

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º24 | 2003

Miguel Baptista Pereira  
Amândio Coxito  
Mário Santiago de Carvalho  
Marie-Louise Mallet  
Luis Arenas  
José Reis  
Luiz Alberto Cerqueira

## ONTOLOGIA DA CONDIÇÃO FEMININA EM BERNARDO DE CLARAVAL

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

### I

Uma vez mais um homem se propõe falar sobre a(s) mulher(es)<sup>1</sup>. Tantas vezes assim foi, de Hesíodo às mais efémeras revistas «femininas» de hoje em cujos corpos redactoriais ainda pontificam homens perpetuando estereótipos androglóssicos, aliás apenas receptores acrílicos de cadeias várias de empórios (cosméticos, dietéticos, moda, etc.), não menos imperturbáveis reinos «masculinos»<sup>2</sup>. Mas se é certo tratar-se de uma prerrogativa masculina inderrogável, salva-se agora o facto de, neste caso, ser um homem que pensa aquilo que outro homem pensou sobre a(s) mulher(es). Há assim uma partilha no género à qual se acrescenta uma outra afinidade, embora seguramente, ao menos, uma divergência. Ambos apreciam mais a filosofia do que os filósofos, mas o do século XXI não pode (nem quer) sacudir a sua roupagem de filósofo, que aquele quiçá desprezou<sup>3</sup>, ao que agrega a necessidade material de a filosofia começar sempre

---

<sup>1</sup> O texto presente restitui 'grosso modo' a participação despretenhosa e oral do autor nas Celebrações dos 750 Anos da Sagração da Igreja do Mosteiro de Alcobaça (850 Anos da Fundação da Abadia e 850 Anos da Morte de São Bernardo de Claraval) a convite da respectiva direcção (16 de Novembro de 2002). Motivado pela ocasião, decidiu-se acrescentar ao texto inicial, com vista à presente publicação, dois tópicos precisos, o ponto bibliográfico e uma reflexão que visa alargar o excelente estado da questão sobre São Bernardo e a(s) mulher(es), feita já por Dom Jean Leclercq (vd. abaixo bibliografia deste estudioso), aplicando-a à condição feminina.

<sup>2</sup> BASAGLIA, F.O., «Mulher» in *Parentesco. Enciclopédia Einaudi*. Vol. 20, trad., Lisboa 1990, 171-75.

<sup>3</sup> Cf. REITER, J., «Bernard de Clairvaux, philosophe malgré lui entre coeur et raison?» in BRAGUE, R. (dir.), *Saint Bernard et la Philosophie*, Paris 1993, 11-48. As obras de São

por ser obra de filósofos. Sob o signo da fragilidade, portanto, de uma dupla fragilidade mesmo, a das duas pessoas e das suas próprias circunstâncias.

E eis assim como um homem que por acaso é filósofo se debruça, após mais de oitocentos anos, sobre o que outro homem, que decididamente foi teólogo, deixou escrito sobre esse universo que ambos desconhecem, o

---

Bernardo lêem-se em *Sancti Bernardi Opera*, 8 volumes, Roma 1957-77 e existe uma útil concordância: *Corpus Christianorum. Thesaurus Sancti Bernardi Clarevallensis*, concordância curante CETEDOC, Leuven 1987, uma trad. com base na edição da *Patrologia Latina* é a de P.G. DIEZ RAMOS, *Obras Completas de San Bernardo*, 2 vols., Madrid, 1953-55; utilizaremos aqui as seguintes abreviaturas: Ep. = *Cartas* (há uma trad. franc. de 41 cartas, *Lettres*, tome I, introd. M. Duchet-Suchaux, trad. H. Rochais, Paris 1997; Opera... vol. VII); TAD = *Tratado do Amor Divino* (Opera... vol. III); SCC = *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos* (o último vol. de que temos conhecimento em trad. franc. é o tomo 2: *Sermons sur le Cantique*, Paris 1998; Opera... vols. I e II); GLA = *A Graça e o Livre Arbítrio* (Opera... vol. III); DC = *A Consideração* (Opera... vol. III); todas as traduções são da nossa responsabilidade, mas existe ao menos uma tradução portuguesa acessível de G.J.C. Dias, *Bernardo de Claraval. Apologia para Guilherme, Abade*, Porto 1997; também na revista *Leopoldianum* (13, 1986, 189-191) W.V. Martins publicou excertos do *Tratado da Graça e do Livre-arbítrio*. Como verdadeiros clássicos da exegese moderna de São Bernardo, vd. GILSON, E., *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1947 e DELFGAAUW, P., *Saint Bernard. Maître de l'Amour Divin*, Paris 1994. É indiscutivelmente vastíssima a bibliografia sobre S. Bernardo de Claraval, pelo que remetemos para um possível ponto bibliográfico: HENDRIX, G., «Conspectus bibliographicus (1989-1991) Sancti Bernardi ultimi Patrum Monasticorum» *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 60 (1993) 5-130; para mais notícias: LOBRICHON, G., «IXe Centenaire de la naissance de saint Bernard (Bulletin critique)» *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 80 (1994) 315-27 e STERCAL, C., «Riflessioni a partire dai convegni in occasione del IX centenario della nascita (1090-1990)» *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 52 (1998) 377-96. Que nos seja permitido, contudo, registar mais alguns títulos, além dos citados adiante: *IXº Centenário do Nascimento de S. Bernardo. Encontros de Lisboa e Simpósio de Alcobaça*, pref. de J. O. BRAGANÇA, Braga Alcobaça 1991 (com vários estudos de interesse de estudiosos portugueses); OLIVERA, B., «Pour une lecture des oeuvres de saint Bernard» *Collectanea Cisterciensia* 56 (1994) 227-245; BARBOSA, J.M., «Bernardo (São)» in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*: vol. 1, Lisboa 1989, 675-78; STICKELBROEK, M., *Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux*, Münster 1994; PRANGER, M.B., *Bernard of Clairvaux and the Shape of Monastic Thought. Broken Dreams*, Leiden New York 1994; BARTHELET, Ph., *Saint Bernard*, Paris 1998; STERCAL, C., *Bernard de Clairvaux, intelligence et amour*, Paris 1998; BAUDIN, F., *Mémoires de saint Bernard, abbé de Clairvaux*, Paris 1999 (uma biografia em tons bernardinos); ENDERS, M., «Bernhard von Clairvaux. Ein Lehrmeister der Liebe» in KOBUSCH, T. (hrsg.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2000, 67-79.

eterno feminino. E qual a razão não circunstancial para este devaneio dialogante que rasga a barreira de séculos de distância? A partilha comum de uma tese que aqui se aprofundará: a de que o homem não alcançará a sua verdadeira humanidade enquanto não for capaz de viver lado a lado com a mulher «numa relação natural como ‘igual’»<sup>4</sup> e a de que, na verdade da recíproca, à mulher cabe fundar a sua feminilidade, por forma a alcançarem ambos uma comunidade humana de autenticidade dialogante, de «intersubjectividade autêntica» segundo a bela palavra de um filósofo contemporâneo, embora em outra circunstância<sup>5</sup>. Quero dizer: capaz de novas vozes que superem, por isso, a mera e tão surda quanto ensurdecadora oposição androglossia vs. ginoglossia.

Mas avancemos mais adentro das afinidades no transtemporal horizonte. Os dois homens que agora se encontram na distância cultivam e apreciam a filosofia praticando-a como via para o conhecimento de si, de maneira a que, nesse abismo singular de uma interioridade partilhando o mundo da multiplicidade, se chegue ao conhecimento do conhecimento, aquela perspectiva pela qual o múltiplo ressoa como múltiplo. Como na esteira do autor interpretado o conhecimento do conhecimento se há-de traduzir numa nova interpretação da délfica lei do «conhece-te a ti mesmo», o universo do feminino não pode ser senão para o eterno masculino o outro, o «di-verso»<sup>6</sup>. À luz de uma ontologia do humano, o *di-verso* feminino (ou o masculino, evidentemente, se o signatário fosse mulher) não pode ser senão o princípio da diferença no fundo da mesmidade a que o discurso da ética costuma chamar igualdade e a que o vocabulário religioso de São Bernardo de Claraval (1091-1140) preferiu dar o nome de equidade<sup>7</sup>. Teremos, pois, aqui, de ver, que a esta semântica preferencial subjaz um realístico reconhecimento da irreciprocidade amorosa e que, por

<sup>4</sup> BASAGLIA, F. O., «Mulher» 176.

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris 1980, 221.

<sup>6</sup> BASAGLIA, F. O., «Mulher» 166: «É esta desigualdade que impede a união da diversidade e que é a origem primeira da separação entre os sexos. O desigual é-o relativamente a um mais que pode defini-lo, e nesta apreciação a diferença originária desaparece, submersa pelo valor que representará a sua verdadeira natureza.»

<sup>7</sup> Cf. HUFARD, M.K., «St. Bernard of Clairvaux's Image of Womanhood» *Cistercian Studies* 24 (1989) 215-222. Sobre o tema da mulher e do feminino em São Bernardo há inúmeros e preciosos estudos, além dos estudos citados ao longo deste artigo; eis uma selecção possível: LECLERCQ, J., *Le mariage vu par les moines au XIIe siècle*, Paris 1983, 105 sg.; POLICARPO, J. da C., «São Bernardo e a teologia mariana» in *IXº Centenário...* 51-64; MASOLIVER, A., «La mujer y Maria, la Mujer perfecta en Bernardo» *Cistercium* 42 (1990) 135-154.

isso, ela concita um programa que visa a reposição de um ideal, a afirmação, política e pedagógica, do seguinte postulado: a humanização da humanidade passa pela realização da plenitude aberta segundo o ritmo ternário da 'transformação', 'conformação' e 'consumação' ao Todo. À mulher, papel bem definido neste processo, preconizará o nosso autor.

## II

O tema da diferença sexual não pode ser pensado num sentido hierárquico, qual o que o poder (masculino) genericamente – com poucas exceções – arquitetou<sup>8</sup>. Foi assim que o outro sexo se tornou o «sexo fraco» (SCC 73, 4) ou, pior ainda, o «saco de excrementos» segundo uma terrível palavra atribuída, impropriamente como tantas outras, a São Bernardo<sup>9</sup>. Foi assim que alguma ginofobia arquetipal se expandiu em

<sup>8</sup> Desde os séculos XVII/XVIII, na sequência ou no ambiente que preparou a «Declaração dos Direitos da Mulher» (Paris 1789), que se impôs o estudo sistemático das contribuições femininas para a cultura em geral, vd. Damião de Fróes PENIM, *Theatro Heroino, Abecedario Histórico, e Catálogo das Mulheres Illustres em Armas, Letras e Acçoens Heróicas e Artes Liberaes*, 2 tomos, Lisboa 1736 (A-I) -1740 (L-Z e Suplemento) e Gilles MÉNAGE, *The History of Women Philosophers*, translated by B.H. Zeller, London 1984 (esta última, original do séc. XVII, faz o registo de 65 mulheres das 'escolas': platónica, académica, dialéctica, cirenaica, megárica, cínica, peripatética, epicurista, estoica e pitagórica). De referir que a obra de Penim, apresentada como «hum Theatro universal das mulheres illustres, que floreceraõ pelas idades do mundo, em trinta, e sette seculos, trinta, e seis annos, que tantos se contarã do dia em que parou o Diluvio até a presente data» regista mais de 600 nomes de mulheres, uma africana mesmo (a princesa de Angola, Annaxinga: I 64-66), entre as quais se contam, naturalmente, filósofas (v.g. Cassandra Fedele, Veneza 1465?), juristas (v.g. a doutora Betisia, em Bolonha 13 de Junho de 1236), pintoras, poetisas, santas, mulheres de armas, etc. Testemunhando o que dissemos no início desta nota, Penim cita, na sua bibliografia, além da obra francesa de Mademoiselle de Gourvai, *Da igualdade dos homens e das mulheres*, obras com títulos tão sugestivos como: *Lettere de molti valeorosi Donne nelle quali chiaramente appare non esser ne de eloquencia, ne de doutrina agli huomini inferiori*, de Hortencio Lando (Veneza 1548); *Que le Donna sia de gran lunga piu nobile, e piu degna dell'huomo*, de João Ruscelli (1552); *De nobilitate, et praecellentia foeminei sexus, ejusdemque supra virilem eminentia libellus*, de Henrick Cornelio Agrippa de Nettesheym (Colónia 1600); ou um anónimo francês *Da igualdade dos dous sexos, Discurso Físico, e Moral* (Paris 1676).

<sup>9</sup> A sua figura imensa, interventiva e intratável estará, talvez, na explicação de uma terrível e maledicente anedota, ferindo o seu comportamento sexual, mediante a alusão a uma homossexualidade, quiçá pederástica, vd. BERLIOZ, J., «São Bernardo, o soldado de Deus» in ID. (apr.), *Monges e Religiosos na Idade Média*, trad., Lisboa 1996, 53-54.

misoginia e a cultura europeia dá destas formas desviadas, contudo bem reais, inequívocos testemunhos<sup>10</sup>. E isto, como é óbvio, já na própria época do abade de Claraval que conheceu sem dúvida a figura detestável do misógino machista. Viviam-se então um tempo que, segundo Georges Duby, assistia ao pico do conflito entre duas tendências sobre o casamento (1110) e, portanto, sobre as relações entre os dois sexos<sup>11</sup>. Embora falando sobretudo para monges, filósofos como Alexandre Neckham, Pedro Abelardo<sup>12</sup> ou João de Salisbúria, entre outros escritores e literatos, acolheram páginas sobre o ‘belo sexo’ prolongando dessarte as daquele gregos e latinos que outrora se entrincheiraram do lado do repúdio da criatura feminina glosando os seus vícios, os defeitos das esposas, a sátira aos seus ademanes e modas: Simónides, Catulo, Virgílio, Propércio, Ovídio, Juvenal, Séneca, Quintiliano ou Fulgêncio. E desta lista nem sequer estão isentos os nomes de cristãos, como o de São Jerónimo, sobretudo vituperando o casamento<sup>13</sup>. Dentro desta linhagem, os autores cristãos, aliás, nada mais terão feito do que encontrar mais um nome, o de Eva, para engrossar esta

---

<sup>10</sup> Não é fácil estabelecer uma boa bibliografia genérica sobre a mulher e temas correlativos na Idade Média; fiquemo-nos, por isso, por uma lista mais pessoal, além, é claro, dos títulos citados noutros lugares deste estudo (vd. também o meu *Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Lisboa 1997, 31-32): WAITHE, M. E., *A History of Women Philosophers. Vol. I: Ancient Women Philosophers, 600 B.C. – 500 A.D.; Vol. II: Medieval, Renaissance and Enlightenment*, Dordrecht 1987-89; DRONKE, P., *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)*, Cambridge 1984; DUBY, G., *O Cavaleiro, a Mulher e o Padre. O casamento na França feudal*, trad., Lisboa 1988; ID., *As Damas do Século XII*, trad., Lisboa 1986; ID., *O Tempo das Catedrais. A Arte e a Sociedade: 980-1420*, trad., Lisboa 1979, 127, 231, 233 e 251 sg.; WERCKMEISTER, J., «La fidélité conjugale dans le droit canonique medieval» *Revue de Droit Canonique* 44/2 (1994) 17-34; METZ, R., *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London 1985; PÉRONOUD, R., *A Mulher no Tempo das Catedrais*, trad., Lisboa 1984; SARANYANA, J.-I., *La discusión medieval sobre la condición femenina (Siglos VIII al XIII)*, Salamanca 1997; POWER, E., *Medieval Women*, ed. by M. M. POSTAN, Cambridge 1975; HENRIET, P. & LEGRAS, A.-M. (ed.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IXe- XVe s.)*, Paris 2000; FERREIRA, M. L. R. (ed.), *Pensar no Feminino*, Lisboa 2001; SCHUBERT, E., *Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander*, Darmstadt 2002, 224-47.

<sup>11</sup> DUBY, G., *O Cavaleiro...* 21-41 e passim.

<sup>12</sup> Para o caso de Abelardo em particular, vd. o meu *Lógica e Paixão. Abelardo e os universais*, Coimbra 2002.

<sup>13</sup> Sobre o autor, em português, vd. *São Jerónimo. Carta a Pamáquio sobre os problemas da tradução*, ed., trad. e notas de A. A. NASCIMENTO, Lisboa 1995; vd. também PÉRONOUD, R., *A Mulher...* 28 sg., relativizando a apreciação acima.

vaga desonrosa, temos que o admitir hoje<sup>14</sup>. Jacques Dalarun cita da correspondência entre Jofre de Vendôme e Roberto de Arbrissel esta tão terrível quanto expressiva imagem da ‘mulher-satânica’: cabeça de leão, cauda de dragão, todo o resto do corpo um fogo ardente!<sup>15</sup> Iguualmente, não saberíamos dizer se a tão interessante «sensibilidade» que se detectou pelos mais pobres, nomeadamente para com as prostitutas, no apostolado de Vital de Mortain (convidando-as à virtude), de Henrique de Lausanne (levando-as ao casamento), ou de Foulques de Neuilly (na reabilitação das cortesãs), mais tarde, está isenta de equívocos numa relação homem/mulher<sup>16</sup>. Na mais recente das incursões biográficas romanceadas sobre Abelardo e Heloísa, Antoine Audouard imaginava assim a expressão terrível do dilema masculino: «As mulheres assustam-nos. Eles rezam à Virgem Maria, mas é em Eva que pensam – e é Eva que vêem em todas as silhuetas. À mais casta, acusam-na de dissimular os seus encantos; à mais ousada, lapidá-la-ão. A mais calada, será suspeita de ocultar desejos vergonhosos; à mais faladora, cortar-lhe-ão a língua. Da mais ignorante, troçam; a mais erudita leva-os a temer a impiedade. A mais feia provoca o riso; a mais formosa, a vontade de matar. São atrozés. Sou como eles.<sup>17</sup>»

Em rigor, este discurso negativo sobre a mulher surge-nos com uma ‘universalidade’ no tempo e no espaço que, se não carece de comprovação,

<sup>14</sup> Cf., num quadro mais amplo, CAPONI, O., «Las raíces del machismo en la ideología judeo-cristiana de la mujer» *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 30/71 (1992) 37-44, embora, como é óbvio, a questão seja bastante mais complexa, logo desde as variantes judaicas helenizadas, vd. STANDHARTINGER, A., *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von Joseph und Aseneth*, Leiden New York 1995. Evidentemente, teríamos de acrescentar à observação acima que também ao Cristianismo se ficou a dever a figura antitética de Maria, a anti-Eva, vd. OBREGÓN BARREDA, L., *Maria en los Padres de la Iglesia. Antología de textos patristicos (=Los Padres Hoy)*, Madrid 1988. Sobre as origens pagãs do tema mariano e a conseqüente transformação cristã, vd. BENKO, S., *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Leiden New York 1993; sobre o papel da mulher, do Novo Testamento ao Concílio de Niceia, vd. WITHERINGTON III, B., *Women and the Genesis of Christianity*, ed. by A. Witherington, Cambridge 1990 e ID., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1991; propondo a criação de uma Matrística, vd. SARANYANA, J.-I., *La discusión...* (sobre esta obra, vd. a nossa recensão em *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1999) 171-177).

<sup>15</sup> Cf. DALARUN, J., «Robert d’Arbrissel e a salvação das mulheres» in BERLIOZ, J., *Monges...* 39. Sobre a acção de Roberto entre as mulheres, vd. GOLD, P.S., *The Lady and the Virgin. Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France*, Chicago 1985, 93-115.

<sup>16</sup> Cf. CHENU, M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Paris 3 1976, 255-56.

<sup>17</sup> AUDOUARD, A., *Adeus, Minha Única*, trad., Porto 2002, 194.

deveria ser visto como um convite para nos fazer pensar mais e melhor. Incapaz pela minha parte de exemplificar aquele discurso, por falta de imaginação, limito-me a reproduzir uma impressionante lista pacientemente recolhida por Françoise Héritier: «criaturas irracionais, ilógicas, desprovidas de espírito crítico, curiosas, indiscretas, faladoras, incapazes de guardar um segredo, rotineiras, pouco dotadas de espírito inventivo, pouco criativas especialmente nas actividades de tipo intelectual ou estético, medrosas e cobardes, escravas do seu corpo e dos seus sentimentos, pouco aptas para dominar e controlar as suas paixões, inconsequentes, histéricas, inconstantes, pouco dignas de confiança e até mesmo traidoras, manhosas, ciumentas, invejosas, incapazes de serem boas camaradas entre si, indisciplinadas, desobedientes, impudicas, volúveis, perversas... Eva, Dalila, Galateia, Afrodite...»<sup>18</sup> Perante este terrível retrato, nada melhor do que evocar o promovido pelo seu quase rigoroso antónimo, o do cavaleiro que serve a sua Dama cantada pelos trovadores colocando-a em improváveis pedestais. Porém, neste contexto, São Bernardo, contemporâneo do duque da Aquitânia, Guilherme IX, o primeiro dos trovadores, preferirá cantar a relação entre Cristo e a Dama<sup>19</sup>, ver-se a si mesmo como servidor da Dama-Igreja<sup>20</sup>, e tomar partido pela possibilidade de comparar Nossa Senhora com a Dama dos trovadores. Há algo aqui que importa trazer à luz.

Seja como for, houve quem trouxesse São Bernardo para aquela terrível legião ginófoba, embora o seu intérprete mais seguro, Dom Jean Leclercq<sup>21</sup>, tenha praticamente encerrado o assunto ao mostrar que não encontramos neste cultor da sátira e da caricatura, além de mestre da espiritualidade obviamente, os vulgares *topoi* retóricos do ridículo da *toilette* feminina. De facto, quando alude à moda é sobretudo para vituperar prelados e cavaleiros. Faltar-lhe-iam, além do mais, muitos dos temas que na herança bíblica serviam para menosprezar as mulheres. Por exemplo, Eva nunca é citada como a única ou a principal responsável pelo pecado. Quanto aos seus avisos contra o excessivo convívio com o sexo feminino,

<sup>18</sup> HÉRITIER, F., «Masculino/feminine» in *Parentesco...* 11.

<sup>19</sup> Cf. SAOUMA, B., «Le Christ-Epoux chez Bernard de Clairvaux et la Dame dans le 'fin'amors' des troubadours» *Studi medievali* 30 (1989) 533-66.

<sup>20</sup> Cf. PANNET, R., *Saint Bernard. Le service de l'Eglise*, Paris 1991.

<sup>21</sup> LECLERCQ, J., *La femme et les femmes dans l'oeuvre de Saint Bernard*, Paris 1983, 113-128, ver também 95-112 [há trad. ingl.: *Women and Saint Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo 1989]; sobre a contribuição de Bernardo para a teologia feminista moderna, vd. KERESZTY, R., «Relationship between Anthropology and Christology. St. Bernard, a teacher for our Age» in *La dottrina della vita spirituale nelle opere di San Bernardo di Clairvaux*, Roma 1991, 271-99.

veiculados em textos ascéticos e pragmáticos, eles revelam, no fim de contas, um registo iniludivelmente contrastante com a severidade do *contemptus mundi* reconhecível nalguma pregação pessimista, de Anselmo de Cantuária ou João de Fécamp, mormente sobre o amor humano<sup>22</sup>. É sobejamente conhecida uma passagem da sua obra-prima, os *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos* (SCC 65, 4), em que num desusado realismo pergunta:

«estar sempre com uma mulher sem a conhecer não é milagre maior do que ressuscitar um morto?»<sup>23</sup>

E Bernardo explica o alcance intimista daquele conhecimento quotidiano (quixá tendo nos ouvidos a narração dos ecos dos esquisitos e incríveis costumes de Roberto de Arbrissel<sup>24</sup>): partilhar dia-a-dia a mesa com uma donzela, os leitos de ambos situados numa mesma câmara, os olhos cativos nos dela durante a inteira conversação, trabalhar a seu lado constantemente!

### III

A filosofia também contribuiu para este estado de coisas. Designadamente quando, em face de um mistério natural – porque é que há homem e mulher? – inventou o mito do sexo como corte ou separação (*sexus < secare*) de um ser andrógino (permitindo pensar o amor, *eros*, como um impulso para a reunificação perdida, degenerando nas esferas neoplatónicas em narcisismo) ou se absorveu nas consequências (antropológicas, ético-políticas e metafísicas) de uma descrição diferencial anatômico-genética. Era um tempo em que a filosofia não conhecia ainda a cromossomática, embora neste domínio haja quem pense que os YY estão prestes a capitular de um multissecular parasitarismo oportunista frente aos XX.

<sup>22</sup> É sabido como o temário da miséria da condição humana era pensado na época bernardina, vd. o clássico LOTHARII CARDINALIS (INNOCENTI III), *De miseria humana conditionis*, ed. M. Maccarrone, Lucani 1955, c. I; um pouquinho mais tarde, vd. SCHLETTE, H. R., *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor*, München 1961.

<sup>23</sup> Relativamente ao problema redaccional dos SCC, vd. VERBAAL, W., «Les 'Sermons sur le Cantique' de Saint Bernard: un chef-d'oeuvre achevé?» *Collectanea Cisterciensia* 61 (1999) 167-85.

<sup>24</sup> DALARUN, J., «Robert...» 31-46.

No capítulo da filosofia pensa-se, por exemplo, no *Banquete* de Platão que nos deixou a história de Aristófanes acerca desse terceiro ser humano composto de masculino e feminino (189 a-193d)<sup>25</sup>. Evoca-se de seguida a clivagem extática das *Enéadas* de Plotino (dentro/fora, mesmo/outro, corpo/intelecto) como convite à fuga na interioridade indiferente de uma solidão narcísica, *monos pros monon* (VI, 9, 11, 40-50)<sup>26</sup>. Lembra-se, por fim, Aristóteles, ao explorar (*Metafísica* I, 6, 988 a 5-9) as consequências da representação macho/fêmea sob o paradigma da assimetria actividade/receptividade, tópico assaz vulgar e recorrente em quem de forma ignorante costuma apodar antonomasicamente como machista toda a Idade Média<sup>27</sup>.

A escolha destes três momentos gregos impõe-se por si mesma. Não só em razão da sua grandeza fontal e carácter paradigmático na filosofia e na cultura ocidentais, mas dado configurarem dois curiosos e significativos cadastros: o da mitologia e o da ciência. Esta última, a partir do século de Bernardo, cruzar-se-á com a descrição anatómica ganhando foros de verdade. De facto, o filósofo e médico persa Avicena, autoridade na tradição aristotélico-galénica, dirá que a matriz da mulher é o paralelo invertido do órgão genital masculino abrindo assim a porta à narrativa da inferiorização<sup>28</sup>. Aristóteles deixara escrito que «a fêmea é como um macho estéril», um embrião que, por altura da concepção, recebeu menos calor do que o masculino (*De Gen. An.* I 20, 728 a 17). Depressa a literatura médica assumirá aquele tipo de descrição da mulher exclusivamente em função do homem, como o seu negativo fotográfico: o órgão sexual de um é completo e voltado para o exterior, o da outra é mais pequeno e voltado para o interior, os testículos são também maiores, exteriores e esféricos, enquanto que o seu correlato feminino é reduzido, de uma rotundidade aplanada e uma vez mais recolhido no interior do corpo. Enfim, ler-se-á num texto anónimo salarnitano, *Anatomia virorum*, obra que

<sup>25</sup> Há traduções portuguesa da obra, e.g., de M<sup>a</sup> T. Schiappa de Azevedo, Platão, *O Banquete* in *Platão I*, Lisboa 1974, e P. Gomes, *Platão, O Simpósio ou do Amor*, Lisboa 1986; sobre a obra, vd. o mais recente SUÁREZ DE LA TORRE, E., «En torno al Banquete de Platón» *Humanitas* 54 (2002) 63-100.

<sup>26</sup> Cf. KRISTEVA, J., *Histoires d'Amour*, Paris 1983, 110-117.

<sup>27</sup> Cf. CAPELLE, C., *Thomas d'Aquin féministe?*, Paris 1982, 9-36. A tópic é, porém, mais universal, como o testemunha a antropologia, vd. GODELIER, M., «Homem/mulher» in *Parentesco...* 161-62: «Em toda a parte se encontram representações que opõem o homem e a mulher como o seco e o húmido, o alto e o baixo, o puro e o impuro, etc., como diferenças não apenas complementares mas hierárquicas. Assiste-se a uma espécie de lógica da desvalorização das tarefas femininas e de sobrevalorização das actividades masculinas.»

<sup>28</sup> Sobre Avicena, vd. o fundamental GOODMAN, L. E., *Avicenna*, New York 1992.

synetiza muito bem o que acabámos de dizer: «pode-se comparar a relação que existe entre o instrumento da geração no homem com o instrumento da geração na mulher com a relação que existe entre o sinete que imprime e a impressão do sinete na cera»<sup>29</sup>.

Quanto à dimensão mitológica, ela teve a sua versão paradigmática na teologia, sobretudo a propósito dos relatos sacerdotal e javeísta da Criação. Assim, v.g., o excelente teólogo do século IX, João Escoto Eriúgena, no quarto livro dessa epopeia da razão que é o *Periphyseon*, confrontado com a narrativa do *Génesis*, explorará uma linha aberta pelo teólogo grego Gregório de Nissa. Este havia ensinado que a primeira criação fora feita na indiferença sexual, depois diversificada numa segunda criação que fez do ser humano imagem já não de Deus, integrando-o no reino dos animais irracionais<sup>30</sup>. Deste modo, o aparecimento da sexualidade, tal como o conjunto dos aspectos considerados negativos da natureza animal (a procriação, a necessidade de alimentos e agasalho, o sono e o descanso, a própria morte como não podia deixar de ser), corresponderia a uma cisão no interior da simplicidade perdida que é a do ser humano (assexuado), i.e., intelectivo, racional, verdadeira imagem de Deus<sup>31</sup>.

O caso de Eriúgena é também digno de ser citado por se separar da interpretação-tipo de S. Agostinho vulgarizada depois por Pedro Lombardo. Assim, Adão e Eva simbolizariam duas expressões da dimensão intelectual humana (*De Trinitate* XII, xii 17-19), a contemplativa e a prática respectivamente. Cabe notar que, deste ponto de vista, a distinção entre a razão teórica e a razão prática não teria fundamento biológico ou sexual, mas apenas expressão anatómica, ainda segundo Agostinho. Dito de outro modo: também os homens podem ser pragmáticos tal como as

<sup>29</sup> Cf. JACQUART, D. & THOMASSET, C., *Séxualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris 1985, 51.

<sup>30</sup> Sobre a teologia da imagem sobretudo pré-bernardina, vd. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vols., Paris 1967; LOSSKY, V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967; para o teólogo capadócio, vd. PACHECO, M.<sup>a</sup>C. da C.R.M., *S. Gregório de Nissa. Criação e Tempo*, Braga 1983, sobretudo 149-191. GILSON, E. (*La théologie...* 64) explicou assim a novidade de São Bernardo nesta matéria: «D'accord avec saint Augustin, Bernard situe l'image de Dieu dans la pensée de l'homme: mens, mais alors qu'Augustin la cherche de préférence dans la connaissance intellectuelle (...) Bernard la situe plutôt dans la volonté et tout particulièrement dans la liberté.»

<sup>31</sup> Cf. STEEL, C., «Lost Simplicity: Eriugena on sexual difference» *Mediaevalia. Textos e Estudos* 7-8 (1995) 103-126. Sobre Agostinho em geral, vd. CHADWICK, H., *Augustin*, trad., Paris 1987; sobre Eriúgena, vd. MORAN, D., *The Philosophy of John Scotus Eriugena. A Study on Idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989.

mulheres têm inteligência teórica – admite o santo africano – mas a maneira como os seus corpos vivem no mundo é diferente. Na mulher evidenciam-se as dimensões afectivas e no homem, a força e o domínio, continua Agostinho. Veremos também como Bernardo pensa esta diferencialidade ou diversidade, mas Eriúgena afastou-se dessa explicação e preferiu ater-se a uma génese, eventualmente alexandrinista (reconhecível, v.g., no judeu Fílon e nos padres Orígenes mas também em Ambrósio), segundo a qual Adão simbolizaria o intelecto e Eva a percepção sensorial<sup>32</sup>. Vale a pena observar que esta proposta de Eriúgena ajusta-se ao desígnio carlovíngio de uma adequação da Cristandade ao antigo Israel, atmosfera que teve a sua contrapartida na moral sexual mediante a adopção dos preceitos do *Levítico*, como, entre os mais conhecidos, o relativo à impureza da mulher no pós-parto. Agostinho, que, no entanto, contra Pelágio, ainda admitia a contaminação das relações sexuais pelo pecado, rejeitava aquela leitura alexandrinista, porque a percepção sensorial, a seu ver, não deveria servir para distinguir o ser humano dos restantes seres animais. Ora Eriúgena é muito mais taxativo ou radical: como no contemporâneo de Cristo, o judeu Fílon de Alexandria, propor Adão como símbolo do «intellectus» e Eva de «sensus» (embora da percepção sensorial interna) corresponde a um princípio de diversificação que não passa pelo modo como os corpos humanos habitam o mundo, mas antes pelo modo como o ser humano habita o corpo. Isto, naturalmente, que equivale à ideia de que cada ser humano é mais do que o seu sexo<sup>33</sup>, ajudou a promover a superioridade de uma tópica (a intelectual ou o masculino) sobre outra (a da percepção ou o feminino). Um passo mais e encontramos conjugados os dois paradigmas referidos numa constante histórica impressionante. A título ilustrativo, bastaria recordar o discurso científico e médico de Julien Virey, no século XIX, sobre o casal ideal: o macho deve ser moreno, seco, quente e impetuoso e achar o outro sexo delicado, húmido, liso e branco, tímido e pudico<sup>34</sup>.

#### IV

Ao evocarmos estas referências da nossa tradição cultural assimétrica, hierárquica ou (des-)valorizadora, ao intelecto, à forma, à sensação e à

<sup>32</sup> A diferença acima indicada não foi devidamente reconhecida por BALADIER, Ch., *Age, Amour, désir et delectation morose*, Paris 1999, 99.

<sup>33</sup> STEEL, C., «Lost...» 124. Vd. BÖRRESEN, K. E., «Equivalencia y subordinación según San Agustín. Naturaleza y papel de la mujer» *Augustinus* 30 (1985) 97-197.

<sup>34</sup> Cf. HÉRITIER, F., «Masculino...» 19.

matéria, fazêmo-lo ainda, decerto, como bons discípulos racionalistas e modernos de Descartes. O filósofo francês ensinou-nos que o ser se funda no conhecimento. Contudo, ao prosseguirmos esta senda esquecemos que um tal modelo é desadequado para quem lê São Bernardo. Devemos dizer que teologia do abade de Claraval alimenta-se de um paradigma em que o ser se funda no afecto, nas paixões<sup>35</sup> e, como escrevi noutra lugar em diálogo com Julia Kristeva, o seu regime do *ego affectus est* como alternativo antecipado ao *ego cogito*, se partilha, com os trovadores e com Abelardo, a dinâmica da paixão, distingue-se destes no restabelecimento da consideração (*consideratio*), termo técnico do autor para exprimir a ideia de que a sabedoria acessível ao ser humano é forma incarnada, temporal, interpretação desprovida de coordenadas humanas absolutas<sup>36</sup>. É particularmente notável, v.g., que a caridade (do afecto) não se reja, no autor, pela razão mas pela sabedoria (*sapientia*), tal como *affectus* não diz respeito à estima, mas sim à afectividade, ao fervor emotivo<sup>37</sup>.

Em se tratando do termo latino chamado a traduzir, ou melhor a reinterpretar, o aristotélico-estóico «*phronesis*», sabedoria prática e virtude fundamental, *consideratio* recebe no espaço da teologia cristã o vital concurso semântico da humildade. E de que humildade se trata senão a do não-ser e do amor, ou seja, daquela que se constitui como a gramática própria da antropologia assumida no quadro de uma arcaica orientação sideral?<sup>38</sup> Num texto fundamental a este respeito, Bernardo escreve (DC II 6):

«Conhecerias tu todos os mistérios do Universo, conhecerias o cumprimento da terra, a altura do céu, a profundidade do mar, mas se, ao mesmo tempo, te desconhecesses, serias semelhante ao construtor que edifica sem fundamentos: não seria um edifício, mas uma ruína que ele construía».

Se bem entendo, este eixo euclidiano que atravessa o espaço e o tempo representa a estrutura da orientação do eu em situação, de maneira a que

<sup>35</sup> KRISTEVA, J., *Histoires...* 63.

<sup>36</sup> Cf. CARVALHO, M.S. de, *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa 2002, 94-95. Sobre o *De Consideratione*, vd., em português, ABREU, P., «Bernardo de Claraval: a época e o pensamento» in *IXº Centenário...* 13-26, mas deverá ver-se sobretudo MICHEL, B., «La considération et l'unitas spiritus'» in *Saint Bernard...* 108-127.

<sup>37</sup> Cf. BALADIER, Ch. *Eros au Moyen Age...* 49, 67, 69, *passim*.

<sup>38</sup> Cf. GOMES, P., *História da Filosofia Portuguesa. 2: A Patrologia Lusitana*, Porto 1983, 70.

<sup>39</sup> MICHEL, B., «La considération...» 114. A citação entre parêntesis é da obra de P. Gomes referida na nota imediatamente anterior.

a experiência existencial de si seja indissociável da «exigência de olhar o sidério e o sideral, aí procurando descobrir a substância, o número, o peso, a quantidade, a medida e a forma», ou de acordo com os termos técnicos empregados por São Bernardo: *longitudo, latitudo, sublimitas et profundum*<sup>39</sup>. Quer a razão prática (*dispensatio*) quer a teórica (*aestimatio*) radicam numa teologia da humildade que visa dar ao ser humano (antropologia) a possibilidade de se considerar a si mesmo num teocósmico ambiente de verdade, sendo para isso indispensável a dissipação de todo o orgulho e o ardor da caridade<sup>40</sup>.

Eis-nos assim, conseqüentemente, frente à reinvenção da ternura, termo que hoje em dia deverá traduzir o teológico 'misericórdia' e que diz com toda a profundidade que o Amor no tempo se vive contingentemente na esperança, expressão de uma fecunda natureza sentimental. Uma vez mais foi Jean Leclercq quem interpretou melhor o ponto aqui em causa: *affectio* em São Bernardo é um sentimento que a vontade é incapaz de conter, que a razão é incapaz de dominar, e, por isso, em vez de dela nos assenhorearmos é ela que nos obriga, pela lei da necessidade, à prática da compaixão. É neste sentimento avassalador, que é duplamente *affectus*, ou seja, disponibilidade de dedicação e *affectio*, quer dizer, capacidade de amor, que o ser humano partilha da realidade de Deus<sup>41</sup>. Evidentemente

<sup>40</sup> Cf. BRAGUE, R., «L'anthropologie de l'humilité» in *Saint Bernard...* 144-45. Sobre o tema do amor, designadamente opondo os defensores do amor físico ou greco-tomista aos do amor extático (mormente Vitorinos e São Bernardo) vd. o clássico ROUSSELOT, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Paris 1933, 65 sg. Mais bibliografia sobre o tema, além de outros títulos citados neste nosso estudo: ROUGEMONT, D. De., *L'Amour et l'Occident*, Paris 1939 [trad., port. Lisboa 1982]; NYGREN, A., *Eros et Agapè. La Notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad., 3 vols., Paris 1944-52 (opondo taxativamente a 'agapè' paulina e joanina ao 'eros' pagão); CLOUSCARD, M., *Traité de l'amour fou. Genèse de l'Occident*, Paris 1993 (tomando o mito de Tristão e Isolda como passagem da endogamia à exogamia (do tribal ao feudalismo, à sociedade de classes e ao próprio Estado-Nação e ao poder do Estado, o autor insiste no carácter progressista daquele, rompendo com o Velho Mundo e inaugurando o Novo); ESPÍRITO SANTO, A., «Imagens do Amor em Santo Agostinho» *Humanitas* 54 (2002) 101-113; PARÉ, G., *Le Roman de la Rose et la scolastique courtoise*, Montréal 1941; MARROU, H.-I., *Les troubadours*, Paris 1971, 90sg.; BALADIER, C., «O problema do amor: das leituras de Lacan aos debates dos Escolásticos» *Análise* 4 (1986) 153-173; ALBERONI, F., *Enamoramento e Amor*, trad., Venda Nova 1985, 65-66.

<sup>41</sup> Valha uma nota explicativa à guisa de resumo ou sinalética: *affectus* designa, segundo o Claravalense, um dos quatro sentimentos fundamentais (amor, temor, alegria e tristeza) e *affectio* diz respeito aos sentimentos que a alma experimenta em relação a Deus (mas Deus é também *affectio*) sendo, em sentido próprio, os sentimentos resultantes do complexo dos vários 'affectos' fundamentais.

que não seria pelo facto de se ser monge que se estava impossibilitado de fazer a experiência da força transcendente do(s) afecto(s) também na sua dimensão desordenada. Qual o apaixonado, desde Alcibíades ou Safo, que nunca experimentou o seu poder, acrisolado num fogo ambiguamente acre e doce? Para um teólogo, a causa dessa desordem residiria no pecado e daí a necessidade da graciosa rectificação cristã, modelada na sua dimensão dadivosa que a relação trinitária traduz, a qual, na esfera humana, se manifesta na transformação do natural ou humanal amor em ternura cristã<sup>42</sup>. Assim sendo, preconizamos ser imperioso levar em linha de conta todo o anterior horizonte de leitura se se quiser avançar adentro do que chamaríamos (não sem algum tom paradoxal quicá provocatório) a ontologia da condição feminina segundo Bernardo de Claraval.

Antes de lá chegarmos, porém, teremos de frisar que o que acabámos de escrever no respeitante aos modelos Descartes/Bernardo (e isto antes do curioso modelo, agora tão em voga, da chamada 'inteligência afectiva') tem também consequências importantíssimas na interpretação e na aplicação hermenêutica. Por exemplo: deixaremos de estranhar que São Bernardo se veja a si mesmo como mãe que amamenta. Ao seu recalcitrante sobrinho e monge Roberto (Ep. 1, 10) recorda-lhe que depois de o ter aleitado na religião se sente agora como a *mulher* que Salomão julgou, chorando copiosamente e reclamando violentamente o filho arrebatado do seu seio, das suas próprias entranhas. Será relevante aqui saber-se que os peitos não são um *topos* sexual, posto que a amamentação de que se fala é espiritual e tem como modelo uma permeabilidade dos géneros tal que o próprio Cristo pode ser uma mulher tanta a generosidade do seu divino peito, o doce e perfumado leite, como se expressam dois *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos* (9, 5-6 e 10, 3)<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Cf. LECLERCQ, J., «Saint Bernard et la tendresse» *Collectanea cisterciensia* 52 (1990) 1-15, mormente 6. Relativamente à inserção de Bernardo na linhagem tradicional (desde Orígenes ou Agostinho) do 'ordo amoris' e a sua particularidade coeva (frente a Ricardo de São-Victor, Guilherme de Auxerre ou Guilherme de Saint-Thierry), vd. BALADIER, J., *Érôs au Moyen Age...* 55-58.

<sup>43</sup> Também ninguém pode compreender o poema de amor que é o *Cântico dos Cânticos* sem o 'experimentar', segundo Bernardo, vd. REGNARD, J., «La voie théologique de saint Bernard» *La Vie Spirituelle* 71 (janvier-février 1991) 43-57 e McDONNELL, K., «Spirit and Experience in Bernard of Clairvaux» *Theological Studies* 58 (1997) 3-18. Como curiosidade, refira-se que M. HEIDEGGER comentou o SCC nos anos 1918/19, in *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Ga 60), Frankfurt a. Main 1995; relativamente à posteridade filosófica de Bernardo, vd. o volume já citado *Saint Bernard et la Philosophie...* 184-86 e, para o caso lusitano, cujo dossier aliás está longe de estar encerrado, vd. MEIRINHOS, J.F., «A filosofia no século XII (2) em Portugal: os Mosteiros e a cultura que

Sobretudo nenhuma surpresa nos causarão as metáforas físicas, corporais, tão ao gosto retórico do interventivo abade. Por exemplo: ao falar dos quatro graus de amor – e sabe-se como o único modo do amor é a de amar desmedidamente ( TAD I, 1) – Bernardo começa pela dimensão mais basilar, a de que o amor é afecto ou moção natural, e, por isso, ligado, no seu primeiro grau, à sobrevivência pessoal e ao amor próprio,

«amor carnal pelo qual o ser humano se ama si mesmo por si mesmo, de acordo com o que está escrito: 'Primeiro o que é carnal, depois o que é espiritual' (1Cor. 15, 46)» (TAD VIII, 23)<sup>44</sup>.

Sem dúvida que isto há-de explicar a naturalidade do desejo de quem, tendo uma mulher de uma grande beleza – pondera Bernardo (TAD VII, 18), – experimenta a inclinação do seu olhar ou do seu coração repleto de paixão voltando-se para uma outra mais bela ainda! Quer dizer que o apelo para o infinito, para o amor sem medida que se realiza em Deus, tem afinal uma origem carnal, física, vital que apenas espera receber a inteligibilidade que lhe falta graças ao novo sentido da moção cristã<sup>45</sup>.

Justifica-se então o extraordinário elogio do corpo que se lê no *Tratado do Amor Divino* (XI, 30-33):

«Não vos admireis que o corpo glorificado contribua para o bem do espírito, sobretudo porque quando se encontrava enfermo e mortal tanto o ajudou. (...) O corpo enfermo, morto e ressuscitado é deveras valioso para a alma que ama

---

vem da Europa» *Mirandum* 10 (2000) 39-58 e MARQUES, J.F., «São Bernardo em alguns pregadores seiscentistas portugueses» in *IXº Centenário...* 101-121.

<sup>44</sup> Cf. DELFGAAUW, P., *Saint Bernard...*, passim, para a leitura mais desenvolvida e recente do complexo tema do amor e suas capitais distinções. Um brevíssimo sumário da afinidade entre as concepções bernardinas e tomistas é o exposto por PISCIONE, E., «Bernardo di Chiaravalle e Tommaso d'Aquino di fronte al problema dell'amore: due posizione antitetiche o complementari?» *Sapienza* 36 (1983) 405-14.

<sup>45</sup> A propósito da obra clássica de LECLERCQ, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, GONÇALVES, J. C. comentava (*Humanismo Medieval*, Braga 1971, 192, n. 21): «O desejo, considerado essencial para se compreender a acção na filosofia grega, mas a que esta não assinalava um significado metafísico e colocava em nível inferior ao da inteligência, aparece no cristianismo como natureza fundamental do homem e mesmo de todo o ser, evidenciando o carácter intencional de toda a acção, sobretudo a da vontade.» Num distinto quadrante, vd. PAYER, P. J., *The Bridling of Desire. Views of Sex in the Later Middle Ages*, London 1993.

Deus; o primeiro, para os frutos da penitência, o segundo para o repouso, o último para a consumação. Com razão a alma não quer ser aperfeiçoada sem o que lhe presta tão bons serviços. (...) Escuta o Esposo no *Cântico dos Cânticos* (5, 1) convidando-nos a este triplo progresso: 'Comei amigos, bebei, embriagai-vos caríssimos!' Aos que trabalham no corpo, chama-os a comer; convida os que deixam o corpo, a beber; aos que reassumem o corpo impele-os a embriagarem-se, chamando-lhes 'caríssimos', quer dizer repletos de caridade.»

Que ninguém se surpreenda, igualmente, por Bernardo não enjeitar pensar Deus no feminino, quando v.g. compara (GLA X, 32) a Sabedoria inciada (palavra feminina também em latim, *sapientia*) à mulher do Evangelho que acende a lamparina, varre a sua casa, i.e., limpa-a dos vícios, e reencontra a moeda perdida, ou seja, a sua própria imagem que a faz semelhante a Deus<sup>46</sup>.

Na mesma linha da conquista do corpo paralela à descoberta da sensualidade, não nos espantaremos ainda ao perceber que o contemplativo e activista Bernardo imagina ser a noiva requisitada do leito nupcial, pelos violentos protestos do amor fraternal, para o trabalho nas vinhas do Senhor e para a partilha dessa felicidade com o resto da humanidade (diga-se, a este propósito, que, se a comunicação da experiência contemplativa é tão difícil quanto inefável, o recurso a uma linguagem poética, por parte de Bernardo, visa suprir um tal escolho e fá-lo acolhendo inclusive imagens que hoje poderíamos considerar como sexuais, tais as relativas ao beijo<sup>47</sup>).

Por fim, acrescentaríamos o proffcuo elogio da Esposa que

«se une ao Verbo com todas as suas forças, que vive para o Verbo, que se rege pelo Verbo, que concebe do Verbo a fim de dar à luz para o Verbo» (SCC 85, 12)

<sup>46</sup> Cf. LECLERCQ, J., *La femme...* 88-93 para mais casos.

<sup>47</sup> Cf. SOMMERFELDT, J.R., «Bernard as contemplative» in ID. (ed.), *Bernardus Magister*, Kalamazoo 1992, 73-84. Significativamente, nos séculos XIV-XV João Gerson condenará o perigo já não da expressão física e carnal, mas sim do próprio amor espiritual («amor spiritualis facile labitur in nudum carnalem amorem»), no que é uma perfeita inversão de *Weltanschauung* que ecoa em Baudelaire como intérprete de Ovídio e do misticismo, vd. o *Sermo contra luxuriam*, citado por HUIZINGA, J., *Le déclin du Moyen Age*, Paris 1961, 240. Para o caso particular do beijo, glosado positiva e misticante por São Bernardo sobretudo nos SCC, vd. a sua contra-partida, lasciva, pecaminosa e erótica, in DIEKSTRA, F., «Robert de Sorbon's 'Qui vult confiteri' (ca. 1260-74) and its French Versions» *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 60 (1993) 224-26.

– e esta palavra é profundamente produtiva de um ponto de vista histórico-filosófico, haja em vista a ressonância do tema do *verbum* como pensamento. A posteridade de Bernardo é, neste item, incomensurável tal é a importância da metafísica do intelecto no Ocidente<sup>48</sup>.

## V

Naturalmente, a mulher está presente também em Bernardo na experiência do amor, do caso amoroso (o *affaire*) como diríamos hoje de forma tão mais prosaica apesar de romântica.

Ela chamava-se Hermengarda e, por volta dos 45 anos, Bernardo endereça-lhe duas breves mas eloquentes missivas (Ep. 116 e 117): «À sua amada (...) – escreve – o afecto do seu amor». Por onze vezes em apenas dezanove linhas reaparecerão palavras como «afecto», «amor», «caridade», e nem sequer faltam, sublinha J. Leclercq, as duas palavras-tipo da intimidade: «coração» e «entranhas», que remata a sua interpretação escrevendo: «cada um dos termos e dos membros da frase é rico de ressonâncias subtis que jamais qualquer tradução seria capaz de dar.»<sup>49</sup>

Vale a pena demorarmos um pouquinho mais na lição destas duas cartinhas, ou melhor destes dois bilhetes-postais de amor ('courier du coeur'). Optaremos por resumir o que aí se pode ler. Primeiro, o protesto de um amor na distância:

'Se pudesses ler no meu coração como podes ler neste pergaminho em que te escrevo – diz Bernardo – verias que amor é o meu; o meu corpo ausente, o meu coração junto de ti.'

Queremos depois saber, afinal, que amor é este que Hermengarda é convocada a ler? O dos efeitos do próprio amor, sem dúvida:

'Que amor profundo o dedo de Deus gravou para ti – continua –, amor que nem uma língua, nem a pena com que te escrevo são capazes de exprimir; eis tudo o que o Espírito de Deus colocou no mais íntimo do meu ser.'

<sup>48</sup> Cf. CARVALHO, M.S. de, *A Síntese...* 249-63.

<sup>49</sup> LECLERCQ, J., *La femme...* 39. Embora perante outro destinatário, hão-de ter-se presentes as apropriadas observações de KNIGHT, G.R. (*The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux. A Semantic and Structural Analysis*, Aldershot 2002) no respeitante ao modo como se deve ler a troca epistolar e sobretudo o seu intertexto.

Em terceiro lugar, temos a repetição do protesto inicial; que ela não hesite sequer, que o amor os iguala:

‘Não deves duvidar que o meu afecto por ti é tão grande quanto aquele que tu sentes por mim.’

Finalmente, a aplicação amorosa do método socrático-augustinista da interioridade:

‘interroga o teu próprio coração – diz-lhe Bernardo de uma maneira assaz extraordinária – e nele encontrarás o meu.’

Quão profunda palavra! Que verdade de amor! E, ao mesmo tempo, que heterodoxa ousadia perante a palavra homóloga de Agostinho, o qual, no entanto, no mais íntimo do coração dizia encontrar o seu Deus (*Conf.* III 6 11)!

O segundo bilhete-postal endereçado a Hermengarda, ainda mais pragmático, sublinha a distância física que os separa mas, com soberba coragem e renovado realismo, não recusa a alegria maior de poder um dia estar com ela frente-a-frente já não só mediante as palavras escritas: é preferível ver-te esporadicamente do que não te ver nunca – confessa – anunciando-lhe uma visita cuja felicidade antecipadamente imagina.

Depois destes resumos parafrásicos, é forçoso reconhecer que não se detectam neles quaisquer apelos à renúncia, à negação, antes a jubilação do amor realisticamente vivido num mundo de contrariedades. Leiamos, por isso, ainda a requintada *Carta 113*, eventualmente dedicada a uma ficcional virgem, Sofia, quer dizer sobre uma condição que a nossa sensibilidade contemporânea costuma interpretar de uma forma negativa ou patológica, quiçá porque a não sabemos ler senão colada à genitalidade. Acontece porém que a virgindade tem uma história psico-sociológica a qual nos ajudaria a verificar, ao menos, que a sua reivindicação, como bem sublinhou Caroline W. Bynum<sup>50</sup>, pode promover um programa de emancipação da mulher. Na verdade, a recusa da procriação podia significar a independência em relação ao homem (e por isso um modelo alternativo às duas posições conflituosas estudadas por G. Duby) se se entendesse que a mulher só é pessoa pelo concurso gerador do homem. Seja como for, mais do que com o elogio da virgindade, deparámo-nos, observou J. Leclercq, com um triplo convite à interiorização (*‘une invitation à*

<sup>50</sup> BYNUM, C.W., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992.

l'intérieurité')<sup>51</sup>, escrito com um pormenor de artista, um vagar de esteta e um cuidado de mestre (45 correcções na segunda redacção e mais 7 numa terceira e última demão): a verdadeira beleza reside na fidelidade à sua própria condição (quer dizer: torna-te naquela que és); a condição ou nobreza que preconiza não é a de sangue, mas a da virtude, tanto mais louvável quanto mais rara (*tanto carius est quanto rarius*); finalmente, a beleza do espírito excede a elegância de quem se engana por julgar poder embelezar o seu próprio ser recorrendo ao que nem humano é, como os vestidos de peles de arminho e de esquilo apanágio da 'haute coutûre' de então.

## VI

Dizíamos acima ter encontrado uma aplicação amorosa do método socrático-augustinista (Gilson chamou-lhe 'socratismo cristão'<sup>52</sup>). Ora, depois de tudo que acabámos de anotar, é preciso avançar com alguma coisa mais. Acrescentaremos, pois, que este regresso à interioridade (qual projecto antropológico inovador) – que no caso da mulher equivale a dizer 'sê cada vez mais mulher' – supera o socratismo cristão por um renovado fundo que não coincide com esta herança. Por outras palavras: deparamo-nos com uma proposta que é mais ético-ontológica do que psico-ontológica. Se a palavra não tivesse hoje em dia ressonâncias semânticas tão negativas, diríamos que se programa aqui uma antropologia *espiritual* (i.e., do Espírito). Daí todo um tom *pedagógico* em Bernardo (é sabido que Boaventura o destacará no século XIII como mestre na pregação<sup>53</sup>) e a consequente intervenção *política* (social e religiosa) que visa com afã uma reposição, o restabelecimento de uma condição. É por isso que não nos podemos iludir com a aparente repetição, por Bernardo, do tópico binário neoplatónico-augustinista *intus/foris*<sup>54</sup>, o qual, no caso da carta a Sofia, após uma apreciável série retórica (Ep. 113, 1) culmina nesta tão densa expressão:

<sup>51</sup> LECLERCQ, J., *La femme...* 57-62.

<sup>52</sup> GILSON, E., *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris 1944, c. XI, 219. De referir o trabalho monumental de COURCELLE, P., *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, 3 vols., Paris 1974-75.

<sup>53</sup> BOAVENTURA, *Recondução das Ciências à Teologia* § 5 (trad. M.S. de Carvalho, Porto 1996, 18).

<sup>54</sup> AGOSTINHO, *De uera religione* 39, 72: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inuenires, transcendere et te ipsum.»

«Intus est quod delectat, quia intus est quem delectat» (Ep. 113, 3).

Como traduzi-la? «O que deleita está no interior porque está no interior aquele que deleita.» E como interpretá-la? No sentido augustinista do encontro de Deus no mais íntimo do ser humano?<sup>55</sup> Sem dúvida, mas também no sentido de uma razão amorosa aplicada, afectuosa ou incarnada, que se *transforma* mediante a *conformação* ao verdadeiro Eu e que recebe, no regime da deleitação afectiva, o apelo da *consumação* que é específico dinamismo do Eu-com (os sublinhados são três termos técnicos do autor). Digamos tudo isto de uma forma menos embrulhada e aplicada ao nosso tema, como convém nesta ocasião: à mulher (mas o mesmo se diga do homem) o desafio de ser cada vez mais mulher (ou homem) reassumindo a sua condição feminina (ou masculina) na aplicação ou transformação de uma afectividade que é o tomar parte do próprio afecto, conformando-se ao Amor que é vivência da relação diferencial. Bernardo poderia ter transformado o augustinista «Ama e faz o que quiseses» num «'Ama e transforma-te no que és' ao readquires o teu lugar na ordem ontológica de seres nada (*nihil essem*) consumindo-te no fogo da caridade (*caritas*)». Importa repeti-lo: esta pré-cartesiana conjugação do verbo ser com o verbo amar alimenta-se da liberdade incarnada, situada, que tanto «assume a dissemelhança dos protagonistas e o seu conflito» quanto «visa a identificação de um à imagem do Outro», o Amor no caso, Deus<sup>56</sup>. É preciso levar a sério este ideal de identificação com o Outro, i.e., a importância da assimetria. Uma vez mais há uma palavra do *Cântico dos Cânticos* que, na interpretação bernardina, traduz bem este princípio da dissemelhança cuja união horizontal explicita a união sobrenatural: «Ele é para mim e eu para ele», diz a Esposa (SCC 67, 3) exprimindo o «dom mútuo» da «abundância do coração» que se une na diferença ao mesmo tempo que se diferencia na e pela união, tal como, exemplifica o claravalense noutro lugar (TAD X 28),

«uma gotícula de água misturada com muito vinho parece que perde o seu ser, tomando o sabor e a cor do vinho, tal como o ferro abrasado e incandescente fica semelhante ao fogo (...), tal como o ar banhado pela luz do Sol se transforma na própria claridade do Sol...»

<sup>55</sup> Um precursor relevante de Bernardo na transmissão da espiritualidade augustinista e gregoriana terá sido João de Fécamp, vd. BENKE, «Gottesliebe im 11. Jahrhundert. Johannes von Fécamp-Ein Wegbereiter Bernhards von Clairvaux» *Studia Monastica* 39 (1997) 339-63

<sup>56</sup> KRISTEVA, J., *Histoires...* 163.

Começa-se a desenhar assim com maior nitidez a razão pela qual a identificação na dissemelhança é mais bem traduzida pela palavra 'equidade' do que 'igualdade'. É que aquela inscreve-se no fundo de um plano de justiça natural, de um *logos* ou racionalidade, que, no caso de Bernardo, recusa simultaneamente o mito da identidade platónica, o programa da subjugação aristotélica e o modelo do narcisismo neoplatónico. Ao mesmo tempo, leva rigorosamente em consideração o insistente e realista reclame da justiça que restabelece, rectifica ou restitui à mulher o lugar que lhe foi retirado. A saber: o de integrar, de pleno direito, uma comunidade diferencial de partilha amorosa (a doutrina estóica da *oikeiosis* inscreve-se na genealogia da caridade que se inicia pelo carnal *amor sui*<sup>57</sup>). À medida em que cada vez mais devém aquilo que é, conhecendo-se a si mesma, redescobre-se no seio da natural e criada ordem ou ambiente ontológico do incircunscritível amor. Dito de outra maneira: substituem-se os modelos patológicos da identidade e da subjugação pelo reclame do princípio da discernibilidade que anuncia o amor como mútua transcendência, superação luxuosa e recíproca num horizonte comum. Por outro lado, ao concitar um programa de 'equidade', uma vez mais Bernardo dá mostras de invulgar realismo, revelador de uma sensibilidade social, de uma muito precisa percepção da 'condição', avançando, em consequência, para aquilo que real e urgentemente interessa: como pode a mulher assumir a sua condição num mundo de desigualdades? E de desigualdade, desde logo, na própria experiência do amor, pois que não só os amantes experimentam tantas vezes a irreciprocidade de um afecto mútuo (recorde-se o reclame, a insistência mesmo, posta no ideal de igualdade no amor na missiva dirigida a Hermengarda!) como, sobretudo, jamais o amor do ser humano por Deus poderá igualar o de Deus pelo ser humano.

É preciso perguntar, pois, quem, segundo o Claravalense, encarna este programa de libertação feminina? A quem compete protagonizar esta liderança 'feminista'? A Maria, naturalmente. Assim sendo, dado que a mariologia de Bernardo é absolutamente coerente, mas também tradicional, basta-nos apenas insistir, sempre com J. Leclercq, naquela que deverá ser provavelmente a sua «única contribuição original para a mariologia»<sup>58</sup>: a insistência posta na presença das qualidades femininas no mistério cristão e nas nossas relações com Ele. Esta dimensão mariana é naturalmente importante, não só (ou nem tanto, em particular hoje em dia num universo secularizado) porque se trata de um autor cristão que de qualquer maneira deveria epitomar o seu discurso sobre o feminino na figura da mãe de

<sup>57</sup> Cf. BRAGUE, R., «Sources philosophiques» in *Saint Bernard...* 182.

<sup>58</sup> LECLERCQ, J., *La femme...* 74.

Cristo, como sobretudo na introdução do tema da transcendência no próprio núcleo da condição feminina. Será preciso recordar, por um lado, que o anúncio da transcendência é motivo dos mais relevantes naquela época e, por outro, e deveras significativamente, que na nossa época ainda se programa a libertação da mulher sob a figura da mediação ou da relação do exacto antípoda, a imanência, a natureza? Ora, para atentarmos nos equívocos que poderão afectar ainda este paradigma naturalista, nada melhor do que tratar previamente de reler a terceira secção das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, de Kant, páginas repletas de ingénuos equívocos quando o «nobre sexo» decide falar sobre o «belo sexo» (apesar de não o fazer à maneira crua de Molière) considerado muito mais próximo da natureza<sup>59</sup>.

Desde as suas obras mais juvenis como as *Homilias em louvor da Virgem Maria* aos *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos* perpassa, em Bernardo, um motivo, um programa para o seu século XII: para o reequilíbrio da humanidade, para a reposição da sua inocência qual a de uma 'intersubjectividade autêntica', requer-se o contributo da mulher. Evidentemente, de uma mulher renovada, isto é, disponível para o acolhimento do espírito (a nova Eva) e, por isso, capaz de dar à natureza humana aquele horizonte de ternura que é a generosidade sem fronteiras e sem acepções. Marta e Maria, as duas irmãs que acolhem Jesus com explícito agrado deste, corporizam assim a dificuldade da ingente tarefa onto-ética da condição feminina: oblatividade universal (*omnibus offerens*).

Ousadia interpretativa da nossa parte? Justificando-nos, citemos, quase a terminar, dois textos assaz próximos (não, evidentemente, no tempo). O primeiro respeitante à tese de São Bernardo, o segundo da autoria de uma especialista do nosso século nos temas femininos.

«Ela a todos abre o seio da sua misericórdia a fim de que todos possam receber da sua plenitude. A todos os seres, sem excepção, ela tem qualquer coisa para oferecer: consola e conforta os prisioneiros, os doentes, os contristados, os pecadores e os justos; ela causa alegria aos anjos, glória à Trindade, e dá a sua própria substância à pessoa do Filho. Tudo o que todos podem esperar dela vem-lhe da sua natureza e das suas qualidades de mulher.»<sup>60</sup>

<sup>59</sup> KANT, E., *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime*, trad., Paris 1969, pp. 37-50.

<sup>60</sup> LECLERCQ, J., *La femme...* 72.

E o segundo texto, este contemporâneo:

«Testemunha incómoda e importuna, a mulher traz em si uma força ainda não corrompida: é a força de um juízo ligado às coisas, às experiências concretas de vida, que não se deixa contradizer pelas palavras ou pelas abstrações. A esta inteligência – que conserva ainda, fundidos e inextricavelmente entrelaçados, o juízo sobre as coisas concretas, a emoção que provocam, a sensualidade de um corpo que está nelas mergulhado e das quais faz parte, a ternura nos confrontos da vida e a antiga sabedoria nos confrontos da morte –, a esta inteligência foi dado o nome degradado de 'intuição feminina', para a recolocar no reino da natureza. Mas é esta inteligência que, no momento actual, poderia dizer palavras novas e fazer novos gestos, porque – não obstante o processo de esquizofrenização de que somos todos objecto nesta sociedade – ela permanece ligada às coisas, às experiências, à natureza, ao corpo através dos quais continua a exprimir-se e com os quais o homem já perdeu toda a relação.»<sup>61</sup>

## VII

Uma vez aqui chegados parecer-nos-íam restar duas perguntas e um programa. A primeira, evidentemente, no sentido de retomar o discurso do género, i.e., suspeitar que esta teologia da mulher é obra de um homem, de uma tradição masculina que parece, por isso, ter de si própria uma imagem não-feminina e da mulher uma imagem não-feminina<sup>62</sup>. Pior ainda: obra de um discurso masculino (androglossia) que uma vez mais 'de-fine' a mulher, incapaz, por isso, de dar a esta o que seria deveras a sua própria voz (ginoglossia) enquanto proposta de uma nova possibilidade de vida<sup>63</sup>. A quem assim pensasse (notemos todavia que no século do abade de Claraval há mulheres com voz própria, como se percebe na carta

<sup>61</sup> BASAGLIA, F. O., «Mulher» 191.

<sup>62</sup> BASAGLIA, F. O., «Mulher» 170: «Mas defini-la [sc. a mulher] significa criá-la à imagem das próprias necessidades, porque quem tem o poder tem sobretudo a faculdade de estabelecer *quem é o outro*, quais as suas exigências, quais os limites das suas expectativas e das suas aspirações, por conseguinte *qual é a sua natureza* em relação com aquilo que se quer que seja.» (os sublinhados são da autora).

<sup>63</sup> BASAGLIA, F. O., «Mulher» 195: «Quando a mulher afirma o seu direito a existir e a ser reconhecida como pessoa, é uma nova possibilidade de vida que se está a propor – ao homem e ao mundo ...»

que da Renânia lhe remete a imponente Hildegarda de Bingen<sup>64</sup>) seria bom recordar certa indiferença dos géneros que São Bernardo acolhe nos seus textos, mesmo a propósito de si como vimos, e que – também já o dissemos – prolonga a intuição patrimonial de que o sexo não é princípio de diferenciação antropológica.

Nesta conformidade (seria a segunda questão), assalta-nos a dúvida sobre a pertinência de uma interpretação que insista em restituir à mulher a sua feminilidade. Bernardo nem sequer poderia ser um 'anti-Simone de Beauvoir' posto que o seu platonismo teológico fundacional, no que concerne à ideia de género, não sendo radical é relativo. A nosso ver, é assim que adquire relevância a aplicação da categoria de 'programa' aqui e ali utilizada por nós. Com ela pretendia-se evidenciar a dimensão e o horizonte *político* desta proposta do abade de Claraval. Numa época de submissão clara do estatuto da mulher frente ao do homem faltava fundamentar a imperiosa restituição do equilíbrio. É o modelo da justiça (trans-)natural que neste particular explica a tónica na *equidade* e que a economia salvífica e a teologia tradicional ajudam a configurar no plano radical ou ontológico de uma humanidade que sendo una é dotada de múltiplas vozes, algumas ainda hoje inauditas ou quotidianamente abafadas por um terrível estado de coisas.

Posta assim a questão da *condição* feminina no centro da história e do tempo concretos (o tempo e o espaço teológicos que o pecado determina são o tempo e o espaço da indeterminação e da contingência) vislumbra-se o seu horizonte ontológico preciso: o de uma única humanidade onde ressoa a desafiadora vibração do Uno e do Múltiplo (as condições dos géneros que não coincidem com a configuração anatómico-sexual e apontam numa única direcção ou destino transcendental) como motivos indissolúveis de contemplação da verdade, de aplicação da justiça e de vivência amorosa, quer dizer, plural, polifónica e aberta.

Talvez nem seja desprovido de interesse terminarmos, recordando que nesse longínquo século XII tudo isto representava uma aposta na feminilidade mundana. Que enxergavam afinal estes olhares aos quais nem faltava já a relação com uma feminal natureza?<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Cf. LECLERCQ, J., *La femme...* 52-56. Sobre a teóloga renana vd., em português, XAVIER, M<sup>a</sup> L. L. de O., «Hildegarda de Bingen. As suas visões e as suas razões» in *Pensar no Feminino...* 189-205; como curiosidade PENIM, D. G., *Theatro Heroico...* I 415-17.

<sup>65</sup> Cf. JOLIVET, J., «Les principes féminins dans la 'Cosmographia' de Bernard Silvestre» in WENIN, Ch. (ed.), *L'Homme et son Univers au Moyen Age*, Louvain-la-Neuve 1986, 296-305.