore, the style is embellished with several figures:

- hyperbaton: «thesaurum ... infinitum»; «terminatum ... seu finitum»; «toti ... elargitioni»; «repleta ... capacitate»;

⁷⁷ *Spec.*, Prooemium, pp. 65-66, ll. 23-38.

- inversion: «abundat amabilius multum et superest ...»;
- antithetic *correctio*: «non ..., quinimmo ...»; «non minus ..., sed et magis»;
- geminating synonymy: «infinitum aut inaestimabilem»; «expendere ... nec evacuare»; «erogaret seu effunderet»; «terminatum ... seu finitum»; «repleta ac satiata»; «modus et capacitas»;
- pleonasm: «commensuratae proportionaliter»;
- *incrementum*: «desiderandum, amandum et fruendum»; «intelligendum ... nec amandum nec fruendum»⁷⁸;
- *derivatio*: «sufficienter ... sufficit»;
- *figura etymologica*: «non sufficit, sed deficit»;
- alliteration and assonance: «quinimmo semper quidem superabundans»; «tamen toti»; «intellectus inferior»; «speculando superiores»; «abundat amabilius»;
- homoeoteleuton (combined with homoeoptoton): «speculando .. amando seu fruendo»; «desiderandum, amandum, fruendum»; «intelligendum ... nec amandum nec fruendum».

Finally, it should be remarked that whereas a large number of sentences of the proem end with a *cursus velox*⁷⁹, this elaborate period ends with the less usual *trispndiacus*: «amandum nec fruendum»⁸⁰.

⁷⁸ On the theological-philosophical meaning of *frui*, cfr. Augustine, *De doctrina christiana*, I, 4, 4; DEFERRARI, s.v. *Frui* denotes the will's quiet enjoyment of the (immaterial) goal it has reached.

⁷⁹ AS VAN DE VYVER («Introduction», p. xvii, n. 12) already observed, Part I of the Proem is written in a more or less rhythmical prose-style, in which the *cursus velox* is predominant; see for instance: *proposuimus tibi Guido* (p. 47, l. 12); *clarius innotescat* (p. 47, l. 21); *purior invenitur* (p. 48, l. 42); *necesse est derivare* (p. 49, l. 62); *gloriam fortunatam* (p. 50, l. 79); *viribus Alexandri* (p. 51, l. 00); *Israel primitivum* (p. 52, l. 19); *interitum iam apparet* (p. 52, l. 28); *caesaris vectitarent* (p. 53, l. 49); *sensibiliter comprobatur* (p. 54, l. 62); *circulum revoluntur* (p. 54, l. 65); *immortalis est, non humana* (p. 55, l. 90); *resonantiae sunt obscurae* (p. 55, l. 95); *exigat intellectus* (p. 56, l. 2); *necessario consequuntur* (p. 58, l. 48); *eminentiae praecellentes* (p. 58, l. 60). However, the *cursus velox* is also present in Part II of the Proem: *materia separatas* (p. 59, l. 72); *causarum transcendo* (p. 63, l. 81); *desiderium amorousum* (p. 66, l. 40); *sincerius praeamandae* (p. 66, l. 55); *entium corrumpatur* (p. 66, l. 59); *ordini naturali* (p. 66, l. 64). Examples of the *velox* are also to be found in some of the above-cited passages: *incidunt labyrinthum; proposuit enervatur*. The preference for the *cursus velox* is a wide-spread phenomenon in thirteenth-century prose (cfr. T. JANSON, *Prose Rhythm in Medieval Latin from the 9th to the 13th Century*, Stockholm 1975, p. 104).

⁸⁰ The words «amandum nec fruendum» can be considered a *trispndiacus* only if «nec fruendum» is read as one whole; on such (proclitic) *consyllabatio*, cfr. T. JANSON, *op. cit.*, pp. 28-29. For

* Having discussed the (non-)existence of ideas of accidents, Bate sums up his position in a clearly structured period:

Secundum hunc itaque modum,

licet accidentibus, quia propagini substantiae assimilantur, non sint ideae propriae neque illis in quibus prius et posterius dicitur,

propter quod neque propriam habent ideam numeri qui sunt de genere quantitatis, etiam quia non sunt entia per se et separata, ut dictum est,

nihilominus eorum rationes in substantiarum ideis tamquam in origine propaginis secundum multifarias diversorum respectuum analogias et habitudines atque participationes causaliter continentur⁸¹.

The different parts of this period, which again ends with a *cursus velox*, are (more or less) equilibrated. The first part («Secundum ... dicitur») comprises 22 words, while the second part («propter quod ... dictum est») has 24 words. Moreover, the sub-clauses «licet ... dicitur» and «propter ... dictum est» have an equal number of syllables (47) and thus constitute a kind of isocolon. The main clause («nihilominus ... continentur») consists of 21 words, but the number of its syllables (76) surpasses the length of each of the sub-ordinate clauses. The sentence is adorned with a metaphor («tamquam in origine propaginis»⁸²), a pleonastic hendiadys («respectuum analogias et habitudines»), and hyperbata («propriam ... ideam»; «multifarias ... analogias»).

* After quoting passages from Averroes and Aquinas on motion, Bate concludes that the process of generation extends itself only to the first moment of the actual

other examples of the *cursus trispondiacus* in Part I of the Proem: in esse generati (p. 48, l. 28); secundum veritatem (p. 48, l. 46); vita temporalis (p. 50, l. 71); nunc ima pervertentis (p. 53, l. 42); semper adorantium (p. 53, l. 55); rota collocetur (p. 54, l. 71); unit redamanti (p. 58, l. 44); and in Part II of the Proem: locum differatur (p. 60, l. 95); profecto diminuta (p. 67, l. 69); and vagetur intellectus (quoted above; cfr. n. 33). If we read «neque amandum neque fruendum», the period ends with a *cursus planus* (cfr. p. 65, l. 22: dignitatis existunt).

⁸¹ See *Spec.*, VII, 1, p. 104, ll. 153-160.

⁸² I have found only one parallel passage where accidents are represented as the «shoots» of substance (*Spec.*, II, 7, p. 41, l. 67). Bate contaminates two constructions in «propagini substantiae assimilantur» (one should expect either «propagini arboris assimilantur» or «quasi propago substantiae sunt»).

existence of the thing that is generated. Consequently, the causality of the efficient cause too stops at this first moment. Bate expresses these ideas, which are essential in his view (though they may seem rather trivial to us), in two extremely complex sentences:

Ex his igitur sic perlustratis palam est intuenti quod

postquam effectus huiusmodi, scilicet motus et fieri usque ad factum esse, et
 universaliter exitus et educio potentiae ad actum ita perducitur
 quod ad secundum seu ad plura quam ad unum instans actus essendi
 simpliciter et perfecti manentis non extenditur, sed ad primum
 indivisibile tantum,
 in quo generati esse principium est et initium actus perfecti,

necesse est utique

proportionaliter se habentis generantis et motivae seu efficientis causae propriam
 secundum se causalitatem ad indivisibile principium essentiae generati dumtaxat
 extendi seu ad initium sui actualis esse perfecti et per consequens etiam ad primum
 nunc tantum seu instans actus et esse permanentis uniformiter,
 ubi terminatur ipsum fieri seu imperfectus actus essendi, successive
 quidem aliter et aliter se habens inquam, secundum quod huiusmodi.

Similiter et e converso

causalitatem causae talis,

eo quod propria est ipsi fieri seu effectui causando,
 secundum quod aliter et aliter se habenti,
 quoadusque finaliter ad simplex perfectum esse terminatur in ultimo
 nunc ipsius fieri, scilicet in facto esse,
 quod idem est instanti seu nunc primo,
 quod indivisibile principium temporis est sequens
 esse permanens mensurantis, non aliter scilicet et
 aliter se habens,

in hoc inquam causando sic se habere ulterius, extendi scilicet ad secundum aliquod vel ad plura
 quam ad unum solum instans initiale temporis uniformem hanc secundum quod huiusmodi
 permanentiam essendi,

secundum quod absque transmutatione simpliciter est, mensurantis

impossibile est,

nisi quatenus causae formali coincidit,
 secundum quod prius visum est⁸³.

⁸³ See *Spec.*, XIV, 4, pp. 90-91, ll. 267-291.

These sentences contain several elements that are typical of Bate's scholastic idiom:

- The phrase «palam est intuenti» is one of Bate's favorite formulae introducing an important remark or conclusion⁸⁴.

- The clause depending on «palam ... quod» is an intricate period in which different subordinate clauses are heaped up: the causal clause «postquam ... actus perfecti»⁸⁵ consists of a main clause and a subordinate consecutive clause («quod ... perfecti»); this consecutive clause has a bipartite antithetic structure («non ... sed»)⁸⁶, the second part of which contains a relative clause. The main clause which depends on «palam ... quod» starts with «necesse est utique»; the *accusativus cum infinitivo* following «necesse est» is somewhat hidden, since the accusative «propriam ... causalitatem» is preceded by a number of genitives and separated from the infinitive «extendi» by an adverbial adjunct. The second adverbial adjunct «ad primum nunc ... uniformiter» is further determined by the relative clause «ubi ... huiusmodi».

- As the adverbs «Similiter et econverso» indicate, the second sentence is nothing but the negative reformulation of the first sentence. Except for some minor changes, «ad secundum aliquod ... ad unum solum instans» perfectly echoes «ad secundum ... ad unum instans»; likewise, «extendi» is used in both sentences. In the second sentence, the subject («causalitatem») and the verbs («se habere, extendi scilicet») of the *accusativus cum infinitivo* are separated from each other by five subordinate clauses. Moreover, the sentence-structure is obscured by two parallel hyperbata: «temporis ... esse ... mensurantis» and «temporis ... permanentiam ... mensurantis». The main clause «impossibile est» is followed by two short sub-clauses.

- Considered together, the two sentences constitute a macro-structural chiasm:

⁸⁴ Cfr. *Spec.*, III, 14, p. 204, l. 1 («advertenti palam»); IV, 43, p. 113, l. 5 («palam est intelligenti»); XIV, 7, p. 110, ll. 156-157 («intuenti palam est»); XV, 8, p. 192, ll. 128-129 («insipienti palam est»). Other frequent formulae are «non lateat» (cfr. XX, 6, p. 29, l. 188); «advertendum quod» (cf. XVI, 4, p. 260, l. 5); «non obliviscendum» (cf. XVI, 13, p. 327, ll. 133-134).

⁸⁵ For the causal meaning of *postquam*, cfr. LEWIS-SHORT, s.v., II; P. STOTZ, *op. cit.*, p. 415, §11.39. Bate often uses the conjunction in this sense.

⁸⁶ Such antithetic structures are quite common in scholastic Latin; cfr. F. BOSSIER, «Aristoteles' weg naar het Westen. Een beschouwing over de taal van het middeleeuws aristotelisme», *Hermeneus* 65 (1993), pp. 60-65, esp. 64.

(*Ex his ...*) - sub-clauses - *neesse est* – subject of *AcI* - adverbial adjunct - infinitive - adverbial adjuncts

(*Similiter ...*) - subject of *AcI* - sub-clauses - adverbial adjuncts - infinitives - adverbial adjuncts
- *impossibile est* - sub-clauses.

- Both sentences contain a lot of Grecisms: the superfluous particle *utique* (here corresponding to the Greek $\delta\eta$); the use of *nunc* as a substantive (synonymous with *instans*); the substantive use of infinitives (e.g., «fieri» / «factum esse» / «generati esse» / «ipsius fieri» / «sequens esse permanens»).

- Once again, the sentences are burdened with redundant words, geminating synonymy and *figurae etymologicae*: «exitus et eductio»⁸⁷; «eductio ... perducitur»; «principium ... et initium»; «motivae seu efficientis»; «causae ... causalitatem»; «nunc ... seu instans»; «causalitatem causae»; «finaliter ... terminatur»; «instanti seu nunc». Whereas these pleonasms probably have a stylistic (and perhaps even didactic) function, the frequent occurrence of almost meaningless words (such as *secundum quod*, *scilicet*, and *inquam*⁸⁸) and the repetition of the same colorless verbs (such as *se habere* and *fieri*) render the sentences boring and monotonous.

- Remarkably, neither the first nor the second period ends with a *cursus*. This proves that Bate has not paid careful attention to the stylistic details of this passage.

* A more beautiful example of Bate's periodical style is found at the end of Part XIV:

Recollectis igitur his quae in hac parte dicta sunt hactenus,
manifestum est quod
omnis demonstrativa scientia cum suis quibuscumque partialibus demonstrationibus,
principium utique sumentibus ab eo quod quid est,
et universaliter omnis cognitio seu operatio componentis intellectus
finaliter ordinatur ac tendit consummanda quidem seu terminanda
ad illum terminum seu definitionem
qua simpliciter apprehendatur ipsum quod quid est,
simplex existens conceptus mentis et proprium intellectus obiectum,
circa quod, ut prius visum est, mentiri seu decipi non
contingit⁸⁹.

⁸⁷ The phrase «educere de potentia ad actum» is very usual in scholastic Latin; cfr. DEFERRARI, s.v.; WEIJERS, *eductio*, 2.

⁸⁸ Bate uses *inquam*, not only in the original sense ('I say'/'I mean'), but also as a vague emphatic particle ('namely'/'indeed'); cfr. WEIJERS, s.v., 2c; LATHAM, s.v., 2a.

In this clear recapitulation, we meet the same rhetorical procedures which are found in the above-mentioned passages: pleonasm («in hac ...hactenus»); geminating synonymy («ordinatur ac tendit consummanda ... seu terminanda»; «terminum seu definitionem»; «mentiri seu decipi»); and *figura etymologica* («demonstrativa ... demonstrationibus»; «terminanda ... terminum»; «simpliciter ... simplex»). In addition, Bate makes use of polyptoton («his ... hac») and anaphora («omnis ... omnis»). Owing to the varying, though roughly equal length of its parts⁹⁰, the sentence has a smooth symmetrical structure, which is concluded with a *cursus velox*.

* My last example is taken from a chapter in which Bate argues that the intellect is the formal principle of a human being. Having demonstrated this idea with a cento of quotations, he returns to the issue discussed in previous chapters, viz. the question of why speculative happiness is the privilege of some divine men:

Perspicaciter itaque pensatis his omnibus et singulis,
relinquitur nullum inconueniens accidere,
si quidem in una specie communi logice dicta sunt excellentes aliquae perfectiones
occultae quorundam singularium,
secundum quod excellentiori vitae proportionale quidem oportet esse formale
principium,
felicitas autem vita quaedam est et operatio manens in anima operante, ut ait
Philosophus,
et quae perfectissima quidem est, speculativa scilicet, magis divina dicitur
quam humana⁹¹.

The structure of this sentence is similar to that of the foregoing example: after the *ablativus absolutus*, the main clause follows; since this short main clause only indicates that something is evident, possible, or necessary, the principal idea of the entire sentence is formulated near the end in a dependent clause⁹². Here, however,

⁸⁹ See *Spec.*, XIV, 11, p. 142, ll. 132-140.

⁹⁰ The sentence may be divided as follows: «Recollectis - hactenus» (10 words) / «manifestum - demonstrationibus» (11 words) / «principium - quid est» (8 words) / «et - intellectus» (8 words) / «finaliter - terminanda» (8 words) / «ad - quid est» (12 words) / «simplex - obiectum» (8 words) / «circa - contingit» (11 words).

⁹¹ See *Spec.*, XVI, 8, p. 284, ll. 196-203. Bate refers to Aristotle, *Eth. Nic.*, I, 7, 1098a16-20; X, 8, 1178a21-22.

⁹² This structure (*ablativus absolutus* - grammatical main clause - dependent clause expressing the principal idea) is found in many of Bate's sentences.

Bate has lengthened the main clause by using some redundant expressions. Instead of a simple formula, such as «possibile est quod», he inserts the solemn phrase «relinquitur ... si quidem», which apparently must give more weight to his conclusion. Furthermore, the period is decorated with several stylistic frills: alliteration («perspicaciter ... pensatis»); geminating synonymy («omnibus et singulis»); litotes («nullum inconveniens»); polyptoton («excellentes ... excellentiori»); and *figura etymologica* («operatio ... operante»). In the clause introduced by «secundum quod», the syntactic chiasm (predicate - copula - subject / subject - predicate¹ - copula - predicate²) underlines the antithetic structure which is marked by the particles «quidem»⁹³ and «autem». The sentence ends with a combination of a *cursus planus* and *velox*.

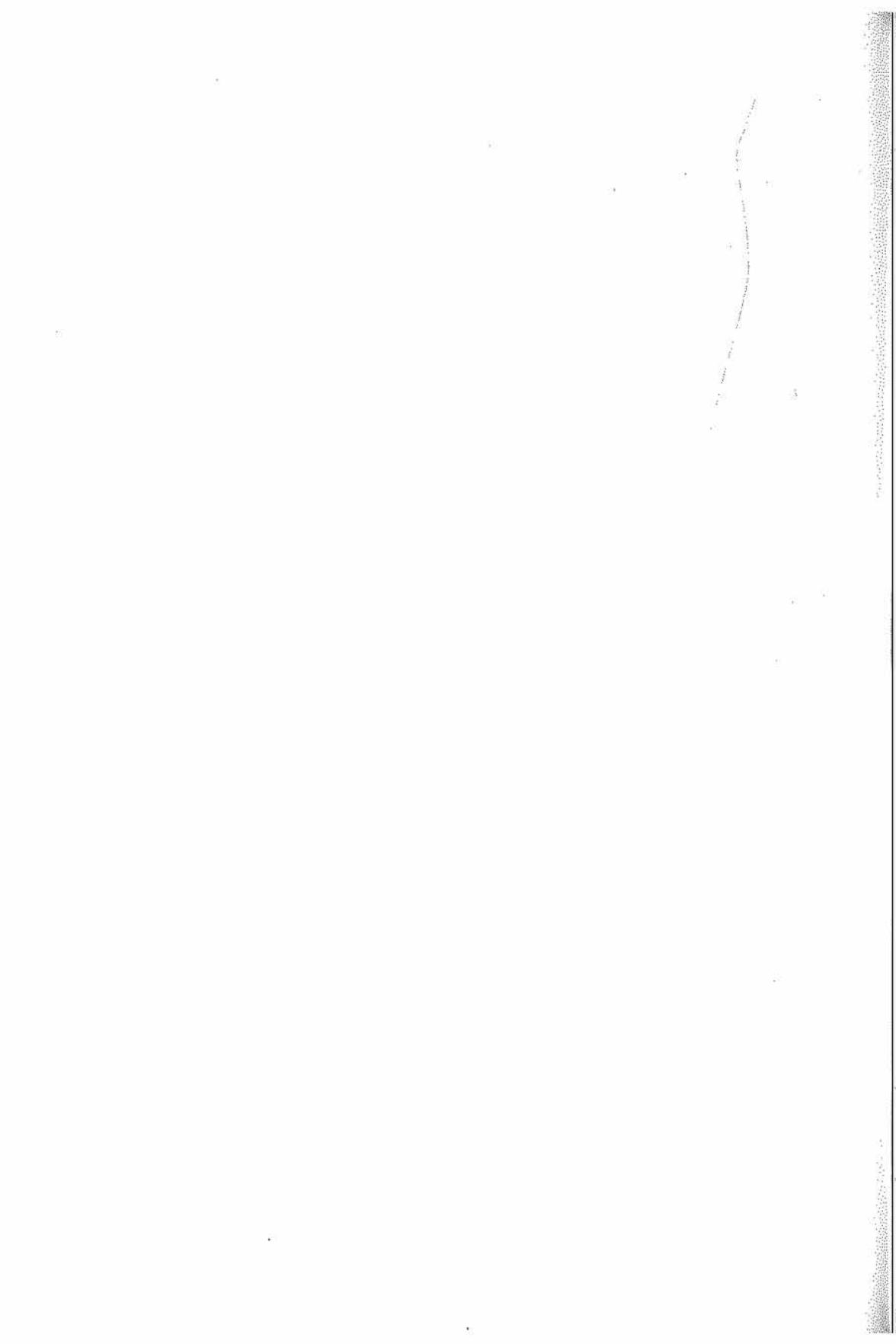
3. Conclusion

Without focusing on the 'linguistic' sciences, Bate makes clear with some *obiter dicta* that his rhetorical ideal consists in a clear style in which metaphors are used only to speak of immaterial beings. As our analysis has shown, his stylistic practice does not accord with his ideal. Important ideas are often expressed in impressive periods which have a very complicated structure. Metaphors are employed, not only with a view to formulating metaphysical ideas, but also with a purely rhetorical goal. Owing to the abundance of rhetorical figures, several passages of his *Speculum divinarum* are 'mannered'⁹⁴. On the other hand, it should be stressed that most of his sentences have not been rhetorically embellished, but are written in the arid, impersonal style that is typical of most masters of arts.

From all this, however, we ought not to conclude that Bate's Latin has a barbaric character. Even though his style lacks the *perspicuitas* and *elegantia* of classical literature, and though he does not even equal the limpid prose style of medieval classics such as John of Salisbury or Thomas Aquinas, his language is readable enough and was perhaps even alluring to scholastic readers.

⁹³ Whereas «quidem» after «si» and «perfectissima» has an emphatic-restrictive function (and is comparable to γῆ), «quidem» after «proportionale» is equivalent to μέν. On the redundant use of such particles in scholastic Latin, cfr. F. BOSSIER, *l.c.*

⁹⁴ Evidently, this does not mean that he follows a manneristic program. On 'mannerism' (*sensu latiore*) in medieval literature, see E.R. CURTIUS, *op. cit.*, pp. 273-291.



MARIA DA CÔNCEIÇÃO CAMPS
(Gabinete de Filosofia Medieval)

A Presença do *Policraticus* de João de Salisbúria na *Crónica de D. João I* de Fernão Lopes

O presente estudo tem por fim demonstrar como os princípios jurídico-políticos ínsitos no *Policraticus* de João de Salisbúria estão presentes na *Crónica de D. João I*, não obstante os três séculos que separam entre si as duas obras¹. Noutros trabalhos², mostrámos como o *Policraticus* é referência fundamental, quer da *Glosa Castelhana do Regimento de Príncipes de Egídio Romano* (Glosa), quer do próprio *Regimento de Príncipes* e como, com toda a probabilidade, a sua divulgação teria ocorrido quer por via mediata, quer imediata na Corte de Avis. Da flagrante e evidente presença do *Regimento de Príncipes* e da *Glosa* na *Crónica de D. João I*, quer no que se refere aos princípios de filosofia moral e política, quer no que concerne à sua estrutura, não daremos notícia nesta investigação, por não ser esse o objecto desta análise. Não deixaremos, contudo, de reforçar o que afirmámos noutros lugares³, isto é, que aquelas obras foram divulgadoras entre nós, de uma tradição jurídico-política que remonta, num passado então recente, ao *Policraticus* de João de Salisbúria.

¹ O presente estudo constitui, com as devidas alterações e de uma forma abreviada, a Parte III e a Conclusão da Tese de Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, por nós apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto e defendida em 13 de Novembro de 2000, intitulada *A Presença do Policraticus de João de Salisbúria na Crónica de D. João I de Fernão Lopes, Perspectiva Jurídico-Política*. Nas Partes I e II da mesma Dissertação, analisámos, respectivamente, o *Policraticus* no que concerne à sua perspectiva jurídico-política e a sua presença na *Glosa Castelhana do Regimento de Príncipes*, bem como a importância desta obra para a divulgação do *Policraticus* em Portugal.

² Vide nota 1.

³ Vide nota 1.

Na realidade, o *Policraticus* dá corpo a uma tradição que se prolonga para além do século XII, até finais da Idade Média e que estrutura o pensamento e a acção das formações políticas, oferecendo resposta aos problemas concretos que se fazem sentir nas comunidades. A crise política portuguesa decorrente das lutas que levaram ao trono D. João I é exemplo paradigmático do que acabámos de afirmar. As correntes jurídico-políticas que atravessaram a intelectualidade portuguesa, na sua maioria formada nas universidades europeias, nomeadamente na de Bolonha, como é o caso de João das Regras, bebiam nas doutrinas de filosofia moral e política fundadas, por um lado no direito romano, por outro na tradição cristã, que por sua vez integrava o acervo dos clássicos, dos Padres da Igreja e da Sagrada Escritura. Uma obra como o *Policraticus*, susceptível de condensar em si todas estas influências, teve, como vimos, um êxito que não é de surpreender, dada sobretudo a sua capacidade de oferecer respostas imediatas a problemas concretos sentidos pelas comunidades. Consideramos pois, que o cronista ao construir o discurso de legitimação política da segunda dinastia, beneficiou destas influências que integravam o pensamento político português. Se teve ou não, acesso directo à obra de Salisbúria, é quase impossível prová-lo, a menos que venham a ser descobertas provas documentais do facto. Podemos, com toda a certeza, afirmar que o *Policraticus* é um criptotexto de natureza jurídico-política subjacente à *Crónica de D. João I*, como aliás o é de grande parte das obras posteriores ao século XII, dado o seu papel na construção e divulgação de uma tradição de filosofia moral e política. O discurso do cronista encontra-se repleto de marcas de oralidade, uma vez que, como era uso da corte, se destinava a ser lido em voz alta perante um auditório. O recurso frequente aos deícticos, aos verbos sensitivos, muito particularmente ao verbo ouvir, é de tal manifesto. É um discurso destinado a persuadir.

O facto da *Crónica* ter sido escrita cerca de meio século após o desenrolar dos acontecimentos narrados, com o conseqüente distanciamento crítico, aliado às preocupações de legitimação dinástica, fazem dela, mais do que um documento histórico, um primoroso discurso de retórica política, onde todas as passagens se encontram descritas em ordem à obtenção de um determinado resultado final: a demonstração da superioridade moral e política da segunda dinastia e a proclamação de uma nova era, inaugurada com a sua subida ao trono, uma era de justiça. Encontramos assim, passo a passo, a construção de um discurso fundado nos princípios de Salisbúria dos quais destacamos, desde já, os essenciais:

O comportamento virtuoso e a prudência do príncipe como condições da boa governação; a justiça como suma virtude; a ideia de que o príncipe é um servidor

da comunidade e a política um serviço prestado à comunidade; a concepção antropomórfica de corpo social em que o príncipe é a cabeça desse mesmo corpo; o princípio de que o príncipe é um servo da justiça e, portanto, a sua vontade e o direito positivo por ele elaborado devem estar conforme à lei de Deus; a concepção de *res publica christiana* onde a Igreja representa a alma do corpo da *res publica* e onde o príncipe é um detentor precário do poder, já que a verdadeira soberania está em Deus; a distinção entre o príncipe e o tirano e conseqüente legitimidade do tiranicídio sempre que o governo se afaste irreversivelmente dos caminhos da justiça; a ideia de que o tirano é um usurpador da liberdade e dos direitos do povo, o que legitima a acção de deposição do mesmo, por estado de necessidade e legítima defesa colectivas; a concepção do abuso do poder como fruto da injustiça e da ignorância; a necessidade do assentimento divino no acesso ao trono; a ideia de pertença a uma comunidade, pátria, na esteira de Cícero e do cosmopolitismo estóico cristianizado. Esta comunidade é por um lado, a cristandade (pátria espiritual), por outro, a própria comunidade enquanto corpo cuja cabeça é o rei. Há uma coesão entre o príncipe e o povo e a *res publica* deve ser ordenada segundo a natureza, obedecendo aos princípios do direito natural. Em Fernão Lopes, esta nação irá estar pelas razões que apontamos, indissolúvelmente ligada à terra.

Passamos pois, de imediato, a analisar a *Crónica de D. João I*, apontando os passos que consideramos mais relevantes em ordem à detecção dos princípios supracitados.

I. O Império da Ética

Na linha estóica, a virtude e a sabedoria são condição *sine qua non* do uso legítimo do poder político. A virtude e a sabedoria requerem-se mutuamente, ainda que a segunda anteceda a primeira. A boa governação assenta na prática virtuosa do príncipe, na virtude enquanto *habitus*. É a partir do *habitus*, sempre pautado pela justa medida, que se afere a acção governativa, permitindo distinguir o príncipe do tirano. Esta oposição (príncipe/ tirano) pressupõe outras: virtude / vício; verdade/ mentira; *imago Dei* / *imago Diaboli*.

Uma vez que o pecado é ausência de virtude e o mal ausência de bem, o tirano encontra-se privado de justiça e de prudência na sua acção. O tirano é, por excelência, o usurpador da imagem de Deus, o representante do reino deste mundo, condutor do povo à perdição, quer porque o priva da justiça, quer porque semeia o mau exemplo que conduz à destruição das nações. Fernão Lopes irá utilizar habilmente estas dicotomias no seu discurso, tendo em vista um objectivo: a

demonstração da legitimidade da dinastia de Avis. Nesse sentido, de um modo subtil, confronta o perfil do tirano com o do príncipe, focalizando as personagens em ordem a identificá-las com um ou outro tipo. Com isto, tenta demonstrar que o défice de virtude constitui, por um lado, uma incapacidade de exercício para a governação, por outro, que a sua quebra no exercício do poder conduzirá à degenerescência do regime, à tirania, tornando legítima a sua deposição. Neste sentido, a narrativa vai deslocando o seu eixo, focalizando alternadamente as figuras constitutivas dos grupos em oposição, conferindo-lhes um indelével perfil de santidade ou vicioso. Daí, por vezes, o exagero ou ênfase do carácter perverso ou virtuoso das personagens, em contradição com momentos de profunda humanidade onde, às mesmas, são reconhecidas qualidades de carácter de indiscutível nobreza, realçando no fundo, a atitude moral dos vencedores, pela qualidade dos adversários.

Não é concerteza por acaso, que a *Crónica de D. João I* começa *in medias res*, com as sucessivas tentativas de assassinato do Conde João Fernandes, evidenciando a situação desonrosa em que vivia o reino, quer por desonra do rei, quer pela ameaça política que constituía o Conde Andeiro. O perigo castelhano, o medo da perda da identidade do povo, anda assim casado com o perfil moral vicioso da rainha D. Leonor, perfil já significativamente traçado na *Crónica de D. Fernando*, aliás, como o de Joaquim Fernandes, o do Infante D. João e o do próprio rei de Espanha. O reino de Portugal encontra-se ameaçado pelo vício que, para mais, assume foros de heresia, já que os castelhanos são cismáticos, obedecendo ao antipapa de Avinhão. A quebra da virtude e a heresia levarão o reino à perdição, à dissolução. Os adeptos de Dona Beatriz serão conduzidos à desgraça por pactuarem com a traição.

Em contrapartida e em oposição, os bons portugueses encontram-se congregados em torno de homens e de mulheres de superior conduta moral, capazes de darem a sua vida pela salvação do reino. O tom hagiográfico, cavalheiresco e providencialista está patente do princípio ao fim da narrativa.

I.1. A injustiça enquanto *habitus*

O pecado dos governantes conduz o povo à perdição. A desonra do rei é a desonra do reino e constitui os seus vassallos na obrigação de o redimir. O adultério da rainha com o traidor à causa portuguesa é, por demais, evidenciado pelo cronista. Há como que uma dupla traição:

Ca çerto he que husamdo o Conde per tempo, daquella gram maldade que dissemos, dormindo com a molher de seu Senhor, de que tamtas merçees e acreçemtamento avia rreçebido, nom sohou esto assi simprezmente nas orelhas dos grandes senhores e fidalgos, que lhe nom geerasse grande e asiinado desejo de vimgar a desomra delRei dom Fernando⁴. E nom cessamdo a desonesta fama da Rainha com elle, fallavasse esto largamente amtre alguuns senhores do rregno, espiçialmente amtre aquelles que per privamça e acreçemtamento de homroso estado eram aliados com elRei, pesando lhe muito da desomra que a seu Senhor era feita per tal modo⁵.

Natureza que força os homeens husar das comdições que com elles naçerom, costramgeio tamto este Alvaro Paez de guisa que nom perdemdo rramcor e hodie na desomrra que a elRei seu Senhor fora feita, nehuuna cousa emtõ mais desejava que veer o Comde Joham Fernamdez morto, pois que nom fora em vida delRei dom Fernando⁶.

É assim que a morte do Conde Andeiro irá ser justificada por razões éticas, quer para salvação do reino, quer para lavar a honra. Nesse sentido, João Afonso tem uma razão especial para o assassinar, por ser irmão da rainha⁷. Por sua vez, o Mestre tem-na, por ser irmão do rei. Fernão Lopes, ao mesmo tempo que centra no Mestre a obrigação de matar o responsável pela desonra, chama a atenção do ouvinte para o facto do Mestre ser irmão de D. Fernando, filho e irmão de rei e transforma o homicídio num acto heróico:

«E he isto verdade, filho, Senhor, que vos tam boa cousa como aquesta querees fazer?»
«Certamente», disse o Meestre, ssi. «E nom o leixaria dacabar por cousa que aviir podesse». Emtom se chegou a ell Alvaro Paez e beijouho no rrostro dizemdo:
«Hora vejo eu, filho, Senhor, a deferença que ha dos filhos dos Reis aos outros homeens»⁸.

⁴ Fernão Lopes, *Crónica de D. João I*, 2 volumes, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1977, cfr. Parte Primeira, Capítulo I, p. 3. As citações desta obra serão dadas de modo abreviado, indicando a parte, o capítulo e a página: Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. II, p. 5. Por razões técnicas, grafamos com «n» todas as palavras, cujas sílabas, na edição citada, apresentam til sobre as vogais «e» e «u».

⁵ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. II, p. 5.

⁶ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. V, p. 10.

⁷ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. II, p. 5.

⁸ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. VI, pp. 12-13.

O próprio D. Fernando teria tido intenção de pedir ao Mestre que vingasse a sua honra, só não o tendo feito, depois de aconselhado, por tal poder vir a representar uma futura posição como rei, por parte do Mestre.⁹ Não deixa, por parte de Fernão Lopes, de ser um hábil aviso, semeado ao lado de outros ao longo da narrativa, do que virá a acontecer, acompanhado pela notícia de que o Mestre é querido de todos os do reino, prenúncio da sua futura eleição. A morte do traidor, do que atentou contra a honra do rei é, pois, justamente fundada já que, na esteira do Policraticus, a quebra de virtude leva à perdição do reino.

I.1. 1. A quebra dos tratos

O não cumprimento dos acordos celebrados representa um atentado à ética, para além das consequências jurídicas inerentes ao princípio *pacta sunt seruanda*. A quebra dos tratos, constitui um atentado à dignidade, quer dos outorgantes, quer de quem estes representam e torna-os nulos e de nenhum efeito, desvinculando os que neles se obrigaram. Este é um passo importante, já que também o Mestre jurara fidelidade à rainha e o seu perfil não podia ser maculado. A quebra dos tratos constitui um atentado, também, à honra. Não deixa de ser curioso verificar que o efectivo incumprimento, só é realmente manifesto, no que toca ao dolo, no capítulo LVI da Parte Primeira, mas a *pública voz* e o ambiente narrativo, funcionando como coro da tragédia, que já vem da *Crónica de D. Fernando*, vai criando no auditório, desde o início, a convicção de que tal, devido ao perfil vicioso do rei de Castela, a todo o momento poderá acontecer. O interessante capítulo LVI, narrando o Conselho do rei de Castela, onde se discutiu se deveria ou não guardar o acordado, pretende evidenciar a falta de ética do rei e dos maus conselheiros e a divisão que sobre tal assunto, os próprios castelhanos tinham. O rei de Castela agia, assim, contra o direito e a justiça, actuando de má fé contra a opinião dos conselheiros bons e justos, seguindo os maus conselheiros:

Outros do Comsselho nom verdadeiros conselheiros, veemdo como elRei avia gram desejo de emtrar em Portugall, ssem curamdo dos trautos e juramentos que ell e os seus aviam feitos por guarda delles, nen das penas e caso em que cahiam, hindo comtra todos ou parte delles, mas soomente por voomtade por cõprazer a elRei, louvavom todo o que ell trazoava, dizendo que era mui bem de emtrar logo poderosamente em Portugall, ssem curamdo de

⁹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. III, p. 7.

nehunas aveemças, dizendo a elRei, que nom era theudo de guardar taes trautos, ca foram feitos contra sua homrra, e ainda contra derecho, e que porem nom deviam seer guardados (...)¹⁰.

A própria rainha Dona Leonor é cúmplice deste atentado, chamando o genro a Portugal e entregando-lhe o reino. A violação do juramento é um atentado ao Direito, à Justiça e a Deus, representando um pecado grave para quem o pratica. A falta de palavra é, além do mais, no discurso de Fernão Lopes, uma das características dos partidários de Castela, a começar pelo próprio rei, identificado com o tirano.

I.1.2. A ameaça da tirania

O rei, enquanto cabeça do corpo da *res publica*, sendo mau, arrasta o seu povo, pelo mau exemplo e pelo mau governo, para o pecado e para a perdição. O perfil moral deficiente, quer de D. João de Castela, quer de Dona Leonor é traçado ao longo da narrativa. Ambos não olham a meios para atingir os fins, não respeitam sequer os que a seu lado se colocam, desde que entrem os seus interesses, actuando como tiranos. Não obstante, são ambos grandes fidalgos, portadores de qualidades próprias de seu estado. É assim que Dona Leonor é descrita como mulher tão inteligente, bela e de boas maneiras, quanto ardilosa, voluntariosa e vingativa¹¹, de tal modo, que o próprio Mestre se mostra dela receoso, por mor de vingança do Conde João Fernandes¹².

Os capítulos LX, LXI, LXII, LXIII e LXIV da Parte Primeira, evidenciam o modo como o rei de Castela entrou em Portugal com a cumplicidade da rainha e, por fim, os capítulos LXXVI e LXXVIII, a forma como esta foi desprezada pelo rei, seu genro, em favor de cujo interesse e de sua filha tinha renunciado à regência. A forma como o cronista descreve este episódio, torna, por momentos, Dona Leonor uma persona trágica, de tal modo dotada de nobreza, que é capaz, num momento da derrota, de reconhecer de que lado estão a razão e a justiça. A grandeza da causa defendida pelo Mestre, o direito dos naturais de uma terra a regerem os seus destinos é assim reforçado pelo reconhecimento do próprio adversário:

¹⁰ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. LVI, pp. 97- 98.

¹¹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XV.

¹² Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XVIII.

E com gram menemcoria que ouve delRei, dizem que disse a alguuns daquelles que com ella foram de Lixboa: «Veede que senhor este! E que merçees esperaremos vos e eu delle, que huuna tam pequena cousa que lhe pedi, me nom quis outorgar? Hora vede que merçee ha de fazer a mim nem a vos? Jurovos em verdade, que sse me quisesseis creer de comselho, que vos fariees bem de vos hir todos para o Meestre, pois he vosso naturall e seihor que volla fara melhor; ca eu que volla queira fazer, ja nom tenho aazo como, e cada vez o terrei peor, segumdo a maneira que eu em ell emtemdo. E façovos certos que sse me eu daqui podesse partir como vos com minha homrra, que numca aqui mais estevesse, tam soomentehuun dia». E assi o fezerom depois os demais delles, que sse foram todos pera o Meestre¹³.

O rei de Castela é o tirano por excelência, não cumprindo a palavra, desconhecendo a verdadeira lei, agindo segundo as conveniências, eliminando todos os que possam obstaculizar os seus propósitos¹⁴, deliberando entrar em Portugal, rompendo o acordado mesmo contra a opinião dos conselheiros¹⁵, desfeiteando a própria sogra, aprisionando-a¹⁶, revelando-se um traidor para com os seus próprios aliados. A imagem do tirano completa-se na Parte Segunda da *Crónica*, mais concretamente nos capítulos XXVI e XXIX, onde a crueldade do rei é realçada, quer praticando sevícias na população indefesa, quer mandando decepar os homens. A falta de bravura e coragem também são evidenciadas na narrativa da fuga do campo de batalha¹⁷. Além do mais, o rei é herético e excomungado pelo Papa de Roma, verdadeiro e único representante de Deus na terra¹⁸. Mesmo após a cessação da guerra, volta a não cumprir o acordado¹⁹. Mais uma vez, no entanto, o cronista realça a glória dos bons portugueses, pondo na boca do seu próprio adversário as qualidades de bravura e coragem dos que estavam do lado da justiça. Estando já em Sevilha, após o desastre de Aljubarrota, D. João de Castela protagoniza a seguinte cena:

¹³ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. LXXVI, pp. 129-130.

¹⁴ Ver a este propósito os Capítulos LII e LIII da Parte Primeira, onde o cronista narra, respectivamente, a prisão de D. Afonso e de D. João.

¹⁵ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, capp. LVI e LVIII.

¹⁶ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, capp. LXXXIII e LXXXIV.

¹⁷ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XLIII, p. 99.

¹⁸ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. LII.

¹⁹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CLXXVII.

Onde ssabee que no dya que chegou a Saeujlha jaziam catiuos portugueses na Taracena, dos que foram tomados nas naaos do Porto quando foy a pelleja das naues ante Lixboa. E aquellos que de tal emcarrego tijnham cuydado, mandaram-nos que fossem varrer e alinpar os paaços onde el-Rey auya de pousar. E andando varrendo huma salla em que el-rey era de presente, foy huum seu escudeiro, e deu huum gram couçe a huum portuguees daqueles que varryam, e disse: «Varrer asinha pera fidesputas cornudos!» E el-Rey, veendo aquesto, queixou-sse muyto contra elle, dizendo: «Leixaae, leixaae-os muyto em hora maa, ca os portugueeses som boons e leaaes, e nom aues porque lhe fazer mal. Ca quantos foram em minha companhia eu os vy todos morrer ante mym, e os meus me roubarom a coroa da mjnha cabeça». E a esto nom respondeo nenguem, nem lhe fezerom outro mal. E em outro dia mandou el-Rey que os soltassem; e logo foy feito²⁰.

Esta passagem tem o efeito retórico de realçar a grandeza moral dos que se colocam do lado da justiça. O vício enquanto *habitus*, praticado pelos iníquos, acaba por virar contra estes, os efeitos da sua acção perniciosos. O pecado, a injustiça, não compensam quem os pratica. O pecado é uma deficiência, uma ausência, uma falta, no verdadeiro sentido da palavra.

I.2. A virtude enquanto *habitus*

Se o vício conduz, em última análise, à tirania, a virtude, cultivada como um *habitus* é condição para a perfeita governação e essencial ao bom uso do poder. O verdadeiro príncipe é virtuoso e põe o interesse do reino acima do seu próprio interesse, sacrificando-se por ele. Esta imagem de sacrifício, renúncia e virtude, irá estar presente no Mestre de Avis e nos seus seguidores, tal como a imagem da tirania estará nos adversários.

I.2.1. O perfil virtuoso do Príncipe

As atitudes de nobreza de Dom João são amiúde realçadas pelo cronista. Pedindo desculpa quando erra:

Senhora, aquelle que nom erra, nom tem de que pedir perdom; e eu pois vos erreí, he rrazom que vollo peça²¹.

²⁰ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XLIV, p. 103.

²¹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XIII, p. 27.

Na protecção dos judeus e dos seus bens:

Alli disse o Meestre a Amtam Vaasquez que era Juiz do Crime na çidade, que mamdasse apregoar da parte da Rainha sob çerta pena, que nom fosse nehuun tam ousado de hir aa Judaria por fazer mall a Judeus²².

Na atitude moral face à inveja:

NunAllvarez veemdo esto começou de rrir, sabemdo bem parte porque o faziam. O Meestre quando vio pregumtoulhe por que assi rriia; e ell lhe comtou todo como era, e por que desacordavom do que ell dezia; e o Meestre se marivilhou muito de tal emveja, e teve com elles geito em lhe fallar, de guisa que nom tenerom mais tall teemçom, e forõ dalli em deamte todos em huun acordo²³.

No apoio moral às tropas:

O Meestre amdava veemdo esses cavalleiros e escudeiros que eram feridos, esforçamdoos com boas pallavras, e fazemdolhes merçee, e todos davom graças a Deos que os assi ajudara a deffemder de seus emmiigos²⁴.

As atitudes do Mestre são exemplo para os portugueses, que delas compartilham:

Quando ho Meestre e os da çidade virom como sse elRei de Castella partira com suas gemes, e como alçara o cerco de sobrella, no tempo de sua mais aficada tribullaçom, que era mingua de mantiimentos que aver nō podiam, foram todos tam ledos com sua partida, quamto sse per escripto dizer nom pode, damdo muitas graças ao Senhor Deos, que sse daquella guisa amerçeara delles.

E sahirom fora da çidade por veer o assentamento do arreal que já era queimado, e acharom muitos doemtes naquell moesteiro de Samtos que dissemos, e husavom com elles piedosa caridade, posto que seus emmiigos fossem²⁵.

²² Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XIV, p. 30.

²³ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. LI, pp. 90-91.

²⁴ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. CXXXIX, p. 247.

²⁵ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. CLI, p. 277.

Mas é no Prólogo da Parte Segunda, que é genialmente traçado o retrato de D. João I, enquanto rei virtuoso²⁶, nobre e justo. Piedoso, não tem instintos de vingança²⁷, mas apesar de nobre, sabe receber uma crítica humorada e possui presença de espírito e calma para desbloquear situações delicadas, como é o caso do seguinte episódio, narrado na sequência de um desabafo seu acerca da bravura dos cavaleiros, que não foi bem acolhido pelos destinatários:

«Mas fez-nos a nos aqy gram myngua o boom Rey Artur, senhor delles, que conheçia os boons seruidores, fazemdo-lhes muytas merçees, per que auyam desejo de o bem seruir. El-Rey, vemdo que o auyam por emjuria, respondeo emtom e disse: «Nem eu esse nom tiraua afora; ca assy era companheiro da Tauolla Redomda come cada huum dos outros». Emtom lamçaando a feito a risso daquesto e doutras cousas, leixarom tal razoado, e fallarom nas destemperadas calmas que naquell logar fazia²⁸.

Era homem de rigorosa moral, zelava pelos bons costumes na corte, por vezes até, correndo o risco do excesso de punição, de exceder a justa medida, sempre com o objectivo de dissuadir, como é patente no episódio narrado no capítulo CXXXIX da Parte Segunda, em que D. João manda queimar um seu camareiro-mor, por amores clandestinos com a fidalga Dona Beatriz de Castro. Ao contrário do rei de Espanha, é homem de palavra, cumprindo os acordos que firmara, apesar da morte do rei de Castela, deixando filho menor:

Porem (foy) el-Rey aconselhado, como soube a morte do seu averssayro, que pois seu filho era tam moço que nam chegaua a xj annos, como dissemos, que lhe entrase polla terra, em quanto o reijno andaua em desvayro, e que lhe tomaria grão parte della. E elle disse que o não faria por muyto que soubesse de ganhar; mas que a tregoa que com seu padre tinha, que esa entendia de manter ao filho. E nam se moueo a fazer o contrayro²⁹.

Enquanto o prólogo da Parte Segunda é o retrato moral de D. João I, o capítulo XCVIII é o elogio de D. Filipa de Lencastre e os capítulos CXLVIII e CXLIX são-no da ínclita geração³⁰. O capítulo CXLIX da Parte Segunda, desenvolve, com pormenor, o tema da formação moral dos infantes.

²⁶ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, Prólogo, pp. 1-2-3.

²⁷ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. LI, p. 127.

²⁸ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. LXXVI, p.176.

²⁹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CXLVIII, p. 305.

³⁰ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CXLVIII, p. 307.

I.2.2. Uma hagiografia

Se a personalidade moral do rei, da rainha e de seus filhos é narrada com indiscutível louvor das suas qualidades morais, a biografia que nos é dada de D. Nuno assume o cariz de uma verdadeira hagiografia. O braço direito do Mestre prefigura por um lado, Galaaz, o cavaleiro casto, modelo da cavalaria, por outro, o santo, o homem capaz de aliar a pureza interior de carácter, à entrega total a uma causa transcendente, misto de epopeia política e providencial, sacrificando os interesses pessoais ao serviço do rei. Os capítulos XXXI a XXXIX da Parte Primeira, relatam a vida e o modo de viver de D. Nuno, preparando o auditório par os feitos de guerra gloriosos e actos de coragem que se lhe seguirão, a que não falta, no capítulo XXXVII, o paralelo com a simbologia da linguagem bíblica. A biografia de D. Nuno integra-se no tom providencialista da narrativa. Desde a previsão astrológica dos destinos do fidalgo, ³¹passando pelo episódio do Alfageme de Santarém:

O Alfageme rrespomdeio e disse : «senhor, eu por ora nom quero de vos nehuuna paga, mas hirees muito em boa ora, e tornarees per aqui Comde dOurem, e emtom me pagarees o que mereço.

Nom me chamees senhor, disse NunAllvarez, ca o nom som, mas todavía quero que vos paguem bem.»

«Senhor», disse elle, eu vos digo verdade e assi será çedo prrazemdo a Deos.

E assi foi depois como ell disse, ca ell a pouco tempo tornou per alli Comde dOurem, e lhe pagou bem o corregimento da espada como adeamte ouvirees³².

Pelo tom simbólico e cifrado da alegoria do poço, narrado à maneira dos sonhos proféticos do Antigo Testamento, revelando-lhe um destino que se cruza com os destinos de Portugal, por via do seu serviço ao Mestre,³³ D. Nuno é a peça essencial da vitória portuguesa, vitória essa que é o cumprimento da vontade de Deus. A missão deste cavaleiro é de natureza providencial. Tal missão só se torna possível, se for levada a cabo por um cavaleiro virtuoso, verdadeiro cristão. D. Nuno espelha na *Crónica* o ideal da cavalaria, da épica medieval. Representa o guerreiro puro, capaz de concretizar na terra o que está escrito no céu. O tom de

³¹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XXXIII, p. 58.

³² Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XXXVI, p. 63.

³³ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XXXVII, pp. 64-65.

epopeia jamais teria sido alcançado, se a figura do Condestável não tivesse sido tratada de modo tão genial pelo cronista. Simbolicamente, a Parte Primeira encerra com a descrição do seu modo de viver exemplar:

E posto que alguuns digam que o bem acostumado mâcebo, raramente percallça duravees louvores; este per comtrairo, assi no temporall como spirituall, vivo e depois da morte sempre foi avudo em grande reverença de todo ho poboo, como adeamte ouvirees³⁴.

Com homens assim à cabeça do reino, o corpo é capaz de grandes feitos e ordem, já que, quer pelo exemplo, quer pela justa governação, a vontade Deus é cumprida. O espírito de cavalaria e o ideal de santidade são desenvolvidos na Parte Segunda³⁵. A fé inabalável de D. Nuno é assiduamente realçada, a par das qualidades de virtude e nobreza de carácter³⁶. D. Nuno transfigura-se no capítulo LVII da Parte Segunda, assumindo a faceta de taumaturgo. A estranheza com que o episódio é descrito pelo cronista acentua a probabilidade de intervenção sobrenatural alcançada por via da oração. As qualidades de virtude e nobreza de carácter são, ainda, realçadas no capítulo LII da Parte Segunda, quando o Condestável vai pagar ao Alfageme de Santarém o arranjo da espada³⁷, quando proíbe os soldados de se fazerem acompanhar por mulheres³⁸, quando manda prender e queimar um escudeiro que roubara um cálice de uma igreja³⁹, quando ordena a edificação duma igreja em honra de Santa Maria e de S. Jorge, no local onde fora a batalha e construir o mosteiro de Santa Maria do Carmo dentro da cidade de Lisboa⁴⁰, repartindo parte das suas terras com os seus servidores⁴¹, chorando pelos seus homens⁴², não se intitulado de Dom, mas simplesmente de Nuno⁴³ manifestando intenção de deixar o país, por uma questão de honra⁴⁴. Mas é nos capítulos CXCIX e CC da

³⁴ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. CXCIII, pp. 373-374-375.

³⁵ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XXXII, p. 65.

³⁶ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XLV, p. 110.

³⁷ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. LII, p. 130.

³⁸ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, LXX, p. 165.

³⁹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. LXXIV, p. 172.

⁴⁰ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CXXXVIII, p. 282.

⁴¹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. II, p. 318.

⁴² Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CIX, p. 226.

⁴³ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CLIII, p. 321).

⁴⁴ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CLIV, p. 322.

Segunda Parte da Crónica que assistimos à apoteose das virtudes do Condestável, exemplo de senhor que é um verdadeiro príncipe de carácter, já que estende as virtudes interiores à sua casa e aos que o rodeiam:

Estes e (os) outros que com elle viuyam castigaua elle tam bem que lhe nam consentya que nenhuum nam fezesse mal nem dapno. E nos lugares (hu) mais costumaua estar dasesego, nam poussaão os seus polla villa, nem lhe consentia que trouxessem molheres, saluo aos casados (...). E nam consentia a pessoa leiga que pubricamente esteuesse em pecado mortal, e muyto menos aos saçerdotes; e quando taees pessoas sabyam que avya de vyr aquelle lugar homde asy vyuyam, fogiam dally pera outros lugares, atee que se daly partira (...).

(...) Nam he de marauyllar pouco da castidade deste nobrebaram; que fycamdo elle vyuuo emhidade de XXXVJ annos, fynamdo-sse a Comdessa sua molher, sempredepois mantheue castydade, posto que aver podera a mais honrrada do reyno. (...)

(...) E aconteceo no tempo da tregoa que disemos, que veo hum anno, mymgoado de pam, (em que o trigo foi muito caro); e vyeran-se muytos castellãos pera Portugal com (muita) mymgoa de mantimento. E a todollos que se açertaram de vir (a Estremoz e) aas terras do Comdestabre, a todos elle mandaua dar cada somana senhos meos alqueyres de trigo: saber, ao marido meo alquyre, e a molher outro, e a cada hum filho, quer fosse grande quer pequeno, a cada hum seu meyo alqueyre. E asy os manteue todo aquelle tempo, atee que Deus deu nouydade de pão no reino de Castella, (...)45.

As virtudes cardinais eram em si de tal modo cultivadas que o rei o encarrega da Justiça, que:

he o moor encarrego que o rey da terra tem, e que antre as coussas mays lhe a de ser demamdada46.

II. A Escolha do Príncipe

Na esteira de Salisbúria, a escolha do príncipe é sempre o cumprimento da vontade de Deus, ainda que aos olhos humanos pareça que percorre, por vezes, caminhos tortuosos. Como vimo supra, o direito genealógico e a indicação divina são factores essenciais que presidem à escolha do príncipe. No entanto, o direito genealógico só poderá ser afastado se aquele se desviar do caminho da justiça. Tal

45 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CC, pp. 449 - 452.

46 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CCI, p. 452.

tese aplica-se, quer à regência de Dona Leonor, quer às pretensões de D. João de Castela. De um modo hábil, Fernão Lopes, pretende legitimar a eleição de D. João em todas as frentes, como adiante veremos. Não só todos os candidatos ao trono se encontravam à partida, em pé de igualdade, no que diz respeito à legitimidade do seu nascimento, como um deles não deveria sequer ser admitido por, apesar da sua controvertida legitimidade, se ter afastado, no exercício do poder, dos caminhos da justiça. Tal candidato deverá in limine ser rejeitado. O discurso de João das Regras encontra-se exemplarmente analisado e sintetizado no estudo do Professor Marcelo Caetano *As Cortes de 1385*, para o qual remetemos e de que passamos a citar um extracto:

Passemos agora à análise interna do discurso que, quanto a nós, vale não como texto de eloquência forense ou documento da capacidade jurídica de João das Regras (esse, como já vimos, está no auto de levantamento), mas sim como mais uma prova do génio literário de Fernão Lopes e admirável resumo das razões que deviam ter sido invocadas na discussão da legitimidade dos pretendentes ao trono.

O principal esforço dialéctico é feito no sentido de mostrar que nem D. Beatriz nem os infantes D. João e D. Pedro são filhos legítimos. Para isso procura-se mostrar que o casamento de D. Fernando com D. Leonor Teles foi nulo de pleno direito, visto esta se encontrar ligada por casamento anterior válido e não dissolvido; e que D. Pedro não chegou a casar com D. Inês de Castro, sendo falsas as declarações do rei e dos seus aúlicos que em 1360 haviam sido feitas em sentido contrário na justificação em que o soberano procurou basear a legitimidade dos filhos.

Subsidiariamente alega-se: quanto a D. Beatriz, que acatou o antipapa de Avinhão e assim incorreu em cisma, colocando-se fora da comunhão católica romana a que Portugal pertencia e não podendo, por isso, exercer autoridade no reino; e quanto aos infantes, que haviam tomado armas contra Portugal, pelo que tinham pedido a nacionalidade portuguesa («desnaturou-se do reino»).

Em conclusão, a coroa achava-se vaga, competindo ao reino, representado em cortes, escolher rei⁴⁷.

⁴⁷ M. CAETANO, «As Cortes de 1385» in *A Crise Nacional de 1383-1385*, pp. 25-28. Este estudo encontra-se também publicado na *Revista Portuguesa da História*, tomo V, Coimbra 1951, pp. 5-81.

Concluindo pela declaração de vacatura do trono:

(...) Parece, pois, indubitável, à face dos documentos, que: 1º o trono foi declarado vago, por falta de herdeiro legítimo à coroa portuguesa; 2º que as Cortes entenderam que em tal caso a escolha do rei lhes pertencia de direito, sem qualquer restrição; 3º que o Mestre de Avis foi eleito rei atendendo às suas qualidades pessoais e pela sua linhagem (requisitos de elegibilidade) mas exclusivamente em nome do direito

D. João não assumiu o título de rei « por direito próprio»: aceitou-o depois de eleito e instado. De acordo com a doutrina medieval mais corrente, interpretou a deliberação dos três estados em que se traduzia o consentimento do Reino como sinal da vontade de Deus. Por isso logo na carta de confirmação dos privilégios da cidade de Lisboa expedida em 10 de abril de 1385 em que começa por narrar tudo quanto deve à mesma cidade dirá: «estes reinos... dos quais nos Deus deu carrego e o regimento...». Todo o poder vem de Deus: a eleição é apenas o modo de designar a pessoa que o há-de exercer⁴⁸.

A propósito da eleição do príncipe pelo povo, ou, neste caso, pelos seus representantes, diz Luís de Sousa Rebelo, citando a Glosa Castelhana do Regimento de Príncipes:

García de Castrojeriz regista o parecer de Hipódamo para quem o príncipe deve ser eleito por todo o povo. Pode acrescentar-se ainda que esta fórmula corresponde no seu enunciado teórico à argumentação de João das Regras nas Cortes de 1385. Nessa argumentação reconhece Tejada de Spínola o fundo do direito romano justinianeu, pois aí se sustenta que o poder do mando está na coroa por entrega do povo.(...) Este é ainda o princípio que está implícito no *pactum subjectionis* a que já nos referimos⁴⁹.

Realçamos, mais uma vez, que este princípio é o que subjaz à teoria ínsita no Policraticus apoiado na *Sagrada Escritura (Deuteronomio)*, mas apenas quando, no dizer de Salisbúria, não haja príncipes de sangue (e nisto se distancia de Hipódamo⁵⁰). No caso vertente, todos os candidatos possuíam sangue real, ainda que todos fossem ilegítimos, segundo a argumentação de João das Regras. A existência de sangue real nas veias do Mestre é insistentemente assinalada por Fernão Lopes. Ele é, não só filho e neto, mas também irmão de rei, herdando-lhes o carácter e a figura. Mas é sobretudo o filho de Dom Pedro, rei cuja legitimidade

⁴⁸ Ibidem, pp. 33.

⁴⁹ L.S. REBELO, op. cit., p. 103 e a nossa nota nº 61 da Parte II.

⁵⁰ Vide supra Parte II deste trabalho, II. 2. 7. 1.

não é posta em causa, ao contrário de D. Fernando. Encontramos menções ao sangue real do Mestre em vários passos da Parte Primeira,^{51,52,53,54,55, 56,57,58,59,60} O Mestre não é, pois, um candidato qualquer. Além do mérito, ele é filho e neto de reis legítimos. Possui sangue real. No entanto, a legitimidade só ocorre se, conforme diz Salisbúria, houver assentimento divino. O Providencialismo está patente, como já referimos, ao longo de todo o discurso. A causa nacionalista consiste na realização terrena da vontade celeste. Deus dá a conhecer aos homens a sua vontade, por meio de sinais. Neste sentido, Fernão Lopes cria um ambiente, um clima narrativo, onde é manifesta a presença de sinais de ordem transcendente, onde os homens são agentes privilegiados dos desígnios de Deus. Nos heróis, tal manifesta-se pela aceitação do destino, pela coincidência entre a vontade própria e a vontade divina. Tal como o *Policraticus* refere, a vontade do príncipe coincide com a vontade divina, por escolha livre⁶¹, por sabedoria resultante quer da Graça, quer da prática da virtude. A aceitação do destino é sinal da iluminação a que só os virtuosos e sábios têm acesso, porque resulta de uma escolha e não de um determinismo fatalista. O cronista pretende demonstrar que os justos, leia-se, os partidários da causa do Mestre, são virtuosos e beneficiários da Graça. Do ponto de vista literário, tal é alcançado por meio de processos susceptíveis de causarem no auditório a noção de que o caminho traçado na terra estava previamente escrito no céu. Há um ambiente messiânico, por vezes fatalista. O Mestre e Nuno Álvares são os eleitos, os escolhidos para materializar os desígnios providenciais. Inicia-se com a morte do Conde João Fernandes, às mãos do Mestre que é retratado como um acto de heroicidade, de libertação do povo, do jugo do tirano. Fernão Lopes cria no ouvinte a convicção de que há uma hora para o Conde João Fernandes morrer e que esta há-de ocorrer às mãos do Mestre⁶². Prossegue o ambiente profético nos capítulos

51 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. IV, p. 8.

52 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. V, p. 11.

53 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. VII, p. 13.

54 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XI, p. 21.

55 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XX, p. 37.

56 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. XXVII, p. 48.

57 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. LXX, p. 121.

58 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. CXXII, p. 209.

59 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. CXLII, p. 250.

60 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. CLX, p. 302.

61 Vide Parte I da Dissertação de Mestrado referida na nota 1.

62 Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. III, p. 8.

XXIII e XXIV, onde é manifesto que D. João será rei por vontade de Deus e que irá fundar uma nova dinastia. Tudo o que se passa neste mundo está escrito no céu e os homens devem esforçar-se por realizar o projecto divino. Tal só é conseguido por meio do aperfeiçoamento pessoal, da busca da verdade, da prática da virtude e pela Graça de Deus. A vida na terra é um serviço prestado aos Céus, mas que tem como fim a salvação do próprio homem. Os bons portugueses servem o Mestre, imagem de Deus na terra, capaz, como Cristo, de dar a vida pelo seu povo. A causa do Mestre é ultramundana. Quem servir o Mestre, serve a Deus. Esta imagem do rei que persegue a imagem de Cristo ao ponto de dar a vida pela comunidade é, como vimos⁶³, amplamente utilizada por João de Salisbúria. O verdadeiro príncipe deve amar o seu povo como Cristo amou o seu. Seria, quanto a nós, interessante realizar uma pesquisa sobre o campo semântico e o tipo de palavras e suas denotações em geral, utilizadas na *Crónica*, em ordem a estudar o efeito obtido no auditório pela utilização da analogia, figura essa tão cara ao pensamento medieval. Veja-se a este respeito e como exemplo do que acabamos de referir, a preferência que o cronista tem pela utilização do termo Mestre, para designar D. João I. Há um paralelo que se estabelece de imediato, atendendo ao contexto e às teorias vigentes na época, com os evangelhos, com a figura de Jesus Cristo como Mestre. Este paralelo é reforçado com o símbolo do rei, que à semelhança de Cristo, como reafirma o *Policraticus*, resgata o seu povo, dando a vida por ele⁶⁴.

III. Aspectos Providenciais

É uma das vertentes mais estudadas da *Crónica*⁶⁵, por isso, nela nos detemos apenas a título exemplificativo, em ordem a demonstrar que este tom tem um aspecto fundamental, para além de outros que possa revestir, de fundamentação política. Alguns deles, já focámos quando tratámos da figura de Nuno Álvares. Destacamos, além daqueles, os seguintes capítulos:

Da Parte Primeira da *Crónica*: Capítulos XXIII e XXIV pp. 41-42, as profecias de Frei João da Barroca, Capítulo XXV, na fala final do escudeiro, Capítulo XXXVI, o episódio do Alfageme de Santarém, Capítulo LV, quando caem os pendões de

⁶³ Vide Parte I da Dissertação de Mestrado referida na nota 1.

⁶⁴ Vide Parte I, da Dissertação de Mestrado referida na nota 1. Não podemos deixar de realçar o que acerca deste assunto foi referido por Luís de Sousa Rebelo, op. cit., pp 58- 59.

⁶⁵ Registamos aqui, no que a este aspecto específico concerne, a importância do estudo supracitado de Luís de Sousa Rebelo para o qual remetemos.

Portugal da bandeira castelhana indiciando mau prenúncio para a causa castelhana. Deus não quer que o rei de Espanha seja rei de Portugal, Capítulos XCV e XCVI, Deus dá a vitória aos portugueses, Capítulo CXI, Milagres (chuva de cera, vultos em procissão na fachada de S. Vicente). As naus dão à costa, Capítulo CXIX, Deus protege os portugueses, Capítulo CXXXVIII, eclipse do sol e mortandade na casa de Castela, Capítulo CXLIX, a peste ataca os castelhanos que cercam Lisboa, ficando os portugueses incólumes, Capítulo CLI, pregação do frade para agradecer o fim do cerco de Lisboa, Capítulo CLX, paralelo entre a figura do Mestre e a figura de Cristo. Quem lutou ao lado do Mestre é comparado aos mártires cristãos, Capítulo CLXIII, da Sétima Idade e do evangelho português. O Mestre inaugura uma nova era Capítulo CLXXXI, crianças em Coimbra aclamam o Mestre.

Da Parte Segunda da *Crónica*: Capítulo IV, salvação da barca dos ingleses, Capítulo VI azémula morta em Castelo de Neiva, Capítulo XXXI, as vitórias estão escritas no céu, Capítulo XLVII, as novas de que a batalha fora ganha chegam a Lisboa sem que ninguém soubesse quem as trouxera, Capítulo XLVIII, todo ele apela ao milagre. Deus confirma o Mestre como rei. A vitória é um milagre pois o Mestre defende a terra e a honra da Igreja (representante do Céu), Capítulo LXVII, o vencimento das batalhas está em Deus. O tom providencialista tem, como vimos, por escopo, realçar o assentimento divino na eleição de D. João I, na esteira da necessidade deste consentimento como pressuposto da legitimidade dinástica, como supra referenciámos. Não excluimos aqui a possível existência de outros objectivos, colaterais a este. Limitamo-nos a realçá-lo, por tal ser doutrina vulgar e corrente na Idade Média, tal como é apontado no *Policraticus* e, por consequência, ser um dos aspectos fundamentais que o cronista evidenciou. Não podemos, contudo, passar em silêncio o aspecto particular que o Providencialismo assumiu entre nós. A *Crónica* é disso exemplo perfeito. Mais do que a fundamentação do poder político, no sentido que hoje damos ao termo, permanece a ideia de uma missão ultramundana a desempenhar. A defesa da terra da investida castelhana cumpre desígnios extraterrenos, só possíveis graças ao milagre. Neste sentido, fazemos nossas as palavras de Eduardo Lourenço:

Muitas nações - em particular as surgidas na época da Europa medieval - representam as suas próprias «cenas primordiais» sob o signo de Deus e consideram o seu destino nessa mesma óptica providencial. (...). O singular no povo português é viver-se enquanto povo como existência miraculosa, objecto de uma particular predilecção divina⁶⁶.

⁶⁶ E. LOURENÇO, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, p. 12.

Mais concretamente, queremos realçar que a fundamentação política se cruza com o aspecto providencial, num sentido mais profundo do que o simples assentimento. É o próprio reino que tem uma missão providencial a realizar. O povo, mais do que o povo de Deus, é um povo escolhido. Neste sentido, o Providencialismo subsistente na *Crónica de D. João I* não se confunde com o presente no Policraticus e na Idade Média em geral. Ultrapassa-o em grande escala. A missão providencial transcendente de Portugal enquanto nação sedimentará a identidade colectiva e incorporará o sebastianismo. A tarefa providencial do povo português situa-se na ordem do milagre.

IV. A limitação do poder. A res publica Christiana

Ressalta na Parte Segunda da Crónica de D. João I a grande preocupação do monarca eleito em conseguir do papa a dispensa dos votos clericais que fizera, o reconhecimento do seu casamento e a legitimação da sua prole. Os capítulos CXXIII, CXXIV, CXXV e CXXVI são disso prova evidente. Diz a este propósito Marcelo Caetano:

(...) Pode perguntar-se a razão de tamanha insistência em conseguir a regularização da eleição de D. João I pelo chefe da Igreja Católica. Escrúpulos de consciência? Mais grave que a transgressão das leis canónicas foi a violação da lei de Deus que o Mestre de Avis cometeu ao assassinar o conde Andeiro e nunca o vimos preocupado com isso (...).

A razão fundamental do desejo de obter a ratificação pontifícia para a eleição de D. João I e a aceitação deste era de ordem política. Continuava vigente a ideia da respublica christiana, isto é, de uma comunidade internacional baseada na subordinação dos príncipes católicos à Santa Sé, cujo pontífice era o árbitro das questões entre os Estados e até dos problemas que pudessem, dentro de cada reino, opor os respectivos naturais uns aos outros por razões que directa ou indirectamente tocassem à ordem espiritual. Desde que um partido, dentro ou fora do Reino, pudesse impugnar certa decisão com razões tocantes às normas da Igreja, o juiz autorizado para prevenir ou decidir a contenda era o papa.

No caso de 1385, os prelados portugueses basearam-se para agir, mesmo antes de obtidas as autorizações e dispensas pontifícias, no estado de necessidade em que se encontrava o Reino, «pro multis et gravibus animarum corporumque et bonorum nostrorum vitandis communibus damnisset periculis» como se diz na «suplicatória», sem chefe que o defendesse contra as ímpias mãos dos cismáticos castelhanos, os quais se apresentavam como inimigos do papa legítimo e da Igreja Romana⁶⁷.

⁶⁷ M. CAETANO, *História do Direito Português (1140-1495)*, p. 451.

E ainda o mesmo autor, noutro lugar, a propósito do reconhecimento de D. João I como monarca legítimo:

Mas, no fundo, o que se encontra no escrúpulo com que se reserva a última palavra ao sumo Pontífice é a concepção medieval das respublica christiana que subordinava os príncipes ao juízo supremo do papa em todas as questões tocantes à consciência, como indubitavelmente era esta de afastar uns pretendentes em benefício de outro. Eleito o novo rei, a confirmação da sua legitimidade resultaria da palavra do sucessor de S. Pedro⁶⁸.

É esta a basilar pedra que permite a compreensão da política medieval. A verdadeira soberania está em Deus e não no rei. O príncipe é um mero detentor do gládio material, independentemente da forma por que acedeu ao poder. A preocupação de D. João no reconhecimento papal implica, por um lado, o reconhecimento de Portugal entre as nações da Cristandade, por outro, traduz o mecanismo da limitação do poder a que nos referimos supra. A ordem instituída pela revolução de 1383-85 não colide com a permanência de uma estrutura política de cariz hierocrático. A centralização do poder a que ela irá dar origem não pressupõe o pôr em causa da ideia de hierarquia entre o corpo e a alma da *res publica*. É a mesma ideia de corpo, em que o rei é a cabeça e a Igreja a alma, que lhe está subjacente. Já a apreciação do autor acerca do assassinato do conde João Fernandes, considerando-o como acto de manifesta gravidade jurídica e moral, do qual o Mestre deveria arrepender-se, consideramos fora do espírito, quer da época, quer da própria intenção do cronista. O estado de necessidade que levou à eleição de D. João, foi o mesmo que levou à morte do traidor, representante na corte portuguesa do tirano castelhano, causador da desgraça do corpo da *res publica* ao injuriar a sua cabeça. Como afirmámos supra, na esteira de João de Salisbúria, o tiranicídio é legítimo desde que, e não havendo outros meios de remediar o mal, o povo corra o risco de perder os seus haveres e as suas almas, em virtude do governante se ter afastado do caminho da justiça. Ora, era o que manifestamente acontecia, basta ver o invocado na «suplicatória»⁶⁹.

⁶⁸ M. CAETANO, *A Crise Nacional de 1383-1385*, p. 36.

⁶⁹ Vide supra Parte I da Dissertação de Mestrado referida na nota 1.

V. Razão, Direito e Justiça

A *Razão*, a *Verdade*, a *Justiça* e o *Direito* aparecem entrelaçadas na *Crónica de D. João I*. A razão e a verdade são frequentemente sinónimos de justiça e mesmo de direito. A razão, como vimos supra é caminho para aceder à verdade e, portanto, a justiça e o direito são espelho dessa mesma verdade. *razão* e *direito* andam a par^{70,71,72} Como vimos, estar conforme à natureza é estar de acordo com a lei de Deus. Neste sentido se compreende a afirmação de que a *miserericórdia proçedia dos naturaes dereitos*⁷³.

A relação entre a justiça, o direito natural, divino e positivo aparece ainda:

Porque a dita demanda era justa e dereita per dereito diuinall e naturall e ciuell⁷⁴.

Estar contra o direito é estar contra Deus:

Nos que temos justa querella em defemder nossa terra e nossos beens de quem nol-la quer tomar per força, contra Deus e contra dereito, britamdo os trautos e juramentos que sobresto fez⁷⁵.

Deus é capitão dos justos:

E Deus, que sabe todas estas cousas e todo o mal que el contra nos cuida, el sera nosso capitam (...)⁷⁶.

Porque o direito é espelho de justiça, a prática da iniquidade leva à sua perda:

(...) e que se algum dereito já teustes em outro tempo, que o perdestes todo pello britamento dos trautos que quebram(tas)tes (...)⁷⁷ e ⁷⁸.

⁷⁰ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. CXIX, p. 205.

⁷¹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XXX, p. 62.

⁷² Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XLVIII, p. 119.

⁷³ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Primeira, cap. CLI, p. 277.

⁷⁴ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. II, p. 7.

⁷⁵ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XXXI, p. 64.

⁷⁶ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XXXI, p. 65.

⁷⁷ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XXXII, p. 68.

⁷⁸ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. LXXXVII, p. 194.

O *direito* e a *justiça* são pressupostos da boa governação⁷⁹. Tal passa pela reposição dos direitos violados com a prática da iniquidade, pela anulação das decisões tomadas sob domínio castelhano, presumindo a sua injustiça substancial, já que foram tomadas sob a pendência de um governo ilegítimo:

Mamdaua que todallas demandas e sentenças e (e)ixecuçõeas feytas por ellas, assy as que foram fiindas como alguumas se ajmda durauão, e jso mesmo quaeesquer escrituras de contratos e obrigaçõeas e doutra qualquer guysa que fosse, antre pessoas asy eclesiasticas como sagreres, que trautaram e hordenaram depois que (se) el-Rey de Castella chamara Rey de Portugal, que todas fossem nenhumaas e tomadas ao primeiro estaão, como ante que el-Rey de Castella vyesse⁸⁰.

A justiça aparece como virtude, qualidade moral, mais do que como valor estritamente jurídico. A Justiça, virtude cardinal, integra o sentido da justiça cristã. Ela é apanágio do bom cristão, seja ele português ou castelhano. Se, por um lado, encontramos espelho na Crónica o princípio de que existem causas justas (a do Mestre e dos bons portugueses) e injustas (as pretensões castelhanas), por outro, ao nível da acção moral da cada indivíduo, verificamos que o cronista distingue os justos dos injustos, independentemente de nacionalidades. Tal como as causas são justas ou injustas porque os seus partidários se pautam por critérios de rigor moral na sua acção, assim acontece na moral individual. Por isso, o herdeiro do rei de Castela e sua mulher são considerados justos, não obstante D. João de Castela não o ter sido.^{81,82}

A justiça, como vimos supra, é a tarefa mais importante que um rei pode ter.

VI. A Nação Portuguesa. O Amor de Terra. Imperium, Sacerdotium e Regna na Península Ibérica.

Perante a *Crónica de D. João I* é frequente acentuar aquilo a que António José Saraiva chamou de direito de naturalidade⁸³, identificando-o com um certo conceito de patriotismo:

⁷⁹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. XCI, p. 201.

⁸⁰ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CXXVIII, p. 266.

⁸¹ Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CLXXXVIII, p. 405.

⁸² Fernão Lopes, *Crónica*, Parte Segunda, cap. CLXXXVIII, p. 406.

⁸³ A.J. SARAIVA, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, p. 168.

«É a este complexo que Fernão Lopes vai chamar o «amor da terra». E é sobre este sentimento que se funda o direito novo, sem nome, de recusar um senhor que não seja da terra. Designá-lo-emos por «direito de naturalidade», ou direito nacional».

Não é, no entanto, por demais salientar o facto da História de Portugal ter sido durante os primeiros séculos a História da luta pela autonomia política, a par da luta pela reconquista cristã do território ocupado pelos mouros, do seio da qual emergiram o Condado Portucalense e a língua portuguesa. É sabido que a tentativa de autonomia e demarcação do então Condado Portucalense face ao rei de Leão, que também assumia, na Península, o título de imperador, existiu praticamente desde a sua fundação. A discussão sobre a natureza jurídica da doação a D. Henrique e D. Teresa tem ocupado polémicos e apaixonados estudos. A principal dificuldade da caracterização reside, por um lado, na falta do documento da doação, por outro, na especificidade política que assumiram os reinos peninsulares, em guerra de reconquista e na conseqüente necessidade de centralização do poder régio. A agravar o esclarecimento da situação temos ainda de lidar com a falta de modelos políticos ou formas-tipo tão característica da Idade Média.⁸⁴ No entanto, temos acesso a alguns factos históricos que nos permitem afirmar a existência de um verdadeiro estatuto de autonomia do condado, já que, em certos momentos rei e conde eram praticamente sinónimos.

Já o nosso António Caetano do Amaral notara no século XVIII, na sua «Memória IV», que os condes independentes emparelhavam com os reis. O historiador espanhol Garcia Gallo esclarece: «Reino e condado, quando este é independente e não mera circunscrição administrativa, são expressões que aludem à origem dessas formações políticas e que simplesmente numa ordem hierárquica de dignidade atribuem aos seus governantes um grau mais ou menos elevado de consideração política»⁸⁵.

Além de que, embora os reis leoneses usassem o título de «imperador» desde a guerra da reconquista, a ideia de império peninsular não tem grande desenvolvimento.

⁸⁴ M. CAETANO, *História do Direito Português* (1140-1495) p. 174.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 133.

Como tem sido observado, esta concepção imperial castelhano-leonesa, que atinge o seu auge com Afonso VII, vai rapidamente desaparecer. A verdade é que se está processando a recepção do direito comum e para a teoria jurídico-política medieval «dos emperadores suponían un cisma tan anómalo como dos papas (...)». La ruína de la idea imperial es resultado de la plena incorporación de la España a la Europa occidental (...)» cf. por todos, R. Menéndez Pidal - el Imperio Hispanico Y los Cinco Reinos, Madrid, 1959, 179⁸⁶.

A luta pela autonomia do condado ocorria no território já conhecido por Portugal⁸⁷. Não é portanto de estranhar a precoce tentativa de demarcação face ao reino leonês. Esta demarcação funda-se, sem dúvida, numa tradição autonómica, bem como nos laços culturais que naturalmente vão nascendo entre aqueles que comungam do mesmo espaço geopolítico, ou seja, assiste-se paulatinamente ao forjar da nação portuguesa. Esta nação é uma comunidade de base cultural, assente essencialmente na terra, duramente reconquistada aos mouros, que assumiu desde cedo formas de autonomia política, possivelmente devido ao facto de viver em guerra, a que se juntou a tradição visigótica, que dotava os povos de uma consciência de partilha de poder:

«Logo no seu início os hispano-godos que o constituíram [ao reino das Astúrias] manifestaram o propósito de continuar a tradição da monarquia visigótica: será um reino neogótico. O rei eleito reivindica a sucessão e a autoridade dos monarcas visigodos, reforçada agora pelo prestígio da chefia militar activa. Será, pois, um monarca forte, cujo poder é respeitado e acatado pelos seus súbditos, que nele vêem um salvador da Cristandade. Este carácter do rei transmitir-se-á aos outros reinos da reconquista e não permitirá a dissolução da dignidade régia que se produz nessa época na França feudal»⁸⁸.

Os reinos peninsulares revêem-se no seu chefe. Mais do que em qualquer outro lugar, o rei é a cabeça do corpo, espelho da comunidade, por ela escolhido, lutando pela salvação da sua alma, isto é pela defesa da Igreja, usando o gládio de sangue numa guerra santa. As comunidades nacionais subsistiram, com mais ou menos autonomia política, por toda a Europa, na Idade Média, e à falta ou fraqueza do Imperium, na Península, é o rei que absorve os poderes imperiais e as relações políticas tendem a estabelecer-se entre o Papa (ou a Igreja em geral) e o rei, dotando

⁸⁶ N.J.E. GOMES DA SILVA, *História do Direito Português, Fontes de Direito*, volume I, p. 132.

⁸⁷ M. CAETANO, *A História do Direito Português*, pp. 136-137.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 119.

os reinos peninsulares de uma precoce consciência de identidade política, rejeitando a autoridade imperial.

«No entanto, frente às construções jurídicas que faziam do imperador «dominus mundi», erguia-se a realidade de uma Europa, com estrutura bem diferente da do Império Romano, uma Europa em que cimentava a existência de Reinos independentes. Por isso, na impossibilidade de desconhecer essa situação de facto, o Imperador - aproveitando, aliás, as dominantes concepções feudais - procurará impor a sua supremacia (...). De uma maneira geral, os monarcas vão reagir negando a superioridade do imperador (*reges non recognoscentes superiores*) e afirmando que, dentro dos Reinos, seus igualmente, possuem a «plenitudo potestatis», que o «*rex in regno suo est imperator*». Esta posição política de independência frente ao Império, - a «*exemptio imperii*» - foi, desde sempre, mantida pelos Reinos da Península: a própria concepção imperial leonesa era, já, um seu primeiro sustentáculo»⁸⁹.

Não é pois de estranhar, atendendo ao facto do reino de Castela ter absorvido o de Leão e os putativos direitos imperiais a que este último se arrogava na Península, que Portugal considerasse Castela como uma potencial ameaça à sua autonomia, transferindo para este reino a luta pela demarcação política que mantivera, quando se constituiu o Condado Portucalense, com o rei de Leão. Tal não invalida, porém, que ao tempo da crise de 1383-85, se não verificassem circunstâncias históricas particulares e novas, que agravavam este antagonismo, como é o caso do peso efectivo que uma burguesia urbana nascente tinha nos negócios e, conseqüentemente, na vida política do reino, aliada ao fim da guerra da reconquista e ao que podemos considerar o início da expansão, que tornará inquestionável a afirmação da nacionalidade portuguesa. Queremos sim, acentuar a ideia de que era fértil o terreno onde medravam as aspirações populares, já que no inconsciente colectivo do povo, habitava uma ancestral reivindicação de autonomia e, numa situação revolucionária, facilmente ressuscitam e se avolumam os temores colectivos, receando os perigos inerentes à perda de um reino que aos antepassados *tanto custou a filhar*. Consideramos que quando Fernão Lopes afirma a existência de uma naturalidade portuguesa se funda no reconhecimento da existência de uma comunidade, assente num território, forjada numa tradição política autonómica,

⁸⁹ N.J.E. GOMES DA SILVA, op. cit. , 133-134.

possuidora de uma concepção antropomórfica de sociedade política, revendo-se num chefe que comunga dos seus anseios, capaz de sacrificar a sua vida por ela. Um chefe que, como afirmámos supra, a propósito da concepção medieval de serviço, é sobretudo um servidor, um zelador do bem comum, que dirige a comunidade como a cabeça dirige o corpo. Ora, uma vez que esta comunidade se estruturou em torno da luta por um território duramente reconquistado, na fase posterior ao armamento, sob direcção de chefes políticos, que eram simultaneamente chefes militares, naturalmente que foi este mesmo território a matriz da sua identidade, já que a língua e os costumes não diferiam, ao tempo, substancialmente, dos existentes nos outros reinos peninsulares e o povo comungava da identidade religiosa da restante cristandade.

«Na extrema Europa, e a braços com o inimigo muçulmano, por mais estranho que pareça, o Portugal medieval foi «mais europeu» e sobretudo «menos ilha» do que o será e se sentirá depois. Ilha simbólica, entenda-se, mas é isso que importa»⁹⁰.

Esta comunidade constitui-se, como vimos, em torno de um chefe que se identifica com ela. Daí que, o perigo de ter como chefe político, um rei identificado com os interesses de outra comunidade política, ainda para mais, de uma comunidade contra a qual havia um forte passado de luta pela autonomia, pudesse constituir um justo receio, um temor fundado de perda de identidade. Além do mais, no período medieval, as nações estruturam-se sobretudo a partir dos laços de pertença à terra, mais do que na raça ou noutros factores culturais (como nos últimos séculos), facto que não é de estranhar numa organização económica fundada na ruralidade, onde o valor e a riqueza assentam na terra. É a mesma terra que se conquista e se defende por meio da guerra, morrendo e matando por ela, de cujo sustento se vive, a ela se encontram adstritos os servos, em função dela se atribuem os títulos nobiliárquicos. O mundo medieval é por excelência, o mundo da terra. Esta integra a sua natureza. Aquele que a trai, «desnatura-se». A nacionalidade portuguesa forja-se sob a égide desta realidade e é neste sentido que interpretamos as menções de Fernão Lopes à terra, quer no prefácio da *Crónica de D. João I*, quando cita o *De Officiis* de Cícero, quer ao longo de toda a obra.

⁹⁰ Ibidem, p. 15.

VII. O Amor da Terra

Os bons portugueses defendem a terra de que tomaram o nome. Defendem-na da injustiça, da heresia, da tirania que a ameaça e, por isso, se congregam em torno do seu Defensor. Os maus portugueses desnaturaram-se, por pactuarem com a injustiça que sobre o reino se abateu. O português verdadeiro é aquele que luta pela justiça. Os maus portugueses pactuam com a injustiça, não são portugueses de verdade. A relação entre os bons e os maus portugueses e o amor da terra está presente ao longo de toda a obra⁹¹. Mas é na alegoria do capítulo CLX da Parte Primeira, que o discurso sobre os bons e maus portugueses ganha forma:

Per semelhavell comparaçom podemos em outra hordem nomear por martires os moradores de Lixboa, e aquelles que com o Meestre seemdo çercado, estiverom em sua cõpanha, e esto com justa rrazom; porque nom soomente som martires, os que padeçem por nom adorar os idollos; mas ainda aquelles que dos hereges sçismaticos som perseguidos por nom desemparrar a verdade que tem; e sse martir quer dizer testemunha, bem testminhas som os de Lixboa, dos que no cerco della morrerom, (...) E poren a ella como çidade vehuva de rei, teemdo emtom o Meestre por seu deffemssor e esposo, podemos fazer pregumta (...)

E ella rrespondemdo, pode dizer:

«Os martires que o acompanharam foram de duas maneiras: huuns veemdo a boa emteemçom e justa querella que eu tiinha em me trabalhar de defemder o ireino de seus tam mortaaes enmigos, pubricamente foram convertidos, rreçebendo tall creemça em seus corações, chegamosse a mim, por seer delles ajudada, segumdo de praça mostravom; mas depois a breves dias, emduzidos de todo per spiritu de Sathanas, e maao conselho de falssos Portugueeses, poucos e poucos leixaram seu boõ proposito, tornamdo a fazer seus sacrificios, e adorar os idollos em que ante criiam. (...)

E de alguuns delles isto fazerem, sem damdo tall fruto, quaaes folhas mostravom suas pallavras, nom som tamto de culpar, pois que eram excertos tortos, nados dazambugeiro bravo; (...) Mas aquellas vergomteas dereitas, cuja naçemça trouve seu amtiigo começo de boa e manssa oliveira portuguees, esforçaremssse de cortar a arvor que os criou, e mudar seu doçe fruto em amargoso liquor, isto he de doer e pera chorar⁹².

⁹¹ Fernão Lopes, Crónica, Parte Primeira, cap. XXVI, p. 47; cap. XLIII, p. 76; cap. XLIV, p. 78; cap. XLVI, p. 82; cap. XLIX, p. 88; cap. LXVIII, p. 117; cap. LXVIII, p. 118; cap. LXXV, p. 128; cap. LXXVI, p. 130; cap. LXXXIV, p. 142; cap. LXXXIX, p. 149; cap. XCI, p. 151; cap. CXIX, p. 205; cap. CXXIII, p. 211; cap. CXXXII, p. 228; cap. CXLI, p. 251; cap. II, p. 7; cap. CXLIII, p. 292; cap. CLXXII, p. 366.

⁹² Fernão Lopes, Crónica, Parte Primeira, cap. CLX, pp. 302-303.

Neste sentido não podemos concordar com a apreciação de António José Saraiva quando afirma, a propósito deste mesmo passo de Fernão Lopes e da passagem da Epístola II de São Paulo aos Romanos, em que este capítulo se inspira:

Mas o que importa aqui não é a origem da imagem, antes o facto de Fernão Lopes explicar em termos de natureza (isto é, biológicos) a separação entre Portugueses e Castelhanos. Não é já a fé que está na origem da oposição entre os dois povos, mas algo tão involuntário, tão exterior às instituições, de tão impositivo como é a natureza. Portugueses e Castelhanos têm naturezas diferentes, porque são ramos de diferentes árvores.

Esta ideia aproxima Fernão Lopes do conceito moderno de patriotismo, que, como se sabe, procura justificar-se por vezes com razões naturais e especialmente raciais⁹³.

Na esteira do que anteriormente afirmámos, não nos parece que natureza fosse sinónimo de biologia para o homem medieval. A natureza é sobretudo signo, símbolo e espelho de Deus. A natureza é criação, manifesta Deus. É nesse sentido que o direito natural é o meio pelo qual o direito divino se revela ao homem. O homem participa do conhecimento porque a sua própria alma, obra divina, manifesta o seu Criador, por meio da Graça. Não consideramos curial que Fernão Lopes considerasse a constituição biológica dos portugueses distinta da dos castelhanos, antes entendemos que a sua referência à natureza, *as vergomteas mudarom sua natureza*, se refere em parte, ao facto de se terem «desnaturado» conforme o significado que acima atribuímos a este termo, isto é, de se terem aculturado, diríamos, numa linguagem sociológica moderna. Esta passagem tem ainda, no entanto, quanto a nós, um sentido muito mais profundo e que se prende com o conceito de natureza. Desnaturam-se os que traem a natureza, o direito natural, os que optam pela heresia, pela injustiça, os que são *emduzidos de todo per spiritu de Sathanas*, ao contrário dos que *som perseguidos por nom deseparar a verdade que tem*. A natureza manifesta a verdade, porque manifesta Deus. Além do mais, o capítulo CLX é uma alegoria, tão ao gosto medieval, plena de simbolismo, onde os habitantes de Lisboa são comparados aos mártires cristãos e o Mestre identificado com a imagem de Cristo, onde a causa castelhana é acusada de estar possuída pelo espírito de Satanás. A leitura atenta deste capítulo, não deixa de sugerir os autos populares de cariz religioso. Há um certo sabor vicentino *ante litteram*. É neste contexto que deve ser interpretada a passagem retirada da *Epístola II de S. Paulo aos Romanos* (que é também uma alegoria e não pretende retirar consequências de natureza racial). Há

⁹³ A.J. SARAIVA, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, p. 173.

um objectivo retórico de convencer pela palavra, utilizando imagens religiosas revestidas de uma roupagem popular. Basta constatar que a dita passagem é posta na boca da cidade de Lisboa, personificada. Parece-nos, pois, excessivo, encontrar aqui uma defesa da nacionalidade baseada em aspectos biológicos. A relação entre os bons portugueses e o amor da terra é patente ao longo de toda a *Crónica*, mas há bons e maus portugueses, como há bons e maus castelhanos. São bons os que agem com justiça e respeitam a lei de Deus. São maus os cismáticos. É, mais uma vez, a oposição virtude / vício. Não encontramos aqui a dialéctica de oposição rática português/castelhano tão ao gosto dos nacionalismos do princípio do século XX. Para Fernão Lopes ser português é signo de pertença, de amor à terra e de serviço a um rei justo que a serve e é o seu esposo simbólico, realizando nela uma missão providencial. É isto porque a grande pátria continua a ser a Cristandade. Daí o problema da oposição aos cismáticos. A cristandade sobrepõe-se à ideia de soberania, e isto porque a verdadeira soberania, como todo o poder, está em Deus. As vitórias estão em Deus. Ver neste sentimento o despontar da ideia de raça, parece-nos de todo, um anacronismo.

Conclusão

A presença de princípios de filosofia moral e política que, embora com as variações decorrentes das diferentes coordenadas espaço-temporais, são transversais a toda a Idade Média, mas, mais particularmente, ao período posterior ao século XII, é um facto inegável. Estes princípios, consubstanciados no *Policraticus*, o tratado de filosofia moral e política mais divulgado durante o século XII, vieram a integrar obras posteriores, donde se destaca a mais conhecida na Baixa Idade Média, o *Regimento de Príncipes* de Egídio Romano, que foi um dos manuais mais utilizados na Corte de Avis. Como vimos, Fernão Lopes faz uso largo desta herança cultural, quer no que diz respeito à forma, quer à substância. Toda a argumentação ínsita na *Crónica* de D. João I, assenta nos pressupostos supramencionados. A presença de um imaginário simbólico e de uma tradição intelectual e religiosa comuns e a inexistência de modelos estereotipados ao nível político-social, fazem deste período, simultaneamente, um dos mais homogéneos e um dos mais diferenciados da História, no que toca às soluções concretas adoptadas pelas diferentes formações políticas. É que, se é verdade que os estados nacionais ainda estavam em vias de formação, as comunidades encontravam-se fortemente politizadas na sua acção e adaptavam às respectivas realidades específicas a tradição recebida neste domínio, gerando sociedades fortemente diferenciadas, ainda que

assentes em princípios e partilhando um imaginário comuns. E esta é, sem dúvida, uma das maiores dificuldades com que se defronta o estudioso, dada a situação em absoluto contrária à de hoje, em que a massificação ao nível global de práticas assentes em critérios predominantemente economicistas, despolitizou o próprio estado nacional e o remeteu para uma periferia da acção política. Existe um fio condutor do pensamento e da acção medievais, da construção do imaginário, confluência das heranças clássica, cristã e bárbara, donde resultou um universo fortemente integrado, onde tudo tem que ver com tudo, cada coisa ocupa um lugar que lhe é destinado e onde a realidade exterior é símbolo e signo de uma outra, transcendente. É um imaginário onde se digladiam opostos, onde predominam as estruturas diairéticas, fortemente polemizado, platónico, antitético. Os símbolos do regime diurno integram-no, por excelência⁹⁴. É da dialéctica destas realidades que se alcançam Deus, a Virtude, a Sabedoria, se superam a Ignorância e as Paixões. O eixo que vai da Terra ao Céu é a matriz da civilização medieval, numa dialéctica ascensional. A Terra é, ou deverá ser, o espelho do Céu. A Terra enquanto *locus*, condição do ser caído neste mundo, lugar de pecado e de redenção, de peregrinação rumo à verdadeira pátria, à Jerusalém Celeste. Nela combatem a Luz e as Trevas, numa tentativa de alcançar Deus, vencendo a morte, resgatando a eternidade que a condição temporal fez cair. Mas é também a terra-mãe, a força produtiva, sustento e espaço geográfico onde se demarcam culturas, em torno do qual se organiza toda a civilização. Os títulos de nobreza, as concessões, referem-se à terra, as guerras fazem-se para defender a terra das investidas dos infiéis. A fome e a riqueza dependem sobretudo do que a terra dá. A primeira identidade do homem medieval tem que ver com a assumpção da Cristandade, a segunda, com a terra. A importância assumida pelos *regna*, com a desagregação do Império, o surgimento do excedente e de uma burguesia urbana, sedimentam um sentimento nacional fortemente ligado à terra, desenvolvendo a consciência de pertença e portanto, a legitimidade de, dentro desse espaço, impôr a sua acção. O sentimento de pertença ao espaço nasce da terra, mas ganha consciência de si com o renascimento das urbes. É do cosmopolitismo urbano que surge a representação nacional do espaço.

É no desenvolvimento de uma economia de tipo diferente, assente numa criação de riqueza não dependente da vassalagem, no mérito, na consecutiva libertação dos servos, que as cidades, enquanto lugares de liberdade e de autogoverno, ganham consciência de si e se altera a representação simbólica do espaço. Este espaço

⁹⁴ G. DURAND, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, pp. 111 e seguintes.

nacionaliza-se, torna-se de todos. O homem revê-se no seu espaço nacional como espelho de si mesmo, integrando a sua identidade, assumindo-o como pátria terrena. Este fenómeno, à semelhança do que aos poucos se vai passando na Europa, caracteriza, como vimos, os séculos XIV e XV português e é bem patente na *Crónica de D. João I*. Neste sentido, a defesa da legitimidade dinástica entronca-se na consciência da identidade nacional e no assumir progressivo, a partir das cidades, sobretudo de Lisboa e do Porto, seguidas do resto do país, de uma determinada matriz geo-simbólica, distinta da dos outros reinos peninsulares. O facto da construção das nacionalidades ter ocorrido, na maioria dos casos europeus, durante a Idade Média, permite-nos concluir que esta continha em si competências científicas e técnicas capazes de dar corpo a esta realidade. Sem dúvida, que a tradição que acima invocámos e que o Polycraticus de algum modo sintetiza, demonstra a enorme capacidade do homem medieval em integrar, socializar saberes, dando respostas concretas aos problemas com que se defrontava. A Idade Média é essencialmente pragmática já que, apesar de ter os olhos postos no Céu, vive debruçada sobre a terra. Os problemas deste mundo assolam-na de maneira particular. É o Império que se desmorona, com a conseqüente orfandade política, é o território invadido por legiões de infiéis que ameaçam a identidade religiosa, é a própria dificuldade em conciliar a diversidade do acervo cultural recebido. Esta realidade de construção permanente, de luta pela conquista da identidade faz deste período um dos mais jovens da História recente da humanidade. É neste sentido que a *Crónica de D. João I* revela a enorme mestria de Fernão Lopes, capaz de, à luz dos princípios jurídico-políticos da época, construir um discurso coerente e empolgante de legitimação política, proclamando a nova Idade que com o Mestre se inicia. Não será talvez a Idade do Espírito Santo⁹⁵, mas sem dúvida alguma, que a segunda dinastia inaugura um novo tempo, o tempo em que a nação toma consciência de si mesma. De salientar, que o universo medieval, fortemente integrado contribuía para reforçar o fenómeno que acabámos de referir. Fernão Lopes partindo da tradição política que já vem de Salisbúria, irá reforçar a concepção antropomórfica do corpo social, onde cada um tem um lugar próprio e insubstituível, corpo esse, possuidor de uma alma que o anima e transcende, de uma cabeça dirigente que sofre as dores dos seus membros e que comunga do seu sofrimento, zelando por ele. A ideia de serviço que caracteriza todo o corpo social independentemente do lugar ocupado na hierarquia, a limitação do poder do rei por uma ordem

⁹⁵ Sobre este assunto remetemos para Luís de Sousa Rebelo, op. cit. , capítulo III.

axiológica e religiosa à qual deve obediência, sob pena de se tornar legítima a sua destituição pelo próprio aparelho político (no caso português, as Cortes), a identificação do mau serviço à causa pública com a tirania e a consequente perda do povo e do reino, por desvio de poder, a admissibilidade de recurso a outras formas de acesso ao poder, que não apenas por herança, na esteira da república romana e da monarquia visigótica, a justiça como suma virtude e o direito natural e divino como limite do direito positivo, fazem do universo político medieval um modelo extraordinariamente plástico, capaz de integrar múltiplas realidades em construção, sem perda da sua coerência interna. A *Crónica de D. João I* espelha um edifício magnânimo e fortemente edificado. Apesar da quase permanente guerra civil, nunca, em termos axiológicos, a sociedade se desmorona, nunca, como diríamos nos dias de hoje «o poder cai na rua», pese embora alguns excessos cometidos pelos populares. A ideia recente, transmitida em geral pelo contratualismo, no sentido de considerar que o *Contrato Social* é, por excelência, o instrumento jurídico-político capaz de limitar o poder dos governantes, assenta numa concepção de soberania que, ao contrário desta, se situa na terra, e numa concepção ameaçadora do poder. Na realidade, o Contrato Social pressupõe uma desigualdade de facto, material, entre os contraentes, já que a parte não detentora do poder soberano, independentemente de ser, ou não, a sua titular formal, se defronta com um aparelho estadual investido de força, força esta legitimada pela própria soberania, que a limita e controla. O problema é agravado, sempre que esta soberania se considera de direito divino, tornando impotentes perante o poder e o aparelho de estado, todos os que a não detêm, por falta quer de meios materiais, quer de fundamentação jurídico-política, tornando ilegítima qualquer oposição e gerando preocupantes mecanismos de exclusão social. Como vimos, este perigo não ocorre na concepção política medieval, capaz de renovar o aparelho político, sem perda, antes com reforço, do paradigma que lhe serve de modelo de acção, modelo este que possui uma forte componente integradora. O que acabamos de afirmar é exemplarmente demonstrado na *Crónica de D. João I*. No momento actual, no cruzar do milénio, em que se assiste a uma profunda crise da concepção de soberania, em que se questiona o papel do estado e a validade e operacionalidade do mecanismo do Contrato Social, é um exercício, diríamos, obrigatório, reflectir sobre estes paradigmas. Neste sentido, afirma Boaventura Sousa Santos:

De facto, o que está a ocorrer é uma transformação da soberania e do modo de regulação que se exerce em rede num campo político muito mais vasto e conflitual onde os bens públicos, até agora produzidos pelo estado - legitimidade, bem-estar económico e social, segurança e identidade cultural -, são objecto de disputa e negociação permanente que o

Estado coordena com variável nível de superordinação. Esta nova organização política, que é de facto um conjunto muito heterogéneo de organizações e de fluxos, não tem centro, e a coordenação do Estado funciona como imaginação do centro⁹⁶.

Nesta busca do centro, cremos ter chegado o momento de questionarmos a validade de certos princípios, não para os transpor, anacronicamente, para os tempos actuais, mas antes como inspiradores, pelas virtualidades que demonstraram, de novos modelos de acção. A sociedade medieval apresentou algumas características, que do ponto de vista estritamente político, apresentaram certas semelhanças com alguns dos problemas actuais, designadamente no que se refere à conciliação dos denominados poderes supranacionais, com os nacionais. Também ela perdeu o seu centro político imaginário com a queda do Império. Esta perda, como se sabe, não foi pacífica. A dificuldade em articular as três realidades detentoras de poder, *Imperium, Sacerdotium e Regna*, deu origem a inúmeras lutas, guerras e deposições. Também não existe consenso quanto àquilo a que apelidamos, hoje, de direito suprapositivo. A separação entre a natureza e a sociedade, inaugurada com o contrato social, reflecte-se na crise da concepção de direito natural que tem afectado a modernidade e que atingiu o seu auge com a negação do direito natural por parte do positivismo jurídico. Subsiste hoje a necessidade de reconstruir o conceito de direito natural como instrumento jurídico fundamental capaz de limitar o direito positivo e o abuso do poder e, por outro, de valorizar a ordem jurídica enquanto ordem ética. Esta necessidade esbarra com a dificuldade cultural, nos tempos hodiernos, de fundar o direito natural numa ordem superior ao direito positivo, seja ela Deus, a natureza ou ambas. Aliada a esta dificuldade aparece-nos a vulgarizada ideia da eternidade e da imutabilidade dos princípios, tão avessa ao relativismo contemporâneo e geradora de acesa controvérsia. A ideia de que o direito suprapositivo é emanado pelo costume das nações civilizadas como hoje, em geral, se pretende, oferece dificuldades de difícil contorno. Há uma manifesta confusão entre aquilo que tem sido, na modernidade, o primado da lei enquanto fonte de direito, sobrepondo-se a todas as outras fontes, designadamente às de direito consuetudinário, principalmente depois do século XVIII e a concepção suprapositiva do direito⁹⁷. Tal situação não se passava na Idade Média. Como afirma Habermas, acerca deste período histórico:

⁹⁶ B.S. SANTOS, *Reinventar a Democracia*, pp. 59- 60.

⁹⁷ A propósito deste assunto é de salientar a posição desenvolvida pela escola histórica que considera o direito como um produto do espírito do povo, privilegiando o costume, fundando-se o direito

Igualmente, na idade média, é mantido este carácter tradicional do direito. Todo o direito obtém o seu modo de validade na origem divina do direito natural, entendido a nível cristão. Direito novo só pode ser criado, em nome da reformação ou restabelecimento do bom velho direito. No entendimento jurídico tradicional encontra-se, certamente, já instalada uma tensão interessante, que existe entre os dois elementos do direito supremo. Como supremo legista, o soberano depende do direito sacro. Só assim, a sua legitimidade pode-se transferir para o poder universal(...).

Será que o direito positivo mantém, ainda, em geral, um carácter obrigatório, mesmo que não consiga obter o seu modo de validade, tal como obtinha o direito supremo burocrático no sistema jurídico tradicional, de um direito antecessor e superior? O positivismo jurídico deu, a estas perguntas, respostas pouco satisfatórias. Numa variante, o direito é, em geral, despojado do seu carácter normativo e já só é definido instrumentalmente: ele vale como ordem de um soberano (Austin). Nisto, a condição de inalterabilidade desaparece como uma relíquia metafísica. A outra variante do positivismo jurídico parte da premissa, de que o direito só consegue preencher a sua função essencial de regulamentação judicial de conflitos, enquanto as leis aplicadas mantiverem normatividade, no sentido de uma validade deontica não-imperativista. Mas agora, este momento, já só pode estar ligado à forma do direito positivo, e não mais a conteúdos jus-naturais (Kelsen).

(...) De ambas as situações resulta a consequência de que a garantia meta-social de validade jurídica, oferecida pelo direito sacro, pode perder-se sem substituto⁹⁸.

Creemos que a grande lição que, neste aspecto, poderemos retirar da Idade Média consiste na consciência, existente neste período, da limitação da razão humana e portanto, na aceitação de outras ordens suprarracionais que, paradoxalmente, funcionaram como indutoras da própria razão. É este, o medieval, um universo onde homem e natureza interagem sem hipertrofia de nenhum deles, em que o homem é e participa da natureza e esta integra a própria sociedade e as suas leis, onde existe uma natural limitação dos poderes societários, porque homem e natureza são criação divina que neles participa. Urge, hoje, redefinir natureza e direito natural, integrá-los no universo e no imaginário. O regresso à natureza,

natural na alma de cada povo. F.C. VON SAVIGNHY, *Traité de Droit Romain* (tradução francesa), p. 15, apud J.O. ASCENSÃO, *O Direito, Introdução e Teoria Geral*, p. 155.

⁹⁸ J. HABERMAS, *Direito e Moral*, 1999, pp. 89-91.

sede de todos os movimentos românticos e neo-românticos, a nostalgia do estado de natureza indiciam uma ordem onde foi desprezado tudo o que não é produto da razão humana. Modernos jusnaturalistas, críticos do jusracionalismo como Wolff ou Kaufmann⁹⁹ com a sua tendência historicista, também não ofereceram a resposta adequada à resolução do problema dado o relativismo em que inevitavelmente acabaram por cair. Sobre isto, não podemos deixar de referir a posição de Habermas:

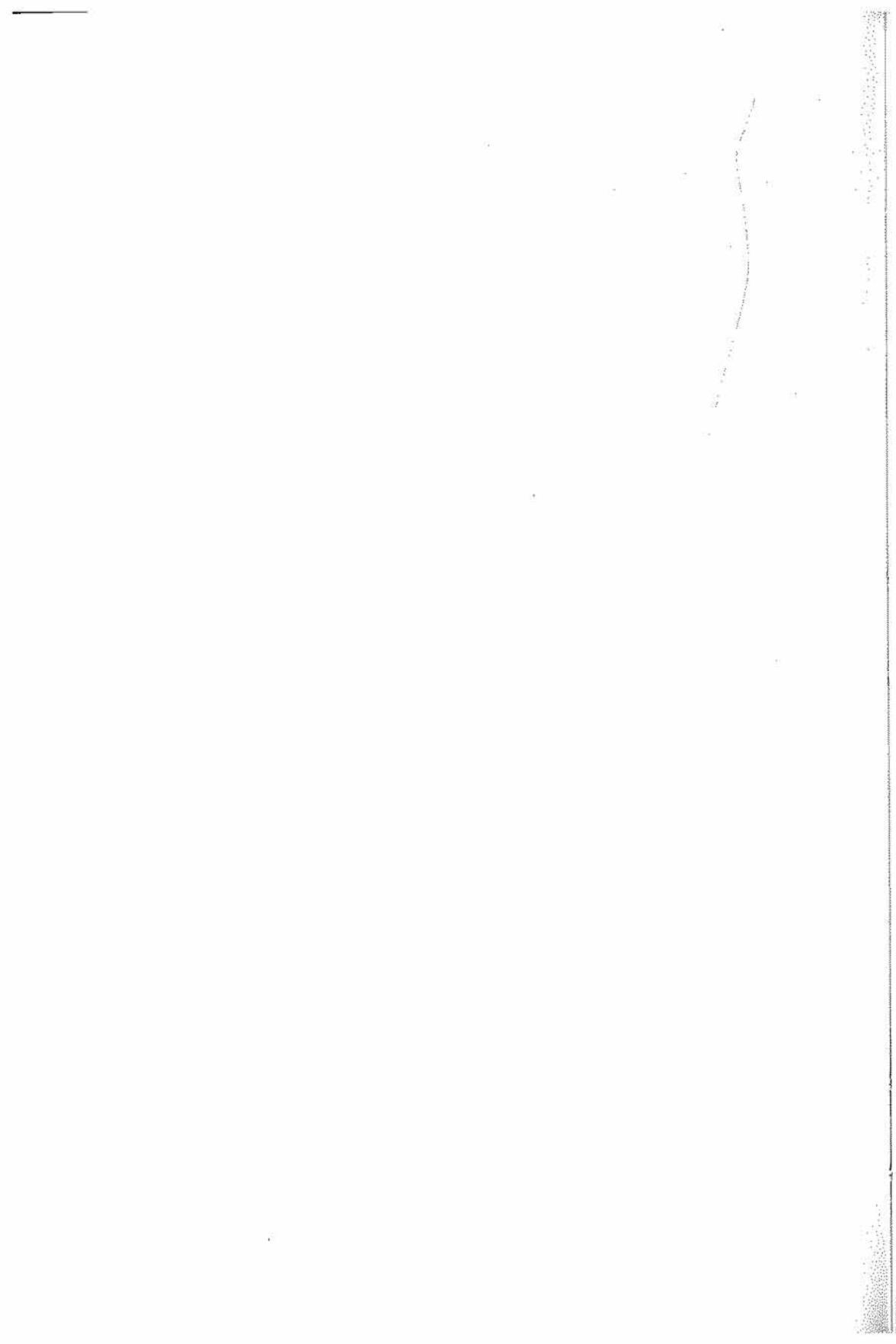
«A este problema pode-se, em geral, dar a seguinte versão: por um lado, não é possível explicar os fundamentos morais do direito positivo na figura de um direito racional superior; por outro lado não é, igualmente possível anulá-los, sem substituto, sem retirar ao direito a sua condição de inalterabilidade, na sua essência, inerente ao mesmo. Porém, deve então, ser mostrado, como é possível estabilizar, no interior do próprio direito positivo, o ponto de vista moral, de formação imparcial do juízo e da vontade. Esta exigência não é já satisfeita, por determinados princípios morais do direito jurídico serem positivados, como conteúdos do direito constitucional. Pois trata-se, precisamente, da contingência dos conteúdos de um direito aleatoriamente alterável. Pretendo, por isso regressar àquela tese, (...) de que a moralidade, instalada no direito positivo, possui a força transcendente de um procedimento auto-regulador, o qual controla, a sua própria racionalidade»¹⁰⁰.

Num momento em que os recursos naturais escasseiam e a natureza passou de ameaçadora a ameaçada, em que a discussão acerca dos limites éticos da acção humana abalados por um generalizado relativismo axiológico, volta a estar na ordem do dia, urge redimensionar o humano, superar o paradigma individualista e antropocêntrico que, em última análise, conduzirá à anulação do próprio homem. É necessária uma nova definição de direito natural, um novo contrato, já não só social ou, se quisermos, um novo paradigma não contratual, em que todas as facetas do universo sejam integradas, onde sociedade e natureza não se excluam, onde a complexidade do homem, como um todo, tenha lugar, onde o saber especializado não anule uma visão global do homem e do universo, onde finalmente, o universo normativo reflecta a sua unidade inicial. Cremos que, nesta sede, os medievais nos terão algo a ensinar.

⁹⁹ E. WOLFF, *El problema del derecho natural*, (tradução castelhana) Barcelona, 1960; A. KAUFMANN, *Analogie und «Natur der Sache»*, Karlsruhe 1965; apud Ascensão, op. cit., p. 161.

¹⁰⁰ J. HABERMAS, op. cit., pp. 112-113.

Materials



RAYMOND ÉTAIX
(Université Catholique de Lyon)

Le recueil des homélies sur les évangiles du temporel dans le manuscrit Porto, BPM, Santa Cruz 4 (n° geral 23)

À la suite de la publication du catalogue des manuscrits de Santa Cruz de Coimbra, M. l'abbé Raymond Étaix, professeur à la Faculté de Théologie et ancien bibliothécaire de l'Université Catholique de Lyon, dont les travaux sur les homéliaires médiévaux font autorité*, a bien voulu envoyer à la Biblioteca Municipal do Porto une lettre contenant de précieuses informations pour la connaissance des sources et de l'organisation du manuscrit 4 de Santa Cruz (Geral 23), connu dans la bibliographie portugaise comme «Liber comicum» (cfr. f. 328rb, mais aussi signalé au f. 1r avec le titre en ancien portugais «Homelias sobre euangelhos»). L'état de santé du Père Étaix lui interdisait absolument de travailler, mais il a bien voulu rédiger cette lettre, permettant ainsi que tout son savoir puisse profiter à tous. Vu l'importance de ses remarques pour compléter la description donnée dans le catalogue, nous lui avons proposé de rédiger un article pour publication dans cette revue. Ne pouvant pas s'affranchir de la tâche à cause de sa santé, et avouant qu'il ne les avait pas rédigés pour publication il nous a laissé main libre pour donner une forme d'article à ses notes. C'est ce qu'on pourra lire dans la suite où toutes les informations proviennent de la lettre supra citée (sauf les commentaires notés N.d.l.R). Des notes bibliographiques ont été insérées et dans le tableau récapitulatif a été introduite la colonne relative aux textes pour que la lecture du tableau puisse dispenser de la présence du catalogue même. Le Père Étaix, décédé le 22 août 2004, n'a pas pu réviser lui-même le texte de ce article**.

(J.F. Meirinhos)

* Cfr. en particulier l'ouvrage qui nous a été bien utile lors de la rédaction du catalogue: R. ÉTAIX, Homéliaires patristiques latins: recueil d'études de manuscrits médiévaux offerts par la Faculté de Théologie de Lyon à l'occasion de son départ à la retraite, (Collection des études augustiniennes. Moyen-âge et temps modernes, 29) Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1994.

** Le volume a été fermé en juin 2005. La rédaction remercie M. J.-P. Bouhot de toute sa collaboration apportée à la publication de ce texte.

Cette note se propose de compléter l'excellente analyse du cod. 4 de Santa Cruz, due a Bernardino Marques et publiée dans le récent catalogue des manuscrits de Santa Cruz de Coimbra, aujourd'hui dans la Bibliothèque Publique de Porto¹. En vue de cette description, un seul regret: que le codex 5 de Santa Cruz n'ait pu être décrit d'une façon aussi précise. L'intention de ces pages est de compléter les informations fournies dans le catalogue espérant qu'elles puissent être de quelque utilité pour les lecteurs du catalogue ou du manuscrit.

Le manuscrit 4 (daté 1139), en écriture wisigothique de transition, contient un recueil des homélies sur les évangiles du temporal. Ayant dirigé son effort pour l'identification de l'auteur et de l'ouvrage d'où avait été tirée chaque homélie, les auteurs du catalogue n'ont pas remarqué que ce manuscrit regroupe en fait des homélies provenant de quatre collections:

— Les *collectiones epistolaram et euangeliorum de tempore et de sanctis*, compilées par Smaragde de Saint-Mihiel vers 816-817.

— Les *Tractatus super Euangelia* de Haymon d'Auxerre².

— Les *Homiliae in Euangelia* de Grégoire le Grand.

— L'homélaire publié par Paul Diacre au Mont-Cassin en 787-792.

Quelques remarques:

L'auteur de la description n'a pas repéré que nombre de pièces provenaient de Smaragde et d'autres de Paul Diacre, en dépit de leur publication dans la *Patrologie latine*, la raison en est probablement que ces deux collections ne sont pas dépouillées dans les *Initia patrum* de Marco Vattasso³.

Les textes de Bède sont tirés de la collection de Paul Diacre, mais non pas les homélies de Grégoire, qui ont gardé les longs titres absents de Paul Diacre.

¹ A.A. NASCIMENTO — J.F. MEIRINHOS (org.), *Catálogo dos códices da Livraria de Mão do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*, Ed. da Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto 1997, pp. 28-67. Sur ce manuscrit et son nom, voir aussi la notice par Bernardino Marques dans J. COSTA — A.F. FRIAS — J.F. MEIRINHOS (org.), *Santa Cruz de Coimbra: A cultura portuguesa aberta à Europa na Idade Média*, Ed. da Biblioteca Pública Municipal, Porto 2001, pp. 130-131.

² [Dans le catalogue «Haymon» est nommé «Halberstadensis», mais il s'agit de la reprise d'une ancienne erreur, il faut en fait lire «Haimo Autissiodorensis». N.d.l.R.].

³ M. Vattasso, *Initia patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum latinorum ex Mignei Patrologia et ex compluribus aliis libris*, 2 vol., (Studi e testi, 16-17) Typis Vaticanis, Romae 1906-1908. [La remarque du Père Étaix est exacte: le répertoire de Vattasso a été un des principaux instruments pour l'identification de ces sermons. N.d.l.R.].

Des 178 sermons, seules cinq pièces ne sont pas tirées de ces quatre collections; les nr. 23: Augustin, *Sermon* 67; nr. 24: Augustin, *Sermon* 69; nr. 38: Augustin, *Sermon* 77; nr. 54: Cassiodore, *Expositio in psalmum* 63 (sous le nom d'Augustin); nr. 138: Augustin, *Sermon* 171.

Deux sermons de Léon, venant de Paul Diacre, ne sont pas des homélies sur l'Évangile (nrs. 149 et 150).

Noter qu'il n'y a pas d'homélies pour Noël et l'Épiphanie, entre les nrs. 10 et 11: ni de Grégoire, *Homélies* 8 et 10 (= PD I, 24 et 48), ni de Smaragde, *Sermons* 2 et 9, ni de Haymon *Homélies* 5 et 11.

Dans le tableau récapitulatif qui suit on trouvera le lieu de chaque sermon dans les quatre collections citées.

La numérotation des pièces de la collection d'Haymon est celle rétablie par Henri Barré dans son ouvrage sur les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre⁴.

La collection de Smaragde se trouve dans la *Patrologia latina*, vol. 102. La numérotation des pièces est celle créée par Henri Barré dans les tables de son ouvrage⁵.

La numérotation des homélies sur l'Évangile de Grégoire le Grand est inchangée dans la *Patrologia latina*, vol. 76 et dans le vol. 141 du *Corpus Christianorum – Series Latina*.

L'édition de l'homélaire de Paul Diacre dans le volume 95 de la *Patrologia latina* est inutilisable. L'analyse de la collection originale se lit dans le livre de Réginald Grégoire sur les homéliaires médiévaux⁶, et encore dans les tables des homéliaires préparées par Jean Leclercq⁷.

⁴ H. BARRÉ, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre. Authenticité – Inventaire – Tableaux comparatifs – Initia*, (Studi e testi, 225) Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1962, pp. 146-160 (réédition de P.L. 118 est interpolée), ouvrage mentionné à la p. 62 du catalogue.

⁵ Idem, p. 250-334

⁶ R. GRÉGOIRE, *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1980, pp. 423-478; sinon du même: *Les homéliaires du Moyen Age. Inventaire et analyse des manuscrits*, (Rerum ecclesiasticorum documenta) Herder, Roma 1966, pp. 71-114.

⁷ J. LECLERCQ, «Tables pour l'inventaire des homéliaires manuscrits», *Scriptorium*, 23 (1948) 195-214.

Tableau récapitulatif

Santa Cruz 4	Auteur et texte de chaque sermon	Collections			
		Smaragde	Haymon	Grégoire	Paul Diacre
N ^o					
1	Christianus Druthmarius, <i>Expositio in Matthaem Euangelista</i> , CCLVII	81			
2	Haimo Autissiodorensis, <i>Homiliae de tempore</i> , 1		I, 1		
3	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Evangelia</i> , I, 1			1	
4	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> 2		I, 2		
5	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Evangelia</i> , I, 6			6	
6	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 3		I, 3		
7	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum in Euangelia libri duo</i> ,		I, 3		I, 11
8	Ambrosius Mediolanensis, <i>Expositio Euangelii secundum Lucam</i> , II				II, 77
9	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Evangelia</i> , I, 20			20	
10	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Evangelia</i> , I, 7			7	
11	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 7		I, 4		
12	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , I, 2	8			
13	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 13		I, 12		
14	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i>	10			
15	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 17		I, 13		
16	Beda Venerabilis, <i>In Iohannis Euangelium expositio</i>	11			
17	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 18		I, 15		
18	Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii in Euangelium Mathaei</i> , I	12			
19	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 19		I, 16		
20	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 34	13			
21	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 20		I, 17a		
22	Haimo, <i>Collectio anonima XCII. Sermonum, Sermo</i> 18		I, 17b		
23	Augustinus Hipponensis, <i>Sermones ad populum</i> , 67				
24	Augustinus Hipponensis, <i>Sermones ad populum</i> , 69				
25	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , I, 19			19	
26	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 21		I, 18		
27	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , I, 15			15	
28	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 22		I, 19		
29	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 35	15			
30	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , I, 2			2	
31	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 23	I, 20			
32	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , I, 2	16			
33	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , I, 16			16	
34	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 28		I, 21		
35	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 34		I, 22		
36	Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii in Euangelium Mathaei</i> , II	18			
37	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 35		I, 23		
38	Augustinus Hipponensis, <i>Sermones ad populum</i> , 77				

Santa Cruz 4 Nr.	Auteur et texte de chaque sermon	Collections			
		Smaragde	Haymon	Grégoire	Paul Diacre
39	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 49 et 58	19			
40	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 42		I, 24		
41	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 47	20			
42	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 48	21			
43	Beda Venerabilis, <i>In Iohannis Euangelium expositio</i>	22			
44	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 49		I, 25		
45	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 1	23			
46	Augustinus Hipponensis, <i>Tractatus in Euangelium Iohannis</i> , 44 §1	24			
47	Augustinus Hipponensis, <i>Tractatus in Euangelium Iohannis</i> , 49	25			
48	Gregorius I, papa (ms. Augustinus), <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , I, 18	18			
49	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , I, 18	26			
50	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 24				II, 126
51	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 3				I, 97
52	Iohannes Chrysostomus, <i>Opus imperfectum in Euangelium Matthaei</i> , 37				I, 2
53	Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii in Euangelium Matthaei</i> , lib. 4	27			
54	Cassiodorus (ms. Augustinus), <i>Expositio psalmorum</i> , ps. 63				
55	Ps-Augustinus, <i>Sermo</i> 168	28			
56	Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii in Euangelium Mathaei</i> , lib. 4	29			
57	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 21			21	
58	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 70		II, 1		
59	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 23			23	
60	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 72		II, 2		
61	Hrabanus Maurus (ms. Beda), <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 8	32			
62	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 74		II, 3		
63	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 24			24	
64	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 76		II, 4		
65	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 25			25	
66	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 77		II, 5		
67	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 12	34			
68	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 14	35			
69	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 78		II, 6		
70	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 22			22	
71	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 79		II, 7		
72	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 16	36			
73	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 26			26	
74	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 81		II, 8		
75	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 18	37			

RAYMOND ÉTAIX

Santa Cruz 4 N ^o .	Auteur et texte de chaque sermon	Collections			
		Smaragde	Haymon	Grégoire	Paul Diacre
76	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL. in Euangelia</i> , I, 14			14	
77	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 23	38			
78	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 83		II, 9		
79	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i>		II, 13		II, 21
80	Hrabanus Maurus (ms. Beda), <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 28	39			
81	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 85		II, 10		
82	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 11				II, 22
83	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 35	40			
84	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 87		II, 11		
85	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 12				II, 24
86	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 41	41			
87	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 89		II, 12		
88	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 18	47			
89	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 108		II, 17		
90	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , III, 11 et <i>Homiliarum euangelii libri duo</i> , II, 14 42				
91	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 92		II, 13		
92	Augustinus Hipponensis, <i>Tractatus in Euangelium Iohannis</i> , 105, 1-107, 4				II, 25
93	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL. in Euangelia</i> , II, 29			29	
94	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 47	43			
95	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 96		II, 14		
96	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 16				II, 29
97	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 49	44			
98	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 98		II, 15		
99	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 17				II, 30
100	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 56	45			
101	Gregorius I, papa, <i>Homiliae in euangelia</i> , II, 30			30	
102	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 58	46			
103	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 100		II, 16		
104	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL. in Euangelia</i> , II, 40			40	
105	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 1	48			
106	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 110		II, 18		
107	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL. in Euangelia</i> , II, 36			36	
108	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 112		II, 19		
109	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 2	49			

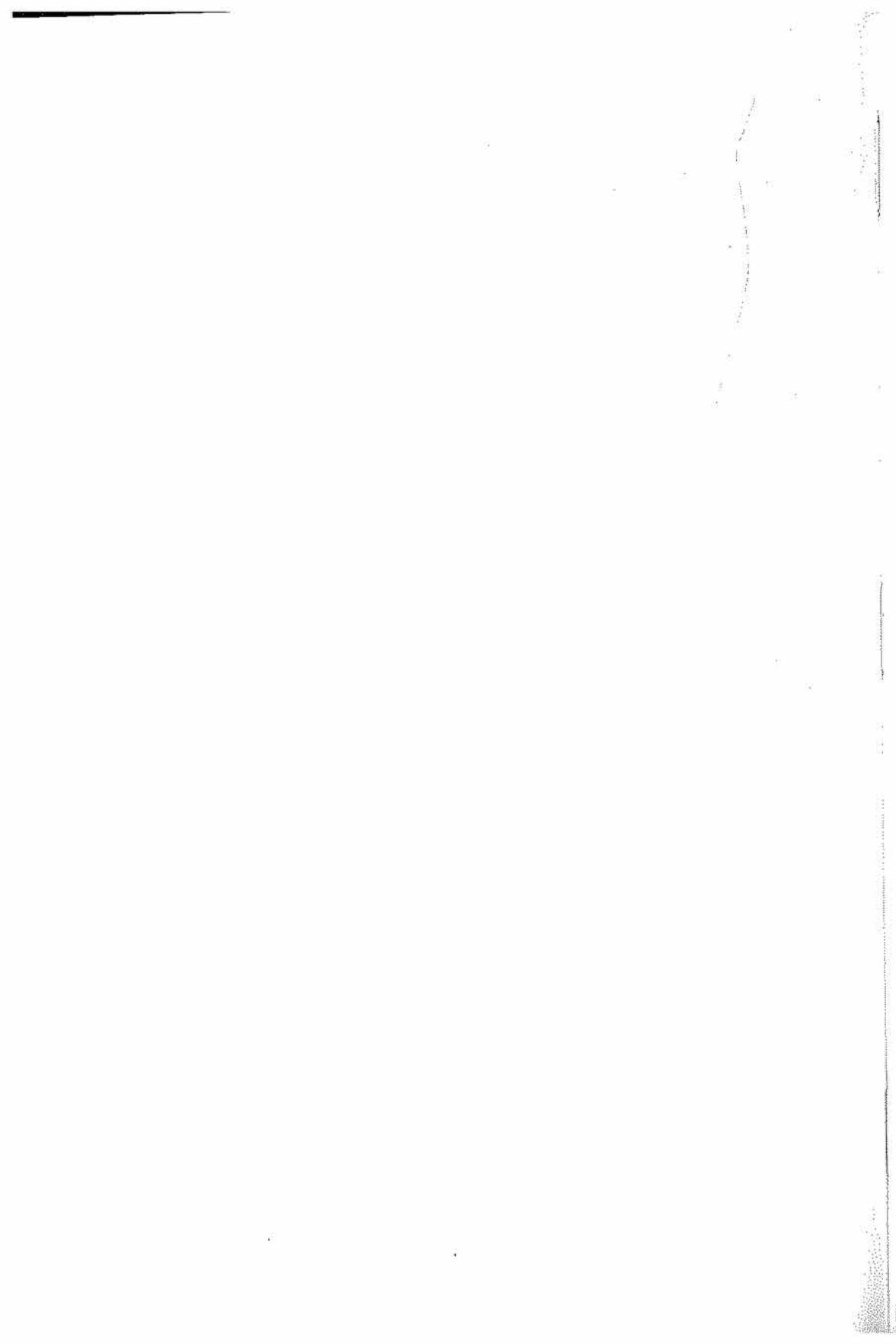
Santa Cruz 4 Nr.	Auteur et texte de chaque sermon	Collections			
		Smaragde	Haymon	Grégoire	Paul Diacre
110	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 34			34	
111	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 4	50			
112	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 114		II, 20		
113	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum euangelii</i> , III (Homiliae subdititiae), 4				II, 37
114	Haimo, <i>Homiliae de sanctis</i> , 10		II, 23		
115	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 5	52			
116	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 117		II, 24		
117	Hrabanus Maurus (ms. Hieronymus), <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 114	55			
118	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 118		II, 25		
119	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 6	59			
120	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 119		II, 26		
121	Ps-Origenes, <i>Homilia v, in Mathaeum VII</i> , 15-21				II, 61
122	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 126	60			
123	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 120		II, 27		
124	Hieronymus Stridonius, <i>Epistula</i> 121, 6				II, 62
125	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , Liber V	61			
126	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 121		II, 28		
127	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 39	39			
128	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 122		II, 29		
129	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Euangelia</i> , II, 39	62			
130	Beda Venerabilis, <i>Homiliae</i> , III, 10	64			
131	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 123		II, 30		
132	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 6				II, 69
133	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 152	65			
134	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 124		II, 31		
135	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , III, 10				II, 63
136	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 125		II, 32		
137	Hrabanus Maurus, <i>Homiliae in Euangelia et epistolas</i> , 159	67			
138	Augustinus Hipponensis, <i>Sermones ad populum</i> , 171				
139	Beda Venerabilis, <i>Homiliae Euangelii libri duo</i> , III, 13	68			
140	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 126		II, 33		
141	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , III, 14				II, 75
142	Augustinus Hipponensis, <i>De sermone Domini in monte</i> , II, § 47	69			
143	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 127		II, 36		

RAYMOND ÉTAIX

Santa Cruz 4 Nr.	Auteur et texte de chaque sermon	Collections			
		Smaragde	Haymon	Grégoire	Paul Diacre
144	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , III, 15	70			
145	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 128		II, 37		
146	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , III, 16	71			
147	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 129		II, 38		
148	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , III, 9				II, 82 var.
149	Leo Magnus, <i>Sermo XLI (De ieiunio septimi mensis vi)</i>				II, 81
150	Leo Magnus, <i>Sermo XLII (De ieiunio septimi mensis vii)</i> >.				II, 83
151	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Evangelia</i> , II, 31			31	
152	Beda Venerabilis, <i>In Marci Euangelium expositio</i> , III 12; Augustinus, <i>Sermo 350</i> ; Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii Euangelium Matthaei</i> , IV	72			
153	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , III (<i>Homiliae subdititiae</i>), 17		II, 87		
154	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 133		II, 39		
155	Ps-Chrysostomus (ms. Iohannis), <i>Opus imperfectum in Matthaeum</i> , 42, frag		II, 90		
156	Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii in Euangelium Matthaei</i> , II, 13				II, 92
157	Petrus Chrisologus (ms. Iohannis), <i>Sermones</i> , Sermo 50				II, 89
158	Beda Venerabilis, <i>In Marci Euangelium expositio</i> , I, 2 et <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , II, 5	74			
159	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 134		II, 41		
160	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , II, 5				II, 84
161	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Evangelia</i> , II, 38			38	
162	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Evangelia</i> , II, 38, caps. 2, 14	75			
163	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 135		II, 42		
164	Gregorius I, papa, <i>Homiliae XL in Evangelia</i> , I, 15			28	
165	Beda Venerabilis, <i>In Iohannis Euangelium expositio</i>	76			
166	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 136		II, 43		
167	Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii in Euangelium Matthaei</i> , II		II, 94		
168	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 137		II, 44		
169	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , v, 20				II, 95
170	Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii in Euangelium Matthaei</i> , II	78			
171	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 138		II, 45		
172	Hieronymus Stridonius, <i>Commentarii in Euangelium Matthaei</i> , I, 9	79			
173	Haimo, <i>Homiliae de tempore</i> , 139		II, 46		
174	Beda Venerabilis, <i>In Lucae Euangelium expositio</i> , III, 8				II, 96

LE MANUSCRIT PORTO, BPM, SANTA CRUZ 4

Santa Cruz 4 Nr.	Auteur et texte de chaque sermon	Collections			
		Smaragde	Haymon	Grégoire	Paul Diacre
175	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 25				II, 125
176	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , II, 24				II, 126
177	Eusebius Gallicanus (ms Augustinus), <i>Homilia 47</i>				II, 128
178	Beda Venerabilis, <i>Homiliarum Euangelii libri duo</i> , III, 66				II, 129





1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100



Dictionnaire du Moyen Âge, sous la direction de Claude GAUVARD – Alain de LIBERA – Michel ZINK, PUF, Paris 2002; LII-1548 pp.; ISBN 2-13-053057-5 (col. Quadrige / formato de bolso); ISBN 2-13-051825-7 (ed. em grande formato).

Este é o mais vasto dos dicionários sobre a Idade Média disponíveis em um volume. Foi publicado em simultâneo em duas edições que divergem na dimensão, uma delas com preço bastante conveniente, embora o formato de bolso tenha obrigado a uma apertada redução da dimensão da página, que quase torna necessária uma lupa para poder ser lido. Mesmo assim, vale a pena tê-lo à mão. A apresentação estatística é impressionante: 1790 entradas, escritas por 380 especialistas, 1600 páginas, 3 áreas científicas principais: História, Filosofia, Literatura. Quase toda a Idade Média em formato de bolso, mas volumoso, o que leva os coordenadores a humorizar que apesar da sua medieval desmesura este «não é um dicionário medieval. A sua perspectiva é mais modesta. É, sobretudo e felizmente, mais conforme à concepção moderna da historiografia» (p. VII). Mas, não é menos ambicioso, propondo-se nada menos que partir do cruzamento de saberes especializados para «fazer reviver uma Idade Média total» (p. IX). Tarefa árdua, porque a Idade Média impõe as suas exigências a quem dele se quer abeirar, é que sempre são mil anos de história, o que obriga a não esquecer as suas intrínsecas evoluções. E os coordenadores fazem questão de não facilitar a sua própria tarefa, aumentando as dificuldades até ao limite do paradoxo, propondo taxativamente uma dissolução do seu tradicional objecto de estudo: «o homem medieval não é uma pessoa imóvel: ele não existe» (p. IX). Por isso recusaram centrar o conteúdo das entradas nos momentos fortes e de apogeu, o que apagaria as crises transformadoras, a criação, a evolução de instituições. Solução: oferecer, isso sim, as «chaves que permitem penetrar no universo de homens e de mulheres com comportamentos e valores muito diferentes dos nossos», descodificando os termos e dando aos leitores as chaves da sua leitura social (p. IX). Porque «não há conhecimento do passado sem o das palavras do passado», axioma válido para a história, mas sobretudo para a filosofia ou a literatura (p. VIII). Em vez da fixidez das melhores imagens do milénio, prefere-se a dinâmica das suas mudanças. A curta introdução evita a questão dos limites cronológicos e geográficos ou civilizacionais da Idade Média, que o

conteúdo do dicionário circunscreve apenas à tradição latina cristã, mais ou menos entre as últimas décadas do século V e 1500.

Para além dos três directores, a obra contou com um comité científico distribuído pelas três áreas principais (p. XI), sendo a cada uma delas agregadas áreas afins. Com a História: direito, diplomática, instituições, economia, ordens religiosas, factos políticos; com a Filosofia: lógica, teologia política, conhecimento, mística; com a Literatura: latim, estilística, línguas vernáculas, géneros literários. E, em qualquer destas áreas, para além das entradas conceptuais, há abundante número de entradas onomásticas, institucionais e factuais.

Tratando-se de um dicionário, as entradas estão em sequência alfabética, respeitando-se a norma de manter os nomes medievais sem a inversão que é habitual para os autores posteriores a 1500. Todas as entradas são assinadas, com dimensão a variar entre algumas linhas e mais de uma dezena de páginas, possuem bibliografia que inclui fontes quando se trata de autores, e remissões para entradas associadas. A utilização do dicionário será facilitada pela compreensão da sua estrutura: para além do index final de que se falará mais abaixo, encontramos primeiro uma tábua das matérias, com a ordem alfabética das entradas e nome do respectivo autor (pp. XIII-XXX). A seguir é proposta uma tábua analítica em que as entradas estão agrupadas pelas 3 áreas disciplinares principais e dentro destas sob o respectivo coordenador de sector (pp. XXXI-L). Este índice analítico pode ser particularmente útil para uma percepção metahistórica da orientação e rede de interpretações que as entradas propõem. Faça-se o exercício olhando para as entradas de filosofia (pp. XLVII-L), que têm como coordenadores sectoriais O. Boulnois, R. Imbach, A. de Libera, J.-L. Solère, cada um dos quais reuniu um grupo de colaboradores, sendo raros os que colaboraram em dois dos grupos. A distribuição das entradas pelos coordenadores parece obedecer a um critério pouco menos que aleatório, para além das especialidades em que cada um é especialista consagrado.

Com raras excepções, todos os colaboradores na área da filosofia são francófonos, o que faz da obra um instrumento de trabalho ainda mais precioso, porquanto no domínio das obras de referência a produção anglófona é omnipresente, assistindo-se a uma aguerrida competição entre editores para o anúncio e publicação de *Companions* e outros *Dictionaries of the Middle Ages*.

Os grandes filósofos-teólogos estão assinalados, também os médios ou os quase desconhecidos aqui nos aparecem, de Abbo de Fleury a Walter Chatton. Muitos outros, de áreas afins como a mística ou o monasticismo, podem ser encontrados sob a pena de colaboradores de outras áreas. Estranhamente, autores como Hugo de S. Vítor ou Sigério de Brabante não possuem entrada própria, certamente por algum atraso dos possíveis autores. Como não têm entrada própria, embora isso seja mais compreensível, nenhum dos mais importantes autores associados ao pensamento em Portugal na Idade Média, como Martinho de Braga, António de Lisboa, Pedro Hispano, Álvaro Pais, Álvaro Tomás.

Aliás, em todo o dicionário a medievística filosófica portuguesa está praticamente ausente, com apenas um ou outro artigo editado por esta revista *Mediaevalia* a aparecer em entradas como Henri de Gand, *idée*, Jean de Seville.

As duas centenas e meia de entradas de filosofia, nem sempre de qualidade uniforme, abrangem não só autores, mas também conceitos ou complexos conceptuais (ao acaso: abstraction, aevum, analogie, causalité, *idée*, intentio, mal, universaux, etc.), disciplinas (arts liberaux, arts mécaniques, astronomie et astrologie, logique, mathématiques, physique, etc.), géneros literários (obligationes, sophismata, etc., mas commentaire, quaestio, sentences e somme apenas são tratados na entrada scolastique), correntes (aristotélisme, mystique rhénane, platonisme, etc.), instituições (université, mas no dicionário não existe a entrada école). Um bom percurso de exploração é fornecido justamente pelo verbete “Philosophie” que nas suas 13 páginas é talvez o mais longo da obra e nos mostra como para os autores pode ser um divertimento a invenção de um improvável e quimérico historiador (pp. 1081-1094). Partindo de uma exploração dos avatares historiográficos da disciplina, abandonam qualquer concepção *a priori* de filosofia, optando pela indagação do que os medievais entendiam por filosofia e quais as respectivas especificidade e processos, começando justamente pelas divisões medievais da filosofia, então articulada em diversas áreas de extensão ampla, cuja transmissão se fixará nos séculos XII e XIII na instituição universitária, em particular na Faculdade de artes (ou Faculdade de Filosofia?), onde emergirão tensões e discussões com a faculdade superior, que fazem da Idade Média um dos períodos mais férteis da história da filosofia e da teologia e também da metafísica, campo comum a ambas. Os autores exploram as principais discussões dos séculos XIII e XIV (a que de certo modo é reduzida a Idade Média filosófica), em dois domínios particulares: o estatuto da metafísica e da teologia, a busca de um específico e autónomo modo de felicidade filosófica. Os dois temas evidenciam aliás o quanto é errado ver-se a filosofia praticada na Idade Média como simples instrumento da teologia, afirmando-se pelo contrário o quanto é teológica a filosofia medieval, ou o quanto é filosófica a teologia medieval. O verbete termina com uma caracterização do novo medievismo filosófico, centrado nos textos e na sua contextualização, que dá uma nova respiração à discussão do problema da unidade da filosofia medieval, que já não é possível de reduzir a uma unidade doutrinal, ou a uma uniformidade de método, aliás inexistentes. Filosofia que no mundo ocidental e cristão se funde com a base da instituição universitária, que assim se torna corpo e garante da sua sobrevivência e influência nos mais diversos domínios da cultura e das ciências.

Apesar do vasto campo temático abrangido por estas entradas temáticas de filosofia, mesmo assim ele é menos amplo que o belo conjunto de entradas de filosofia medieval latina e árabe publicadas em *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, em 2 vol., da *Encyclopédie philosophie universelle*, tomo II, PUF, Paris 1990, para cuja lista ver as respectivas pp. 3262-3. Quanto aos filósofos medievais veja-se também *Les oeuvres*, vol. 1, da mesma *Encyclopédie*, tomo III. É certo que o *Dictionnaire du Moyen Age* integra os

mais recentes resultados da investigação, mas não é um acaso que a casa editora das duas obras seja a mesma, assim como coincidem o modelo dicionarístico e uma boa parte dos autores das entradas sobre filosofia medieval colaboraram em ambas as obras. Apesar de tudo, muitas entradas não superam as do também francês *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age* (ed. revista e actualizada sob a dir. de G. HASENOHR – M. ZINK, Fayard, Paris 1992; 1.ª éd. Paris 1964, dir. de R. BOSSUAT – L. PICHARD – G. RAYNAUD DE LAGE) que, por isso, mantém a sua utilidade.

Seria uma derrota deste projecto de «Idade Média total» se, por limitação de interesses, nos isolássemos nas entradas de filosofia. A vantagem deste dicionário, entre outras, é que podemos com um movimento de mão seguir o roteiro de remissões, ou passar de uma entrada a outra, para recompor o contexto histórico, literário, até geográfico e mesmo político e factual de um dado autor, de uma obra ou de um vocábulo. Podemos fazer de medievais e vaguear, deixando-nos associar um conceito aos seus críticos, entrar num mosteiro, passar por uma guerra de vários anos ou de rosas, compreender os vassallos, ver a feira, andar na floresta, encontrar um texto anónimo, para terminarmos reencontrados numa cidade ou por uma heresia, percorrendo assim a vertiginosa diversidade de que se fazem mil anos de história. Ou então simplesmente usá-lo para resolver uma dúvida ocasional. Em qualquer dessas formas de leitura o dicionário cumpre a sua função de referência rápida e de recurso heurístico, assinalando caminhos a percorrer e apontando pistas a seguir em desenvolvimentos mais aprofundados. Para a paisagem ser ainda mais completa, lamenta-se apenas a entradas sobre ciência.

O útil e vasto index com que o volume termina (pp. 1487-1548) reenvia para as entradas, sendo particularmente útil nos casos em que um autor, conceito ou facto não têm entrada própria. Neste index não aparece Portugal (ao contrário de Andalus, Catalogne, Espagne, etc.), apesar da existência de entradas como: *réligieux galego-portugais (écrits)*, Portugal, reconquista, Denis I.^{er}, cantiga de amigo, etc. (para as entradas do domínio literário galaico-português cfr. p. XLIVa).

É inevitável que numa obra desta extensão ocorram gralhas e mesmo erros, que haja perspectivas parciais e parcelares, inexplicáveis ausências, uma ou outra entrada supérflua e dispensável. Felizmente a obra perfeita não existe, mas esta é verdadeiramente útil e indispensável na biblioteca de qualquer medievista. Com a vantagem de ser uma obra de referência com um preço acessível, pelo menos a edição de bolso.

Saber se o dicionário ganha a aposta dos coordenadores («por em causa as ideias feitas, para reabilitar a Idade Média», p. X) é algo que apenas cada um dos seus utilizadores e sobretudo o longo devir das relações entre a disciplina e o saber popularizado o permitirá dizer. Os que partilhamos a mesma paixão e interesses, bem gostaríamos que assim fosse.

J.F. Meirinhos

Mariken TEEUWEN, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, (Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, 10) Brepols, Turnhout 2003, 482 pp.; ISBN: 2-503-51457-X.

Em 1985 Olga Weijers lança um projecto de colaboração internacional para o estudo do vocabulário intelectual da Idade Média, coordenado por um comissão internacional e por isso intitulado “Comité International du Vocabulaire Institutionnel et de Communication Intellectuelles au Moyen Age” (CIVICIMA), inicialmente presidido por L.M. de Rijk. Olga Weijers dava assim prosseguimento a um já longo trabalho de pesquisa individual que culminara na publicação da obra *Terminologie des universités au XIII^e siècle*, Lessico Intelletuale europeo, Roma 1987, obra notável que preenchia uma lacuna no domínio da medievística e fornecia um modelo para este novo campo de estudos. Com as actividades do CIVIMA, centradas exclusivamente no vocabulário latino medieval, pretendia-se alargar o estudo a todos os campos e instituições ligados à prática da escrita e da transmissão do saber, fixando as respectivas terminologias técnicas. Para a publicação dos seus resultados foi criada a colecção “Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age”, nas edições Brepols. Durante uma década o projecto prosseguiu com a organização em diferentes sedes de colóquios temáticos, de periodicidade mais ao menos regular, tendo o último sido organizado justamente pelo Gabinete de Filosofia Medieval em 1996 (cfr. as Actas em Maria Cândida PACHECO, dir., *Le vocabulaire des écoles des Mendians au Moyen Age. Actes du Colloque Porto 11-12 octobre 1996*, Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age 8, Brepols Publishers, Turnhout 1999; 189 pp.). O programa de pesquisa e os volumes publicados são descritos nas pp. 18-19.

O volume agora publicado por Mariken Teeuwen põe fim à colecção do CIVICIMA, compilando e sistematizando os resultados obtidos nas suas diferentes publicações, alargando as fontes que usa a um amplo leque de estudos e fontes. Trata-se de um riquíssimo dicionário argumentado, em que cada *lemma*, que pode ser um termo ou um conjunto de termos associados, é tratado em duas partes: primeiro é esboçado o significado do termo no contexto medieval, na segunda parte é discutido o seu campo semântico, com atenção a evoluções cronológicas e mesmo às variações regionais e entre campos disciplinares. No corpo dos verbetes a autora usa um sistema de negritos e itálicos que facilitam a leitura e as remissões internas ou os cruzamentos de entradas. As referências bibliográficas e das fontes são dadas nas rigorosas notas de pé de página, que geralmente complementam e particularizam os estudos de vocabulário do próprio corpo do artigo (para um exemplo, veja-se a entrada “sententia, summa”, nas pp. 336-339). Os lemmata estão distribuído por quatro categorias, que de certo modo reelaboram o próprio programa do CIVICIMA, onde as entradas se sucedem em ordem alfabética:

Categoria I: Vocabulário das escolas e das universidades, reunindo 49 verbetes sobre cargos, funções, locais ou títulos (ex.: “cathedra”, “magister”, “matricula”, “universitas”).

Categoria II: Vocabulário do livro e da produção do livro. 25 entradas que abrangem não só as práticas de escritas, como os suportes e instrumentos (“armarium, armarius; “calamus, penna, plumbum”, “codex”, “scriptorium”, etc.).

Categoria III: Vocabulário dos métodos de ensino, instrumentos e produtos da vida intelectual. A mais longa secção, com 49 *lemmata*, que começam em “accessus auctorum” e passam por “collatio”, “commentari, commentarius (ium), commentum, commentator”, “disputatio, disputare, qu(q)estio disputata”, “fallacia”, “punctum”, “quodlibet, quodlibetalis, quodlibetarius, quodlibeticus”, “sophisma, sophistaria”, etc.).

Categoria IV: Nomes das disciplinas, seus professores e estudantes. Inclui 21 lemas, entre os quais “artes liberales, trivium, quadrivium”, “artista”, “ethica, oeconomia, politica”, “musica, musicus, cantus, cantor”, “philosophia, philosophus, philosophari”, terminando com “theoricus, practicus”.

O volume inclui ainda uma bibliografia selecta (pp. 453-482), precedida de dois índices: I) referências aos artigos relevantes, organizadas por categorias; II) índice alfabético dos termos estudados.

Pela sua natureza e rigor, pela imensa quantidade de informação e inteligência com que é organizada e apresentada, este é uma obra fundamental e indispensável para a compreensão da vida intelectual na Idade Média. TEEUWEN escreveu um verdadeiro e conciso manual para a compreensão dos seus contextos, evolução e ideossincrasias, através das suas fontes escritas. Pode, por exemplo, fornecer-nos os elementos técnicos para o trabalho de descoberta com que, entre nós, ainda é necessário começar a olhar para o imenso programa editorial que é o *Chartularium universitatis Portugalensis (1288-1537)* cuja edição, iniciada em 1966, em breve estará concluída com a publicação do seu volume XV, mas sobre o qual há tão poucos estudos.

J.F. Meirinhos

John MARENBNON, *Boethius* (Great Medieval Thinkers), Oxford University Press, Oxford 2003, 252 p.; ISBN: 0-19-513407-9.

Great medieval thinkers é uma colecção editada pela Oxford University Press. O seu principal objectivo é o de oferecer volumes que, constituindo-se como introduções substanciais aos autores medievais focados, procuram enriquecer as discussões e investigações sobre teologia e filosofia medieval. Esta colecção pretende, assim, colmatar algumas das dificuldades sentidas pelos investigadores contemporâneos, que se deparam frequentemente com a excessiva bibliografia secundária – nem sempre acessível e algumas vezes pouco credível –, providenciando obras que apresentam uma visão sólida e completa da vida e pensamento dos autores medievais.

A inclusão de Severino Boécio (c. 475 – c. 524) nesta colecção é, por um lado, uma tentativa de desconstrução da ideia estereotipada de autor como um mero veículo de transmissão da cultura antiga para o mundo medieval e, por outro, uma refutação dos argumentos daqueles que defendem que não há nas suas obras um pensamento original. Objectando àqueles que não o aceitam como um *grande pensador*, J. Marenbon propõe-se mostrar que «Boethius is an original and important thinker», cuja «especial distinction as a thinker lies in how he uses, combines, and comments on philosophical arguments» (p. 4).

John Marenbon é um dos mais notáveis historiadores da Filosofia Medieval contemporâneos. Ensina História da Filosofia no Trinity College, Universidade de Cambridge, é autor de uma introdução à história da Filosofia Medieval em 2 volumes (*Early medieval philosophy (480-1150): An introduction*, Londres 1983 e *Later medieval philosophy (1150-1350): An introduction*, Londres 1989) e coordenou o volume sobre Filosofia Medieval da Routledge History of Philosophy, vol. III (Routledge, Londres, 1998). Para além de inúmeros artigos, publicou duas importantes obras, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages* (CUP, Cambridge, 1981) e *The Philosophy of Peter Abelard* (CUP, Cambridge, 1997). A reflexão sobre a própria metodologia da história da filosofia medieval ocupa um lugar importante em todos os seus trabalhos, o que tem contribuído para a fundamentação das inovadoras interpretações que habitualmente os caracterizam, nomeadamente com a crítica e a revisão das interpretações tradicionais. É isso que também acontece na monografia que agora dedica a Severino Boécio (séc. V-VI).

A obra de Marenbon (disposta em nove capítulos) pode ser dividida em cinco partes ou momentos fundamentais: um estudo biobibliográfico do medieval, a análise dos seus comentários e trabalhos lógicos, uma investigação em torno dos *Opuscula sacra*, a análise do *De Consolatione philosophiae* e o exame da sua influência na Idade Média.

O primeiro capítulo (*Life, intellectual milieu, and Works*, pp. 7-16) apresenta uma breve mas clara descrição do percurso biográfico e ambiente intelectual em que Severino Boécio cresceu. São apontadas as fortes influências da escola neoplatónica, (descrevendo-se sucintamente os pensamentos de filósofos como Plotino, Porfírio e Proclo), do estilo literário de Marciano Capela, do programa filosófico de Mário Vitorino e do exemplo de Cícero – no qual Boécio certamente se revia enquanto alguém que também se dedicava à vida política e à actividade filosófica. Na parte final deste primeiro capítulo, e apesar de Marenbon o intitular *Boethius's Works and the Quadrivium* (p. 14-6), encontramos apenas uma muito breve síntese do *De Arithmetica* e a discussão das principais influências e ideias desenvolvidas no *De musica*. Esta tão breve abordagem é justificada na *Introdução*: Marenbon propõe-se analisar as obras onde Boécio se revela como um grande autor, i.e., os *Opuscula sacra* e o *De consolatione philosophiae* e não aquelas que resultam da tradução ou compilação de escritos de antigos.

No segundo e terceiro capítulos (respectivamente *Boethius's Project: the logical translations and commentaries*, pp. 17-42 e *The logical textbooks and topical reasoning: types of argument*, pp. 43-65) Marenbon analisa os escritos lógicos.

Relembrando o projecto boeciano e dissertando sobre o hiato entre o plano idealizado de tradução e comentário de todas as obras de Platão e Aristóteles e o plano concretizado, J. Marenbon destaca a precisão e cuidado de Boécio nas traduções – as quais resultaram em textos densos mas exactos (cfr. p. 18) – e a sua concentração comentarista na lógica. Esta última actividade é analisada em duas partes: o estudo da relação entre o seu trabalho e a tradição comentarista neoplatónica e um exame dos comentários às *Categorias* de Aristóteles, à *Isagoge* de Porfírio e ao *De interpretatione*. Na primeira destas partes, insere a tarefa boeciana na linha e prática das escolas neoplatónicas, debatendo a questão da originalidade destes comentários para concluir que Boécio, à semelhança dos comentadores do séc. V, tinha como principal preocupação a transmissão do saber dos mestres antigos. Na segunda, analisa a linguagem enquanto objecto das *Categorias*, as respostas boecianas às famosas questões lançadas por Porfírio e que compreendem a discussão do problema dos universais e a teoria semântica, o problema dos futuros contingentes e da presciência divina presentes no *De interpretatione*. Estas análises focam propositadamente temas que servem de apoio à discussão dos trabalhos teológicos de Severino Boécio e da sua *Consolação*.

Segue-se uma análise dos trabalhos lógicos originais, abordando a teoria do argumento no *De divisione*, os silogismos categóricos e o silogismo hipotético nos tratados *De syllogismo categorico* e no *De hypotheticis syllogismis* e a questão dos tópicos (o seu lugar na lógica e o uso dos tópicos na busca de argumentos), recorrendo ao comentário de Severino Boécio à obra de Cícero e ao *De topicis differentiis*.

Num terceiro momento, o capítulo 5 (*The Opuscula sacra: metaphysics, theology and logical method*, pp. 66-95) debruça-se sobre os cinco escritos teológicos atribuídos a Boécio. Marenbon examina o *De Fide Catholica*, apresentando-o como o tratado onde assume uma posição menos filosófica – limitando-se a afirmar e mostrar que a fé católica se baseia na autoridade bíblica – comparativamente com os restantes escritos. Explora, de seguida, o contexto religioso e as heresias que estiveram na base do *Liber contra Eutychem et Nestorium e o argumento desenvolvido por Boécio no sentido de mostrar que Cristo é uma pessoa com duas naturezas: divina e humana. A discussão desta obra implica, como Marenbon faz, a análise da famosa definição de «pessoa» e a sua ligação aos trabalhos lógicos desenvolvidos por Boécio, designadamente às Categorias e à Isagoge, já que pressupõe a clarificação de conceitos presentes naquela definição: «naturae rationalibus individua substantia». Os restantes escritos, De Sancta Trinitate, Utrum Pater e De Hebdomadibus, são tratados em conjunto por surgirem como reflexões em torno das controvérsias religiosas da época. Deparamo-nos aqui com a discussão da questão da Trindade, sendo possível encontrar uma comparação entre a argumentação boeciana sobre a Trindade e o trabalho agostiniano, o esquema metafísico subjacente ao seu pensamento e o estudo das regras e dos argumentos apresentados no De Hebdomadibus. Ao longo da sua exposição, Marenbon procura sempre mostrar a base lógico-filosófica que subjaz à construção dos argumentos presentes nestas obras.*

Os capítulos 6, 7 e 8 são inteiramente dedicados ao estudo do *De consolatione philosophiae* (cfr.: *The Consolation: the argument of books I-V.2*, pp. 96-124; *The consolation, V.3-6: divine prescience, contingency, eternity*, pp. 125-145; *Interpreting the consolation*, pp. 147-163). No primeiro destes capítulos discute-se a forma literária, fontes e argumentos da *Consolação*, procedendo de seguida a uma análise detalhada e ordenada da obra: Livro I: a situação de Boécio e a tarefa da Filosofia; Livros II a III.8: a complexa visão da Felicidade; Livro III.9 a III.12: a visão monolítica do Bem e da Felicidade (que considera o clímax da obra); Livro III.10: Deus, o Bem e a Felicidade; Livro III.11 e 12: Como Deus governa o mundo; livro IV.1 a IV.4: a problemática do mal, da impotência e castigo dos malvados; Livros IV.5 a V.2: o Destino e a Providência divina; Providência divina, mudança/cadeia causal e liberdade humana. O sétimo capítulo debate exclusivamente os argumentos do Livro V.3 a 6: Presciência divina, contingência e eternidade. Marenbon começa por levantar a questão da importância do problema da presciência para a posição assumida pela Filosofia, dividindo de seguida a discussão em quatro secções: a eternidade e a distinção entre os diferentes tipos de necessidade, os modos de conhecimento, a eternidade divina e a simplificação dos modos de conhecimento e a distinção entre necessidade simples e necessidade condicional. No oitavo e último capítulo, analisa-se a função dos poemas no *De consolatione*, a aproximação da obra ao estilo da *consolatio* e da sátira *menipeia*, a personificação e simbologia da Filosofia e o

enquadramento problemático desta obra, não esquecendo a velha questão da sua orientação, pagã ou cristã?

A forma como Marenbon aborda estas temáticas não é inovadora já que se baseia nos estudos de outros investigadores conceituados como L. Obertello, J. Gruber, P. Courcelle, H. Chadwick, M. Gibson, S. Lerer ou G. O'Dally entre outros. Contudo, este volume tem a vantagem de condensar as mais relevantes aportações que estes investigadores realizaram para a compreensão da obra mais famosa de Boécio e de apresentar uma leitura particularmente inovadora do Livro V.

No capítulo 9 (*Boethius's influence in the Middle Ages*, pp. 164-182), John Marenbon discute por fim a influência das traduções e comentários lógicos, dos textos lógicos, dos escritos teológicos e as diferentes facetas da recepção da *Consolatio* no pensamento, na literatura e na cultura da Idade Média.

Este volume, escrito numa prosa clara e rigorosa, mas também explicativa, sobretudo quanto se discutem problemas de maior complexidade, fornece uma reavaliação e uma interpretação nova de questões filosóficas de primeira importância em Boécio (por exemplo a questão da felicidade ou a questão da compatibilidade da onisciência divina com a liberdade humana, na *Consolação da Filosofia*, mas também a unidade argumentativa e de posições dos tratados teológicos). Como aconteceu com obras precedentes de John Marenbon introduz perspectivas que serão certamente influentes nos estudos futuros, neste caso os que ocuparem de Boécio lógico-teólogo-filósofo e a sua influência.

Daniela Silveira
(Gabinete de Filosofia Medieval)

Alexander FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Akademie Verlag, Berlin 2002, 219 pp. ISBN: 3-05-004005-X.

O leitor interessado ficará surpreendido ao ler no prefácio que esta obra representa a publicação de doutoramento do autor. Alexander Fidora não é um *nomen ignotum* no âmbito da filosofia medieval na Península Ibérica. O jovem assistente da *Johann-Wolfgang-Goethe Universität* em Frankfurt am Main, além das suas participações científicas no âmbito do Seminário do Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto, tem publicado com regularidade textos e traduções de textos medievais, tanto em língua alemã como em língua espanhola. De salientar a tradução alemã da *Ars brevis* de Raimundo Llull na editora Mainer em Hamburgo em 1999; ou a edição na editora Klostermann em Frankfurt da obra *Vom einen zum Vielen. Die Anfänge der Metaphysik im 12. Jahrhundert* em 2002; ou ainda o artigo *Ramon Llull - Caballero de la fe. El Arte lulliana y su proyección* em Pamplona pela Universidad de Navarra nos *Cuadernos del Anuario Filosófico* em 2001, para citar somente as suas mais recentes publicações.

Este doutoramento, defendido em 15.01.2003, propõe-se oferecer um distinto quadro historiográfico para a compreensão de Domingo Gundissalvo (ca. 1110-1190). Assim, perante a historiografia francesa, ainda regida pela figura de Étienne Gilson, que via em Domingo Gundissalvo um «augustinisme avicennisant» (p. 55), Fidora propõe, em contrapartida, um «avicennisierender Boethianismus» (p. 89 sqq.), i.e., um «boecianismo avicenzante». Lemos então a prova extensiva de que o autor estudado preparou o que Ludger Honnefelder designou por «der zweite Anfang der Metaphysik» (o segundo começo da metafísica), ao integrar o impacto da filosofia árabe, que Honnefelder por sua vez negligenciou.

Na introdução (pp. 9-21) Fidora começa por identificar a figura de Gundissalvo e a sua obra, uma vez que estudos anteriores referem diferentes nomes como um ‘Dominicus Gundisalvi’ tradutor e um ‘Dominicus Gundisalvus’ filósofo. A obra do arqui-diácono consiste portanto no *De divisione philosophiae*, obra sobre a qual versa maioritariamente este doutoramento; num *De anima*; num *De immortalitate animae*, possivelmente plagiado por Guilherme de Auvergne; num *De unitate* e num *De processione mundi*.

Intitulado *Die lateinisch-christliche und arabische Tradition als Voraussetzungen der wissens- und wissenschaftstheoretischen Aristoteles-Rezeption bei Gundissalinus* depara-se-nos o primeiro bloco argumentativo da obra (pp. 23 a 95). No seu primeiro capítulo, Fidora expõe a influência da Bíblia, concluindo que no *De divisione philosophiae* existe uma clara distinção entre Filosofia e Teologia, não obstante a confluência entre ambas. De acordo com Fidora, a ‘concordantia’ entre filosofia e as Escrituras Sagradas ocorre porque ambas são a verdade e não para que sejam verdade. No segundo capítulo, o autor analisa a recepção de Boécio na obra gundissalina, examinando o problema do

conceito de abstracção na obra boeciana e a respectiva resolução proposta pelo filósofo de Cuéllar. A subtil discussão de diferentes conceitos transformados, ou como escreve Fidora, 'corrigidos', por Gundissalvo (*intellectus* e *intelligentia*), cuja influência se estenderá até São Tomás; a análise boeciana das ciências segundo os seus métodos; a leitura da axiomática das ciências, bem como a sua subordinação e diferenciação têm por objectivo demonstrar que Gundissalvo foi mais do que um « compilador medíocre ». Outrossim, um « pensador autónomo e corajoso » (p.75), que, em função da leitura dos textos árabes, propôs novas soluções para problemas da filosofia cristã. Além disso, graças à teoria noética de abstracção, essa leitura ter-lhe-á permitido chegar a uma divisão das ciências à maneira aristotélica, fazendo dele, por isso, um continuador de Boécio com recurso a posições de Avicena (p. 75 sq. e 89 sqq.). Para completar este quadro, o nosso autor ainda nos oferece um capítulo sobre as influências de Isidoro de Sevilha, destacando a importância da astronomia, da medicina e do papel de Isidoro na recepção da filosofia árabe.

A segunda parte da obra, intitulada *Die Konsequenzen der expliziten Aristoteles-Rezeption für die Wissens- und Wissenschaftstheorie bei Gundissalinus* estende-se da página 97 à 180. Após ter explicitado o problema do conhecimento de Aristóteles para Gundissalvo, Fidora analisa a interpretação gundissalina da *Física* II, 7 a fim de chegar à conclusão que a fonte utilizada em Toledo é o *Aristoteles arabus* (p. 113 sq.). A esta prova segue-se um capítulo sobre a *hêxis* aristotélica e os métodos das ciências como faculdades da alma (*Seelenvermögen*), para comparar o conceito de *habitus* com o de Gundissalvo, em que a influência de Boécio é notável. Paralelamente, encontramos ainda a axiomática das ciências em Aristóteles e a subordinação e diferenciação das ciências aristotélicas confrontadas com os modelos gundissalinos. O bloco termina com a questão da tripartição aristotélica da filosofia prática, comparada com a divisão gundissalina.

No final destes dois blocos argumentativos densos, extensos e entrelaçados, o último capítulo inicia-se com uma interpretação historiográfica cuja intenção é claramente revelada pelo título: *Gundissalinus und der 'zweite Anfang' der aristotelischen Philosophie*. Expondo todos os laços do tecido argumentativo em questão, Fidora justifica que, com Gundissalvo, 'momentos essenciais' do Renascimento do século XII e XIII se concentraram num 'segundo começo' (p. 193) da filosofia de Aristóteles. Com a autoridade de Ludger Honnefelder afirma que Gundissalvo, embora sendo anterior, pertence ao grupo de pensadores que Honnefelder considera como o ponto de partida do 'segundo começo da Metafísica'. Segundo Fidora, portanto, Gundissalvo deverá entrar no panteão que a historiografia alemã tinha até agora reservado a São Tomás e a Duns Escoto. Competirá ao leitor deixar-se ou não convencer.

Cristóvão da Silva Marinheiro
(UI&D, LIF, Linguagem, Interpretação e Filosofia,
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)

A. CACCIOTTI (cura), *Verba Domini Mei. Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla Edizione di Kajetan Esser, OFM. Atti del Convegno internazionale, Roma 10-12 Aprile 2002*, (Medioevo, 6) PAA – Edizioni Antonianum, Roma 2003, 502 pp.; ISBN: 88-7257-054-9.

Em 1976 foram publicados em edição crítica pelo franciscano Kajetan Esser os opúsculos de Francisco de Assis na coleção Specilegium Bonaventurianum (vol. 13: *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische edition*, Grottaferrata – Roma 1976), que antes haviam tido já duas edições críticas, por L. Lemmens e H. Boehmer em 1904. Para além do profundo contributo de Esser para a fixação dos escritos de Francisco de Assis, esta edição tornou-se uma referência reconhecida pelo seu rigor e vasta fundamentação filológico-documental. Fixava-se assim um outro horizonte para a exegese deste importante conjunto de textos, sobre cujo canône continua a haver divergência e polémica (discutindo-se, para lá dos problema de cronologia e datação, qual a autenticidade de cada texto e o que pode ser atribuído a Francisco ou aos discípulos; como e quais foram escritos ou ditados). Com a nova edição muitas questões foram resolvidas, outros problemas permaneceram em aberto, não só históricos e literários, mas também filosóficos e teológicos ou religiosos, ao mesmo tempo que outros emergiam com a nova edição e podiam ser rediscutidos com o acesso a outros recursos e subsídios críticos. O congresso realizado em Roma de 10 a 12 de Abril pretendia não apenas celebrar o trabalho de Esser, mas também reabrir à discussão todos os dossiers. Recorde-se ainda que durante o Congresso foi apresentada uma nova edição bilingue latim-italiano dos opúsculos de Francisco, realizada por diversos estudiosos italianos do franciscanismo, responsáveis por importantes e detalhadas introduções histórico-doutrinárias gerais e um estudo particular sobre cada texto (FRANCESCO D' ASSISI, *Scritti*, a cura di A. Cabassi, EFr-Editrici francescane, Padova 2002), edição esta onde se propõem melhoramentos e novas hipóteses relativamente ao próprio texto de Esser (cfr. pp. 483-484, 485, 487).

Os trabalhos publicados nestas Actas na ordem da sua apresentação no Congresso, cobrem as diversas áreas e temas de estudo (cfr. índice abaixo). Um importante grupo de estudiosos propõe a própria análise da edição de Esser (vejam-se os contributos de J.B. Freyer, E. Menestò, F. Uribe). Dos escritos e da fixação do *corpus* textual de Francisco ocupam-se C. Paolazzi, N. Kuster. Sobre diferentes aspectos codicológicos tratam A. Bartoli Langeli, M. Bicchieri, A. Ciceri, com importantes contributos para a análise material dos autógrafos e outros testemunhos e a recensão de novos apógrafos e suas variantes. As técnicas de redacção, em particular os modos de Francisco citar, são estudados por G. Pozzi. Sobre os *Opúsculos*, a fundação e a história minorítica escrevem L. Pellegrini, G. Miccoli, F. Accrocca, A. Vauchez. A teologia e o carisma de Francisco nos *Opúsculos* são abordados por L. Lehmann, Th. Matura. Aspectos da historiografia do franciscanismo relacionáveis com os *Opúsculos* são estudados por C. Vaiani, G.G. Merlo.

O volume encerra com uma mesa redonda, que contou com intervenções de vários do estudiosos presentes, e que em modo de balanço se propunha responder à questão desafio: “é necessária uma nova edição crítica dos *Opúsculos*?”, onde resultou evidente a oscilação entre campos opostos: o dos que consideram a necessidade de uma nova edição crítica com fundamento em razões teóricas e filológicas, enquanto outros, para lá de certas revisões e melhoramentos necessários, a julgam supérflua ou ainda não justificável, fundamentalmente por preferirem ater-se à compreensão da mensagem de Francisco e da personalidade que emerge nos seus escritos. Para qualquer destas posições, aparentemente antagónicas, os *Opúsculos* de Francisco continuam a ser o elo fulcral para a discussão da “questão franciscana”: a difusão e evoluções do pensamento franciscano das origens.

INDICE: A. CACCIOTTI, *Presentazione* (pp. 7-9); *Programma*; *Abbreviazioni principali*; *Saluti*; *RELAZIONI*: J. B. FREYER, ‘Antwort der Liebe’. Kajetan Esser, *Wissenschaftler und Franziskaner: Biobibliographie und Opuscula* (pp. 39-53); C. PAOLAZZI, *Nascita degli «Scritti» e costituzione del cãnone* (pp. 55-87); A. B. LANGELI, *Ancora sugli autografi di frate Francesco* (pp. 89-95); M. BICCHIERI, *Analisi non distruttive della Chartula di Assisi* (pp. 97-115); L. PELLEGRINI, *Gli Scritti e la reinterpretazione della proposta francescana nella storia dell ‘Ordine minoritico* (pp. 117-48); G. MICCOLI, *Gli Scritti di Francesco come fonti per la storia delle origini minoritiche* (pp. 149-71); L. LEHMANN, *Gli Opuscula e la riscoperta del carisma francescano: il contributo di Kajetan Esser* (pp. 173-209); Th. MATURA, *La Parole de Dieu dans lês Écrits de François* (pp. 211-19); F. ACCROCCA, *Insistenze ed oblii. Gli Opuscula negli scritti degli Spirituali* (pp. 221-40); C. VAIANI, *Linee di teologia spirituale francescana negli ultimi decenni* (pp. 241-52); E. MENESTÒ, *L’edizione degli Opuscula di p. Kajetan Esser* (pp. 253-277); G. POZZI †, *San Francesco “di seconda mano”* (pp. 279-327); Flood, D., *Regulam melius observare* (pp. 329-61); N. KUSTER, *Gli Scritti di Francesco a Chiara. Autenticità e importanza* (pp. 363-81); A. CICERI, *Codici degli Opuscula sancti Francisci emersi dopo l’edizione di Kajetan Esser* (pp. 383-426); A. VAUCHEZ, *Les Écrits de saint François: une réponse à la contestation hérétique?* (pp. 427-37); G.G. MERLO, *L ‘incidenza degli Scritti di frate Francesco sul rinnovamento della storiografia francescana contemporanea* (pp. 439-57); F. URIBE, *L’edizione esseriana degli Opuscula. Bilancio e prospettive* (pp. 459-79); *Tavola rotonda conclusiva* (pp. 481-93); *Indice dei nomi* (pp. 495-502).

J.F. Meirinhos

Octavio LUNA, *La encarnación y la pasión de Jesucristo en los Sermones de San Antonio de Pádua*, present. Fernando URIBE, (Studia Antoniana. Cura Pontificii Athenaei Antoniani Edita, 47) Pontificium Athenaeum Antonianum, Romae 2003, 454 p.; ISBN : 88-7257-057-3

Este estudo aprofundado sobre o pensamento cristológico de Santo António nos *Sermões* centra-se no significado e importância de dois tópicos do mistério de Cristo: a encarnação e a paixão e morte.

Na introdução (pp. 13-22), encontramos a explicação motivacional do autor, uma síntese sobre o estado da questão, a fixação do objectivo e delimitação do campo de estudo («estudiar y presentar de modo sistemático “la encarnación y la pasión de Jesucristo en los *Sermones*», p. 18), a enunciação do método utilizado (método histórico-crítico, seguindo três passos fundamentais: o estudo heurístico, o estudo hermenêutico e uma leitura sintética e sistemática das fontes, p. 20) e uma sinopse sobre a estrutura da obra.

No primeiro capítulo (pp. 23-63), *San Antonio de Pádua, su figura y los Sermones a la luz de la crítica contemporánea*, o Autor aplica o processo heurístico, procurando apresentar os dados que permitem uma visão histórica e doutrinal da obra antoniana. Este capítulo, dividido em três partes, é dedicado à apresentação biobibliográfica do Santo, à análise da composição e estrutura do sermão antoniano (as suas particularidades e a sua forma) e, considerando o amor de Deus pelo homem através de Cristo como premissa que permite estruturar metodicamente a cristologia dos *Sermões*, expõe as linhas gerais que lhe possibilitarão alcançar o objectivo proposto.

No capítulo II (pp. 65-147), *Algunos temas de la encarnación y la pasión, en la interpretación de San Agustín y algunos teólogos del siglo XII*, O. Luna investiga, inicialmente, a importância do legado teológico de Santo Agostinho no Ocidente e alguns textos significativos da encarnação e paixão de Cristo, segundo a interpretação do bispo de Hipona. Centra-se, de seguida, em obras dos principais teólogos dos séculos XI e XII, designadamente Santo Anselmo, Pedro Abelardo, Hugo de São Victor, São Bernardo e Pedro Lombardo. De novo com recurso ao método heurístico, dispõe as fontes que permitem conhecer o ambiente doutrinal e histórico, a contextualização do tema e a determinação das linhas cristológicas a seguir.

O capítulo seguinte (pp. 149-251) tem como principal objectivo a ordenação sistemática em torno de *La encarnación y el nacimiento en los Sermones*, adoptando o segundo passo do método histórico-crítico, a parte hermenêutica, ou seja, o estudo e análise dos textos relacionados com o tema. Dividido em cinco secções, o Autor debruça-se sobre o estudo semântico e textual: (1) da criação antes da encarnação, (2) do mistério da encarnação, (3) da encarnação redentora, (4) de Maria na encarnação e o nascimento de Cristo e (5) das particularidades da encarnação.

No quarto e último capítulo (pp. 253-363), continuando com o método hermenêutico, Luna indaga acerca de *La pasión y muerte en los Sermones*.

Esta parte da obra, também ela dividida num estudo semântico e outro textual, analisa: (1) as causas da sentença de morte, a sua finalidade, a manifestação do amor de Deus e o cumprimento da obra do Pai mediante o envio do Filho à Paixão; (2) a vitória da sabedoria divina na Cruz, a morte de Jesus Cristo na cruz e os seus efeitos de salvação, o acto de justiça e a derrota do diabo por meio da sabedoria e da prudência; (3) os temas relacionados com o sangue derramado: a reconciliação obtida pela mediação e morte de Cristo e a protecção de Jesus por meio da sua paixão; (4) as particularidades do tema, como a apresentação de personagens e a identificação dos elementos da Paixão, alguns textos que permitem conhecer a vivência e genialidade das imagens e comparações da narração, a devoção do Santo por este tema.

No final da obra encontramos a *Síntesis conclusiva*, i.e., uma exposição, dividida em temas, tendo em conta o contexto histórico-teológico a partir das suas fontes primárias. Depois de ter mostrado a complexidade da estrutura e a variedade de temas da obra antoniana e de ter localizado todos os elementos que se referem à encarnação e à paixão de Cristo, o Autor oferece aqui uma doutrina ordenada deste tema, respondendo assim ao terceiro passo enunciado na Introdução: a leitura sintética e sistemática.

Em apêndice é dada a bibliografia utilizada (as fontes antigas, cristãs, medievais e antonianas, a bibliografia antoniana, a bibliografia geral).

Daniela Silveira
(Gabinete de Filosofia Medieval)

Antonio RIGON, *Dal libro alla folla. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*, (I libri di Viella, 31) Ed. Viella, Roma 2003, 288 pp.; ISBN 88-8334-053-1.

Antonio Rigon, professor de História Medieval na Universidade de Pádua, reúne neste volume 11 estudos centrados na figura e influência de António de Lisboa ou de Pádua, porque nascido em Lisboa por volta de 1195 e que morreu perto de Pádua, onde está sepultado, em 1231 e canonizado o ano seguinte. Dois dos estudos aqui publicados (5 e 11, cfr. Índice abaixo) são inéditos, tendo os restantes sido editados entre 1983 e 1997 em volumes de Actas e revistas ou colectâneas de estudos especializadas em história medieval ou do franciscanismo. Antonio Rigon resgata aspectos menos conhecidos da presença e influência de s. António na formação do minoritismo, porquanto os estudos antonianos se centram habitualmente ou no culto popular e na hagiografia, ou nos *Sermões* e seus problemas literários e doutrinários. Partindo da constatação de que António nunca refere Francisco, o fundador da ordem a que pertencia quando escreveu ou ultimou os *Sermões*, mas que Francisco lhe escreveu uma carta onde chama a António *Episcopus meus* e vale como reconhecimento do magistério teológico-bíblico do antes cónego agostiniano de Coimbra, Rigon tem procurado mostrar que s. António representa um fundamental elo de junção entre Francisco e o franciscanismo, entre o fundador e a Ordem: «ele foi, em muitos aspectos, o elemento de união mais importante: porque santo, porque clérigo, porque douto; e, portanto, em posição de representar na Ordem quantos tinham aceitado as suas transformações em sentido sacerdotal e tinham acolhido positivamente a plena inserção dos frades nas estruturas eclesíásticas e nos ambientes universitários» (p. 9). Como o autor mostra, após a canonização de António em 1232, foi a própria Ordem que conscientemente se preocupou em recuperar (em construir?) o “franciscanismo” de António, apresentando mesmo Francisco como seu mestre e através de António reivindicando o valor da cultura e dos estudos para a Ordem (p. 11). Assiste-se já em meados do século XIII a uma afirmação da identificação entre os Frades Menores e António, com reelaborações hagiográficas, a fixação do ofício do culto festivo, e outros textos de valorização, com representações iconográficas da sua vida e santidade que procuram sublinhar essa ligação que procura ver em Francisco o mestre de António, cuja santidade é complementar da do fundador, porque foi capaz de passar do estudo à pregação, de passar do Livro à multidão, de unir santidade e cultura (p. 11). Mas, esta reconfiguração é feita à custa da superação e esbatimento de alguns aspectos da vida e da obra de António que não estão em concordância com a *Regula bullata* de 1223 (que segundo A. Paolazzi, cit. na p. 11, é citada no Epílogo dos *Sermões dominicais*). Rigon resume exemplos suficientes para fundamentar a sua hipótese, que será explorada com rigor e erudição nos estudos aqui reunidos (p. 12): a concepção de s. António da teologia como pura exegese bíblica, seria superada pelos franciscanos de Paris com a legitimação do uso da filosofia e

da razão em teologia; a denúncia antoniana dos males da Igreja e o desdém moral pelos maus costumes prelados são mitigados na produção homilética franciscana sucessiva, nomeadamente em Sopramonte da Varese; mesmo alguns aspectos bio-hagiográficos (como a passagem de uma ordem para outra, a busca da solidão no interior da ordem, afirmações audazes sobre a visão beatífica ou o sacramento da extrema unção) foram reinterpretados para esvaziar qualquer perplexidade quanto ao pensamento de António. São estes elementos, «fragmentos do pensamento antoniano mais radical e dados biográficos mais inquietantes e incómodos» (p. 12), que o autor, sem lhes exagerar a importância mas também sem os reduzir à insignificância, recupera de textos proféticos ou visionários de trezentos, onde reemerge o António da polémica contra o clero e a defesa da pobreza de Cristo (cfr. estudo 5).

Os estudos estão reunidos em três secções que evidenciam os aspectos mais fecundos dos estudos antonianos: na primeira encontramos o próprio António e a sua influência imediata na emergência do franciscanismo e de um específico “minoritismo internacional e paduano” (cfr. estudo 1, releitura das fontes documentais e hagiográficas, com uma reavaliação do papel de António neste processo) e na sua influência em contexto universitário (estudo 2, sobre os “*Sermones* e como e porquê foram acolhidos como parte da cultura e da espiritualidade da Ordem), na homilética (estudo 3, com valorização das referências aos sermões e a António pregador em literatura menos conhecida ou inédita, em particular os paralelismos com os sermões de Sopramonte da Varese, o sucessor de António como provincial dos Frades menores na Lombardia), na iconografia (estudo 4, sobre a Tábua/quadro Bardi da Capela de S. Cruz em Florença), na primeira literatura espiritual, (cfr. estudo 5, já referido). Estes cinco estudos sobre António, a sua actividade minoritica e a primeira recepção do seu pensamento, apresentam dados novos que permitem uma revisão de aspectos fundamentais dos estudos antonianos mas, sobretudo, uma mais documentada e articulada interpretação da figura histórica do escritor e frade. Os estudos das duas outras secções não são menos marcantes.

Na segunda parte, reúnem-se estudos centrados na relação entre o culto de António e a cidade de Pádua, de que é patrono e onde a veneração popular e o apoio das entidades cidadinas a este culto começou ainda em vida do santo, com forte afirmação logo após a morte e se prolonga no tempo, como mostram os estudos 6, 7 e 8 (insere-se nesta parte o único estudo, o nr. 9, que não é sobre António de Pádua, mas sim sobre um outro António, o santo peregrino, também venerado em Pádua na segunda metade do século XIII).

A terceira e última parte é historiográfica. É recordada a importância das edições críticas para a renovação dos estudos antonianos, mas também de factos como a fundação da revista *Il Santo*, em Pádua em 1928, ou a proclamação de António como doutor da Igreja em 1946, ou o oitavo centenário do nascimento, celebrado por tradição em 1995. Rigon aborda as principais interpretações, particularmente em torno de questões debatidas

e controversas como António e o franciscanismo das origens, a conciliação do taumaturgo com o frade douto, a conformidade com Francisco, a dimensão mística da sua acção e obra, a pregação e a experiência pastoral, o modelo de santidade propagado pelas *vitae*, em que o distingue o caso de António face a outros é a desproporção entre a elevada presença de relatos milagrosos e prodigiosos e a escassez de dados biográficos (cfr. estudo 10). O último estudo, um dos dois inéditos aqui publicados, ocupa-se do contributo português para os estudos antonianos, revelando um bom conhecimento da mais importante bibliografia antoniana portuguesa e, sobretudo, o quanto esta tem merecido projecção internacional e acolhimento entre os antonianistas. Com justiça Francisco da Gama Caeiro, professor da Universidade de Lisboa falecido em 1994, é considerado o maior estudioso português do século XX sobre António de Lisboa/Pádua, não só pelas suas obras marcantes, como pela sua influência na formação de «uma escola que tem hoje em Maria Cândida Pacheco e em Agostinho Figueiredo Frias os expoentes mais aguerridos e na Universidade do Porto um centro de estudos que prossegue a actividade de investigação do mestre» (p. 235), para além de ter contribuído para imprimir aos estudos antonianos portugueses uma orientação preferencial para a filosofia. Acrescenta o autor: «é no âmbito da filosofia medieval e por específico impulso do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto que hoje florescem os estudos antonianos» (p. 235). São passados em exame os contributos de Gama Caeiro e Cândida Pacheco, mas também de António Cruz, José Mattoso, Aires Nascimento para o conhecimento da cultura coimbrã e portuguesa das origens, de Mário Martins, Geraldo Coelho Dias e Bernardino Marques, para o conhecimento da homilética de frei Paio de Coimbra. Historiador atento, Rigon não ignora que em autores como G. Caeiro, C. Pacheco ou A. Frias «batte un cuore lusitano», que lhes faz destacar o protagonismo do santo para a formação de uma identidade nacional, mas sublinha que «esta perspectiva dos historiadores portugueses não impede, da sua parte, a posição crítica dos problemas» (p. 241). Orientação que o autor constata no próprio programa Congresso internacional antoniano realizado em Lisboa, Coimbra e Porto em 1995 (onde aliás foi apresentado o estudo 3, também publicado nas respectivas Actas), no qual os organizadores fizeram emergir a «complexidade e a poliedricidade da figura e da obra do santo» (p. 242). O volume inclui ainda uma bibliografia de fontes e estudos citados, que constitui um minucioso instrumento de trabalho para o estudo do franciscanismo medieval e de António de Lisboa/Pádua.

Os estudiosos têm agora à disposição num volume rico e documentado os indispensáveis e excelentes estudos que nos últimos anos Antonio Rigon dedicou a António e à sua posteridade. As hipóteses e orientações de pesquisa que aqui são propostas marcarão certamente o desenvolvimento dos estudos antonianos.

INDICE: Premessa (pp. 9-15); Riferimenti bibliografici (p. 16); Cronologia antoniana (pp. 17-18). I. FRATE MINORE: 1. Antonio e il minoritismo padano (pp. 21-45); 2. António e la cultura universitaria nell'Ordine francescano delle origini (pp. 47-67); 3. La fortuna dei "Sermones" nel Duecento (pp. 69-88); 4. Antonio, Francesco, Ezzelino: ipotesi e testi (pp. 89-105); 5. Presenze antoniane nelle tradizioni dell'Ordine minoritico e nella cultura "spirituale" del basso medioevo 5.1. Antonio ed Elia. 5.2. "Illius ymaginem destruat": il supposto intervento di Bonifacio VIII per il mosaico absidale di S. Giovanni in Laterano. 5.3. Antonio sul noce e il papa angelico. 5.4. "Habeo unctionem intra me": Antonio nell'autobiografia di Opicino de Canistris. 5.5. Gli scritti antoniani nei testi degli Spirituali e dei Fraticelli' (pp. 108-131). II. SANTO CITTADINO: 6. La libera povertà. Antonio, frati Minori e società padovana del Duecento 6.1. Nel territorio. 6.2. Tempi e modalità d'insediamento. 6.3. Verso un minoritismo urbano. 6.4. Tra proprietari e usurai. 6.5. Il testamento di un maggiorente. 6.6. Minori e signoria. 6.7. Nel contesto del libero comune. 6.8. Verso la stabilità. 6.9. In contrasto con il clero (pp. 135-166); 7. Una deposizione testimoniale del beato Luca Belludi "socius" di s. Antonio (pp. 167-175); 8. Da "pater Padue" a "patronus civitatis" (pp. 177-189); 9. L'altro Antonio. Devozione e patriottismo comunale nella genesi e nella diffusione del culto per il beato Antonio il Pellegrino († 1267) Notizia sulle fonti (pp. 191-212). III. SPUNTI DI STORIOGRAFIA ANTONIANA: 10. "Vite" e vita di Antonio nella storiografia del Novecento (pp. 215-234); 11. Dall'istituzione all'intuizione. Il contributo portoghese agli studi antoniani (pp. 235-246); Fonti e bibliografia; Abbreviazioni. Fonti inedite. Fonti edite e studi (pp. 247-273). Indice dei nomi di luogo e di persona (pp. 275-288). Iconografia.

J.F. Meirinhos

Índices

Manuscritos

Porto, Biblioteca Pública Municipal, Santa Cruz 4, 159-167

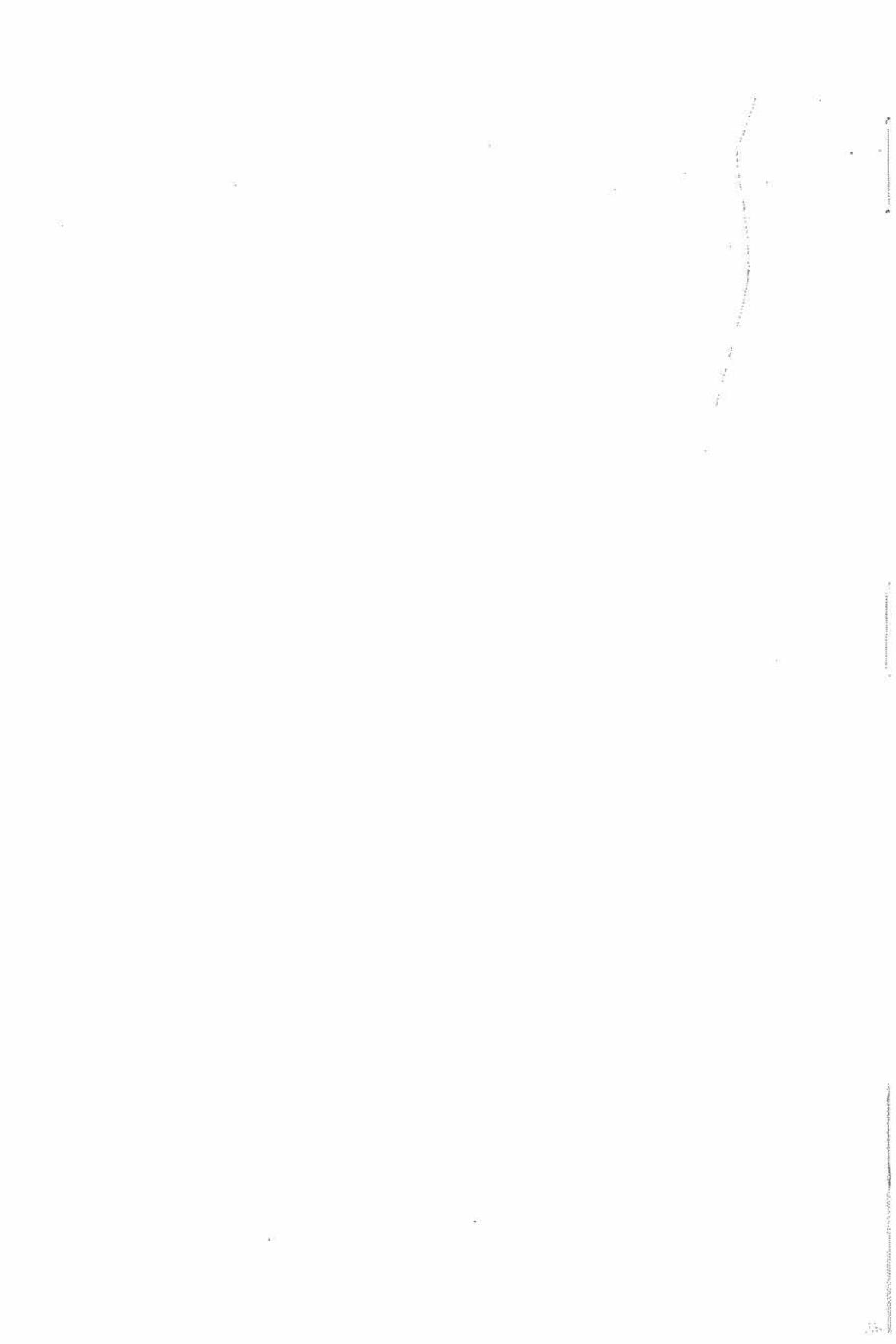
Autores antigos e medievais

- Abaelardus Petrus. *ver* Petrus Abaelardus
Abbo Floriacensis abbas, 172
Aegidius Romanus, 121, 150
Albertus Magnus, 64, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 110
Alessander Neckam, 94
Alexander Aphrodisiensis, 46
Alvarus Pelagius, 172
Alvarus Thomas, 172
Ambrosius Mediolanensis ep., 162
Anaximander, 45, 104
Anselmus Cantuariensis, 55-71, 185
Antisthenes, 18
Antonius de Padua OFM, 172, 185-186,
187-190
Aratus Solensis, 50
Aristarchus Samius, 28
Aristo Chius, 24, 25
Aristoteles, 9, 12, 13, 14, 16, 17, 20, 23, 28,
30, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 47,
58, 65, 66, 67, 69, 70, 76, 86, 87, 88,
90, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102,
103, 104, 105, 106, 110, 116, 118, 178,
181, 182
Augustinus Aurelius ps., 163
Augustinus Aurelius, 98, 113, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 185
Averroes, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 104, 114
Avicbron, 73
Avicenna, 98, 182
Balbus, 42
Bartholomaeus Anglicus, 94, 95
Beda Venerabilis, 160, 162, 163, 164, 165,
166, 167
Bernardus Claraevallensis, 185
Boethius, 55, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 69,
177-180, 181, 182
Boethus, 48
Bonifatius VIII papa, 190
Cassiodorus Senator, 161, 163
Chalcidius, 48, 97, 103
Christianus Druthmarius, 162
Chrysippus, 16, 22, 24, 25, 26, 29, 30, 31,
32, 33, 35, 44, 48, 49, 51
Cicero M. Tullius, 37, 38, 39, 40, 42, 43,
106, 123, 147, 178
Clarembaldus Atrebatensis, 56
Cleanthes de Assos, 9-52
Democritus, 13, 18, 40, 41
Demosthenes Atheniensis, 14
Diodorus Cronus, 23, 33
Diogenes Laertius, 18, 19, 24, 25, 26, 28,
29, 30, 31, 32, 41, 43, 44, 45, 48, 51, 52
Diogenes, 15
Dionysius de Heracleia, 24
Dionysius ps. Areopagita, 97, 104, 107
Dominicus Gundissalinus. *ver*
Gundissalinus
Epictetus, 33
Epicurus, 13, 15, 19

- Epiphanius, 40
 Estilpon, 23
 Euclides Alexandrinus, 98
 Eudemus, 20
 Franciscus Assisiensis, **183-184**, 187, 189, 190
 Galterius de Castellione, 101
 Galterius de Chatton, 172
 García de Castrojeriz, 136
 Gersonides, 76
 Gregorius I papa, 107, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167
 Gregorius Magnus. *ver* Gregorius I papa
 Guido Avesnes, 94, 95
 Guillelmus Alvernus, 181
 Guillelmus Campelensis, 56, 58
 Guillelmus de Moerbeke, 97
 Guillelmus de Ockham, 68
 Gundissalinus, **181-182**
 Haimo Autissiodorensis, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167
 Henricus Bate de Mechlinia, 93-119
 Henricus de Gandavo, 108, 173
 Heraclides Ponticus, 39
 Heraclitus Ephesius, 13, 18, 20, 23, 24, 41, 45
 Herilius Cartaginensis, 24, 25
 Hieronymus Stridonius, 162, 163, 165, 166
 Hippodamus, 136
 Hrabanus Maurus, 163, 164, 165
 Hugo de Sancto Victore, 172, 185
 Ibn Tibbon. *ver* Samuel Ibn Tibbon
 Iohannes Buridanus, 68
 Iohannes Chrysostomus ps., 166
 Iohannes Chrysostomus, 163
 Iohannes Duns Scotus, 182
 Iohannes Hispalensis et Limiensis, 173
 Iohannes Pecham, 109
 Iohannes Philoponus, 96, 97, 100, 106, 109
 Iohannes Sarisberiensis, 119, 121, 156
 Iohannes Scotus Eriugena, 56, 58, 62, 65, 68, 69, 97
 Isaac Israeli senior, 73, 74, 76, 87, 104
 Isidorus Hispalensis, 107, 182
 Isocrates, 14
 Leo Hebraeus, 73
 Leo I papa, 166
 Levi ben Gersonides. *ver* Gersonides
 Maimonides, **73-92**
 Marius Victorinus, 178
 Martianus Cappella, 178
 Martinus Bracaraensis, 172
 Nemesius Emesenus, 38
 Odo Cameracensis, 56, 58
 Opicinus de Canistris, 190
 Paulus Diaconus, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167
 Pelagius Parvus Colimbriensis OP, 189
 Petrus Abaelardus, 61, 68, 177, 185
 Petrus Hispanus, 172
 Petrus Lombardus, 185
 Philo Alexandrinus, 39, 73, 74, 75, 77
 Philodemus, 17
 Plato, 12, 17, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 47, 57, 59, 67, 69, 96, 97, 99, 101, 103, 104, 106, 110, 111, 178
 Plotinus, 69, 88, 178
 Plutarchus, 40, 44, 48
 Polemo, 23
 Porphyrius Neoplatonicus, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 66, 67, 68, 70, 178
 Posidonius, 48
 Proclus philosophus, 104, 105, 106, 178
 Raymundus Lullus, 108, 181
 Roscellinus de Compendio, 61, 66, 70
 Saadia Ben Joseph Gaon, 73, 75, 76, 78, 80, 83
 Samuel Ibn Tibbon, 82
 Seneca philosophus, 27, 52
 Sextus Empiricus, 27, 29, 39, 42
 Sigerus de Brabantia, 100, 101, 172

INDICES

- Simplicius, 20
Smaragdus Sancti Michaelis, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166
Socrates, 18, 58, 59, 67, 68, 111
Stobaeus (Iohannes), 51
Supramons de Varisio, 188
Themistius, 96, 97, 110
Theodoricus Carnotensis, 56
Theophrastus, 39, 46
Thomas de Aquino, 93, 94, 96, 97, 98, 99,
102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110,
114, 119, 182
Varro (M. Terentius), 97
Vergilius poeta, 52
Vincentius Bellovacensis, 98
Xenocrates, 17, 23, 45
Xenophon Atheniensis, 14
Zeno de Citium, 15, 23, 24, 26, 28, 30, 41,
48, 50



Autores modernos e contemporâneos

- Accrocca, F., 183, 184
Aertsen, J.A., 55, 101, 105
Allers, R., 104
Amaral, A.C., 144
Anzulewicz, H., 104, 107
Ascensão, J.O., 155
Badius, J., 108
Barnes, J., 55, 56
Barré, H., 161
Barry, M.I., 99
Bartholdo Pontano, D.G., 95
Bazán, B.C., 97, 101
Beierwaltes, W., 65
Beltrán, M., 73-92
Benor, E.Z., 91
Bergeron, M., 64
Beullens, P., 98
Bicchieri, M., 183, 184
Binkley, P., 94
Blaise, A., 99, 100, 102, 107
Blumenberg, H., 103, 106
Boehmer, H., 183
Boese, H., 94
Bonino, S.T., 97
Bossier, F., 108, 116, 119
Bossuat, R., 174
Bouhot, J.-P., 160
Boulnois, O., 172
Brandt, S., 59
Bréhier, E., 10, 11, 13, 15, 16, 17, 19, 21,
22, 23, 26, 31, 32, 34, 35, 44, 45, 48
Broadie, A., 91
Brown, S.F., 98
Brun, J., 11
Brun, J., 25, 32
Brunschwig, J., 22, 33, 34
Buijs, J.A., 91
Bury, R.G., 27, 29
Cabassi, A., 183
Cacciotti, A., 183, 184
Caeiro, F.G., 189
Caetano, M., 135, 140, 141, 144, 145
Camps, M.C., 121-156
Cathala, M.-R., 96, 103
Chadwick, H., 180
Chamoux, F., 21
Chenu, M.-D., 94, 96, 98
Chevallier, Ph., 97
Chiaradonna, R., 55, 56, 68
Ciceri, A., 183, 184
Clark, S.R.L., 90
Corbin, M., 57
Cornford, F.M., 110
Costa, J., 160
Courcelle, P., 180
Crawford, F.S., 97
Cruz, A., 189
Curtius, E.R., 107, 119
D'Onofrio, G., 63, 67, 71
De Gregorio, O., 21
De Libera, A., 55, 56, 61, 71, 171, 172
De Rijk, L.M., 69, 175
De Vogüé, A., 107
Decorte, J., 105
Deferrari, R.J., 99, 100, 101, 102, 107, 110,
113, 117
Des Palaces, E., 50
Des Places, E., 36, 50
Dias, G.C., 189
Diels, H., 20
Dies, A., 36, 37
Dombart, B., 97
Doods, E.R., 30, 46
Duhot, J.-J., 27, 28, 33, 45, 46
Durand, G., 151
Edwards, R.B., 73, 74

INDICES

- Egerding, M., 108
 Elamrani-Jamal, A., 21
 Elsässer, M., 64
 Emery, K., 101
 Erismann, Ch., 55-71
 Esser, K., 183, 184
 Eswein, K., 62
 Étaix, R., 159-167
 Evans, G.R., 56
 Faur, J., 81
 Feldman, S., 74
 Ferreira, J.R., 14
 Festa, N., 24
 Festugière, A.J., 41
 Festugière, A.-J., 50
 Fidora, A., 181, 182
 Freyer, J.B., 183, 184
 Frias, A.F., 160, 189
 Fullana, G., 73-92
 Fumagalli, M.-T., 94
 Gallo, G., 144
 Galonnier, A., 61
 Gatzemeier, M., 104
 Gauvard, Cl., 171
 Gentile, L., 61
 Gerwing, M., 109
 Geyer, B., 103
 Gibson, M., 30, 59, 180
 Gilbert, P., 63
 Gilson, É., 70, 181
 Glare, P.G.W., 100
 Goldschmidt, V., 30, 47
 Golfinkle, J.I., 82
 Gomes da Silva, N.J.E., 145, 146
 Goukowsky, P., 12
 Grabes, H., 107
 Gracia, J.J.E., 55, 93
 Grégoire, R., 161
 Gruber, J., 180
 Guldentops, G., 93-119
 Gumbert-Hepp, M., 101
 Guttman, J., 86
 Habermas, J., 154, 155, 156
 Hamesse, J., 98, 104
 Hasenohr, G., 174
 Hayoun, M.R., 81, 85
 Hedde, F., 94
 Heinze, R., 17
 Henry, D.P., 56
 Heschel, A.J., 77, 78
 Hicks, R.D., 18
 Hipp, S.A., 64
 Hissette, R., 100
 Honnefelder, L., 181, 182
 Hopkins, J., 56, 62, 66
 Howlett, D.R., 99
 Hughes, D., 94
 Ijsseling, S., 103
 Imbach, R., 172
 Iwakuma, Y., 56, 61
 Jacobs, L., 74, 75
 Jaeger, W., 12, 13, 17, 30, 38, 40
 Janson, T., 113
 Jensen, P.J., 97
 Jónsson, E.M., 107
 Jordan, M.D., 93
 Kalb, A., 97
 Kapriev, G., 55
 Kaufmann, A., 156
 Kenney, J.P., 89
 King, P., 56, 68
 Kluge, E.-H., 61
 Kohlenberger, H., 63
 Koyama, C., 102
 Kranz, W., 20
 Kuster, N., 183, 184
 Laarmann, M., 109
 Landry, A.-M., 94
 Langeli, A.B., 183
 Langeli, A.B., 184
 Latham, R.E., 99, 100, 101, 102, 103, 107,

INDICES

- Leclercq, J., 161
 Lehmann, L., 183, 184
 Lemmens, L., 183
 Lerer, S., 180
 Lévêque, P., 12, 46
 Lewis, C.T., 99, 100, 101, 102, 111, 116
 Lloyd, C., 69
 Long, A.A., 9, 17, 23, 26, 27, 28, 33, 43, 48, 68
 Lopes, Fernão, 121-156
 Lourenço, E., 139
 Luna, O., 185-186
 Luscombe, D.E., 56
 Lutz-Bachmann, M., 64
 Madre, A., 108
 Maeso, D.G., 83
 Mantello, F.A.C., 98
 Marenbon, J., 62, 65, 71, 177-180
 Marinheiro, C.S., 182
 Marques, B., 160, 189
 Martins, M., 189
 Mattoso, J., 189
 Matura, Th., 183, 184
 Maurer, A., 95
 Mccord Adams, M., 56, 66
 McGuinness, I., 99
 McInerny, R., 96
 Meirinhos, J.F., 159, 174, 176, 184
 Melani, G., 109
 Menéndez Pidal, R., 145
 Menestò, E., 183, 184
 Merlo, G.G., 183, 184
 Mews, C., 61, 66, 71
 Micaelli, C., 64
 Miccoli, G., 183, 184
 Milano, A., 64
 Minio-Paluello, L., 65
 Moore, G.F., 75
 Mossé, Cl., 12, 14
 Muckle, J., 104
 Narboni, M., 85
 Nascimento, A.A., 160, 189
 Nédoncelle, M., 63, 64
 O'Dally, G., 180
 Obertello, L., 64, 180
 Origenes, ps., 165
 Pacheco, M.C., 175, 189
 Paolazzi, C., 183, 184, 187
 Paracelsus, 104
 Parodi, M., 94
 Pattin, A., 104
 Pellegrini, L., 183, 184
 Pepin, J., 38, 39, 40, 49
 Pereira, M.H.R., 10, 15
 Petit, P., 16, 20
 Pichard, L., 174
 Piché, D., 100
 Pieper, J., 94
 Pines, J., 91
 Pines, S., 86, 91
 Pohlenz, M., 21
 Powell, J.U., 9
 Pozzi, G., 183, 184
 Preaux, Cl., 20, 52
 Proto, B., 21
 Raynaud De Lage, G., 174
 Reale, G., 103
 Rebelo, L.S., 136, 138, 152
 Reiners, J., 61
 Reines, A.J., 86
 Rheinfelder, H., 64
 Richardson, H., 56
 Rigg, A.G., 98
 Rigon, A., 187-190
 Rist, J.M., 33, 49, 68
 Rivaud, A., 21
 Robin, L., 18, 19, 23, 50, 51
 Rodier, G., 22, 34, 51
 Rodis-Lewis, G., 21, 22, 25
 Rogers, K., 56
 Ross, W.D., 39, 40, 42
 Rudavsky, T., 74

INDICES

- Salmann, E., 63
 Sambursky, S., 20
 Samuelson, N.M., 79, 87
 Santos, B.S., 153, 154
 Sarachek, J., 83
 Saraiva, A.J., 143, 149
 Sardo, F.J.B.S., 9-52
 Schechter, S., 86
 Schenkl, H., 33
 Schepss, G., 59
 Schlapkohl, C., 64
 Schmitt, F.S., 57, 61
 Schneider, J.H.J., 95
 Schrimpf, G., 59
 Schuhl, P.-M., 10, 25, 29, 52
 Schweighäuser, J., 33
 Sedley, D.N., 9, 17, 26, 27, 28, 33, 43, 48
 Segonds, A.P., 56
 Senner, W., 106
 Short, C., 99, 100, 101, 102, 111, 116
 Silveira, D., 180, 186
 Silver, D.J., 83
 Simon, P., 108
 Solère, J.-L., 172
 Speer, A., 55, 101
 Spero, S., 87
 Spiazzi, M., 96, 103
 Steel, C., 94, 95, 98, 102, 104, 105, 106
 Stotz, P., 111, 116
 Strauss, L., 77, 80
 Stroick, C., 106
 Teeuwen, M.,
175-176
 Tejada y Spínola, F.E., 136
 Thillet, P., 46
 Trask, W.R., 107
 Untersteiner, M., 37, 39, 40
 Uribe, F., 183, 184, 185
 Vaiani, C., 183, 184
 Van De Vyver, A., 64, 94, 102, 107, 113
 Vansteenberghen, F., 93
 Vattasso, M., 160
 Vauchez, A., 183, 184
 Verbeke, G., 97, 104
 Verhelst, D., 104
 Vickers, B., 93
 Virieux-Reymond, A., 19
 von Arnim, H., 9, 10, 44, 49, 50, 51
 Waszink, J.H., 97
 Weijers, O., 101, 102, 117, 175
 Wettstein, H., 76
 Will, E., 12, 15, 16, 17, 19, 20, 23, 24, 25,
 30, 31, 32, 47, 52
 Wolff, E., 156
 Wolfson, H.A., 89
 Yovel, Y., 86
 Zink, M., 171, 174