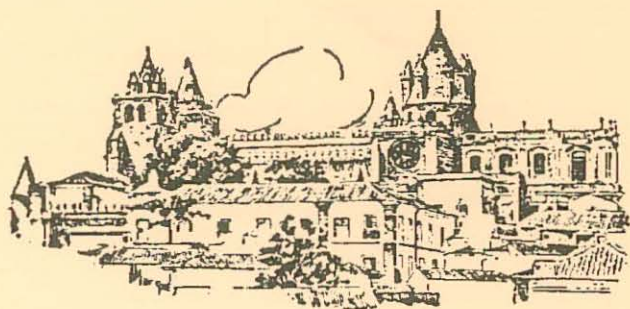


ANO XXII - 2009

N.º 43

# EBORENSIA



REVISTA DO INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGIA DE ÉVORA

# EBORENSIA

REVISTA DO INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGIA DE ÉVORA  
ANO XXII 2009 N.º 43

---

com o apoio de



*Eugénio do Almeida*  
FUNDAÇÃO  
EUGÉNIO  
ALMEIDA



Óptica Havaneza  
F. Mendes Bolas, Lda.

**Somefe**  
ÉVORA



Farmácia Avó



Farmácia Paços



Gráfica  
Eborensis



Hotel da Ameira



Rua de Vasco da Gama n.º 7 - Apt. 2115  
7000-941 ÉVORA - PORTUGAL

AGRADECEMOS PUBLICAMENTE A ESTAS ENTIDADES OS PATROCÍNIOS CONCEDIDOS  
AO ABRIGO DO ESTATUTO DO MECENATO-DONATIVOS

# EBORENSIA

REVISTA DO INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGIA DE ÉVORA

ANO XXII

2009

N.º 43

## FICHA TÉCNICA

PROPRIEDADE E EDIÇÃO Instituto Superior de Teologia de Évora  
Rua Vasco da Cama, 7 - Apartado 2115  
7001-901 ÉVORA  
Tel. 266 74 63 42 - Fax 266 74 63 41  
Email: istevara@mail.telepac.pt

DIRECTOR Joaquim Chorão Lavajo

CONSELHO DE DIRECÇÃO Manuel António Guerreiro do Rosário (Coordenador)  
Carlos Manuel Antunes Cardoso de Melo  
José António Morais Palos  
Teresa da Cruz Costa Pereira  
Mário José Rodrigues de Sousa

ADMINISTRADOR Manuel Carvalho Bilo

CONSELHO DE REDACÇÃO Augusto da Silva  
Carlos Manuel Antunes Cardoso de Melo  
Eduardo Pereira da Silva  
Francisco José Senra Coelho  
Francisco Hipólito Santanita Couto  
Joaquim Chorão Lavajo  
José António Gonçalves  
José António Morais Palos  
José de Leão Cordeiro  
José Maria Afonso Coelho  
Lourenço Chorão Lavajo  
Manuel António Guerreiro do Rosário  
Manuel Carvalho Bilo  
Manuel José Dourado Marques  
Manuel Madureira Dias (D.)  
Manuel Maria Madureira da Silva  
Manuel da Silva Ferreira  
Maria Teresa Santos  
Mário José Rodrigues de Sousa  
Mário Tavares de Oliveira  
Silvestre António Ourives Marques  
Teresa Maria da Cruz Costa Pereira

PERIODICIDADE Anual

ISSN 0872-3664

DEPÓSITO LEGAL N.º 22021/88

Composição e Impressão Gráfica Eborensis

# EBORENSIA

REVISTA DO INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGIA DE ÉVORA

ANO XXII

2009

N.º 43

## ÍNDICE

PÓRTICO.....	5
ESTAR NO MUNDO E SERVIR A DEUS: MODOS E PERCURSOS .....	9
GÉNESE DA CULTURA MEDIEVAL EUROPEIA.....	11
<i>Joaquim Chorão Lavajo</i>	
DO ESTAR NO MUNDO COMO "OPUS DEI" A UMA "PASTORAL DA INTELIGÊNCIA" EM MARTINHO DE DUME .....	43
<i>José Maria Silva Rosa</i>	
FINIS SAECULA. UMA LEITURA DO SENTIDO DA HISTÓRIA EM ORÓSIO E APRÍNGIO DE BEJA.....	57
<i>Paula Oliveira e Silva</i>	
D. DURANDO PAIS. UMA VISÃO ARISTOTÉLICO-MEDIEVAL DA FAMÍLIA.....	77
<i>Joaquim Chorão Lavajo</i>	
LE DÉSIR DE RIEN DANS LA SPIRITUALITÉ MONASTIQUE .....	103
<i>Gaëlle Jeanmart</i>	
UMA ABORDAGEM DOS SENTIDOS ESPIRITUAIS EM SANTO ANTÓNIO.....	121
<i>Teresa Santos e Helena Costa</i>	
DADO BIBLIOGRÁFICO: UM SERMÃO DEDICADO A SANTO ANTÓNIO .....	137
<i>Teresa Santos</i>	
A CAUSA FINAL DO PODER SECULAR OU TEMPORAL NO PENSAMENTO DE ÁLVARO PAIS .....	147
<i>José António de C. R. de Souza</i>	
A CAUSA FINAL DO PODER DO PRINCIPANS NO DEFENSOR DA PAZ DE MARSÍLIO DE PÁDUA.....	181
<i>José António de C. R. de Souza</i>	
PERMUTAS EBORENSIA .....	201

ASSINATURA GRATUITA

IVA: ISENTO, ARTIGO 9.º

## 5. Conclusão

Pacificados os povos autóctones e os que sucessivamente se foram instalando nos espaços do antigo Império Romano, os diferentes reinos germânicos, à medida que tomavam consciência da sua individualidade e autonomia, sentiram a necessidade de estruturar em bases sólidas as respectivas comunidades. Depressa se aperceberam da força catalisadora da cultura clássica, que continuou latente, ainda que cada vez mais débil, nas gentes oriundas do império vencido.

Nesse contexto de reestruturação social e cultural do espaço europeu, ninguém estava em melhores condições do que a Igreja para, dentro do respeito pela originalidade das diferentes etnias e culturas, dar unidade e coesão às novas comunidades. Estabelecida em todas as áreas do antigo espaço romano ocidental, a Igreja soube fazer a ligação de todos esses povos através da língua e da cultura comuns, que eram, respectivamente, o latim e a cultura clássica romana. Foram os homens da Igreja, a partir dos diversos reinos germânicos, desde os suevos e visigodos aos ostrogodos e francos, com incursões aos países do norte e de leste, que marcaram a natureza e o ritmo da nascente civilização ocidental.

Com a invasão e conquista da Península Ibérica, no primeiro quartel do século VIII, foram cortadas as raízes civilizacionais, culturais e religiosas que a ligavam à Europa de Além-Pirenéus. Mas, através dos moçárabes, essas raízes permaneceram vivas, numa espécie de letargo que havia de ressurgir, gradualmente, nos alvares da reconquista cristã, para novamente contribuir para a revitalização da cultura medieval que viria a atingir o seu maior esplendor nos séculos XII e XIII.

## DO ESTAR NO MUNDO COMO “OPUS DEI” A UMA “PASTORAL DA INTELIGÊNCIA” EM MARTINHO DE DUME

José Maria Silva Rosa (\*)

**Resumo:** Questiona-se o título das jornadas em “Das interpretações plurais para a fórmula ‘Estar no mundo e servir a Deus’ à possibilidade de recusa dual que ela pressupõe”. Contextualiza-se a interpretação de ‘opus Dei’ nos séculos V-VII em “Da vida como ‘serviço de Deus’”. Faz-se a abordagem da pastoral da inteligência em S. Martinho de Dume, concluindo que a mais difícil das pastorais é a contínua vigilância dos próprios pensamentos, moções e afectos da alma.

**Palavras-chave:** Martinho de Dume; pastoral da inteligência; estar no mundo; *opus dei*.

### Nota introdutória

“In domo patris mei mansiones multae sunt”. / “Na casa do meu Pai há muitas moradas” (Jo. 14, 2). Bem poderia ser este o mote das *II Jornadas de Filosofia Medieval*, uma vez que, como aduz o texto de *Apresentação*, muitos e diversos foram também os modos de pensar, as filosofias, as teologias, os percursos vitais, as espiritualidades, as *memoriae* (Agostinho, *Confissões*, X) que a Idade Média viu nascer e medrar. Nesse sentido, e aproveitando outrossim o eco evangélico que os organizadores, tendo em mente tal diversidade, deram ao tema deste encontro – “*Estar no mundo e servir a Deus*” –, queremos começar a nossa Comunicação discutindo a polissemia intencional da partícula conjuntiva “e” que liga os termos do título.

De facto, *prima facie*, nada implica um sentido único para a conjunção, apesar da oposição entre “mundo” e “Deus” que a ressonância joânica da fórmula ainda sugere<sup>(1)</sup>. Com efeito, o que no *Teólogo do Verbo* constituía uma oposição teológica

(\*) Universidade da Beira Interior (Covilhã)

Dedico este estudo à Prof.<sup>a</sup> Maria de Jesus Lorena de Brito

(1) Jo 8, 23: «Ego de supernis sum vos de mundo hoc estis ego non sum de hoc mundo»; 15, 19 «si de mundo fuissetis mundus quod suum erat diligeret quia vero de mundo non estis sed ego elegi vos de mundo propterea odit vos mundus.» 17, 14.25: «Ego dedi eis sermonem tuum et mundus odio eos habuit quia non sunt de mundo sicut et ego non sum de mundo. (...) Pater iuste et mundus te non cognovit ego autem te cognovi (...)»

entre "mundo" e "reino de Deus", volta-se deliberadamente nesta formulação um espaço de vectores e de intersecções plurais. Deste modo, entre as soluções extremas de uma alternativa exclusiva ou de uma equívoca inclusão, ambas possíveis, os organizadores quiseram abrir o espaço das inúmeras vias de convergência, de aproximação, de sobreposição parcial, de tensão, variação, ensaio, etc., polifonia noética que a Idade Média experimentou intensamente, talvez mesmo como nenhuma outra.

Com efeito, é sabido que, à luz do versículo de João que convidava os discípulos a "estarem no mundo sem ser do mundo", se desenvolveram muitos modos de pensar e percursos de vida que necessitaram de opor, às vezes de forma radical, o mundo e Deus, deixando o homem como que suspenso sobre um abismo, embaraçado e em estado de angústia, de ansiedade, amiúde preso de culpabilidade por não poder nem bem estar no mundo nem bem servir a Deus, criando assim o terreno fértil onde haveriam de nascer e medrar inúmeras soteriologias religiosas e filosóficas<sup>(2)</sup>, gnoses que, desse modo, se revelavam bálsamos apaziguadores para as consciências sensíveis e atormentadas com o escândalo do mal no mundo.

Não precisamos, aliás, de chegar àquelas formas extremas de oposição, gnósticas e maniqueias, denunciadas por Claude Tresmontant em *La Méthaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*<sup>(3)</sup>, que opõem espírito e matéria, a ordem da redenção à ordem da Criação, consideradas estas obras de um Demiurgo maligno, afirmadas aquelas obra de um Deus benigno e Pai das Luzes. Com efeito, muito aquém da luta metafísica e cósmica entre a Luz e as Trevas, de cujos sistemas gnósticos Ireneu de Lião, nos dois primeiros livros de *Adversus Haereses*, nos dá um impressionante catálogo – Valentino, Simão o Mago, Saturnino, Basíledes, Capócrates, Cerinto, Cerdão, Marcião, Ebionitas, Nicolaítas, Barbelonitas, Ofitas, Cainitas, etc. – muito aquém dessas ontológicas teomaquias, dizíamos, desenvolveram-se formas de oposição menos cavadas, de teor mais existencial e prático, mais ético e religioso do que propriamente metafísico e cósmico, tendo aqui o dualismo radical sido mitigado e substituído pelos esquemas da queda, do pecado, da subversão da vontade, do *amor sui versus amor Dei*, legitimando por essa via praxeológica variadas propostas quer de condenação e de *fuga mundi* quer de resignação ou de moralização, já de luta activa contra o *mysterium iniquitatis* experimentado no íntimo de cada um, já, enfim, *tout à coup*, de recusa absoluta e denúncia de qualquer transcendência exterior moralizadora da vida, em nome da total fidelidade à terra. Vale a pena lembrar, como paradigmáticas, as palavras

(2) Eric Robertson DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991.

(3) Paris, Éditions du Seuil, 1961.

Nietzsche contra Santo Agostinho, na *Carta a Franz Overbeck*, 31 de Março de 1885: "Acabei de ler as *Confissões* de Santo Agostinho, para me distrair. Ah! o velho retor, como ele é falso e hipócrita! Como ele faz rir! Que duplicidade psicológica! Valor filosófico igual a zero. Platonismo para a população, quer dizer, por outras palavras: uma mentalidade inventada para a mais alta aristocracia do espírito acomodada ao gosto da natureza de escravos".

Ora, se começámos por sublinhar alguns dos percursos hermenêuticos mais dualistas do mote "*Estar no mundo e servir a Deus*", possibilidade, afinal, que por razões inversas, a leitura crítica de Nietzsche ao cristianismo confirma e corrobora, foi apenas para destacar, por contraposição, o que me parece ser um traço do pensamento de Martinho de Dume, que não só não precisou de opor "mundo" e "Deus", como, positivamente, relacionou "*estar no mundo*" e "*servir a Deus*". Procuraremos adiante precisar o asserto desenvolvendo, a propósito do Bispo de Braga, a expressão "*pastoral da inteligência*". Temos em conta, por outro lado, que o tom maior que nos congrega aqui, ainda segundo o mesmo texto de *Apresentação* das Jornadas, é o da aliança, o da simbiose e o da partilha na qual, à semelhança da Encarnação, *o Verbo se faz carne*, i.e., assume rostos e vozes singulares, e a *carne se faz Verbo*, quer dizer, a nossa vida e o nosso pensamento encontra espaço suficiente para uma *conspiratio* conjunta.

## 1 - Do estar no mundo como *serviço de Deus* ("opus Dei")...

Depois da breve *Nota Introdutória*, queria começar *ex abrupto* com uma referência à bem conhecida obra de Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Payot, 1947<sup>3</sup>. Nas pp. 152, no âmbito da chamada "*translatio studiorum*", depois de ter apresentado laconicamente Isidoro de Sevilha, afirma Gilson que "des moindres qu'Isidore ont contribué à l'enrichir [l'Europe du haut moyen âge]". E acrescenta: "Un homme aujourd'hui complètement oublié que Martin de Bracara garde pourtant encore quelque titre à notre reconnaissance. Cet évêque était un moraliste, il aimait Sénèque, et c'est de lui qu'il s'est inspiré, quand il ne l'a pas simplement copié...". E remata: "Dans des écrits de ce genre [*Formula vitae honestae, De ira, De paupertate* (sic)], la pensée n'allait pas bien loin".

O que é que incomoda nesta referência, que termina 4 linhas abaixo, do conhecido historiador francês a Martinho de Dume? Não é que diga que se trata de um autor menor, de um moralista com escritos modestos que, praticamente, se limitara

a copiar *Séneca*, e de que, em suma, com ele o pensamento não pode ir longe. Não é isto, se bem que tais afirmações devessem ser acompanhadas de uma demonstração circunstanciada, o que não se verifica. O que nos incomoda é que Gilson, depois de ter dito, no tom grave e crítico de Mestre da Sorbonne, que Martinho de Dume, sendo um autor desconhecido, apenas tem merecido breves referências nas *Histórias da Filosofia*, acabe por repetir exactamente o mesmo que critica: apenas uma referência minúscula. Teria sido preferível nada dizer do que gastar seis linhas para criticar as referências que outros não fazem<sup>(4)</sup>.

Polémicas à parte, porém, retomemos a questão: como é que Martinho de Dume compreendeu e exercitou a relação que acima formulámos entre "estar no mundo" e "servir a Deus"? Evidentemente, para responder à questão, temos alguns dados históricos não muito abundantes, mas temos sobretudo os textos que escreveu: *Formula vitae honestae* (Regra da vida virtuosa); *De ira* (Acerca da Ira); – *Pro Repellenda Iactantia* (Para repelir a jactância); *Item de superbia* (O mesmo acerca da soberba); *Exhortatio humilitatis* (Exortação à humildade); *De correctione rusticorum* (Acerca da instrução dos rústicos); as *Sententiae Patrum Aegyptiorum* (Sentenças dos Padres Egípcios); *De Trina mersione* (Acerca da tríplice imersão); alguns documentos (*Actas*) de Sínodos bracarense e ainda três pequenos poemas/orações: *In basilica*, *Item eiusdem in refectorio*, *Epitaphium eiusdem*.

Quanto às referências biográficas, hoje bastante questionadas e que não nos interessam directamente, Martinho seria oriundo da Panónia, na actual Hungria, tendo aí nascido entre 518 e 528. Depois de um provável período de formação em Itália, terá passado pela Palestina, vindo para Braga por volta de 550, tendo-se fixado em Dume, de cujo mosteiro se tornou Bispo, em 556. Mais tarde, em 569, sucedeu a Lucrécio como Arcebispo Metropolitano da Sé de Braga, acabando por morrer nesta cidade em 579, três anos depois da morte do seu protector, o Rei suevo Miro.

Ora, o que mais nos importa neste momento é situá-lo no âmbito do movimento cultural e espiritual da latinidade dos sécs. V a VII, que, progressivamente, foi sacrificando e orientando tudo o que era considerado "mundano" – entenda-se: os autores e os saberes profanos, a poesia, a literatura, a filosofia; enfim, o *Trivium* (Gramática, Rétorica, Dialéctica) e o *Quadrivium* (Astronomia, Geometria, Aritmética e Música) – para um ideal de vida predominantemente monástico. É evidente, como sublinharemos, que também o ideal de vida monacal atrai muitíssimo Martinho, que é, aliás, o fundador do dito Mosteiro de Dume. Mas nele, talvez por influência do

(4) E Gilson nunca realizou, que saibamos, o que se impunha a partir das suas próprias palavras: um estudo de fundo sobre Martinho de Dume.

monaquismo oriental, a vida devotada a Deus inclui uma relação positiva e optimista com o mundo, com a cultura e com todos os saberes. Há no autor da *Formula vitae honestae* uma confiança nas capacidades da razão natural para dirigir virtuosamente a vida, não havendo por conseguinte descontinuidade abrupta entre a *lex naturae* e *lex divina*.

E para melhor se revelar, neste contexto, a especificidade da atitude de Martinho de Dume, vejamos rapidamente e de forma esquemática algumas linhas dessa orientação predominante que acaba por considerar o mundo como um acampamento de passagem, um lugar de transitória "peregrinatio" para a Jerusalém Celeste, conforme a palavra da *Carta aos Hebreus* 13, 14: "non enim habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus" / "não temos aqui uma morada permanente, mas procuramos a futura", e o mote de Agostinho (*Sermões*, 362, 7): "Architectus aedificat per machinas transitorias domum manentem" / "O arquitecto [Deus], com andaimes provisórios, constrói uma morada eterna".

Já num dos primeiros comentadores de Aristóteles, no Ocidente, o insuspeito Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius (480-525), que não era monge e tinha uma rica e sólida cultura clássica, encontramos uma reinterpretação da noção de Filosofia no sentido de lhe inflectir a orientação desinteressada face ao saber – *saber pelo saber* – em favor de uma visão religiosa da Sabedoria. É verdade que a clássica noção de Filosofia como amor da Sabedoria – "philosophia est amor sapientiae"<sup>(5)</sup> – está sempre presente na sua obra. Contudo, se "em Boécio a Filosofia é o amor da Sabedoria, [tal] não se deve confundir simplesmente com habilidade prática nem mesmo conhecimento especulativo abstracto, mas uma realidade. (...) A filosofia, ou amor da Sabedoria, pode ser indiferentemente considerada como perseguição da Sabedoria, busca de Deus ou Amor de Deus"<sup>(6)</sup>. Nisto Boécio não é nem pretende ser inovador, situando-se ao invés no seguimento dos Padres, mormente ainda de Agostinho, que afirmara em *De Civitate Dei*: "si sapientia Deus est... verus philosophus est amator Dei"<sup>(7)</sup> / "Se Deus é a Sabedoria (...), então o verdadeiro filósofo é

(5) *De institutione arithmetica*, I, 1: «philosophia est amor sapientiae.» *De differentiis topicis*, II, PL 1187 d; III, PL 1197 a-b: «Dicemus, philosophia est amor sapientiae, at id bonum est, philosophia igitur bonum est.»

(6) Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Payot, Paris, 1947, p. 140. In *Isagogen Porphyrii commentorum...*, I, 1.3: «Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae uero non huius, quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrilis scientia notitiaque uersatur sed illius sapientiae, quae nullius indigens, uiuax mens et sola rerum primaeua ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad se ipsam retractio atque aduocatio, ut uideatur studium sapientiae studium diuinitatis et purae mentis illius amicitia.» (italico nosso)

(7) S. Agostinho, *De Civitate Dei*, VIII, 1: «Porro si sapientia deus est, per quem facta sunt omnia, sicut diuina auctoritas ueritasque monstrauit, uerus philosophus est amator dei.»

amante de Deus". E se a Filosofia, de acordo com a definição dos filósofos, é a uma vida segundo o *Lógos* – "*Bíos katá toû lógou*" –, então os cristãos são os verdadeiros filósofos, pois levam uma vida segundo o Verbo, e mais: segundo o Verbo Encarnado (o "*Verbo completo*" "*inteiro*" "*fruto* e não apenas "*verbo seminal*", conforme se exprimira Justino de Roma, na sua *Apologia*)<sup>(8)</sup>.

Note-se, contudo, que tal ideal filosófico situado no horizonte religioso não o impedira, antes o impelira a aceitar ser *magister palatii* e conselheiro político de Teodorico, quer dizer, intervir activamente nas coisas "mundanas", tendo sido, aliás, esta sua presença junto do rei godo o motivo das intrigas e das invejas que, provavelmente, foram a razão principal da acusação de conspiração que o levou à morte. Seja como for, o sentido da *translatio studiorum* no horizonte de um ideal religioso de vida e de saber, esboçado em Boécio, consolidou-se ao longo de todo o século VI. Não deixa de ser altamente simbólico que apenas três anos separem a morte de Boécio, em Pavia, do encerramento da Academia de Platão, em 528, e que logo no ano a seguir, em 529, Bento de Núrsia (480-†547) tenha fundado a Abadia de Monte Cassino como se fora a nova Academia, substituta da antiga e bem mais adornada que aquela porque, em vez das *Sete Artes* liberais, terá a assisti-la os *Sete Dons* do Espírito Santo.

Tal ideal de vida exclusivamente ao serviço de Deus ("*opus Dei*") aprofunda-se e encontra um defensor extremoso na figura de um discípulo e amigo de Boécio, Cassiodoro (c.480-†570), contemporâneo de Martinho de Dume. Para Cassiodoro, que também abandonara a vida política em Roma e se retirara para os confins da Calábria, em Vivarium, onde fundou um mosteiro, o verdadeiro ideal de vida é uma vida toda e exclusivamente dedicada a Deus. "*Estar no mundo*" tem como única finalidade «*servir a Deus*». Assim, no II livro da obra *Institutiones divinarum et humanarum litterarum* (544), todo dedicado à exposição das artes liberais e autêntico *vade mecum* do monge consciencioso, considera que os saberes profanos (o *Trivium* e o *Quadrivium*) são importantes na justa medida em que podem ajudar a colher os frutos da Escritura (interpretar e ensinar), celebrar o louvor divino (*liturgia horarum*) e colaborar na obra mais importante da vida: a salvação da alma<sup>(9)</sup>. Os saberes que não se inscrevem no horizonte deste *opus Dei*, devem ser abandonados como perniciosos.

(8) Cf. II *Apologia*, 8.10

(9) V.g., *Institutiones divinarum et humanarum litterarum*, I, 1, 4: «*Quaestiones etiam quae in uoluminibus sacris ardua difficultate poterant operiri, libris septem necessaria nimis et syllogistica probatione declarat, enisus magister optimus et uir acer ingenio ut quod ad salutem animarum constat (...)*»; II, 7 (De Astronomia): «*Nobis autem sufficit, quantum in scripturis sacris legitur, tantum de hac parte sentire, quia nimis absurdum est hinc humanam sequi sententiam, unde, quantum nobis expedit, diuinam noscitur habere doctrinam. His igitur breuiter de doctrinis saecularibus comprehensis, ostenditur quia non parum utilitatem ad intellegentiam diuinæ legis afferre noscuntur, sicut etiam a quibusdam sanctis patribus indicatur.*»

A mesma ideia aflora no Papa Gregório Magno (540-604), o grande impulsor do canto que leva o seu nome, gregoriano. Gregório Magno, que se intitulava a si mesmo "*servus servorum dei*", apesar de não perfilhar qualquer visão obscurantista da vida e da fé - de facto, em 601 enviou "*codices plurimos*" que o monge Agostinho, missionário por si enviado a evangelizar a Bretanha, lhe pedia -, tanto no *Liber regulae pastoralis* como em algumas cartas, critica claramente o amor das letras profanas, afirmando que o estudo as *Artes Liberales* apenas se justifica se tiver como finalidade compreender as Escrituras.

Enfim, poderíamos multiplicar os autores deste e do período imediatamente a seguir (v.g., monges irlandeses, São Frutuoso<sup>(10)</sup>, Isidoro de Sevilha, o Venerável Beda, etc.) e veríamos que *grasso modo* o sentido geral da relação entre "*estar no mundo*" e "*servir Deus*" não difere muito. Não há neles, evidentemente, o antagonismo radical entre o "*mundo*" e "*Deus*" que, quatro séculos depois, iremos encontrar no *De Laude flagelorum* de Pedro Damiano (1007-†1077), até porque o sadio realismo do "código monacal do ocidente" - o *Ora et Labora* da Regra de São Bento - obviou a todas as tentações dualistas ou de angelismo vagabundo. Mas mesmo na fórmula beneditina - basta ler a *Regra* para nos apercebermos disso -, é evidente que o "*ora*" determina decisivamente o "*labora*", solucionando praticamente a dificuldade de em todas as coisas se manter em oração, como queria a admonição de Paulo<sup>(11)</sup>.

Deste modo, uma certa teologia da vida religiosa tendeu a interpretar o "*estar no mundo para servir a Deus*" como o ideal de uma "*vida mais perfeita*". Tal apologia do "*estado de perfeição*" teve longa fortuna ao longo dos tempos. Vamos encontrá-la retomada ao longo da Idade Média (v.g., em São Bernardo) na ideia do monge ou da monja como "quase-anjos", por oposição aos casados - «*jumentos e amantes da terra*», dirá Joaquim de Fiore na obra *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Como é evidente, não é apenas no âmbito da vida religiosa e da relação com a cultura que se polarizam as tensões entre aquelas duas dimensões. Tal tensão entre *tempo* e *eternidade* perpassa intimamente a Igreja-instituição empenhada na conversão dos povos bárbaros, perpassa intimamente o exercício do poder, a tarefa da guerra, a arte política, etc., como bem podemos ver em Carlos Magno ou no Papa Gregório VII.

(10) Cf. José Geraldes Freire, "Patto di S. Frutuoso", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. 6, Roma, Edizioni Paoline, 1974, cols. 1193-1195.

(11) Ef 6, 18: «*(...) orantes omni tempore*».

## 2. ... À "pastoral da inteligência".

Se acabámos de referir o domínio político, foi também porque ele nos parece ser uma excelente porta de entrada para a questão da relação entre "estar no mundo e servir a Deus" no pensamento de Martinho de Dume. Com efeito, é legítimo ver na sua mais importante obra ética, a *Formula vitae honestae*, mas também no tríptico *De ira; Pro Repellenda Iactantia e Item de superbia*, uma antecipação do género literário "espelho de reis" que há-de lograr boa fortuna no medievo posterior.

E se é verdade que noutros textos, por exemplo, *De Correctione rusticorum* e até na *Exhortatio humilitatis*, Martinho não recusa a via da "pastoral do medo" – medo das artimanhas do Demónio, medo da morte, medo do juízo de Deus, medo das penas do fogo do Inferno<sup>(12)</sup>, etc. –, com a intenção de levar os camponeses da Galécia a abandonarem as suas credices, ritos e práticas pagãs, já na *Regra da Vida Virtuosa* prefere seguir uma outra via – talvez porque o destinatário também é diferente: precisamente o Rei Miro e sua corte –, quer dizer: prefere a via da "pastoral da inteligência" à via do "medo das penas do inferno".

Afirma Martinho, logo a abrir, com o polimento de uma autêntica *captatio benevolentiae*: "Compus [este pequeno tratado] não especialmente para tua instrução, pois já possuis sagacidade da sabedoria natural, mas sim (...) para aqueles que te servem mais proximamente, aos quais pode ser útil ler, entender e reter estes preceitos"<sup>(13)</sup>. Por conseguinte, se *in obliquo* os destinatários são os servidores do Rei e até mesmo um amplificado "Tu, quem quer que sejas" (*quisquis*)<sup>(14)</sup>, é indiscutível que *in recto* o destinatário imediato e directo é o Rei Miro, que escrevera a Martinho pedindo-lhe expressamente conselho para a acção política. O Bispo Martinho sabe aproveitar magistralmente esta a oportunidade para, de modo natural, sem forçar, efectivar a sua pastoral da inteligência e de morigeração dos costumes, aproveitando o quadro estóico das quatro virtudes cardeais.

(12) *De Correctione rusticorum*, 14: «Estes [os condenados] serão enviados para o fogo eterno, com a sua própria carne. Esse fogo inextinguível estará aceso perpetuamente e a carne, recuperada na Ressurreição, gemendo será atormentada eternamente. Deseja morrer novamente para que não sentir os castigos, mas não lhe será permitido morrer, para que sofra tormentos eternos.»

(13) *Formula vitae honestae*, 2: «Quem non vestrae specialiter institutioni, cui naturalis sapientiae sagacitas praesto est, sed generaliter his conscripsi quos ministeriis tuis adstantes haec convenit legere, intellegere et tenere.»

(14) *Formula vitae honestae*, 2: «Quisquis ergo prudentiam sequi desideras (...)»

Num tempo em que a actividade pastoral era predominantemente vigilante<sup>(15)</sup> face aos perigos do paganismo e da idolatria, nunca de todo extirpados, é de notar, nesta obra, o afastamento deliberado de uma vigilância desconfiada, áspera e policial, preferindo sublinhar as potencialidades positivas que cada homem – e não o rebanho – detém para agir virtuosamente, de acordo com a razão. E de modo nenhum parece que tal seja apenas uma manobra estratégica para captar o favor do Rei suevo. Ao invés, pressente-se que nele tal atitude assenta numa convicção natural e genuína que quase nem precisa de se tematizar.

Nesta perspectiva, sem embargo do que adiante se afirmará, não nos parece que haja em Martinho de Dume qualquer intenção explícita de inovar, no sentido de diferir dos autores acima referidos. Na época em que ele vive, a verdade e a bondade de uma proposta doutrinal reside menos na sua novidade do que na sua inserção na tradição, na sustentação da autoridade dos antigos. Só que, neste texto em particular, Martinho preferiu claramente a autoridade de Séneca às autoridades de teor religioso, seja ela a da Bíblia seja a dos Padres da Igreja ou dos Padres do Deserto, que pessoalmente tanto apreciava e que, com toda a verosimilhança, propunha como ideal de vida aos seus monges de Dume<sup>(16)</sup>.

Delimitando assim o campo daquilo que chamo «pastoral da inteligência», afirma: "O título deste opúsculo é *Regra da Vida Virtuosa*, porque não ensina aquelas práticas árduas e perfeitas que apenas podem ser realizadas por poucos devotos de Deus, mas apenas adverte [*commonet*], sem os preceitos das Divinas Escrituras, aquilo que pode ser cumprido, mesmo por leigos [*laicis*] que vivam recta e virtuosamente, de acordo com a lei natural da razão humana"<sup>(17)</sup>. A este propósito, afirma Lúcio Craveiro da Silva, que "na sua concepção ética, S. Martinho aceita distinguir claramente entre ética filosófica, assente apenas na luz da inteligência ou da razão (dirigida aos leigos) e a moral teológica, destinada aos clérigos e monges, baseada nas Escrituras e nos Santos Padres. *E isto era inovador naquele tempo*". Nem se encontra tão expressivamente nos escritores anteriores como Santo Ambrósio, S. Basílio ou Santo Agostinho.» (itálico nosso) E continua, citando Mário Martins:

(15) Note-se que *episkopos*, do verbo contracto *episkopéō*, significa em grego o que observa, o que vigia, o guardião que vê de cima, portanto pastor que olha para ou olha por, de onde também visitar. Por exemplo, *episkopē*, -ês, exprime a visita de um deus, uma epifania.

(16) Não conseguimos apurar, até agora, qual a *Regra* que o Mosteiro de Dume seguia: se a de Agostinho se a de São Bento.

(17) *Formula vitae honestae*, 2: «Titulus autem libelli est Formula Vitae Honestae, quem idcirco tali volui vocabulo superscribi, quia non illa ardua et perfecta quae a paucis et egregiis deicolis patrantur instituit, sed ea magis commonet quae et sine divinarum scripturarum praeceptis naturali tantum humanae intelligentiae lege etiam a laicis recte honesteque viventibus valeant adimpleri.»

“É que São Martinho prescindia verbalmente do cristianismo para poder dizer à nobreza sueva de Entre Douro e Minho: para proceder virtuosamente basta ser homem”. Assim, “São Martinho (...) foi precursor de uma das correntes mais determinantes da Idade Média que soube distinguir e aceitar a sabedoria racional do pensamento helénico e estóico, completado, mas não confundido nos novos horizontes do pensamento cristão”<sup>(18)</sup>. Afastando-se portanto, deliberadamente, do ideal da vida como “opus Dei” e da santidade evangélica assente nos conselhos à pobreza, à castidade e à obediência, inicia o elogio das virtudes cardeais, sem nunca recorrer à autoridade da revelação bíblica. Não há de facto, em Martinho de Dume, nenhuma ideia de fazer do mundo um imenso convento, muito menos um eremitério exclusivamente dedicado ao «opus Dei» contemplativo, ideia que tentará alguns monges posteriores.

Lúcio Craveiro da Silva afirma que tal é inovador. É verdade que não é comum nos monges latinos coevos. Mas tal não corresponde, em Martinho de Dume, a nenhuma intenção de inovar. É apenas um reconhecimento *de facto*. Porque ele crê, aqui em perfeita consonância com os Padres Gregos e com Agostinho, que até onde o homem puder ir com a sua razão não deve invocar uma *auctoritas* exterior. Também assim, tal como o sábio estóico, realizará uma obra divina, talvez mesmo um *cenóbio*, não porém à luz das virtudes teológicas da fé, da esperança e da caridade, mas no exercício das virtudes cardeais. A porta para aquelas, contudo, fica aberta e não fechada.

Deste modo, as quatro virtudes, “às quais a alma humana pode aceder para viver virtuosamente”<sup>(19)</sup>, são a prudência, a magnanimidade [fortaleza ou coragem], a temperança e a justiça. Temos tirada a quádrupla raiz da “*vita honesta*”. Assim, depois de dedicar um capítulo a cada uma destas virtudes para a caracterizar no essencial, dedica quatro seguintes a explicar como se deve exercer e regular cada uma delas.

Tudo nesta explanação racional e persuasiva respira bom senso e moderação. Afirma ainda L. Craveiro da Silva que, “em cada página, a sua visão do homem impõe-se pelo respeito da liberdade e o sentido da responsabilidade”<sup>(20)</sup>. No capítulo segundo, por exemplo, afirma o autor da *Regra da Vida Virtuosa*: «Se abraçares a prudência, serás o mesmo em toda a parte, e conforme exige a variedade das coisas acomodar-te-ás a cada ocasião, não deixando que as coisas te mudem, adapta-te a

(18) Lúcio Craveiro da Silva, «S. Martinho de Dume», in Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I – Idade Média, Lisboa, Editorial Caminho, 1999, p. 137.

(19) *Formula vitae honestae*, 1a: «(...) quibus humanus animus comptus ad honestatem vitae possit accedere.»

(20) Lúcio Craveiro da Silva, «S. Martinho de Dume», p. 136.

elas, como a mão que, quer se abra quer se feche, é sempre a mesma”<sup>(21)</sup>. A mão serve aqui de sinédoque (muito ao jeito estóico) para a atitude global do homem prudente, que se adapta a todas as situações. A mão desposa e adequa-se a todas as formas. Em tudo ele deve buscar o equilíbrio, o justo meio e a justa medida, que não julga apressadamente pelas aparências e o verosímil, como faz a turba multa. Assim, «nunca louves em demasia, nem critiques em demasia: a primeira atitude trai adulação, a segunda, malignidade. (...) Ordena o presente, previne o futuro, recorda o passado”<sup>(22)</sup>. Seria plausível e oportuno fazer intervir, neste “exame de consciência estóico”, alguma da disciplina penitencial eclesiástica em vias de se afirmar, mas neste texto nem uma breve alusão se vislumbra”<sup>(23)</sup>.

À prudência junta-se a magnanimidade: “Se na tua alma mora a magnanimidade, também chamada fortaleza, viverás com muita confiança, livre, intrépido, jovial. É um grande bem da alma humana não ter medo, estar firme e esperar o fim desta vida sem receios”. A pedagogia do medo, como dissemos, cedeu o passo a um optimismo confiante na capacidade humana, num voto na generosidade ontológica que constitui o humano. Ao magnânimo ninguém faz uma afronta; ele nunca se vingava, como os mesquinhos; não murmura nas costas dos outros. “A única coisa que torna uma alma covarde é a consciência da culpa pela má vida que levou”<sup>(24)</sup>.

A temperança (*continentia*), por seu turno, corta com o supérfluo e mantém os desejos nos limites da natureza. A simplicidade e a frugalidade de quem apenas procura o sustento não é compatível com a comida e a bebida em demasia: “Palatum tuum fames excitent, non saporis”. / “Que seja a fome a estimular o paladar, não os sabores». Cuidado com a “concupiscência”, com os “prazeres ocultos”, com o “luxo”, com o riso imoderado, “infantilmente efusivo ou efeminado”<sup>(25)</sup>. O teu descanso não será preguiçoso; fugirás dos vícios, mormente do da curiosidade pela vida alheia, do da credulidade a rumores e suspeitas. Longe de ti, igualmente, a linguagem grosseira, a pobreza imunda, a parcimónia sórdida, a simplicidade negligente, a mansidão

(21) *Formula vitae honestae*, 2: «Si prudentiam amplecteris, ubique idem eris et prout rerum varietas exigit, ita te accomodes temporis nec te in aliquibus mutes sed potius aptes, sicut manus quae eadem est et cum in palmam extenditur et cum in pugnum adstringitur.»

(22) *Formula vitae honestae*, 2: «Lauda parce. vituperare parcius. Nam similiter reprehensibilis est nimia laudatio quam immoderata culpatio; illa siquidem adulatione, ista malignitate suspecta est. (...) Si prudens es, animus tuus tribus temporibus dispensetur: praesentia ordina, futura praevide, praeterita recordare.»

(23) Mas está presente noutros textos: cf. *De Ira*, *De Superbia*, *Exortatio humilitatis* e *De Correctione rusticorum*.

(24) *Formula vitae honestae*, 3: «Magnanimitas vero, quae et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum magna fiducia vives liber, intrepidus, alacer. Magnum humani animi bonum est non tremere, sed constare sibi et finem huius vitae intrepidus expectare. (...) Nam timidum non facit animum nisi reprehensibilis vitae conscientia mala.»

(25) *Formula vitae honestae*, 4: «Nam reprehensibilis risus est, si immodicus, si pueriliter effusus, si mulieriter fractus.»

lânguida. Observa bem os movimentos da tua alma e os do teu corpo. Nunca finjas ser aquilo que não és. "Considera tudo tolerável, excepto a torpeza"<sup>(26)</sup>.

Quanto à justiça, o que é ela, "senão um acordo tácito da natureza encontrado para o bem de muitos?"<sup>(27)</sup> Será justo que ames Deus e o imites no desejo do bem para todos e do mal para ninguém. Evitarás, pois, fazer o mal e impedirás que outros o cometam. Não atendas tanto às palavras proferidas, mas à intenção de quem falou. "Se alguma vez te vires forçado a usar da mentira, usa-a para proteger a verdade, não a falsidade"<sup>(28)</sup>.

Depois desta caracterização geral, procura-se explicar o modo de as aplicar concretamente: os conselhos de Martinho mostram um homem maduro, muito experimentado na condução das almas, que conhece bem as situações concretas e os movimentos mais recônditos do espírito humano. A regra fundamental em tudo é «*nada em excesso*». Qualquer das virtudes em excesso volve-se no seu contrário: temperança é o justo meio entre a avareza sórdida e abjecta e a prodigalidade gastadora, luxuriosa e hedonista; a medida da magnanimidade é o homem não ser tímido nem audaz, nem cobarde nem temerário; a da justiça está entre a severidade e o rigor excessivos e a negligência frouxa e laxa, que não pune e dá rédea solta à maldade. Em suma: a *Formula Vitae Honestae* é um contínuo hino ao auto-conhecimento, ao auto-domínio e à medida (*mesotês*) que a natureza constitui em nós.

### Nota conclusiva

Concluamos com a admonição omnipresente em todos os textos de Martinho de Dume, sem excepção: a da vigilância de cada um perante os elogios alheios, as seduções untuosas dos homens que geram o orgulho e a soberba. Não existe "tumor" mais inchado e peste mais contagiosa para todos que o elogio. Mas ele é sobretudo maligno para aqueles que "têm a carga muitos"<sup>(29)</sup>. Pior que a avareza, a luxúria, a ira, a gula, inveja, a preguiça, é a soberba (o primeiro dos *Sete Pecados Capitais*). A soberba, pela qual o homem, tal como Lúcifer, quer usurpar o lugar de Deus – "*Eritis sicut dii*" –, é o fruto maduro (a apodrentar...) do desejo de vanglória e da jactância.

(26) *Formula vitae honestae*, 4: «Omnia tolerabilia praeter turpitudinem crede.»

(27) *Formula vitae honestae*, 5: «Quid est autem iustitia nisi naturae tacita conventio in adiutorium multorum inventa?»

(28) *Formula vitae honestae*, 5: «Quod etsi aliquando coarctaris uti mendacio, utere non ad falsi sed ad veri custodiam (...).» O realismo político-pastoral de Martinho de Dume afasta-o aqui, claramente, da doutrina de mendacio formulada por Santo Agostinho nos opúsculos *De Mendacio* e *Contra Mendacium*.

(29) *Exhortatio humilitatis*, 4: «(...) et cum multis gubernaveris (...).»

E não há obstáculo mais persistente e pertinaz ao conhecimento de si mesmo que gostar da lisonja, desejar e esperar o louvor humano, porque é ao mesmo tempo o mais deleitável para todos, sejam pequenos sejam grandes. Mas o homem que faz depender a sua glória da opinião alheia é "como o escravo de uma insaciável amante: por mais que trabalhe, está sempre nu"<sup>(30)</sup>.

Assim, mais do que qualquer "pastoral do rebanho", a "pastoral da inteligência" devolve cada um a si mesmo, comete-lhe a mais difícil das vigilâncias: pastorear continuamente os próprios pensamentos, as moções e os afectos mais íntimos da sua alma, porque "as raízes de todos os vícios só poderão ser completamente extirpadas, se as suas sementes forem desenterradas ainda antes de germinarem"<sup>(31)</sup>. É esta vigilância contínua sobre si mesmo – pois "ubi est thesaurus tuus ibi est et cor tuum"<sup>(32)</sup> – que a cada momento pode não só refazer a relação entre «estar no mundo e servir a Deus», como inverter-lhe deliberadamente a ordem: "estar em Deus e servir o homem". Quer dizer: viver continuamente embriagado em Deus, em estado de suspensão ontológica do princípio, conforme a sentença do Poeta grego Árato, que Paulo assumiu nos *Actos do Apóstolos*: "Nele vivemos, nos movemos e existimos"<sup>(33)</sup>, imersão mística em Deus que tantos homens e mulheres experimentaram e experimentam, qual sentido último das suas labutas *in corde mundi*. Pois tal experiência ardente de Deus, ao invés de arrancar o homem da história e de o alhear das coisas humanas (*fuga mundi*), devolve-o mais radicalmente ainda à carne e corpo do mundo, à história concreta das filhas e dos filhos dos homens.

(30) *Pro repellenda Iactantia*, 6: «(...) sed velut infelix mancipium sub avara domina, quantumvis laboraverit, tamen semper est nudum.»

(31) *Item [Pro repellenda] de Superbia*, 10: «Ita namque omnium vitiorum funditus poterunt suboles extirpari, si ipsa quoque eorum semina priusquam germinent evellantur.»

(32) Mt 6, 21; Lc 12,34.

(33) At 17, 2: «In ipso enim vivimus et movemur et sumus.»