

**ACTES DEL X CONGRÉS INTERNACIONAL
DE L'ASSOCIACIÓ HISPÀNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

**Edició a cura de
Rafael Alemany,
Josep Lluís Martos
i Josep Miquel Manzanaro**

Volum II

**INSTITUT INTERUNIVERSITARI DE FILOLOGIA VALENCIANA
«SYMPOSIA PHILOLOGICA», 11**

Alacant, 2005

Asociació Hispànica de Literatura Medieval. Congr s (10 . 2003. Alacant)
 Actes del X Congr s Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval /
 edició a cura de Rafael Alemany, Josep Lluís Martos i Josep Miquel Manzanaro. -
 Alacant : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005. - 3 v. (1636 pp.) ;
 23,5 x 17 cm. - (Symposia philologica ; 10, 11 i 12)
 Ponències en català, castell  i gallec
 ISBN: 84-608-0302-3 (84-608-0303-1, V. I; 84-608-0304-X, V. II; 84-608-0305-8, V. III)
 1. Literatura medieval - Hist ria i crítica - Congresos. 2. Literatura espanyola - Anterior
 a 1500 - Historia y crítica - Congresos. I. Alemany, Rafael. II. Martos, Josep Lluís.
 III. Manzanaro, Josep Miquel. IV. Título. V. Serie.
 821.134.2.09"09/14"(063)

Director de la col·lecció: Josep Martines

  Els autors

  D'aquesta edició: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana

Primera edició: maig de 2005

Portada: Llorenç Piz 

Il·lustració de la coberta: Taulell amb escena de torneig (1340-1360),
 Museu Municipal de l'Almod , X tiva
 Imprimeix: T BULA Diseño y Artes Gráficas

ISBN (Volum II): 84-608-0304-X

ISBN (Obra Completa): 84-608-0302-3

Dipòsit legal: A-519-2005

La publicació d'aquestes *Actes del X Congr s Internacional de l'Associació Hisp nica de Literatura Medieval* ha comptat amb el finançament de l'Acció Especial BFF2002-11132-E del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

Cap part d'aquesta publicació no pot ser reprodu ida, emmagatzemada o transmesa de cap manera ni per cap mitjà, ja siga electrònic, químic, mecànic, òptic, de gravació o de fotocòpia, sense el perm s previ de l'editor.

A LEGITIMAÇÃO DA ORDEM POLÍTICO-SOCIAL NO *LIBRO DE LOS ESTADOS* DE DON JUAN MANUEL

Adoptando uma perspectiva religiosa, don Juan Manuel propõe-se, no *Libro de los Estados*, descrever a vida terrena dos homens em função da sua finalidade última: a salvação da alma. Propõe-se, pois, pensar a presente vida com os olhos postos no Além. Assim se explicam os dois grandes temas desta obra, «las leys» e «los estados»: «Et porque entiendo que la salvación de las almas a de ser en ley et en estado, por ende convino, et non [se] puede escusar, de fablar algu[n]a cosa en las leys et en los estados» (*Estados*, 73). A importância da religião na concepção que don Juan Manuel apresenta da ordem político-social leva-o a desenvolver uma reflexão doutrinária, isto é, a entrar por ramos do saber pelos quais, segundo as suas próprias palavras, qualquer indivíduo leigo deve evitar aventurar-se, uma vez que as lacunas do seu conhecimento são susceptíveis de o arrastar para a heresia ou para a descrença. A análise do modo como esta reflexão religiosa se articula com uma sistematização da estrutura político-social —a outra vertente, correlata, do *Libro de los Estados*, como evidencia a citação anteriormente transcrita— constitui, pois, um passo indispensável para que se possa compreender as concepções ideológicas do infante.

Desde o século iv, a Igreja desenvolve uma intensa reflexão sobre o político. Durante séculos, esta achar-se-á, aliás, reservada aos *oratores*. Se se tiver em conta que os conflitos entre o poder religioso e o poder temporal constituíram o factor mais importante de dinamização de uma reflexão aprofundada sobre a organização do poder, ter-se-á uma ideia justa das limitações que tal exclusivismo acarretou. A profunda alteração que tem lugar entre 1050 e o final do século xiii, fruto tanto de importantes modificações nos domínios social, político e económico, como de uma considerável ampliação das fontes do pensamento sobre estas questões, toma, neste contexto, proporções revolucionárias.¹ Com efeito, esta diversificação de fontes veio permitir que, no contexto de uma visão cristã do mundo, fossem definidos

1. «Les idées politiques ont connu des développements si fondamentaux et si novateurs entre le milieu du xi^e et la fin du xiii^e siècle que cette période peut être à juste titre considérée comme radicalement différente du haut Moyen Age» (Canning 1996: 111).

uma linguagem e conceitos que permitiram pensar a especificidade do político. Joseph Canning (1996: 113) sintetiza do seguinte modo o ponto de chegada desta evolução: «Le résultat fut que, à la fin du XIII^e siècle, des langages classico-littéraire, civiliste et canonique, et aristotélien existèrent dans l'élaboration des idées politiques, parallèlement à des formes bibliques de discours très développées».

As reflexões sobre a ordem político-social desenvolvidas por don Juan Manuel estão muito longe de atingir a complexidade que apresenta neste domínio, por exemplo, a doutrina tomista. Deve reconhecer-se, no entanto, que, a ter em conta as expectativas traçadas pelo próprio autor, o seu grau de instrução é muito superior ao que seria de esperar do comum dos leigos seus contemporâneos. Seguindo as propostas de Maria Rosa Lida, pensou-se até muito recentemente que este saber resultaria fundamentalmente do contacto com membros da ordem dos dominicanos, cuja influência, de acordo ainda com esta filóloga, seria dominante no pensamento do infante (Lida 1951: 155-163). Embora não o afirme explicitamente, M. R. Lida atribui a fonte do saber erudito de don Juan Manuel à pregação e a diálogos mais ou menos informais porque duvida que este, enquanto leigo, tivesse adquirido uma formação letrada que lhe permitisse o acesso a textos com algum grau de complexidade doutrinária. É, porém, nesse sentido que apontam investigações mais recentes sobre as fontes literárias a que recorre este autor, cuja utilização, muito próxima da letra do original, não admite outra possibilidade que não seja a consulta directa das obras. Estes estudos, nomeadamente os de P. Cherchi (1985) e F. Rico,² levam igualmente a contestar uma das conclusões centrais de M. R. Lida (1951: 158), pondo em evidência que o pensamento de don Juan Manuel sofre outras influências, pelo menos tão importantes como a do ideal dominicano.

A formulação do pensamento político do infante é, deste modo, informada por matrizes empregues para exprimir pontos de vista que nem sempre coincidem com os seus. Não se pode, pois, circunscrever, à partida, as leituras do infante à importante produção profana emanada das cortes de Afonso X e Sancho IV, devendo-se admitir a possibilidade de elas incluírem também escritos de carácter teológico, exegético ou místico, bem como obras de edificação espiritual e moral, porventura em latim, cuja identificação se acha ainda por fazer. Naturalmente, o estado dos nossos conhecimentos exige muitas cautelas na dedução de conclusões. Com efeito, a investigação rigorosa das fontes doutrinárias de don Juan Manuel, em particular no que se refere ao *Libro de los Estados*, está ainda a dar los primeiros passos. As importantes pesquisas de F. Rico e P. Cherchi carecem, assim, de ser complementadas, tendo em vista verificar a hipótese de o autor ter recorrido a fontes secundárias, ou mesmo a traduções.³

2. «Porque, si bien la bibliografía reciente conjetura que la información docta le llegaba a don Juan primordialmente a través de sermones y conversaciones con religiosos —dominicos, continúa conjeturándose—, el préstamo aquí registrado no tolera una suposición pareja: la correspondencia es demasiado exacta y, al establecerse de *Prologus a Prólogo*, demasiado puntual para provenir de otra vía que la lectura directa. Al dictar el *Prólogo general*, don Juan tenía ante los ojos o, si no, lida y requeteleida la *Postilla* del franciscano [Nicolau de Lira]» (Rico 1986: 410-411).

3. São bem conhecidas as alegações de ignorância de don Juan Manuel, no que respeita não apenas a uma formação clerical (cf. *Estados*, 73), mas também ao próprio conhecimento do latim, como sucede

O que é certo — e é essa a questão que de momento me interessa — é que don Juan Manuel utiliza textos de carácter religioso, cujo sentido inflecte para os adequar a um olhar mais secular sobre o mundo, profundamente marcado pelo lugar social e político que o infante ocupa (ou imagina ocupar) na sociedade do seu tempo. A persistência das representações é, deste modo, acompanhada de uma evolução das significações que desfigura o seu sentido original e legitima uma tendência sensível para uma valorização do mundo terreno. *Topoi* e motivos provenientes de textos de temática religiosa funcionam, assim, apesar do processo de reescrita a que são sujeitos, como uma base de legitimação da ordem secular. Analisarei, em seguida, alguns aspectos que comprovam esta minha afirmação.

Nos termos em que se acha formulada, a perspectiva adoptada por don Juan Manuel envolve um pressuposto fundamental que afasta a sua obra, de forma decisiva, de outros textos medievais que, visando igualmente a obtenção da vida eterna, procuram incutir no destinatário um ideal de *contemptus mundi*. Assim, do mesmo modo que em obras de edificação de pendor ascético, o infante traça uma clara distinção entre os bens celestiais verdadeiros e a aparência enganadora dos bens deste mundo, simples reflexo dos primeiros.

Ca vós sabedes que este mundo et todas las onras, et los plazerres et poderíos et bienandanças que en él ha, todas son falleçederas et duran muy poco; [...] Ca los vienes deste mundo son commo la sombra de algún cuerpo, et non es cosa firme nin çierta; et los del otro mundo son cuerpo verdadero, de que sale la sombra, ca en el otro mundo lo vienaventurados que lo meresçieren verán a Dios et estarán con Él.

(*Estados*, 248-249)

A consciência desta distinção incita a um comedimento no prazer que os bens materiais e as experiências físicas, sensoriais, proporcionam. Em caso algum, porém, esta circunspecção deverá desviar o indivíduo do cumprimento das actividades relacionadas com necessidades materiais de diversa ordem que competem ao seu estado, sob pena de arriscar a própria salvação da alma. A questão acha-se formulada de um modo particularmente claro no *Libro del Cavallero et del Escudero*:

Et como los estados de los omnes, que an mester muchas cosas corporales, non se podrian mantener si los omnes siempre cuydassen en las cosas spirituales, por ende conuiene que cada omne cuyde et obre en las cosas temporales segunt perteneçe a su estado. Et si asi non lo faze, yerra lo muy mal et non faze seruicio a Dios en ello. Ca el que non quiere cuydar si non sola mente en los fechos spirituales, non aprouecha si non a-el mismo; mas el que cuyda et obra en las cosas spirituales et temporales commo deue, aprouecha a-si mismo et a otros muchos.

(*Cavallero*, 83-84)

no *Prólogo general*: «[...] sabiendo tan poco de las escripturas commo aquel que, yo juro a Dios verdat, que non sabría oy govarnar un proberbio de terceira persona» (*Estados*, 68). *Topos* de modéstia de autor? Sobre a interpretação deste passo, veja-se Rico 1982.

Ainda que justificada por um princípio religioso básico, o dever de auxílio ao próximo, esta ideia de que exigências profanas condicionam a salvação da alma tem origem numa concepção do homem sensivelmente divergente da que exprime a literatura de carácter espiritual e místico. Nesta, a incidência no mais extremo despojamento do corpo em proveito da pura espiritualidade inspira um desejo de vida solitária, em união com Deus. Ora, em don Juan Manuel, o indivíduo é representado como um ser gregário, inserido numa determinada comunidade e em permanente inter-relação com outros indivíduos.

O pensamento do infante vai, neste aspecto, ao encontro do de S. Tomás.⁴ Como é sabido, para este eminente teólogo, o homem é um ser destinado à vida social (como em Aristóteles, é um animal político), que não pode ser pensado a não ser em relação com Deus e com o mundo. Que o homem se ache destinado ao mundo não é, contudo, entendido por Tomás de Aquino como uma condenação, mas antes como uma consequência da própria natureza humana criada por Deus.⁵ A inflexão é fundamental: se o mundo se refere a Deus, o qual constitui o seu fim e o seu bem objectivo extrínsecos (Cattin 2001: 99), ele não se reduz a ser signo da ordem divina. Não é o princípio de uma sociedade inteiramente secular no período que se segue à morte de Cristo, presente já nos escritos mais tardios de Agostinho, nomeadamente na *Cidade de Deus* (Markus 1970), que é inovadora. O modelo político concebido por S. Tomás tem, contudo, em mente o *imperium christianum*, cuja lei se deverá moldar aos princípios de Deus: ora, é justamente essa ideia que confere valor à ordem política do mundo terreno.

A ideia de uma ordem específica às coisas do mundo conduz à valorização do poder secular (cristão) enquanto tal, dependente da autoridade espiritual exclusivamente no que respeita a matérias espirituais, as quais balizam os limites do seu exercício sem lhe retirar autonomia no domínio próprio em que se exerce. Esta ideia encontra-se no *Libro de los Estados*. Assim, para além da censura que lhe merecem os conflitos entre os dois poderes, que fazem perigar a ordem desejada por Deus na terra, Julio critica, em termos igualmente veementes, as interferências das autoridades religiosas na governação secular, a qual é percebida como uma degradação moral e espiritual da Igreja:

E así como las evangelistas an mayor grado spiritualmente que los otros apóstoles, así quando la Iglesia.del todo era spiritual avían mayor grado las patriarcas. Mas después que la Iglesia se ovo entremeter mucho en lo poder tenporal, tanto que, por aventura, sería muy bien si fuese menos [...]

(Estados, 363)

4. Esta é uma das razões por que não sigo até às suas últimas conclusões o estudo de F. Rico (1986: 415), cujas ilações extremas a respeito de uma total ausencia de influência de autores dominicanos na obra do magnate castelhano não têm em conta o facto de que, a este respeito, quase tudo se acha ainda por fazer.

5. «Praeterea. Homo naturaliter est *animal politicum*, vel *sociale*. a) Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum,

A própria noção de «estado» vai no sentido dessa autonomia da ordem e do poder seculares. Mesmo se considerada apenas no quadro de um sistema de classificação ou de descrição social, ela não é unívoca. No *Libro de los Estados*, é utilizada tanto numa acepção de síntese, em substituição de *ordo*, como numa acepção técnica, concretizada num catálogo teoricamente exaustivo das diversas funções sociais (Batany 1984: 832; Serverat 1997: 88-91). Em qualquer dos casos, estamos em presença de um conceito estrutural, que permite descrever e interpretar as relações entre os vários grupos que constituem a ordem socio-política. Mas, enquanto a representação triádica (as três *ordines* ou estados: *oratores*, *bellatores* e *laboratores*) detém um valor essencialmente simbólico, aparecendo como a projecção na terra da ordem celestial, uma estrutura que envolve uma multiplicidade de estados, cuja coesão depende inteiramente do respeito por uma hierarquia rígida e de relações de poder-sujeição, procede num sentido exactamente oposto, esbatendo a similitude entre os dois mundos para se concentrar na realidade contemporânea. Apenas este último sistema de ordenação viabiliza, em razão do seu «realismo», a representação do indivíduo na relação quotidiana que estabelece com os seus próximos (Madureira 2001).

Insisto nesta noção de ordem: um *ordo rerum*, uma disposição das coisas não apenas celestiais, mas também terrenas, que o pensamento clerical medieval faz depender da vontade divina. É, pois, o próprio plano do Criador de todas as coisas que legitima a ordem do mundo criado, inclusive nas suas vertentes mais profanas, mais sujeitas, por isso, a um mau uso que perverte a intenção da sua criação. O entendimento de que a ordem do mundo terreno se molda segundo o modelo da ordem divina acha-se na origem de representações da sociedade humana como reflexo da ordem que impera no reino de Deus. Esta ideia informa, por exemplo, a relação entre bens terrenos e bens celestiais, a que acima fiz menção. Podemos vê-la reflectida igualmente na breve menção aos três estados a que se resumem todos os outros que a atenção à realidade contemporânea permite discriminar. Não é, porém, esta a representação que domina na obra de don Juan Manuel: se é certo que a estrutura socio-política se tende a adequar à vontade do Criador de todo o universo, o qual determina, por exemplo, o seu carácter hierárquico e desigual, não é por essa razão que ela deixa de possuir uma ordem que decorre de atributos que lhe são próprios, como se depreende da tendência para a diversidade e para a dispersão que a realidade opõe à força centrípeta exercida pelo valor simbólico da organização triádica (Madureira 2001).

Para analisar a especificidade dessa ordem terrena, temos de começar por considerar o homem como criatura do mundo físico, que Deus criou assim como criou outros seres vivos que com ele partilham diversas características. Existem duas leis: uma lei natural, que o homem tem em comum com as criaturas inferiores, e uma lei religiosa, dada por Deus, a qual visa o que no ser humano o distingue dos animais para o aproximar da divindade (*Estados*, 106-108). Assim, como Julio ex-

indumenta, et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat» (*Summa contra Gentiles*, III, 85, 2607).

plica ao infante Joás, esta «ley de natura», a única vigente no reino de Morabán anteriormente à sua chegada, é insuficiente para obter a salvação da alma:

[...] la primera cosa que yo entiendo que vós devedes fazer para salvar el alma et ponerla en buen estado, es que ayades ley en que creades. Ca así commo ninguna buena obra non se puede fazer sin ser el cimientto bien firme, así ninguna alma non se puede salvar si non fuere en ley de salvação.

(*Estados*, 104)

A insuficiência desta «ley» natural não significa que haja nela qualquer coisa de censurável. Pelo contrário, centrada no exercício da justiça («non fazer tuerto nin mal a ninguno», segundo a síntese exposta por Julio, em *Estados*, 107), ela afigura-se indispensável a um exercício equitativo do poder, como sublinha o pregador cristão a propósito das funções que incumbem ao imperador ou aos seus oficiais (cf., por exemplo, *Estados*, 240; 281-282). Ela não é sequer específica do ser humano, que, como referi, a partilha com os outros seres sensíveis, os quais, aliás, a aplicam bastante melhor que aquele: «—Et así, señor infante, bien devedes vós entender que por fazer los omnes lo que fazen las animalias, que non avían ventaja [dellas], que aun fallaredes vós que las cosas naturales non lo guardan tan bien los omnes commo las animalias» (*Estados*, 107).

Mais perfeito que os animais irracionais e possuindo, em razão desse acréscimo de perfeição, poder e domínio sobre eles, de acordo com a vontade do Criador,⁶ que explica que o homem seja a única criatura de Deus susceptível de incorrer em pecado? O próprio Julio fornece a resposta ao infante Joás: o ser humano é dotado de «entendimiento et razón natural»:

Et por ende pueden los omnes mereçer o desmereçer, ca pues an entendimiento et poder para fazer bien et mal, si dexan el bien et fazen el mal, an desmereçimiento et pena en este mundo et en el otro; et si dexan el mal et fazen el bien, an meresçimiento et galardón en este mundo et en el otro.

(*Estados*, 130)

Se a «ley de natura» não basta, se é necessária uma outra «ley», dada por Deus, a «ley de los christianos», como a seguir Julio demonstrará, tal deve-se, pois, antes de mais, ao facto de o homem, ao contrário das outras criaturas sensíveis, ser composto de corpo e alma, estando em condições de escolher em consciência entre o bem e o mal. O «entendimiento» e a «razón natural» dão-lhe os meios para vislumbrar para além dos limites da natureza: são estas qualidades, que caracterizam especificamente o ser humano, que se acham na origem do pecado. São elas, também,

6. «Por estas cosas que puso Dios en el omne, dixo quel quería fazer a su imagen et semejança, por estos conplimientos et mejorías quel dio más que a todas las otras cosas; por ende quiso que [o homem] se apoderase et se serviese et se aprovechase de todas criaturas que son en el çielo et en la mar et en la tierra» (*Estados*, 113).

que explicam a necessidade que o homem tem de se justificar e de se fazer perdoar perante Deus pelas infracções à ordem por Ele estabelecida; por outras palavras, é em vista da salvação da alma que se impõe a tal «ley [...] dada por alguno» (*Estados*, 107).

Não é difícil aperceber nesta discriminação de duas leis a influência de uma versão simplificada do pensamento tomista sobre a questão, nomeadamente da distinção estabelecida por Tomás de Aquino entre a lei eterna, a que se referem tanto a lei natural como as leis humanas, e a lei divina. Na doutrina deste teólogo, também a lei eterna, que governa todas as coisas sujeitas à divina Providência, é insuficiente para regular as acções humanas tendo em vista o seu fim transcendente:

Pela lei natural, o homem participa da lei eterna, proporcionalmente à capacidade da sua natureza. Mas importa que, de modo mais alto, seja levado ao fim último e sobrenatural. E por isso se lhe acrescenta a lei dada por Deus, pela qual a lei eterna é participada de modo mais elevado.

(*Suma Teológica*, II-1, 91, 4)⁷

Do mesmo modo, Egídio Romano acrescenta à distinção entre lei natural e lei positiva de Aristóteles a lei de Deus, indispensável à salvação da alma, a qual põe em evidência a insuficiência do filósofo pagão. Cito com base na glosa castelhana de Juan García de Castrojeriz:

Conuiene de notar contra el error de algunos que dezian que la theologia es superflua ca, por las sciencias que ombre puede ganar natural mente, puede ombre auer todas las virtudes e escusar todos los pecados. E asi, segund estos presuntuosos, non es menester otra sciencia ni otra ley si non la ley natural e la ley posituia. Mas los doctores catholicos prueuan por muchas razones que, syn las sciencias que los ombres pueden alcançar natural mente, conuino de dar sciencia de dios que fuesse auida por reuelacion e, sin la ley natural e humanal, conuiene de dar ley del euangelio e que la theologia sea sciencia de dios auida por reuelacion e necessaria a los omnes para conoscer e amar e temer a dios.

(*Regimiento de los Principes*, III, 30)

No entanto, apesar dos pontos de convergência, nenhum dos autores referidos parece achar-se na origem directa do texto de don Juan Manuel, cuja fonte permanece, mais uma vez, por identificar.

A perspectiva do *Libro de los Estados* em relação a esta questão é ainda moral e religiosa. Julio fará, assim, preceder a revista dos estados de uma história do cristianismo, da criação do mundo à ressurreição, cujo objectivo é pôr em evidência a superioridade da fé cristã sobre todas as outras. A inspiração global desta

7. «Ad primum, ergo —Dicendum quod per naturalem legem participatur lex aeterna, secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo».

exposição acha-se numa versio, provavelmente castelhana, de *Barlaam e Josafat*, obra traduzida para esta língua desde a segunda metade do século XIII, cuja exposição doutrinal don Juan Manuel reescreve no início do *Libro de los Estados*. Revela-se útil, para o meu propósito, analisar a opção por certas orientações hermenêuticas, articulando-as com a outra vertente da obra: a descrição da ordem político-social.

Centrar-me-ei na Encarnação de Cristo, por se tratar do evento propiciador da salvação da humanidade após o pecado original. De acordo com a interpretação exposta por Julio, na criação do homem tal como se acha descrita no *Génesis* (1, 26-27) —«Et entre todas las otras cosas, crió Dios el omne en la tierra, et éste fizo a su imagen et a su semejança» (p. 112)—, encontrar-se-ia já presente a Encarnação redentora de Cristo, decidida pela providência divina desde o princípio dos tempos: «Et ante que fuese concebido, et después que nasció et quando visco en el mundo, [et] agora que está (et estará para sienpre sin fin en cuerpo et en alma en Paraíso), sienpre fue omne en el ordenamiento de Dios» (p. 112). Este entendimento assenta na exegese dos dois termos-chave destes versículos bíblicos, que Julio distingue muito claramente, «imagen» e «semejança»:

Et en quanto lo fizo a su imagen, sienpre crea en Él, firmemente, que Dios, que es cosa spiritual, quedará a ser corporal; et así lo fue quando Jhesu Christo fue concebido por el Spíritu Sancto en el cuerpo de la vienaventurada virgen sancta María. [...]

Otro sí, fizo el omne a su semejança. Et esta semejança que el omne a con Dios es en el alma; que así commo Dios es cosa spiritual et dura para sienpre, así el alma es cosa spiritual et dura para sienpre.

(*Estados*, 112-113)

Afirmar que o homem, na sua componente física, é feito à imagem do Filho implica, assim, que Este teve, desde toda a eternidade, uma existência corporal, que foi, desde sempre, não apenas espírito, mas também corpo, mesmo se essa existência física apenas aparece como realidade visível num determinado momento do decurso da história. Deus disse que faria o homem à sua imagem. Ninguém pode, por isso, pôr em causa «que Dios oviese âver cuerpo, que imagen non es ál sinon un cuerpo que semeja otro» (*Estados*, 112) «Oviese âver»: futuro. Nesta relação entre corpo e imagem, ninguém pode, contudo, também contestar que Cristo representa o original e que, enquanto tal, precedeu, em corpo, a criação do homem, sua imagem.

Não existe nenhuma originalidade no pensamento teológico de don Juan Manuel, de que até hoje não achei correspondente em nenhuma versão do *Barlaam*. Desde o tempo da patrística grega, são numerosos os autores que não interpretam, neste contexto, *imago* e *similitudo* como um caso de redundância sinonímica. A maior parte sublinha que apenas se poder falar de imagem em relação a Cristo, o que tem como consequência ter sido o homem criado à imagem do Filho (Solignac 1971: 1407). Mas, dito isto, tem de se reconhecer que as noções de imagem e semelhança aplicadas à descrição da relação do homem com o seu Criador deram origem a interpretações cuja complexidade e diversidade se repercutem na exegese dos versículos bíblicos que narram a criação do ser humano, segundo a imagem é

entendida como realidade visível ou invisível. Santo Agostinho opta decididamente pela segunda interpretação: de acordo com o bispo de Hipona, é a alma humana, pela qual o homem se distingue dos animais, que é feita à imagem de Deus (Javelet 1967: 56-63; Solignac 1971: 1418-1422): «Deus fez, pois, o homem à sua imagem. Efectivamente, criou nele uma alma apta pela razão e pela inteligência a elevar-se acima de todos os animais da terra, das águas e do ar, desprovidos de um espírito deste género» (*A Cidade de Deus*, XII, 24).⁸

Em relação à exegese dos versículos bíblicos que contam a criação do homem à imagem de Deus, don Juan Manuel não segue, também, Tomás de Aquino. Apoiado na distinção entre imagem e vestígio, este reserva igualmente a noção de imagem para a natureza intelectual da alma; quanto às outras partes que o constituem, o ser humano não pode, do mesmo modo que as outras criaturas, aspirar a mais do que a uma semelhança «per modum vestigii»: «Donde resulta que, na própria criatura racional, a imagem de Deus só existe quanto à mente; porém, em outras partes que tenha essa criatura, há a semelhança de vestígio, assim como nos outros seres aos quais, quanto a tais partes, ela é assimilada» (*Suma Teológica*, I, 93, 6).⁹

Mas já entre os primeiros autores cristãos, tanto gregos como latinos —Santo Ireneu, Tertuliano—, encontramos uma outra concepção, «realista», a qual implica na noção de imagem a própria Encarnação, ou melhor, o corpo de Cristo (Kirchmeyer 1967: 814-819; Solignac 1971: 1407-1411). A convergência de don Juan Manuel com perspectivas expostas por Tertuliano começa na própria noção de imagem, pela qual, como vimos, o infante faz intervir a humanidade do Filho na criação do homem. Como explica aquele autor a propósito da interpretação alegórica do Antigo Testamento, na medida em que a imagem corresponde à representação figural da verdade, à qual directamente se reporta, o que ela representa deverá necessariamente precedê-la.¹⁰ Assim —conclui Tertuliano—, Deus molda o homem a partir da lama tendo em mente o Filho: tudo o que se exprime nessa lama tem por referência Cristo, «homo futurus certior et uerior» e, portanto, também ele, já nesse momento da criação, lama, verbo e carne. Deus-Homem, no próprio corpo que o constitui

8. «Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creauit, qua per rationem atque intellegentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus et uolatilibus, quae mentem huius modi non haberent». No *De Trinitate*, o corpo e as partes inferiores da alma são explicitamente excluídas enquanto imagem de Deus: «Em consequência, cada homem é denominado imagem de Deus, não devido a toda a sua natureza, mas apenas quanto à mente» (xv, vii, 11) [«Qua propter singulus quisque homo qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius sed secundum solam mentem imago dei dicitur una persona est et imago est trinitatis in mentem».]

9. «Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura inuenitur Dei imago, nisi secundum mentem; in aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, inuenitur similitudo vestigii; sicut et in caeteris rebus quibus, secundum partes huiusmodi assimilatur»; e mais adiante, numa glosa explicativa de Agostinho: «O que contudo não se deve entender como se no corpo do homem estivesse a imagem de Deus, mas que a figura mesma do corpo humano representa, como vestígio, a imagem de Deus na alma» (*ibidem*) [«Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii».]

10. «Nam etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate est sui; necesse est esse prius sibi quo alii configuretur: de vacuo similitudo non competit; de nullo parabola non conuenit» (*De resurrectione carnis*, xxx, 8).

como tal, surge, pois, na doutrina de Tertuliano, como o arquétipo de Adão: não um arquétipo ideal, mas o arquétipo final (Javelet 1967: II, 7, n. 55). Esta hermenêutica corresponde a uma verdadeira reabilitação da carne: nada há de sórdido e de baixo nessa terra que se acha na origem do corpo humano, argumento com que tantas vezes se procura denegrir este último.¹¹

Assim, em Tertuliano, a condenação da carne e do sangue incide apenas sobre «a imagem do homem terrestre», isto é, sobre o pecado cometido por Adão cuja imagem foi transmitida aos seus descendentes, tanto na imposição da morte, como no exílio do Paraíso (*De resurrectione carnis*, XLIX, 6). Mas, do mesmo modo que participa na imagem da transgressão, o ser humano deverá participar também na «imagem do homem celeste», Cristo, o qual «apenas é homem na medida em que é, também ele, carne e alma, tal como o homem, isto é, como Adão» (*id.*, XLIX, 2).¹² Nada obsta, por consequência, a que o corpo humano conheça uma dignidade que lhe advém do facto de comungar da humanidade de Cristo, dignidade consagrada, aliás, no próprio afecto que o Criador nutre pela sua criatura.¹³

É actualmente incontestável a importância que, para o desenvolvimento do pensamento ocidental, teve uma religião que valoriza o universo terreno, físico, com base na representação que faz da própria divindade (Kojève 1964; Leupin 1993). Sabe-se, também, que, como todas as rupturas nos modos do pensamento, esta conheceu uma lenta irradiação, constantemente refreada pela irrupção de vestígios de uma cultura pagã (Leupin 1993: 87-102). A implicação do corpo na noção de imagem e a consequente referência do corpo humano ao corpo de Deus não pode deixar de representar um dos elementos fundamentais desta evolução.¹⁴

11. «Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum, manu, sensu, opere, consilio, sapientia, providentia, et ipsa imprimis affectione, quae liniamenta ducebat. Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus, et caro sermo, quod et terra tunc. [...]. Quo nunc facit, ad infuscandam originem carnis, nomen terrae ventilare, ut sordentis, ut jacentis elementi?» (*De resurrectione carnis*, VI, 3-5).

12. «*secundus homo de coelo*, id est sermo Dei, id est Christus; non alias tamen homo, nisi quia et ipse caro atque anima, quod homo, quod Adam».

13. «Amavit ergo cum homine etiam natiuitatem, etiam carnem eius. Nihil amari non potest sine eo per quod est id quod est» (*De Carne Christi*, IV, 3).

14. Nota-se, aliás que se, para Agostinho (como para a maior parte dos teólogos antigos e medievais), o corpo não é o lugar da imagem, este não deixa, ainda assim, de lhe merecer um veemente louvor pelo modo como, distinguindo-se do dos animais, serve a alma racional, isto é, favorece o fim último para que o homem foi criado, a salvação da alma: «Mesmo no próprio corpo, embora o tenhamos em comum com os animais pela sua condição mortal e seja mais débil do que muitos deles, —que bondade a de Deus, que providência a do Criador a manifestarem-se nele! Não estão nele ordenados os sentidos e dispostos os restantes membros, não estão o seu aspecto, a sua própria configuração e a estatura de todo o corpo adaptados de forma a anunciarem que foram feitos para o serviço de uma alma racional? Não, efectivamente, o homem não foi criado como os animais privados de razão que vemos inclinados para a terra: a forma do seu corpo levantada para o Céu o adverte de que deve saborear as coisas que estão no Alto» (*A Cidade de Deus*, XXII, 24) «*Iam uero in ipso corpore, quamuis nobis sit cum beluis mortalitate commune multisque earum reperiatur infirmius, quanta Dei bonitas, quanta prouidentia tanti Creatoris appareat! Nonne ita sunt in eo loca sensuum et cetera membra disposita speciesque ipsa ac figura et statura totius corporis ita modificata, ut ad ministerium animae rationalis se indicet factum? Non enim ut animalia rationis expertia prona esse uidemus terram, ita creatus est homo; sed erecta in caelum corporis forma admonet eum quae sursum sunt sapere.*».]

Importa reter o facto de o «realismo» que caracteriza a referência da imagem ao corpo encarnado de Cristo convergir, pelo menos de certo ponto de vista —o mais pertinente para a compreensão da doutrina política de don Juan Manuel—, inteiramente com a ideia de uma dupla natureza do homem, bem como com a valorização do carácter político do ser humano, cuja importância no pensamento do infante castelhano sublinhei acima. Guillermo Serés insiste igualmente na importância, na reflexão teológica desenvolvida na última parte do *Conde Lucanor*, da «[...] doble condición —Dios y hombre— del Redentor, Jesucristo, gracias al cual puede aspirar el hombre a la salvación del alma, sin descuidar los asuntos del ‘mundo’; o sea, puede mantener las dos carreras o vidas: la activa y la contemplativa».¹⁵

Em relação a aspectos muito diversos, a reflexão de don Juan Manuel consolida o princípio nuclear de que a ordem político-social, profana, corresponde a uma realidade que, sem deixar de se referir à vontade divina —Deus é a Razão que move todas as coisas, como explica Julio ao infante Joás¹⁶ —, possui, no seu próprio desenrolar histórico a partir de uma origem que se acha em Deus (Criação-Encarnação), autonomia em relação à ordem celestial. É certo que essa estrutura secular é frequentemente considerada, na obra do infante, de acordo com uma perspectiva essencialmente moral. Mas, como referi acima, a opção pelo mal não é, neste autor, referida ao pecado original, mas antes às qualidades intelectuais pelas quais o homem se aproxima do seu Criador: «entendimiento et razón natural». Causador do mal, o homem é, assim, em parte, responsável pela significação e pela finalidade providencial do mundo:

[...] non ha cosa, por buena que sea, que si omne della mal usa, que non puede seer muy mala et muy dañosa [...] si entre el papa et el electo acaesçe alguna discordia, [...] non puede ser sinon por yerro et por desaguizado que quería fazer el uno o el otro, o amos. Et así devedes entender que los que al comienço esta eslección ordenaron, muy bien lo fizieron, mas si el papa o el electo non fazen lo que deven, non es culpa de la eslección nin de los que la ordenaron, mas es de los que non usan della así commo deven.

(*Estados*, 163)

A decisão moral constitui, pois, uma via de inscrição da ordem terrena na vontade divina: constitui, conseqüentemente, um factor de legitimação da estrutura socio-política.

Muito se acha ainda por fazer, nomeadamente no que respeita à identificação das fontes do pensamento (talvez mesmo, em certos casos, do próprio discurso) de don Juan Manuel. Tarefa considerável, mas de enorme relevância para que efectivamente se possa traçar o contexto que informa as reflexões do nobre

15. «La *scala* de don Juan Manuel», *Lucanor*, 4, 1989, pp. 115-133, *apud* Serés 1994: 429.

16. «E así, forçadamente, a omne a entender que ha un movedor por cuya voluntad se mueve[n] et se faze[n] todas las cosas, et ninguna cosa non puede mover a Él, et aquel que todo esto faze et ha este poder, aquél es Dios» (*Estados*, 124).

castelhano e identificar as suas opções conscientes. A orientação geral é, no entanto, muito clara. A ideia de uma governação cristã legitima a reflexão sobre o político e o próprio exercício do poder secular, autónomo em relação ao poder religioso. Mesmo se a formação religiosa do infante não o deixa assumir a questão de forma explícita, a ordem e os próprios bens terrenos acham-se automaticamente valorizados. De certo modo, o pensamento cristão aparece «secularizado»: é esta a perspectiva que guia a reinterpretação de leituras religiosas, a que o infante procede na escrita do *Libro de los Estados*.

MARGARIDA MADUREIRA
 Universidade de Lisboa

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO DE HIPONA (1991-1995), *A Cidade de Deus*, Pereira, J. Dias, ed. lit., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 3 vols.
- (1955), *De Civitate Dei*, Turnhout, Brepols, 2 vols. («Corpus Christianorum», series latina, 47-48).
- (1995), *A Trindade*, Belmonte, Agustino, trad., S. Paulo, Paulus.
- (1968), *De Trinitate*, Mountain, W. J., ed. lit., Turnhout, Brepols, 2 vols. («Corpus Christianorum», series latina, 50-50A).
- BATANY, Jean (1984), «États du monde», in Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty e Alain Rey, eds., *Dictionnaire des littératures de langue française*, Paris, Bordas, II, pp. 831-833.
- BIZZARRI, Hugo (2001), «El concepto de ciencia política en don Juan Manuel», *Revista de Literatura Medieval*, XIII, 1, pp. 59-77.
- CANNING, Joseph (1996), *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, Fribourg / Paris, Editions Universitaires de Fribourg / Editions du Cerf (ed. util.: 2003).
- CATTIN, Yves (2001), *L'Anthropologie politique de Thomas d'Aquin*, Paris, L'Harmattan.
- CHERCHI, Paolo (1985), «Juan Manuel's Libro de los estados (2: 6-32) and Godfrey of Viterbo's Pantheon (books 13-14)», *Romance Philology*, XXXVIII, pp. 300-309.
- EGÍDIO ROMANO (1494), *Regimiento de los Principes*, Juan García de Castrojeriz, trad., Sevilla, Meynardo Angut Alemanus y Stanislao Polono.
- JAVELET, Robert (1967), *Image et ressemblance au XIII^e siècle, de Saint Anselme à Alain de Lille*, Paris, Letourzay-Ané.
- JUAN MANUEL [don] (1982), *Libro del Cauallero et del Escudero*, in José Manuel Blecua, ed. lit., *Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos, I, pp. 35-116.
- (1991), *El Libro de los Estados*, Ian R. Macpherson e Robert Brian Tate, ed. lit., Madrid, Editorial Castalia.
- KIRCHMEYER, Jean (1967), «Grecque (Eglise)», in Marcel Viller et alii, eds., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, VI, cols. 808-872.

- KOJÈVE, Alexandre (1964), «L'origine chrétienne de la science moderne», in *Mélanges Alexandre Koyré. II. L'Aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, pp. 295-306.
- LEUPIN, Alexandre (1993), *Fiction et incarnation. Littérature et théologie au Moyen Age*, Paris, Flammarion.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1951), «Tres notas sobre don Juan Manuel», *Romance Philology*, IV, pp. 155-194.
- MADUREIRA, Margarida (2001), «A representação da ordem social no Libro de los Estados de don Juan Manuel», in *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22-26 de Setembro de 1999)*, Santander, II, pp. 1149-1160.
- MARKUS, R. A. (1970), «Marius Victorinus and Augustine», in A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 327-419.
- RICO, Francisco (1982), «'Un proverbio de tercera persona': gramática y poética», *Primera Cuarentena. El Festín de Esopo*, Barcelona.
- (1986), «Crítica del texto y modelos de cultura en el Prólogo general de don Juan Manuel», in *Studia in honorem prof. Martín de Riquer*, Barcelona, Quaderns Crema, I, pp.409-423.
- SERÉS, Guillermo (1994), «Prólogo» e «Notas complementarias», in *El Conde Lucanor*, Barcelona, Crítica, pp. xxxi-cx e 319-434.
- SERVERAT, Vincent (1997), *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne Médiévale*, Grenoble, ELLUG / Université Stendhal.
- SOLIGNAC, Aimé (1971), «Image et ressemblance. II. Pères de l'Eglise», in Viller, Marcel et alii, eds., *Dictionnaire de spiritualité...*, VII, cols. 1406-1425.
- TERTULIANO (1975), *La Chair du Christ*, Mahé, Jean-Pierre, ed. lit., Paris, Editions du Cerf, 2 vols.
- (1844), *De Ressurrectione Carnis*, in Migne, J.-P., ed. lit., *Tertuliani Opera Omnia*, Paris, II, cols. 791-886.
- TOMÁS DE AQUINO (1967), *Summa Contra Gentiles. Textus leoninus*, Pera, Ceslari, Marc, Petro e Cramello, Petro, ed. lit., Roma, Marietti, 3 vols.
- (1980-1981²), *Suma Teológica*, Corrêa, Alexandre, trad., Caxias do Sul, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes-Universidade de Caxias do Sul, 11 vols.