

Para a Zé,
Lembrança do tempo do Sim
e do dia da nota
4.11.95
Jú

Da teoria à prática: o mundo das ideias no princípio do século XIV

José MATTOSO

Os manuais de história da cultura medieval, sobretudo os de inspiração cristã, apresentam geralmente o início do século XIV como uma época de laicização, de cepticismo e de degradação intelectual, por contraste com a época anterior. Esta seria, pelo contrário, a época das grandes sínteses teológicas, tão harmónicas, tão imponentes, tão sistemáticas e tão completas como as catedrais góticas que na mesma época se construíram. As *summas* e as catedrais exprimiriam, além disso, a «tranquilidade da ordem» que até 1300 teria reinado na Cristandade, por oposição ao «espelho quebrado», em que, a partir de então, se transformou, para usar as expressões sintéticas escolhidas por Jacques CHEVALIER no segundo volume da sua tão conhecida *Histoire de la pensée* (1956, pp. 286, 447) para definir o sentido intelectual dos dois períodos.

A oposição entre aqueles dois tempos é por ele explicitada nos seguintes termos: «O século XIII tinha sido a época do equilíbrio e da harmonia. Equilíbrio racional, equilíbrio cristão sob o primado do espiritual, que regia as inteligências, as almas, os costumes e as instituições, que colocava cada coisa no seu lugar, cada ser na sua ordem, e modelava a sociedade dos corpos e das almas à imagem do universo, ele próprio concebido, ou melhor, visto, à imagem de Deus. Mas o século XIII foi também a época do fervor; animava-o uma paixão do divino e do humano, estreitamente unidos [...] paixão da unidade [...] Visão esplêndida que se desvaneceu no próprio momento em que se realizou [e que encontrou a sua expressão perfeita no *Opus oxoniense* de Duns Escoto e na *Divina Comédia* de Dante], como se as épocas de equilíbrio e os períodos de perfeição não devessem nunca, neste mundo, ser mais do que um relâmpago vindo do Além, entre duas escuras noites, primeiro de incipientes tentativas e depois de desagregação (*Ibid.*, p. 447). O carácter negativo e desagregador do pensamento de Occam, que CHEVALIER considera verdadeiramente expressivo do movimento das ideias iniciado

no século XIV, é apresentado pelo mesmo Autor da seguinte maneira: «O extraordinário sucesso das ideias novas, ao abalar os fundamentos da metafísica tradicional, ao instaurar um modernismo que agia como um dissolvente em todos os domínios da especulação e da acção, e que não foi compensado pelo desabrochar das ciências de observação favorecido por um empirismo radical, consagrou, a partir da geração seguinte, este divórcio entre o pensamento e o real, entre o homem o Deus, que deveria desencadear consequências nefastas desde Lutero até Kant e os seus sucessores, extraviar o pensamento humano que o génio dos iniciadores procurava manter nos seus justos limites, e, com um excesso que, desde então, nenhum freio pôde já reprimir, conduzi-lo a essa catástrofe do espírito de que o mundo moderno é hoje o testemunho e a vítima (*ib.*, p. 500).

Assim, este erudito, que conhece minuciosamente o pensamento medieval, que analisa com pormenorizado rigor as obras de Duns Escoto, de Guilherme de Occam e de Marsílio de Pádua, reconhecendo embora a profundidade e o interesse do pensamento de todos eles, não pode deixar de emitir este juízo de valor: a alteração intelectual que se dá por volta de 1300 abre o caminho a uma irreparável catástrofe; não voltariam mais a recuperar-se as admiráveis conquistas especulativas feitas anteriormente.

Mas será adequado considerar os novos caminhos do pensamento como uma desagregação mental ou até como uma espécie de pecado intelectual, como tendem a pensar os adeptos do tomismo e a historiografia apologética cristã? O que é que levou os homens do século XIV a abandonarem uma síntese tão bela, tão harmónica e tão completa como a de S. Tomás de Aquino? A evolução do pensamento não terá resultado de necessidades objectivas a que a sociedade da época procurou dar resposta com os recursos de que dispunha? Poderemos afirmar que o aristotelismo tomista constituía, de facto, o quadro intelectual mais adequado à situação da Cristandade nesse princípio de século? O facto de o tomismo, como veremos em breve, ter tido na sua época menos sucesso do que uma evolução posterior do pensamento cristão e da Igreja lhe veio a atribuir mostra, desde logo, que as referidas interpretações devem ser revistas.

As mutações dos sistemas interpretativos da realidade são, como se sabe, uma das questões mais difíceis de resolver da historiografia actual. A genial análise de M. FOUCAULT sobre a passagem da *episteme* renascentista para a da época clássica, e desta para a do século XIX, tornou para sempre inadequadas concepções como a de CHEVALIER para a época que nos interessa. Sem pretender, obviamente, aplicar as suas categorias de análise ao problema em causa, sem saber, sequer, se podemos

comparar a mutação do fim do século XIII à do século XVII, de que FOUCAULT se ocupa, não posso, em todo o caso, deixar de a considerar fundamentalmente como uma importante alteração epistemológica do pensamento ocidental. Para responder adequadamente à questão aqui enunciada seria preciso, de qualquer maneira, rever, com critérios muito diferentes dos de CHEVALIER, as obras mais representativas da época, tentar reconstituir a *episteme* que elas pressupõem sem a explicitarem, descobrir o processo que conduz de um pensamento ao outro, e explicar as razões que provocam a mutação. Coisa que não me parece ter sido feito até agora, e da qual só posso, nesta comunicação, salientar um aspecto mais evidente e que julgo bastante significativo: o abandono das grandes sínteses resultantes da aplicação sistemática de princípios prevalentemente baseados num pensamento simbólico e a simultânea emergência de um discurso não simbólico sobre toda a espécie de práticas. Este aspecto da evolução do pensamento ocidental parece-me ser, com efeito, uma das manifestações mais típicas do movimento de ideias de 1250-1350 no seu conjunto.

A tentativa de compreensão da mudança convida-me a procurar examinar: primeiro como se revelaram aos olhos dos contemporâneos os limites das grandes sínteses teóricas elaboradas aproximadamente entre 1250 e 1275 e que pressupunham a ideia de que no mundo existia uma ordem *real*; depois, como se manifestou para eles a consciência de um mundo não menos *realmente* contraditório, e de cuja ordem, por isso, se podia legitimamente duvidar; a seguir, como nasceu a desencontrada pluralidade das respostas quando se tratava de interpretar o mundo, ao mesmo tempo que se evidenciava a necessidade de explorar a prática necessária para o dominar; e finalmente, que alteração epistemológica foi preciso para se constituir um novo sistema interpretativo do mundo. Apesar de todos estes aspectos de um mesmo e único processo se desenvolverem simultaneamente, teremos, como é óbvio, de os tratar em separado. Dado o ponto de vista que adoptei, darei maior relevo ao problema da emergência de discursos racionais sobre as práticas, por contraste com o anterior predomínio da teoria.

I

Que as grandes sínteses dos anos 1250-1275 não tiveram o sucesso que o seu valor intrínseco, porventura, merecia, e que uma concepção atemporal do mundo das ideias lhes atribui, é coisa fácil de verificar. Não se pode tirar outra conclusão do facto, bem conhecido, de a síntese tomista ter deparado no seu tempo com não poucas resistências. Com efeito, os professores que nos anos seguintes dominaram as universida-

des e tiveram maior sucesso foram sobretudo franciscanos ou adeptos do pensamento agostiniano; estes tinham pelo seu lado a célebre condenação de 1277, pelos arcebispos de Paris e de Cantuária (com jurisdição em Oxford), não só do averroísmo de Siger de Brabant, mas também de várias teses de S. Tomás, o que lançava a suspeição contra todo o aristotelismo (Cf. CHEVALIER, pp. 354-366, 380-439, 446-518). Embora nem o aristotelismo nem o próprio averroísmo tivessem então desaparecido, permaneceram como doutrinas combatidas e minoritárias (cf. P. RENUCCI, 1953, pp. 138-194). Quanto ao tomismo, acabou por prevalecer nos conventos dominicanos e depois noutros centros escolásticos (CHEVALIER, 1956, pp. 354-366; A. DONDAINE, 1959, pp. 211-225), mas impôs-se lenta e dificilmente no conjunto do mundo clerical. Não bastou, portanto, a coerência, a harmonia e a amplidão da *Summa theologia* para fazer triunfar a sua doutrina. Aparentemente o mundo intelectual dessa altura não estava preparado para compreender os seus pressupostos humanistas e naturalistas, nem a sua confiança no valor da racionalidade. A atribuição de um valor de signos do divino a todos os seres criados e o fazer depender da iluminação divina a capacidade intelectual do homem, os dois princípios fundamentais do agostinismo, que o tomismo restringia (no primeiro caso) ou negava (no segundo), eram doutrinas que correspondiam melhor ao principal pressuposto da *episteme* ocidental até ao fim do século XVI, ou seja o do paralelismo entre o mundo criado e o mundo sobrenatural. Daí, o uso predominante do pensamento simbólico e do argumento da verdade revelada para resolver os problemas da interpretação do mundo, como faziam os agostinistas, em detrimento do raciocínio discursivo e do argumento da evidência racional, como faziam S. Tomás e os aristotélicos. De resto, os sistemas teóricos elaborados no século XIII não pretendiam tanto alargar uma compreensão do mundo por si mesmo, mas explicar os mistérios que nele havia, e sobretudo o mistério último, que era o de ser, em todos os seus aspectos e pormenores, uma representação de Deus. A síntese teórica de S. Boaventura também não procurava propriamente explicar ou compreender o mundo, mas desvendar o caminho pelo qual a alma chega até Deus, desde o conhecimento das ciências inferiores até às mais altas e até à união mística com o Absoluto (CHEVALIER, 1956, pp. 386-397). Por outro lado, o conceito de ordem real do mundo não se baseava tanto numa espécie de continuidade entre os seres do mundo cósmico, do mineral ao anjo, como diria depois Raimundo Lull, mas na sua capacidade de representação da ordem sobrenatural; ou seja, o conceito de ordem não implicava necessariamente uma relação intrínseca dos seres criados entre si, mas a relação de cada um deles com Deus. Mas a marca divina que todos eles possuíam implicava que existisse no mundo uma ordem real que era justamente a expressão da sua representação do sobrenatural.

O próprio meio universitário do século XIII também não buscava verdadeiramente uma teoria racional interpretativa do Universo criado em si mesmo, fosse ela aristotélica, agostiniana, averroísta ou qualquer outra, mas antes conseguir impôr à sociedade e à Igreja dos fiéis uma ordem tal que efectivasse o seu ordenamento para Deus. Só a imposição da ordem podia restabelecer no mundo dos homens a orientação para Deus que existia em todas as criaturas e que o pecado original havia afectado. Tinham certamente esse propósito as duas mais significativas obras da época anterior, ou seja aquelas que desde então até ao Renascimento se tornaram a base do ensino universitário em Teologia e em Direito Canónico: o *Livro das sentenças* de Pedro Lombardo e o *Decretum* de Graciano. Um procurava estabelecer princípios de ordem na interpretação da Escritura, mostrando como se conciliavam entre si as diversas opiniões dos Padres; o outro buscava o mesmo, mas para a interpretação das prescrições eclesásticas, mostrando como se conciliavam entre si os cânones discordantes.

A dialéctica revelava-se extremamente útil nesse trabalho, e, por meio dela, a força da razão. Mas o processo baseava-se na demonstração de que as contradições eram apenas aparentes. Havia uma unidade efectiva tanto no sentido da Escritura como nos objectivos da disciplina eclesiástica. Era preciso descobri-la por detrás das aparentes contradições dos comentários bíblicos e das prescrições canónicas. A sua diversidade não afectava, portanto, a ordem do mundo, aquela que os mestres de Chartres haviam, antes disso, procurado explorar, por meio da especulação sobre o paralelismo entre o macrocosmos e o microcosmos. Ao fazerem de Deus o centro, o apoio e o permanente restaurador da ordem no mundo, S. Tomás e S. Boaventura não faziam mais do que afirmar a sua fé nessa mesma ordem e explicar como é que ela existia e se mantinha, apesar da diversidade do real e das suas aparentes contradições. Se alguma desordem existia no mundo era apenas o resultado da desobediência a Deus, e tinha, portanto, de ser de origem pecaminosa.

Reencontrar a ordem real por detrás das aparências era, também, o objectivo fundamental de toda a escolástica. A especulação das escolas baseia-se, por isso, num processo de resolução de problemas que a razão coloca constantemente à fé, mas que se sabem resolvidos de antemão, porque ninguém põe em dúvida a ordem existente no mundo nem o seu fundamento divino.

Ora, apesar de a resposta de S. Tomás ser mais ampla, racional e sistemática do que a de S. Boaventura e dos seus sucessores franciscanos, o seu carácter naturalista e humanista ocultava, para os contemporâneos, a sua coerência intrínseca. A ideia de que a natureza, pelo menos a nature-

za humana, tinha sido, de facto, afectada pelo pecado impedia os hereiros do pensamento agostiniano de aderirem a um sistema humanista e naturalista tendente a minimizar as consequências da falta original. Por isso é que o franciscanismo obtém maior sucesso na sua época. A racionalidade do tomismo só veio a triunfar quando a impossibilidade de obter o consenso acerca de questões específicas da teologia e da filosofia obrigou a desenvolver a especulação em matérias acerca das quais a revelação nada dizia directamente, como por exemplo, a unidade do intelecto, a distinção entre essência e existência, a eventual eternidade do mundo criado, a possibilidade de conhecimento dos seres singulares, a efectiva capacidade de conhecimento da razão independentemente da iluminação divina. Estes e outros problemas tornaram-se, desde então, a matéria predilecta das discussões quolibetais e dos comentários aos textos do ensino escolástico. Foi necessário o exercício secular da razão para que os próprios clérigos acabassem, nos séculos XVI e XVII, por fazer dela o principal instrumento da compreensão do mundo e reservassem para a fé na palavra revelada o que a razão não podia explicar. Por outro lado, foram também necessários alguns séculos de exercício do raciocínio para se descobrir o valor do critério da coerência estrutural do mundo criado em si mesmo, como forma de compreensão desse mesmo mundo, sem ser necessário buscá-la na relação de cada uma das criaturas com Deus independentemente umas das outras.

Entretanto, a profissionalização e a institucionalização do ensino universitário faziam frequentemente da dialéctica escolástica um exercício que perdia de vista os seus objectivos iniciais. Apesar do vigor das controvérsias, e muitas vezes do seu interesse especulativo, a incapacidade para encontrar respostas definitivas às questões controvertidas instilava nos meios clericais e mesmo nos meios universitários uma convicção generalizada acerca da impossibilidade de chegar à evidência intelectual. O cepticismo acerca dos processos dialécticos manifesta-se precocemente num contemporâneo de S. Tomás e de S. Boaventura, o franciscano Rogério Bacon. Este, no entanto, propõe um caminho raramente seguido nas universidades até ao fim da Idade Média, ou que, pelo menos, haveria de ser considerado pela maioria dos filósofos e teólogos como um caminho inferior, incapaz de dar resposta às questões metafísicas, apesar de alguns voltarem a tentá-lo nas décadas seguintes: a observação do mundo por meio das ciências exactas, da matemática, da física e da filologia. Bacon pensava que só a observação exacta e precisa forneceria os dados factuais necessários ao estabelecimento de raciocínios correctos; a explicação do mundo não se obteria por meio da dialéctica, mas de uma linguagem matemática rigorosa que elaborasse e demonstrasse os factos.

Rogério Bacon manifesta, de facto, uma inteira confiança na capacidade humana de conhecer e explicar o mundo, embora baseie essa capa-

cidade numa iluminação interior de origem divina e subordine toda a especulação filosófica à sabedoria revelada por Deus por meio das Escrituras (CHEVALIER, 1956, pp. 406-414). O caminho proposto por ele foi seguido por um certo número de adeptos, mas esses foram sempre uma minoria entre os universitários até ao século XV (CROMBIE, 1959, pp. 88-97, 233-234, etc.). Os mais conhecidos filósofos e teólogos do final do século XIII e do princípio do seguinte acentuam cada vez mais o papel da iluminação divina e as incapacidades da razão humana. Assim, Duns Escoto, confrade de Bacon, procurando em Deus, como todos os franciscanos, a explicação do mundo, insiste na incapacidade do homem para descobrir por suas próprias forças a inteligibilidade do real; de resto, afirma a contingência de toda a realidade, uma vez que a sua ordem, composição e existência histórica dependem unicamente da livre vontade divina. O seu esforço de compreensão não se baseia, portanto, na capacidade do homem para conhecer a essência das coisas, mas na inteligibilidade da sua existência como seres individuais, da qual procede, por vontade de Deus, todo o fundamento do real, e que o homem apreende por meio da intuição. Há, portanto, uma descontinuidade no mundo dos seres. Se há alguma coerência no conjunto dos seres criados, ela não resulta da relação deles entre si, mas da relação de cada um deles com Deus que lhes deu a existência (CHEVALIER, 1956, pp. 421-439).

Como se sabe, há uma continuidade entre o pensamento de Duns Escoto e o do seu confrade Guilherme Occam, principal representante do nominalismo que desde as primeiras décadas do século XIV dominou a maioria das universidades europeias. Os princípios da contingência do real, da predominância da existência sobre a essência, da incapacidade natural do homem para compreender o mundo sem o auxílio divino, conduzem facilmente à negação do fundamento real dos universais, que nessa interpretação se consideram meros signos de carácter convencional, sem qualquer realidade fora do espírito. Para ele, só o conhecimento intuitivo atinge o real; o conhecimento abstractivo, como ele diz, apenas atinge a relação entre as ideias, cuja pertinência em relação com o real é indemonstrável. Por isso só o conhecimento intuitivo é certo e verdadeiro, só ele é o ponto de partida do conhecimento experimental. Deus pode até produzir no espírito um conhecimento intuitivo sem objecto real. A existência de Deus, a criação divina do mundo e a imortalidade da alma, por exemplo, são objecto de pura fé; não podem ser demonstrados pela razão nem pela experiência. As ideias de causa, de lei, de fim, de coerência do mundo, etc., são puros conceitos fabricados pelo espírito (CHEVALIER, 1956, pp. 463-518).

Assim, as doutrinas sistemáticas de explicação racional do mundo não só obtêm pouco sucesso, mesmo nos meios intelectuais mais propensos ao pensamento metafísico, mas acabam por dar lugar a teorias

que põem em causa a capacidade do homem para descobrir a racionalidade do real e que negam o valor objectivo do conhecimento. O mundo seria puro caos sem a imposição de uma ordem pela vontade divina. Ao homem resta usar a intuição que lhe revela a forma de se movimentar no mundo e de tirar partido da experiência. O saber consiste em conhecer os seres individuais e não em especular sobre as ideias. Parece deduzir-se daqui que o conhecimento tem um valor prático e não um valor teórico.

Todas estas especulações, que acentuam as incapacidades do homem e a necessidade de recorrer à vontade divina para as superar, pressupõem também a afectação, se não do universo cósmico, pelo menos do mundo humano, pelo pecado. Assim, à ordem universal das criaturas irracionais opõe-se a desordem real e potencial da sociedade. Neste sentido, os autores franciscanos são mais realistas do que os adeptos do tomismo. Embora desvalorizem as capacidades humanas de restaurar a ordem por si mesma, acentuam a necessidade de intervir voluntariamente na sociedade para reatar a sua ligação com Deus, e, por meio dela, refazer a ordem. Também estes pontos de vista acentuam o carácter prático da acção humana, ao mesmo tempo que desvalorizam as teorias.

II

As ideias occamistas de que a noção de ordem nada significa em si mesma, e de que só a vontade de Deus importa, resultam não só, creio eu, de uma evolução especulativa do pensamento escolástico, mas também – talvez sobretudo – de uma emergência histórica de forças sociais contraditórias cujo sentido e cuja hierarquia começou então a deixar de aparecer como evidente.

Assim, por exemplo, até às últimas décadas do século XIII, as doutrinas teocráticas acerca da superioridade do poder papal como aquele de que deriva toda a autoridade terrestre tinham feito uma carreira triunfante e praticamente incontestada. Mas em 1296 estalava a luta entre Filipe o Belo e Bonifácio VIII, e de nada valia ao papa afirmar solenemente a superioridade do seu poder. O problema não se resolvia no foro doutrinal, mas no plano da prática. O rei não teve dificuldade em encontrar autores para contestar e ridiculizar os escritos pontifícios produzidos com toda a solenidade, pouco se importou com a ameaça de excomunhão, e ninguém quis usar a dispensa do juramento de fidelidade decretada por Bonifácio VIII em 1302. Contra as teorias prevaleceram decisões tão eficazes como impedir a saída de moeda de França para os estados pontifícios, desacreditar a pessoa do papa perante a opinião pública, usar a força bruta para o prender e humilhar em Agnani, e depois

intrigar para fazer eleger um sucessor menos incómodo. A acção valia mais do que a doutrina. A teoria mostrava a sua impotência diante dos factos. Ora aquilo que Filipe o Belo fez na prática foi depois erigido em teoria por Marsílio de Pádua. Ou seja, a doutrina foi então posta a o serviço da acção eficaz.

Com efeito, por esta época, a sociedade parece ter perdido a noção da evidência da ordem e da unidade que a teoria pressupunha existentes no mundo cósmico, e que eram apresentadas aos homens como ideais absolutos. Perdia também a noção de que a manutenção de uma ordem de natureza sacral era a forma mais eficaz de combater a perturbação introduzida no mundo humano pelo pecado original. Com efeito, numa concepção arcaica das coisas, a ordem sacral era garantida por processos rituais, não por processos morais. Assegurar a celebração regular da liturgia, respeitar o papel de intermediários do divino atribuído aos clérigos e monges, manter a autoridade do rei e as hierarquias sociais decretadas por Deus eram as principais formas de assegurar a ordem do mundo e de impedir a sua degradação. A partir do princípio do século XIII, porém, os mendicantes e universitários acentuam cada vez mais a prevalência das virtudes morais sobre a acção sacramental no processo de reparação da ordem humana afectada pelo pecado.

Assim, perante as contradições verificadas historicamente, os franciscanos e dominicanos valorizam as estratégias de persuasão, a criação de instituições e de organizações, a militância e o voluntarismo. Mas nem todos estão de acordo com os seus processos e a sua forma de actuar. Debatem-se, então, entre vários sectores da sociedade diferentes noções de ordem, de hierarquia, de estratégias de acção. Os bispos atacam os mendicantes que lhes invadem as igrejas, lhes roubam os fiéis e as suas heranças e os criticam sem piedade. Os universitários queixam-se de os mesmos mendicantes lhes disputarem as cátedras e os privilégios. Os acordos entre bispos e universitários de um lado, e mendicantes do outro, fazem-se a custo e não evitam frequentes conflitos de jurisdição. Noutros sectores, a autoridade episcopal é posta em causa pelos escritos de Joaquim de Flora que anunciam o reino do Espírito, isto é de um poder que não se submete às hierarquias previstas pelo direito canónico ou pela autoridade temporal, e que muitos franciscanos propagam com um desrespeito cada vez maior pelos poderes estabelecidos.

Na sociedade civil, a perturbação surge também por toda a parte: os mesteres das cidades flamengas desencadeiam em 1280 as primeiras greves da História. Já não se deixa aos legados papais, aos príncipes e aos cavaleiros a iniciativa de organizarem a cruzada. Até os pastores e os adolescentes a querem fazer, e os burgueses das cidades e os delegados do rei tem de reprimir violentemente as suas depredações. A discórdia entra nas famílias reais, e são os próprios herdeiros do trono a desenca-

dearem guerras civis que envolvem todo o reino: o futuro Afonso XI de Castela, contra seu pai, o rei sábio, e o futuro Afonso IV de Portugal contra o rei D. Dinis. Muitos nobres revoltam-se contra o rei, desrespeitando a sua autoridade sagrada.

Não menos perturbador é o enriquecimento dos mercadores e a ostentação do seu poder. São eles que manipulam o dinheiro e dominam as cidades, que comandam os transportes e a produção de uma riqueza cujo segredo a sociedade tradicional não compreende. Já não se sabe onde está a antiga hierarquia, baseada na posse simultânea da terra e das armas, e por isso, com os nobres no topo. Dantes, o uso da força bruta pelos guerreiros era temperado por uma incontestada autoridade espiritual dos clérigos que a pregavam em nome de um poder sagrado, invisível, mas igualmente respeitado por todos. Poder que não era invocado só por eles mas também pelo rei, como defensor da justiça e da paz. Agora, porém, até os antigos magnates têm de pedir dinheiro emprestado aos mercadores, de lhes comprar as armas e os panos, sem os quais ninguém lhes reconhece mais a superioridade. Têm até, suprema humilhação, de casar suas filhas com os burgueses seus credores, de os receberem à sua mesa, de lhes abrirem as portas dos seus palácios. Assim, a clareza das antigas hierarquias aparece subvertida: ninguém ousa negar o poder do dinheiro, com o qual se podem comprar não só terras e armas, mas também juízes e até reis e clérigos. Para tentar sujeitar o dinheiro aos preceitos da justiça de nada valem a sua identificação com o estorço do diabo, a condenação da usura, a pregação das virtudes cristãs (L.K. LITTLE, 1980, pp. 52-54; J. LE GOFF, 1986).

De resto, também se encontra subvertida, pelo menos nas cidades, a antiga compartimentação espacial da sociedade medieval que fornecia um meio tão claro e simples de classificar os homens, dividindo-os em vizinhos e estrangeiros, e que tendia a qualificar os primeiros como bons, e os segundos como maus: os negociantes genoveses, flamengos, ingleses, catalães, bordaleses, aparecem por toda a parte. Os estrangeiros já não são só pobres peregrinos, errantes jograis, mercadores de miudezas e bugigangas, mas poderosos armadores e seus delegados, ricos banqueiros e seus representantes, bispos franceses nomeados pela cúria papal, gordos prebendários que recebem os seus benefícios bem longe do lugar onde vivem. «Estrangeiro» deixa, portanto, de ser sinónimo de «excluído». O estranho é muitas vezes mais poderoso do que os autóctones. Ora ele vem, no meio de comunidades outrora coesas, espalhar as suas ideias inesperadas, apresentar exigências desmesuradas, ostentar um luxo ofensivo, em suma, perturbar a comunidade local, sem que ninguém possa expulsá-lo.

Também já ninguém sabe bem onde está a virtude. Dantes, residia, evidentemente, fora do mundo, nos mosteiros. Aí morava o modelo da

santidade que se imaginava à imagem e semelhança da majestade divina: contemplativa, litúrgica, comunitária, sagrada, poderosa. Agora a santidade pretendia andar pelo mundo, não entrar só nas casas dos cavaleiros ou dos reis, mas também nas dos burgueses e até nas dos mesteiros, ser pobre e simples, lançar a dúvida sobre a legitimidade da solenidade e do poder. Não era, então, de Deus que vinha o poder? Os juízes da virtude já não eram os bispos, mas o senso comum dos fiéis. Por isso apareciam as beguinhas, os Fiéis do Livre Espírito, os membros das confrarias; o povo cristão já não respeitava os critérios de outrora: considerava alguns leigos mais santos do que os monges e até do que muitos mendicantes. Os padres legitimamente ordenados, e os monges oficiantes do louvo divino, representações terrestres da hierarquia angélica, já não eram os indispensáveis intermediários de toda a relação com Deus (cf. F. VANDENBROUCKE, 1961, pp. 414-438, 573 e segs.; N. COHN, 1981, pp. 123-154; L.K. Little, 1980, *passim*). Qualquer um podia pretender uma relação directa, mística, com o próprio Deus. As revelações pessoais, que nenhuma lógica humana podia explicar, à cisterciense Lutgarda (+1246), às beneditinas Matilde de Hackeborn (+1299) e Gertrudes de Helfta (+1301/2), à franciscana Ângela de Foligno (+1309), às beguinhas Beatriz de Nazaré (+1268), Hadewijch de Nivelles (s. XIII), Matilde de Magdeburgo (+1282 ou 1298) e Margarida Porete (+1310) — tudo mulheres! — mostravam que nenhuma hierarquia deste mundo podia impedir a suprema liberalidade divina, e que era inútil procurar conhecer a razão das suas preferências (F. VANDENBROUCKE, 1961, pp. 430-38, 448-86, 534-545).

A expressão visível da irredutibilidade do pecado e do mal é o demónio. Outrora o seu poder era considerado temporário ou aparente. Os sacramentos e sacramentais, a virtude dos santos, a intercessão da Virgem Maria dominavam-no facilmente e infalivelmente. Agora o demónio surge na sua perversidade irredutível, através das bruxas e feiticeiros e dos seus maléficos crimes. A inquisição já não busca apenas os herejes, mas também os que fazem pacto com o demónio. Agora aquilo que deveria para sempre ficar oculto no excesso do seu horror, o *nefandum*, tem de ser expresso, confessado, para se poder extirpar. Como os acusados não querem reconhecê-lo, é necessário recorrer à tortura. A partir de 1252 usam-na os juízes eclesiásticos para perseguir a magia negra, os pactos com o demónio ou o *sabbat*. Depois, a partir de 1300, usam-na também os juízes régios para os mesmos crimes, fazendo equivaler a magia negra aos crimes de lesa-majestade. A bruxa tem, portanto, de ser queimada, mas o demónio encontra sempre substitutos. Não é possível extirpar definitivamente do mundo a perturbadora desordem do mal absoluto que nele constantemente se renova. Mais ainda: outrora combatia-se o mal (sempre possível) ocultando-o: a palavra como que

lhe dava existência; por isso era preciso sepultá-lo no silêncio tal era o sentido do *nefandum*; agora obriga-se o suspeito a dizê-lo, para tentar aniquilá-lo pelo fogo, pela morte. Os processos desse género, porém, multiplicam-se como se a palavra semeasse de facto o mal (J. CHIFFOLEAU, 1990).

Assim, à antiga evidência da ordem cósmica num mundo impregnado da presença sagrada de Deus opõe-se uma nova evidência: a da desordem do mundo dos homens que podem sempre rejeitar a submissão a Deus, mas que descobrem as suas responsabilidades como reconstrutores de uma harmonia perdida. As soluções encontradas nas organizações humanas revelam-se, por isso, precárias, mesmo quando dizem respeito à Igreja. Assim o entendeu Humberto de Romans, geral dos Dominicanos, ao preparar no seu *Opus tripartitum* as matérias que deviam ser discutidas no concílio de Lyon, em 1274: apesar de supôr que a construção de ordem pertencia à Igreja, mostrava já não acreditar na unidade da história cristã nem na sua necessidade; as soluções encontradas ou a instaurar pareciam-lhe contingentes, relativas, humanas (DUBY, 1979, p. 169).

Nas décadas seguintes a noção da precaridade da ordem torna-se ainda mais evidente: a convicção progressivamente dominante desde 1300 parece ser não só a da impossibilidade humana para instaurar a harmonia, mas até de conhecer qual ela deva ser. Deixa de haver unanimidade acerca de questões tão fundamentais como a da verdadeira hierarquia dos poderes temporal e espiritual, o valor da prática da pobreza, a até o valor dos sacramentos e a autoridade da ordem sacerdotal, ou mesmo a relação entre o laicado e o clero. Não admira, por isso, que no mundo das ideias predomine a doutrina nominalista acerca da falta de fundamento real dos universais, a doutrina voluntarista acerca da arbitrariedade das livres escolhas divinas, o fideísmo de Mestre Eckhart e de tantos outros autores, a renúncia à conciliação entre as verdades da fé e o conhecimento pela razão: tais são as expressões intelectuais de uma sociedade que acaba de perder as antigas referências e que não sabe mais quais são os fundamentos da ordem do mundo, mas cuja confiança na lógica e no valor da dedução não impede de construir as doutrinas mais extremistas e mais irrealistas (D. KNOWLES, 1959).

As contradições doutrinárias, a perda de referências seguras e os extremismos levam alguns espíritos a uma visão dramática do mundo, como a do escriba da corte de Avinhão Opicinus de Canistris, cujas memórias e grandes desenhos simbólicos (*De preeminencia spiritualis imperii*, 1329; *Descriptio universi celestis supre capita nostra in exemplar terrestris sub pedibus nostris*, c. 1340/50) (*Rep.*, III, p. 113) representam bem a desorientação que tantos homens da época experimentavam. Sente-se ao mesmo tempo grande pecador e profeta, e projecta as suas obsessões

diabólicas sobre o mundo que o rodeia, desenhando a figura do maligno sobre o mapa do Mediterrâneo, entre a Europa e a África, apresentando-se nas suas memórias como condenado e como vítima da desordem que reina do mundo do seu tempo (G.B. LADNER, 1967; A. GOUREVITCH, 1993; cf. J. DELUMEAU, 1976 e 1983). A quase loucura de Opicinus, porém, não é caso único na época. Podem-se-lhe associar personalidades tão estranhas como o franciscano João de Roquetaillade (+1362/5) (THORNDIKE, 1934, III, pp. 347-369; *Rep.*, VI, p. 404) ou tão inquietas como o aragonês Arnaldo de Villanova (THORNDIKE, 1934, III, 52-84; *Rep.*, II, pp. 395-396).

Apesar do agudo sentido da perturbação que tantos homens sentem no século XIV, Deus é ainda para eles o centro de tudo, o sustentáculo da realidade. Também não põem em dúvida a necessidade de uma sociedade hierarquizada. Inspirado ou não por Deus, o homem tem de lutar pela preservação da sociedade. A harmonia possível tem de ser obtida pela acção voluntária de todo os responsáveis.

III

Ora há muitas respostas possíveis para os problemas da humanidade. Cada rei tem o seu reino, cada cidade os seus costumes, cada ordem religiosa os seus objectivos e a sua organização, cada autoridade a sua jurisdição, cada comuna a sua história, cada ser criado o seu ímpeto, cada animal os seus hábitos e o seu simbolismo. Por isso, é necessário recolher por escrito a legislação e os costumes de cada cidade, codificar as constituições de cada ordem religiosa, definir a jurisdição dos religiosos e dos bispos, registar a história das comunas, recolher em herbários, bestiários e lapidários as características e poderes de cada criatura, organizar receituários médicos para saber como se curam as doenças, coleccionar *exempla* para uso dos pregadores, imaginar casos clínicos e morais para encontrar as respectivas soluções, reunir em grandes obras enciclopédicas os conhecimentos de todas as origens. Embora se tenha perdido a crença na eficácia do modelo cósmico para impôr uma ordem à sociedade e à Igreja, era necessário resolver os problemas de todos os dias. Tal era, em Direito canónico e civil e na moral, o objecto da casuística; em política, o da pragmática; em teologia, o da mística; nas disciplinas da produção ou das actividades humanas, o dos tratados práticos. A reunião de dados sobre as actividades humanas e as instruções dos peritos invadem, assim, o campo da escrita, outrora reservada quase exclusivamente aos domínios do sagrado, quer por serem clérigos a maioria dos que a conheciam e usavam, quer por o seu uso se destinar a assegurar o domínio do sagrado sobre o profano. Dado que a ordem existente no

mundo lhe era intrínseca, o homem não tinha mais que respeitar o sagrado para manter a harmonia, evitando assim infringir os interditos e aplicando a razão a descobrir os mistérios ocultos na natureza. Toda a mudança seria perniciososa. Não se tratava de agir sobre a realidade, mas de descobrir os seus segredos.

Até então os tratados práticos reduziam-se quase só a actividades dos próprios clérigos, como por exemplo o cômputo (necessário para o cálculo da data de Páscoa). Os tratados de medicina, sobretudo os da escola de Salerno foram, até ao século XIII, a maior excepção, explicável, neste caso, pelo facto de a medicina estar profundamente ligada à magia, isto é ao campo em que a acção humana se destinava a controlar forças ocultas que se sopunham interferir na saúde. Os textos escritos que diziam respeito a outras actividades tinham quase sempre de ser traduzidos do árabe, como acontecia com as obras de medicina e de astrologia, ou seja de dois saberes intimamente relacionados com a magia (G. BEAUJOUAN, 1982, pp. 463-465). A necessidade de recorrer aos conhecimentos árabes confirmava, de resto, aos olhos de muitos, o seu carácter sobrenatural, pois a sua procedência de fora do território cristão acentuava, de alguma maneira, a sua origem um tanto demoníaca. Como THORNDIKE mostrou já há muitos anos (1929-34, vol. II e III), redigiram-se e copiaram-se também bastantes obras sobre alquimia e magia, mas parece terem-se transmitido ocultamente, como exigia, de resto, o seu carácter hermético.

Podem também mencionar-se pequenos tratados sobre a artes, como o do monge Teófilo, *De diversis artibus*, e outros raros escritos menores sobre pintura do fim do século XII (Rep., III, 523; CROMBIE, 1959, I, p. 155) que eram excepções explicáveis, também, porque o saber transmitido se destinava principalmente a confeccionar imagens sagradas.

Assim, um tratado do imperador Frederico II sobre a caça com as aves, pode-se considerar uma obra verdadeiramente inovadora, como o foi, em tantas coisas, o seu próprio autor (HASKINS, 1927, pp. 229-326). Embora fosse precedido de uma obra sobre as aves, como a atribuída ao lendário rei Dancus da Sicília, e de outra sobre os medicamentos próprios para aves, da autoria do falconário Gerardo, também da Sicília, representa, de facto um indício da secularização da escrita, de que o homem se apropria para transmitir e racionalizar conhecimentos profanos e que só têm significado atribuindo às acções humanas um valor próprio e independente da sua relação com Deus.

Com efeito, a escrita, com alguma coisa ainda de arte sagrada, reservava-se geralmente para o comentário à Palavra de Deus e todas as outras formas de palavra que a actualizavam: a liturgia, o Direito canónico e civil, a explicação do livro da natureza (imagem de Deus), a História

(relato das acções de Deus para salvar o seu povo e o conduzir a si mesmo na consumação dos séculos), a música (que exprimia a harmonia das esferas cósmicas). A perícia na manipulação dos objectos, na produção de alimentos e de artefactos, a arte da condução dos homens, na política e na vida quotidiana, eram actividades profanas. Pertenciam ao mundo dos leigos, cujas acções eram objecto de instruções orais, sem dignidade suficiente para que deles se ocupassem os representantes de Deus na terra.

Não admira, por isso, que os intelectuais, convencidos da sua evidente superioridade, se referissem às actividades manuais e mesmo à prática em geral, com um desprezo sem restrições. Os testemunhos acerca da rudeza e mesmo da bestialidade dos camponeses e da plebe em geral tornam-se mais significativos quando ligam o conceito de inferioridade ao *vulgus* ou tornam o adjectivo *vulgaris* sinónimo de inferior (MURRAY, 1982, p. 265), quando opõem a instrução dos superiores ao analfabetismo dos inferiores (como Nicolau de Claraval c. 1160) ou quando dizem que os iletrados são, de certo modo, inferiores aos animais (como Guilherme Peyraut c. 1240). Guilherme de Auvergne dizia em 1230 que «A massa comum, por causa do seu número e da escassez de intelecto [...] vive quase como animais selvagens [...] Os sábios e aqueles que dominam as suas paixões sabem que as paixões humanas não devem ser obedecidas. Por meio do uso virtuoso do livre arbítrio, os sábios evitam seguir as suas paixões» (cit. *ib.*, p. 267). Por volta de 1325, o mestre parisiense João de Jandun era ainda mais explícito, ao tratar da hierarquia entre as várias classe de homens. Não hesitava em afirmar: «Por classe mais baixa entendo os homens puramente práticos, cuja compreensão das coisas mais altas é ligeira ou inexistente. Nesta classe está a maioria dos comprometidos no comércio e na indústria e, se me atrevo a dizi-lo, quase todos os juristas de hoje [...] Por classes altas, entendo os metafísicos, que alcançam a contemplação das subtilezas das formas abstractas e de Deus supremo [...] Por classe imediatamente acima da mais baixa, entendo com o devido respeito à sua reverência, os matemáticos, que consideram os números, as grandezas e os problemas solúveis [...] Estas coisas, todavia, são *sensibilia*, mas *sensibilia* a todos os homens, não só a este ou àquele indivíduo, e isto coloca os matemáticos acima das classes mais baixas [...] O outro grau mediano é, no meu entender, o dos perfeitos e destacados na ciência natural, que inferem as qualidades abstractas dos objectos sensíveis [...] e que extraem as verdades ocultas dos fenómenos naturais de que têm um conhecimento completo» (cit. *ib.*, p. 294).

E verdade que bem antes, no princípio do século XII, Hugo de S. Victor parecia atribuir às artes mecânicas uma dignidade comparável à

de outros saberes. Mas as suas ideias sobre a hierarquia dos saberes são as mesmas: ao dividir o campo dos conhecimentos humanos em quatro partes —teoria, prática, mecânica e lógica, a que correspondiam a contemplação da verdade, o governo dos homens, a produção de objectos e o uso da linguagem—, este autor pretende, na verdade, estabelecer um inventário global desses conhecimentos, mas apenas para que todos eles se ordenem em função de um domínio tão completo quanto possível da língua, que por sua vez é necessária para descobrir os mistérios de Deus através do conhecimento das Escrituras (L. GIARD, 1991). Por isso ele diz que a «mecânica» se deve considerar como «adúltera porque se ocupa dos afazeres dos homens» (*Didascalicon*, in PL, CLXXVI, col. 752). Além disso, o afã do homem em se dedicar a tantas actividades destina-se, no fundo, a acumular bens, o que resulta apenas da « vaidade das vaidades » (*De vanitate mundi*, in PL, CLXXVI, col. 705-707).

Outro texto citado por CROMBIE (1959, I, p. 157) com o mesmo objectivo de mostrar o interesse dos intelectuais da Idade Média pela técnica e pela ciência, pertence ao *De divisione Philosophie* de Domingos Gonçalves, morto em 1181. Trata-se de uma obra que adapta a obra de Al-Farabi traduzida por Gerardo de Cremona e por Gonçalo Domingues sob o título de *De scientiis* (G. BEAUJEAN, 1957, pp. 8-9; *Rep.* IV, p. 429; V, p. 356). O seu sentido é bastante diferente, porque afirma claramente o valor de todo o saber que se destina a orientar actividades úteis e necessárias ao homem, como a aritmética prática para o comércio, a ciência e a arte política para o bom ordenamento da sociedade, a ciência das leis e das artes mecânicas para as necessidades quotidianas.

Mas a sua posição deve-se considerar ainda excepcional. Assim, João de Salisbúria, contemporâneo de Domingos Gonçalves reconhece também a importância das artes mecânicas para a manutenção do Estado, mas atribui-lhes um lugar nitidamente inferior e manifesta o seu desinteresse por elas ao afirmar que a sua variedade não permite sequer enumerá-las, «pois são de tantas espécies que nenhum escritor político deu regras especiais para cada uma delas; [mas] é exigência geral que não ultrapassem a lei dos limites e se subordinem à utilidade pública» (*Policraticus*, PL, CXCIX, col. 618-619).

Creio, por isso, muito significativo o aparecimento de tratados práticos sobre actividades humanas, que de alguma maneira compensam o totalitarismo da teoria em geral e da teologia em particular¹. Nasce

1. O levantamento que a seguir fazemos baseia-se num certo número de obras gerais e numa análise dos volumes já publicados do *Repertorium fontium historiae medii aevi*, que chegou até à letra J. Não é, portanto, de modo algum, um levantamento completo. Além de não contar com indicações suficientes para obras dos autores medievais

entre os leigos, mas, como era de esperar, aparecem primeiro entre aqueles que estão mais próximos do clero e do poder, ou seja nas cortes dos reis e dos imperadores, como acontece de forma mais evidente na corte siciliana do imperador Frederico II (HASKINS, 1927, pp. 242-326).

Têm como precedente difícil de definir aquelas obras de conteúdo um pouco caótico, em que se misturam historietas acerca da corte, com considerações morais, curiosidades e informações de toda a ordem, de que o *De nugis curialium* de Walter Map (+1208/10) sobre a corte inglesa, e os *Otia imperialia* de Gervásio de Tilbury (+ dep. 1211) para a corte do imperador Otão IV (*Rep.*, IV, p. 715) são exemplos típicos. Este género de obras, por sua vez, tinha alguma conexão com o *Policraticus* de João de Salisbúria (+1180) (*Rep.*, VI, p. 409), embora neste se tornem mais evidentes as considerações de carácter preceptivo e doutrinal. As traduções dos *Otia imperialia* em francês, por João de Antioquia no fim do século XIII (*Rep.*, VI, p. 519), e por Jean de Vignay em 1331 (*ib.*, p. 561), mostram que o género continuava a ser apreciado nos séculos seguintes.

Este tipo de obras divide-se em dois: um, em que o tom moral e doutrinal prevalece por completo, e no qual se traça o modelo ideal do príncipe, e outro, mais original e, por assim dizer mais laico, em que se acentuam as recomendações sobre os costumes, maneiras de proceder e comportamentos próprios da corte. Entre os primeiros podem-se apontar a *Eruditio principum et regum* escrito por Gilberto de Tournai em 1259 a pedido de S. Luís (*ib.*, V, p. 270-271), o célebre *De regimine principum* de Gil de Roma publicado c. 1280-1285 (*ib.*, II, p. 136), a *Allocutio christiani* de Arnaldo de Villanova, dedicada em 1304 ao rei Frederico III da Sicília (*ib.*, p. 395) ou o *Speculum regum* de Álvaro Pais, bispo de Silves, datado de 1334 (*ib.*, p. 206). O carácter laical dos destinatários explica que cedo tenham aparecido traduções em língua vulgar, como a castelhana de Gil de Roma, por Juan García de Castrogeriz (*ib.*, IV, p. 634), adaptações, como os *Enseignements et ordenances pour un seigneur qui a guerres et grans gouvernemens a faire* de Jean de Vignay (c. 1335-1350) (*ib.*, VI, p. 560), obras originais como os *Castigos e documentos por el rey Sancho IV*.

A outra linha de obras, mais dedicada aos costumes da corte, teve pelo menos dois antecedentes precoces, um de c. de 1152/3, de um cón-

que serão recenseados nos volumes a publicar, é preciso ter em conta que o recenseamento do *Repertorium* só pode ser considerado completo para as obras de interesse propriamente historiográfico. Este conceito é muito amplo para os últimos volumes publicados, mas mais estreito para os dois primeiros. *Repertorium* será citado neste artigo por meio de sigla «*Rep.*».

go anónimo de Aix-la-Chapelle, o *Indiculus curiarum ad mensem regiam pertinentium* (*ib.*, p. 235-236), e outro de c. 1170, o *Livre des manières* de Etienne de Fougères (*ib.*, IV, p. 384); mas só encontra novos produtos no princípio do século XIV com os *Ritus regiae curiae officii rationum* de André de Isernia (*ib.*, II, p. 229) e sobretudo com os compêndios de conselhos aos nobres e cortesãos, de que as obras de D. João Manuel, como *Libro de los castigos*, *El conde Lucanor*, o *Libro de los estados*, (*ib.*, VI, p. 579-580) são paradigmas célebres. Estas procedem também de um género anterior, com um carácter moral mais acentuado, de que o *Liber consolationis et consilii* (1246) de Albertano de Bréscia (*ib.*, II, p. 168-169) é um exemplo cujo sucesso pode ser medido pelo facto de o seu original latino ter sido traduzido para castelhano pelo cardeal Pedro Gomez Barroso durante o reinado de Afonso XI (*ib.*, V, p. 178).

Os costumes da corte podem dar lugar a instruções mais precisas sobretudo quando se traduzem em actividades lúdicas, como o jogo de xadrez e a caça, quando codificam o uso de emblemas heráldicos, ou quando pretendem transmitir um saber completo acerca da principal ocupação dos cavaleiros, que é o serviço das armas. Também aqui se verifica uma notável precocidade dos países meridionais. Dando continuidade à obra já mencionada do imperador Frederico II, mencionem-se, em primeiro lugar, os textos sobre a caça, como o *Libro de la caza* de D. Juan Manoel (c. 1337) (*Rep.*, VI, p. 579) e o *Libro de la montería* de Alfonso XI (c. 1340) (*ib.*, II, p. 196); a seguir, sobre o xadrez, os *Libros de acedex, dados e tablas* de Afonso X, o Sábio (*ib.*, p. 193-194), e o *Libellus de moribus hominum et de officiis nobilium super ludo scaccorum* de Tiago de Cessole de c. 1290 (*ib.*, VI, pp. 113-114), traduzido em francês c. 1335-1350 por Jean de Vignay com o título de *Jeu des échecs moralisés* (*ib.*, p. 560); em terceiro lugar, sobre heráldica, o *Clipearius teutonicorum* de Conrado de Mure ou de Zurique (+1281) (*ib.*, III, pp. 613-614), o *Tractado de las armas* (c. 1342) de D. Juan Manoel (*ib.*, VI, p. 580) e o *Tractatus de insigniis et armis* de Bártolo de Saxoferrato (+1357) (*ib.*, II, p. 458).

Quanto ao ofício da cavalaria vão-se buscar as instruções ao *De arte militari* de Vegécio, que se copia frequentemente nesta época (MURRAY, 1982, pp. 149-150) e se traduz para francês por Jean de Meung (+1305) e por Jean de Vignay c. 1310 (*Rep.*, VI, p. 559), mas desenvolvem-se com originalidade os preceitos sócio-morais e ideológicos como os que constam do *Libro del caballero et del escudero* de D. Juan Manoel (*Rep.*, VI, p. 579) ou tratados técnicos como o *De cura equorum seu hippiatría* escrito precocemente por Jordano Rufo a pedido do imperador Frederico II (*ib.*, pp. 441-442) e traduzido em italiano pelo siciliano João de Cruyllis no princípio do século XIV (*ib.*, p. 304).

A segunda área em que os tratados práticos se multiplicam é a daquilo a que Hugo de S. Victor chamava propriamente a «prática» e que compreendia para ele tudo o que dizia respeito à ética, isto é à moral, porque «por meio dela os costumes transformam-se em boas acções» (*Didascalicon*, in PL, CLXXVI, col. 752). Numa velha concepção da vida social, a moral dizia respeito propriamente ao agir individual. Este, por sua vez, devia submeter-se inteiramente às normas sociais. A infracção devia ser reparada por meio de penitências rituais como as que eram prescritas nos penitenciais de origem céltica. A emergência da consciência individual e, por meio dela, da subjectividade dos actos humanos, que se dá lentamente pelo fim do século XI e se desenvolve durante todo o século XII, tende a uma prática cada vez mais consciente da responsabilidade individual que se difunde a todas as camadas da sociedade por meio da confissão auricular instituída pelo concílio de Latrão em 1215. A partir de então, vai-se tornando possível, por um lado, uma concepção pluralista da sociedade, em que se admite uma certa latitude da acção individual dentro do quadro global da norma social, e em que, por outro lado, se torna necessário não já conservar sem alterações uma ordem social rígida e uniforme, mas sobretudo educar a responsabilidade individual, para que a adesão à norma seja suficientemente eficaz e meritória. Não admira que, nestas condições, se descubra e difunda o conceito de «pessoa» até então desconhecido dos tratados jurídicos e teológicos (A. BOUREAU, 1992).

A «prática», no sentido de Hugo de S. Victor, diversifica-se, portanto, e compreende o Direito, a Moral propriamente dita e a Pedagogia. Quanto ao Direito, já não se trata apenas de conciliar as normas aparentemente discordantes, como fizera Graciano, mas de aperfeiçoar procedimentos, especificar preceitos demasiado genéricos, adaptá-los a situações novas, resolver casos contraditórios, codificar costumes locais que dão soluções diferentes das do Direito romano. Tudo isto se faz sob o império da razão e se transforma num saber de grande tecnicidade, em que o antigo objectivo último, de conduzir o homem para Deus, se torna apenas implícito, ou mesmo oculto por detrás de outros mais próximos e bem mais terrenos. Tais são os princípios jurídicos postos em prática pela escola dos comentadores ou pós-glossadores cujos principais representantes foram Jacques de Revigny (+1296) e Pierre de Belleperche (+1308) em Orléans, e sobretudo Bártolo de Saxoferrato (+1357) em Perusa e Pisa (J. GILISSEN, 1988, pp. 203-205, 344-347). Deixo de lado as suas obras sobre questões específicas como a usura, as prescrições, as eleições, o interdito e a excomunhão, e tantos outros problemas práticos, assim como o caso especial das compilações de direito local, regional ou nacional, que são matérias bem conhecidas dos historiadores do Direito e típicas deste período. Saliento apenas o caso particular dos tratados sobre o governo das cidades, e sobre os hereges.

Aqueles dirigem-se a um tipo de comunidades que as sociedades tradicionais não conheciam e que, pela diversidade dos seus habitantes, colocavam problemas especiais. É das cidades, com efeito, que se ocupam João de Viterbo no *Liber de regimen civitatum* de c. 1250 (*Rep.*, VI, p. 426) e Bártolo de Saxoferrato no *Tractatus de regimine civitatis* de cerca de um século mais tarde (*ib.*, II, pp. 458-459).

As obras sobre os hereges são mais abundantes e mostram bem que as dissensões doutrinárias e comunitárias da época deixam de se poder resolver pela pregação e a condenação à morte, como no tempo dos Cátaros e Albigenses, para se tentarem solucionar por meio de estratégias em que prevalece a vigilância individual e a intervenção de tribunais especiais, cujo procedimento foi minuciosamente regulamentado por vários papas. A maneira de proceder para com os hereges dá então lugar a várias obras, das quais a mais conhecida é a do inquisidor dominicano Bernardo Gui, *Practica inquisitionis* (1323) (*Rep.*, II, pp. 512-513), mas a que se podem associar, por exemplo, os tratados sobre os hereges de Pedro de Albalat, bispo de Tarragona (1241/2) (Díaz, n. 1238), de Anselmo de Alexandria (c. 1260-1270) (*Rep.*, II, p. 365), de David de Augsburgo (+1272) (*ib.*, III, p. 124), do anónimo autor da *Doctrina de modo procedendi contra haereticos* (c. 1278) (*ib.*, IV, p. 226), de Álvaro Pais, bispo de Silves (c. 1345) (*ib.*, II, p. 205) ou de Hermann de Schildesche (+1357) (*ib.*, V, p. 465). O problema da tortura preocupou especialmente Guido de Suzzare (+dep. 1292) no seu *Tractatus de tormentis* (*ib.*, V, p. 284) (cf. CHIFFOLEAU, 1990).

Não me parece possível mencionar aqui as obras de moral propriamente dita, apesar de a sua história estar um tanto viciada por conceitos fixistas usados por uma historiografia consciente ou inconscientemente apologética, porque o seu significado como tratados práticos, por oposição a hábitos mentais da época anterior, requereria análises demasiado pormenorizadas para uma comunicação como esta. Note-se apenas a sua íntima conexão com os novos penitenciais inaugurados pelo de Alain de Lille (+1202) e representados também pelo *Liber poenitentiarius* do português João de Deus (+1267), e sobretudo com os novos «manuais de confessores» que, a partir de 1220-1234, imitam a *Summa de casibus poenitentiae* de S. Raimundo de Peñafort. Citemos, entre estes, a *Summa confessorum* de João de Friburgo (c. 1290) (*Rep.*, VI, pp. 319-320), além dos manuais de João de Erfurt (1295 e 1302), de Durando de Champagne, de Marchesino de Reggio de Emilia (ant. 1315), de João Rigaud (1309/12), de Astesanus de Asti (c. 1317), de Bartolomeu de Pisa (c. 1338), que tomam frequentemente a forma de compêndios de casos exemplares (P. MICHAUD-QUANTIN, 1962, pp. 15-62).

O domínio da pedagogia é ainda mais significativo da preocupação pela prática. Entre 1250 e 1350, muitos autores se interessam por duas

categorias de pessoas: as crianças e as mulheres. São os sectores que a ideologia dominante considera mais fracos e por isso é mais necessário instruir, com o fim de extirpar da sociedade os germens da divisão que a corroem e recuperar uma ordem constantemente ameaçada. As crianças e jovens alunos interessam João de Garlande na *Morale scholarium* de c. 1238/42 (*Rep.*, VI, pp. 321-322), o dominicano Guilherme de Tournai no *De instructione puerorum* de c. 1258 (*ib.*, V, p. 329), o franciscano Guiberto de Tournai no *De modo addiscendi* de 1262-1268 (*ib.*, p. 270), o dominicano Martino del Cassero da Fano (+1272) no *De regimine et modo studendi quem debent habere scholares* (*ib.*, III, p. 153), o franciscano Raimundo Lull na *Doctrina pueril* de 1278 (Carreras y Artau, 1939, p. 323), o notário florentino Filippo Ceffi nas *Dicerie da imparare a dire a uomini giovani e rozzi* de c. 1305-1328 (*Rep.*, III, p. 211), o cortesão Pierre Dubois no *De recuperatione Terrae Sanctae* de 1309, para ensinar jovens destinados a introduzir a fé crista na Palestina (L. Thorndike, 1949, pp. 138-149), o alemão Hugo Spechtshart von Reutlingen (+1359/60) na *Forma discendi* (*Rep.*, V, p. 604), o anónimo autor do *De commendatione cleri* de 1347/65 editado por Lynn THORNDIKE (o.c., pp. 409-433).

Não menos significativos são os tratados, um pouco mais tardios, para instrução das mulheres, cujo maior número, também significativamente, creio ter sido redigido em língua vulgar: tenho notícia do provençal *Ensenhamen de la donzela* de Amanieu de Sescas (+1304) (*Rep.*, II, p. 210), do *Speculum dominarum* do franciscano Durand de Champagne (+dep. 1307) (*ib.*, IV, p. 257), do *Reggimento e costumi di donna* (1318/20) do notário florentino Francesco da Barberino (*ib.*, p. 542), e do anónimo occitânico *Gardacors de Nostra Dona* (*ib.*, p. 637). O caso especial das velhas, meio curandeiras, meio bruxas, que preocupam tantos autores, apesar de não suscitar, que eu saiba, tratados especiais, é verdadeiramente exemplar. Transmissoras por excelência de um saber popular, detentoras de «poderes» curativos ou maléficos, paradigmas de fé simples que suporta a verdadeira virtude, apesar de não se basear no conhecimento racional, são vestígios vivos de uma prática do saber e de uma concepção do mundo que os intelectuais do século XIII alteram por completo. As reflexões dos moralistas, dos canonistas e dos pregadores revelam as suas perplexidades, os seus medos e as suas contradições. Não sabem que atitude tomar para com elas: umas vezes são dominados pelo medo, outras pela condescendência, nas suas tentativas de as enquadrarem no mundo que pretendem ordenado pela razão e pela autoridade clerical (J. AGRIMI & C. CRISCIANI, 1993).

Distinta da «prática», segundo Hugo de S. Victor, é a lógica, que se ocupa da «terminologia» e que, por isso, preside ao manuseamento da língua. É, afinal, a base de todo o conhecimento. Já vimos que Hugo

centra nela toda a sua obra pedagógica, porque tem como objectivo a interpretação da Palavra de Deus (L. GIARD, 1991). Durante o século XIII, porém, o estudo da língua e da lógica por si mesmas e não em função do conhecimento de Deus e dos seus mistérios, tornou-se cada vez mais frequente e foi adquirindo um carácter mais prático e mais sistemático.

Os precedentes anteriores ao período de que tratamos aqui não são raros, mas só aparecem por volta do ano 1200. Os casos mais conhecidos são o *Doctrinale* de Alexandre de Villedieu, de 1199 e o *Grecismus* de Evrard de Béthune, de 1212 (C.H. HASKINS, 1933, p. 137; E.R. CURTIUS, I, 1986, pp. 93-94). Estas obras, porém, não substituem os textos fundamentais em que o ensino continua a basear-se, ou seja a *Ars minor* e a *Ars maior* de Donato, a *Institutio grammatica* de Prisciano e a *Institutio oratoria* de Quintiliano (ib.). Para sistematizar as suas regras e princípios e os adaptar à prática e às novas concepções acerca do uso e das funções da linguagem, surgem desde cedo obras complementares propondo procedimentos específicos. Assim, para a redacção de cartas, usava-se preferentemente o velho *Breviarium de dictamen* da Alberico do Monte Cassino (+c. 1100), e para a oratória copiam-se os exemplos que o mesmo autor dava nas *Flores rhetoricae* (Rep., II, pp. 165-166). Foi também necessário renovar estes textos. Na Universidade de Bolonha passaram a preferir a *Antiqua rhetorica* (1215/26) de Boncompagno (C.H. HASKINS, 1933, p. 142; Rep., II, p. 255) e apareceram outros tratados semelhantes sobretudo em Orléans. A partir de 1250, o género prolifera e diversifica-se: desde esse ano até 1350 encontrei as *artes dictaminis* do franciscano João de Limoges (dep. 1240) (Rep., VI, p. 347), do dominicano Bartolomeu Faventino (c. 1278) (ib., I, p. 455), do franciscano Juan Gil de Zamora (1282) (ib., VI, pp. 270-272) do mestre bolo-nhense João Bonandrea (1303/4) (ib., VI, p. 289), do cisterciense Bernoldo de Kaisheim (1321) (ib., II, p. 517), do gramático e poeta João de Virgílio (+dep. 1327) (ib., VI, pp. 424-426); mas a lista deve estar longe de ser completa (cf. C.H. HASKINS, 1929).

Os mestres da mesma época também não se contentam com as *Institutiones* de Quintiliano para o ensino da Retórica, que o desenvolvimento da pregação, sobretudo em virtude da intensa actividade pastoral dos franciscanos e dominicanos, tornava já pouco adaptada à evolução dos costumes e das estratégias pastorais. Já no fim do século XII Alain de Lille (+1203) tinha redigido uma *Ars praedicandi*, de grande sucesso. Mas o período de adaptação às necessidades da nova retórica sagrada situa-se sobretudo a partir de meados do século XIII, quando aparecem os tratados do bispo de Paris Guilherme de Auvergne (+1249), do inglês Ricardo de Thetford (s. XIII), do franciscano conhecido como Pseudo-Boaventura, do mestre dos dominicanos Humberto de Romans

(1266/77), do franciscano João de Galles (+c. 1300), do franciscano maiorquino Raimundo Lull (+1316), do inglês Roberto de Basevorn (1322), do dominicano inglês Tomás Walleys (1336/49) (J. LONGÈRE, 1983, pp. 197-202).

O uso da eloquência na pregação, era, pois, uma aplicação prática, mas posta ao serviço de Deus. Nesta época ela começa também a ser usada pelos leigos, como testemunham os manuais então redigidos. O mais conhecido é obviamente o incompleto *De vulgari eloquentia* de Dante, escrito por volta de 1304-1305 (Rep., III, pp. 114-115; E.R. CURTIUS, 1986, II, pp. 86-88). Mas não era o primeiro. Tinha sido precedido havia dezenas de anos pelas *Fiore di retorica* dedicados a Manfredo da Sicília por Guidoctus de Bolonha por volta de 1260 (ib., V, p. 287). Por sua vez, a prática da actividade poética, de que já havia tratados latinos desde o fim do século XII, e depois se enriqueceu com novos textos de Geoffroy de Vinsaut, de Gervásio de Melkley, de Everardo o Germânico ou de João de Garlande para a versificação latina (ZUMTHOR, 1954, p. 245), suscita agora compêndios em língua vulgar, como o do poeta catalão João de Castellnou, com o seu *Compendi de la conexença dels vicis que poden esdevenir en los dictata del gay saber* (c. 1341) (ib., VI, pp. 567-568).

Entretanto a arte de falar e escrever dependia fortemente da arte de raciocinar. Até meados do século XIII baseava-se no comentário aos vários livros do *Organon* de Aristóteles. O português Pedro Julião, mais tarde feito papa com o nome de João XXI, resumiu os seus princípios sob a forma de um manual que se tornou o ponto de partida de novos estudos gramaticais e lógicos: as célebres *Summulae logicales* redigidas por volta de 1250-1260. A importância desta obra pode ser medida não só por meio dos seus inumeráveis manuscritos, mas também dos comentários que suscitou ainda nos séculos XIII e XIV por parte de autores tão conhecidos como Roberto Kilwardby, Simão de Faversham, João Buridan e Marsílio de Inghem, para só citar os que se situam antes de 1350 (CHEVALIER, 1956, p. 767). Como era de esperar, dada a importância então atribuída à lógica formal e à gramática especulativa, podem-se também apontar, ao lado do de Pedro Julião, os tratados de Boécio da Dinamarca, de Nicolau de Paris, de João Le Page, de Siger de Courtrai, de Tomás de Erfurt e muitos outros inéditos (ib.). A este tipo de obras associam-se outras mais especulativas como a *Summa grammaticae* de Rogério Bacon (dep. 1272) (ib., p. 767) e as várias versões da célebre *Ars demonstrativa* de Raimundo Lull (*Ars generalis*, *Ars brevis*, *Ars generalis ultima*) (CARRERAS y ARTAU, 1939, pp. 345-479). É evidente o propósito prático desta arte que tenta fixar as regras de uma língua universal tão eficaz que permitisse converter os muçulmanos e reconduzir a Igreja e até toda a humanidade a uma utópica unidade universal.

Podem-se associar as artes da música às da linguagem. Não se devem, porém, confundir os tratados musicais práticos com os teóricos. Estes têm um sentido especulativo: destinam-se a estudar a harmonia das esferas celestes, como um aspecto particular da harmonia universal e da sua percepção pelo homem. A sua apreensão também conduzia a Deus, fonte e explicação última da música criada. Ora o canto, sua aplicação prática, conhece alterações de grande importância durante o século XIII, com a descoberta da polifonia a três ou quatro vozes, em que o cantor Perotinus, da Catedral de Notre Dame de Paris se celebrizou pelos anos 1208 a 1238 (PIRROTTA, 1968, p. 250). Sendo raros, até então, os tratados de canto, foi depois necessário fixar por escrito as noções indispensáveis para poder executar as novas formas musicais. Daí o aparecimento de numerosos tratados práticos da época, entre os quais se podem mencionar a *Ars cantus mensurabilis* de Franco de Colónia, na segunda metade do século XIII (CROMBIE, 1959, I, p. 162), o *De mensurabile musica* e o *De plana musica* de João de Garlande (Rep., VI, p. 322-323) um pouco mais tarde, a *Ars musicae* de mestre João de Grocho (c. 1300) (ib., VI, p. 329), a *Ars nova musicae* e o *De ratione mensurandi* de mestre João de Mure, de c. 1321 (ib., p. 372; CROMBIE, 1959, I, p. 164), o tratado teórico de Walter de Odington com muitos exemplos de aplicação, na primeira metade do século XIV (CROMBIE, 1959, I, p. 164), o *Speculum musicae* de Tiago de Liège, de c. 1330 (Rep., VI, p. 118), o anónimo catalão *De cantu organico* (Díaz, n. 2096), os textos de Filipe de Vitry (+1361), que inauguram a notação musical de notas de comprimento diferente, ainda hoje usada (CROMBIE, 1959, I, p. 164), enfim toda aquela literatura que permitiu racionalizar as descobertas práticas que abriram o caminho, por exemplo, às complexas composições polifónicas de Guilherme de Machaut, pouco depois de 1350 (Rep., V, p. 338).

Resta falar do saber «mecânico», considerado «adúltero» por Hugo de S. Victor. É o mais profano de todos. O seu objecto próprio é a produção de coisas necessárias ao corpo humano. Uma das suas ramificações, a medicina, era já um campo tradicional, e tão importante que suscitou desde uma época muito precoce um sector particular do ensino universitário, primeiro em Salerno e depois em Montpellier. Fortemente ligada à prática da magia, foi cuidadosamente estudado nos anos 20 e 30 deste século por Lynn Thorndike. Não iremos dizer nada de novo a seu respeito. Basta apenas observar, em primeiro lugar, que o seu carácter profano se evidencia pela precocidade de textos em língua vulgar, como o *Leech Book* anglo-normando da primeira metade do século X (CROMBIE, 1959, I, p. 21). E, em segundo lugar, que a prevalência da prática se desenvolve e diversifica com os receituários e manuais de cirurgia do período 1250-1350.

Entre os receituários merece, evidentemente, o maior relevo o

Thesaurus pauperum de Pedro Julião (+1277), o português já mencionado a propósito da lógica (L. THORNDIKE, 1929, II, pp. 488-517; Rep., VI, pp. 380-383). Entre os manuais de cirurgia, mencionem-se os tratados de Guilherme de Saliceto (1275) (Rep., V, pp. 319-320), de Lanfranco de Milão (1296) (CROMBIE, 1959, I, p. 210), de Jan Yperman (ant. 1331) (Rep., VI, p. 513), de João de Milão (dep. 1350?) (ib., pp. 365-366), e sobretudo o original tratado de Henrique de Mondeville (c. 1325) (ib., V, pp. 416-417) recentemente comentado por Marie-Christine Pouchelle (1983). Verificamos também que a literatura médica se enriquece com obras de outro género, como os *consilia*, ou estudos clínicos, como os de Taddeo Alderotti de Bolonha (CROMBIE, 1959, I, p. 203) e de Guilherme Corvi de Brescia (1326) (Rep., V, p. 301); de tratados sobre a peste como os de Gentile da Foligno (CROMBIE, 1959, I, p. 205) e de João de Penna, estes últimos datados de 1305 e do próprio momento da Peste Negra de 1348, de que o autor acabou por morrer (Rep., VI, p. 390); e enfim de compêndios sobre a higiene quotidiana ou maneira de conservar a saúde, como o *De conservanda sanitate* de Pedro Julião (+1277) (Rep., VI, p. 380) e outras obras análogas de Guilherme de Saliceto (1277/80) (ib., V, p. 320), de Arnaldo de Villanova (+1311) (L. THORNDIKE, 1929, II, pp. 847-861; CARRERAS y ARTAU, 1939, pp. 221-222), de Tiago Albino de Montecalieri (1341/2) (Rep., VI, p. 106) ou de Guido de Vigevano, médico da rainha Joana de Borgonha, mulher de Filipe VI de França (1345) (ib., V, p. 286). Note-se que os conselhos sobre casos clínicos adoptam um tipo de discurso sobre a prática médica equivalente ao ponto de vista casuístico na literatura jurídica.

No domínio da medicina, o facto de a saúde corporal ser considerada como uma condição sem a qual o homem não podia orientar-se para Deus legitimava o seu estudo mesmo aos olhos dos teólogos. De resto, segundo a tradição mais antiga, a doença estava profundamente conotada com a intervenção dos espíritos malignos, e por isso a acção médica era de alguma maneira justificada pela sua utilidade na luta contra o demónio. O carácter mágico só era censurável na medida em que podia implicar uma forma de pactuar com forças não necessariamente sujeitas a Deus. Entre elas, porém, mesmo os autores mais preocupados com a ortodoxia, como S. Alberto Magno, consideravam a influência dos astros, e por isso nada tinham, em princípio, contra a astrologia, embora reconhecessem a ambiguidade de muitas das práticas que ela tentava fundamentar (L. THORNDIKE, 1929, II, pp. 548-592). Por outro lado, o estudo da cosmologia era também justificado pela concepção da natureza como uma estrutura paralela à do mundo sobrenatural e, portanto, justificada, além disso, pelo seu carácter de representação dos mistérios divinos. Por este lado, portanto, os saberes sobre o mundo físico e biológico aproximavam-se do saber teórico tão louvado por Hugo de S.

Victor. Com efeito, muitas das obras medievais analisadas pelos actuais historiadores das ciências são de facto estudos de perspectivas cosmológicas, quer se baseiem numa observação racional dos fenómenos naturais, quer utilizem, mais raramente, dados experimentais. De facto, como mostraram A. KOYRÉ (1973, p. 74) e Thomas KUHN (1975, p. 981), a experiência medieval era muito frequentemente imaginada, e não realizada na prática; e quando era realmente efectuada destinava-se sobretudo a confirmar interpretações apriorísticas baseadas no senso comum, como o eram, de resto, as das obras cosmológicas de Aristóteles comentadas nas faculdades de Artes (A. KOYRÉ, 1973, p. 139). Nestas condições, os textos sobre a óptica, a mecânica, o movimento, a geometria, o peso, as proporções, a perspectiva, as marés, o ímane, e até as experiências com animais, de que se encontram bastantes exemplos entre 1250 e 1350, apesar de importantes, obviamente, para mostrar como se desenvolvia a atenção ao mundo em si mesmo, eram considerados pelos contemporâneos como produtos do saber especulativo, e portanto teórico (cf. J. CHEVALIER, 1956, pp. 406-414, 515-518; A.C. CROMBIE, 1959, I, pp. 53-153; G. BEAUJOUAN, 1983, pp. 509-529).

Não se pode dizer o mesmo de tratados sobre o cômputo ou a aritmética e sobre o uso do ábaco, do astrolábio, do monocórdio ou do cálculo digital, de resto com antecedentes já na alta Idade Média (cf. G. BEAUJOUAN, 1972, pp. 639-667). As novas tendências iniciam-se com a substituição do cálculo por meio do ábaco pelo cálculo algorítmico a partir do *Carmen de algorismo* de Alexandre de Villedieu (+1211) e do *Algorismus prosaicus* de João de Sacrobosco (+1244 ou 1256) (*Rep.*, VI, p. 405) que serviam de base para o ensino da aritmética nas faculdades de artes a partir de c. 1250 (G. Beaujouan, 1954, pp. 93-104; *id.*, 1982, pp. 467-470). A sua utilidade prática suscitou réplicas como a do mestre de Toulouse Jordano de Nemore (ant. 1250), ou aplicações especiais como o *Algorismus de minutis* de João de Ligniers (c. 1320/25) (*Rep.*, VI, p. 350-351), e até uma tradução francesa em verso de meados do século XIII (SHELBY, 1972, p. 405). Quanto ao uso do astrolábio, ainda c. 1300 inspirava a *Nova compositio astrolabii particularis* de Pedro de Maricourt (CHEVALIER, 1956, p. 443-444).

Os eruditos também distinguiam cuidadosamente a geometria prática da teórica. Ora, até Hugo de S. Victor, apesar da sua nítida preferência pela teoria, redigiu um pequeno tratado de geometria prática (G. BEAUJOUAN, 1982, p. 471; L. GIARD, 1991, p. 261). Mestre Leonardo Fibonacci de Pisa desenvolveu um pouco mais o tema com uma obra intitulada *Pratica geometrica* (c. 1220), embora aí trate quase só das demonstrações e não da sua aplicação. O uso prático, tão necessário para a arquitectura e a agrimensura, constitui, de facto, o objecto de um pequeno tratado francês, *Pratike de geometrie* de c. 1275, que mostra bem o

auxílio que a escrita veio dar à secularização do saber. Um dos seus exemplos mais notáveis é justamente uma obra bem conhecida, o caderno de apontamentos e esboços do arquitecto Villard de Honnecourt, que data aproximadamente da mesma época (SHELBY, 1972, pp. 406-411; G. BEAUJOUAN, 1975, pp. 446-463).

Com Villard de Honnecourt estamos já no estrito campo do saber mecânico. Segundo a «geografia do conhecimento» traçada por Hugo de S. Victor, pertence-lhe também outro exemplo raro de um escrito puramente secular, mas de outra área, o *Libro di divisamenti di paesi e di misura di mercantie* de Francesco Balducci Pegolotti (1347), editado por Allan Evans em 1936 e mais conhecido sob o nome de *La pratica della mercatura*. É ainda uma obra excepcional no panorama da literatura prática, mas os textos deste género ir-se-ão multiplicando no período seguinte (cf. U. TUCCI, 1977, pp. 215-231).

A extensa obra de Pegolotti consistia sobretudo, como diz o seu título, num largo conjunto de informações sobre os países, mesmo não cristãos, com que as cidades italianas tinham comércio, e sobre as moedas e mercadorias que com eles se cambiavam ou trocavam. O desenvolvimento comercial do século XIII levou a aperfeiçoar e diversificar os transportes, particularmente os marítimos, e estes, por sua vez, a exigir novas aplicações práticas com repercussões na escrita. Uma das mais conhecidas é a dos portulanos, onde se desenham as costas marítimas do Mediterrâneo e se inscrevem os nomes dos portos. As primeiras referências datam de c. 1200, e o primeiro exemplar conhecido, a chamada carta de Pisa, do fim do século XIII. Podem-se associar a estes instrumentos meio escritos, meio desenhados, as descrições geográficas, que a partir de 1250 se tornam muitas vezes mais rigorosas e objectivas do que as anteriores, geralmente baseadas em obras escolares (P. GAUTIER DALCHÉ, 1992, pp. 283-312). Uma das mais curiosas é a do precoce *Liber de existencia riueriarum et forma maris nostri Mediterranei* de c. 1200, cuja aproximação aos portulanos foi feita há pouco por P. GAUTIER DALCHÉ (1992, pp. 297-303). Algumas têm agora por objecto áreas regionais, como a *Descriptio Alsatie* anónima do século XIII (*Rep.*, III, p. 170) e a *Descriptio Galliarum* do inquisidor Bernardo Gui, das primeiras décadas do século XIV (*ib.*, II, p. 510). As mais numerosas são as da Terra Santa, para servirem os peregrinos, e têm geralmente a forma de itinerários, como o anónimo de dep. 1250 (*Rep.*, VI, p. 470), os dos dominicanos Burcardo de Monte Sion (c. 1271-1295) (*ib.*, II, p. 609) e Humberto de Dijon (c. 1332) (*ib.*, V, p. 612), o do franciscano António de Cremona (1327-1330) (*ib.*, II, p. 370), e outro anónimo, este escrito em francês e traduzido para italiano no princípio do século XIV (*ib.*, VI, p. 467). Assim, o globo terrestre começava a pouco e pouco a adquirir significado por si mesmo. A curiosidade dos europeus voltava-se mesmo

para fora das fronteiras cristãs, de onde assomavam outros povos diferentes dos islâmicos, como os tártaros. Acerca deles também as escritas são numerosos. Deixemo-los de lado, para abreviar. O que importa, porém, é que tudo isto concorre para formar um conhecimento mais objectivo do mundo e da sua diversidade, através de uma alteração dos conceitos geográficos.

Mencionemos, finalmente, os tratados sobre a agricultura. A sua origem profana é de certa maneira representada pelo aparecimento, já na primeira metade do século XI, da tradução em inglês arcaico do *Herbarium* latino atribuído a Apuleius Barbarus ou a Platonius (CROMBIE, 1959, I, p. 22), e pela redacção, também em inglês, do tratado de Walter de Henley intitulado *Hosebondery* por meados do século XIII (*ib.*, p. 169), que não se deve confundir com outro tratado anónimo com o mesmo título de c. de 1300 (*Rep.*, V, p. 623). As práticas agrícolas teriam c. de 1306 um tratado latino mais sistemático da autoria do bolonhês Piero de Crescenzi solenemente intitulado *Ruralium commodorum libri duodecim* (*ib.*, p. 169; *Rep.*, III, pp. 671-672).

IV

Tirando, portanto, certos casos isolados, os campos da prática em que a escrita se começa a exercitar são o das actividades relacionadas com as cortes régias e imperial e os da medicina e da música. Dentro da classificação de Hugo de S. Victor, podem-se apontar, logo a seguir, os saberes relacionados com o governo dos homens, por meio da política, da moral ou do Direito, que se situam num campo vizinho ou parcialmente coincidente com o da religião, reservado aos clérigos, que sempre pretenderam alargá-lo para poderem ditar que tipo de ordem devia reinar entre os homens. O território do comércio e das artes mecânicas propriamente ditas, alheio à corte régia, à nobreza e ao clero, permanece quase deserto de obras escritas. Mas o contexto que apresentei torna extremamente representativas as poucas obras que nesta área se encontram. Quer isto dizer que estamos aqui num domínio particularmente significativo do problema que nos interessa. Vejamos os dados com um pouco mais de atenção.

Os trabalhos de G. BEAUJOUAN sobre a geometria, a aritmética, a música e a astronomia, de O.R. SHELBY sobre a arquitectura, de P. GAUTIER DALCHÉ sobre a geografia, e de U. Tucci sobre o comércio, mostram que os textos e aplicações práticas de conhecimentos teóricos úteis para as artes mecânicas parecem dever-se a indivíduos suficientemente instruídos para poderem seleccionar tais elementos, e ao mesmo tempo em contacto com os seus utilizadores principais, sejam eles artifi-

ces, arquitectos, marinheiros ou mercadores. O saber prático testemunhado pelo novo campo da escrita aberto depois de 1250 não nasce, portanto, de uma codificação da prática profissional, mas da aplicação da teoria a necessidades imediatas da vida quotidiana. Ou seja, resulta de um alargamento do campo da racionalidade a partir do conhecimento especulativo. Não representa uma sistematização, nem sequer uma descrição de procedimentos transmitidos oralmente pelos praticantes. Aparentemente, os procedimentos práticos transmitidos pelos profissionais eram até aí comunicados apenas por via oral e pela exemplificação gestual, o que reduzia a área da sua comunicabilidade ao território onde ela se situava ou ao grupo profissional interessado, e tendia a cristalizar ou mesmo sacralizar os procedimentos e a desencorajar as experiências e inovações. A escrita, porém, ao apropriar-se de tais problemas, induz à aplicação de processos mentais como a generalização, a comparação, a classificação, a hierarquização, a distinção, a busca das causas, o rigor; ou seja, de processos que a escolástica havia formalizado, exercitado e difundido havia muito tempo. Por enquanto tais processos só se aplicam em escritos práticos relacionados com a corte, o saber clerical, a política ou, direito ou a moral. Mas percebemos já que em breve se aplicarão também a escritos sobre toda a espécie de práticas, mesmo as artes mecânicas. A forma escrita, por sua vez, induz à experimentação, porque não pode nunca exprimir com total adequação a execução do gesto.

Este tipo de prática em que a escrita induz à experimentação refere-se sobretudo à das artes mecânicas. No campo do ensino, da moral ou da política, tão importantes para se poder impôr a ordem possível a uma sociedade conflictiva e desorientada, a concordância acerca do grande objectivo, que é restaurar a ordem, sugere uma enorme variedade de estratégias e incita de forma ainda mais premente à busca de procedimentos eficazes e à proposta de alternativas.

Em qualquer dos casos, a aplicação processa-se sempre no tempo. Têm de se prever fases e de esperar o resultado das acções propostas, de prever variantes conforme os destinatários (crianças, jovens, mulheres, aristocracia ou gente do povo), de procurar auxiliares e intermediários, de organizar sistemas de controle. Tudo isto se passa num tempo linear, povoado de indivíduos, semeado de contingências e sujeito a resultados imprevisíveis. Por isso, além do comportamento segundo a norma, é necessário prever a infracção. Ora a noção de infracção também se diversifica devido aos progressos da reflexão sobre a responsabilidade individual que leva a admitir a autonomia do indivíduo. O padrão do tempo humano deixa, portanto, de ser o da ordem criada por Deus, imaginada como uma ordem mítica, arquetípica, à qual era até aí necessário reconduzir o homem infractor por uma restauração ritual da ordem sagrada.

A prática ordenadora obrigou, a partir de então, a conceber o tempo como irrepitível, com protagonistas cujas acções passaram a ser contingentes e imprevisíveis. Ao lado do tempo sagrado, medido pelo sino da igreja e pelo calendário litúrgico, reprodução possível da imobilidade eterna na Jerusalém celeste, começa a emergir o inexorável tempo dos relógios (J. LE GOFF, 1960). Nas cortes régias, nas universidades, e até nas cúrias episcopais e nos conventos mendicantes, o tempo dos mercadores substitui o tempo dos monges.

A ordem prática obriga, portanto, à confrontação com o que hoje chamamos a realidade, isto é o tempo e o espaço objectivos. O que é suportado por todas as reflexões teóricas dos agostinistas, franciscanos ou não, sobre a prevalência da existência sobre a essência, e da vontade sobre a razão. Aplicadas à vida prática, porém, os princípios agostinianos já não levam a fazer de Deus o centro e suporte de toda a realidade tangível. A impossibilidade de conhecer os desígnios divinos e a premência do dia a dia obrigam a reconhecer a consistência do mundo, do homem, da natureza, do corpo. O profano, desvalorizado no mundo das ideias anterior ao século XIII, como se fosse passageiro, acidental e sem sentido próprio, impõe-se agora com toda a força da sua incondicional imediatidade. O nascimento do espírito laico de que falava G. de LAGARDE (1a. ed. 1934) não é tanto o resultado da revolta dos leigos contra os clérigos e da reivindicação da sua plena soberania tanto no interior da Igreja, como da construção do Estado, mas a primeira manifestação da descoberta do sentido do homem e do mundo em si mesmos, independentemente da ordem sobrenatural.

A referência a Deus e à ordem ideal por Ele instaurada, apesar do pecado e da desobediência humana, mantêm-se, porém, no pensamento ocidental. A visão do mundo baseada no paralelismo entre ordem natural e ordem sobrenatural que induz à prevalência dos processos simbólicos e alegóricos, tanto na ordem do conhecimento como na justificação das práticas (particularmente na astrologia, na magia e na medicina) permanece, como postulado fundamental da *episteme* ocidental até ao fim do século XVI. Esta resistência continuará a impedir a plena integração da experiência, da racionalidade e da quantificação exigidas pela prática na observação da realidade e na acção do homem sobre ela. Esta dualidade de processos e de conceitos exprime-se na impossibilidade sentida por muitos de conciliar a fé com a razão ou a ordem espiritual com a ordem temporal, o que leva, por sua vez, a admitir a teoria da «dupla verdade».

Assim, apesar do desprezo da prática professado pelos mais representativos pensadores do século XII e mantido pelos universitários ainda depois disso, parece ter sido a extensão da racionalidade herdada da filosofia grega, primeiro à teologia, e depois à própria prática, aquilo que

permitiu a profunda alteração epistemológica do século XVII analisada por M. FOUCAULT. O uso da escrita para a sistematização e a transmissão de conhecimentos práticos parece também ter tido a maior importância na extensão da racionalidade para além do campo teórico a que foi aplicado pela escolástica.

Por tudo isto não podemos considerar como uma catástrofe a evolução verificada no mundo das ideias entre 1250 e 1350, como fizeram J. CHEVALIER e muitos outros historiadores católicos do princípio e de meados deste século. Como é evidente não posso segui-lo nesse caminho. Um juízo deste género só pode ser pronunciado a partir de categorias alheias aos domínios próprios do historiador. Como historiador apenas posso exprimir a minha opinião de que o mundo das ideias entre meados do século XIII e meados do século XIV é uma época extremamente importante na evolução do pensamento ocidental. Espero ter contribuído em alguma coisa para mostrar que essa evolução tem aspectos verdadeiramente positivos por detrás das aparências de degradação da escolástica que até há pouco tempo dominavam a historiografia dos movimentos intelectuais europeus.

Bibliografia

- AGRIMI, Jole & CRISCIANI, Chiara, «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIIIe-XVe siècle)», in *Annales. E.S.C.*, 48 (1993), pp. 1281-1308.
- BARBIERI, Gino, *Fonti per la storia delle dottrine economiche. Dall'antichità alla prima scolastica*, Milano, Marzorati ed., 1958.
- BEAUJOUAN, Guy, «L'enseignement de l'arithmétique élémentaire à l'Université de Paris aux XIIIe et XIVe siècles», in *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona, CSIC, 1954, pp. 93-124.
- BEAUJOUAN, Guy, «L'interdépendance entre la science scolastique et les techniques utilitaires (XIIe, XIIIe et XIVe siècles)», in *Les conférences du Palais de la Découverte*, série D, n. 46, Paris, 1957, pp. 5-20.
- BEAUJOUAN, Guy, «L'enseignement du 'quadrivium'», in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, Settimane di Spoleto, XIX, Spoleto, 1972, pp. 639-667.
- BEAUJOUAN, Guy, «Réflexions sur les rapports entre théorie et pratique au moyen âge», in J. MURDOCH & E. SYLLA, eds., *The cultural context of medieval learning*, Dordrecht-Boston, R. Reidel, 1975, pp. 437-484.
- BEAUJOUAN, Guy, «The transformations of the quadrivium», in R. BENSON & G. CONSTABLE, eds., *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1982, pp. 463-487.
- BEAUJOUAN, Guy, «Vision du monde», in J. FAVIER, dir., *La France médiévale*, Paris, Fayard, 1983, pp. 509-530.
- BOUREAU, Alain, «Droit et théologie au XIIIe siècle», in *Annales. E.S.C.*, 47 (1993), pp. 1113-1125.

- CARRERAS Y ARTAU, Tomás & Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939.
- CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la pensée. 2. La pensée chrétienne*, Paris, Flammarion, 1956.
- CHIFFOLEAU, Jacques, «De l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIIe au XVe siècle», in *Annales. E.S.C.*, 44 (1990), pp. 289-324.
- COHN, Norman, *Na senda do milénio. Milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisboa, ed. Presença, 1981 (trad. da ed. inglesa de 1970).
- CROMBIE, A.C., *Histoire des sciences de saint Augustin à Galilée (400-1650)*, 2 vols., Paris, Presses Universitaires de France, 1959 (trad. do original inglês de 1952, revisto pelo A.).
- CURTIUS, Ernst R., *La Littérature européenne et le moyen âge latin*, 2 vols., Paris, Presses Universitaires de France, 1986 (trad. da 2a. ed. alemã de 1953).
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C., *Index scriptorum latinorum mediæ ævi hispanorum*, Madrid, CSIC, 1959.
- DONDAINE, Antoine, *Venerabilis doctor*, in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris-Toronto, J. Vrin, 1959, pp. 211-225.
- DUBY, Georges, *O tempo das catedrais. A arte e a sociedade, 980-1420*, Lisboa, ed. Estampa, 1979 (trad. do original francês de 1976).
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- GAUTIER DALCHÉ, Patrick, «D'une technique à une culture: carte nautique et portulan au XIIe et au XIIIe siècle», in *L'uomo e il mare nella civiltà occidentale: da Ulisse a Cristoforo Colombo*. Atti del convegno, Genova, 1-4 giugno 1992, Genova, Società Ligure di Storia Patria, 1992, pp. 285-312.
- GIARD, Luce, «Hugues de Saint-Victor: cartographie du savoir», in *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge*. Communications présentées au XIIIe colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988) et réunies par Jean Longère, Paris-Turnhout, 1991, pp. 253-269.
- GILISSEN, John, *Introdução histórica ao Direito*, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1988 (trad. do original francês de 1979).
- GOUREVITCH, Aarón, «L'individualité au moyen âge. Le cas d'Opicinus de Canistris», in *Annales. E.S.C.*, 48 (1993), pp. 1263-1280.
- HASKINS, Ch., H. *Studies in the history of mediaeval science*, 2a. ed., Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1927.
- HASKINS, Ch. H., «The early *artes dictandi* in Italy», in Id., *Studies in mediaeval culture*, New York, 1929.
- HASKINS, Ch. H., *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1933.
- HILL JR., BOYD H., «The grain and the spirit in mediaeval anatomy», in *Speculum*, 40 (1965), pp. 63-73.
- HUBERT, M. & MOLLAT, M. (dir.), *1274, année charnière. Mutations et continuités*. Colloques internationaux du CNRS, n. 558, Paris, CNRS, 1977.
- KIRSHNER, J., «Les travaux de Raymond de Roover sur la pensée économique des scholastiques», in *Annales. E.S.C.*, 30 (1975), pp. 318-338.

- KNOWLES, David, «A characteristic of the mental climate of the fourteenth century», in *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris-Toronto, J. Vrin, 1959, pp. 315-325.
- KOYRÉ A., *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.
- KUHN, Thomas S., «Tradition mathématique et tradition expérimentale dans le développement de la physique», in *Annales. E.S.C.*, 30 (1975), pp. 975-998.
- LADNER, Gerhart B., «*Homo viator*: medieval ideas on alienation and order», in *Speculum*, 42 (1967), pp. 233-259.
- LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vols., 2a. ed., Louvain, 1956-1963 (1a. ed. 1934 e segs.).
- LE GOFF, Jacques, «Temps de l'Eglise et temps du marchand», in *Annales. E.S.C.*, 15 (1960), pp. 417-433.
- LE GOFF, Jacques, *La bourse et la vie*, Paris, Hachette, 1986.
- LEWIS, Ewart, «The 'positivism' of Marsiglio of Padua», in *Speculum*, 38 (1963), pp. 541-582.
- LINDBERG, David C., «Lines and influence in the Thirteenth-century optics: Bacon, Witelo, and Pecham», in *Speculum*, 46 (1971), pp. 66-83.
- LITTLE, Lester K., *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980 (trad. do original inglês de 1978).
- LONGERE, Jean, *La prédication médiévale*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1983.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XIIe-XVIe siècles)*, Louvain, Nauwelaerts, 1962.
- MURRAY, Alexander, *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1982 (trad. do original inglês de 1978).
- PEGOLOTTI, Francesco Balducci, *La pratica della mercatura*, ed. by Allan Evans, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America, 1936.
- PIRROTTA, Nino, «Dante *musicus*: gothicism, scholasticism and music», in *Speculum*, 43 (1968), pp. 145-257.
- POMIAN, Krzysztof, «L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire», in *Annales. E.S.C.*, 30 (1975), pp. 935-952.
- POUCHELLE, Marie-Christine, *Corps et chirurgie à l'apogée du moyen âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983.
- RENUCCI, Paul, *L'aventure de l'humanisme européen au moyen âge (IVe-XIVe siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- Repertorium fontium historiae mediæ ævi*, 6 vols. publicados, Romae, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1962-1990.
- RIGHINI BONELLI, M.L., & SHEA, W.R. (ed.), *Reason, experiment and mysticism in the scientific revolution*, New York, 1975.
- ROBBINS, Rossell Hope, «Medical manuscripts in middle english», in *Speculum*, 45 (1970), pp. 393-415.
- SHELBY, Lon R., «The geometrical knowledge of medieval master masons», in *Speculum*, 47 (1972), pp. 395-421.
- THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, 4 vols., New York, The Macmillan Comp. & Columbia Univ. Press, 2a. ed., 1929-1934.

- THORNDIKE, Lynn, *University records and life*, New York, Columbia University Press, 2a. ed. 1949 (1a. ed., 1944).
- TUCCI, U., «Manuali di mercatura e pratica degli affari nel medioevo», in *Fati e idee di storia economica nei secoli XII-XX. Studi dedicati a Franco Borlandi*, Bolonha, 1977, pp. 215-231.
- VANDENBROUCKE, François, «Nouveaux milieux, nouveaux problèmes, du XIIe. au XVIe. siècle», in J. Leclercq, F. Vandebroucke & L. Boyer, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, Aubier, 1961.
- ZUMTHOR, Paul, *Histoire littéraire de la France médiévale (VIe-XIVe siècles)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.