

É que em Cristo e por meio de Cristo, temos acesso ao Pai no Espírito Santo, tornando-nos participantes da natureza divina pela mediação da Sua humanidade<sup>39</sup>. Deus tornou-Se visível, fez aprendizagem humana para nos propôr, por uma pedagogia adequada e acessível, o caminhar em liberdade, conduzindo-nos à comunidade de vida, uma nova criação, fundada no amor e no perdão incondicional, na atenção até à morte, aos outros, a todos os outros<sup>40</sup>, sendo testemunhas do Amor de Cristo<sup>41</sup>, que consumou no Mistério Pascal e agora actuante no Mundo pelos Sinais que devem atingir-nos por dentro, pela sua força de atracção e comunhão<sup>42</sup>, para tudo recapitular em Cristo<sup>43</sup>.

Portanto, no respeito pela verdade e dignidade das pessoas, devemos imitar a Cristo. Efectivamente imitar a Deus é viver, lúcida e persistentemente, atentos e empenhados na salvação integral de todos os humanos, sobretudo os mais frágeis, os sem nome, desde que iniciam o processo histórico até à natural conclusão do ciclo biológico pela natural morte cerebral, rigorosamente verificada. É nesta perspectiva que deveria ser lido e entendido o capítulo vinte e cinco de S. Mateus.

BERNARDO DOMINGUES, OP

## O «Sedutor» Tomás Escoto\*

### § 1

A única e inquietantemente escassa informação que até hoje possuímos sobre a existência e o pensamento de Tomás Escoto foi-nos deixada por Alvaro Pais no seu *Collyrium*<sup>1</sup>.

O Bispo de Silves informa-nos que Thomas Scotus<sup>2</sup> era um apóstata dos franciscanos e dominicanos<sup>3</sup> — caso, segundo M. Esposito, bastante raro<sup>4</sup> — que, antes de ser encarcerado, na sequência de um julgamento, em Lisboa<sup>5</sup>, havia divulgado, não sem alguma audiência<sup>6</sup>, já na capital do Reino, já em «algumas

\* Reproduzimos aqui o capítulo III da I Parte da nossa dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, já apresentada na *Revista da Faculdade de Letras* (Porto, 5-6, 2.ª série, 1988-89 453-479), com o título «A temática da Fidelidade no 'Colírio' de Alvaro Pais: Juridificação e Relação».

<sup>1</sup> CF II, 40-78/V, 7-26 (CF *Colírio da Fé Contra as Heresias*, Estabelecimento do texto e tradução do Dr. Miguel Pinto de Meneses, Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2 vols., 1954, 1956).

<sup>2</sup> Certos autores (v gr., Mário MARTINS, «As Acusações contra Tomás de Escoto e a sua interpretação», *Revista Portuguesa de Filosofia*, VIII-1: 1958, 9), quiseram ver no nome SCOTUS a indicação da proveniência dessa personagem (Escócia, Irlanda ou País de Gales) no entanto Mario ESPOSITO («Les Hérésies de Thomas Scotus d'après le 'Collirium Fidei'», *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, XXXIII: 1937, 65) lembra como a mesma palavra se applicava a italianos, espanhóis ou franceses. Se tomarmos em conta, a ampla mobilidade que afectava, então, a 'intelligentzia', também não será aceitável, sem mais, a opinião, deste autor que faz de ESCOTO «un natif de la péninsule ibérique» (cf. ID., *ibid.*).

<sup>3</sup> CF II, 40/V, 7: «...apostata Fratrum Minorum et Praedicatorum...»

<sup>4</sup> M. ESPOSITO, *Les hérésies...*, 66.

<sup>5</sup> CF II, 40/V, 7: «...et de quibusdam confessus in iure, et de quibusdam convictus qui Ulisbone in carcere detinetur».

<sup>6</sup> Cf. M. ESPOSITO, *Les hérésies...*, 66.

<sup>39</sup> Cf. Ef. 2,18; II Ped. 1,2.

<sup>40</sup> Cf. Jo. 20,23.

<sup>41</sup> Cf. Act. 2,32 e Jo. 3,16.

<sup>42</sup> Cf. Jo. 12,23.

<sup>43</sup> Cf. Ef. 1,10 I Cor. 1,24; GS n. 45 e 48.

partes de Espanha e outros lugares»<sup>7</sup>, um conjunto de teses polémicas. A nossa edição apresenta vinte desses «erros»<sup>8</sup>.

Parece ainda que o referido Tomás ensinou nas Escolas de Decretais<sup>9</sup> e defendeu publicamente algumas daquelas opiniões na Igreja de Santos<sup>10</sup>.

Ainda de acordo com o testemunho que se possui, T. Escoto conduziria uma vida escandalosa com práticas afins à magia, à feitiçaria ou a superstições várias, que na percepção etiológica da época só uma possessão demoníaca poderia explicar<sup>11</sup>.

Não nos interessarão aqui, naturalmente nem estes esboços psicoprosopográficos, nem sequer a totalidade das opiniões escotistas. Elas têm merecido uma grande atenção, nomeadamente por parte dos estudiosos nacionais, embora nem sem-

<sup>7</sup> CF II, 40/V, 7: «... in quibusdam partibus Hispaniae et alibi...»

<sup>8</sup> De acordo com Marcelino MENENDEZ PELAYO (*História de los Heterodoxos Españoles I: España romana y visigoda. Período de la Reconquista. Erasmistas y protestantes*, BAC, Madrid, 2.ª ed., 1965, 527) são dezassete esses «erros»; entretanto na 'Tabula Alphabetica' fala-se de vinte e um, provavelmente acrescentando I, 140/I, 40, que se identifica com II, 64/V, 17.

<sup>9</sup> CF II, 68/V, 20; cf. António Domingos de Sousa COSTA, *Estudos sobre Alvaro Pais*, Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1966, 67.

<sup>10</sup> CF II, 68/V, 20; em rigor, tratar-se-ia apenas de uma única tese.

<sup>11</sup> CF II, 76/V, 25; «Plenus daemone...». Diga-se de passagem que o hipotético testemunho sintomatológico da concubina de T. ESCOTO justifica-se, por um lado, dado o grande interesse — que desde o século XII se acentuava em função da doutrina emanacionista — pela acção diabólica sobre os espíritos (cf. T. de AQUINO, *De potentia*, q. 6), e, por outro, enquanto uma das manifestações de «medicalização» das experiências para-religiosas (cf. Michel FOUCAULT «Les déviations religieuses et le savoir médical» in *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11-18 siècles*, apres. de J. Le GOFF Mouton & Co., Paris-Haia, 1968, 19-25; ou ainda, José MATTOSO, *Fragmentos de uma composição medieval*, Estampa, Lisboa, 1987, 248-9). Podendo interpretar-se o texto alvarino nos quadros de uma «fenomenologia do fanatismo» ou do «excedente de significação do pensamento patológico» (cf. respectivamente, Etienne BORNE, *Le problème du Mal*, PUF, Paris, 1958, 111-2 e Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1974, 199-200) consideramos que nada nos permite avançar na direcção de uma específica caracterização nosográfica, como a que já foi adiantada (cf. M. MARTINS, *As Acusações...*, 11; «CID-9: Classificação Internacional das Doenças da O.M.S. in *O Médico*, 33, 102, 1591 (25.3.1982), 895).

pre com a objectividade desejável. Uma tal sobrevalorização deve-se talvez à escassez de fontes relativas a expressões heterodoxas no Portugal medievo.

Contudo, é forçoso atentar que, numa enciclopédia formal de heresias como é o *Collyrium*, a relação do episódio T. Escoto e a sua actualidade deve considerar os intuitos que presidiram à sua composição além de nos informar sobre um conjunto de teses que A. Pais cria condenáveis. É certo que a vivacidade que se detecta, aqui e ali, tão estranha à pura dedução jurídica, é um índice textual a tomar em consideração. Para A. Pais estamos perante um protagonista do mal. No entanto, o carácter específico do relato, embora nos obrigue a uma leitura tão atenta quanto possível do conjunto dessas teses, apenas prováveis, não nos permitirá traçar uma imagem rigorosa da fisionomia mental do frade apóstata. Por isso, o interesse deste «episódio» prende-se aos modos de percepção da *heterodoxia* em A. Pais. Ao contrário da maioria dos autores que até ao presente nele têm atentado, se nos afigura difícil ou quase impossível acercarmo-nos de T. Escoto, pensamos que tal gesto será sempre gorado sem nos situarmos no espírito do *Collyrium* e do seu autor.

A propósito do «sedutor» T. Escoto, o nosso balanço será, em consequência, negativo, e a nossa leitura pouco triunfante, devido basicamente à impossibilidade de se refutarem as mais díspares interpretações.

Assim sendo, e para evocarmos apenas duas das interpretações mais atentas, entre o exame de P. Durão<sup>12</sup> e a recente referência de P. Gomes<sup>13</sup> ou seja, entre as quatro asserções que,

<sup>12</sup> Paulo DURÃO, «Thomas Scotus qui saeculo XIV olysipone docuit» in P. WILPERT (hers.), *Die Metaphysik im Mittelalter ihr Ursprung und ihr Bedeutung*, Miscellanea Mediaevalia, Bd. 2, Berlim, 1963, 472-74.

<sup>13</sup> Pinharanda GOMES, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, D. Quixote, Lisboa, 1987, 44. A primeira referência moderna sobre Tomás ESCOTO de que temos conhecimento data do século XVII (Nicolas ANTONIO, *Bibliotheca hispana vetus*, T. III, Roma, 1696, 102; cit. in M. ESPOSITO, *Les hérésies...*, 58, nota 3); as mais recentes referências àquela personagem (Manuel Dias DUARTE, *História da Filosofia em Portugal nas suas conexões políticas e sociais*, Liv. Horizonte, Lisboa, 1987; Maria José Pimenta Ferro TAVARES, *Judaísmo e Inquisição*, Ed. Presença, Lisboa, 1987 e António José SARAIVA, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Gradiva, Lisboa, 1988, 134) nada acrescentam às interpretações definidas. Além dos estudos já citados ou a citar, poderá ainda consultar-se, Fr. João

na opinião do primeiro estudioso, interessam à filosofia<sup>14</sup>, e a «amplitude» averroísta<sup>15</sup> do segundo autor, convirá fazer alguma luz a partir forçosamente da *episteme* pelagiana.

## § 2

Atente-se primeiramente na informação sobre um conjunto de opiniões acerca de Aristóteles e do aristotelismo.

T. Escoto — diz-se — considerava o Filósofo, como Aristóteles era comumente denominado<sup>16</sup>, «melior... quam Christus»<sup>17</sup>, «sapientior, subtilior, et altius fuerat locutus quam Moyses»<sup>18</sup>.

Mas, no *Collyrium*, são apenas dígitas as informações que nos permitem ajuizar sobre os moldes da *scientia aristotelica* de

FERREIRA, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Ed. Franciscana, Braga, 1965; FRANCISCO DA GAMA CAEIRO, «Averroísmo em Portugal» in *Verbo Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, III vol., c. 126-8; ID., «Sobre Heresias Medievais: Em torno aos 'Decretos' de Sueiro Gomes», Separata do *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, 1983; ID., *A Cultura Portuguesa no Último Quartel do Século XIV*, Conferência na Sociedade Histórica da Independência de Portugal (Separata), 1985; ID., «História da Filosofia em Portugal. Roteiro de Matérias e Guia Bibliográfico», Separata da *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III série, 7 (1963); P. GOMES, *História da Filosofia Portuguesa I. A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lello & Irmão, Porto 1981; José GAMA, «História da Filosofia em Portugal. Tópicos para um Curso e Indicações Bibliográficas», *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII-1 (1982), 370-1; P. DURAÓ, «Escoto, Tomás», *Verbo...*, VII vol. c. 935; Lothar THOMAS, *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*, Liv. Clássica, Lisboa, 1944; J. Morais BARBOSA, «Escoto (Tomás)» in: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Ed. Verbo, Lisboa, 1990, II, 196-9.

<sup>14</sup> No mesmo sentido, Alejandro AMARO, *Fr. Alvaro Pelagio, su vida, sus obras y su posición respecto de la cuestión de la pobreza teórica en la Orden Franciscana, bajo Juan XXII: 1316-34*, Madrid, 1916 (cit. in Joaquim de CARVALHO, «Cultura Filosófica e Científica. Período Medieval» in *Obra Completa*, III vol., F. C. Gulbenkian, Lisboa, 1982, 244).

<sup>15</sup> P. GOMES, *Dicionário...*, 44, para quem interessam as teses «que se prendem com a cosmologia, a antropologia e a ciência...».

<sup>16</sup> O epíteto de 'Filósofo' parece provir de JOÃO de SALISBÚRIA (*Metalogicon* II, 16); cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris-Montréal, 1974, 3.<sup>a</sup> ed., 29, nota 2. Idêntica designação ocorrerá em CF II, 58/V, 15.

<sup>17</sup> CF II, 70/V, 22.

<sup>18</sup> CF II, 72/V, 23.

que se fala. Para além da expressão «anima tabula rasa»<sup>19</sup>, «de nichilo nichil fit»<sup>20</sup>, sobre a eternidade do mundo<sup>21</sup>, e de uma ambígua extensa referência na *Pars I*<sup>22</sup>, o catálogo é quase omisso em explicitações aristotélicas, o que não significa que A. Pais o ignore<sup>23</sup>.

Entretanto, o juízo não se fez esperar: Aristóteles é um filósofo idólatra<sup>24</sup> cuja ciência, natural, porque não se pode comparar com a espiritual, de Moisés<sup>25</sup>, não passa de «loucura perante Deus»<sup>26</sup>.

O nível da apreciação é claro: existe uma *sapientia philosophorum* que é terrena<sup>27</sup>, que se opõe à espiritual, sendo por isso «a maior parte das vezes diabólica»<sup>28</sup>.

Julgamos contudo, e ao contrário do que já se afirmou<sup>29</sup>, que o que está em causa nesta condenação não é Aristóteles, mas um conjunto de teses — aliás bastante reduzido — que se opõe ao que A. Pais entende ser a *sapientia spiritualis*, a dogmática católica. De um ponto de vista retórico, o processo de condenação desenvolvido parece-nos mesmo bastante compreensível: perante uma adesão forte e acrítica a Aristóteles, como seria eventualmente a de T. Escoto, uma condenação não menos violenta, valorizada pelo aparato e paradigma jurídico. Serve esta condenação

<sup>19</sup> CF I, 240/II, 5; cf. ARISTÓTELES, *De Anima* III, 4, 430 a 1-2; J. Von ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (editio stereotypa primae: MCMC, Stutgardiae), II, 38; F. E. PETERS, *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, trad., F. C. Gulbenkian, Lisboa, 1977, 74.

<sup>20</sup> CF II, 58/V, 15; ARISTÓTELES, *Physica*, 191 b 13-15.

<sup>21</sup> Cf. II, 58/V, 15; II, 66/V, 19 e II, 68/V, 21; para o tema da eternidade, em geral, vd: ainda CF. I, 226/I, 64, e adiante § 3 e nota 45.

<sup>22</sup> CF I, 144/I, 40.

<sup>23</sup> Cf. João Morais BARBOSA, «O De Statu et Planctu Ecclesiae». *Estudo Crítico*, Universidade Nova de Lisboa, 1982, 149 e *passim*, ID., «Introdução ao De Statu et Planctu Ecclesiae» in *Alvaro Pais. Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctu Ecclesiae)*, I.N.I.C., Lisboa, 1988, 19.

<sup>24</sup> CF II, 72/V, 22: «...idolatram philosophum».

<sup>25</sup> CF II, 72/V, 23: «...quia scientia Aristotelis naturalis non potest comparari scientiae Moysi spirituali...»

<sup>26</sup> *Ibid.*: «Scientia aristotelica stultitia est apud Deum...», cf. S. PAULO, *1 Cor.*, 1, 20.

<sup>27</sup> CF II, 72/V, 23.

<sup>28</sup> *Ibid.*: «...saepe et diabolica».

<sup>29</sup> M. MARTINS, *As Acusações...*, 6: «Alvaro Pais não gostava de Aristóteles nem do Aristotelismo».

para se sublinhar o erro e as limitações de uma filosofia dita natural quando confrontada com a «sabedoria espiritual»; por isso, A. Pais não deve ser um anti-aristotélico, mas a sua crítica visa limitar a pretensão da «philosophia» em se arvorar em sabedoria, nomeadamente aquela filosofia que metafisicamente se opõe ao criacionismo, atitude afinal já desenvolvida pelo seu confrade São Boaventura<sup>30</sup>.

A argumentação paulina explorada no «erro» XXIII faz-nos pensar em outro jurista, não menos preocupado, embora em contexto diverso, com a problemática heresiológica. Tertuliano usava idêntico tipo de argumentação<sup>31</sup>, mas parece-nos que nele, como em A. Pais, e ao contrário do grosso das interpretações<sup>32</sup>, está em causa não a negação pura e simples da filosofia (no caso, a aristotélica), mas o confronto possível de um paradigma definido por São Paulo e St.º Agostinho<sup>33</sup>, logo seguido dos «santos doutores aprovados pela Igreja»<sup>34</sup> e pelo corpo do direito canónico vigente<sup>35</sup>.

A. Pais pensa, em suma, no interior de um paradigma diverso do escotista, que no entanto não poderia recusar a totalidade do aristotelismo. O problema estaria antes em considerar o Filósofo superior a Cristo ou a Moisés — o que não passaria, na gíria canonista, de uma *blasfémia*. Fazê-lo, equivaleria a romper a

<sup>30</sup> Vd. ainda, CF II, 72/V, 23: «scientiae Moysi spirituali, quam habuit immediate a Spiritu Sancto Dei...»; vd. Joseph RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, trad., PUF, Paris, 1988.

<sup>31</sup> TERTULIANO, *Apologeticum*, 17, 1-3; ID., *Adversus judaeos*, 9, 7-8; ID., *Adv. Marcionem*, 2, 2, 4-6 e 2, 27, 1; ID., *De carne Christi*, 5, 4-5; vd. ainda G. VERBEKE, «Philosophy and Heresy: some conflict between reason and faith» in W. LOURDAUX e D. VERHELST (ed.), *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th. c.)*, M. Nijhoff, Haia, 1976, 172, nota 2.

<sup>32</sup> Cf. Jean-Claude FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Et. Augustiniennes, Paris, 1972, para um amplo panorama das várias interpretações.

<sup>33</sup> CF II, 64/V, 16: «Et post Paulum non puto quod maior lux fuerit in scientia in Ecclesia Dei quam Augustinus...»

<sup>34</sup> CF II, 62/V, 16: «Et ita blasphemavit sanctos doctores ab Ecclesia approbatos et contra eorum scripta ab Ecclesia auctenticata.»

<sup>35</sup> CF I, 104/1. 26: «quia leges ecclesiasticae et civiles pro utilitate universali animarum et corporum factae sunt... sunt divinitus promulgatae.»

ordem ou a hierarquia dos vários níveis epistemológicos e ontológicos, onde o sobrenatural supera o natural, fundando-se o primeiro numa complexa, embora relativamente acrítica, dimensão (histórica, genética, metafísica, jurídica). Aquela adesão ao aristotelismo poderia representar assim uma perigosa inversão, uma ruptura que, afectada pelo orgulho intelectual, não deixava de contrariar o referido fundamento.

Falar-se-ia portanto de «certo» aristotelismo. No «erro» XXII (*melior erat Aristoteles quam Christus*)<sup>36</sup> tratar-se-ia, já não da filosofia do Estagirita, mas do judaísmo.

T. Escoto argumentava «cum iudaeis»<sup>37</sup> quando atacava aspectos concretos da vida de Cristo, apoiando-se numa leitura literal e polémica do *Novo Testamento*; só assim se poderia defender a crucifixão como uma justa punição. Em consequência, também a violência de A. Pais assumirá aqui um dos seus registos mais violentos: T. Escoto é o pior dos homens arrastando o mundo para a idolatria<sup>38</sup>.

Mas a interpretação «judaizante» de A. Pais, embora indubitavelmente justificável, do seu ponto de vista<sup>39</sup>, deverá ser entendida, dado que v.gr., o apóstata considerava o próprio Moisés inferior a Aristóteles<sup>40</sup>. Se ele está, como pretende o seu juiz, «cum iudaeis» poderemos interpretar tal acusação mais em sentido jurídico ou vulgar do que numa acepção objectiva relativa à fé para com a *Torah*. O nosso autor não estava habilitado a proceder a tal distinção<sup>41</sup> porquanto, num paradigma estritamente jurídico-religioso, «infidel» é todo aquele que não é cristão, como os judeus ou os muçulmanos<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> CF II, 70/V, 22.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*: «Omnium enim illorum haereticorum iste Thomas pessimus hominum errores participat, et mundum ad idolatriam trahit.»

<sup>39</sup> Observe-se que «judaizar», no léxico alvarino, significa essencialmente obedecer à (ou seguir a) Lei Velha, aquela que Cristo revogou: CF II, 174/VI, 34 e, sobretudo, II, 176/VI, 35: «Sed errant isti miseri, quia adhuc iudaizant, quia translato sacerdotio translata est lex, quantum ad coeremonialia et mistica et legalia...»

<sup>40</sup> CF II, 72/V, 23.

<sup>41</sup> Voltaremos aliante (§ 6) a esta questão.

<sup>42</sup> Jurídico-hermeneuticamente, existe mesmo um «sensus iudaicum et haereticum» (vd. CF II, 42/V, 8 e adiante § 5).

## § 3

Após o exame das duas únicas opiniões eventualmente explícitas de T. Escoto acerca de Aristóteles, passaremos à interpretação daquelas teses que são supostas (*ponit*) serem aristotélicas i.e., interpretadas em contexto aristotelizante. Será o caso dos «erros» XV e XIX.

T. Escoto defenderia a «pré-adamidade»: «antes de Adão houve homens e por estes é que aquele existiu»<sup>43</sup>; e, acrescenta A. Pais, «sic infert quod semper fuerit mundus...»<sup>44</sup>.

Se o Bispo de Silves não pode perceber que a pré-adamidade não prejudica a criação do cosmos e *a fortiori* do homem, parece verosímil uma contextualização aristotelizante — veja-se já o *Tractatus de erroribus philosophorum* — ou mesmo averroísta.

De facto, em 1325, Angelo d'Arezzo, um contemporâneo do nosso canonista e mestre na Faculdade de Artes de Bolonha, levantava nos seus comentários a Aristóteles um problema semelhante. Ao perguntar-se sobre a possibilidade de um número infinito de homens, A. d'Arezzo apoiava-se na tese de eternidade do mundo para uma resposta afirmativa<sup>45</sup>.

Note-se que, de acordo com o texto alvarino, o possível raciocínio de T. Escoto partiria da afirmação da pré-adamidade para a tese da eternidade e não ao invés. É claro que é mais do que

<sup>43</sup> CF II, 66/V, 19: «ante Adam fuerunt homines et per illos fuerat factus Adam...» Observe-se, marginalmente, que o cristão judaizante Isaac la Peyrère, na Amsterdão marrana e messiânica do século XVII, servir-se-á da mesma afirmação para corroborar uma tese teísta racionalista, precursora de ESPINOSA (cf. Shmel TRIGANO, *La Demeure Oubliée. Génèse Religieuse du Politique*, Lieu Commun, Paris, 1984, 190-1).

<sup>44</sup> CF II, 66/V, 19.

<sup>45</sup> Vd. Martin GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. II, Max Hueber V., Munique, 1936, 261-71; E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age. Des Origines Patristiques à la Fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Payot, Paris, 2.<sup>a</sup> ed., 1962, 692. Vd. ainda, já para o século XIII, Boetii de Dacia, *Tractatus de aeternitate mundi* (ed. G. Sajó), W. de Gruyter, Berlim, 1964, 34; Pierre DUHEM, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, T. VI, Hermann, Paris, 1954; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publ. Universitaires, Lovaina-Paris, 1977, 216; Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cueros del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad., Alianza Ed., Madrid, 1985, 260 s.

legítimo duvidarmos da objectividade da informação, no entanto, justifica-se também uma interrogação: terá o paradigma pelagista obrigado à distorção do pensamento do seu antagonista (tornando justificável uma presença averroísta), ou a argumentação escotista progredia de facto da crítica da interpretação do texto do *Génesis* para se encontrar com o Filósofo (atitude não menos lícita uma vez que o eternalismo não se relacionava apenas com as problemáticas do infinito e o próprio T. Escoto estava talvez «cum iudaeis»?)

Seguramente que também a esta questão não poderemos dar resposta. Interessará antes verificar que o que se defronta neste «erro» é, conforme expressões de Cl. Tresmontant, uma *metafísica da criação* perante uma *metafísica da queda*<sup>46</sup>. Contra a afirmação grega da eternidade, o canonista galego não poderia deixar de pensar, ao citar Ambrósio, que a criação (do mundo e de Adão) é inocente<sup>47</sup>, dispensando portanto a queda<sup>48</sup>. A refutação de A. Pais supõe que a pré-adamidade se deve recusar porque contraria a verdade da Revelação e não porque se trate de uma tese «aristotélica».

Vê-se assim como se defrontam dois paradigmas, não hesitando A. Pais sobre a verdade do *barah heloim* (Gn. I, 1). Em todo o caso, escusado será recordar, uma análise escrupulosa da natureza universal do ser, como a de Maimónidas e depois a de Aquino<sup>49</sup>, permitiria uma resposta diferente no que concerne à questão do confronto da tese pagã com a judaico-cristã<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la Création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Seuil, Paris, 1961, 368-9.

<sup>47</sup> CF II, 66/V, 19.

<sup>48</sup> Voltaremos adiante a esta temática, então pelo prisma judaico e político.

<sup>49</sup> Para além do opúsculo temático de T. de AQUINO (*De aeternitate mundi*), vd. ainda, entre outros e vários lugares, o seu tratamento da *Summa Theologiae* 1.<sup>a</sup>, q. 45 e 46; vd. Avital WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Cerf, Paris, 1988, 23-103.

<sup>50</sup> Cf. Cl. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la Crise du treizième siècle*, Seuil, Paris, 1964, 216-54; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, B. Nauwelaerts, Lovaina-Paris, 1966; CF I, 334/II, 49: «...est accipiendo 'creare' proprie id est, de nichilo aliquid facere».

Quanto ao «erro» XV, que de um ponto de vista meramente textual nos surge bem atestado<sup>51</sup>, a opinião segundo a qual «fides melius probatur per philosophiam quam per Decretum et Decretales et Testamentum Novum et Vetus»<sup>52</sup>, ele deve merecer uma especial detença.

É que se tal afirmação é «herética por muitos motivos»<sup>53</sup>, A. Pais deveria, em rigor, apontá-los. De facto, distinguem-se aí três aspectos do problema. Por um lado está em causa o fundamento da *scientia canonica*, dos seus vários textos «divinitus promulgata»<sup>54</sup>, por outro, a importantíssima questão da possibilidade de se provar a fé «per philosophos fide carentes et idolatras»<sup>55</sup>; e, finalmente, a prova real, «per auctoritates Sacrae Scripturae»<sup>56</sup>.

Se em nome do exame das considerações ditas aristotélicas, pusermos de parte, por ora, o primeiro e o último destes aspectos, veremos como também aqui as costumadas interpretações têm sido no mínimo presuntivas.

Primeiramente, a fé não se prova; ela é uma «voluntaria certitudo absentium, scilicet supra opinionem et infra (cons)cientiam constituta»<sup>57</sup>.

É certo que de acordo com a informação que A. Pais deixa escapar, T. Escoto não negava a fé, embora de um ponto de vista metodológico considerasse a filosofia o meio mais apto para a sua prova — o que leva M. Martins a ajuizar que ou o apóstata racionalizava em extremo, como era moda então em certas paragens da Europa, transformando a teologia em argumentação filosófica ou dialéctica ou, de forma mais ortodoxa, como em Lúlio v.gr., ele considerava a prova da fé pela filosofia extensível apenas aos prolegómenos daquela<sup>58</sup>.

Certamente que a interrogação do citado polígrafo é provável — T. Escoto não passa afinal de um litigante ausente — mas

<sup>51</sup> CF II, 56-62/V, 15: «...dixit coram me et multis scholaribus in Scholis Decretalium...»

<sup>52</sup> CF II, 56/V, 15.

<sup>53</sup> *Ibid.*: «Quod est haereticum dictum multipliciter».

<sup>54</sup> CF II, 62/V, 15.

<sup>55</sup> CF II, 60/V, 15.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> CF II, 58/V, 15.

<sup>58</sup> M. MARTINS, *As Acusações...*, 16.

se atentarmos na «topologia» da fé, entre a ciência e a opinião, acrescida da sua especificidade, voluntária (*captivat intellectum*)<sup>59</sup>, privilegiaríamos antes a posição de A. Pais, tão tertulianista<sup>60</sup> e afim à mentalidade jurídica, preocupada com a possibilidade da filosofia e da disputa dialéctica alimentarem heresias. Neste particular A. Pais não nos deixa quaisquer dúvidas<sup>61</sup>.

A *voluntaria certitudo* da fé<sup>62</sup> supera a razão natural<sup>63</sup>, superação que é simultaneamente uma dispensa. Citando Gregório Magno: «Fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum»<sup>64</sup>; ou de outra maneira, «per naturam fidei probare est in probatione deficere»<sup>65</sup>.

Estaremos em presença daquela ironia que V. Jankelevitch<sup>66</sup> quis ver já em Tertuliano, a propósito do pretense «credo quia absurdum»? Não o cremos. Nem se trata, como acontece com o caso do jurista latino, de um procedimento estilístico ou retórico<sup>67</sup>, explorando alguns «tiques» da diatribe cínico-estóica já corrente em São Paulo...<sup>68</sup> Embora alarmado e condicionado prioritariamente pelo temor das heresias, A. Pais argumenta, com exemplos aristotélicos entre outros, em nome da impossibilidade real, qual a de T. Escoto, de uma razão dita natural (aquela que pensa *sob* a Revelação) alcançar as verdades da fé e do dogma. Alguns exemplos:

<sup>59</sup> CF I, 36/introductio e II, 58/V, 15, respectivamente para a topologia e o voluntarismo aludidos.

<sup>60</sup> TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, VII.

<sup>61</sup> CF II, 60/V, 15: «...philosophiae et dialecticae disputationis quae haereses nutrit et fidei simplicitatem minuit et enervat».

<sup>62</sup> CF II, 58/V, 15.

<sup>63</sup> *Ibid.*: «...non per rationem naturalem, quia articuli fidei super rationem naturalem sunt».

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, Flammarion, Paris, 1964, 106.

<sup>67</sup> J. Cl. FREDOUILLE, *Tertullien...*, 319.

<sup>68</sup> R. BULTMANN, «Der Stil der paulischen Predigt und die Ky-nisch-stoische Diatribe», *Forschung zur Religion und Kultur des Alten und Neuen Testament*, 13 (1910); cf. Jean PÉPIN, «Helenismo e Cristianismo» in François CHATELET, *A Filosofia Medieval do séc. I ao séc. XV*, trad., D. Quixote, Lisboa, 1974, 35-6.

«Quae ratio naturalis potest iudici quod de nichilo aliquid fiat? Unde dicit Philosophus...»<sup>69</sup>

«Quis per naturam probabit... Virginem parere, mortuus resurgere, aquam consecratam in baptisate peccata tollere, Deum in carne pati, et caetus articulos fidei...?»<sup>70</sup>

«Item; quomodo potest fieri quod probetur fides per philosophos fide carentes et idolatras...?»<sup>71</sup>

Pelos exemplos aduzidos (e outros se poderiam acrescentar) pode ver-se como Aristóteles surge apenas como uma possibilidade argumentativa, não, naturalmente, sem força de prova. Mas o Filósofo é fundamentalmente citado por ser naturalmente um pensador sem fé, impotente para conceber uma lógica como a da Revelação. Este facto não nos permite, por si só, avançar que T. Escoto fosse um aristotélico<sup>72</sup>, ou um averroísta<sup>73</sup>, e isto independentemente da defesa da eternidade ou da negação da criação poderem ser contextualizações retóricas ou inferências do seu juiz. Para A. Pais, tratar-se-ia tão-só de um «idólatra».

#### § 4

Facilmente se concordará como não basta sobrevalorizar o Filósofo para se ser, *ipso facto*, aristotélico e muito menos defender o eternalismo para se permitir o apodo de averroísta. Embora Aristóteles seja idólatra, nunca no *Collyrium* o canonista A. Pais o recusa global e expressamente.

Segundo o «erro» XV, T. Escoto, defenderia ainda «quod mundus melius regeretur per philosophiam quam per Decreta et Decretales et alia iura...»<sup>74</sup> Mais: «...animas post mortem ad nichilium redigi»<sup>75</sup>; ou ainda: «opportebat credere clericis de hiis quae dicebant de corpore... Christi absolucione per claves...»<sup>76</sup>

<sup>69</sup> CF II, 58/V, 15; cf. Pierre MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age Latin*, Vrin, Paris, 1970, 335 s. e nota 38.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> CF II, 60/V, 15.

<sup>72</sup> P. DURAŌ, *Thomas...*

<sup>73</sup> P. GOMES, *Dicionário...*

<sup>74</sup> CF II, 62/V, 15.

<sup>75</sup> CF II, 54/V, 12.

<sup>76</sup> CF II, 74/V, 12; no mesmo sentido CF II, 66/V, 18 e II, 68/V, 20.

Não seria estranho defender a superioridade da filosofia em relação ao direito, ou a possibilidade de, preferivelmente, ser a filosofia a orientar a vida prática (*regeretur mundus*) em vez da ciência jurídica. A. Pais recorrerá, aqui, a uma estratégia refutativa teológico-genética:

«Frustra ergo Deus legem dedisset per Moysen, et prophetas, et Evangelia, et Filium suum Dominum Nostrum Ihesum Christum, per quas ectiam corpora reguntur et animae, et mali puniuntur et boni remunerantur... ut mundus quiete vivat...»<sup>77</sup>

Há uma corrente fundacional, que parte do acolhimento da Lei por Moisés e se estende até Cristo, cujo horizonte teleológico domina, quer já no aspecto político-social (o projecto da paz no mundo) quer, sobretudo, no antropológico (a velha ideia da medida nos corpos e nas almas).

Mas o cumprimento da regra antropológica e o desejo expresso da paz universal — projecto que, antes de Kant, era uma constante nas preocupações de uma Cristandade que raramente a conheçera — não é só garantido pela autoridade do seu fundamento, mas pelo princípio da «parcimónia» do projecto divino sobre o homem que contempla a justiça, nas modalidades da punição ou da recompensa (*mali puniuntur et boni remunerantur*).

Pode compreender-se que a alegada superioridade político-social da filosofia, como T. Escoto pretendia, contrariava a dimensão canonista de A. Pais — para quem a *philosophia*, na linha de Agostinho, era tão-somente útil para a refutação<sup>78</sup> — porque dependia de uma concepção alheia e que o «erro» XII poderá ajudar-nos a esboçar. Ora, se o frade apóstata afirmava, como se viu acima, a mortalidade da alma e a inexistência da Ressurreicção, a sua ordem político-social não podia admitir um discurso escatológico.

<sup>77</sup> CF II, 62/V, 15.

<sup>78</sup> CF II, 60/V, 15, que cita o *Contra Faustum Manichaeum*.

Em todo o caso — repita-se — restaria saber se esse «erro» sofreu uma transmissão objectiva, o que T. Escoto entendia por «alma» — e isto sabendo nós como filosoficamente o problema «psicológico» é então significativamente controverso<sup>79</sup> — ou, por último, indagar de uma eventual relação lógica entre os dois últimos «erros» analisados. Ao contrário das Bacantes desejaríamos reconstruir o corpo de Penteu com os pedaços que nos restam, mas falta-nos o que a elas sobejava, um incomensurável e fatal desejo de posse. Concluamos pela impossibilidade de um avanço linear.

T. Escoto não só recusaria, eventualmente, a dimensão transcendente e perene do homem como um dos vectores da ordem político-social — pondo em causa a concepção alvarina do *homo spiritualis*<sup>80</sup> —, como ainda negaria a sua expressão eclesiológica e eclesial. Três dos «erros» expressos<sup>81</sup> prendem-se à temática da relação eclesiológica.

Ao defender «quod Christus non dederat Beato Petro et successoribus suis et episcopis potestatem quam habebat in terra sicut ipse habebat»<sup>82</sup>, T. Escoto não estaria só neste ataque ao poder papal<sup>83</sup>.

Já se pretendeu ver no conjunto destes «erros» uma presença averroísta<sup>84</sup>, mas de forma alguma repugnaria vermos também naqueles «pseudoreligiosos» menores, partidários «miguelistas» (nome que identificava os sequazes de Miguel de Cesena), ou «espirituais», ou «begardos». De facto, também os *spirituali* punham em causa a unidade da Igreja e a necessária fidelidade ao seu chefe, porquanto só a ele competia a interpretação definitiva da *Regula*; pelo seu lado, os begardos recusavam, em nome de uma

<sup>79</sup> Vd. ARISTÓTELES, *De An.* 413 b 10-15; B. C. BAZAN, «Pluralisme de formes ou dualisme des substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme», *Revue Philosophique de Louvain*, 67, 93 (1969), 30-37.

<sup>80</sup> Vd. J. M. BARBOSA, *O De Statu...*, 263 s.

<sup>81</sup> Vd. acima a nota 76.

<sup>82</sup> CF II, 66/V, 18.

<sup>83</sup> *Ibid.*: «In qua haeresi faventes habuit in Scholis aliquos pseudo-religiosos de Ordinibus Mendicantium, qui frequenter impingunt in potestatem papalem et decreta parvi pendentes et Ecclesiae anathema contra eos probatum, ut eis dixi». (o sublinhado é nosso),

<sup>84</sup> M. MARTINS, *As Acusações...*, 20.

perfeição absoluta e do *spiritus libertatis*, a obediência às leis humanas<sup>85</sup>.

O que se pretende dizer, em suma, é que a forma breve em que os «erros» são apontados nos permitem muitas interpretações cuja definitiva aferição se nos afigura impossível.

De acordo com outro «erro», T. Escoto defendia que a *potestas* de Cristo fora apenas transmitida «Beato Petro et apostolis... non successoribus eorum»<sup>86</sup> e, num passo anterior, limitava-se tal transmissão: «Christus non dederat Beato Petro et successoribus suis et episcopis potestatem quam habebat in terra sicut ipse habebat»<sup>87</sup>. É no entanto claro que existe já na perspectiva do franciscano galego uma distinção a fazer: há uma *potestas* que é exclusivamente apostólica<sup>88</sup>, no sentido historicamente primitivo da palavra (i.e., de Pedro e restantes apóstolos) e há, da parte de Cristo, a manutenção do poder em seu modo e nível divinos<sup>89</sup>.

No «erro» XXIII, onde já alguém quis ver a «teoria da dupla verdade»<sup>90</sup>, A. Pais revela que o poder de que se fala se prende a dois sacramentos litúrgicos, a confissão (*absolutione per claves*) e a transubstanciação eucarística (*de corpore Christi*)<sup>91</sup>.

A habitual prática de ler isoladamente o episódio T. Escoto, — esquecendo-se assim que o *Collyrium* também é um texto que visa a «cientificidade» pelo nível do seu método, que vive não apenas da dedução jurídica, mas, por isso mesmo, também da sua globalidade ou absoluta interioridade, exaurindo pelo rigor da interpretação a exterioridade possível/pensável —, levou alguns intérpretes a não prestar a atenção devida às remissões intratextuais da obra (saliente-se que o acolhimento conferido na enciclopédia a um episódio coevo, parecendo contrariar o que

<sup>85</sup> Cf. *De Statu...* II, 112 ra-va: «...illi qui sunt in predicto gradu perfectionis et spiritu libertatis, non sunt humane subiecti obedientiae».

<sup>86</sup> CF II, 68/V, 20.

<sup>87</sup> CF II, 66/V, 18 (o sublinhado é nosso).

<sup>88</sup> Que se pensava tal tese com dimensões litúrgicas, poderá confirmar-se em CF I, 202/I, 59.

<sup>89</sup> CF I, 90/I, 21; cf. J. M. BARBOSA, *O De Statu...*, 238; ID, *Introdução ao De Statu...*, 41-2.

<sup>90</sup> M. MARTINS, *As Acusações...*, 21-2.

<sup>91</sup> Sobre a transubstanciação, vd. o «erro» de BERENGARIO de TOURS (CF I, 198/I, 58); para o primeiro «erro», vd. R. HISSETTE, *Enquête...*, 294.

acaba de ser dito, apenas o confirma pela «disponibilidade» para pensar *qualquer* outro).

Nos três «erros» a que nos vimos referindo, A. Pais chama a atenção para a *Pars I* (*in Prima Parte istius operis*)<sup>92</sup>; não seria curial desprezar-se a sua constante recomendação: «ibi videndum est»<sup>93</sup>.

Atente-se ainda como já no próprio contexto dos três «erros», se é relativamente explícito sobre o modo como a posição de T. Escoto foi entendida: o apóstata não crendo no corpo de Cristo<sup>94</sup>, ou no sacramento das chaves<sup>95</sup>, «destrói todo o poder da Igreja»<sup>96</sup>. Mesmo no «erro» em que se aponta a restrição da transmissão do poder de Cristo, A. Pais apressa-se em idêntico tipo de contextualização: «Quod est contra Math. XVI, 'quodcumque ligaveris, etc...' — ou seja, sobre o poder conferido a Pedro de «ligar e desligar», na terra, os homens à Igreja ou ainda, a «totalidade do poder, quer, seja o de proibir ou permitir (estabelecer regras), quer o de condenar e absolver, excluir da comunidade ou admitir na comunidade»<sup>97</sup>.

É certo que no entendimento de A. Pais, e na situação da polémica sua contemporânea da *plenitudo potestatis*, a questão das chaves conforme ecoa na *Pars I* do *Collyrium*<sup>98</sup> tem a ver como poder em si, o seu fundamento e a sua transmissão<sup>99</sup>; com a ontologia do poder, conforme se poderia dizer. Se não se recusa a presença em Lisboa de críticos do poder papal, nada nos permite asseverar que T. Escoto fosse um *averroísta* político. Para o apóstata tratar-se-ia antes de não reconhecer determina-

<sup>92</sup> CF II, 66/V, 18; II, 68/V, 20; II, 74/V, 24.

<sup>93</sup> CF II, 68/V, 20.

<sup>94</sup> Vd. adiante a nota 100.

<sup>95</sup> CF II, 74/V, 24.

<sup>96</sup> CF II, 68/V, 20: «...totam potestatem Ecclesiae defovens [des-troens] lê-se no Ms. de Paris lat. 3372], et claves et Ecclesiam nullam constituens».

<sup>97</sup> E. CHARPENTIER, *Para ler o Evangelho segundo São Mateus*, trad., Difusora Bíblica, Lisboa, 1980, 54.

<sup>98</sup> Vd., entre outros passos, CF. I, 84/I, 18: «Alia haeresis garrat quod papae successoribus Petri non habeant iurisdictionem et protestatem in terra, quantam habuit Petrus».

<sup>99</sup> Vd. J. M. BARBOSA, *O De Statu...*, p. 297; CF I, 84/I, 18:

das expressões eclesiológicas ou litúrgicas<sup>100</sup>. A. Pais não o pode, obviamente, aceitar, contextualizando tais erros entre outras expressões coetâneas afins, porque contrariavam o seu paradigma que vê na Igreja, aliás muito justamente, uma dimensão temporal de um poder espiritual. Quando muito, poder-se-ia conceder a presença daquele tipo de averroísmo no «erro» XXIII, embora uma única menção, se lida no contexto dos outros dois «erros» e das conclusões que já pudemos retirar, justifique a suspeita; tanto mais que, em XVIII, a nota tão vaga «sicut ipse habebat» poderia ser partilhada por intelectuais tão díspares nas suas teses como Dante<sup>101</sup>, Marsílio de Pádua ou Guilherme de Ockham<sup>102</sup>.

### § 5

Na lista as opiniões heterodoxas de T. Escoto encontramos, por último, um outro conjunto de teses que convirá referir.

Tal como acontecia com a temática da «pré-adamidade» parece que T. Escoto tinha para com a *Escritura*, ou pelo menos (o que é mais objectivo) certas das suas passagens, uma atitude céptica ou bastante crítica<sup>103</sup>. Perante uma observação de bom-senso, como aquela que assentava na constatação do limite e efemeridade da vida humana, A. Pais argumentava tão ingénua quanto curiosamente em nome de uma necessidade biológica e demográfica inscrita nos desígnios do Criador expostos na *Bíblia*<sup>104</sup>.

Mas em vez de falar de uma interpretação literalista, A. Pais refere-se antes ao «sentido judaico» do seu antagonista: «sicut et iudaei dicunt, iudaizans cum eis...», contrapondo-lhe o *Ecclesiae sensus*<sup>105</sup>:

<sup>100</sup> O que se diz «de corpore Criisti» será o que se lê em CF I, 198/I, 58 a propósito do modo de presença?

<sup>101</sup> E. GILSON, *La philosophie...*, 691.

<sup>102</sup> Marino DAMIATA, *Alvaro Pelagio Teocratico Scontento*, Studi Francescani, Florença, 1984, 55-64.

<sup>103</sup> CF II, 40/V, 7: «Dixit quod numerus annorum quo vivebant antiqui tempore naturae de quo fit mentio in Gen. in multis locis [V, IX, 29] lê Ms. de Paris], non erat verus...»

<sup>104</sup> CF II, 42/V, 17: «Nam expediebat illo tempore tantum vivere propter multiplicationem generis humani».

<sup>105</sup> CF II, 42/V, 8.

«...cuius Ecclesiae sensui et intellectui et interpretationi standum est, et veritati translationis et sanctorum...»

Por isso, negar a realização das profecias de Isaías na Virgem<sup>106</sup> ou em Cristo<sup>107</sup>, denegrir de modos vários a vida do Messias<sup>108</sup> ou a virgindade de Maria<sup>109</sup>, equivale sempre a «judaizar».

A acusação de «judaização» não é, no caso concreto da Península, e de Portugal em particular, mercê do grande, poderoso e importante contingente judaico<sup>110</sup>, difícil de se entender. Distinguindo-se religiosamente dos cristãos, do ponto de vista da etnopsicologia, o povo de Judá expiou periodicamente a objectivação das tensões da cultura cristã ocidental<sup>111</sup>.

Não seria até desinteressante verificar-se como aquela acusação releva de uma reflexão exegética, que não é senão a expressão hermenêutica de uma ortodoxia que se vê confrontada com a heterodoxia. Para nós interessará antes relacionar este *sensus iudaicus et haereticus* com os ataques expressos de T. Escoto.

No «erro» X, o Bispo de Silves deixa escrito que a opinião do seu opositor sobre o Anticristo levava a crer que o mundo tinha vivido, e continuaria a viver, no erro e no engano<sup>112</sup>. Naturalmente que após a vinda e a encarnação da própria Verdade<sup>113</sup>, o erro já não é possível ou, quando acontece, ele pode ser realmente aferido ou avaliado pelo *critério* (no sentido etimológico deste vocábulo) cristão. O Anticristo será portanto o negador da realização messiânica e os seis argumentos joaninos presentes só neste «erro» comprovam bem que Escoto era considerado um *anticristão*: «seductor»<sup>114</sup>.

<sup>106</sup> *Ibid.*; cf. Isaías 7, 14; vd. ainda, CF II, 46/V, 8.

<sup>107</sup> CF II, 52/V, 11.

<sup>108</sup> CF II, 74/, 25; II, 50/V, 13; II, 48/V, 9.

<sup>109</sup> CF II, 56/V, 14.

<sup>110</sup> A. H. de Oliveira MARQUES, *Nova História de Portugal-IV: Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV*, Presença, Lisboa, 1986, 35.

<sup>111</sup> Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium Revolutionary messianism in medieval & reformation Europe & its bearing on modern totalitarian movements*, Mercury Books, Londres, 1962.

<sup>112</sup> CF II, 50/V, 10: «Sed iste error concludit quod mundus totus in errore vixit et viverat et in deceptione et per consequens quod peribit».

<sup>113</sup> CF II, 52/V, 10 que cita Jo. 14, 16.

<sup>114</sup> CF II, 50/V, 9.

Está portanto em jogo uma atitude religiosa ou a sua negação e uma eventual desfocagem resultante das perspectivas moralista, religiosa e canonista do Bispo não é argumento consistente para a apresentação positiva de Escoto como um avernoísta.

Em conclusão: este *outro*, este *sceleratus sedutor*<sup>115</sup> que considerava Cristo o segundo *deceptor*<sup>116</sup>, que pervertia o entendimento da *Escritura*<sup>117</sup> ou que atacava as luminárias como St.º Agostinho, São Bernardo e até St.º António<sup>118</sup>, negando ainda os anjos<sup>119</sup>, este *outro*, dizia-se, é a «abominação» (*abominatio*)<sup>120</sup>. Ora, de acordo com a gíria canonista, *abominatio* significa a desolação da Igreja<sup>121</sup> sendo esta o alvo do T. Escoto de A. Pais. A sua sedução conduz à divisão (*soluit*) e esta à morte total (*peribit*)<sup>122</sup>; à *separatio* sempre A. Pais oporá a *congregatio* — conforme o objectivo do *Collyrium* o comprova à saciedade.

## § 6

A acusação judaizante é lesta no espírito de A. Pais, sugeriu-se acima.

T. Escoto teria um grande convívio e intimidade com os judeus<sup>123</sup> — povo que A. Pais considera por motivos religiosos o pior de todos os povos<sup>124</sup> — o que nos obriga a encarar uma eventual presença do judaísmo no apóstata.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> CF II, 48/V, 9. Sobre a doutrina dos «Três Impostores», cf. M. M. PELAYO, *História...*, 525 s.; M. ESPOSITO, *Les hérésies...*, 56-9; Maurice de WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, T. III, Lovaina-Paris, 1947, 6.ª ed., 78 ou, para mais bibliografia, J. de CARVALHO, «Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média» in *Obra Completa*, I vol., Lisboa, 1978, 342-3.

<sup>117</sup> CF II, 52/V, 11: «quod est... pervertere litterae intellectum...»

<sup>118</sup> CF II, 62/V, 16.

<sup>119</sup> CF II, 76/V, 26.

<sup>120</sup> CF II, 50/V, 10.

<sup>121</sup> *Ibid.*: «Iste vocatur abominatio (Dist. III), quia per eum qui erit abominabilis Ecclesiae desolabitur»; vd. B. Ph. VICAT, *Vocabularium Iuris Utriusque*, [s.l.], 1759, T. I, 10.

<sup>122</sup> CF II, 52/V, 10.

<sup>123</sup> CF II, 74/V, 25: «Nam cum eis [iudaeis] nocte et die conversatur».

<sup>124</sup> CF II, 236/appendix; II, 296/appendix.

De acordo com P. Gomes<sup>125</sup>, no *Collyrium* dá-se conta de motivos doutrinais judaizantes, da gnose judaica, e aquele autor pensa o problema do averroísmo, nos seus vários matizes, no contexto mais vasto do pensamento «hebraico-português», nomeadamente do averroísmo representado por Isaac Albalag e Moisés Ibn Crispin<sup>126</sup>.

Sem querermos dar relevo exagerado a esta problemática, que naquele estudioso assume proporções mais conjecturais do que críticas<sup>127</sup>, não se pode no entanto olvidar a já referida significativa presença dos Judeus<sup>128</sup> preparando um clima de anti-semitismo<sup>129</sup>.

É ainda notório que A. Pais alinha nesta corrente antijudaica, que tinha conhecido em Tertuliano, Cipriano ou Agostinho destacados opositores:

«Sed sinagoga, quae congregatio interpretatur, est proprie iudaeorum, quia sicut grex irrationabilis congregatur cum virga Moysis aspera»<sup>130</sup>.

O sentido judaico, que é herético porque cinde a catolicidade e a sua fundamentação e jurisdição (universal), ao recusar a *translatio*, a renovação eclesial é, desta feita, uma caracterização imediata que permite a A. Pais a «interpretação» de certos desvios doutrinais.

Numa sociedade que A. Pais apreciaria ver ou bem dividida ou toda unida pela conversão, o convívio natural de Escoto com grupos hebraicos — a insistência jurídica, moral e religiosa na separação e a condenação das relações interconfessionais indiciam um real clima de coabitação dominado mais pelas necessi-

<sup>125</sup> P. GOMES, *História...*, 63, 123 e 62.

<sup>126</sup> ID., *ibid.*, 63 e 123.

<sup>127</sup> Julgamos mesmo que talvez P. GOMES não se tenha interessado sequer pela noção de «judaizar» em Álvaro Pais.

<sup>128</sup> Para o caso particular da Espanha, vd. José Luís MARTÍN, *La Peninsula en la Edad Media*, Ed. Teide, Barcelona, 1984, 3.ª ed., 823-27. Alexandre HERCULANO tem, no domínio da ficção (*O Monge de Cister*), algumas páginas interessantes a propósito da relação estreita entre as três religiões (ed. C. de Leitores, Lisboa, 1986, 54, 65).

<sup>129</sup> M. J. P. F. TAVARES, *Judaísmo...*, 67-104.

<sup>130</sup> CF I, 68/I, 10; cf. ISIDORO, *Etym.* VIII, 7.

dades da vida quotidiana do que pela segregação<sup>131</sup> — só poderia ser condenável<sup>132</sup>.

A hipótese de uma combustão inquisitorial, no reinado de D. João III<sup>133</sup>, ter destruído precisamente aquele conjunto de textos judaicos que poderiam trazer alguma luz a esta questão obriga-nos a uma leitura que não poderá nunca ultrapassar os limites da enciclopédia alvarina.

Para além dos casos dos cerintianos, dos basilidianos e dos tessarescedecatitas<sup>134</sup>, encontram-se ainda teses facilmente identificáveis com a seita judaica dos saduceus ou epicuristas.

É de facto conhecida a tradição cristã, sustentada por autoridades como Orígenes, Atanásio, Jerónimo, Isidoro, Beda, Rabano Mauro entre outros, que afirmava que os saduceus rejeitavam os Profetas e os Hagiógrafos admitindo apenas o *Pentateuco*<sup>135</sup>. A designação de *epicuristas*, tópico simultaneamente judeu e cristão, servia às razões da polémica e do combate, para condenar (pelo menos desde o historiador judeu do século I d.C.,

<sup>131</sup> Vd., no mesmo sentido, DAVID ROMANO, «Les juifs dans les pays espagnols du Moyen Âge» in *Minorités et marginaux en France meridionale et dans la Péninsule Ibérique (VII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du Colloque de Pau, C.N.R.S., Paris, 1986, 497-501 e Alice MARCET, «Les infâmes en Roussillon (du XIII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle)», *ibid.*, 429-42.

<sup>132</sup> Para uma perspectiva do problema das relações com (e concepções cristãs sobre) o judaísmo, vd. A. Lukyn WILLIAMS, *Adversus Judaeos. A bird's-eye view of Christian 'Apologiae' until the Renaissance*, Cambriggs Univ. Press, 1953, em especial, para o nosso período e região, 207-76; J. M. da Cruz PONTES, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, Universidade de Coimbra, 1957, 9-76; e ainda, J. Le GOFF, *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*, trad., Ed. 70, Lisboa, 1985, 157-74 e *Minorités et marginaux...*, *passim*.

<sup>133</sup> A. HERCULANO, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, L. III (ed. Europa-América, Lisboa, vol. I, s.d.); José Sebastião da Silva DIAS, *A Política Cultural da época de D. João III*, Universidade de Coimbra, 1969, 969-77.

<sup>134</sup> P. GOMES, *História...*, 123-4; CF I, 236/II, 3; 348/II, 60.

<sup>135</sup> Jean-Pierre OSIER, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Berg International, Paris, 1983, 53. ISIDORO de SEVILHA escrevera (*Etym.* VIII, 4,4): «Saudacaei negant resurrectionem... corporis resurrectionem negant, et animam interire cum corpore praedicant. Hi quinque tantum libros Legis recipiunt, Prophetarum vaticinia respunt».

Flávio Josefo<sup>186</sup>) os apóstatas que negavam a providência divina ou a perenidade da alma. Ao invés dos procedimentos exegéticos dos fariseus, os saduceus defendiam antes a verdade literal.

Ora, ao falar-se um «sentido judaico» insiste-se numa situação de facto: por T. Escoto perpassam, à maneira da época e em plena sintonia com a geografia cultural olisiponense, várias dimensões recebidas e amalgamadas não sem ausência de criticismo.

Entretanto, para além da estratégia literalista e da recusa dos Profetas, e de Isaías em particular, ou melhor, da interpretação que do seu texto se faz, T. Escoto atinge também Moisés a quem «loquitur Deus sicut amicus amico in toto Pentateucho»<sup>187</sup> pelo que, em rigor, nem estaríamos em presença de um saduceísmo 'tout court' dada a importância irrecusável do legislador nos cinco primeiros Livros.

Independentemente de uma eventual presença «arqueológica»<sup>188</sup> de expressões radicais que suscitam em nós, modernos e supostamente mais tolerantes, simpatia ou adesão, insista-se no facto de a tese alvarina, neste confronto, acolher teoricamente a possibilidade da novidade e da superação da lei numa estratégia que opõe o sobrenatural ao natural não evacuando a Verdade da história e fazendo desta história, «religiosa», a ocasião para o encontro do Homem com a Verdade.

A insistência na cronologia (mítica) da fundação e da renovação — da *translatio* como então soía dizer-se — é precisamente

<sup>186</sup> J.-P. OSIER, *D'Uriel...*, 57, nota 37, lembrando o reparo de Jean Le MOYNE, acerca da indevida atribuição da proveniência literal do esquema, saduceu-epicurista, em F. JOSEFO, aponta no entanto uma ligação implícita (vd. os textos citados de *Antiguidades* na obra de OSIER); o esquema que identifica «epicurismo» com «heresia» aparece ainda no *Talmud* (vd. *Le Talmud de Jérusalem*. Traduit pour la première fois en français par Moïse SCHWAB, ed. G. P. Maisonneuve et Larose, Paris, s.d., I, 137).

<sup>187</sup> CF II, 48/V, 9.

<sup>188</sup> Teses como a do literalismo, da pré-adamidade, da corrupção das almas, da inutilidade da fé ou da 'posição', apenas filosófica, de Deus, servirão, a partir do século XVII, a marranos, deístas e racionalistas judeus heterodoxos para opor Deus à natureza, a religião à ética, a teologia à filosofia, separando assim a verdade do domínio do religioso numa linhagem maimonidiana que o averroísta ALBALAG exacerbava (cf. Sh. TRIGANO, *La Demeure...*, 190-7 e 163-9).

um dos traços dessa consciência da inovação «essencial», cujo perigo da absolutização de um tratamento jurídico-canonista é no entanto uma realidade.

Diga-se, finalmente, que embora T. Escoto possa revelar conhecimentos de uma, ou mais, presenças judaicas sectaristas de cunho naturalista — estamos perante uma personagem mais conformista (literalismo, naturalismo, «anticlesialismo»...) do que reformista — não nos é possível no estado actual dos conhecimentos classificá-la.

## § 7

Outros autores, na sequência de M. M. Pelayo, quiseram ver em T. Escoto um materialista 'avant la lettre'<sup>189</sup>. Não discutindo sequer a tese ingénua que o coloca entre os precursores dos, nas suas palavras, Diderot, La Mettrie ou Holbach<sup>140</sup>, o que nos parece subjazer ao conjunto destas interpretações é, basicamente, a questão relativa ao conteúdo racionalizante e sociologicamente heterodoxo de certas expressões intelectuais ditas averroístas<sup>141</sup>. Avaliadas estas, impõe-se a crítica daquelas.

Façamos o ponto da situação. Uma primeira e importante observação foi no sentido de se relativizar a amplitude da condenação que A. Pais faz do aristotelismo. O que está antes em causa, para o canonista, são todas aquelas teses que se opõem aos dados da Revelação — atitude consequente com a feição maioritária da tradição eclesiástico-intelectual do Ocidente. Se exagera, «refrac-tário à serenidade crítica»<sup>142</sup>, dotado de uma sensibilidade deca-

<sup>189</sup> M. M. PELAYO, *História...*, 528; L. THOMAS, *Contribuição...*, 110; M. D. DUARTE, *História...*, 28.

<sup>140</sup> M. M. PELAYO, *História...*, 528.

<sup>141</sup> Assim, J. de CARVALHO, *Cultura...*, 245 e do mesmo autor, *Desenvolvimento...*, 343; cf. E. GILSON, *La philosophie...*, 691. Escusado será insistir no facto da nossa imagem do 'averroísmo' ser hoje diversa daquela proposta por E. RENAN (*Averroës et l'Averroïsme*, M. Levy, Paris, 2.<sup>a</sup> ed., 1861); cf., a propósito, P. THILLET, «L'influence des versions latines sur l'interprétation d'Averroës par Renan» in A. CAZENAVE e J. F. LYOTARD (dir.), *L'Art des Confins. Mélanges offerts à Maurice Gandillac*, PUF, Paris, 1985, 627-42 ou, mais recentemente, Roger ARNAL-DEZ, «Renan et l'Islam», *Revue Philosophique de la France de l'Étranger*, 4 (1987), 387-401.

<sup>142</sup> J. de CARVALHO, *Cultura...*, 242.

dente, tal gesto deriva de uma perspectiva metafísica quase absolutamente negativa sobre o *Lugar do Outro*. Isto acontece, no entanto, mais nos moldes retóricos do que, talvez, na apresentação da «heresia», em virtude de um método consagrado, determinado pela contenção e pela avaliação apriorística. De um ponto de vista dos cânones, dos dogmas, da fé, deve refutar-se tudo o que contraria, cindindo a verdade e a sua posição histórica, a unidade desejada.

Como se vê este episódio tem sobretudo interesse para a determinação do que chamaríamos o *Lugar do Mesmo* ou seja, para o conhecimento do próprio pensamento e obra de A. Pais. Muito pouco por isso se pode (e deve) dizer acerca de T. Escoto. Se o sucesso do seu ensino forçam a urgência e a veemência da condenação, parece, contudo, tratar-se de alguém que eventualmente:

- (a) admira Aristóteles;
- (b) defende que Adão não foi o primeiro homem;
- (c) afirma que a filosofia («natural»<sup>143</sup>) é auxiliar da fé;
- (d) julga a filosofia (mas qual?) superior aos cânones na determinação da esfera político-social;
- (e) recusa a dimensão escatológica na sua interpretação eclesial;
- (f) não crê nos sacramentos da confissão e da eucaristia;
- (g) recusa a interpretação eclesial da *potestas*;
- (h) tem de Cristo, da Virgem e de três santos uma opinião depreciativa.

### § 8

Porque é hábito relacionar-se T. Escoto com um certo Afonso Geraldês de Montemor<sup>144</sup> e daí partir para uma caracterização-tipo da «cultura portuguesa» (na qual sábios polígrafos, na senda

<sup>143</sup> Com CF II, 72/V, 23, acrescentámos «natural».

<sup>144</sup> De acordo com CF I, 138/I, 39, «Illefonus Giraldi ['Geraldus'] lê o Ms. de Paris] de Monte Maiori»; em CF I, 140/I, 40: «Afonus Geraldus de Monte Maiori»; finalmente, em CF I, 294/II, 28: «Geraldus portugalsis, qui se bachalarium in theologia nominat, qui de me Colimbriae mormuravit...». De notar, que já o próprio A. Pais estabelece a relação acima referida, vd. CF I, 140/I, 40. Sobre esta personagem, vd. M. MARTINS, *Estudos de Cultura Medieval-II*, Ed. Magnificat, Braga 1972, 70-6; P. GO-

de S. Bruno<sup>145</sup>, têm investido com mais ou menos inusitado vigor e pertinácia) seria agora ocasião para um brevíssimo excuroso sobre a temática da faceta heterodoxa das nossas letras. Confinar-nos-emos, como convém, ao período e ao texto analisado, embora, também aqui, pouco se possa avançar.

O autodenominado bacharel em Teologia, de Coimbra, autor de uma cantilena a Santa Maria e considerado «homem de virtude,<sup>146</sup> defendia «quod Trinitas fuit creata et incarnata in utero virginali...»<sup>147</sup>, bem como a transmissão, hereditária (?) (*per naturam*), da virtude curativa<sup>148</sup>.

Além desta manifestação, somos informados acerca de uma recente (*novella*) heresia, pululando entre os escolares da capital, segundo a qual, «...sacri canones et sacra concilia et sacrae decretales et aliae constitutiones romanorum pontificum a Sancta Romana Ecclesia approbatae non habeant tantam auctoritatem quantam habent Scripture Novi et Veteris Testamenti»<sup>149</sup>.

As *Cantigas de Santa Maria* — o facto já foi apontado — revelam-nos um ambiente de relativa liberdade de expressão em matéria religiosa<sup>150</sup>. Este aspecto não nos provoca hoje grande surpresa, quer porque na Idade Média nem sempre existe uma consciência clara e distinta dos limites e fronteiras, favorecidas pela ordem da lógica simbólica<sup>151</sup>, quer porque — sabemos-lo de

MES, *Dicionário...*, 45; J. de CARVALHO, *Cultura...*, 246 que o colocam entre os averroístas, M. D. DUARTE, *História...*, 27 situa-o entre os «experimentalistas» [sic!].

<sup>145</sup> Sampaio BRUNO, *Os Cavaleiros do Amor*, Guimarães Ed., Lisboa, 1960 (artigos de 1914 e 1915).

<sup>146</sup> CF I, 138/I, 39.

<sup>147</sup> *Ibid* e II, 294/II, 28.

<sup>148</sup> CF I, 140/I, 40: «...quod gratia curationis, quam habet pater curandi de aliqua infirmitate, potest eum relinquere filio, et filius per naturam potest succedere in illa gratia curativa, vel quod virtus curativa naturaliter transit ad posteros...»; cf. a propósito, M. BLOCH, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, A. Colin, Paris, 1961, 143, 147 e 151-2.

<sup>149</sup> CF I, 100/I, 25.

<sup>150</sup> Cf. Rodrigues LAPA, *Das Origens da Poesia Lírica em Portugal na Idade Média*, Lisboa, 1929, 99-105 (cit. in J. de CARVALHO, *Cultura...*, 246).

<sup>151</sup> J. HUIZINGA, *O Declínio da Idade Média*, trad., Ulisseia, Lisboa, [s.d.], 210-11.

um ponto de vista histórico-demográfico<sup>152</sup> — não obstante a barreira orográfica dos Pirinéus, a Península não escapou à (e em certa altura acolheu a) fecundidade que deriva do intercâmbio etno-cultural-religioso.

E no entanto, é nota dominante referirem-se quaisquer heterodoxias como «uma ligeira varíola que não afectou a integridade ortodoxa da nação»<sup>153</sup>. Assim de facto parece ter sido, sobretudo no estrito ponto de vista da produção intelectual. As causas para tal situação já foram apontadas: a situação geográfica, a relativamente baixa vida cultural<sup>154</sup> perante a influência dominante do clero<sup>155</sup>, não favoreciam a génese de uma heresia, o rompimento de um heresiarca. Um qualquer eventual hipotético acolhimento, não ultrapassaria uma parte privilegiada da população urbana, etno-geograficamente mais permeável.

Entretanto conhecem-se distâncias de carácter marginal<sup>156</sup> e no quadro das quais se poderia ler as manifestações semelhantes às de A. G. de Montemor ou à da referida «heresia de Lisboa». Efectivamente, o problema medieval da transmissão das heresias não obedece a processos mecânicos, patológicos ou infra-estruturais<sup>157</sup> sócio-económicos. A complexidade do processo depende das possibilidades reais de comunicação entre grupos e indivíduos (donde se destacam as vias de comunicação v.gr.), com a consciência identificativa de um grupo determinado e a consequente transmissão e reprodução dessa «imagem» e, portanto, com os domínios da «filiação» 'latu sensu' entendida.

Ora, se de um ponto de vista das redes de comunicação, por exemplo, Y. Dossat pôde perseguir a penetração dos discípulos

<sup>152</sup> A. H. de O. MARQUES, *Portugal...*, 15, 203 s.

<sup>153</sup> J. de CARVALHO, *Cultura...*, p. 246; no mesmo sentido, P. GOMES, *Dicionário...*, 115-9, A. H. de O. MARQUES, *Portugal...*, 395-6.

<sup>154</sup> Vieira de ALMEIDA, «Dispersão no Pensamento Filosófico Português» in *Obra Filosófica de V. de Almeida*, Fund. C. Gulbenkian, Lisboa, 1987, 469.

<sup>155</sup> A. H. de O. MARQUES, *Portugal...*, 395.

<sup>156</sup> Humberto Baquero MORENO, *Marginalidade e Conflitos sociais em Portugal nos séculos XIV e XV. Estudos de História*, Presença, Lisboa, 1985.

<sup>157</sup> A. BORST, «La transmission de l'hérésie au Moyen Age» in *Hérésies...*, 273.

de Dolcino até à região da Galiza (segundo informação, datada de 1316, do arcebispo compostelano Rodriguez ao Inquisidor da região de Toulouse, Bernardo Gui<sup>158</sup>), sobre os outros referidos processos a nossa informação é ainda escassa.

Poder-se-á no entanto afirmar que o panorama que A. Pais nos transmite é mais *heresiático* do que *heterodoxo* ou seja, que a expressão de anomia — para recorrermos ao vocábulo expressivo que J. M. Guyau cedeu a Weber — é muito mais popular do que erudita. Não só não encontramos neste período, e até à presente situação dos nossos conhecimentos, uma figura da estatura de um Isaac Albalag ou de um Wyclif, como os casos de T. Escoto ou do bacharel conimbricense, ainda que presumivelmente de intelectuais se tratassem<sup>159</sup>, apenas nos manifestam expressões intelectualmente débeis.

O que se pretende expressar com a distinção entre *herético* e *heterodoxo* — segundo uma sugestão de G. Leff<sup>160</sup> — é, precisamente, a clivagem entre uma manifestação intelectualmente substantiva como irrupção do novo, o não-ortodoxo, e uma dimensão popular, subversiva por vezes (exactamente na proporção directa da fragilidade e incompetência do poder), e basicamente de segunda ordem, num sincretismo acrítico e *filosoficamente* desinteressante, quiçá uma «adoxia».

Talvez que a experiência da «pluralidade» de vivências cristãs não tivesse passado de fenómenos individuais esporádicos, protagonizados por personagens mais ou menos aluminadas ou iluminadas que vêm, à semelhança da gnose<sup>161</sup>, afinal fenómeno de todos os tempos<sup>162</sup>, na negação da dimensão comunitária, a exaltação da livre consciência.

<sup>158</sup> Yves DOSSAT, *Eglise et Hérésie en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, Variorum Rep., Londres, 1982, 220, ensaio XIV.

<sup>159</sup> Entendemos «intelectual» na acepção de J. Le GOFF, *Os Intelectuais na Idade Média*, trad., Gradiva, Lisboa, 1984, 5.

<sup>160</sup> G. LEFF, «Hérésie savante et hérésie populaire dans le bas Moyen Âge» in *Hérésies...*, 219.

<sup>161</sup> Sobre a «gnose» e os gnósticos em geral, vd. CF I, 340/II, 53 e I, 240/II, 5 respectivamente.

<sup>162</sup> Jacques LACARRIÈRE, *Les Gnostiques*, Gallimard, Paris, 1973, 143-4.

E queremos dizer, por fim, que a última experiência de A. Pais em matéria heresiológica, justamente a da sua vivência peninsular, matricial, de forma alguma se prestava a exigir-lhe, quer uma reflexão sobre os (ou uma revisão dos) seus conceitos ou métodos, quer, o que seria aliás menos improvável, a possibilitar-lhe a admissão de uma positividade sobre o *Lugar do Outro*, a admissão enfim de que a heterodoxia não significa a renúncia à Verdade<sup>168</sup>

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO

## O Amor idealizado no pensamento de Leonardo Coimbra

### INTRODUÇÃO

Leonardo Coimbra apresenta-se de difícil leitura. Seu pensamento inclina-se às vezes mais para uma meditação do que para uma exposição clara, rigorosa e científica. Ele voa alto e voa livre, conduzido tanto pelas asas da filosofia quanto pelas da poesia.

Parece não ter sido sua intenção a de traçar com precisão a rota a seguir. O destino é claro, mas o caminho, há que fazê-lo passo a passo, pessoal, aceitando o desafio de enveredar continuamente por múltiplos desvios.

Possuidor de vasta cultura e memória prodigiosa, seria talvez imprescindível conhecer mais a fundo o que ele leu e estudou, para que se disponha de uma bússola capaz na orientação pelos meandros do seu pensamento, naquilo que ele rejeita, escolhe ou cria.

Falar do Amor na obra de Leonardo Coimbra é escolher um tema vasto, quando, ele próprio, dá-lhe dimensão cósmica: «O que sabemos é que uma onda de Amor imponderabiliza o Universo»<sup>1</sup>. Sabemos? Sabemos que também para os gregos uma alavanca e um ponto de apoio imponderabilizariam o mundo. Mas a imponderabilidade, seja no seu contexto de obediência às leis físicas, seja no seu contexto de potencialidade energética metafísica, resvala, no primeiro caso para a mera possibilidade, e no segundo

<sup>168</sup> Eduardo LOURENÇO, *Heterodoxia*, I, [ed. do A.], Coimbra 1949, 13.

<sup>1</sup> LEONARDO COIMBRA, *O Criacionismo*, in *Obras*, I, Porto, Lello e Irmãos Editores, 1983, 382-383.