

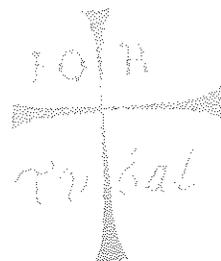


2º Congresso histórico de Guimarães Actas do congresso volume 4

Sociedade,
administração,
cultura e
igreja em Portugal
no séc. XII

Ecos da renovação filosófica do século XII, em Portugal no tempo de Afonso Henriques. A cultura que vem da europa e o legado árabe

J. F. Meirinhos



Ecos da renovação filosófica do século XII, em Portugal no tempo de Afonso Henriques.

A cultura que vem da Europa e o legado árabe

Neste estudo, em alguns aspectos mais desenvolvido que o texto lido no Congresso, coligem-se os poucos elementos disponíveis sobre a situação da filosofia (entendida em sentido lato) nos territórios hoje portugueses, durante o século XII. Que se saiba, não se escreveu aí qualquer obra que possa incluir-se no âmbito da filosofia, mas constata-se um crescente interesse pelas obras de exegese e especulação teológica, transportadas pela vaga de reformas monásticas que chegavam do norte. Essa influência é acompanhada pela supressão (deliberada?) de toda a cultura moçárabe e dos prováveis focos de cultura árabe. Trata-se de uma opção antes de mais geo-política, que terá efeitos colaterais no próprio respirar da vida intelectual portuguesa nascente, inserida definitivamente no espaço da latinidade sob a influência franca e da cúria romana. A entrada na via europeia ocorre sem que o Portugal nascente pareça ter dado qualquer contributo para a recuperação do legado árabe, o qual, paradoxalmente, ao longo do século XIII recolocaria a Europa na senda da racionalidade grega. É desta situação paradoxal que se tratará aqui, na tentativa de delinear algumas razões e identificar as consequências dessa coincidência no tempo entre estas três orientações culturais, a saber: recepção da cultura franca, indiferença face à cultura árabe e substituição da cultura moçárabe.

Após uma breve e esquemática caracterização da singularidade filosófica do século XII, analisa-se a sua situação em Portugal. Os cónegos regrantes de S. Cruz Coimbra e os cistercienses de Alcobaça ocupam um lugar de relevo na recepção e difusão dessa cultura patrística e exegética com que os mosteiros contribuem para a especulação metafísica e moralística durante os séculos XI-XIII, em resistência e em ruptura face às novas vias do pensamento e da ciência. Já o privilegiado e prolongado contacto com a cultura árabe (lembre-se que a "reconquista" durou século e meio) não é acompanhado de um esforço de preservação ou tradução, que existiu em outros lugares "reconquistados" da península, por exemplo em Aragão ou Toledo. Por fim, é analisada a inovadora hipótese formulada por Charles Burnett quanto à origem minhota e possível acção na corte da condessa e rainha Teresa, do notável autor de traduções arabo-latinas e de alguns pequenos escritos científicos *Johannes Hispalensis atque Limiensis*.

O múltiplo século XII: renovação e renascimento, continuidade e resistências

O século XII ocupa um lugar próprio na história da filosofia medieval. Explicar a singularidade desta posição tem constituído um bom assunto para repensar a especificidade e os ritmos da própria filosofia no período medieval. O crescimento demográfico e urbano conjugado dialecticamente com revoluções agrárias, industriais e comerciais, as novas formas de poder senhorial, comunal ou real, as reformas monásticas e eclesiásticas, o revigorar das escolas e da actividade literária, as inovações no fabrico e difusão do livro, o crescimento das bibliotecas, as mudanças no conteúdo do gosto e das artes, a multiplicação de orientações das ciências e do saber em geral sob a influência da ciência árabe, o reaparecimento da ciência grega que irriga os conteúdos do saber académico através das traduções directas ou dagarabo-latinas, bem como a mudança de sentido das especulações filosóficas (onde devemos incluir a teologia e as teorias científicas), estiveram no centro desse "renascimento".¹ A modificação das formas da vida religiosa, a que também já se chamou "reforma",² deu um contributo notável para o desenvolvimento e difusão do saber. O fenómeno é também ele complexo, em Portugal durante o século XII assistimos sobretudo a uma reforma eclesiástica e da administração episcopal complementada ou em concorrência com a instalação de novos mosteiros que, devido à solicitação do poder político que eram chamados a apoiar e legitimar simbolicamente, introduzem uma ordem escolar que garantirá a formação (e não propriamente "renascimento") de uma cultura escrita.

Centremo-nos para já na filosofia, cuja especificidade tem recentemente merecido especial atenção.³ Ao longo do século XII o pensamento experimenta profundas modificações, a que não são estranhas outras tantas resistências em nome da tradição e da ortodoxia. Antes de tudo modificações no domínio epistemológico, isto é, da organização, metodologia e identificação do objecto das ciências, em resultado da reorganização do saber profano em torno das *artes liberales*, que, lentamente, evoluirão para outras diferenciações entre disciplinas científicas, doravante alargadas à física, às ciências naturais, à biologia, com a progressiva separação metodológica da medicina, do direito e da teologia. Esta divisão seria acentuada e consagrada pela organização e programas de estudos das escolas urbanas e das universidades embrionárias, e de certa forma perdura até hoje. A recuperação do ideal clássico de racionalidade é permitido e potenciado pelas traduções do legado científico e filosófico grego e árabe, que induzirão extensas modificações nos quadros e conteúdos do pensamento e moldarão a escolástica nascente.⁴ A reorientação da teologia⁵ e do saber em geral na sua busca de fundamentação racional,⁶ abandonando o alegorismo e a argumentação simbolista, exegética e de autoridade, herdada da patrística e do fim da romanidade, é bem a expressão dessas inovações que resultam da conjugação dos novos interesses naturalísticos e da nova epistemologia, que permitem o repensar do homem e

1 As tentativas de balanço e síntese sucedem-se. A título de exemplo: M. de GANDILLAC — E. JEANNEAU (org.), *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, Ed. Moulon, La Haye-Paris 1968; M. CLAGETT — G. POST — R. REYNOLDS (eds.), *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, The University of Wisconsin Press, Madison and London, 1966; R.L. BENSON — G. CONSTABLE (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Clarendon Press, Oxford 1982; Françoise GASPARINI (org.), *Le XII^e et XI^e siècles. Mutations et renouveau en France dans la première moitié du XII^e siècle* (col. Cahiers du Léopard d'Or, 3) Ed. Le Léopard d'Or, Paris 1994.

2 B. BOLTON, *A reforma na Idade Média. Século XII*, trad. M.L. Veloso (Lugar da História, 26) Ed. 70, Lisboa 1986. Uma síntese mais recente sobre as mudanças ocorridas entre os séculos XI e XII na vida monástica e sua influência no pensamento religioso e na espiritualidade em G. CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Um balanço das reformas eclesiásticas e monásticas durante os séculos XI-XII na península Ibérica encontra-se em R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.) *Historia de la Iglesia en España*, vol. II-1^o: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-IX* (Biblioteca de Autores Cristianos, serie maior, 17) La Ed. Católica, Madrid, 1982, em especial os cap. IV, VI-IX. Em duas coleções de estudos de José Mattoso encontram-se diversos contributos que incidem sobre os movimentos de reforma monástica e a consequente renovação cultural e espiritual em Portugal no século XI-XII, com especial incidência no monaquismo beneditino e suas derivações, cfr. J. MATTOSO, *Religião e cultura na Idade Média portuguesa* (Temas portugueses), INCM, Lisboa 1982 e Id., *Portugal medieval, novas interpretações* (Temas portugueses), INCM, Lisboa 1985.

3 Para além dos contributos específicos relativos à filosofia nas obras referidas na n. 1, ver em especial P. DROUXE (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; e A. SPEER, «Reception-Mediation-Innovation. Philosophy and Theology in Twelfth Century», *Veritas* 39 (1994) 269-386; ou os estudos sobre o século XII coligidos na obra de Tullio Gregory citada na n. 7.

4 Ver um balanço deste afluxo de textos e do seu contributo para a renovação filosófica em P.B. ROSSI, «La nuova biblioteca», in P. ROSSI — C.A. VIANO (org.) *Storia della filosofia. 2. Il Medioevo* (Enciclopedia del sapere) Ed. Laterza, Roma-Bari, 1993 (pp. 159-179).

5 Cfr. por exemplo M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (Études philosophiques médiévales, 45) J. Vrin, Paris 1975 (3^e ed.). A análise da constituição da teologia como ciência ao longo dos séculos XI e XII, com ampla referência aos textos e restringindo-a ao seu sentido mais técnico de campo temático dos conteúdos doutrinários e dogmáticos da fé, encontra-se nos cap. 3-5 da obra de J. PELLISSON, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, vol. III, *Croissance de la théologie médiévale (600-1300)*, trad. A.-S. Martin, J. Pillone-Portel, rev. R. Bague (Théologiques) PUF, Paris 1994, pp. 113-280.

6 O Aristóteles "redescoberto" pelo século XII desempenhará um papel central neste processo, com obras como os *Análiticos posteriores*, a *Metafísica*, etc. cfr. A. SPEER, «Reception...», art. cit., p. 385.

do seu lugar no cosmos. Tullio Gregory, notável conhecedor do pulsar da filosofia medieval, sintetiza nestas palavras esse corte filosófico: «Contrastant avec cette expérience, cette contemplation sacrée du cosmos, une nouvelle expérience, qui mûrit au cours du XII^e siècle, prend un relief et une signification particuliers: elle propose une contemplation physique du monde s'efforçant de saisir la *legitima causa et ratio* de tout événement physique, en dehors des traditionnelles interprétations et transpositions allégoriques et symboliques; cette expérience dénote aussi la découverte d'une nouvelle dimension humaine dans un cosmos qui n'est plus un tissu de symboles mais une réalité substantielle où l'on peut lire autre chose que des messages spirituelles, et qui permet à l'homme de mesurer ses nouvelles possibilités d'action.»⁷ Este é o século XII da renovação filosófico-naturalística.

Contudo, esta visão do século XII não pode fazer esquecer ou reduzir a importância epocal de obras com orientação doutrinal diversa da dessa "renascença".⁸ Nem todos os intelectuais se renderam às novidades do século, podemos até dizer que a maioria continua a pensar nos mesmos quadros e sob a luz das tradicionais fontes de autoridade: a Bíblia, a patrística, S. Agostinho. Mesmo neste quadro de tradição e resistência, o século XII é inovador, veja-se, por exemplo, o contributo especulativo da "teologia monástica", cujo ritmo é sobretudo espiritual e contemplativo.⁹ A coexistência e por vezes confronto entre a *lectio divina* e a *lectio philosophorum* dá ao pensamento uma pluralidade de vias que permitem compreender e explicar este súbito "renascimento da filosofia". Contrariamente ao que se poderia depreender de algumas apreciações superficiais, não foi a simples tradução de obras que modificou a filosofia. O impacto das traduções é consequência das alterações de interesses e sobretudo de metodologia da discussão de questões essencialmente teológicas, ocorrida desde o século XI, que a abriu a novos métodos e a outras exigências de fundamentação. Basta ver que as traduções não produziram por si só quaisquer alterações onde quer que fosse, mas adquiriram importância nos locais onde a discussão, a curiosidade científica e o desejo de explicar criaram condições para a sua recepção. Portugal é um bom contra-exemplo que prova esta leitura, pois, tendo aqui ocorrido a recepção de uma massa considerável de textos e estando-se também perante uma cultura rica e havendo quem a pudesse traduzir, não decorreu daí qualquer criação inovadora, sobretudo devido aos interesses específicos dos monges e à não existência de solicitações intelectuais que provocassem um recurso criativo aos textos. Pelo menos no campo da filosofia, ao longo do século XII, sobretudo com a triunfante utilização da dialéctica e suas formas de demonstração, bem como o repensar dos problemas cosmológicos envolvidos na discussão da criação divina, criaram as condições para uma recepção produtiva das obras traduzidas, que respondiam com elementos de nova autoridade a velhas

7 T. GREGORY, «La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle», in J.E. MURDOCH — E.D. SYLLA (eds.) *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht-Boston 1975, pp. 193-212, reed. in T. GREGORY, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale* (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 181) Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1992, pp. 115-143, cfr. p. 116.

8 Veja-se a título de exemplo o volume coordenado por P. ДАВЫД (ed.), *A History...*, onde os diversos estudos são apresentados por secções com títulos que enunciam um programa de leitura parcial do século XII: «Background», «New perspectives», «Innovators», «The Entry of the 'New' Aristotle». O mesmo ocorre na obra de A. Speer citada abaixo na n. 11.

9 A designação é usada como contraponto à "teologia escolástica", identificável com a especulação universitária, marcada pela utilização metodológica e demonstrativa da lógica e da técnica de questões. Sobre as "duas" teologias ver E. MACCAGNOLI, «Teologia monastica e teologia scolastica nei secoli XI e XII», in V. MAINI (cur.), *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento*, vol. 1: *Dai presocratici a Occam*, Ed. la Scuola, Brescia 1975, pp. 523-577. A discussão dos conceitos, da sua génese historiográfica e do que eles descrevem encontra-se também em G. LEONARDI, «La teologia monastica» (pp. 295-321) e F. del PUNTA — C. LUNA, «La teologia scolastica» (pp. 323-353), in G. CAVALLI — C. LEONARDI — E. MENESTÒ (cur.), *Lo spazio letterario del medioevo, 1. Il medioevo latino*, vol. 1: *La produzione del testo*, t. 2, Salerno editrice, Roma 1992.

inquietações intelectuais sobre o sentido da verdade, da natureza e do homem. No seu início o fenómeno não é generalizado, pelo contrário, é restrito e localizado: Chartres, Toledo, Paris, Sicília e pouco mais. Com o tempo, e devido à genialidade dos seus protagonistas, é que acabará por se impor um pouco por toda a Europa, mesmo nos meios monásticos que inicialmente lhe tinham resistido.

Foi desde a publicação em 1927 do seminal e hoje clássico estudo de Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*,¹⁰ que o termo "renascimento" também passou a ser associado a este amplo processo de renovação dos quadros intelectuais, artísticos, sociais e científicos do ocidente latino cristão. A designação foi cunhada para estabelecer uma analogia com a Renascença italiana, caracterizada antes de tudo pela recuperação dos ideais humanísticos clássicos. No entanto esta designação é insuficiente porque, durante o século XII, não assistimos a uma simples atitude de recepção da filosofia, da literatura e da ciência antigas, de expressão grega ou latina. A designação «Renascimento», usada com a intenção de revalorizar o século XII, na realidade deturpa ou encobre alguns outros aspectos próprios da situação do saber neste século e que já foi descrita pela tríade *recepção, mediação, inovação*.¹¹ Em primeiro lugar, não estamos perante um período de simples recepção do pensamento clássico como um fim, por outro lado, são múltiplos os autores com contributos filosóficos inovadores, quer do ponto de vista literário, onde encontramos, por exemplo, os textos sob forma de axiomas, dentro da tradição boeciana, mas também as sumas e literatura de questões, quer do ponto de vista doutrinal, nas ciências naturais,¹² na lógica dos termos,¹³ na metafísica¹⁴ e na teologia¹⁵. Em segundo lugar, os autores do século XII e os medievais em geral, ao contrário dos intelectuais dos séculos XIV-XV, não se vêm em ruptura com o seu próprio tempo ou o imediatamente precedente; de Rijk diz mesmo que «L'idée de continuité était justement typique de la conscience médiévale, même d'une façon déraisonnable à nos yeux. Leur propre progrès a toujours été ressenti comme prolongeant les sources antiques, même si c'était une fiction.»¹⁶ A atitude de ruptura invocada com insistência pelo "rinascimento" do século XIV-XV, que antes de tudo se vê como reacção anti-escolástica, não tem correspondência no período medieval. O «renascimento» do século XII caracteriza-se antes de mais pela integração das novas fontes na tradição cultural existente. Para ilustrar esta atitude recorro apenas a afortunada metáfora de Bernardo de Chartres :

« Somos como anões aos ombros de gigantes, pois podemos ver mais coisas do que eles e mais distantes, não devido à acuidade da nossa vista ou à altura do nosso corpo, mas porque somos mantidos e elevados pela estatura de gigantes. »¹⁷

10 C.H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1927.

11 Cf. A. SPEER, «Reception...», art. cit., aqui usado nesta caracterização da filosofia e da renovação filosófica no século XII. Do mesmo autor ver A. SPEER, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer «scientia naturalis» im 12. Jahrhundert* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 45), E.J. Brill, Leiden 1995. Nesta obra sobre a concepção de natureza nos mais inovadores filósofos do século XII faz-se uma oposição talvez demasiado esquemática e exagerada entre a teologia e os métodos naturalísticos de sistematização racionalista, que as próprias orientações doutrinárias dos autores estudados parecem desmentir em alguns pontos, cfr. É.-H. WÉBER, «Bulletin d'histoire des doctrines médiévales», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 80(1986) 603-638, cfr. pp. 608-9.

12 M.-D. CHEVU, *La théologie...*, op. cit., pp. 18-61; ver também T. GREGORY, *Mundana sapientia...*, op. cit. e P. DROUKE (ed.) *A History...*, op. cit.

13 L.M. de RIJK, *Logica modernorum. A contribution to the History of Early Terministic Logic*, 2 vol. (Philosophical texts and studies, 6, 16) Van Gorcum, Assen 1962, 1967.

14 Uma boa imagem da diversidade e riqueza de orientações metafísicas, suscitadas por problemas teológicos, encontra-se em A.T. CANAVERO (cur.), *L'infinita via. Ragione natura e trinità, da Anselmo a Tommaso* (Quadri di ricerca e strumenti di filosofia medievale, 7) Pierluigi Lubrina, Bergamo 1990.

15 Veja-se por exemplo o interessante estudo de R. BENOIT, «La théologie comme système du monde. Sur l'évolution des Sommes théologiques de Hugues de Saint-Victor à Saint Thomas d'Aquin», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 76 (1994) 55-572.

16 L.M. de RIJK, *La philosophie au Moyen Age*, trad. P. Swiggers, E.J. Brill, Leiden 1995, p. 78.

17 BERNARDO DE CHARTRES, referido por JOÃO DE SALISBÚRIA, *Metaphisica* III, 4 (ed. Webb, Oxford 1929, p. 136 l. 23-27; cfr. FRANCESCO LAZZARI, «Nani sulle spalle di giganti», in *Idem Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo*, Ricardo Ricciardi Ed., Milano-Napoli, 1972 (pp. 133-157).

A consciência de continuidade, pelo menos no âmbito da filosofia, permite aos intelectuais do século XII a inovação na continuidade da tradição. Este "renascimento" não reflecte, pois, nem um desejo de ruptura com o próprio tempo, nem a passividade perante os modelos recebidos. É neste solo da tradição de problemas, linguagens e reflexões, que se foram desenvolvendo ao longo dos séculos precedentes, que entroncam as novas linhagens intelectuais. Alain de Libera fala mesmo de «duas renascenças do século XII», sem contar com a da tradição monástica. Em primeiro lugar um "renascimento autóctone", isto é, que resulta do desenvolvimento das artes da linguagem (*artes sermocinales*) e sua influência crescente nos domínios da ciência sagrada. Abelardo é o verdadeiro campeão desta renascença intrínseca à tradição cristã, que encontrará em S. Bernardo o mais acérrimo adversário, que sob a bandeira de um humanismo literário e retórico procura preservar o ideal espiritual da vida monástica, posição que vira a ser derrotada pela supremacia da lógica, triunfante pelo menos até ao século XIV. O "renascimento científico" tem Toledo como centro e parte da apropriação cultural do legado greco-árabe.¹⁸ Cada um destes "dois renascimentos" do século XII, a par com as resistências monásticas, produzirão as suas escolas ao longo dos séculos finais da Idade Média, que aqui não é preciso analisar.

Vejamos então como a situação da filosofia (*latu sensu*) em Portugal no século XII parece entroncar directamente na linhagem monástica de tipo bernardino, sem ter desempenhado qualquer papel nem no renascimento das ciências da linguagem, nem no do ideal científico.

¹⁸ A. de LIBERA, *La philosophie médiévale* (Premier cycle) PUF, Paris 1993, pp. 310-312.

O múltiplo século XII: Portugal e a renovação filosófica do século XII

A questão que nos interessa agora é esta: ocorrendo estas modificações ao longo do século de Afonso Henriques, que ecos dessa renovação se podem encontrar no território português? e ainda: que papel desempenhou Portugal na renovação filosófica do século XII?

A resposta mais imediata é brevíssima e negativa, porque não se conhece directa ou indirectamente qualquer obra filosófica (mesmo entendida esta numa acepção larga) que tenha sido elaborada em Portugal neste período. É claro que isto não equivale a dizer, para já, que neste território onde se ouvia sobretudo o fragor metálico de armas e a fúria das cavalgadas, a premência dos interesses retardasse o voo do mocho de Minerva. Sabemos como seria vão e até anacrónico procurar "a" filosofia, numa época em que o saber se pratica sem fronteiras disciplinares e a filosofia não se distingue da teologia ou das artes liberais. A filosofia é a coroa que abrange todos os domínios do saber, não é exclusiva de um modo de pensar nem é excluída pelas divisões dos campos disciplinares. A filosofia pervade as próprias opções "curriculares" das mais incipientes escolas, assim como andava pelos livros das bibliotecas monásticas, ou pelos que alguns mestres privados possuíam em apoio da sua profissão. Afortunadamente temos algum conhecimento da situação escolar e do património librário da época. Apenas nos restam essas fontes indirectas para podermos saber algo sobre a filosofia em Portugal no tempo de Afonso Henriques.¹⁹

De facto, mais do que a produção filosófica escrita, inexistente ou não sobrevivente, as bibliotecas dos mosteiros de S. Cruz de Coimbra²⁰ e de Alcobaça²¹ permitem ainda hoje pressentir a renovação da vida literária e intelectual, com que animaram o século XII. Convém sublinhar que se trata dos dois mosteiros cuja fundação foi apoiada expressamente pelos favores de Afonso Henriques, Santa Cruz de Coimbra em 1131 (aderindo por volta de 1134 à regra agostiniana) e Alcobaça por volta de 1250.²² Ambos se colocavam na esteira da reforma litúrgica gregoriana e dos novos modelos de espiritualidade monástica. Mais importante ainda, veicularam os modelos culturais e religiosos provenientes do norte e de Roma, num movimento de ruptura com as tradições locais visigóticas. Sintomaticamente, o rei não cobre com os seus favores os mosteiros já existente, mas institui estoutros, mais sintonizados com a sua estratégia geo-política e disponíveis para a recristianização do território através da substituição dos ritos moçárabes, sem dúvida posta em prática com forma de legitimar a sua autoridade.²³ Este mesmo gesto de ruptura pode constatar-se na política eclesiástica do conde D. Henrique desde o final do século X, ao colocar franceses portadores do novo espírito, nas dioceses de Coimbra (Raimundo Burdino, de Limoges, em 1098), Braga (Geraldo de Moissac, em 1099), Porto (Hugo de Compostela, francês de origem, em 1113); a mesma política é continuada por Afonso Henriques, como o testemunha a nomeação do

19 O mesmo tipo de análise indirecta foi já usada com sucesso por J. MATOSO, *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200* (Recueil des travaux d'histoire et de philologie, IVe s., 39) Université de Louvain, Louvain 1968, p. 280: «Les moines portugais du XIe et du XIIe siècle n'ont laissé aucun traité spirituel, pas même des sermons ou des homélies», o que justifica o recurso à análise das fórmulas usadas nos documentos para obter um conhecimento, indirecto, da formação espiritual dos monges, através do seu eco nas fórmulas de legitimação jurídica pela autoridade da fé. Ver também de J. MATOSO, «A "lectio divina" nos autores monásticos da Alta Idade Média», reed. in *Id., Religião e cultura...*, op. cit., pp. 325-353.

20 Existe um catálogo dos seus códices da livraria de mão e do cartório, intitulado *Bibliotheca Manuscripta Monasterii S. Crucis Colimbricensis* e que foi elaborado por D. José de Avé-Maria, um dos seus últimos bibliotecários, no início do século XIX, pouco tempo antes da incorporação do fundo na Biblioteca Pública Municipal do Porto em 1834; foi publicado por A.G.R. МАНУИЛ, «Os códices de Santa Cruz de Coimbra», in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 8 (1927) 379-420, 9 (1928) 192-229 e 352-383, 10 (1932) 55-105, 11 (1933) 50-96. Um actualizado levantamento dos códices datáveis do período que aqui nos interessa encontra-se em *Santa Antónia em Santa Cruz. Códices do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no Tempo de Santo António* (roteiro da Exposição da BPMP no VIII Centenário do Nascimento de Santo António - 26 de Setembro a 8 de Dezembro de 1995), Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto 1995. No que a este fundo diz respeito utilizo também informação resultante da investigação preparatória do *Catálogo dos códices da "Livraria de mão" de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto* (dir. A.A. Nascimento e J.F. Meirinhos, catalogações de A.F. Frias, J. Lencart, B.C. Marques, J.F. Meirinhos), a publicar em 1997 pela Biblioteca Pública Municipal do Porto. Sobre o scriptorium e a biblioteca do mosteiro continua a ser imprescindível a obra de A. Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*, Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto 1964. Sobre a decoração e arte dos manuscritos no primeiro século do scriptorium, cf. M.A. Miranda, *A iluminura de Santa Cruz no tempo de S. António* (col. História da Arte) Ed Inapa, Lisboa 1995.

21 O *Inventário dos códices Alcobacenses*, 5 vol., Biblioteca Nacional, Lisboa 1930-1932, a que foi acrescentado um volume de índices em 1978, fornece preciosas mas não exaustivas informações sobre este fundo de manuscritos. Um catálogo mais actualizado, embora com limitações, foi publicado por Thomas L. Axos, *Descriptive inventories of Manuscripts Microfilmed for the Hill Monastic Library. Portuguese Libraries: The "Fundo Alcobaca" of the Biblioteca Nacional, Lisbon*, III vol. (o último com colaboração de J. Black), Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Minn., 1998-1999. Sobre a história e as particularidades do scriptorium de Alcobaça ver A.A. Nascimento — A.D. Diogo, *Encadernação portuguesa medieval. Alcobaça*, (Temas portugueses) Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 1984. Para o conhecimento dos textos e das leituras em Alcobaça são indispensáveis pelo menos os seguintes textos de A.A. Nascimento: «A experiência do livro no primitivo meio alcobacense», in *IX centenário do nascimento de S. Bernardo. Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa* (Memorabilia Christiana 2) Universidade Católica, Braga (pp. 121-145); *Idem*, «Livro e leituras em ambiente alcobacense», in *ibidem*, pp. 147-174; ou a entrada lexical «Alcobaca» no *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, ed. Caminho, Lisboa 1993, pp. 32-35.

22 Sobre o papel de ambos os mosteiros na política régia alfonsina ver J. MATOSO, «1096-1325», in *Id.* (dir.) *História de Portugal*, vol. II: *A monarquia feudal (1096-1480)*, pp. 9-309, Círculo de Leitores, Lisboa 1993, cfr. pp. 82-86.

23 D. Teotónio, primeiro prior de S. Cruz, po-e em prática uma atitude de frontal protecção dos moçárabes compelindo o rei a libertar «mai de mil homens, sem contar com as suas mulheres e crianças» de «certa raça de cristãos, a que o vulgo costuma chamar moçárabes» cativados nas investidas para sul, que o prior alojou perto do mosteiro e cuja sobrevivência garantiu «durante muitos anos», cf. *Vita Sancti Theotonii*, XVII, in M.H.R. Pereira (ed. e trad.) *Vida de S. Teotónio*, Ed. da Igreja de S. Cruz, Coimbra 1987, pp. 28-29. A esta piedosa acção não deve ser estranha a ligação de Teotónio à Sé de Coimbra, praticamente a única a mostrar prolongada resistência ao novo rito gregoriano e à cultura franca. Por outro lado, também poderá explicar a existência de livros moçárabes, isto é textos latinos em escrita visigótica, no mosteiro de S. Cruz de Coimbra. O seu estado fragmentário, porque com raras excepções foram desmembradas para reencadernar outros códices, mostra que depressa caíram em desuso. Quanto a textos árabes ou possíveis traduções do árabe, nada sobreviveu.

cruzado inglês Gilberto de Hastings para bispo de Lisboa, logo após a reconquista da cidade, que terminou a 4 de Agosto de 1147. A mesma atitude está presente na promoção «oficial» da escrita carolina, de que os *scriptoria* dos mosteiros de Santa Cruz e de Alcobaça foram instrumento, contra esse laço material com a tradição moçárabe representado pela escrita hoje chamada «visigótica». ²⁴ É significativo que estes dois importantes centros de recepção e difusão da cultura escrita e escolar não tenham desempenhado qualquer papel na preservação da cultura moçárabe, e menos ainda da árabe.

As bibliotecas dos mosteiros de Santa Cruz e de Alcobaça desempenharam um inegável papel na revitalização da vida intelectual e espiritual da época. ²⁵ Ambos os mosteiros estabelecem ligações com França: Santa Cruz de Coimbra com a canónica de S. Rufo de Avinhão e Alcobaça é uma fundação de Claraval, desta dependência resulta directamente a personalidade espiritual e doutrinal que cada mosteiro assumiu. Os primeiros códices de que se dotaram diziam respeito à liturgia, à *lectio divina* ou à exegese, com o intuito de servir à formação intelectual dos monges e dos clérigos, na linha das reformas monásticas do século XII. ²⁶ É bem conhecido o caso de S. Cruz referido na *Vida de D. Telo*, um dos seus fundadores, onde se mostra a preocupação dos promotores da nova canónica em equipar o mosteiro com os livros de constituição e para o serviço divino, dentro das novas orientações eclesiásticas. É a canónica de S. Rufo de Avinhão que, por várias vezes, se deslocam cónegos de Santa Cruz para procurar e copiar livros que «faziam falta» à vida do mosteiro de Coimbra. ²⁷ A última dessas viagens é a do presbítero Pedro que quase durante uma ano permanece em S. Rufo «scrutans si aliquid deesset nobis vel in more seu aliqua ecclesiastica doctrina.» ²⁸ É na Europa franca que se buscam as novidades literárias que trazem regras de costumes e a doutrina cristã.

Convém dizer que o eco da filosofia nas estantes destas bibliotecas monásticas é ténue. Seria fácil constatar a ausência, entre os manuscritos do século XII ou do início do XIII, de Boécio, de Aristóteles ou dos autores recém traduzidos a partir do árabe, que estiveram na raiz dessa inovadora irrigação que alterou os rumos da filosofia no ocidente. ²⁹ Mesmo as *Sentenças* de Pedro Lombardo ou comentários, não existem em manuscritos do século XII, os livros de S. Anselmo existentes em Alcobaça também são posteriores. Mas inúmeros manuscritos do século XII atestam o vigor das leituras teológicas destes homens. ³⁰ Nessas bibliotecas pontificam as obras úteis à *lectio divina*, à exegese escriturística e à formação litúrgica geral. Como seu complemento sobressaem as enciclopédicas características daquele pensamento simbolista e espiritualista, escritas por autoridades acarinhadas como Isidoro, Beda ou

24 A presença da nova escrita é assinalável desde 1050, mas o desaparecimento definitivo da visigótica ocorre já no último quartel do século XII. As causas desta substituição são multifactoriais como assinalou M.J.A. Santos, *Da visigótica à carolina. a escrita em Portugal de 882 a 1172 (Aspectos técnicos e culturais)*, (Textos universitários de ciências sociais e humanas) FCG-JNICT, Lisboa 1993, cfr. pp. 260- 272 e 279. A autora atenua a tese tradicional da relação de causalidade entre a presença dos nobres estrangeiros, a introdução do novo rito e do novo monaquismo e o aparecimento da carolina, porque este se processa em período de longa duração e não de modo instantâneo e começa em data anterior àqueles fenómenos. Segundo Maria José Azevedo Santos essa entrada ficaria a dever-se sobretudo à chegada e uso de livros escritos na nova grafia. Contudo, como reconhece, esta a hipótese carece de testemunhos que tenham sobrevivido e a alestem, mas que se torna verosímil pelo facto de por essa altura terem começado a chegar as reformas gregorianas. Mesmo assim, não se pode negar que o novo poder político, ou eclesiástico ou monástico, favorece exclusivamente a escrita carolina (com a provável resistência de Coimbra). Por exemplo, outras escritas regionais, como a beneventana, sobreviveram muito mais tempo à pressão da carolina e da gótica, porque o seu uso não foi política ou culturalmente condicionado.

25 Um bom contraponto pode encontrar-se na descrição da situação dos mosteiros já implantados, neste caso na região do Porto: «De fait, les moines portugais de cette époque, vivant aux frontières de l'Islam, n'ont aucune prétention d'ordre intellectuel. (...) Dans les documents connus, aucune référence explicite n'est faite à la "bibliothèque"», os livros existiam e eram guardados e distribuídos para leitura como impunham os costumes (J. MANTO, *Le monachisme ibérique...*, op. cit., p. 293, na mesma linha ver J. MANTO, «A cultura monástica em Portugal», read in Id., *Religião e cultura...*, op. cit., pp. 355-393, sendo as páginas 377 e segg. dedicadas às bibliotecas), mas, de facto, nessas instituições a biblioteca e mesmo o *scriptorium* não ocupava o lugar de destaque que teriam em Santa Cruz ou Alcobaça.

26 A relação entre as novas orientações monásticas e o tipo e conteúdo de livros copiados é constatado por D. NEBBIA DALLA GUARDA, «Livres et bibliothèques dans les monastères français au XIIe siècle...», in F. GASPARINI (org.), *Le XIIe siècle...*, op. cit. supra, pp. 205-255.

27 Cfr. A. Cruz, *Santa Cruz de Coimbra*, op. cit., pp. 43-50.

28 O registo desta expedição e dos livros então copiados encontra-se na *Vida de D. Telo* (in *Livro Santo de Santa Cruz*, Coimbra 1990, cfr. p. 84; cfr. A. Cruz, *Santa Cruz de Coimbra...*, op. cit., pp. 48-50), dizem respeito a obras litúrgicas e de exegese bíblica patristica: Ordinarário para o mosteiro, antifonário, textos penitenciais e pastorais, S. Agostinho, S. Ambrósio, Beda. Estes últimos textos patristicos subsistem no manuscrito 58 de S. Cruz (cfr. J.F. MEIRINHOS, *A escrita nos códices de S. Cruz*, Bib. Pública Municipal, Porto 1995, pp. 16-17).

29 O mesmo se poderia dizer quanto à presença da literatura clássica. Depois da época de Martinho de Braga e do desaparecimento dos últimos traços de romanidade com a difusão da cultura e do rito visigóticos e das formas peculiares da sobrevivência da cultura latino-cristã no período árabe, a presença de textos clássicos é indetectável na literatura e são escassíssimas as referências a códices com textos clássicos não patristicos. Não parece que em S. Cruz o interesse classicista alguma vez tenha existido, já em Alcobaça e em período mais tardio, essa presença é sensível. Ver a propósito o ensaio de A.A. Nascimento, simultaneamente programático e de síntese do estado da questão, onde também se propõe o recurso a metodologias de análise indirecta para obter alguma informação: «Étant donné que les témoins matériels de la lecture des auteurs anciens ont disparu, il ne nous reste qu'à interroger les textes pour percevoir les éventuels effets de cette lecture», A.A. NASCIMENTO «La réception des auteurs classiques dans l'espace culturel portugais: une question ouverte», in Cl. LEONARDO - B.M. OLSEN (ed.) *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the First European Science Foundation Workshop on «The Reception of Classical Texts» (Florence, Certosa del Galuzzo, 26-27 June 1992)* (Biblioteca di Medioevo latino, 15) CISAM, Spoleto 1995, pp. 47-56, cit. p. 53.

30 O escrúpulo historiográfico obriga a dizer que a existência hoje de manuscritos datáveis do século XII, não significa que eles pertenciam desde essa altura aos fundos codicológicos onde hoje se conservam. Poderiam ter sido oferecidos ou adquiridos muito mais tarde. Por outro lado, sabemos bem que as datações são na maior parte dos casos conjecturais e portanto falíveis, por vezes com erros de muitas décadas ou séculos. Por estas razões cada caso aduzido a seguir exigiria uma investigação particular (para a qual raramente haveria informações suficientes) no sentido de se determinar a época de entrada ou o uso desses manuscritos nos respectivos mosteiros. Por outro lado, muitos desses manuscritos poderiam estar décadas sem atrair a atenção de qualquer leitor, enquanto outros seriam disputados a cada momento. Em conclusão, assinalar a presença de um manuscrito afinal pode querer dizer pouco ou nada sobre a sua efectiva influência.

Rábano Mauro, que o século XII veio simultaneamente prolongar, com Hildegarda de Bingen, Alano de Lille, Honório de Autan, Hugo de S. Victor,³¹ mas também afastar com a emergência de enciclopedistas influenciados pelos novos textos e pela ciência árabe, como Adelardo de Bath, Hermano de Caríntia, etc. São os autores do primeiro grupo que pontificam nas nossas bibliotecas do século XII e início do século XIII. Note-se que mesmo alguns dos autores e compiladores do século XII presentes nessas bibliotecas, como Hugo de Folieto e Papias, relevam do mesmo espírito simbolista e alegorizante.³² É ainda o antigo saber que vemos perdurar, como não é de estranhar em ambientes monásticos, dedicados aos cuidados pastorais e ao serviço religioso. No domínio espiritual e teológico chegam de imediato a S. Cruz e Alcobaça, algumas obras dos mais importantes teólogos do século, daqueles empenhados na renovação monástica, litúrgica e de costumes como S. Bernardo de Claraval,³³ Ricardo³⁴ e Hugo da Lotaríngia,³⁵ cónegos de S. Victor, ou outros de idêntica índole.³⁶ Aliás, em Santa Cruz e em Alcobaça existem, em códices do século XII, os dois únicos manuscritos conhecidos da *Expositio in libro Ihesu filii Sirach*, um comentário ao Eclesiástico neles atribuído a Hugo de S. Victor e com importantes doutrinas cosmológicas no seu início.³⁷

Ambos os mosteiros se colocam naturalmente do lado da espiritualidade monástica, vitorina ou cisterciense, onde pontificava a figura e o carisma de intelectuais como S. Bernardo de Claraval, e Hugo de S. Victor. Ambos os autores disfrutaram desde cedo em Portugal de grande prestígio e ascendente intelectual, como o atesta a presença de obras suas em ambos os mosteiros, praticamente desde as respectivas fundações.

Em Portugal, por aquilo que hoje podemos conhecer, falta na época a influência directa da nova literatura filosófica do século XII: as obras cosmológicas dos chartrenses, os comentários lógicos e dialécticos, as novas enciclopédias, os textos naturalísticos, as súmulas escolares de filosofia, as sumas e sentenças de teologia. Alguma dessa produção, como pudemos ver acima, virá a entrar em Alcobaça nos séculos seguintes e em menor grau também em S. Cruz,³⁸ mas tudo leva a crer que já em reacção a outras inovações mais arrojadas dos séculos XIII e XIV.

31 Cf. o volume AAVV, *La pensée encyclopédique au Moyen Age*, Ed. de la Baconnière, Neuchatel 1966, em especial os estudos de M. de GANDILLAC, «Encyclopédies pré-médiévales et médiévales» (pp. 7-42), J. FONTANE «Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique» (pp. 43-62) e J. CHANTILLOU, «Le "Didascalicon" de Hugues de Saint-Victor» (pp. 63-76). O simbolismo cósmico dos enciclopedistas do século XII é também explorado, em especial no cap. 3 da parte III da obra de M.-M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane (XII^e siècle)*, (Champs 19) Flammarion, Paris 1977 (1ª ed. 1964).

32 Hugo de Folieto em códices do início do século XIII: Santa Cruz 34 (Porto, BPMP 43), Alcobaça 238 (Lisboa, BN), e um códice de 1183: Lorrão 5 (ANIT, C.F. 90). De Papias: S. Cruz 8 (Porto, BPMP 30), Alcobaça 424, 425 e 426 (Lisboa, BN). Sobre a presença e a influência de Papias no ensino e na formação da dicionarística em Portugal ver T. VERDELHO, *As origens da Gramatografia e da Lexicografia Latino-Portuguesas* (Linguística, 18) Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, Aveiro 1995, em especial as pp. 150-156, 183-190.

33 Santa Cruz 33 (Porto, BPMP 44), códice contendo os *Sermões* de S. Bernardo de Claraval, sendo a última parte datada de 1167. Como é natural esta presença é mais sensível em Alcobaça, mas também reduzida face à produção do santo e ao facto de ele ter sido fundador do mosteiro: *Sermões*, epístolas e pequenos tratados: Alcobaça 152, *Sermões sobre o Antigo dos Cânticos*, Alcobaça 357 (Lisboa, BN), *Sermões e Sentenças*: Alcobaça 358 (Lisboa, BN), para além de outros pequenos textos em miscelâneas do século XIII: Alcobaça 168, 180, 187 (Lisboa, BN).

34 Em manuscritos do século XIII: *Benjamin minor*: Santa Cruz 32 (Porto, BPMP 34) ou o *De dignitate sacerdotali*: Alcobaça 170 (Lisboa, BN) ou o *Traclatus de statu interioris hominis*: Alcobaça 379 (Lisboa, BN) e outras obras em Alcobaça 238 (Lisboa, BN), etc.

35 *Speculum Ecclesiae*: Santa Cruz 32 (Porto, BPMP 34, séc. XIII); *De Sacramentis Christianae Fidei*: Santa Cruz 16 (Porto, BPMP 40, séc. XIII) e Alcobaça 156 (Lisboa, BN, séc. XIII); *De arca Noe*: Alcobaça 154 (Lisboa, BN, séc. XIII); *Lamentações de Jeremias*: Alcobaça 242 (Lisboa, BN, séc. XIII); *Livro dos provérbios*: Alcobaça 243 (Lisboa, BN, séc. XIII) e uma colectânea no códice Alcobaça 155 (Lisboa, BN, séc. XIII); e pequenos textos em Alcobaça 170 (Lisboa, BN, séc. XIII).

36 Remígio de Auxerre: *Deffloratio* no códice Santa Cruz 32 (Porto, BPMP 34, séc. XIII), ou o códice Santa Cruz 80 (Porto, BPMP 859) que contém uma miscelânea de textos de Defensor de Ligugé, *Liber scintillarum*; Ambrósio Autperto, *De conflictu viciorum et machina virtutum*, e o *De iii virtutibus principalibus* de autor anónimo. Alcobaça é muito mais rica neste género de textos, por isso não são aqui enumerados.

37 S. Cruz 61 (BPMP 860), Alcobaça LXXXI/244.

38 De facto, apenas Alcobaça se fará eco e legará para a posteridade manuscritos contendo obras com estas orientações. Para um levantamento preliminar dessa presença ver a segunda parte do estudo de A.A. NASCIMENTO «O livro de teologia: génese de uma estrutura e estruturação de uma ciência», in *Didaskalia*, 25 (1995) 235-255, cf. em especial as pp. 249-252.

Contudo, aquelas obras não estão totalmente ausentes de Portugal no período de Afonso Henriques, pois no *Livro das calendas* da Sé de Coimbra está registada, por morte de Mestre Martins em Paris, a doação de um impressionante rol de obras, que abrangem campos tão diversos como a teologia, a sermonística, e exegese, a história, a medicina, a astronomia, a filosofia, a liturgia, a aritmética:

«[1175 Fevereiro 1] Parisius, obitus magistri Martini presbiteri canonici qui dedit canonicis librum sermonum et partem epistolarum Pauli in VII.^{em} caternos, Cantica Canticorum, Genesim, librum Isidori de expositione Historie, praticam de medicinis, librum de astronomia, Philosophiam magistri Villielmi, librum de defloratione misse, librum Gerlandi, librum questionum, dietas particulares, librum arismetice, abacum, librum Constantini, alias dietas, librum de medicinis, librum super Matheum.»³⁹

Não sendo este o lugar para tentar identificar todas estas obras, elencadas sem um critério evidente, atente-se pelo menos no que nos podem dizer quanto à filosofia e campos afins. Trata-se de uma biblioteca privada bem fornecida, de pelo menos 14 obras (mas não sabemos em quantos códices ou se estavam todas encadernadas), onde se cruzam obras úteis à vida eclesíastica e ao trabalho de mestre. Repare-se desde logo na modernidade deste património, porquanto três dos autores nomeados são dos séculos XI-XII: Guilherme, Garlando e Constantino. A «Philosophiam magistro Villielmi» aparenta ser a *Philosophia mundi* de Guilherme de Conques,⁴⁰ discípulo de Bernardo de Chartres e depois mestre na mesma escola, onde, por volta de 1125, escreveu esta obra que se ocupa do homem e do cosmos, recorrendo abundantemente a fontes médicas. Embora a referência «librum Gerlandi» não seja muito elucidativa, poderá apontar quer para o poeta e gramático do século XII João de Garlandia (Iohannes de Garlandia),⁴¹ quer para Garlando computista (Garlandus compotista Bisontinensis prior), um intelectual do século XI (c. 1015-1084/1102), natural de Liège e depois mestre em Besançon, de vastos interesses intelectuais que escreveu obras de cronologia, astronomia, aritmética, música, para além de um compêndio de lógica e uma enciclopédia de teologia.⁴² Embora não saibamos qual a obra legada, a fazer fé nos restantes livros da lista é mais provável que o «librum Gerlandi» versasse

39 Cf. P. DAVO - T.S. SOARES, *Liber anniversariorum ecclesie cathedralis Colimbricensis (Livro das Calendas)* 2 vol., Coimbra 1947-1948 (cfr. vol. I, p. 79) e A.J. COSTA, «A Biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra nos séculos XI a XVI», *Boi. da Bib. da Univ. de Coimbra*, 38 (1983) p. 57. Agradeço a Agostinho F. Frias o ter-me assinalado a existência desta ementa de livros.

40 G. MAURACH (ed.) Guillelmus de Conchis, *Philosophia mundi* (texto latino com trad. alemã), Pretoria University Press, Pretoria 1980. Sobre Guilherme ver D. ELFORO, «William of Conches», in P. ДРОЖКЕ (ed.) *A History of Twelfth-Century...*, op. cit., pp. 308-327.

41 É esta a identificação proposta por A.J. Costa, «A Biblioteca...», art. cit., pp. 18-19.

42 Cf. um resumo bio-bibliográfico em P. ДРОЖКЕ (ed.) *A History of the Twelfth-Century...*, op. cit., p. 448, baseado na obra que se cita na n. seguinte.

temas científicos e não é improvável que se trate da sua obra mais famosa, a *Dialectica*, cuja influência nos autores seguintes parece ter sido reduzida.⁴³ Sem outras indicações é quase impossível decifrar de que tratava o «librum questionum», designação interessante porque identifica a obra pelo género literário e método problematizador que passará a ser usado em todas as áreas científicas e que constituiu uma das mais importantes aquisições da racionalidade argumentativa do século XII e verdadeiro traço caracterizador da escolástica posterior.⁴⁴ A referência ao «librum Constantini», feita imediatamente antes de outras obras médicas, aponta para Constantino Africano, monge cassinense do século XI, com notável trabalho de tradução para latim de obras médicas a partir do árabe, para além de alguns pequenos tratados próprios e a adaptação do manual de Abu Ja'far Ahmad ibn Ibrahim ibn abi Kalid al Jazzar, *Kitab Zad al-musafir wa-qut al-hadir*, conhecido no ocidente como *Viaticum Constantini*. Outra tradução que lhe era atribuída como obra própria, *Pantegni*, seria profusamente utilizada em matéria física e antropológica pelos filósofos dos séculos seguintes.⁴⁵ É para uma destas duas obras que poderá apontar a doação.

O proprietário dos livros era provavelmente Mestre nalguma escola de Artes liberais ou mesmo de medicina. Não é despiciendo que fosse Mestre em Paris, possuindo uma biblioteca actualizadíssima e compaginada com os interesses da época, em perfeita integração na nova cultura urbana. A extensão da lista é notável pela sua diversidade e modernidade, sem paralelo nas bibliotecas dos mosteiros atrás referidos, tendo em conta, repito, o limitado conhecimento que podemos ter dos respectivos armários durante o século XII.⁴⁶ Após a sua doação, que utilização terá sido feita destes livros pelos cónegos e leitores da Sé de Coimbra? Ignora-mo-lo. Também desconhecemos qualquer obra teológico-filosófica que no século XII tivesse resultado do estudo dessas obras ou das dos outros mosteiros. A ausência de testemunhos, mesmo indirectos, parece indicar que de facto não foram escritas. Como sabemos, os interesses dos meios literatos, monásticos ou catedráticos, centravam-se preferentemente na literatura hagiográfica, na historiografia e analítica, e sobretudo na produção de diplomas. De facto nestes domínios há alguma produção original, apesar da inspiração em modelos estereotipados.⁴⁷

As bibliotecas dos mosteiros fundados no tempo de Afonso Henriques haveriam de produzir os seus teólogos e filósofos, não no tempo do primeiro rei, mas seguramente em consequência do património librário então constituído, que permitia uma primeira e até sólida formação intelectual. De qualquer forma, os autores e obras que vieram a obter alguma projecção desenvolveram a sua actividade no estrangeiro. Logo no primeiro quartel do século XIII, Fernando Martins, depois frei António, frequentou certamente as bibliotecas dos mosteiros de cónegos regantes de S. Vicente de Fora em Lisboa e de S. Cruz em

43 GARLANDUS COMPONSTA, *Dialectica*. First edition of the manuscripts, with an introduction on the life and works of the author and on the contents of the present work by L.M. de Rijk (Philosophical texts and studies, 3) Van Gorcum, Assen 1959.

44 Ver a propósito a recente obra de B. LAVA, *The Rise and Decline of the Scholastic "Quaestio Disputata": with Special Emphasis on its Use in the Teaching of Medicine and Science* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 2) E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1993.

45 Daniele JACQUART, «La scolastique médicale», in M.D. GRÉSK (dir.) — B. FURTIN (col.), *Histoire de pensée médicale en Occident*, vol. 1 *Antiquité et Moyen Âge*, Ed. du Seuil, Paris 1995, pp. 175-210, cfr. em especial pp. 179-182 e 317. Sobre Constantino e o *Viaticum*, ver M.F. WACK, *Lovesickness in the Middle Ages. The «Viaticum» and its Commentaries* (Middle Ages series) University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990, cfr. em especial pp. 31-38.

46 A biblioteca do mosteiro de São Vicente de Fora em Lisboa apresentava no primeiro quartel do século XIII um património de obras científicas bem mais interessante, como o atestam três empréstimos realizados em 1207, 1218 e 1226 e registados num códice que hoje pertence ao fundo de Santa Cruz de Coimbra, cfr. A. Cruz, *Santa Cruz de Coimbra...*, op. cit., pp. 192-194.

47 Um conspecto da literatura latina de autores portugueses (infelizmente sem as respectivas referências bibliográficas) encontra-se nas pp. 17-51 de J.G. FREIRE, *Oração da Sapiência. O latim medieval em Portugal: Língua e literatura*, Universidade de Coimbra, Coimbra 1995. No que à teologia e filosofia diz respeito as obras assinaladas são posteriores à primeira metade do século XIII. Cfr. também A.A. NASCIMENTO, «O livro de teologia...» art. cit., pp. 252-255.

Coimbra, vindo a produzir na longínqua Itália uma obra escrita que também espelha com vigor e profundidade as leituras do tal enciclopedismo antigo que subsistia no mosteiro.⁴⁸ Um outro autor, quanto a mim também saído do ambiente monástico português, produzirá no final da primeira metade do século XIII uma paráfrase do *De anima* de Aristóteles eivada de psicologia simbolista e de espiritualidade monástica chartrense entrelaçada com a filosofia de Avicena e a nova metafísica peripatética; trata-se de Pedro Hispano Portugalense, mestre de Artes e Médico, autor de uma *Scientia libri de anima* e de um *De longitudine et brevitate vitae*, autor que tem sido confundido com o Pedro Julião que em 1276 veio a ser papa sob o nome de João XXI.⁴⁹ Uma consequência, ainda mais distante, do papel didáctico destes mosteiros e da sua necessidade de afirmação intelectual, encontrá-la-emos na carta de informação enviada ao papa em 12 de Novembro de 1288, sobre a instituição do *studium generale* português nesse final do século XIII,⁵⁰ documento que permanece como uma marca da hegemonia dos mosteiros na vida escolar e intelectual portuguesa numa altura em que continuavam a não existir verdadeiras escolas urbanas, mais de um século depois de estas, nomeadamente em França, terem contribuído decisivamente para agitar ventos de renovação filosófica.

Algum tempo depois da sua fundação as bibliotecas monásticas portuguesas vieram a produzir os seus teólogos e filósofos, ainda herdeiros do século XII nas suas hesitações e indefinições de orientação filosófica e doutrinária (que não valerá a pena estar agora a particularizar). A renovação intelectual do século XII aparece-nos, em Portugal, diferida e de certo modo diluída no tempo.

⁴⁸ SANTO ANTÓNIO DE LISBOA, *Obras completas*, 2 vol. em edição bilingue, trad. introd. e notas por H.P. REINA (Tesouros da literatura e da história) Lello e Irmão, Porto 1987. Sobre a sua formação junto dos cônegos regrantes, vejam-se as pp. 17-96 do vol. I da obra de F.G. CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, 2 vol. (Estudos Gerais) IN-CM, Lisboa 1995 (2ª ed.).

⁴⁹ PEDRO HISPANO, *Obras filosóficas*, I: *Scientia libri de anima*, ed., introd. e notas por M. Alonso Alonso (Libros pensamiento, 4) Juan Flors Ed., Barcelona 1961; e *De longitudine et brevitate vitae*, in PEDRO HISPANO, *Obras filosóficas*, III, ed., introd. e notas por M. Alonso Alonso, CSIC, Madrid 1952. Sobre a identificação deste Pedro Hispano remeto para J.F. MEIRINHOS, «Pedro Hispano Portugalense? Elementos para uma diferenciação de autores», in *Revista española de filosofía medieval* 3 (1996) 51-76 (cfr. em especial as pp. 67-71 e 75).

⁵⁰ A.M. de SA, *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, Vol. I: (1288-1377), Instituto de Alta Cultura, Lisboa 1966, doc. 2, pp. 6-7.

Portugal e a ciência e filosofia árabes

A irrequietude e criatividade, por vezes tumultuosa, da primeira escolástica foi em grande parte induzida pelas traduções feitas a partir do árabe na Península Ibérica, processo em que os moçárabes desempenharam o papel fulcral de intermediários. Torna-se por isso necessário indagar o papel do Portugal nascente, também lugar de cultura moçárabe, na transmissão desse legado científico e filosófico greco-árabe ao ocidente latino.

Grande parte das traduções em causa foram realizadas na Península Ibérica, sobretudo em Toledo, na consequência e durante as guerras de "reconquista".⁵¹ Sabemos como o contacto entre culturas na Península Ibérica favoreceu uma dinâmica própria no domínio intelectual, onde não faltaram polémicas e diatribes azedas, de que resultam influências recíprocas, com vantagem evidente para as recebidas pela cultura latino-cristã.⁵² Se em Aragão a convivência de culturas se prolongou no tempo, em Castela (aparte a excepção toledana) a cristianização dos territórios reconquistados provocou um mais rápido desaparecimento da presença da cultura árabe.⁵³ Este rápido desvanecer da presença árabe e mesmo da diluição dos cristãos moçárabes também se verifica em Portugal, mas sem que aqui se tenha desenvolvido qualquer acção que resultasse na recuperação do extraordinário legado científico-especulativo árabe apesar de a "reconquista" ter durado quase um século e meio. As hipóteses explicativas não são muitas: ou essa presença cultural não tinha expressão no islam lusitano, ou não existiam interesses próprios que incentivassem a procura e a continuidade do contacto com a cultura árabe, ou a perseguição foi de tal modo agressiva que levou à sua extinção rápida.⁵⁴ Mesmo sem contar com o caso de Aragão, cuja especificidade já foi referida, em Toledo, a coexistência das comunidades judaica, árabe e cristã moçárabe permitiu que desde meados do século XII e até final do século XIII fossem sendo traduzidas para latim algumas das mais importantes obras científicas e filosóficas da antiguidade grega ou árabe ou judaica.⁵⁵

Portugal não parece ter desempenhado qualquer papel neste extraordinário movimento de *translatio studiorum*.⁵⁶ Mais enigmático e obscuro é o próprio destino da cultura escrita árabe em Portugal.⁵⁷ Apenas conhecemos escassíssimos registos da circulação de obras em árabe, que não sobreviveram, de que é exemplo um «librum canonicum arabice scriptum et alios libros Spalenses», doados em testamento à Sé de Coimbra em 30 de Agosto de 1087, portanto em período anterior à nomeação do franco Maurício Burdino como bispo e muito antes da reconquista afonsina.⁵⁸

A escassez de fontes deixa-nos na quase total ignorância sobre a vida cultural dos árabes no território português e não há registos directos da existência de escolas, ou das escassas obras produzidas localmente. Talvez as coisas tenham sido diferentes e na região portugalense algo poderá de facto ter ocorrido em relação com a transmissão do arabismo científico-filosófico.

51 Um documentado ponto da situação sobre as traduções arabo-latinas realizadas durante a Idade Média encontra-se em H. DAEER «Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung», in J. HAMMERS — M. FATTORI (org.) *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle* (Publications de l'Institut d'études médiévales - Textes, études, congrès, 11 / Rencontres de philosophie médiévale, 1), Louvain-la-Neuve - Cassino 1990, pp. 203-250. Sobre o impacto das novas traduções na filosofia ver, por exemplo, o estudo de P.B. ROSSI. «La nuova biblioteca», art. cit. supra.

52 Ver a propósito as comunicações ao colóquio realizado em El Escorial em 23-26 de Junho de 1991 sob o título *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad-media en la península ibérica*, publicadas em dois volumes como o mesmo título, um pelas Ed. Brepols, Turnhout 1995, o outro na revista *Medievalia. Textos e estudos*, 5-6 (1994).

53 Sobre esta diferença no processo de transmissão da cultura árabe ao mundo latino entre os reinos de Aragão e Castela, ver J. LOMBA FUENTES «La transmisión del saber Andalusi a Europa en la Corona de Aragón», in *Medievalia. Textos e estudos* 7-8 (1995) 199-220, cit. p. 202.

54 Cfr. J. MATOSO, *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*, Vol. I: *Oposição* (Imprensa universitária, 45) Ed. Estampa, Lisboa 1985, pp. 311-330.

55 Inúmeros estudos têm sido actualmente consagrados às traduções realizadas em Toledo, todos coincidentes na valorização da sua extraordinária importância, mas também no questionamento da existência da chamada «escola de tradutores de Toledo», mito historiográfico desmentido pela ausência de qualquer instituição ou programa estruturado de tradução. A conjugação de condições socio-políticas e a presença de eclesiásticos, muitos deles estrangeiros, com vastos interesses intelectuais e o futuro auxílio do bilinguismo de moçárabes e judeus, poderão explicar a quantidade de traduções realizadas em Toledo, cit. p. ex. A. DE LEBERA, *La philosophie médiévale*, op. cit., pp. 346-348.

56 Subsiste num manuscrito de Oxford (Bodleian Library, Digby 236, ff. 190-194) um *Tractatus Averrois de separatione primi principii*, no qual se diz «et iste tractatus translatus fuit a magistro Afonso Dionysii de Ullobona, Hispano, apud Vallem Tolati [Oleti, corr. A. Nascimento], interprete Alfonso conuerso» (descoberto por A.J. COSTA, *Estudos de cronologia, diplomática, paleografia e história-linguística*, Porto 1992, p. 124, foi citado por A.A. NASCIMENTO «O livro de teologia...», art. cit., p. 253 e por J.G. FERRE, *Oração de Sapência...*, op. cit., pp. 35-36). Trata-se de um autor e de um manuscrito do século XIV, que, para além do interesse do próprio texto de Averróis, mereceriam ser estudados para averiguar as circunstâncias e técnicas desta tradução. Outro caso conhecido é o da tradução a duas vozes, mas para vulgar, da crónica do árabe Raziz, já no início do século XIV e em que intervêm o rei Dinis de Portugal, D. CATALÂN — M. SOLEDAO DE ANDRÉS (eds.), *Crónica del moro Rasis*, Ed. Gredos, Madrid 1974.

57 Existem vários balanços com referências a escritores, poetas ou às realizações culturais árabes no islam português, existe mesmo uma colecção de textos escritos ou relacionados com o Garb-Al-Andaluz: A.B. COELHO (org.), *Portugal na Espanha Árabe*, 4 vol. (Paralelos, 2, 3, 4, 5) Seara Nova, Lisboa 1972-1975. Mas nada ou muito pouco é conhecido quanto à sua transmissão e recepção pelos cristãos reconquistadores, cit. J. MATOSO, *Identificação de um país...*, op. cit. e pp. cit.; A.H. DE O. MARQUES «O "Portugal" islâmico» in *Nova História de Portugal*, vol. II, Ed. Presença, Lisboa 1993, pp. 121-249, cit. 206-233) e A.H. DE O. MARQUES — H. FERNANDES — F.P. MACEDO, «O campo muçulmano», in *Nova História de Portugal*, vol. III, Ed. Presença, Lisboa 1996, pp. 64-88, cit. 81-82. Apesar do prometedor título, a obra de B. REILLY, *Cristãos e muçulmanos, a luta pela península ibérica* (trad. M.J. Giesteira, Ed. Teorema, Lisboa 1996) em nada contribui para um melhor conhecimento da situação, apesar de dedicar ao assunto o último capítulo, demasiado divulgativo e indigente (por sua vez a obra é servida por lamentável tradução, de que é exemplo a inverosmil onomástica, justificada por uma nota da trad.). Para a filosofia, cf. P. GOMES, *A filosofia árabe-portuguesa*, vol. III de *História da filosofia portuguesa*, Guimarães ed., Lisboa 1991.

58 Cfr. A.J. COSTA, «A Biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra nos séculos XI a XVI», *Bol. da Div. da Univ. de Coimbra*, 38 (1983) p. 54 e p. 17 onde se indica que o livro escrito em árabe continha a colecção canónica Hispana, na sua tradução para árabe, e na p. 12 diz-se que os «libros Spalenses» poderiam referir obras de S. Isidoro, mas nesse caso deveria ser «Spalensi», de facto poderia ser esta uma outra forma de referir livros escritos em árabe, daí o «alios».

Recentemente, Charles Burnett, do Warburg Institute de Londres, num estudo dedicado à identificação do tradutor «Iohannes Hispalensis et Limiensis» e à difusão de uma das suas principais traduções,⁵⁹ pôs a hipótese deste activo tradutor de obras científicas ser originário da zona de Lima. Como veremos, teria mesmo dedicado uma das suas traduções, a D. Teresa, mãe de Afonso Henriques, para além de ter dedicado uma receita para a cura da pedra dos rins a um papa Gregório. A hipótese é inovadora, e reveste-se de extraordinária importância para o conhecimento da vida cultural, científica e filosófica nos tempos do nascimento de Portugal. Contudo, a hipótese de Charles Burnett necessita de ulterior aprofundamento, por exemplo através da verificação da presença deste mestre na documentação local da época.

A actividade de tradutor deste João de Sevilha e de Limia († 1157) foi razoável,⁶⁰ tendo vertido de árabe para latim cinco obras de medicina, matemática, astrologia e astronomia, para além do tratado filosófico *De differentia spiritus et animae* a única obra que não pertencia a Aristóteles e era estudada entre os *libri naturales* nas universidades medievais,⁶¹ composta em árabe pelo prolífico cristão melquita, natural de Baalbek na Síria, Qusta ibn Luqa,⁶² Costa ben Luca ou Constabulinus para os latinos.

A identificação deste tradutor e da sua obra tem sido objecto de múltiplas discussões. A principal perplexidade reside nas diversas designações com que é referido "um" *Iohannes*, activo no círculo dos tradutores de Toledo no século XII. Sob essa designação e as suas múltiplas variantes, os historiadores, na esteira dos trabalhos de Marie-Thérèse d'Alverny, tendem agora a diferenciar três personagens distintos:⁶³ *Iohannes Hispalensis atque Limiensis* um dos tradutores a verter os textos directamente de árabe para latim, activo no segundo quartel do século XII e de que aqui estamos a tratar; *Avenduth Israelita* ou Ibn Dawud, judeu que interveio na tradução da *Sifa* de Avicena, traduzindo do árabe para vulgar cada palavra que Gundissalino depois vertia para latim;⁶⁴ e *Iohannes Hispanus*, também colaborador de Gundissalino, mas mais novo, e activo na segunda metade do século XII.⁶⁵

Vejamos brevemente alguns argumentos sobre a identidade e actividade de Mestre *João Sevilhano e de Lima*, aduzidos por Burnett no estudo já referido.

Em um dos manuscritos onde subsiste a tradução do *De differentia spiritus et animae* lê-se:

«Perfectus est liber Costaben Luce in spiritus et anime differentia interpretatus a Iohanne Hispalensi et Limiensi. Sit Laus Deo per infinita secula. Amen.»⁶⁶

59 Charles BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis and Qusta ibn Luqa's *De differentia spiritus et animae*», in *Medievalia, textos e estudos* 7/8 (1995) 221-267; na primeira parte do estudo é indagada a identidade do tradutor, a segunda versa a natureza da tradução do *De differentia* e sua influência em filósofos do século XII como Gundissalino ou Hermano de Caríntia.

60 Ch. BURNETT, «The Arabic Inheritance» in P. Dronke, *A History of Twelfth-Century*, op. cit., p. 115; uma síntese bibliográfica de João de Sevilha encontra-se na ficha que lhe é dedicada nas pp. 451-2 desta mesma obra. O ponto da situação das edições modernas das traduções de João de Sevilha e de Lima encontra-se no estudo de Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis et Limiensis...», art. cit., n. 41 (p. 237).

61 Ch. BURNETT «Magister Iohannes Hispalensis...», art. cit., p. 221.

62 Por conveniência tipográfica não se acentuam as transliterações de nomes ou títulos árabes.

63 Cfr. sobretudo o estudo de M.-Th d'Alverny, «Translations and Translators», in R.L. BENSON — G. CONSTABLE (eds.), *Renaissance and Renewal...*, op. cit., pp. 421-462, em especial as pp. 444-447. Ver também P.B. ROSS, «La nuova biblioteca», art. cit., p. 165. Em sentido contrário ver A. de LIBERA (*La philosophie au Moyen Age*, op. cit., pp. 347-348) que continua a atribuir todas as traduções a um mesmo personagem: «Jean Avendaud d'Espagne».

64 Ch. BURNETT, «The Arabic Inheritance», art. cit., p. 116

65 Ver em especial o estudo de Ch. BURNETT «Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator», in *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age. Mélanges d'Histoire des Sciences offerts à Guy Beaujouan* (École Pratique des hautes Études - IVe section, Hautes études médiévales et modernes, 73) Librairie Droz, Genève 1994, pp. 425-436. A actividade deste *Iohannes* desenvolve-se na última metade do século XII († 1215) e de certa forma preenche a lacuna ou estabelece a ligação entre os tradutores de Toledo da segunda metade do século XII e os do início do século XIII como Marco de Toledo, Sálio de Pádua, Miguel Escoto ou Hermano Alemão (cfr. p. 436); sobre a diferença de técnicas de tradução relativamente ao *Magister Iohannes Hispalensis* ver p. 428.

66 Manuscrito Edimburg, Nat. Lib. of Scotland, Advocates 18.6.11 fol 108r, cit. Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis...», art. cit., p. 225 e reprodução na p. 224).

Em outras obras vertidas por João de Sevilha refere-se que a tradução foi realizada em Limia:⁶⁷

na tradução do *De rebus eclipsium* de Masha'allah:
«Et perfectus est Messehalla translatus a Iohanne Hispalensi in Limia ex Arabico in Latinum.»

na tradução do *Liber Universus* de 'Umar ibn al-Farrukhan al-Tabari: «Perfectus est liber universus Aomar Benigan Tyberiadis cum laude dei et eius auxilio quem transtulit magister Iohannes Hispalensis atque Lunensis de Arabico in Latinum.»

no final do prefácio⁶⁸ da tradução do *De imaginibus* de Thabit ibn Qurra: «Liber ymaginum incipit Thebit ben Cora a Johanne Hispalensi atque Limensi in Limia ex Arabico in Latinum translatus».⁶⁹

no final da tradução dos *Rudimenta* de Al-Farghani:
«perf<ectus> lib<er> Alfr<agani> in sc. ast. et rad.
mot. cel. interp. a loh. Ispalensi Illimia [corr. In Limia ?]
atque Limensi et expletus este die XXIII, V mensi
lunaris anni Arabum DXXIX, XI die mensis Marcii era
MCLXXIII.»

As tentativas de identificação deste bem conhecido João de Sevilha sempre negligenciaram os topoantropónimos «Limensi» e «Limia» (o que pode ser explicado pelas formas corrompidas que os copistas grafaram por dificuldade de distinção dos *minimi*: Lunensis, in Luna, Illimia, etc. e que as tornavam ininteligíveis) nos quais Burnett procurou precisamente uma nova evidência da origem do tradutor. Este local é identificado por Burnett como sendo «Limia» a região do rio Lima, no norte de Portugal, porque nenhuma outra região na Península tem este nome. Não é explicado porque é que João se identifica com dois locais extremos na Península: Sevilha e Lima, ora, não é improvável que João fosse um desses moçárabes que sob a perseguição dos almorávidas abandonou o sul e demandou o norte cristão, tendo-se fixado na zona do rio Lima.⁷⁰ A ser assim, João seria um natural de Sevilha que se estabeleceu, talvez temporariamente, na zona do rio Lima. Regressando aos eruditos argumentos de Burnett, aquela explicação de «Limiensis» e «in Limia» aparece-lhe com acrescida consistência devido a outras referências que associam João com o condado portugalense.

⁶⁷ Cfr. Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis...», art. cit., pp. 226-227, onde se encontram as referências a todos os manuscritos onde se encontram os textos a seguir referidos e é dada conta de múltiplas variantes de grafia dos nomes.

⁶⁸ De autenticidade controversa, porque não comparece em todos os manuscritos e porque possui um estilo mais cuidado e clássico que diverge do latim de outros prefácios, mas que é aceite como autêntico por Burnett depois de minuciosa análise, cfr. p. 228-231.

⁶⁹ Cfr. Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis...», art. cit., p. 231 e texto na p. 253.

⁷⁰ Sobre estes movimentos de migração forçada ver J. MATTEO, *Identificação de um País...*, op. cit., vol. I pp. 312-314 e bibliografia citada.

O prefácio da tradução de um fragmento do pseudo-aristotélico *Segredo dos Segredos*, contém uma dedicatória elucidativa:

«Domine .T. gratia dei Hispaniarum regine, Iohannes Yspalensis salutem.»⁷¹

A única rainha, na Península nesta época, cujo nome começa por T., é precisamente a mulher do conde D. Henrique, aclamada rainha pelos seus súbditos depois da morte do marido, provavelmente em analogia com o título de rainha ostentado por sua irmã.⁷² A referência como rainha das Hespanhas é problemática mas poderá explicar-se pelas reivindicações locais de autoridade territorial face aos outros reinos e condados da península.⁷³ Um outro manuscrito que contém esta obra desdobra mesmo o .T. em «Tharaesia».⁷⁴

Há outras informações do prefácio, imediatamente a seguir à referida dedicatória, que são ainda mais interessantes:

«Domine .T. gratia dei Hispaniarum regine, Iohannes Yspalensis salutem. Cum utilitate corporis olim tractarem et a me quasi essem medicus vestra nobilitas quereret ut brevem libellum <facere> de observatione diete vel de continentia corporis, id est qualiter se deberet continere qui sanitatem corporis cupiunt observare, accidit ut mee menti cogitanti vestre iussioni obedire huius rei exemplar et Aristotelis philosophi Alexander edite repente occurret...».⁷⁵

«À Senhora .T., rainha das Espanhas por graça de Deus, João de Sevilha saúda. Quando outrora discutimos a utilidade do corpo, Vossa Nobreza pediu-me, como se eu fosse médico, que <compusesse> um opúsculo sobre a observação das dietas ou conservação do corpo, isto é como deveria disciplinar-se quem quisesse observar a saúde do corpo, aconteceu que quando o meu espírito pensava em obedecer ao Vosso pedido, ocorreu-me de repente (repente ocorreu) um exemplar deste assunto, escrito por Aristóteles filósofo para Alexandre...».

De um posto de vista histórico-cultural a riqueza informativa deste prefácio é notável. A confirmar-se que o colóquio nele referido ocorre entre a condessa Teresa e João de Sevilha, poderá constituir uma prova da relação de João com a zona Limiana, e da sua relação com a corte condal portugalense, onde parece existir um interesse pelas questões naturais, médicas e biológicas não apenas na sua vertente prática e oral, mas científica como resulta da encomenda de um livro, proferida pela rainha Teresa a quem a tradução é dedicada.

⁷¹ Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispanensis...», art. cit., p. 232.

⁷² Burnett cita a *Chronica Adalensis imperatoris* (escrita em 1147): «mortuo autem comite Enrico Portugalenses uocauerunt eam [Teresam] reginam» in *Chronica hispana saeculi XII* (CC-SL 71) Brepols, Turnhout 1990, p. 184. Podem ser aduzidos diversos outros testemunhos de documentos portugueses onde a mãe de Alonso Henriques é designada rainha: no *Livro das calendás* da Sé de Coimbra está registado que a 1 de Setembro de 1129 «Obit regina domna Tarasia» (cf. *Livro Preto da Sé de Coimbra*, op. cit., vol. II, p. 229). Na historiografia de S. Cruz de Coimbra Teresa é sempre referida como rainha; ver a *Vida de D. Telo*, II: «Henrici et regine Taresie...» (*Livro Santo de S. Cruz*, op. cit., p. 70) ou a *Vita beatissimi domini Theotonii*, XI, onde Teresa é sempre referida como rainha, por exemplo: «tempore clarissimi infantis A., henrici comitis et regine tarase filii» (M.H.R. PENEIRA, *Vida de S. Teotónio*, op. cit., p. 22). As fontes documentais onde a designação se regista são inúmeras, cf. p. ex. *Vimaranensis Monumenta Historica*. Sociedade Martins Sarmento, Guimarães 1929-1931.

⁷³ A designação poderá ser uma deferência do próprio João, o que explicaria a referência a uma deslocação a «Hispanae partes» em busca de manuscritos, que faz no prefácio da tradução do *Aradimenta* (cf. infra n. 79).

⁷⁴ Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispanensis...», art. cit., p. 232 e n. 29, onde se refere que esta dedicatória a «Tharaesia» é atestada também por Tomás de Cantimpré, *De natura rerum*, cit. idem.

⁷⁵ Editado na íntegra em Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispanensis...», art. cit., 255-257, com tradução nas pp. 257-258 (cf. p. 255 e 257).

Nos escritos de João de Sevilha e de Lima transparecem outras possíveis ligações ao Norte de Portugal. Em um outro escrito, sobre a cura dos cálculos dos rins, que contém uma receita astrológica diz-se que foi enviada por João de Sevilha ao «Papa Gregório» que sofria desse mal («... quam misit magister Johannes Ispalensis Gregorio Pape patienti id malum ...»).⁷⁶ Ora este papa poderia ser o próprio arcebispo de Braga, Maurício Burdino, que no início de 1118 ocupou o sólio pontifício como anti-papa Gregório VIII.⁷⁷

Confirmando-se a hipótese de Burnett, a precisa referência que se encontra no prefácio do *Secretum secretorum* permite datar a tradução entre 1112, aclamação de Teresa, e 1128, seu encarceramento pelo filho Afonso. A receita sobre o cálculo dos rins apenas poderia ter sido enviada a Gregório na primeira metade de 1118, o curto período em que Maurício ocupou ou usurpou o sólio pontifício. Já a tradução dos *Rudimenta* de al-Farghani, foi concluída em «Limia» e explicitamente datada: 11 de Março de 1135, como se constata no *colophon* transcrito acima. Isto significaria que durante pelo menos 20 a 25 anos, abrangendo pois o início do reinado do jovem Afonso Henriques, João terá estado activo na região, com deslocações a Toledo, pois antes de 1143 realiza a tradução do *De differentia*, que dedica a Raimundo de la Sauvetat, arcebispo de Toledo entre 1125 e 1152.⁷⁸ Apesar de tudo, sabemos poucas outras coisas sobre João, interessava-se também por assuntos médicos e astrológicos mas não era médico, como ele o diz no citado prefácio ao *Secretum secretorum*. O prefácio do *De imaginibus* parece indicar que João é originário de fora da Península, porque diz ter-se deslocado a «Hispanae partes» em busca de obras científicas,⁷⁹ mas a expressão poderá ter outro significado que o contexto não permite identificar claramente. Se Limia se refere à região do Lima, a vida de João tinha como principais pontos de referência o norte de Portugal cristão e a Sevilha árabe. Por isso, não é de todo improvável que João fosse um moçárabe, ou até um converso, cujo conhecimento do árabe e do latim erudito lhe permitiram fazer traduções directas e sem intermediários entre as duas línguas.

A inovadora hipótese de Burnett sobre a naturalidade e data do tradutor *Iohannes Hispalensis et Limiensis*, bem como a elaboração da lista definitiva das suas traduções e se terá ou não sido bispo como é dito em alguns manuscritos, necessita de ulterior e aturada confirmação, como deseja o mesmo autor. Algo deveras dificultado por se apresentar, em território português, no estado actual dos conhecimentos, como um caso isolado e indocumentado. Para a história da cultura é também significativo que, se a origem limiense se confirmar, o trabalho de João ocorre num período de rápida transição cultural e não teve em Portugal qualquer continuidade. O fim precipitado da possível cultura árabe no território, e dos moçárabes que poderiam ter funcionado como intermediários, sob o peso da nova cultura eminentemente monástica importada do norte e que dispensava aqueles contributos, não criaram essas condições de continuidade.

⁷⁶ A receita encontra-se no manuscrito Wienn, ONB, 5311, fol. 41vb, cfr. Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis...», art. cit., p. 233 e n. 33. Na mesma biblioteca existe um manuscrito com a tradução do *De differentia* (cod. 113, ff. 79r-85r).

⁷⁷ Maurício Burdino é um ambicioso e enigmático personagem, natural de Limoges, que D. Bernardo de Toledo trouxe da França para formar o primeiro cabido de Toledo, tendo-o feito arcebispo de Toledo e bispo de Coimbra desde 1099. Sucedeu a S. Geraldo em 1108 como metropolitano de Braga. O papa Pascoal II destituiu-o da sede bracarense por em Roma ter recorrido o imperador Henrique V que, por sua vez, à morte de Pascoal II e por contestar a autoridade do novo papa eleito, fez eleger Maurício como papa no início de 1118, tendo este tomado o nome de Gregório VIII. Em Junho o anti-papa e o imperador são excomungados; a partir desta data desconhece-se o percurso de Raimundo. Veja-se o seu perfil e acção em J.F. RIVERA RECIO, «1. Toledo y Braga», na 3ª secção do cap. VII de R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.) *Historia de la Iglesia en España...* op. cit., pp. 320-323 e a bibliografia citada nas pp. 299-300.

⁷⁸ Cfr. Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis...», art. cit., p. 248.

⁷⁹ Cfr. Ch. BURNETT, «Magister Iohannes Hispalensis...», art. cit., p. 231, texto nas pp. 252-253.

De qualquer forma, as cinco traduções de obras médico-astrológicas e do importante tratado filosófico de Costa ben Luce *De differentia spiritus et animae*, desempenharam um papel fulcral, sobretudo esta última obra, na renovação científica e filosófica dos séculos XII e XIII.

*

O movimentado século XII português não dispunha de condições político-institucionais que permitissem acompanhar a renovação das letras que animou a Europa e, sobretudo, não existia o sustentáculo demográfico e a correlativa actividade escolar, intelectual ou especulativa, que criasse as condições de receptividade para esse renascimento. Apesar dos prolongados contactos de fronteira com o islam do Garb-al-Andaluz, também não existiu participação conhecida, explícita ou fortuita, nesse amplo e prolongado fenómeno de tradução do legado científico-filosófico árabe. Pelo contrário, a preocupação de instaurar a nova autoridade política e eclesiástica nos territórios conquistados acentuou a supressão das formas culturais vigentes anteriormente. Também a Europa da filosofia se caracterizou por um esforço de elisão do arabismo, mas após a profunda assimilação dos seus principais autores, Al-Farabi, Avicena, Averróis, etc., durante os três quartos iniciais do século XIII. Depois de se tornar árabe a filosofia procurou silenciar esse arabismo, como é ilustrado pela condenação em 1277 de 219 teses teológico-filosóficas de variegada origem por iniciativa de Estevão Tempier, bispo de Paris. Como tem sido acentuado, o principal alvo desta condenação foi a influência árabe, sobretudo o averroísmo.⁸⁰ Na interpretação de Alain de Libera «le paradoxe suprême de la culture européenne du Moyen Age est que le "drame de la scolastique", par quoi l'on prétend la définir, commence chez les arabes», mas se «jusqu'au XIIe siècle, l'Occident médiéval est philosophiquement sous-développé» a fase de desenvolvimento ocorre com a entrada dos filósofos árabes, sobretudo Avicena e Averróis, cuja influência será combatida no século XIII com alguma perversidade, através, por exemplo, da invenção da tese da dupla verdade.⁸¹ Como conclui o mesmo autor, prolongando a Idade Média até aos dias de hoje, «l'islam a toujours été vécu comme un danger et que, de ce point de vue, nous ne sommes décidément pas sortis du Moyen Age».⁸² Também em Portugal esta diatribe teve os seus cultores e no século XIV o ataque escolástico-eclesiástico ao arabismo filosófico teve os seus personagens através da denúncia do enigmático mestre Tomás Escoto de Lisboa feita por Álvaro Pais, que de forma bastante incongruente o acusava de alguns dos mesmos erros que haviam sido condenados em Paris em 1277.⁸³

A hipótese de identificação do tradutor João de Sevilha como oriundo de ou activo em Portugal na primeira metade do século XII é não só interessante, como poderá contribuir para modificar o nosso conhecimento do papel da região na transmissão da ciência árabe, ao ocidente latino. Sintomaticamente,

⁸⁰ Esta sugestiva e polémica interpretação da origem árabe da escolástica medieval e sua denegação encontra-se no cap. IV, «L'héritage oublié», da obra de A. de LIBERA, *Penser au Moyen Age* (Chemins de pensée) Seuil, Paris 1991.

⁸¹ A. de LIBERA, *Penser au Moyen Age*, op. cit., pp. 102, 103 e 124

⁸² A. de LIBERA, *Penser au Moyen Age*, op. cit., p. 138.

⁸³ ÁLVARO PAIS, *Collitio da fé contra as heresias* (*Collitium fidei adversus haereses*), 2 vol., Edição e traduções de M.P. de MESESES, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa 1954 e 1956, vol. II, pp. 40-79; e M.A.S. de CARVALHO, «O "sedutor" Tomás Escoto», in *Humanística e Teologia*, 11 (1990) 171-198.

essa actividade desenvolve-se no tempo anterior a Afonso Henriques e à margem ou antes da instituição dos mosteiros de S. Cruz de Coimbra e de Alcobaça, que viriam a ser os dois maiores centros de ligação com a cultura franca, praticando plenamente as novas directivas de reforma litúrgica dimanadas da cúria romana, sendo por isso actores principais da sua irradiação a todo o território nacional, reinstaurando uma unidade linguística, de ritos e de formas de vida cultural. Como vimos, só algum tempo mais tarde, já no século XIII, a filosofia teria alguns afloramentos na obra de autores portugueses que, não o esqueçamos, escreveram os seus textos no estrangeiro, precisamente em Itália e França.

Com a entrada da cultura que nos séculos XI e XII restabeleceu a ligação com a cúria e com a romanidade clássica e chegava através dos francos, e a simultânea recusa da presença das culturas árabe e moçárabe, o destino europeu de Portugal ficava instaurado.