

CONSPECTO DO DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA EM PORTUGAL (SÉCULOS XIII - XV)

Mário Santiago de Carvalho
Universidade de Coimbra

RESUMEN

Se expone una visión panorámica de algunos de los principales filósofos portugueses (o que trabajaron en el reino de Portugal) durante la Edad Media. Se ofrece también una hipótesis de interpretación de las líneas más fundamentales de la contribución filosófico-teológica lusitana medieval.

Palabras clave: Portugal, Pedro Hispano, Joao De Deus, Alvaro Pais, Joao Sobrinho

ABSTRACT

Concept of «Development» of the philosophy in Portugal. The paper deals with some major figures of Portuguese medieval philosophers. One tries also to explain how to envisage what could be a characteristic Portugues trend in his regional medieval thought.

Key words: Portugal, Petrus Hispanus, Joao De Deus, Alvaro Pais, Joao Sobrinho.

1

Data de 1190 (14 de Setembro) uma carta do rei D. Sancho I financiando em 400 morabitanos a sustentação de cónegos regrantes de Santa Cruz de Coimbra em estudo em França («ad sustentationem canonicorum ejusdem monasterii qui in partibus Galliae studiorum causa commorantur»). Profundas transformações demográficas, sociais e económicas faziam-se então sentir, mas desde os primeiros decénios do século XIII que Lisboa, Santarém e Coimbra se constituíam como pólos de renovação urbana e centros de alguma cultura filosófico-teológica. Embora não saibamos para que zona da Gália se deslocavam aqueles escolares pode-se presumir estar Paris entre os destinos. De igual modo se pode tomar 1190 como ano paradigmático de uma relação mais sistemática por parte dos clérigos lusitanos para com a cultura especulativa de vanguarda. Cem anos depois assistir-se-á ao nascimento da Universidade dionisiana. Mas nessa altura, como já outrora, se não se podia dizer que os nossos intelectuais estavam absolutamente desfasados do pensamento maioritário do resto da Europa, estavam longe, decerto, de o poderem liderar ou personalizar. À excepção de destacados «emigrantes» (Santo António na influência sobre a escola franciscana nascente, Pedro Hispano

no ensino da lógica e na divulgação da medicina, João de Deus no direito canónico) esta situação é uma constante no que toca à produção de algum modo confinada ao (ou relacionada com o) nosso espaço geográfico.

Embora não tenha sentido falar-se numa acepção estrita de filosofia em Portugal antes do início da nacionalidade,¹ a forma mental cultivada no espaço compreendido por aquilo que virá ser o nosso País tinha sido até então —século XII— predominantemente simbólica, patrística, ética e física, e raramente lógica ou estritamente teológico-filosófica.² Assim continuará basicamente a ser, é certo, mas se uma natural particularidade «moral» e «política» (especificada na reflexão de conteúdo ético, social, económico e jurídico), fez crescer em importância o domínio teológico-filosófico, este sempre esteve uma vez mais aquém das vanguardas universitárias de além Pirinéus e além Mancha. O notável historiador da cultura portuguesa a que acabamos de recorrer, Joaquim de Carvalho, jamais abandonou a ideia de que «a especulação metafísica não seduziu os mais cultos espíritos do Portugal medievo» dizendo ser «nos problemas práticos, como a dialéctica, a ética e a política, que a sua atenção se concentra[...]»³ De facto, quenquer que esteja familiarizado com a

1 Não iremos tratar aqui, como é óbvio, dos autores da Patrística na Lusitânia. Para além dos seus dois maiores nomes, o presbítero Orósio (vd. *História Contra os Pagãos. Esboço duma História da Antiguidade Oriental e Clássica*, trad. J. Cardoso, Braga, 1986) e São Martinho de Braga —vd. *Obras de S. Martinho Bracarense (Séc. VI)*, tradução de A.C. do Amaral, revista, actualizada e acrescentada por F.J. Velozo, *Bracara Augusta*, 29 (1975), pp. 61-110—, podem referir-se, por ordem cronológica: Potâmio de Lisboa, S. Dâmaso, Prisciliano, Itácio de Ossónoba, Egéria, Cartério, Hidácio de Mérida, Dictínio de Astorga, Baquiário, Avito de Braga, Siágrio, Pastor, Torfíbio de Astorga, Hidácio de Chaves, Profuturo de Braga, Apríngio de Beja, Pascásio de Dume, Tarra, João de Biclamo, Masona, *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Frutuoso de Braga, *Pactum Fructuosi, Regula Communis, Vita Sancti Fructuosi*, Valério de Bierzo, e *Textos Litúrgicos* vários (cf. J.G. Freire, «Factores de Individualidade do Ocidente Hispânico», *Revista Portuguesa de História*, 22 (1985), pp. 115-135; Íd., «Da Filologia Clássica do séc. XIX à Filologia Cristã (Grego e Latina) e ao Latim Tardio, especialmente no Ocidente Hispânico (séc. IV- VII)», *Separata de Congresso Internacional: As Humanidades Greco-Latinas e a Civilização do Universal*, Coimbra, 1988, pp. 483-507). Para mais informação, vd. P. Gomes, *A Patrologia Lusitana*, Porto, 1983, com bibliografia, que pode ser completada por J.C. da Costa e J.M. da Silva, «Bibliografia Patrística Lusitana», in *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário da Dedicacão da Sé de Braga*, vol. III, Braga, 1990, pp. 167-220.

2 Várias são as histórias da Filosofia em Portugal que de uma forma ou de outra versam o nosso período, mas a sua importância e qualidade é limitada: L. Praça (*História da Filosofia em Portugal*, edição preparada [orig.: Coimbra, 1868] por P. Gomes, Lisboa, 1974); L. Thomas (*Contribuição para a História da Filosofia portuguesa*, trad. do alem. por A.J. Brandão, Lisboa, 1944); M.D. Duarte (*História da Filosofia em Portugal nas suas conexões políticas e sociais*, Lisboa, 1987); os contributos de P. Gomes, aqui citados, pela quantidade da recolha feita, merecem um lugar à parte. Uma vez que ainda não possuímos uma obra de conjunto, de qualidade e seriedade académica indiscutíveis, o leitor interessado deverá preferir, em alternativa, a consulta às bibliografias daqueles estudiosos mais modernos que, entre nós, sistematicamente têm tratado da filosofia e da cultura dos primeiros séculos; está neste caso, a obra do Pe. Mário Martins, para a qual gostaríamos de guardar uma referência particular (cf. a bibliografia do autor que F. da G. Caeiro publicou, «Mário Martins e a Cultura Medieval Portuguesa», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), pp. 612-617). Veja-se, por último, F.J. Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 1965; F. da G. Caeiro, «História da Filosofia em Portugal. Roteiro de Matérias e Guia Bibliográfico», *Revista da Faculdade de Letras* [Lisboa], III série, 7 (1963), pp. 102-132; J.M. da C. Pontes, «Contribuciones recientes a la Historia de la Filosofía portuguesa de los siglos XIII-XV», em *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España. 4: Siglos I-XVI*, Salamanca, 1972, pp. 184-202; para actualização bibliográfica vd., P. Calafate, «Études de Philosophie Médiévale. Bibliographie portugaise (1980-1989)», *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 33 (1991), pp. 246-252; e M.A.S. de Carvalho & J.F.P. Meirinhos, «Chronique-Portugal», *ibidem.*, 37 (1995) (no prelo).

3 J. de Carvalho, *Obra Completa II: História da Cultura*, Lisboa, 1982, p. 281.

produção filosófica oxoniense ou parisiense não deixará de sentir algum mal-estar quando se vê forçado a examinar a produção paralela estritamente lusitana, estado que se deve manter —pensamos— pelo menos até ao tempo dos Conimbricenses.

Vectores recentes de investigação permitem-nos ir precisando a caracterização lata de J. de Carvalho relativa aos «quatro planos fundamentais, sobre os quais se inserem todas as inquietações do espírito lusitano,»⁴ e que hoje diríamos de «applied philosophy». Tudo isto ponderado, e como se escreveu na esteira de J. de Carvalho, «se continua prematuro ou temerário o propósito de estruturar uma história da filosofia portuguesa, visto que, além de vasto campo de heurística, ainda em aberto, para esse trabalho organizativo e sintético escasseiam as monografias que lhe sirvam de suporte, valiosos são os estudos (...) aparecidos, assim como os textos inéditos ou de difícil acesso que têm sido publicados».⁵ Pela nossa parte, apoiar-nos-emos algumas vezes em conjecturas tradicionais relativamente a autorias, mas gostaríamos de deixar bem vincadas as nossas reservas, pelo menos até ao aparecimento de estudos sistemáticos de raiz. Preciso isto, iremos traçar um breve panorama, apenas pessoal e eventualmente motivador de futuras estratégias de pesquisa, do desenvolvimento da filosofia em Portugal desde o século XIII ao século XV. Este limite temporal, apesar de contestável (uma vez que a influência «medieval» continuará a fazer-se sentir nos séculos seguintes), justifica-se facilmente. Em 1498, no culminar de um esforço sistemático de expansão marítima, está definitivamente traçado o caminho marítimo para a Índia, e nos dois anos seguintes o País constitui o seu Império Tridimensional. Bastaria aliás atentar na explosão da predominância experiencial anunciada por alguns dos títulos e temáticas que desde os alvares do século XV vão surgindo: *Esmeraldo de Situ Orbis*, de Duarte Pacheco Pereira; *O Tratado da Esfera por Perguntas e Respostas*, de D. João de Castro, que é também autor de vários *Roteiros*; a arte e a ciência náuticas e bélica, especialidade de Fernando Oliveira; ou a farmacologia indiana, em que se renomaram Garcia da Orta e Cristóvão da Costa.

2

«Até ao fim do século XII, a cultura clerical portuguesa está ainda orientada para conseguir o domínio da natureza e a conquista da ordem numa sociedade sujeita às forças mais contraditórias. Até essa época, a única atitude especulativa que porventura se possa encontrar filia-se no mais puro simbolismo. Consiste em ver no comportamento dos animais e nas formas da natureza criada o seu significado doutrinal, a sua correspondência com o mundo perfeito dos protótipos divinos. A constatação dos paralelismos entre o natural e o sobrenatural é já de si uma forma de apaziguar o homem

4 «Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a idade Média». Discurso inaugural da Secção de Ciências Históricas, Filosóficas e Filológicas, do Congresso das Associações Portuguesa e Espanhola para a Progresso das Ciências em Cádiz (1927), in *Joaquim de Carvalho. Obra Completa I: Filosofia e História da Filosofia (1916- 1934)*, Lisboa, 1978, p. 338. Esta Comunicação foi depois desenvolvida na contribuição desse autor para a «História de Portugal», dita de Barcelos, que hoje se pode ler in *Obra Completa II*, já citada.

5 J.M. da C. Pontes, «Raimundo Lulo e o lulismo medieval português», *Biblos*, 62 (1986), p. 52.

sujeito às contradições da vida. Mas o que as obras deste género geralmente procuram é encontrar nos animais, plantas e pedras o ensinamento moral, a exortação muda, o guia e a luz para o caminho em direcção ao Paraíso. Quer dizer, as obras simbólicas tão apreciadas em Santa Cruz, Lorvão e Alcobça, também se orientam para a prática. Vindas ou não de França, adquirem sucesso entre nós, ainda antes do fim do século XII, porque representam o mais útil arsenal do pregador».⁶

Acabamos de referir alguns dos espaços culturais, de caracterizar o seu objecto predominante, e os seus protagonistas. Os centros de Coimbra (Santa Cruz) e Alcobça, sobretudo, cedo se permeabilizam de um modo natural e interessado a outras influências.⁷

É curioso observar-se —por exemplo— que o bispo Paterno deixa à Sé de Coimbra dois astrolábios e vários livros escritos em árabe; e à mesma Sé deixa Mestre Martinho, falecido em Paris em 1175, vários livros de medicina, de astronomia e de aritmética, além do Ábaco e de traduções de Constantino o Africano. Valeria a pena a particularização desta conjunção tão paradigmática, quer na sua qualidade de um período anterior à formação da Universidade dionisiana quer como um modelo geograficamente alternativo à cultura que aquela imprimiu.⁸

O Mosteiro de Santa Maria de Alcobça —«a biblioteca nacional do Portugal medievo»—⁹ foi um centro de cultura dos mais intensos, desde a sua fundação (1153), como se pode depreender pelo rico e variado acervo da sua biblioteca (conhecemos para cima de quatrocentos e cinquenta manuscritos entre traduções e cópias de originais acumulados entre os séculos XII e XV.¹⁰)

6 J. Mattoso, *Portugal Medieval. Novas Interpretações*, Lisboa, 1984, p. 385.

7 Cf. F. da G. Caeiro, «A Organização do Ensino em Portugal no Período anterior à fundação da Universidade», *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*, vol II, n.º 3, Lisboa (1968); pp. 3-23, para informação sobre mestres e escolas, livros e bibliotecas e bibliografia sobre a organização do ensino; A.A. do Nascimento, «Concentração, dispersão e dependências na circulação de manuscritos em Portugal nos séculos XII- XIII», in *Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII*, Santiago de Compostela, 16-19 de septiembre de 1982. Actas pref. M. Cecilio Díaz y Díaz, S. Compostela, 1988, pp. 6-85.

8 Não cuidaremos aqui dos elementos arábicos e hebraicos, que mais ou menos profundamente, marcaram ou interferiram na cultura filosófica lusitana. Vejam-se: J.D.G. Domingues, «Luso-árabe (Filosofia)», in *Logos... III*, pp. 532-541 (com bibliografia, a que se pode acrescentar, de P. Gomes, *História da Filosofia Portuguesa. 3: A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, 1991). Garcia Domingues caracteriza aquela filosofia em dois aspectos (científico e especulativo e religioso e místico) elencando os nomes de Ibne al Sid (séc. XI-XII), Ah:mad Ibne Qasí (séc. XII), Abú 'Imran (séc. XII), e Al-'Uriân (sécs. XII-XIII); P. Gomes, por sua vez, trata do pensamento hebraico-português (*História da Filosofia Portuguesa. 1: A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Porto, 1981), que caracteriza pela preponderância do exercício das artes canónicas e filológicas, e estuda Isaac Abravanel e o seu contemporâneo Abrão Zacuto (séc. XV). Pode citar-se ainda um estudo de P.F. da Cunha, «Filosofia Jurídica e Política na Poesia Luso-Árabe», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 0 (1993), pp. 61-82.

São escassas as referências aos mestres-escolas anteriores ao século XIV. Para além da sua existência nos cabidos das sécs portuguesas, encontramos-os nas colegiadas de Guimarães e de Barcelos, mas não é de excluir a sua existência noutras ricas colegiadas. Mais à frente referir-nos-emos às escolas conventuais das ordens mendicantes, mas já se pode referir que além de Alcobça e de Coimbra outras escolas conventuais se devem lembrar: S. Vicente de Fora em Lisboa, e os Lóios de Lisboa e de Vilar (cf. A.J. Saraiva, *A Cultura em Portugal*, II, Lisboa, 1955, pp. 50-53).

9 J. de Carvalho, *Obra Completa II*, p. 133.

10 Cf. *Inventário dos Códices Alcobacenses*, 6 vols., Lisboa, 1930-1978; M. Martins, *Estudos de Literatura Medieval*, Braga, 1956.

A maior parte dos materiais ali existentes deveria servir para o serviço religioso, leitura, meditação, e ensino. Santo Agostinho (*A Trindade, Confissões, Retractações e A Cidade de Deus*, entre outros títulos, em códices de letra francesa do séc. XII- XIII) é o autor que possui maior número de obras e de exemplares; seguem-se-lhe São Gregório Magno (os seus *Diálogos* receberam ali uma versão em linguagem), Orígenes, São Jerónimo e Santo Ambrósio. Os místicos têm igualmente preponderância: São Bernardo, Ricardo e Hugo de São Vítor. Contam-se ainda, um pseudo-Agostinho, Orósio, São Martinho de Dume, Santo Isidoro de Sevilha, Cassiodoro, Cassiano (cujas *Colações* foram também ali traduzidas), Alcuíno e frei Paio de Coimbra (†1240) cuja *Summa sermonum de festivitatibus per anni circulum*, contendo 406 sermões, era seguida do tratado prático de fazer sermões de João da Rochela, copiado em 1250. Nada há de estranho neste interesse pela *ars praedicandi*, actividade devidamente documentada nos acervos de Alcobaça e de Coimbra.¹¹ Entre os teólogos: Gilberto Porreta, Pedro Comestor, Pedro Lombardo, Santo Anselmo, São Tomás de Aquino, São Boaventura, Raimundo Llull. Glosas, *catenae* e dicionários bíblicos condicionam o limitado pendor teológico-exegético escolar e pastoral. A sabedoria profana, fazia-se representar por Aristóteles (embora em ms. do séc. XIV e XV, trabalhos de lógica, física, ética e política), além das já aludidas compilações de Isidoro e de Cassiodoro juntamente com Boécio. Reparemos no significativo esforço de verter para vernáculo algumas obras de conteúdo teológico ascético. Justificaríamos esta acção, em primeiro lugar, pela cultura da irradiação doutrinal dos monges, e pelo interesse patenteado no acesso a alguma da cultura do tempo, quer condicionada quer condicionadora das preocupações eclesio-pastorais e político-sociais do País. Não deixam de ser menos significativas algumas ausências sérias, como Erígena, Abelardo, o próprio Pedro Hispano, Bacon, Ockham ou Escoto, para só citarmos alguns dos nomes mais conhecidos.

Uma referência sem dúvida alguma muito particular deve ser feita à acção do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, ligado aos promórdios da nacionalidade.¹² Não só porque os seus claustros terão estado na formação daquele que foi o nosso primeiro autor de projecção internacional, Santo António, não só porque eles estão implicados no patrocínio e colaboração estreita com a Universidade portuguesa, como estão hoje atestados os extravagantes horizontes intelectuais dos seus escolares.

De entre os quais poderíamos citar: mestre Raimundo, «letrado profundíssimo em diversas ciências», D. Pedro Pires, «magno em Gramática, Medicina, Lógica e Teologia», e um certo «magister parisius», o que reforça a tónica da filiação geográfica com que iniciámos este conspecto). De facto, para além da presença dos manuscritos oriundos de São Rufo de Avinhão, de conveniente carácter místico ou teológico-monástico dominados pela elevação

11 Vd. J. Antunes, *A cultura portuguesa nos séculos XIII e XIV (Juristas e Teólogos)*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (mimeografada), Coimbra, 1995, pp. 75-78.

12 A Cruz, «Textos medievais das 'leituras' de filosofia de Santa Cruz de Coimbra», separata das *Actas do I Congresso nacional de Filosofia*, Braga, 1965; deste autor veja-se ainda, e fundamentalmente, o seu *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média. Y: Observações sobre o 'scriptorium' e os estudos claustrais*, Porto, 1964. Para uma síntese, cf. J. Antunes, «Ordens Religiosas», in *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, dir. de G. Lanciani & G. Tavani, Lisboa, 1993, pp. 492-499.

pessoal, moral e retórica, outras disciplinas do *triuium* e do *quadriuum* estavam representadas no *scriptorium*: medicina, astronomia, filosofia natural, historiografia e hagiografia (matéria em que inovam),¹³ geometria, retórica, gramática. Não resulta difícil admitir-se que ao lado da Patrística (designadamente no seu cunho jurídico-moral) uma influência, embora menor, da medicina e das outras ciências «árabes» se fazia sentir. Santa Cruz cede a São Vicente de Fora, em Lisboa, e a Mestre Gil (em 1218), para copiar, vários livros de medicina (inclusive de um certo clérigo de Leiria, que a praticava), além de Isidoro de Sevilha e uma obra de Prisciano. Em outro contexto, Santo Agostinho (já em 1090, um códice contendo *A Cidade de Deus* havia sido legado à livraria da Sé de Coimbra), Boécio (a *Consolação*, em ms. do séc. XIV), São Gregório, São Bernardo, Beda O Venerável, Hugo de São Vitor, Raimundo Llull, Rábano Mauro, Pedro Comestor, São Jerónimo, ou até Ticónio e Papias, são alguns dos autores mais representativos na canónica coimbrã.

Julgar-se-ia ser possível estabelecer um quadro do panorama filosófico português até ao século XIII começando pela lembrança de algumas teses sobre as «fontes portuguesas da formação cultural» de Santo António.¹⁴ Mas Santo António (1190 - 1231), Fernando Martins, de seu nome baptismal, ao ter sido o primeiro mais importante autor franciscano, se carregou necessariamente para Itália —sabêmo-lo— algum do saber adquirido nos mosteiros portugueses de Cónegos Regrantes de Santo Agostinho (São Vicente de Fora, Lisboa e Coimbra) apenas pode sinalizar aquelas que seriam as duas vertentes exotéricas de Santa Cruz, o ensino e a pastoral. O facto, sem dúvida alguma surpreendente, de uma coincidência entre as autoridades invocadas na sua extensa e complexa obra sermonária¹⁵ e o espólio literário da canónica coimbrã, foram devidamente notados e estudados por F. da Gama Caeiro, e por R. Manselli, teses ainda muito recentemente entre nós elencadas,¹⁶ mas a verdade é que o Santo deve ter composto a sua copiosa sermonária fora de Portugal. Este ponto, porém não nos deve impedir de assinalar dois aspectos que ao nosso desígnio presente mais importam. Tem-se insistido no facto de os Sermões se destinarem a uma função eminentemente docente, mas a dimensão litúrgico-pastoral cuidando da edificação é indiscutível.¹⁷ Os acentos tónicos postos na leitura e na perscrutação escriturística não seria autotélico e muito menos fechado uma vez que ao serviço da exegese estava a tradição patrística eclesiástica e aquelas eram prosseguidas com o intuito de extirpar o erro ou moralizar ou regrar os costumes (Portugal estava, evidentemente, longe de ser um País unissonamente católico) além de ter o fito místico, que se reconhece em Agostinho, Gregório, Cassiano, Beda, Mauro ou nos Vitorinos. E assim nos deparamos com o segundo ponto: a relevância do sector pastoral. A aplicação dos conhecimentos tradi-

13 J. Antunes, *A Cultura...*, p. 58.

14 O estado da questão pode ser visto in M.A.S. de Carvalho, «Em torno da situação de Santo António no Pensamento Filosófico-Teológico», *Itinerarium*, 41 (1995), pp. 161-194; veja-se ainda, e sobretudo, A.F. Frias, *Lectura Ermeneutica dei 'Sermones' di Sant'Antonio di Padova*, trad., Pádua, 1995; outros elementos bibliográficos in J. Antunes, *A Cultura...*, pp. 79-101; e o trabalho póstumo de F. da G. Caeiro, «O tema da Paz na obra de Santo António», *Arquipélago (Filosofia)*, 4 (1995), pp. 169-186.

15 S. Antonii Patavini, *O. Min., Doctoris Evangelici Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*, 3 vols., Pádua, 1979; *Santo António de Lisboa, Doutor Evangélico, Sermões dominicais e festivos* (ed. bilingue), introdução e notas por H. Pinto Rema, 2 vols., Porto, 1987.

16 Cf. F. da G. Caeiro, «Introdução», in *Santo António de Lisboa*. Introdução e selecção de textos de Francisco da Gama Caeiro, tradução e notas de Henrique Pinto Rema, Lisboa, 1990, pp. 34-45.

cionais de interpretação escriturística à homilética para o grande público, pode ser contada como um dos traços específicos da cultura portuguesa que assim progride num sentido demograficamente horizontal cada vez mais vasto. Paralelamente, esta forma de pensar é teológico-bíblica no sentido profundo e radical. Como se lê no Prefácio dos Sermões «a plenitude de toda a ciência encontra-se no Velho e no Novo Testamento», perspectiva que também funda a obra sermoneira do dominicano Frei Paio Pires (Pelagius Aprilis Portugalensis), na qual se reconhecem idênticas perspectivas jurídico-morais intra- (clérigos) e extra-eclesiais (poder secular e virtudes dos reis).¹⁸ Outros nomes haveria ainda a citar —mas sobretudo a estudar— na parenética: Frei Afonso de Alprão, Frei Amadeu da Silva Meneses e Martinho de Viana.¹⁹ Não esqueçamos, no fim de contas, que o reino de Portugal recebeu a sua confirmação papal sob o signo das provas dadas (*Manifestis probatum*, escreve Alexandre III em 1179) em defesa da fé.

Pedro Hispano Portugalense (1205/10-1277), o segundo dos três autores que aqui referiríamos para o período anterior à formação da nossa Universidade, merece ser recolhido num conspecto do desenvolvimento da filosofia em Portugal não, evidentemente, porque tenha deixado marcas mentais no nosso País (foi o contrário que sucedeu, pelo menos até ao século XVI), mas porque ele se nos afigura como um segundo, embora distinto, caso típico de «um escolar português na Europa».²⁰ O itinerário intelectual do futuro Papa João XXI é em primeiro lugar representativo das novas paragens dos intelectuais portugueses, que para além de Paris, cujo estudo Pedro Hispano cursou após a provável frequência da escola catedral de Lisboa, demandavam Montpellier, a Itália e a Sicília, centros-chave para a aprendizagem da Medicina.

Filho de um médico (?), Pedro Julião terá aprendido a ler, a contar e os fundamentos da religião, para além talvez da gramática e da retórica, na escola de Lisboa. Talvez à excepção de um pouco de dialéctica-lógica (?) —matéria na qual o autor se virá a tornar uma das maiores autoridades pedagógicas pela redacção do seu *Tractatus* nos anos 30— muito pouco mais de filosofia poderia o jovem ter aprendido, podendo talvez presumir-se, muito cautelosamente, a importância da medicina, sob a direcção do mestre escola auxiliado por algum «especialista». Infelizmente, a depreciação a que foram sujeitos os arquivos de Sé de Lisboa, já antes do terramoto de 1755, não nos permitem avançar muito neste campo. A lacuna em si, e neste caso, não é muito limitativa, pois muito cedo deve ter o jovem Pedro deixado o País.

Em todo o caso, é sem dúvida significativo o facto de por volta do ano em que Pedro Hispano nasce terem chegado a Lisboa (embora ao mosteiro de São Vicente) livros «relativos à Física» como os «Libri Viaticum [= *Viaticus peregrinantis* de Al-Aschaafar ou Al-Gazzâr, traduzido por Constantino o Africano], et *Passionarium* [= *Galenus Pergameni*]

17 F. da G. Caeiro, «Ensino e pregação teológica em Portugal na Idade Média: algumas observações», *Revista Española de Teología*, 44 (1984), mormente p. 130.

18 Cf. J. Antunes, *A cultura...*, pp. 103-114.

19 Vd. J.G. Freire, «O Latim Medieval em Portugal-Língua e Literatura», in *Discursos. Abertura Solene das Aulas na Universidade de Coimbra, 18 de Outubro de 1995*, Coimbra, 1995, pp. 51-54.

20 A.J. Saraiva, *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, 1988, p. 103. Uma informação sobre os estudos publicados entre nós, pode ler-se in J. M. da C. Pontes, «Pedro Hispano Portugalense», *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, IV, Lisboa, 1992, pp. 18-29, com o complemento de M.S. de Carvalho & J. F. Meirinhos, *Chronique...*, e de J. Antunes, *A Cultura...*, pp. 115 sg.

Passionarius de Gariponto] et Liber Gradius ad Fisticam pertinentes [=De Gradibus simplicium de Constantino].»²¹ Da importância desta disciplina entre nós, nos dá testemunho, aliás, D. Nicolau de Santa Maria que informa que o sexto prior-mor de Santa Cruz, D. Gonçalo Dias, ordenara a um dos seus cônegos que estudava Teologia em Paris, para se dar ao estudo da Medicina, o qual o fez «com tal cuidado, & diligencia, que sahio nella consumado, & foi o primeiro que a leo publicamente, não só no Mosteiro de S. Cruz, mas neste Reyno».²² Não desejamos, como é óbvio, ir além desta observação pois será altamente improvável, senão de todo impossível, uma qualquer relação directa entre aquele facto e uma parte das opções académicas de Pedro Hispano.

Como médico, o autor de Lisboa é conhecido por comentários a várias obras de medicina de Isaac Israeli, mas sobretudo pelo *Thesaurus Pauperum*.²³ Esta obra teve uma repercussão paralela ao seu célebre *Tractatus*. Nos livros dedicados à ciência médica ressalta a sua inserção natural «nas tendências dominantes da época[...]».²⁴ Do *Thesaurus* dizem D. Jacquart e Cl. Thomasset ser uma recolha de medicina «excepcional» «não se sabendo se se trata de uma obra erudita ou de uma obra que acolhe receitas de medicina popular, dada a forma como neste texto —como aliás deveria acontecer na vida corrente— o livresco e o saber do povo se influenciam reciprocamente».²⁵

Explicando o seu sucesso editorial não deixa de ser suficiente atentar-se por exemplo no seguinte cômputo: 116 receitas relativas à fecundidade e à sexualidade, sendo 34 de afrodisíacos, 26 de anticoncepcionais, 56 para a fecundidade, para além de receitas para provocar a menstruação (e portanto também os abortos) ou para aumentar a virilidade ou o prazer da mulher. A obra, que pretende obedecer a um plano —«comecemos pelas enfermidades da cabeça, descendo até aos pés, e primeiramente sobre as enfermidades dos cabelos, que algumas vezes caem, outras vezes se corroem, outras mudam de cor»—, tem um destinatário ideal que supera o ligado à mera divulgação: «[...] exorto e aconselho o leitor a que não despreze aquilo que de desconhecido ler, nem o aplique aos corpos a tratar, antes de considerar a espécie de enfermidade e a natureza do doente; e que se esforce com diligência por conhecer a natureza das coisas, a compleição e a substância, e, até onde puder, a virtude [oculta] de cada uma delas. Aliás, o cego do médico precipitaria o cego do doente na fossa da morte. E acatele-se diligente e fielmente, não vá impugnar com a ciência a Deus, que é quem dá a ciência, nem, seduzido, pelo dinheiro ou pela fatuidade do amor, revele a alguém qualquer medicamento, pelo qual se provoque a morte ou o aborto ou se tolha a gravidez».²⁶

Do carácter expositivo-didáctico e sistemático-recolectivo do *Thesaurus* pode ressaltar alguma utilidade no apoio da prática clínica. Também no sector da medicina, importaria estudar a obra

21 A. Cruz, *Santa Cruz*, pp. 198-200, e p. 192, para a reprodução do catálogo; F. da G. Caeiro, «Fonti portoghesi della formazione culturale de sant'Antonio», in *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni Antoniani. Atti del Congresso Internazionale di Studio sui 'Sermones' di S. Antonio di Padova*, Pádua, 1982, p. 160.

22 Cit. por F. da G. Caeiro, *Santo António...*, I, p. 61.

23 Maria H. da R. Pereira, *Obras Médicas de Pedro Hispano*, Coimbra, 1973.

24 *Ibidem*, p. [I].

25 *Sexualité et Savoir médical au Moyen Âge*, Paris, 1985, p.128.

26 *Obras...*, p. 78.

ainda inédita de Valesco de Taranta, *Practica alias Philonium* (1418),²⁷ e pode ter-se dado o facto de ser o nosso Frei Gil de Santarém (c. 1190-1265) o tradutor do árabe do *De secretis medicina* (Veneza, 1497) assim como um outro médico, e teólogo, Afonso Dinis de Portugal (séc. XIV), o tradutor do *Tractatus de Averrois de separatione primi principii*.²⁸

Apesar da crescente bibliografia que sobretudo fora do nosso país tem vindo a lume sobre Pedro Hispano, ainda está por apurar de forma circunstanciada, no caso das duas obras até agora mencionadas, o estudo da sua influência real. Porém estamos longe de pensar que «esta influência escolar não corresponde a qualquer significado especial na história do pensamento medieval».²⁹ Se é certa, de facto, a influência enorme ao nível da divulgação e mais ainda do ensino e da prática (médica, no caso do *Thesaurus*) das duas obras, a especificidade terminista da sua lógica (a apropriação contextual da referência), por exemplo, influenciou necessariamente algumas das investigações lógicas futuras.³⁰ É certo que Pedro Hispano Portugalense, como aliás Lamberto de Auxerre e Guilherme de Sherwood, pretende ser um compendiarista e não um inovador, também é certo que linhas fundamentais como as da teoria das propriedades dos termos já tinham sido trabalhadas por uma série de tratados anónimos desde o século XII, mas a influência de um texto mede-se igualmente pelas marcas que deixa na sua difusão (no caso, enorme até ao século XVI, conhecendo-se 3 centenas de mss. e cerca de 260 edições impressas de 1474 a 1639). Porém, Portugal, só no século XVI verá um lógico de craveira reconhecida, Pedro Margalho († 1556), no qual se reconhece um esforço para dar validade a uma lógica que pudesse ser aceita por tomistas, nominalistas e escotistas.³¹

27 Cf. J. G. Freire, *O Latim...*, p. 62.

28 *Ibidem*, p. 59. Uma vez que aludimos a traduções para latim, deve referir-se a recente conjectura de Ch. Burnett, «Magister Iohannes Hispaliensis atque Limiensis and Qusta b. Luq'a 'De differentia et animae': a Portuguese Contribution to the Arts Curriculum?», in *Quodlibetaria. Miscellanea studiorum in honorem Prof. J.M. da Cruz Pontes anno iubilationis suae offertae, Conimbrigae MCMXCV*. Cura Marii A. Santiago de Carvalho, praestamen iuvamen J.F.P. Meirinhos. (Mediaevalia. Textos e Estudos, 7-8), Porto, 1995.

29 A.J. Saraiva, *O Crepúsculo...*, p. 105.

30 O capítulo da lógica foi estudado entre nós por A.A. Coxito que o confrontou com o nominalismo ressaltando «possibilidades de interpretação do pensamento humano e da linguagem», mas não deixando de salientar os seus equívocos (A.A. Coxito, «As doutrinas da 'significatio' e da 'suppositio' em Pedro Hispano», *Biblos*, 62 (1986), pp. 77-90 (versão castelhana em: *Pensamiento*, 45 (1989), pp. 227-237); *Id.*, *Lógica, Semântica e Conhecimento*, Coimbra, 1981.

31 Pedro Margalho é autor de várias obras: *Margallea Logices utriusque scholia in diui Thomae subtilis siue Duns doctrina ac nominalium* (Salamanca, 1520; trad. port.: *Escólios em ambas as Lógicas à doutrina de S. Tomás, do Subtil Duns Scoto e dos Nominalistas*, Lisboa, 1965); *Colectorium omnibus scholasticis utilissimum de Horis Canoniceis, censuris ecclesiasticis et indulgencijs cum expositione tituli de celebratione missarum* (Salamanca, 1528); *Phisicae Compendium* (Salamanca, 1520); cf. V. Muñoz Delgado, «Pedro Margalho y sus 'Logices utriusque scholis'», *Salmanticensis*, 14 (1967), pp. 179-181; F.B. Sardo, «Linguagem e Real na Lógica de Pedro Margalho», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 38 (1982), pp. 593-613; A.A. Coxito, *Lógica, Semântica e Conhecimento*. J.G. Freire (*O Latim...*, p. 60) refere ainda o nome de Frei Pedro da Cruz com um comentário *Summulae Ioannis de Monte minoritae [...] super Petrum Hispanum ad mentem Ioannis Scoti* (Veneza, 1490) para além de um texto de metafísica *secundum Scotum*.

No seu artigo «Escotismo em Portugal» (*in Logos...* II, pp. 184-189), M. da C. Freitas divide a presença de Escoto no nosso país em três grandes períodos, «de acordo com a evolução do ensino público e universitário», sendo que o primeiro deverá encerrar-se pela reforma de D. João III, em 1537, e conta com os nomes de Francisco de Coimbra (séc. XIV), Gil Lobo e João Verba (séc. XV), André do Prado e Pedro de Portugal (Alvares?), Martinho de Vasconcelos e Luís de Raz (séc. XVI), e os mais conhecidos (com obra editada na Europa «ad mentem Doctoris Subtilis»), Pedro da Cruz, na lógica e na metafísica, Gomes de Lisboa, na epistemologia (*vd. Questão muito útil sobre o objecto de qualquer ciência, e principalmente da filosofia natural*, Lisboa, 1964), e, na lógica, o já referido Pedro Margalho.

Cremos, ainda, e para terminar, que está longe de estar esgotada a leitura da sua obra psicológica mais preciosa, a *Scientia libri de Anima*. Ela não é apenas representativa de uma psicologia ecléctica, estruturalmente aviceninante; ela não interessa apenas pela relevância que concede às problemáticas gnoseológicas, metafisicamente condicionadas; julgamos que ela pode ainda fornecer-nos uma chave para a aproximação àquilo que seria eventualmente o método de trabalho e de ensino de Pedro Hispano, tão voltado para a informação e a recolha compendiarizada e bem assim a sua divulgação. Sobre esta matéria aguardamos o trabalho de doutoramento de José Francisco P. Meirinhos, mas cada vez mais somos levados a crer que a direcção da investigação por vir incidirá quer sobre a resolução do problema que a extrema diversidade da sua obra levanta quer, eventualmente, numa dissociação autoral. Seria o caso em que se descobrisse, afinal, que o Papa português não se identifica ou com o lógico ou com o psicólogo ou com o médico. Daqui que reputemos interessante a tarefa de J. Antunes, que avançava algumas sugestões de leitura adentro de um campo até ao presente não examinado, o do «pensamento político» do Papa. A sua recente tese de doutoramento confirma-nos um autor sintonizante com a teoria da *plenitudo potestatis* e com o pensar de Inocêncio III quanto à temática da *respublica christiana*.³²

Há um terceiro autor que mereceria ser invocado para o período anterior à Universidade, o do canonista de Silves, João De Deus (1189/91?-1267). Professor em Bolonha durante perto de trinta anos, ele encontra-se definitivamente em Portugal pelo menos desde 1258, deixando atrás de si uma vastíssima produção literária de âmbito canonístico. Amante da escrita e da leitura —Diplovatácio no *Opus de praestantia doctorum* escreve que o mestre português, fatigado pelo estudo, tinha por hábito folhear livros dizendo: «si non adisco, non dedisco»— João de Deus é pelo menos autor de vinte e duas obras genuínas.³³ A sua obra deve ter tido um sucesso extraordinário no meio discendente como o testemunha o catálogo dos estacionários (conhecido pelos estatutos da Universidade de Bolonha em vigor desde 1317) e a proliferação de manuscritos (de Lisboa a Praga de Londres ao Vaticano e a Copenhaga), nada mais nada menos do que 289 para o total das obras genuínas.

Vários são aliás os nomes de portugueses, sobretudo do século XIII, que se distinguiram quer no comentário ao Decreto quer às Decretais (Silvestre Godinhô, Vicente Hispano, Estêvão da Costa)— a partir de 1185 já se testemunha a presença da escola de Bolonha em Portugal —e deve frisar-se a importância desta matéria no Portugal medieval (João de Idanha, Dominicus Dominici, Egas de Viseu, Álvaro Pais, João de Cardailac, André Dias Escobar, Bonifácio Peres Garcia e João Sobrinho—).³⁴

Se, evidentemente, a obra de decretistas e de decretalistas não diz respeito à filosofia, um texto como o *Liber Poenitentarius* de João de Deus, visando «questões teóricas somente enquanto rela-

32 Cf. J. Antunes, *A cultura...*, pp. 117-268.

33 A.D. de S. Costa, *Doutrina Penitencial do Canonista João de Deus*, Braga, 1956; Íd., *Um Mestre português em Bolonha no século XIII, João de Deus*, Braga, 1957; Íd., «Redacções do 'liber dispensationum' e da 'summula super decimis ecclesiasticis' do canonista João de Deus», *Revista Portuguesa de História*, 13 (1971), pp. 269-297; A. García y García, *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*, Madrid, 1976, pp. 112-117 e 173-199

34 Cf. J.G. Freire, *O Latim...*, pp. 56-58; J. Antunes, *A Cultura...*, pp. 547-575. Sobre D. Egas, *vd.* este autor, *ibidem.*, pp. 433-435; sobre Vicente Hispano e o seu contributo «para o processo histórico da secularização do Estado», *ibidem.*, pp. 422-427.

cionadas com esse fim prático»,³⁵ que era a confissão, permite-nos, pela sua natural especificidade, proceder a uma cartografia societária que não deixa de ser significativa dessa dimensão que hoje designamos como a *Verrechtlichung*, a Juridificação. Isto para além, é claro, de marcar uma primeira presença da bem testemunhada feição portuguesa do pensamento jurídico. Também aqui João de Deus é exemplar porquanto dentro do direito canónico —é difícil que o autor tivesse ensinado o direito civil— é bastante larga a amplitude dos temas tratados nas suas duas dezenas de obras. Qualquer canonista, mais do que em formular posições teóricas sobre pontos de vista abstractos pretende idealmente dar resposta a problemas específicos.³⁶ Esforçando-se pela concisão, os seus trabalhos são dedicados ou têm em atenção os escolares ou até os causídicos. Como rematava Garcia y Garcia, trata-se de uma obra de «carácter manualístico y didáctico, orientándose más hacia el aprendizaje y la praxis que hacia disquisiciones áridas».³⁷ O *Livro do Penitenciário* teve, afinal, sorte quase idêntica ao *Tractatus* de Pedro Hispano Português. Ele foi adoptado como manual para o ensino do Direito na Universidade de Bolonha —eram cinquenta e três os mss. que Sousa Costa elencava em 1956— e os seus termos dizem respeito à penitência (cânones, pecados, confissão, deveres, regulações, etc.) Este género de obras —como escreve J. Antunes— assinalam uma transição na Teologia Moral medieva, a relativa à caracterização da pessoa pela sua profissão.³⁸ O estilo é comum às restantes obras do autor e do método canonístico e caracteriza-se pela enumeração estrita, pela divisão das distinções —cuja influência na literatura filosófica escolar se deve assinalar— e pela condensação máxima do conteúdo numa espécie de construção axiomática de aplicação dedutiva. Partindo da hipótese que o direito tem por uma das suas funções desenhar ou configurar a própria realidade, seja ela eclesiológica ou civil —é o seu pendor cartográfico simbólico—, um livro destinado a ir em auxílio dos simples sacerdotes na execução da penitência oferecendo «regras necessárias para, na confissão, ajuizar das faltas e suas circunstâncias, com o fim de impor a satisfação devida, segundo a qualidade da culpa e várias categorias de penitentes» tem uma importância que não será curial desprezar.³⁹ Recordemos que em 1399 também se traduzia para português o *Libro de la Confessiones* de Martín Pérez.⁴⁰

Entre os treze motivos que levam o pecador à compunção João de Deus alega alguns significativos motivos de atribuição:⁴¹ a graça de Deus; a sindérese, pela qual o homem considera a sua dignidade de imagem de Deus para se elevar do pecado à graça; os quatro dotes da alma, ciência, prudência, sapiência, fortaleza, que o fazem aborrecer o pecado; o temor de Deus; a brevidade da vida, «que se demonstra apodicticamente pela morte frequente dos coetâneos»; a doença; a velhice com todos os seus achaques; as misérias do mundo; a pena do inferno; o exemplo da vida dos santos; a suavidade do juço do Senhor; o desejo de encontrar meio de obter a Glória; o prémio que Jesus concede

35 A.D. de S. Costa, *Doutrina...*, pp. 3-4.

36 A. García y García, «Derecho canónico y vida cotidiana en el medioevo», *Revista Portuguesa de História*, 24 (1989), pp. 189-226.

37 A. García y García, *Estudios...*, p. 114.

38 J. Antunes, *A Cultura...*, p. 273.

39 A.D. de S. Costa, *Doutrina...*, p. 37.

40 *Vd.* J. Antunes, *A Cultura...*, p. 272.

41 *Doutrina...*, p. 48, onde se vê que o termo *attritio* parece não se encontrar na obra de João de Deus.

à alma e ao corpo. A conjugação dos motivos de atrição (exteriores ou ontológicos) com os motivos de contrição (interiores ou psicológicos) —simplicidade, humildade, pureza na intenção, fidelidade, verdade, frequência, sem afectação, discrição, voluntariedade, sinais de humilhação, integralidade, secretismo, confissão com lágrimas, rápida, acusatória, forte e submissa— para além de gerarem uma boa confissão, são reveladores de uma complexa estrutura antropológica simbólica, que valoriza a disciplina da compunção como meio de superar a infra-valorização ôntica (a brevidade da vida, a doença, a velhice, as misérias da vida) e de potencializar os estratos ontológicos (a sindérese), éticos (os quatro dotes da alma), teológicos (graça, temor, pena, verdade do jugo, e desejo de Glória) e eclesiológicos (o exemplo da hagiografia). Esta estrutura penitenciária é assimétrica, eclesiológica e teleológica, contribuindo para a educação do Ocidente ao reforçar a disciplina da interioridade psicológica, que sobrevive graças a um difícil e sempre precário estabelecimento do lugar do homem, num mundo dominado por este, mas centrado em Deus. Assim, mais do que ao reconhecimento de Deus no mundo esta estrutura é sensível à busca de Deus no interior do homem. De um homem disciplinado pela vontade moral como meio de compensar as afectações da sua situação transitória radical.⁴² Nenhuma surpresa nos causa o aparecimento no século XV de obras como a de D. Duarte, que concede às dimensões da vontade papel preponderante, ou a do seu irmão, D. Pedro, que acolhe uma teoria do comportamento. A ambas voltaremos adiante.

Ainda estão por fazer os estudos preparatórios que nos permitam desenhar a carta simbólica da realidade que ambos os direitos desenham e induzem, mas importa não se perder de vista nesta operação um elemento importante. Referimo-nos ao facto de a administração do poder judiciário ser regulada pela *phronesis* do juiz-administrador. Queremos dizer, que a ser estabelecida a quota-parte desta disciplina no pensamento filosófico (ocidental e nacional) deste período (e os filósofos tendem muitas vezes a esquecer como era íntima a relação entre a sua disciplina e ambos os direitos), convém não esquecer que não existe aplicação automática do direito sendo preciso configurar-se muito bem o lugar e a função do seu administrador. É aqui, neste capítulo que se colherá, porventura, a medida exacta da dedução cartográfica. Sirva-nos a este propósito e para acabar (já que não quisemos esgotar mas tão-só abrir uma perspectiva de trabalho) o tratamento seguinte do *Liber Poenitentiarius* (que Sousa Costa resume) dedicado à penitência das mulheres e que pretende assinalar a necessidade da sabedoria e da discrição do confessor: «o padre, ao confessar mulheres, tem de saber, antes de mais, se se trata de raparigas solteiras, mormente virgens, sujeitas aos pais, tentando afastar delas toda a luxúria, mais hedionda nas mulheres que nos homens, por onde devem ser punidas com mais rigor. Todavia, atendendo à debilidade do sexo feminino, que a prudência aconselha a convencer e a não aterrar, há-de o confessor induzir a penitente à confiança na salvação eterna. Conhecido o estado da pecadora, ensina-o a discrição a impor-lhe penitência que ela, sendo casada, possa cumprir sem escândalo do marido, moderando-a, se preciso for, conforme às disposições e grau da sua contrição, revelado tanto no modo de confessar os pecados, como nas lágrimas».⁴³ É, em suma, ao nível da casuística e da micromoralidade que melhor se realiza este método cartográfico.

42 Da vontade, aliás, nos fala ainda a doutrina de João de Deus sobre a revivescência dos pecados, defendendo, o autor de Silves, «que as faltas uma vez perdoadas, nunca revivem, embora o pecador deva ser tanto mais punido quanto mais ofendeu a Deus, ao cometer frequentemente os mesmos pecados» já que «o pecado subsequente, depois de haver sido perdoado o anterior, encerra maior malícia, em virtude da ingratidão latente na nova queda» (*Doutrina...*, p. 61).

43 *Ibidem*, p. 126.

Vejam-se, v. gr., os capítulos dedicados (e citamos a partir do Prólogo) à confissão dos servos, dos ricos, dos prelados, dos monges e outros religiosos, das mulheres em geral, das viúvas, das meretrizes, dos amigos da comida e da bebida («piçocarorum et piçocararum»)⁴⁴ e das monjas.

3

Um segundo período poderia ser definido pela Universidade, que procurava fazer face às novas exigências político-centralistas e mercantilistas do País, do ponto de vista jurídico, e à generalização de uma sempre necessária ciência médica. Porém, os pensadores que situaremos neste período, ou estudaram em Universidades estrangeiras, ou eram estrangeiros com actividade no nosso País, ou não frequentaram como discentes a Universidade portuguesa. No estado actual dos conhecimentos, de um ponto de vista filosófico estrito, a criação da Universidade portuguesa é um acontecimento praticamente irrelevante.

Também a crermos nas informações respeitantes à presença de portugueses nas Universidades estrangeiras parece ser só significativo o facto de no século XV o seu número ser suficiente em Bolonha, ao ponto de poderem constituir uma «nação». Além de Bolonha, Paris, Oxford, Toulouse, Orleães, Montpellier, Avinhão e Salamanca são algumas das cidades onde a sua presença está atestada sobretudo do século XIV em diante (mais XV e XVI). Os Franciscanos tiveram escolas de gramática, de filosofia, de casuística e de teologia (desde o século XIV). A seguirmos as informações recolhidas por Félix Lopes, se bem que os franciscanos rumassem a Oxford, Paris e Salamanca para adquirirem os conhecimentos necessários ao ensino nas escolas da sua Ordem (Guimarães, Porto, Coimbra, Santarém, Lisboa, Alenquer, Évora, etc.), é no entanto incerto o que se pode dizer sobre o eventual alcance público do seu ensino até 1308, uma vez regressados a Portugal.⁴⁵ A informação é distinta para o período imediatamente subsequente a 1308.⁴⁶ Os Dominicanos seguiram o exemplo dos Franciscanos, e fundaram escolas pelo menos em Lisboa, Porto, Benfica e Batalha. O capítulo geral da Ordem (Bolonha, 1426) confirmava o «estudo geral» de Lisboa, o mais distinto dos estudos dominicanos portugueses, com o ensino da Teologia e de «sentenças». Num levantamento feito até ao século XVI, e confinado ao sector da Teologia, J. Antunes contabilizava os seguintes números: 49 Dominicanos, 37 mestres e leitores Franciscanos, 12 Eremitas de Santo Agostinho, e 55 leitores de Teologia na

44 *Vd.* «picciolum» (pizolum, pizza) + «carus»; devo esta leitura a J.G. Freire, a quem agradeço (*cf.*, no entanto, A.D. de S. Costa, *Doutrina...*, p. 129, nota 14, que lê «piçochoas», ou seja, «pessoas consagradas ao Senhor, mas negligentes no Seu serviço e no cumprimento das promessas»).

45 «Escolas públicas dos franciscanos em Portugal antes de 1308», *Colectânea de Estudos*, 2 (1947), pp. 83-108.

46 F. Lopes, «As Escolas Franciscanas Portuguesas de 1308 a 1517», *Colectânea de Estudos*, 4 (1948), pp. 79-98; *Íd.*, «Franciscanos portugueses pretridentinos-escritores, mestres e leitores», *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 7 (1979), pp. 451-508; I. de S. Ribeiro, «Autores franciscanos em Portugal (filósofos-teólogos) do século XV», *Itinerarium*, 28 (1960), pp. 221-226; M. Martins, «O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval», *Biblos*, 27 (1951), pp. 141-247. No caso dos dominicanos a informação é menor: A. do Rosário, «Primórdios dominicanos em Portugal. Notas para o estudo da excelsa figura portuguesa de D. Frei Sueiro Gomes, O.P., 1217-1233», *Bracara Augusta*, 18-19 (1965), pp. 205-249; e sobretudo *Íd.*, «Letrados dominicanos em Portugal nos séculos XIII-XV», *Repertorio...*, 7 (1979), pp. 509-598.

Universidade e em Conventos,⁴⁷ números que mereceriam ser ponderados à luz de recente sugestão sobre a supremacia do ensino nas instituições regulares sobre o das Universidades.⁴⁸

«Os clérigos profissionais da cultura, habituados, até então, a olharem o mundo através do seu significado e das suas dimensões eternas, *sub specie aeternitatis*, perturbavam-se com as rápidas mudanças a que assistiam, e tentavam ordená-lo por meio de regras de funcionamento que previssem todas as eventualidades. Coleccionavam os cânones, estudavam, como Graciano, a maneira de harmonizar as leis contraditórias e depois —era a fase que se atravessava em Portugal durante a primeira metade do século XIII— tentavam montar o aparelho jurídico suficientemente eficaz para imporem essas regras à sociedade e assim disciplinarem as forças de todo o género que lutavam entre si».⁴⁹ Também «se pensarmos que o Estado, em franca reorganização, carecia de juristas e altos funcionários esclarecidos, compreende-se que o espírito cultivadíssimo do rei ambicionasse atenuar as deficiências do ensino, conquistando a autonomia docente da Nação e libertando os escolares dos dispendiosos estágios em Paris ou Bolonha, as universidades preferidas, respectivamente, para o estudo da Teologia e do Direito, como mais tarde o foi a de Montpellier para o da Medicina. O estabelecimento de uma Universidade impunha-se, portanto, como o termo natural destas aspirações».⁵⁰

Foi em Lisboa-Coimbra,⁵¹ que nasceu a Universidade portuguesa com estudos em Teologia, Direito, Gramática, Lógica e Medicina. Data de 1 de Março de 1290 a carta régia em que D. Dinis faz saber da sua decisão de ordenar um estudo geral em Lisboa, mas já em 1288, uma carta dos abades de Alcoçaba, priores de Santa Cruz de Coimbra, da colegiada de Guimarães, de Santa Maria do Castelo de Ourém, entre outras igrejas e conventos regionais, lembrava a conveniência na criação de um Estudo Geral de Ciências.⁵² Em 9 de Agosto de 1290 o Papa dirigia-se à «Universidade dos mestres e escolares da cidade de Lisboa» autorizando o ensino das Artes, dos Cânones, Leis e Medicina, e também o da Teologia (como recentemente se sustentou e bem.⁵³) Em 1308 a Universidade é transferida para Coimbra onde ainda ensinavam os Cónegos regnantes, e no regimento de 1309 já se indica a cadeira de Teologia, ensinada nos conventos de dominicanos e de franciscanos, para além do Decreto, Leis, Física (=Medicina), Dialéctica e Gramática. Atente-se que a cadeira de

47 J. Antunes, *A Cultura...*, pp. 557- 559, 549-551 e 562.

48 Cf. W.J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton, 1987, p. 166.

49 J. Mattoso, *Portugal...*, p. 233.

50 J. de Carvalho, *Obra Completa II*, p. 150.

51 No período que aqui nos interessa a Universidade mudou de cidade várias vezes. Após a sua fundação, passou de Lisboa para Coimbra, onde esteve de 1308 a 1338, depois em Lisboa de 1338 a 1354, de novo em Coimbra de 1354 a 1377 e novamente em Lisboa a partir de 1377, onde permanece por mais de um século e meio. Em 1537 dá-se a sua transferência definitiva para Coimbra. Cf. C. M.^a Ajo G. y Sáinz de Zúñiga, *Historia de la Universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición a nuestros días. I: Medievo y Renacimiento universitario*, Madrid, 1957, pp. 210-212, 269-274 e 387-395; M.A. Rodrigues, *A Universidade de Coimbra, marcos da sua história*, Coimbra, 1991, pp. 1-19, com bibliografia adicional, e mais recentemente Íd., «O Infante D. Pedro e a Universidade», *Biblos*, 69 (1993), pp. 356-361.

52 *Vd.* edição crítica e tradução de J.G. Freire *apud* J. Antunes, *A Cultura...*, pp. 474-477, que analisa o documento, pp. 479 sg.

53 *Ibidem*, pp. 490 sg. O autor fala em 1290, ou 1291/1295, mas seguramente em 1309.

Filosofia (provavelmente, o quadrívio e a filosofia natural e ética de Aristóteles) nos aparece apenas mencionada no alvará do rei D. Fernando (1 de Janeiro de 1378),⁵⁴ mas é de crer que o maior impulso dado ao «quadrivium» tenha provindo do Infante Dom Henrique e da sua tentativa concreta de reformar a Universidade em 1431.⁵⁵ A história da Universidade no período imediato à morte do Infante Dom Henrique (1460) parece ser fácil de fazer: «à medida que a autocracia real se ia radicando na administração e nos espíritos, pelas ideias de letrados e juristas, alguns dos quais porventura, mestres do Estudo, assiste-se à sua destruição progressiva».⁵⁶ Uma estagnação científica manter-se-á até ao reinado de D. Manuel I e à intervenção de D. João III, patrocinando a formação intelectual da juventude em universidades estrangeiras, muita dela ligada à criação do Colégio das Artes de Coimbra (1548), grandemente responsável pela dilatação da Renascença em Portugal.

Deslocando a nossa atenção do campo restrito da Universidade, descortinaríamos duas componentes, a das obras escritas em latim e aquelas que já tiveram redacção em português. Uma das principais actividades culturais do nosso País (séculos XIV e XV) centrou-se na tradução para «linguagem», principalmente do Latim, Francês, Castelhana e Árabe, mas a produção original foi menor.

Em latim foram escritas por portugueses uma série de obras de temática afim à económica. Mas porque não podia existir uma doutrina económica enquanto tal ou sequer pensadores económicos, muitas vezes, o esquecimento deste particularismo, leva, a historiografia moderna, a recusar uma autêntica compreensão do passado. É isso que sucede entre nós com a obra histórica de Armando Castro.⁵⁷ O tratamento que este importante epistemólogo dá às «ideias económicas no Portugal medieval» é bastante ineficaz no que à compreensão deste fenómeno aduz; é que é preciso não esquecer que a economia na sua acepção contemporânea, os factos económicos, pura e simplesmente não existem na Idade Média.

Queremos dizer, obviamente, que deles, enquanto tal, os homens não tinham consciência, nem construtos teóricos autónomos que lhes possibilitassem a criação do económico tal como hoje epistemologicamente o definimos. Dos vários autores recensados por A. Castro —Durando Pais, Álvaro Pais, Infante D. Pedro, o Rei D. Duarte, Fernão Lopes, João Sobrinho e Diogo Lopes Rebelo— apenas o cronista Fernão Lopes constitui, para aquele historiador, uma «excepção» «pela índole totalmente diversa da estrutura das suas doutrinas económicas em confronto com a estrutura» das restantes, «de carácter extremamente abstracto». Para A. Castro, o que é digno de realce, no cronista de D. João I, prende-se «ao relato de acontecimentos históricos», a «ausência do racionalismo retórico dos ideólogos senhoriais, nos quais as respostas às questões económicas que levantam já se encontram conti-

54 Cf. *Chartularium Universitatis Portugalensis* (ed. A. Moreira de Sá), Lisboa, 1966 sg., para as referências feitas acima.

55 Cf. J. de Carvalho, *Obra Completa II*, pp. 171-184.

56 *Ibidem*, p. 182.

57 A. Castro, *As Ideias económicas no Portugal Medieval (Séculos XIII a XV)*, Lisboa, 1978; veja-se preferencialmente, o seu *A Evolução Económica de Portugal dos séculos XII a XV*, vols. I-VIII, Lisboa, 1964-68. Sobre o problema Durando Pais comentador do *Oeconomica*, bispo de Évora entre 1267 e 1283, deve lembrar-se que o pseudo-aristotélico foi traduzido apenas nos finais do século, o que torna pouco provável a atribuição feita na edição (não bilingue) de M.B. Amzalak, *D. Durando Pais e o seu comentário 'Da Economica' atribuído a Aristóteles*, Lisboa, 1955.

das no discurso inicial, nelas transpirando com frequência um racionalismo tão formal e ôco que hoje parece enganadoramente duma ingenuidade que faz sorrir». Cremos que é justa a inclusão de Fernão Lopes numa história do pensamento lusitano relativo às doutrinas económicas, mas já não partilhamos da opinião de A. Castro no que toca à avaliação dos restantes autores.

Atente-se no caso de Frei João Sobrinho (†1486), carmelita, que estudou em Oxford entre a segunda metade do séc. XV, e é autor (entre outros inéditos) de um *Tratado acerca da justiça comutativa, da arte cambiária ou dos câmbios e dos jogos de azar*.⁵⁸ O grande interesse desta obra consiste na sua clara receptividade do escotismo apesar de constituir um exemplo português tardio, de um século ou mais, daquele género de obras dedicadas ao estatuto do dinheiro —à bolsa e à vida, conforme título feliz de J. le Goff⁵⁹— que concorreram, muitas vezes a contragosto, para o «parto do capitalismo». O carácter teológico e jurídico (o livro inicia-se com o estudo da lei) das formulações económicas de João Sobrinho patenteia-se logo na abertura do *Tractatus*, que diz, em relação aos «contratos» (*negocia*), querer estudar «a cobiça e o desejo de possuir em que, por fraude, se faz a permuta das coisas, com meios ilícitos e proibidos pela lei natural e pela lei divina e positiva». ⁶⁰ É a partir de um ambiente de teologia psicológica e moral agustinista, galvanizado por um esforço patente de abolir tensões sociais, que o autor se propõe tratar da «arte cambiária», «apesar de ela não estar em íntima conexão com o negócio das transacções mercantis, mas por ser muito usada»; e, por fim, «visto que algumas pessoas merecedoras de estima assim mo pediram», dos jogos de azar, «para se saber quando é lícito ou ilícito; e da restituição que se deve fazer das coisas que se perderam ao jogo e passam para as mãos daquele que, injustamente, as ganha». ⁶¹ A «justiça comutativa» sinaliza o ideal referido da regra dupla da reciprocidade e da equivalência das prestações, o «escambo», o que desde logo retira a este tipo de transacções qualquer objectivo e portanto todo o seu mais elementar significado económico: «a justiça comutativa dá-se quando o domínio ou uso de uma coisa se troca pelo domínio ou uso de outra. [...] esta permuta é uma relação de equiparação». ⁶²

Se o livro de Sobrinho é «o mais valioso elemento» para o estudo das ideias económicas no medievo português, esta situação fica a dever-se, em muito, à sua longa e epistemologicamente bem conseguida reflexão sobre o problema da produtividade na suas facetas comercial e industrial, sobre a legitimidade possível do comércio cambial —é que o dinheiro que por sua natureza é meio de permuta não pode ser licitamente e ao mesmo tempo fim e princípio,—⁶³ ou sobre a condenação da actividade seguradora (atitude que pouco tempo depois

58 *Johannes Consobrinus Portugalensis, Tractatus perutilimus de iustitia commutativa et arte campsoria seu cambiarii ac alearum ludo*. Paris, 1483; vd. a edição em zincogravura (p. 29-124), com trad. portuguesa de Raúl Machado (pp. 133-287), em: M.B. Amzalak, *Frei João Sobrinho e as Doutrinas Económicas da Idade-Média*, Lisboa, 1945; P. Calafate, s.v., in *Logos...*, IV, pp. 1194-1196, para outros títulos inéditos.

59A *Bolsa e a Vida. Economia e Religião na Idade Média*, trad., Lisboa, 1987.

60 *Tractatus...*, p. 139. Utilizámos quase sempre a tradução de R. Machado.

61 *Ibidem*, pp. 141-142.

62 *Ibidem*, pp. 177-178.

63 *Ibidem*, pp. 361 s.

entre nós Pedro de Santarém alterará)⁶⁴ e dos jogos de azar. A sua iliceitude deriva do acaso a que estão sujeitos e porque o jogo lícito é o que serve para o divertimento.⁶⁵ O real interesse do *Tractatus* não deriva menos do recurso circunstanciado que manifesta das autoridades mais relevantes nesta matéria (que aliás se esforça por completar com exemplos didácticos retirados do quotidiano) como é o caso de São Tomás de Aquino, de Henrique de Gand, de Duns Escoto ou de Francisco Maironis, para além, evidentemente, das autoridades mais antigas com relevo particular para Aristóteles, para Agostinho e para a ciência jurídica. Aliás, contrariando uma atitude nada invulgar, João Sobrinho cita muitas vezes Henrique de Gand não a partir de Duns Escoto, mas dá mostras de o ter estudado realmente. Nem sempre com ele está de acordo,⁶⁶ é certo, mas dificilmente se pode acusar o nosso autor de ignorar o impressionante conjunto quodlibético do Gandavense que, como foi recentemente assinalado, foi aquele que avançou mais nos finais do século XIII no sentido de uma síntese económica.⁶⁷

O franciscano galego Álvaro Pais (1275/80-1349), que foi bispo da metrópole cosmopolita de Silves, é autor de um importante *De Statu et Planctu Ecclesiae*, de um *Speculum Regum* e do *Collyrium Fidei Aduersus Haereses*, obras já editadas e traduzidas entre, para além de várias cartas, de um opúsculo (o *Gradus Humilitatis*) e talvez de um *De Potestate Ecclesiae*.⁶⁸ Tal como acontecia com Santo António, também em relação ao canonista da Galiza, os estudos de um português, o malgrado João Morais Barbosa, vieram alterar o *status quaestionis*.

Nas suas linhas mais genéricas, o eclesiorama alvarino é denunciador de uma cripto-eclesiolgia condicionada pela reivindicação das autonomias estatais e por novos desafios de semântica e vivência eclesial. Referimo-nos, no primeiro caso, a Marsílio de Pádua, no segundo, ao tomismo, e finalmente, à problemática da pobreza e do desafio de uma Cristandade universal. Mas o estudo de Álvaro Pais permite-nos ainda o tratamento já nosso conhecido e relativo ao contributo e à especificidade da canonística para o desenho da geografia cultural da época. Por outro lado, a referência que no *Colírio* o autor faz a alguns elementos geralmente considerados «heterodoxos» da cultura lusitana continua a servir para avaliar os contornos dessa presença, mas Tomás Escoto e Afonso Geraldês de Montemor, que conhecemos apenas por aquilo que Álvaro Pais deles nos disse, não servem para dirimir a questão.⁶⁹ Numa das suas últimas publicações sobre o autor da Galiza, João Morais Barbosa discutia muito criticamente o lugar de Pais numa história da filosofia. Trazendo, assim, uma nova inflexão ao seu percurso interpretativo, ele submetia os planos subjacentes ao pensar de Pais (a problemática da unidade, o primado do espírito, a dialéctica reino do

64 Cf. M.B. Amzalak, *Os seguros segundo Pedro de Santarém, jurisconsulto português do século XVI*, Lisboa, 1917, pp. 29 s. Referimo-nos à obra *Tractatus de Assecurationibus et sponcionibus Mercatorum* (Veneza, 1552). Vejam-se as duas edições seguintes, a quadrilingue (lat., port., ing. e franc.): *Tratado muito útil e quotidiano dos seguros e promessas dos mercadores* (Lisboa, 1958) e *Tractatus De Assecurationibus et sponcionibus [...] Petro Santerna Lusitano lreconsulto Clarissimo autore* (Lisboa, 1961).

65 *Tractatus...*, p. 280

66 Veja-se *ibidem*, p. 251, a título de exemplo.

67 O. Langholm, *Economics in the medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money & Usury according to the Paris Theological tradition, 1200-1350*, Leida, 1992, p. 249.

68 O ponto bibliográfico pode ser visto no nosso «Da Abominação do Monstro. Igreja e Poder em Álvaro Pais», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas -UNL*, 7 (1994), pp. 255-284.

69 Cf. M.A.S. de Carvalho, «O 'Sedutor' Tomás Escoto», *Humanística e Teologia*, 11 (1990), pp. 171-198.

mundo-reino eterno) ao seu conteúdo político-moral. Para além de se debruçar de novo sobre o problema da pobreza, foram os problemas do «personalismo político», das relações entre o príncipe e o Papa, e da *plenitudo potestatis* (com a possível independência das instâncias temporais do poder) que mais concitaram a atenção deste investigador.⁷⁰

Na mesma linha do âmbito de Álvaro Pais, o especular político-moral, e da tradição portuguesa sobre a economia está o *De republica gubernanda per regem* que Diogo Lopes Rebelo († 1498) dedicou ao rei D. Manuel em 1496.⁷¹

Está bem atestada em Portugal a existência de obras do género da educação de príncipes, como o *Secretum Secretorum* e o *de Regimine Principum* de Egdio Romano, obras cedo traduzidas para português. No *Leal Conselheiro*, D. Duarte não só aborda esta esfera ético-política especular (cap. 5-52) como chega a reproduzir o *Regimento de Príncipes* do Romano. Idêntico motivo e influência tem o *Livro da Virtuosa Bemfeitoria*,⁷² e Vasco Fernandes de Lucena «tornou de latim em lingoagem», para D. Afonso V, a obra de Paulo Vergério (1370- 1444), *De ingenuis moribus et liberalibus studiis*, com o título *Instrução de Príncipes*.⁷³ Se o *Speculum Regum* de Álvaro Pais fora dedicado a Afonso XI de Castela, o *De Republica gubernanda per Regem* de Diogo Lopes Rebelo (†1498) será dedicado a D. Manuel: «Pensando que espécie de presente devia oferecer a Vossa Ilustríssima Senhoria, nada me pareceu mais belo e mais útil do que definir as instituições e artes com que Vossa Real Majestade poderá mui formosa e felizmente governar o Reino».⁷⁴

O tratado, que revela um razoável conhecimento da *Ética* de Aristóteles, serve-se de um «outro estilo e outro método» i. e., «misturando as autoridades da Sagrada Escritura e os seus exemplos» com os «diversos livros sobre a república, como o [do] digno Platão e Aristóteles [...] e vários doutores da nossa cristandade» «para que a doutrina fosse mais pesada» no tratamento que dá a esse tema.⁷⁵ Para além, portanto, de se ocupar dos deveres do monarca, o autor dedica a sua maior atenção a temáticas como as da origem do poder, do tiranicídio, ou, e entre as que mais originalidade comportam entre nós, sobre o estatuto dos judeus e o problema da guerra justa, que entre nós já havia ocupado Álvaro Pais sem qualquer originalidade porém.⁷⁶

70 J.M. Barbosa preparava a edição crítica do *De Statu* para o «Corpus Christianorum. C.M.» em função da qual tinha já publicado dois importantes estudos que afastavam a ideia de N. Lung relativas à redacção da obra em fases distintas, concluindo, o erudito português, que o livro I, à parte algumas correcções e apostilas, conteria desde 1330- 1332 todos os artigos que conhecemos pela redacção de 1340, sendo no livro II que aparece o maior número de acrescentos e de alterações desde logo pela introdução de um longo tratado sobre a pobreza; vd. *O 'De Statu et Planctu Ecclesiae'. Estudo Crítico*, Lisboa, 1982, e Íd., «Novos Contributos para a História Redaccional do *De statu et planctu Ecclesiae*, de Álvaro Pais», *Euphrosyne* 18 (1990), pp. 307-318; Íd., *Álvaro Pais*, Lisboa, 1992, p. 14.

71 O texto encontra-se traduzido e anotado em português, *Do Governo da República pelo Rei*, Lisboa, 1951, Reprodução fac-similada da edição de 1496. Introdução e notas de Artur Moreira de Sá. Sobre o capítulo da economia, vd. B. Carqueja, *Economia Política I*, Porto, 1926, pp. 616-620.

72 Cf. P. Merêa, *Estudos de História do Direito*, Coimbra, 1923, p. 185.

73 Veja-se *Livro dos Ofícios de Marco Tullio Ciceram, o Qual Tornou em Linguagem o Ifante D. Pedro Duque de Coimbra*. Ed. J. Piel, Coimbra, 1948, p. XLVI, para o Prólogo, que apresenta o Tratado.

74 *Do Governo...*, p. 51

75 *Ibidem*, p. 53.

76 M.P. Merêa, «A 'guerra justa' segundo Álvaro Pais», *O Instituto*, 64 (1917), pp. 351-353; J. Antunes, *A Cultura...*, pp. 443-446.

Cingindo-nos à operática apologética lusitana deve assinalar-se a tradução portuguesa do *Libro de las tres creencias*, o *Tratado Theologico* (BNL, Ilum n.º 47), recentemente estudado por J. Antunes, que o confrontou com a maior profundidade do *Speculum Hebraeorum* de Frei João de Alcobça (séc. XIV). Testemunho do estado (inclusivamente filológico posto que há inúmeras citações em hebraico) do controversialismo erudito lusitano,⁷⁷ cabe acrescentar os nomes de Frei Pedro da Cruz (na polémica franciscana claustral contra os observantes),⁷⁸ para além, é claro, do *Horologium Fidei* de André do Prado, que acaba de ser editado,⁷⁹ e do *Livro da Corte Enperial* a que adiante aludiremos.

Do undécimo rei português, D. Duarte, autor do *Leal Conselheiro* (1438, doravante LC), dedicada e invulgar expressão de amor conjugal, autor também de um dos primeiros tratados de gineta em toda a Europa latina, o *Livro da Ensinança da Arte de Bem Cavalgar*, e do *Livro dos Conselhos*,⁸⁰ para além de outros documentos quiçá de nula importância para a filosofia publicados nos *Monumenta Henricina*, pode, é certo, questionar-se o seu lugar numa história da filosofia. Foi isso o que se acabou por fazer na «Introdução» à mais recente edição do *Leal Conselheiro*.⁸¹ Não se pode, evidentemente, cair no excesso (tantas vezes um vício entre certa historiografia «nacionalista») de fazer de D. Duarte um autêntico filósofo, mas este relativismo não invalida o facto de se reconhecer em certas páginas do *Leal Conselheiro* um cunho filosofante, naturalmente «não por maneira escolástica» (L.C. XXVII). Ou como no Prólogo se lê, escrevendo «mais por que sinto e vejo na maneira de nosso viver que per studo de livros nem ensino de leterados». Com a filosofia moral em particular, posto que este «ABC da lealdade», como o designa D. Duarte logo a abrir, dotado de uma dimensão ensaística (independentemente de se dizer um «tratado») —muito característica numa cultura filosófica reduzida como a nossa— visa a explanação do que seria, para o autor, uma moral eclesial situada. O situacionismo ensaísta eduardino pode ser considerado filosófico na tentativa de estabelecer uma ligação coerente entre o pensar e o viver,⁸² e recentemente propôs-se a definição de uma filosofia da cultura portuguesa a partir do exame hermenêutico do

77 J. Antunes, *A Cultura...*, pp. 333-380. *Vd.* também Maria de L.S. Ganho, «Une oeuvre de Théologie adversus judeos d'un auteur portugais anonyme du milieu du XIV^e siècle», *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 5-6 (1994), pp. 99-108.

78 *Vd.* J.G. Freire, *O Latim...*, pp. 62-63.

79 *Horologium Fidei. Diálogo com o Infante D. Henrique*. Edição do ms. Vat. lat. 1068, tradução, introdução e notas por Aires A. Nascimento, Lisboa, 1994.

80 *Leal Conselheiro o qual fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta*, ed. crítica de J. Piel, Lisboa, 1942; *Livro da Ensinança de Bem Cavalgar Toda a Sela, que fez El-Rey Dom Eduarte* (ed. crítica por J. M. Piel), Lisboa, 1986 (fac-símil da ed. de Lisboa, 1944); *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, ed. diplomática por J.J.A. Dias. Introd. de A.H. de O. Marques e J.J. A. Dias, Lisboa, 1982. Pode consultar-se, em edição mais recente, *Obras dos Príncipes de Avis*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, 1981.

81 D. Duarte. *Leal Conselheiro*. Atualização ortográfica, introdução e notas de J. Morais Barbosa, Lisboa, 1991, pp. 9 e 10.

82 A. Botelho, «Introdução», in D. Duarte. Introdução e selecção de textos de A. Botelho, Lisboa, 1991, 10. Cf. M.ª C. Pacheco, «Para uma antropologia situada: o 'Leal Conselheiro'», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), p. 429. (Refira-se, que todo o volume da *Revista Portuguesa de Filosofia*, acabado de citar é dedicado a Dom Duarte (1391-1991), no 6.º Centenário do seu Nascimento).

LC.⁸³ Particular relevo também assumem as reflexões, elementares, sobre teoria do conhecimento, o exame da alma, ou a teoria das virtudes, cujo modelo universal originalmente nos propõe. Por isso, Afonso Botelho, que desde 1950 pelo menos tem dedicado atenção a D. Duarte, na recente e bem-vinda colecção «Pensamento Português», avança em direcção oposta à de J.M. Barbosa pela evocação da qual começámos. Descortinando um ternário de unidade textual no pensamento do rei: a unidade de princípios (lealdade, optimismo cristão, liberdade, crescimento do ser, doutrina do hábito, e as «boas sequenças», i.e., a virtude adquirida) a unidade temática (ética) e textual da obra, Botelho — e o já citado J. Gama, embora distintamente — são excelentes testemunhos de como é possível pensar hoje na senda de D. Duarte.⁸⁴

O rei — isto é bem patente — é senhor de não minguadas leituras. Nos seus tratados cita ou inclui mesmo capítulos de Aristóteles (*Éticas, Tópicos, Retórica*),⁸⁵ de Séneca (LC 45), de João Cassiano (*Collationes Patrum, De Institutis Coenobiorum*), de Cícero (*De Amicitia, De Officiis*), de São Tomás (*Su. Theol.*), do pseudo-Tomás (*De periculo familiaritatis dominarum vel mulierem*), de Egídio Romano (*De Regimine Principum*, talvez traduzido por D. Pedro), de João Gower (*Confessio Amantis*), de Santo Agostinho (c. 64), de Catão, S. Gregório (*Livro Pastoral*, 36, 88- 90), o *Livro de Martim Pires* (26 e 67), o *Livro das*

83 Cf. J. Gama, *A Filosofia da Cultura Portuguesa no 'Leal Conselheiro' de D. Duarte*, Lisboa, 1995, p. 266, que resume: «[...] fica a certeza do lugar inigualável do *Leal Conselheiro* nas origens e raízes da cultura portuguesa, e nele pareceu-me encontrar um projecto ou *ideia de portugalidade* que conserva ainda hoje a sua actualidade e vitalidade, pela *radicalidade filosófica* que o inspira e lhe tece a coerência interna». Os sublinhados são do autor. Íd., «Análise das Paixões no *Leal Conselheiro*. A sensibilidade e o modo de ser português», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), pp. 387-405.

84 Cf. A. Botelho, «Actualidade de Dom Duarte», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (1991), pp. 443-454. Isto não quer dizer, evidentemente, que o seu esforço de «compresença» colha na hipervalorização dos filosofemas eduardinos. Apesar de questionável, esse esforço interpretativo tem talvez a virtude de revelar não tanto o sucesso de uma vontade sistematizadora quanto a sua exclusiva apetência, o que se manifesta no acerto da enumeração dos referidos seis princípios mentais do monarca.

85 A primeira manifestação do legado aristotélico em Portugal é, naturalmente, de carácter lógico («dialéctica») e insere-se no quadro do ensino episcopal, no *triumum*. Com a criação da Universidade, esta dimensão de pensamento de Aristóteles prossegue, e pelo menos a partir de 1431, acrescenta-se-lhe a ética talvez professada conjuntamente com a filosofia natural; a partir deste período porém, a presença de Aristóteles já não se confina aos círculos académicos, o que explica a sua importância real nos infantes da Ínclita Geração. Sobre este assunto, *vd.* o ponto por F. da G. Caeiro, «Aristotelismo em Portugal», in *Logos...* I, pp. 433-438, que a cols. 437-438 conclui «pela continuidade de um influxo aristotélico, embora de valor e intensidade diferentes ao longo dos séculos, manifestado quer no magistério filosófico, quer em produções literárias de diversa índole — desde as do Condestável D. Pedro, ou desde as Crónicas de Fernão Lopes e de Gomes Eanes de Zurara, até textos de espiritualidade e de ascética, como o *Horto do Esposo*-, e que traduzem as três principais correntes do aristotelismo medieval entre nós: a) a feição lógica e didáctica, incentivando o método escolástico, de que Pedro Hispano será a figura paradigmática; b) a Filosofia natural, exprimendo e desenvolvendo em diferentes sentidos um empenho que se conjuga não só com a antropologia, a psicologia, a medicina, a biologia, como com a metafísica; ainda aqui Pedro Hispano oferece um exemplo significativo, mas outros mais se poderiam apontar, como Fr. Gomes de Lisboa [...]; c) as vertentes ético-política, ilustradas por extenso rol de pensadores e documentada por larga série de obras significativas, alheias muitas vezes a qualquer finalidade magistral, desde Santo António de Lisboa e Fr. Álvaro Pais, até aos infantes D. Duarte e D. Pedro». A seguirmos J.G. Freire (*O Latim...*, pp. 60-61) acrescentaríamos à enumeração os nomes de Afonso de Albuquerque (1498), autor de um *Comentarii in Parua Naturalia Aristotelis*; de Frei Diogo de Portugal, *Quaestiones super Ethicam e Quaestiones moralis philosophiae* (séc. XV); de Frei Agostinho Belo (séc. XIV), *Volumina quatuor diversorum argumentorum*; e de Frei Estêvão de Lisboa (séc. XIV), *Compendiosa resumptio [...]* *De Paupertate Evangelica*.

Confissões de Martim Perez (26), os de D. João I (*Livro das Horas de Stª Maria, Salmos para os Finados*, e o *Livro da Montaria*), do Infante D. Pedro (*Virtuosa Benfeitoria*, e *Horas da Confissão*), de Afonso X (27), de Bernardo Silvestre (*Tratado do Refinamento da Casa*), o pseudo-aristotélico *Livro de Secretes Secretorum* (28). Conhecia os Reymonistas (36); cita a *Arbre des Batailles* de Honré Bonet (36); o juriconsulto de Bolonha, João Legnano (43); *O Pomar das Virtudes* de frei André de Pace (50); de Vegécio, o *Livro da Cavalaria* (51), conhecido talvez só a partir do *Polycraticus* de João de Salisbúria (51);⁸⁶ *A Consolação* de Boécio (51); o mestre em Artes e lente de Leis no Estudo de Lisboa, Diogo Afonso Mangancha (59); o Lombardo (61, 63, 64); Santo Ambrósio (63); Isidoro de Sevilha (64); Hugo de São Vitor (64); o *Livro do Pastor* de São João Clímaco (64); Algazel (64); a *Vita Jesu Christi ex quatuor Evangeliiis* de Ludolfo da Saxónia (86); a *Vita Christi* de São Bernardo (87); ou o franciscano Gil Lobo (81).

Em todo o eclético elenco acabado de referir sem preocupações de exaustão, uma referência particular se poderia fazer aos «Reymonistas», pois já em 1431, um certo mestre Adrião ensinava, porventura em escola privada, a arte luliana. Os «reymonistas» a que o monarca alude poderiam ser, eventualmente, os discípulos daquele mestre, criticados pela sua excessiva racionalização, apesar de no *Leal Conselheiro* a moral luliana ser largamente aceita (65, 66, 81). É costume discriminar-se a influência de Lull em Portugal em três tendências (polémico-racionalista, lógico-enciclopedista e mística,⁸⁷) sendo que, sobretudo a partir de Jaime Cortesão,⁸⁸ se quis ver na última das três um importante contributo para a origem da Expansão.⁸⁹ Por sua vez, J. M. da Cruz Pontes, que retomou o tema do lulismo lusitano,⁹⁰ dando assim continuidade a uma antiga investigação sobre o *Livro da Corte Enperial*⁹¹ enunciava a influência do Maiorquino nos seguintes pontos: Pedro Hispano, enquanto Papa, aprova a criação do mosteiro-escola de Miramar; obras lulianas, entre as quais o *Compendium artis demonstrativae*, que guardamos na Biblioteca Nacional de Lisboa (cód-

86 *Livro da Enseñança...*, p. 119

87 F. da G. Caeiro, «Lulismo em Portugal», in *Logos...*, III, pp. 527- 531.

88 *O Sentido da Cultura em Portugal no século XIV*, Lisboa, 1956; cf. também, A.J. Saraiva, *A Cultura...*, II, pp. 403 e 406-407.

89 F. da G. Caeiro, «A Cultura Portuguesa no último quartel do século XIV», in *Aljubarrota, 1385-1985*, Lisboa, 1985, p. 378. O autor lembra a pujança da ordem franciscana e a sua influência na corte de D. João I, que preparou a conquista de Ceuta (Fr. João Xira; confessor do rei, bem como Afonso de Alprão, mestre de Teologia, leitor no estudo de Bolonha e autor de uma *Arte de pregação*; além de Afonso de Guimarães, Martim Vasques, Tomé de Portugal, Rodrigo de Sintra, «do qual Fernão Lopes sumariou o sermão por aquele pregado, em acção de graças pelo levantamento do cerco posto à cidade pelo rei de Castela em 1384» (*ibidem*, pp. 378-379); cf. J.M. da C. Pontes, *Raimundo Lúlio...*, pp. 70-74, onde se lê que «muito provavelmente Gil Vicente tomou contacto com o seu pensamento [de Lull] através da versão delas [as obras de Lull] incorporada no *Livro da Corte Enperial*, deste recebendo parte da sua formação teológica» (*ibidem*, p. 74); cf. também, F. da G. Caeiro, «Dom Duarte à luz da Cultura Portuguesa», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 42 (1991), pp. 416-421.

90 *Raimundo Lulo...*, pp. 51-76; cf. também Íd., «Miramar en sus relaciones com Portugal y el lulismo medieval portugués», *Estudios Lulianos*, 64- 66 (1978), pp. 261-277.

91 Cf. J.M. da C. Pontes, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, Coimbra, 1957, e M.ª C.M. Pacheco, s.v., in *Dicionário da Literatura Galega e Portuguesa*, Lisboa, 1993; A. Sidarus, «Le Livre da Corte Enperial entre l'apologétique lullienne et l'expansion catalane au XIV^e siècle», in H. Santiago-Otero (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout, 1994, pp. 131-172.

ce alcobacense) e na Biblioteca Municipal do Porto (código crúzio), podiam ter efectivamente servido de base ao ensino de refrido Adrião; duas obras em vernáculo (a *Corte Enperial* e o *Boosco Deleitoso*) conhecem a obra de Lull; o *Leal Conselheiro* parece ser a obra portuguesa que «exprime a maior influência luliana e, ao mesmo tempo, realizou a mais larga irradiação do lulismo em Portugal».⁹²

Parece-nos em todo o caso que de um ponto de vista filosófico a importância da obra eduardina tem primeiramente a ver com o facto de ter sido escrito em português, gesto que merece ser contextualizado na actividade cultural mais vasta da época e da casa de Aviz. O monarca informamos ter feito «tralladar [...] alg-uus certos capitollos doutros livros, por me parecer que faziam declaração e ajuda no que screvia. E no começo delles sse demonstra donde cadah-uu he tirado[...]». (LC Prólogo). Impressiona-nos o esforço denotado na transcrição e na tradução (aliás natural do ponto de vista da situação histórica e nacional tal como a livraria monástica de Alcobaça e o fundo da biblioteca real no-la deixam perceber.⁹³) Pode ver-se aqui, de facto, uma actividade principal, havendo o Rei, inclusivamente, fixado as normas para uma boa tradução.⁹⁴ Paralelamente à tradução impunham-se os escritos originais em português. Se descontarmos o *Livro da Montaria* de D. João I (no dizer de J. de Carvalho, «um verdadeiro tratado científico, relacionando toda a espécie de conhecimentos zoológicos, meteorológicos, astronómicos e até psicológicos» convocados para o esclarecimento da caça do porco-montês⁹⁵) e o *Livro da Corte Enperial*, as duas obras principais de D. Duarte representam a «entrada da reflexão teórica em textos literários de língua portuguesa».⁹⁶

De facto, juntamente com a *Livro da Virtuosa Benfeitoria* de seu irmão D. Pedro, estamos perante uma tentativa de encontrar os «modos expressivos necessários para a tradução de conceitos abstractos, mormente nos domínios da filosofia moral e política, vertendo, pela primeira vez, do grego e do latim, os vocábulos, ou criando-os a partir dos seus étimos, que uma exposição de nível teórico exigia».⁹⁷ José A. Saraiva assinalou muito bem «o esforço constante do ajustamento das palavras ao conteúdo, ou do significante ao significado, em tentativas mais ou menos bem sucedidas, para as quais o autor não tinha modelos nem pre-

92 J.M. da C. Pontes, *Raimundo Lulio...*, p. 61.

93 Cf., para o caso particular da corte de Aviz, S.T. de Pinho, «O Infante D. Pedro e a 'escola' de Tradutores da Corte de Aviz», *Biblos*, 69 (1993), pp. 129-153.

94 *Livro dos Conselhos ...*, pp. 151-152; A.A. do Nascimento, «As livrarias dos Príncipes de Aviz», *Biblos*, 69 (1993), pp. 265-287, 280 em particular; cf. também, I. Castro, «A Elaboração da língua portuguesa, no tempo do Infante D. Pedro», *Biblos*, 69 (1993), p. 105.

95 *Obra Completa II*, pp. 304-305. J. de Carvalho escreve ainda (*ibidem*): «É o *Livro da Montaria* a primeira obra escrita em português que acusa a mentalidade observadora dos factos, e se é certo que as citações livrescas conservam ainda o sabor medieval e o encadeamento das questões recorda a técnica literária escolástica, aquela mentalidade realista é já indício da revolução profunda que em breve se ia operar no campo dos ideais e dos métodos científicos»; cf. M. Martins, «Experiência e Conhecimento no Livro da Montaria», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 13 (1957), pp. 52-62.

96 F. da G. Caeiro, *Dom Duarte...*, p. 407.

97 *Ibidem*, p. 408. Ou, como Maria Cândida Pacheco escrevia (*Para uma antropologia...*, p. 426), «a redacção em português, num esforço árduo de ajustamento da língua a formulação de conceitos abstractos e de adaptação à definição de relações lógicas e discursivas, corresponde, inequivocamente as novas exigências de modelação de uma sociedade em mutação que toma consciência de si própria e busca paradigmas teóricos e práticos, para os rumos que se iniciam».

cedentes [...] O pressuposto do autor é que cada ideia deve ter uma palavra para a exprimir o mais exactamente possível». ⁹⁸ Não obstante esta observação não colher totalmente a um nível filosófico, pois o *Leal Conselheiro* não consegue escapar a uma indesejável flutuação e consequente ambiguidade terminológica e conceptual e falta-lhe rigor lógico —mas ainda está por fazer um trabalho aturado e sistemático neste sector— depois de L. Wittgenstein (que nos ensinou o modo como o real é determinado pela língua) ou de von Humboldt, e mais propriamente de Benjamim Lee Whorf, mostrando como a metafísica pode ser imamente à linguagem, não podemos deixar de ser devidamente sensível a este ponto. Vê-se facilmente que D. Duarte molda a sua sintaxe pela construção latina escrevendo embora numa língua que ao classicismo do latim, «em cujas regras lógicas vazava o pensamento», acrescentava a espontaneidade da linguagem. ⁹⁹ Saber porém se essa forma, «rebuscada», de escrever servia «mais o pensar do que o sensibilizar, mais o filósofo do que o literato», ¹⁰⁰ é coisa que poderia (e deveria) ser questionada, não só pelo exame interno do rigor conceptual como pela comparação com as escritas coevas de âmbito mais alheio ao da filosofia. Nesta último caso, poder-se-ia aquilatar do peso eventual do «pensar» sobre o «sensibilizar». Pondo embora, nós, em causa, essa predominância na sua quota-parte filosófica estrita não gostaríamos, em todo o caso, de a ver cindida, no que seria uma violência feita ao texto, que D. Duarte não justificaria.

«Pelas citações, pela técnica literária e pela arquitectura escolástica de algumas questões, a *Virtuosa Benfeitoria* é uma obra tipicamente medieva; e se passarmos do aspecto externo para a análise interna, isto é, para a região das ideias, encontramos com tanta ou mais nitidez o mesmo vinco da meia idade». ¹⁰¹ *O Livro da Virtuosa Benfeitoria* coloca-nos, desde logo, perante o problema, literário, do seu autor. ¹⁰² A obra não pertence exclusivamente ao Infante D. Pedro, embora sejam da sua responsabilidade a ideia de a conceber e uma primeira redacção, mas no seu concurso ela recebeu a erudição e o método expositivo de Frei João Verba, confessor do Infante. ¹⁰³ Efectivamente, ainda mais do que na obra do seu irmão D. Duarte, aqui, impressiona a quantidade da erudição manifestada. É, sem dúvida nenhuma, impossível menosprezar a contribuição e a acção cultural da Ínclita Geração, mas tal como sucedia com o *Leal Conselheiro*, importa atentar que a colecção de autoridades não tem nestes autores o fito primordial de condicionar o pensamento ou levá-lo à investigação sistemática, mas o de apoio doxográfico, ou de doutrinação moral. Não é só por mero acaso, mas é sobretudo por afinidade, que a Séneca e ao seu *Dos Benefícios*, o Infante foi primitivamente buscar o título e a problemática. Esta relativa deficiência filosófica não impede

98 *A Cultura em Portugal. Teoria e História, I: Introdução Geral à Cultura Portuguesa*, Lisboa, 1982, p. 157, cit. por F. da G. Caeiro, *Dom Duarte...*, p. 408, que cita bibliografia adicional.

99 *A. Botelho, D. Duarte...*, p. 19
100 *Ibidem*.

101 J. Carvalho, *Obra Completa...* II, p. 294. Refira-se, desde já, a publicação recente das *Actas do Congresso Comemorativo do 6.º Centenário do Infante D. Pedro*, Coimbra, 1993 (n.º 69 de *Biblos*, doravante assim citadas).

102 Cf. M.ª H. da R. Pereira, «Helenismos no 'Livro da Virtuosa Benfeitoria'», *Biblos*, 57 (1981), pp. 313-358. Servimo-nos aqui da edição seguinte: *O Livro da Virtuosa Benfeitoria do Infante Dom Pedro*, ed. por Joaquim Costa, Porto, 1940. Edição mais recente, é a que se encontra no já citado *Obras dos Príncipes de Avis*, Porto, 1981, pp. 525-763. A edição crítica da *Virtuosa Benfeitoria* está pronta, aguardando publicação.

103 A.J. Dinis, «Ainda sobre a identidade de Frei João Verba», *Itinerarium*, 2 (1956), pp. 424-95; A.A. do Nascimento, *As Livrarias...*, p. 265.

contudo que o livro ganhe muito mais do que o do seu irmão em valor sistemático, graças talvez à disciplinada intervenção de João Verba.¹⁰⁴

A obra apresenta-se-nos, de facto, «aos príncipes aderencado»,¹⁰⁵ mas o Infante não ignora a sua mais ampla utilidade («a outros muytos daa geeral doutrina»), razão pela qual resolve variar o seu estilo. Obra para tão amplo auditório, os seus seis livros e cento e cinco capítulos tratam, naturalmente, do benefício enquanto princípio hierárquico (em sentido etimológico) e voluntário de conexão e coesão social: «Deus que he geeral começo e fim, poendo graaos em as cousas que fez, ordenou per tal guisa o estado dos home~es que em cada hu~u he achada mingua, e nenh~ua condiçom he tanto ysenta que em faleçimento nom aia sua parte. E por sse manter tal hordenança, prougue lhe de poer natural afeyçom perque sse ajudassem as suas criaturas. E liou spyritualmente a nobreza dos príncipes e a obedeença daquelles que os ham de seruir com doçe e forçosa cadea de benffeytura per a qual os senhores dam e outorgam graadas e graçiosas merçees. E os sobdicos offereçem ledos e uoluntariosos seruiços aaquelles a que por natureza uiuem sogetyos, e som obrigados por o bem que rreçebem».¹⁰⁶ A este propósito, versam-se matérias privilegiadamente da esfera da moral social e individual na confirmação do princípio, dinâmico (o acto de pedir, de receber, do agradecimento), de hierarquia, que preside à sociedade do tempo.

A Virtuosa Bemfeitoria, como obra moral, indica como os benefícios devem ser distribuídos, fixando-lhes a natureza, as condições e os fins, mas neste propósito, ela torna-se uma obra política. Porque a distribuição dos benefícios não deve corromper a estrutura social, ao Infante não é estranho o desígnio de esbater o entusiasmo das classes nascentes, no seu tempo de centralização monárquica, afinando aquela estrutura (cosmo-antropológica) pela intervenção legítima do detentor do poder. O livro de D. Pedro é, portanto, crítico (no sentido etimológico deste vocábulo), pois a esfera do político, na sua autonomia específica aparece-nos subsumida numa estrutura teórica ainda demasiadamente hiperventilada pela teologia política. Para além dos programas teóricos que a propósito do *Leal Conselheiro* apontámos, refira-se que no caso da *Virtuosa Bemfeitoria* está ainda por surgir um estudo filosófico sistemático e completo, que capte a interrelação simultaneamente sistémica e dinâmica do «benefício» —essa ligação ou vínculo natural-espiritual na cadeia dos seres—¹⁰⁷ muito para além da sua especificidade exclusivamente política. «Importa alargar o estudo a outros domínios onde palpitem as preocupações mais fundas sobre o homem e seu modo de conceber a ordem e de usar e de hierarquizar o poder e a autoridade, quer em relação aos outros concidadãos, quer a Deus e, enfim, à complexa rede de ligações por aquele estabelecidas com o

104 *O Livro...*, pp. 21-22: «muy muytas cousas acheu em elle que pareciam bem dignas de emmenda. E muytas mais que a meu entender, em elle deuiam seer acreçentadas. E auendo emmenda com tall adimento, quall eu tynha em minha tençom, seria huum liuro assaz perteeçente pera os príncipes e grandes senhores, mais que a mym cuidados atantos e tam grandes sempre, recreçiam, que de o acabar muyto doudiaua. [...] E do acabamento do liuro eu dey encomenda ao leçeçnado frey Ioham uerba meu confessor, fazendo per outrem o que de acabar per my entonçes era embargado. E elle tomou aquelle liuro que eu tynha feyto. E tambem outro, que fez seneca en que me eu fundara, e apanhou o que achou en elles que fosse bem dicto ou bem ordenado. E corregendo e acreçentando o que entendeo seer compridoyro, acabou o liuro [...]».

105 Cf. N. de C. Soares, «A 'Virtuosa Bemfeitoria', primeiro tratado de educação de príncipes em português», *Biblos*, 69 (1993), pp. 289-314.

106 *O Livro...*, p. 25.

107 Cf. L. de S. Rebelo, «A Alegoria final do 'Livro da Virtuosa Bemfeitoria'», *Biblos*, 69 (1993), pp. 367-388.

mundo natural e a sociedade humana[...]»¹⁰⁸ A leitura a ser feita deverá ainda ser capaz de nos revelar os fundamentos filosóficos, o que deve, talvez, acontecer, também neste caso, pelo levantamento das autoridades, das ocorrências lexicais, e de uma eventual sistematicidade no uso de ambas.¹⁰⁹

Devemos ao saber de Paulo Merêa o melhor estudo, até hoje ainda não superado nem sequer esgotado, sobre a teoria política da *Virtuosa Bemfeitoria*.¹¹⁰ A origem divina do poder político (o «senhorio», conforme a expressão mais usada), tem, naturalmente, aqui amplo acolhimento, designadamente no que toca à sua eventual compatibilização com o vector jurídico (mormente, o visigótico) do consentimento do povo. Se não é inteiramente feliz a «solução» do Infante para este problema (e já alegamos a razão para isto) —o poder em abstracto vem de Deus, o poder em concreto, originando-se embora em Deus, comporta múltiplas formas devendo em todas elas existir o consentimento do povo—, já a temática da função e dos limites do poder nos aparece tratada de forma mais clara e bastante concreta nas suas aplicações se bem que sem originalidade.

Concluindo. Estamos em crer, que a *Virtuosa Bemfeitoria*, após a agradável intervenção de João Verba, representa a primeira obra filosófica de feição para-sistemática do nosso idioma. As suas debilidades e virtualidades parecem ter assinalado, no dealbar do pensamento filosófico de expressão portuguesa, uma idiossincrasia de cuja lei progressivamente nos vamos ainda libertando.

Mário Santiago de Carvalho
Instituto de Estudos Filosóficos
Faculdade de Letras
Universidade de Coimbra
P-3049 COIMBRA Codex Portugal

108 F. da G. Caeiro, «Hermenêutica e Poder no 'Livro da Virtuosa Bemfeitoria'», *Biblos*, 69 (1993), p. 382.

109 Para o caso do conceito de natureza, cf. P. Calafate, «O conceito de ordem natural no Livro da Virtuosa Bemfeitoria», *Biblos*, 69 (1993), pp. 253-263.

110 P. Merêa, «As Teorias Políticas Medievais no Tratado da Virtuosa Bemfeitoria», in *Íd.*, *Estudos de História do Direito*, Coimbra, 1923; cf., mais recentemente, A.A. Coxito, «O pensamento político-social na Virtuosa Bemfeitoria», *Biblos*, 69 (1993), pp. 389-394; J.A. da Fonseca, «A 'Virtuosa Bemfeitoria' e o pensamento político», *ibidem.*, pp. 227-250.