

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA  
FAMÍLIA FRANCISCANA PORTUGUESA

CONGRESSO INTERNACIONAL  
PENSAMENTO E TESTEMUNHO  
8.º CENTENÁRIO DO NASCIMENTO DE SANTO ANTÓNIO

**Actas**

I VOLUME

SEPARATA

JOSE ACACIO A. DE CASTRO

Fontes do naturalismo antoniano  
(A metodologia antoniana e as abordagens  
de Aristóteles, Plínio e Isidoro de Sevilha)



FAMÍLIA  
FRANCISCANA  
PORTUGUESA

---

BRAGA • 1996

# Fontes do naturalismo antoniano

## (A metodologia antoniana e as abordagens de Aristóteles, Plínio e Isidoro de Sevilha)

JOSÉ ACÁCIO A. DE CASTRO

Universidade Católica Portuguesa

Se analisarmos as referências, implícitas ou explícitas, relativas a outros autores, que surgem no texto antoniano quando este assume um carácter naturalístico, verificamos que são sete as suas fontes principais: Aristóteles (*De historia animalium*, *De partibus animalium* e o *De plantis*), Plínio (*Naturalis historia*), Solino (*Polihistor*), Isidoro de Sevilha (*Etymologiae*, *Synonymia*, *Differentiae* e *De natura rerum*), Hugo de Folieto (*De bestis*), Rabano Mauro (*De universo*) e finalmente as obras anónimas *Naturalia* e *Physiologus*.

Numa perspectiva de conjunto podemos afirmar que estas fontes abrangem e referem-se a quatro grandes períodos da história da cultura: o período helénico, representado por Aristóteles, o período greco-romano ou, como veremos, mais especificamente romano, representado por Plínio, Solino e provavelmente pelo *Physiologus* e pelo *Naturalia*, o período da Alta Idade Média onde se destaca Santo Isidoro e Rabano Mauro e finalmente o período da Baixa Idade Média representado por Hugo de Folieto.

Esta periodização dá-nos conta da amplitude histórico-cultural que assume o recurso às fontes em Santo António, no entanto cabe referir que esse recurso é extremamente assimétrico. A título de exemplo verificamos que enquanto Santo Isidoro de Sevilha é citado cerca de quinhentas vezes, Rabano Mauro merece apenas duas citações.

Analisando, também no seu conjunto, o número de vezes que Santo António cita cada uma das fontes verificamos que Aristóteles, Plínio e Santo Isidoro são indiscutivelmente os autores privilegiados, e os menos citados são os mais próximos historicamente: Hugo de Folieto e Rabano Mauro.

Estes valores dão-nos provavelmente uma ideia aproximada dos autores que Santo António reconheceria como autoridades privilegiadas no domínio do conhecimento natural. E, se acrescentarmos que frequentemente Santo António cita, no mesmo contexto, Aristóteles, Plínio e Santo Isidoro atribuindo quase sempre um relevo particular e uma clara preferência às opiniões deste último, o que não será de estranhar dada a sua maior proximidade histórica e doutrinal, não será imprudente afirmar que o grande autor de recurso nos Sermões quanto aos conhecimentos naturais é, de facto, Santo Isidoro de Sevilha.

Caberá aqui questionarmo-nos se o recurso a estas fontes terá um significado meramente referencial e cumulativo ou se, pelo contrário, ele contribui para definir uma fisionomia de pensamento específica, na qual os autores referidos se integram criticamente e, nesse caso, qual o significado das preferências antonianas.

Coloca-se desde logo uma questão de ordem epistemológica: em que sentido a estrutura e a metodologia do saber naturalístico antoniano se aproximam ou demarcam dos autores citados.

Começemos por Aristóteles.

Na «História dos animais», no «Tratado sobre a geração dos animais» e no «Tratado sobre as partes dos animais», as obras mais representativas do saber naturalístico aristotélico, encontramos invariavelmente os mesmos processos metodológicos.

Aristóteles começa por estabelecer diferenças e semelhanças entre os diferentes géneros de animais e expõe todos os factos e observações integrados num relacionamento global entre os aspectos genéricos desses mesmos animais.

Seguidamente analisa os caracteres sensíveis distintivos de cada um descrevendo a forma, a cor, a dimensão e todas as restantes qualidades exteriores de cada animal.

Finalmente, analisa e descreve o número e a posição das diferentes partes constitutivas de cada animal, bem como as relações que se podem estabelecer entre cada uma dessas partes.

Neste procedimento metodológico, onde é transparente uma nítida articulação entre os níveis mais gerais e os mais particulares, ou entre géneros, espécies e indivíduos, verifica-se uma certa constância na aplicação de alguns princípios.

Em primeiro lugar, a utilização dos conceitos de «analogia» e de «diferença», servindo de suporte a uma primeira triagem do material empírico descrito. Podemos mesmo afirmar que existe uma transposição para as Ciências Naturais da noção ontológica de «diferença específica». De facto, é o carácter diferencial que apresentam os animais descritos e analisados que permite a Aristóteles integrá-los em espécies ou géneros, com unidade

constitucional, e organizar desse modo uma taxinomia com coerência metodológica.

Em segundo lugar, constatamos a predominância das noções de «forma» e de «função», no que se refere à caracterização e compreensão de cada animal ou parte de animal. Ou seja, cada animal ou cada uma das suas partes só constitui uma unidade quando apresenta uma forma ou uma função específica<sup>1</sup>.

Finalmente, relacionado com este último aspecto, o pensamento aristotélico procede sempre através da articulação dos conceitos «unidade»/«divisibilidade»: é o facto de cada elemento da taxinomia constituir uma unidade, mas simultaneamente uma unidade decomponível em partes autónomas, que permite estabelecer uma articulação entre géneros, espécies, indivíduos e partes funcionais de cada indivíduo, sem que o todo perca a sua coerência, nem cada elemento a sua identidade.

A zoologia aristotélica apresenta-se assim como uma imensa taxinomia orgânica, que, de certo modo, é paralela e respeita a ordem ontológica descrita na «Metafísica» ou nas «Categorias».

Um dos grandes méritos de Aristóteles terá sido, sem dúvida, a apresentação do primeiro sistema coerente de compreensão racional do mundo animal. Um sistema que, na sua operatividade e rigor racional foi historicamente dominante até Darwin<sup>2</sup>.

Além dos princípios descritos, outros dois distinguem Aristóteles das contribuições científicas anteriores, e representam uma novidade de perspectiva da abordagem da Natureza em relação a filósofos também anteriores, nomeadamente Platão.

Por um lado, o facto de Aristóteles insistir que para elaborar qualquer teoria sobre as realidades naturais será necessário descrever analítica e exaustivamente os dados empíricos.

Por outro, a convicção de que tudo na Natureza tem um fim, uma causa final, para a qual tudo deverá convergir ontologicamente, e sem a qual não se pode ter uma perspectiva gnoseológica globalizante.

Essa noção está bem patente na seguinte passagem da «História dos animais»:

«Estabelecemos que a fêmea e o macho são os princípios e os autores da geração; por outro lado, explicamos qual é a função de cada um deles e qual é a sua definição essencial. Mas donde vem esta existência da fêmea e do macho? Porque será que ela acontece? Eis uma questão que a razão deve tentar esclarecer dando um passo mais. Ela deve reconhecer, por um lado, que nestes dois seres há uma necessidade e um primeiro motor, por outro lado, que é necessário considerarmos algo mais elevado do que eles, recorrendo ao princípio de ambos, isto é, até à ideia de uma causa final. Com

<sup>1</sup> Sobre este tema ver particularmente o prefácio de J. Barthélemy-Saint Hilaire à tradução francesa de *Histoire des Animaux* de Aristóteles, Paris, Ed. Librairie Hachete, 1883, pp. 85 ss.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 53.

efeito, ao considerarmos o conjunto das coisas, umas são eternas e divinas, enquanto outras podem não o ser. O belo e o divino são sempre pela sua própria natureza a causa daquilo de melhor que existe nas coisas, sendo estas simplesmente possíveis (...). É aí que devemos encontrar as causas que determinam a geração dos seres vivos. De facto, a natureza dos seres desta ordem não permitiria que eles fossem eternos; mas uma vez nascido, qualquer ser torna-se eterno na medida em que nascendo, ele passa a admitir essa possibilidade»<sup>3</sup>.

A zoologia e, de uma forma geral, as Ciências Naturais na obra de Aristóteles apresentam assim dois aspectos fundamentais e complementares.

Por outro lado, uma pretensão de cientificidade, mesmo no sentido moderno, positivo do termo, afastando-se decididamente das abordagens simbolizantes e mesmo míticas ainda presentes em Platão, particularmente no *Timeu*.

Por outro, uma integração coerente do sistema de compreensão da Natureza no amplo sistema metafísico por ele construído, particularmente no que se refere à utilização constante das noções de género, espécie, indivíduo (*sunolon*) e diferença específica, bem como todo o sistema de causalidade, particularmente no que se refere às causas finais.

Com Plínio, estamos perante um universo mental completamente diverso: o do enciclopedismo clássico, do qual ele pode ser considerado um dos mais significativos representantes.

No prefácio da «*História Natural*», encontramos duas afirmações que embora sejam aparentemente contraditórias, definem o perfil epistemológico da obra:

«Não existe ninguém entre nós que tenha feito a mesma tentativa, ninguém entre os gregos tratou exaustivamente este assunto (a descrição da Natureza); nós procuramos a agradabilidade do estudo; quanto às questões tratadas por outros que passam por infinitamente delicadas, elas permanecem enterradas nos mistérios das suas trevas» (...) «Eu desejava que interpretassem as minhas intensões como se fosse um dos famosos criadores da pintura e da escultura que, às obras primas acabadas, que não deixamos de admirar, colocavam uma inscrição suspensiva»<sup>4</sup>.

A obra de Plínio assenta naquilo que se poderia designar uma estrutura «a cumulo». O critério primordial consiste precisamente numa espécie de exaustão do saber acumulado, independentemente de questões metodológicas ou dos princípios de organização desse mesmo saber.

Na «*Historia Natural*» convivem as descrições analíticas de Aristóteles com os mais arcaicos mitos e fábulas. O autor pretendeu reconstruir numa compilação algo sincrética dos conhecimentos existentes sobre a Natureza, a

<sup>3</sup> *Traité de la generation des animaux*, tradução francesa, Paris, Ed. Librairie Hachete, 1883, livro II. A tradução é nossa.

<sup>4</sup> *Histoire Naturelle*, tradução francesa, Paris, Collection des Universités de France, Ed. «Les Belles Lettres», 1947, Prólogo. A tradução é nossa.

partir de uma certa noção de «História» da própria Natureza, aliás como o título indica. Uma noção algo impressionista, mais próxima da construção de uma fábula do que da descrição de um processo evolutivo. Um pouco à maneira de um «pintor» ou um «escultor», como ele próprio afirma, que tem consciência da inesgotabilidade da sua arte, uma inesgotabilidade e uma mutabilidade perante as quais qualquer sistematização seria redutora.

Desta ingenuidade empirista tão característica do espírito romano, resultou uma obra que simultaneamente respeita a taxinomia aristotélica, uma contribuição já incontornável, e uma tradição anónima, de origem frequentemente popular e oral onde se afirmava, por exemplo, que o hipopótamo possui uma inteligência média inata, que o coração do homem aumenta regularmente de peso até aos cinquenta anos, diminuindo em seguida ou que a inteligência depende da espessura do sangue e da pele.

O próprio Plínio justificava esta aparente inverosimilhança afirmando que: «(...) para mim a contemplação da natureza sempre me persuadiu a nada considerar dela como sendo incrível»<sup>5</sup>.

Neste sentido, a obra de Plínio representa, do ponto de vista sistemático e científico, um claro retrocesso em relação a Aristóteles. No entanto, se considerarmos ambos autores como fontes do conhecimento naturalístico medieval, a «História Natural» pode ser considerada a obra clássica mais importante no que se refere à recolha do material empírico e imaginário incorporado nos «mirabilia», que tanto viriam a representar no fecundo diálogo que a medievalidade estabeleceu entre o sagrado e o profano.

O recurso que Santo António faz a estes dois autores é amplo e denotando um reconhecimento das suas obras como as mais representativas do saber naturalístico clássico. E nisso ele não diverge de um certo consenso histórico-cultural da maioria dos autores da alta medievalidade.

Por outro lado, esse recurso não deixa de ser crítico e criterioso. Santo António denota uma nítida preferência por Aristóteles quando procura descrever analiticamente um animal ou as partes de um animal, e recorre geralmente a Plínio quando necessita de uma informação ancorada na tradição ou de um saber que se aventure a uma interpretação mais livre dos dados naturais.

Todavia, Aristóteles e Plínio inserem-se no texto dos Sermões como referências numa estratégia discursiva completamente diversa que, como veremos, pouco tem a ver com a sistematização aristotélica ou o empirismo sincrético do autor romano.

Santo Isidoro de Sevilha, a avaliar pelo número de citações no texto dos sermões é, de facto, a fonte privilegiada. No entanto, o recurso que Santo António faz de Santo Isidoro excede o nível meramente referencial, podendo-se falar de uma grande proximidade de pensamento, ao nível do discurso

<sup>5</sup> *Ibidem*, Prólogo.

naturalístico. A este respeito, num dos raros trabalhos que estudaram a influência isidoriana em Santo António, Giovanni Gasparoto afirma de modo concludente: «A elaboração feita por Santo António a partir do texto isidoriano demonstra uma habilidade de verdadeiro filólogo, quer pela utilização do léxico, quer pela técnica de aprofundamento adoptada. Ele age com destreza, nas variações e transferências que faz do texto, sem atingir a substância e o contexto»<sup>6</sup>.

Santo António recorre a Santo Isidoro com respeito doutrinal e rigor hermenêutico. Todavia, em que consistirão as variações e transferências referidas? Pela sua similitude é possível comparar alguns fragmentos dos Sermões e das Etimologias, colocando-os em paralelo, para melhor compreensão:

ISIDORO DE SEVILHA<sup>7</sup>

## SANTO ANTÓNIO

(Sobre o CASTOR)

«Castores a castrando dicti sunt. Nam testiculi eorum apti sunt medicaminibus, propter quos cum praesenserint venatorem ipsi se castrant et morsibus vires suas amputant. De quibus in Scauriana 2,7: "Redimunt se ea parte corporis, propter quod maxime expetuntur". Iuvenalis: "Qui se eunuchum ipse facit, cupiens evadere damno testiculi". Ipsi sunt et fibri, qui etiam Pontici canes vocantur».

(Ety. XII 2.21)

«Dicitur in NATURALIBUS quod illud animal, quod dicitur castor, habet testiculos medicinales ad paralysim tollendam, cuius rei gratia venatores eum insequuntur. Qui perpendens quod propter hoc se insequantur, illos sibi abscedit et insequentibus se proicit. Unde castor dicitur, quia seipsum castrat. Stultus autem homo e contrario facit, qui pro glandulis suis vilissimis, scilicet pro vilissima luxuria se tradit diabolo».

(Dom. XV P/Pe. 4)

(Sobre a ÁGUA)

«Aquila ab acumine oculorum vocata. Tanti enim contuitus esse dicitur, ut cum super maria immobili pinna feratur nec humanis pateat obtutibus, de tanta sublimitate pisciculos natate videat, ac tormenti instar descendens raptam praedam pinnis ad litus pertrahat. Nam et contra radium solis fertur obtutum non flectere; unde et pullos suos ungue suspensos radiis solis obicit, et quos viderit immobilem tenere aciem, ut dignos genere conservat; si quos vero inflectere obtutum, quasi degeneres abicit».

(Ety. XII.7.10/11)

«Aquila ab acumine visus vel rostri sic dicta, virum iustum significat; aquila enim acutissimi est visus, et quando rostrum praenimia senectute grossescit, ad petram acuit, et ita reiuvenescit. Sic vir iustus contemplationis acumine veri solis splendorem intuetur et si aliquando eius rostrum, idest mentis affectus, aliquo peccato grossescit, ne solitum cibum internae dulcedinis capere possit, statim ad petram confessionis acuit, et sic gratiae reiuvenescit».

(Dom. I in Qua. 1)

<sup>6</sup> Giovanni Gasparoto, «Dipendenze isidoriana nei sermones di S. Antonio di Padova», in *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, Pádua, Ed. Messagero, 1982, pp. 235.

<sup>7</sup> Utilizamos a edição bilingue organizada por Jose Oroz Reta e Manuel A. Marcos, B.A.C., Madrid, 1982.

(Sobre o CRISTAL)

«Crystallus resplendens et aquosus colore. Traditur quod nix sit glacie durata per annos; unde et nomen ei Graeci dederunt. Gignitur autem in Asia et Cypro, maxime in septentrionum Alpibus, ubi nec aestate sol ferventissimus invenietur; ideoque ipsa diuturna et annosa duritia reddit hanc speciem quae crystallus dicitur. Hic oppositus radiis solis adeo rapit flammam ut aridis fungis vel foliis ignem praebeat. Usus eius etiam ad pocula destinatur: nihil autem aliud quam frigidum pati potest».

(Ety. XVI. 13.1)

«Et nota quod aquae istae dicuntur crystallinae. Crystallus enim, solis radiis tactus vel percussus, scintillas ardentes emittit; sic fidelis vir, solis radiis illuminatus, scintillas rectae praedicationis et bonae operationis debet emittere».

(Dom. in Sept.)

(Sobre o LÍRIO)

«Lilia lactei floris herba, unde et nuncupatur, quasi liclia; cuius dum candor sit in foliis, auri tamen species intus effulgit».

(Ety. XVII.9.18)

«Lilium dictum, quasi lacteum, beatae Mariae Virgines, propter sui candorem, virginitatem significat».

(Dom. III in Quad.)

(Sobre a LAPA)

«Lappa dicta quod habeat caulem ingentem per terram dispositam. Haec herba a Graecis philanthropos vocatur, quod vestibus hominum inhaereat ob asperitatem sui. Nascitur iuxta muros».

(Ety. XVII.9.66)

«Lappa est herba quae adaeret vestimento; (...) Lappa ergo divitiae, homini dum transit adhaerentes et ipsum tribulantes».

(Dom in Sex.)

(Sobre a CONCHA MARINHA)

«Conchae et cochlea hac ex causa vocatae, quia deficiente luna cavantur, id est evacuantur. Omnium enim clausorum maris animalium atque concharum incremento lunae membra turgescunt, defectu evacuantur. Luna enim cum in augmento fuerit, auget humorem; cum vero in defectum venerit, humores minuuntur; hoc enim physici dicunt. Conchae autem primae positionis nomen, conchleae vero per diminutionem, quasi conchleae».

(Ety. XII.6.48)

«Conchae, dicta a concavitate, sunt poenitentes, humiles, spiritu pauperes, qui in concavitate, id est cordis humilitate, consistunt».

(Dom. XVII P/Pe)

Os exemplos apresentados foram escolhidos arbitrariamente de modo que nenhum critério apriorístico influísse numa comparação analítica. No entanto, a partir de uma visão de conjunto dos textos antoniano e isidoriano ressaltam invariavelmente os mesmos traços distintivos.

O contraste mais saliente, que se manifesta numa primeira comparação, consiste no facto de que enquanto Santo Isidoro se mantém num nível estri-

tamente etimológico e descritivo, Santo António retira sempre um sentido moral após ou paralelamente às descrições naturalísticas.

Vejamos sucintamente, e caso a caso, os exemplos apresentados.

Em relação ao castor, Isidoro caracteriza-o por lançar os testículos aos seus perseguidores para lhes escapar; Santo António, por antítese opõe-no ao pecador que «entrega as vilíssimas glândulas ao diabo e assim se perde pela luxúria».

Quanto à águia, cujo nome segundo Santo Isidoro provém da agudeza da visão é analogicamente comparado por Santo António ao «justo» a quem atribui a «agudeza da contemplação».

O cristal que em Santo Isidoro se distingue por «transmitir centelhas quando é atingido pelos raios do sol» é comparado nos Sermões com o «varão fiel» que, «iluminado pela luz divina emite as centelhas da recta pregação e das boas obras».

O lírio, «flor láctea» em Isidoro, é símbolo da candura, em Santo António e, desse modo, é semelhante à Virgem «que foi cândida».

A lapa que segundo Isidoro assim se designa por «aderir à roupa», é em Santo António símbolo das riquezas «que aderem ao corpo do homem».

Finalmente, a concha, que nas Etimologias é caracterizada pela sua «concaidade», no texto antoniano simboliza a «concaidade do coração humilde do penitente».

Como vemos em todos os casos o texto antoniano opera autênticos «saltos interpretativos» de uma interpretação literal ou metafórica para uma interpretação moral e anagógica. Essas transposições corroboram, aliás, a aplicação constante que Santo António faz dos quatro sentidos exegéticos. E aqui verificamos claramente o motivo porque o sentido moral é o sentido charneira do método antoniano: é aquele que constitui a especificidade exegética dos Sermões, proporcionando uma clara demarcação em relação às fontes, neste caso Santo Isidoro, e convergindo para a sua finalidade pragmática.

Neste sentido é o próprio Santo que adverte que enquanto a Fé, própria da alegoria, está de certo modo garantida, existindo «por toda a parte», o mesmo não se passa com a moralidade num povo de «costumes e hábitos prevertidos»<sup>8</sup>. Essa era a principal função dos Sermões: contribuir para a conversão moral e espiritual daqueles que os ouviriam e, porque não, daqueles que os utilizariam.

Note-se, por outro lado, que embora Santo António não deturpe em nada o texto isidoriano, fá-lo sempre convergir para o fim exegético que se propõe a cada passo, escolhendo apenas as passagens que lhe servirão de fundamento para retirar o sentido moral ou anagógico que pretende.

<sup>8</sup> Sobre o assunto ver Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, vol. I — *Introdução à obra antoniana*, Lisboa, 1963, pp. 244.

Poder-se-á assim falar apenas de uma fidelidade parcial já que as recorrências e citações se integram numa estratégia hermenêutica completamente diversa: numa das obras, estamos perante um texto de carácter enciclopédico que mais não pretende do que sintetizar e organizar um saber eminentemente descritivo acumulado ao longo de séculos, na outra, deparamos com um estilo homilético em que todo o trabalho exegético se subordina à finalidade última de moralizar e evangelizar.

Todavia, é importante verificar o procedimento exegético de Santo António no que se refere à passagem do nível estritamente literal e metafórico do texto isidoriano ao níveis moral e anagógico.

Atentemos nos exemplos apresentados. No caso do castor, estabelece uma oposição entre o comportamento deste e do homem estulto; no caso da águia estabelece uma semelhança entre uma característica da águia e uma característica do homem justo; quanto ao cristal, assemelha-o ao homem fiel; no caso do lírio assemelha uma característica própria do lírio com uma virtude da Virgem Maria; quanto à lapa, estabelece uma semelhança entre a sua constituição e uma característica própria das riquezas, finalmente, a concha apresenta-se semelhante na sua forma ao coração do penitente.

Como diz o Santo, «per similitudinem semper scriptura loquitur», e, de facto, encontramos, invariavelmente, o princípio da analogia a fundamentar os processos exegéticos mais sensíveis do discurso antoniano, podendo mesmo afirmar-se que é nele que o Santo se baseia para passar do «signo» ao «símbolo», do nível literal ao nível metafórico e moral.

Esta aplicação constante do método da analogia assume, no entanto, uma dimensão predominantemente hermenêutica e uma utilização de carácter empírico. As suas incidências ao nível metafísico só são discerníveis indirectamente no amplo jogo simbólico que inauguram, abrindo espaço para intuições claramente anagógicas ou místicas e de reduzido valor especulativo ou dialéctico.

Finalmente, se for pertinente a comparação, poderíamos afirmar que o princípio da arbitrariedade e da convenção que fundamenta a articulação entre significante e significado no signo, pela primeira vez abordado por Santo Agostinho, corresponde em Santo António ao princípio do semelhança e da analogia como fundadores da articulação entre signo e símbolo, entre nível literal e nível alegórico e entre estes e o nível moral.

Verificamos assim que o substracto lógico do princípio das concordanças, além de constituir o eixo sintagmático fundamental dos Sermões, está presente nos processos semiológicos mais elementares da lógica discursiva antoniana.

De forma conclusiva e hipotética, não podemos deixar de fazer uma referência à grande afinidade que se pode encontrar entre o texto naturalístico de Santo António e uma obra sua contemporânea, supostamente atribuída a

Hugo de S. Victor, o «De bestiis et alius rebus», efectivamente escrita por Hugo de Folieto<sup>9</sup>.

Nesta obra, de explícita vocação naturalística, as descrições naturais surgem mais sistematizadas do que no texto antoniano e, sobretudo não estão integradas no amplo jogo concordístico que caracteriza os Sermões. A este facto não é alheio o espírito enciclopedista retomado pelos vitorinos, particularmente no «Didascalicon»<sup>10</sup>, que estando claramente presente nesta obra, terá sido um dos mais óbvios motivos para que ela fosse atribuída, durante a Baixa Idade Média, a Hugo de S. Victor e, logo, com essa identidade estivesse presente em Santa Cruz de Coimbra onde terá sido lida por Santo António<sup>11</sup>.

A assimilação de processos metodológicos escolásticos, ainda tímidos em Santo António<sup>12</sup>, faz do texto de Hugo de Folieto uma obra com um nítido carácter taxinómico, no sentido aristotélico. No entanto esse carácter taxinómico não surge integrado em critérios analíticos e numa metodologia de sistematização próxima dos textos aristotélicos. As perspectivas cientificizantes do Estagirita são, de facto, subalternizadas por uma perspectiva de abordagem simbólico-escriturística, mais próxima do texto antoniano.

Será interessante fazer uma análise comparativa de alguns excertos do «De bestiis et alius rebus» com alguns, já apresentados, dos Sermões e indirectamente das «Etimologías». Nesse sentido, escolhemos, para o caso ver-tente, as descrições feitas por Hugo da «águia» e do «castor», que passamos a transcrever, advertindo que esta exiguidade de exemplos tem em vista, principalmente, evitar uma repetibilidade inerente à constância de metodologia presente em toda a obra.

<sup>9</sup> Sobre este assunto ver particularmente Francisco da G. Caeiro, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>10</sup> Sobre a importância do *Didascalicon*, nas novas perspectivas de abordagem do mundo natural a partir do século XII, ver particularmente Maria Candida Monteiro Pacheco, *Ratio e Sapientia*, Porto, Livraria Civilização, 1985, p. 75.

<sup>11</sup> Sobre este assunto é de particular interesse a consulta da obra citada de Francisco da Gama Caeiro, pp. 92-93, onde são apresentados os códices de Santa Cruz, na época em que Santo António aí permaneceu.

<sup>12</sup> Sobre a possível assimilação da metodologia escolástica e, indirectamente, do aristotelismo, na obra antoniana, remetemos para *Santo António de Lisboa — Introdução à obra antoniana*, de Francisco da Gama Caeiro, pp. 52-56, particularmente onde se afirma: «A obra sermão-nária do Santo português se, por um lado, reflecte a dominante corrente da mística ocidental agostiniana que, na altura, se opunha aos dialéticos, por outro, oferece-nos já o reflexo daquele surto doutrinal (o aristotelismo), uma certa aceitação de novos processos racionais, a adopção prudente mas segura do método dialético escolástico» (p. 58); é significativa também para elucidação deste tema a obra de Maria Cândida Monteiro Reis Pacheco, *Santo António de Lisboa, a Águia e a Treva*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1986, onde podemos destacar a seguinte passagem: «É inegável a atracção de Santo António por um rigor racional, por uma estrutura lógica que já é escolástica no encadeamento de raciocínios, no domínio de uma terminologia e de uma linguagem que consegue ser, paralelamente, um discurso quase poético, onde transparece uma sensibilidade franciscana aberta à beleza harmónica da natureza e a todas as dimensões do humano» (p. 66).

(«Sobre a natureza da ÁGUIA»)

«Aquila ab acumine oculorum vocata. Tanti enim visus aut contuitus esse dicitur, ut cum super maria immobili penna feratur, ita ut humanis pateat obtutibus, de tanta sublimitate pisciculos natere videat, ac turbinis instar descendens raptam praedam pennis ad littus pertrahat. Nam et contra radium solis fertur obtutum non flectere, unde et pullos suos ungue suspensus, radiis solis objicit, et quos viderit immobilem tenere aciem, ut dignos genere conservat, si quos vero perspexerit reflectere obtutum, quasi degeneres abjicit. Unde beatus Gregorius: «Aquilae vocabulo in Scriptura sacra aliquando maligni spiritus raptores animarum, aliquando praesentes saeculi potestates, aliquando vero vel subtilissimae sanctorum intelligentiae, vel incarnatus dominus, ima celeriter transvolans, et mox summa repetens designatur». Aquilarum nomine insidiatores spiritus exprimuntur. Jeremia attestante qui ait. «Velotiores fuerunt persecutores nostri aquilis coeli» (Jer. IV). Persecutores enim nostri aquilis coeli velociore sunt, cum tanta contra nos maligni homines faciunt, ut ipsas etiam aereas potestas inventionibus malitiae praeiro videantur. Aquila vocabulo potestas terrena figuratur. Unde per Ezechielem prophetam dicuntur: «Aquila grandis magnarum alarum, longo membrorum ductu, plena plumis et varietati, veni ad Libanum, et tullit medullam cedri, et summitatem frondium ejus evulsit» (Ezech. XVII). Qua videlicet aquila quis alius quam Nabuchodonosor rex Babylonis designatur, qui pro immensitate exercitus magnarum alarum, pro diuturnitate temporum longo membrorum ductu, pro multis vero divitiis plenus plumis, pro innumera autem terrena gloriae compositione plenus varietate describitur? Qui venit ad Libanum, et tulit medullam cedri, et summitatem frondium ejus evulsit, quia Judaeae celsitudinem petens, nobilitatem regni ejus quasi medullam cedri abstulit, et dum tenerrimam regum prolem a regni sui culmine captivando sustulit, quasi summitatem frondium ejus evulsit. «Aquilae vocabulo subtilis sanctorum intelligentia exprimitur. Unde idem propheta, dum sub animalium specie evangelistas quatuor se vidisse describeret» (Ezech. I), in eis quartum animal, id est Joannem per contemplationem coelestia quaerunt. Item beatus Gregorius de aquila: «Sicut aquila volans ad escam. Moris quippe est aquila ut irreverberata acie radios solis aspiciat, sed, cum refectionis indigentia urgentur, eandem aciem oculorum, quam radiis solis infixerat, ad respectum cadaveris inclinat, et quamvis ad alta evolet, pro sumendis tamen carnibus terram petit. Sic et antiqui patres fuerunt, qui in quantum humanitatis infirmitas admittebat, Creatores lucem erecta mente contemplati sunt. Sed hunc incarnandum in fine mundi praescientes, quasi a solis radiis deflexerunt. Et quasi de summis ad ima veniunt, dum Deum super omnia, et hominem infra omnia agnoscunt.

Quem pro humano genere dum passarum moriturumque suspiciunt (qua scilicet morte semetipsos refici, atque reformari ad vitam noverunt), quasi more aquilae post contemplatos solis radios, in cadavere escam quaerunt». Aliter: «Sicut aquila volans ad escam. Aquila etenim alto valde volatu suspenditur, et adnisu praepeti ad aethera liberatur, sed per appetitum ventris terras expetit, seseque a sublimibus repente deorsum fundit. Sic humanum genus in primo parente ad ima de sublimibus corrui, quod nimirum conditionis suae dignitas in rationis celsitudine quasi in aeris libertate suspenderat, sed quia contra praeceptum cibum contingit, per ventris concupiscentiam ad terras venit, et quasi post volatum carnibus pascitur, qui illa libera contemplationis inspiracula perdidit, et deorsum corporis voluptatibus laetatur. Item de aquila: «Renovabitur ut aquilae juvemus mea» (Psal. CII): Solet dici de aquila dum senectute premitur, quod rostrum illius aduncetur et incurvetur, ita ut summum cibum nequeat, et macie languescat, sed veniens ad petram rostrum acuit, et cibum

capiens, iterum juvenescit. Petra est Christus, aquila quilibet justus, qui ad petram rostrum acuit, dum seipsum Christo per bonam operationem conformem reddit»<sup>13</sup>.

(«Sobre a natureza do CASTOR»)

«Est animal quod dicitur castor vel fiber, nimis acri ingenio, et nimis mansuetum animal, cujus testiculi in medicina proficiunt ad diversas valetudines, morbosque varios curandos. Physiologus naturam ejus exprimens refert quod, cum investigatus fuerit, et insectus, ac acerrime timens capi a venatoribus, respicit ad eos, morusque suos testiculos abscindit, et ante eos projicit fugiens, venatorque veniens colligit illos, et ultra non sequitur eum, sed revertitur. Si autem evenerit ut alter venator eum inveniat, cum viderit se non posse evadere, erigit se, demonstrans venatori sua virilia evulsa. Venator vero hoc videns discedit ab eo. Sic et ille, qui secundum mandatum Dei vult vivere casto abscindit a se omnia vitia, et omnes impudicos actus abjicit in faciem diaboli. Tunc diabolus videns eum sine testiculis vitiorum, confusus discedit ab eo. Sic sine dubio omnes, qui volunt caste vivere, oportet ut resecent omnia vitia cordis et corporis a se, et projiciant in faciem diaboli, et vivant in Christo. Nihil ergo commune habeat homo dei cum diabolo, ut tutus dicere cum Domino valeat: «Venit princeps mundi huius, et in me non navet quidquam» (Joan. XIV). Unde dicit Apostolus. «Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui honorem, honorem» (Rom. XIII). In primis reddamus diabolo quae sunt ejus, renunciantes illi et omnibus operibus ejus, et tunc demum ex toto corde conversi ad Deum, reddamus illi tamquam Patri nostro honorem, et cum ejus adjutorio discutiamus a nobis vectigal et tributum diaboli, ut adipiscamur fructus spirituales, et charitatem in operibus bonis, et eleemosynis, in visitationibus infirmorum, in consolatione pauperum, in laudibus Dei, et orationibus assiduis. Castores a castrando dicti, sunt etiam fibri, qui et pontici canes vocantur»<sup>14</sup>.

A partir destes excertos, podemos retirar algumas conclusões, confrontando os textos de Santo Isidoro, Santo António e Hugo de Folieto.

Em primeiro lugar, encontramos nos três autores uma nítida predominância de uma perspectiva de abordagem da Natureza a partir de formas de conhecimento que privilegiam a etimologia e a metáfora, em detrimento de eventuais formas de racionalismo dialéctico que, como vimos eram dominantes em Aristóteles.

Por outro lado, as descrições e interpretações provenientes de um conhecimento tradicional, de origem provavelmente oral e pagã, bem característico de autores como Plínio e Solino, e que proliferam no texto isidoriano, surgem raramente em Hugo e Santo António. Pelo contrário, nestes dois autores, as referências à Sagrada Escritura e aos Padres da Igreja é constante, constituindo simultaneamente um meio de interpretação dos próprios dados naturalísticos e de transposição do discurso naturalístico para um discurso moralizante e anagógico.

Contudo, enquanto essas referências nos sermões antonianos surgem dispersas, como dispersas e atomizadas são as referências aos elementos da

<sup>13</sup> P.L. CLXXVII, I, 56.

<sup>14</sup> P.L. CLXXVII, II, 11.

Natureza, embora unificadas pelo método concordístico, em Hugo de Folieto elas são integradas numa sistematização global de carácter taxinómico e numa exposição que frequentemente assume um carácter dialéctico.

Finalmente, ao nível dos conteúdos, e mesmo das referências escriturísticas presentes no texto, o texto dos Sermões revela-se claramente mais próximo do «De bestiis et alius rebus» do que das «Etimologias».

Ora, se comprovadamente ambas obras faziam parte do acervo da biblioteca de Santa Cruz de Coimbra, será legítimo formular a hipótese de que embora as «Etimologias» sejam a fonte explícita mais significativa dos conhecimentos naturalísticos revelados nos Sermões, a obra de Hugo parece constituir uma referência constante, uma obra de consulta, diríamos, utilizada frequentemente por Santo António, embora não surja nos Sermões como fonte declarada.

Dos autores clássicos, nomeadamente Plínio, Solino, mesmo o «Physiologus» e o «Naturalia», tudo indica que Santo António a eles recorreu quase sempre indirectamente, como constituintes de um saber e de uma tradição incontornáveis, mas não constitutivos quer dos processos intelectuais, quer das preocupações doutrinárias e ideográficas, que orientaram a escrita dos Sermões.

Em relação a Aristóteles, cremos que a situação é distinta. A referência ao Estagirita excede largamente o âmbito dos conhecimentos naturalísticos e, não raramente, encontramos nos Sermões procedimentos metodológicos próximos da dialéctica aristotélica, com uma configuração pré-escolástica, inseridos, quase incrustados, numa estrutura global simbólico-alegórica<sup>15</sup>.

Este facto é indiciativo de que Santo António já assimilara, embora timidamente, uma nova forma de pensar, e, sobretudo, de estruturar o pensamento, que se viria em breve a revelar dominante nos meios intelectuais europeus. A sua formação de inspiração agostiniana, em Santa Cruz, a sua opção pela espiritualidade franciscana que, ainda nos primórdios, reflectia a simplicidade e o despojamento intelectual do seu fundador, terão contribuído para que esta aproximação do aristotelismo, fosse ténue e só justificável pela curiosidade e brilho intelectual de Santo António.

---

<sup>15</sup> Sobre este tema salientamos o recente estudo de Agostinho Figueiredo Frias, *De signis pulsandis: Leitura hermenêutica de Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1994, pp. 160 ss., onde o autor comprova a influência directa dos *Libri naturali* de Aristóteles nos Sermões antonianos.