

## Idade Média, Tempo do Sacramento \*

MARCUS BACCEGA<sup>1</sup>

### Resumo:

Este breve artigo ensaia a proposição de uma compreensão sistêmica que possa abranger todo o período medieval a partir de uma lógica singular. Propõe-se aqui um recorte cronológico estendido de Santo Agostinho (século IV da Era Cristã) a João Calvino (século XVI da Era Cristã) para se pensar a longa duração medieval e nela perscrutar um elemento central de identificação e singularização, que a justifique enquanto recorte temporal e epistemológico. Valendo-se do conceito teológico de sacramento, cuja elaboração se deu, gradativamente, ao longo de todo o período medieval, o ensaio procura compreender esta formulação conceitual da existência mística cristã como eixo estruturador do imaginário medieval. Este complexo articulado de representações mentais será focado sob o signo da idéia de sistema. Propugna-se, destarte, por um retorno à compreensão sistêmica da própria história medieval.

**Palavras-chave:** Santo Agostinho; Sacramento; História Medieval.

### Abstract:

This brief paper endeavours to propose a systemic comprehension which is able to entail the whole medieval period, on the basis of a singular logic articulation. It proposes a specific outline expanded from Saint Augustine (IV. Century of the Christian era) to John Calvin (XVI. Century of the Christian era) in order to enable the thinking of the long medieval duration and to search for a central element of identification and singularisation, which can justify the Middle Ages as a chronological e epistemological outline. Employing the theological concept of sacrament, whose formulation took place, gradually, during the whole medieval period, this essay aims at understanding this conceptual elaboration of the Christian mystic existence as the structuring axis of the medieval imaginary. Such articulated set of mental representations shall be focused under the sign of the idea of system. A return is proposed, therefore, to a systemic comprehension of the medieval history itself.

**Keywords:** St. Augustine, Sacramento, Medieval History

### Introdução

O intuito deste breve artigo será propor, ainda de forma incipiente, um ensaio de compreensão sistêmica para o imaginário medieval e, por intermédio desta via privilegiada

---

\* Artigo recebido em 25 de outubro de 2008, submetido à avaliação em 20 de março de 2009 e aprovado para publicação em 29 de junho de 2009.

das representações mentais, um vetor de interpretação do período medieval como invenção historiográfica singular da cultura ocidental. Apreendendo o imaginário como sistema semiológico de representação das relações societárias concretas, procura-se entretecer uma camada de sentido que faculte vislumbrar o que há – ou se há algo assim – de comum e sintetizador das diversas fases em que os medievalistas fracionam seu objeto geral de investigação.

Para tanto, faz-se necessário apresentar uma periodização que denote a permanência, na longa duração *braudeliana*, de alguns traços característicos que se possam contemplar como, propriamente, *medievais*, a fim de defender a possibilidade de uma compreensão estrutural do período. Essa periodização, em vasta proporção tributária das preleções de Jacques Le Goff, procura, todavia, sendas próprias para o exercício hermenêutico ora proposto, revisitando um clássico da Ciência Social Compreensiva – e não apenas da Sociologia – como é Max Weber, e um historiador muito versátil em diversas gamas temáticas referidas à Idade Média, Henri-Irénée Marrou, cujas investigações percorrem um longo arco, dos estudos agostinianos à história da educação formal e erudita na transição do mundo tardo-antigo para a Primeira Idade Média (séculos IV a VIII).

Como se argumenta ao longo da presente dissertação, o elemento estruturador do imaginário medieval, aqui concebido como um sistema social em comunicação permanente com outros sistemas sociais, será o conceito de sacramento, elaboração teológica que atravessa todo o período medieval e constitui o cerne de significado da experiência mística, ritual, mítica e sócio-política da Cristandade, portanto, não apenas do Cristianismo enquanto expressão religiosa histórica. Por que razão, afinal, definir outra variável estruturante para o sistema de representações mentais da Idade Média – e, obviamente, o mesmo repousa sobre uma construção ininterrupta e mutável a todo o instante – que seja mais específica que a “religião”, ou “a Igreja”, genericamente consideradas? Antecipando algumas considerações, pode-se afirmar que a vivência sacramental dos dogmas da fé cristã e a compreensão do mundo ensejada pela mesma idéia qualificam, dimensionam e singularizam, no tempo e no espaço, a hierofania específica da Idade Média, notoriamente distinta de outras formas históricas de pervasão do sagrado nas dimensões mais íntimas e recônditas da tessitura social, como ocorre na cultura judaica e também se verificou nas demais formações sociais da Antiguidade Oriental, nas civilizações talassocráticas do Crescente Fértil.

Concebendo a História como um pensar conceitual da razão teórica, este estudo não poderia apresentar-se desprovido de uma teia conceitual que permita proceder à ordem de

análises aqui pretendidas. Destarte, revisitam-se, em seu lastro, conceitos centrais das Ciências Sociais, como a idéia de *sistema*, bem como outros atinentes ao instrumental teórico-metodológico da Nova História, caso do *imaginário* e da *mentalidade*. À evidência, não se poderia, por outro lado, descurar uma breve conceituação da categoria teológica complexa do mistério ou sacramento, que inscreve as emanações da Divindade no seio da história dos homens.

### **De Santo Agostinho a João Calvino: um tempo para o Medievo**

Seria truísmo insistir em demasia acerca do caráter instrumental das periodizações para o fazer historiográfico, seja por se perceber o caráter de processo irrefragável da história, seja mesmo pela apreensão do marcante traço de arbitrariedade que as conforma. Entretanto, uma palavra sempre se faz necessária para elucidar o critério analítico pelo qual o historiador procura valer-se de determinado fracionamento temporal, não apenas com intenções didáticas, como usualmente se alega, senão para recortar seu próprio objeto de investigação, delimitando sua extensão, proporção e substância, bem como dotando o mesmo de alguma inteligibilidade. Por conseguinte, o historiador deve explicitar a rota pela qual pretendeu reduzir o caráter arbitrário de sua periodização a um grau operacional e articulável com outras variáveis ou conceitos com que pretenda trabalhar.

Inicialmente, não se poderia discordar de Jacques Le Goff, quando afirma que o fenômeno macro-histórico fundamental que enceta a transição entre o Mundo Antigo e a Primeira Idade Média é a constituição da Cristandade, como tessitura social, religiosa, ideológica e política, essencialmente antagônica aos pressupostos da cultura clássica, seja em sua vertente erudita ou popular, a última associada às manifestações de um paganismo tão detratado pelos pensadores medievais. No entanto, torna-se imprescindível matizar de modo mais minudente essa gesta da Cristandade no Ocidente europeu, deslocando-a do século I d.C., época de emergência da religião ou doutrina cristã, notadamente a partir do Primeiro Concílio desta nova *Ecclesia*, em 49 d.C., para o século IV d.C., momento em que o Cristianismo converte-se, progressivamente, de manifestação religiosa perseguida a religião admitida pelo Direito Romano Imperial (Edito de Milão de 313 d.C.), depois a religião oficial do próprio Império Romano (Edito de Tessalônica de 392 d.C.).

Desde agora, convém aclarar as razões de tal transferência do marco exordial dos tempos medievais. Ora, distinguir a cultura greco-romana do mundo tardo-antigo, sobretudo em um contexto ainda envolto em crenças, filosofias e concepções helenísticas, daquela engendrada pela Cristandade, pressupõe que se apreenda algum fenômeno com repercussões não apenas nas esferas política, jurídica e econômica, porém incidente sobre os diversos níveis de cultura acalentados por uma determinada formação social. Ora, quando o Cristianismo se observou oficializado pelo Imperador Teodósio em 392 da Era Cristã, essa disposição jurídica, cuja fonte foi uma das muitas *Constitutiones Imperiales* que grassaram no Direito Romano Pós-clássico, apenas normatizou uma situação fática que já conhecia, de antes, plena vigência social. Destarte, concedia expressão histórica ao adágio do Direito Romano Clássico, *ex facto oritur ius*. Com efeito, setores amplos da população romana já se haviam convertido à nova doutrina cristã, fato ocorrido, entre escravos e plebeus, desde a transição entre os séculos I e II da Era Cristã, com as pregações itinerantes de São Pedro e São Paulo em diversos centros urbanos (*ciuitates*) da orla mediterrânea, consoante alguns livros do Novo Testamento, sobretudo os Atos dos Apóstolos e as várias Epístolas de São Paulo, as duas de São Pedro e as duas de São João. No concernente às camadas equestre (militares) e senatorial, vale afirmar, os patrícios revestidos da condição de *patresfamilias* das *gentes* tradicionalmente reputadas fundadoras da *Urbs* de Roma, constitutivas do *Populus Romanus*, a conversão acelerou-se justamente a partir do século IV, com a formação de uma corte cristã em torno do Imperador Constantino, como exemplifica a presença do erudito bispo Eusébio de Cesaréia, partícipe bastante ativo no Concílio de Nicéia de 325, convocado pelo próprio monarca.

Se, sob o prisma político e institucional, os membros da recente *Ecclesia* constituíram, paulatinamente, a própria burocracia imperial romana, seja por sua competência organizativa demonstrada na condução das primeiras comunidades cristãs, por sua cultura letrada apta para a atividade administrativa, seja pela proeminência social gradativa haurida pelos bispos, que passaram a exercer a fiscalização dos mercados, assim substituindo a antiga magistratura dos *Edis curules*, e a financiar festividades e grandes espetáculos cívicos, tão relevantes para a coesão política simbólica dos romanos em torno da idéia de *status ciuitatis*, uma forma jurídica de pertença ao *Populus Romanus*, expandida a todos os homens livres do Império com o Edito de Caracala de 212 d.C. (Moreira Alves, 1978: 53-57). Tal se deu, evidentemente, até a coibição dos jogos em 394 d.C., quando o Imperador Teodósio exarou tal norma por pressão do bispo de Milão, Santo Ambrósio.

Outrossim, a transição plurissecular da Antiguidade Tardia para a Primeira Idade Média evidenciou-se, de forma irrefragável, ao nível da cultura erudita, no século IV, que testemunhou a conversão dos saberes formais da tradição greco-romana (as *artes liberales*) em propedêutica instrumental para a aquisição, compreensão, correta interpretação e vivência aprofundada das verdades reveladas da *fides christiana*. A trajetória filosófica de Agostinho de Hipona sintetiza e exemplifica este complexo avatar na dimensão do universo letrado clássico. Essa foi a fecunda percepção do historiador francês Henti-Irénée Marrou, que considera a conversão de Santo Agostinho e seu ingresso nos quadros episcopais como um possível marco da agonia do mundo clássico e proêmio dos novos tempos medievais. Neste espectro, o que caracterizaria a Idade Média seria, propriamente, a emergência de uma cultura cristã. À maneira de uma micro-história, Marrou investiga o itinerário intelectual de Santo Agostinho rumo à sujeição de suas preocupações intelectuais àquelas pastorais, que incidiriam também sobre o “rebanho” dos iletrados adstritos às novas autoridades episcopais, não se cingindo, deste modo, às tertúlias filosóficas entre os letrados provenientes da aristocracia senatorial e terra-tenente. Como bem assevera Marrou, os grandes debates teológicos, as consultas recorrentes que diversos fiéis endereçavam a Santo Agostinho, as responsabilidades pastorais, incitaram o pensador a um contato com a realidade social de seu tempo, que transcendia a esfera abstrata da especulação filosófica (Marrou, 1983: 338).

De fato, Agostinho arquiteta uma concepção de cultura intelectual como sinônimo de doutrina cristã, o que implica uma completa subordinação da cultura letrada aos imperativos doutrinários do Cristianismo, vale afirmar, toda e qualquer manifestação da vida intelectual deve aspirar à vida religiosa, ser instrumento para sua vivência. Essa concepção da função a ser protagonizada pela formação intelectual permite perceber como a cultura medieval que então principiava seria o lastro perfeito para a experiência de uma hierofania sacramental. Ora, assim como Santo Agostinho refuta a cultura clássica em sua totalidade, por exemplo, na missiva enviada ao patrício Licentius, ao mesmo tempo em que exorta seus discípulos e consulentes a aprender as artes liberais<sup>2</sup> com os gramáticos, a fim de nelas discernir o que for útil para a inteligência da fé cristã, também a atitude dos pensadores medievais em relação ao legado clássico será dual, simultaneamente repulsa e admiração pela *auctoritas* dos antigos, ao menos até que os ambientes urbanos do século XIII ensejem, no seio das universidades, um estudo filosófico progressivamente mais laico e autônomo ante a Teologia, nas ditas faculdades de artes.

Ademais, Santo Agostinho exara, com imensa clareza, esta *ordinata dilectio* que subordina toda a ciência, dom do Espírito Santo, ao estudo, compreensão e interpretação da Sagrada Escritura, eixo de ordenação e sentido de toda a vivência cristã, no lastro dos argumentos de sua *De Doctrina Christiana* (c. 397 d.C.). O fundamento teológico que conforma a nova ordenação agostiniana encontra-se na *Primeira Epístola aos Coríntios* (I Cor., 8,1), em que São Paulo admoesta aos cristãos: *scientia inflat, charitas uero aedificat*. Com efeito, a tão só curiosidade especulativa, envolta em uma concepção de conhecimento e erudição que encerram em si próprios sua motivação última, sem apelar para uma finalidade transcendente – sem dúvida cristológica – não configuram senão a vaidade vã, fugaz, insípida, que retira o homem do caminho da *recta doctrina* inspirada pela Revelação do Verbo de Deus. Nestes termos, a cultura clássica será, por excelência, a cultura da Cidade dos Homens, da Roma decadente e corrupta de fins do Baixo Império Romano, rival incontestemente dos saberes que preparam o homem para a Cidade de Deus, seja aquela que “peregrina nas estradas deste mundo rumo aos Céus” (a Igreja Cristã universal), ou a Jerusalém Celeste do dia eterno, o oitavo dia, “quando Deus será tudo em todos”. Em Agostinho de Hipona, o aspecto mais visível da vaidade decadente da cultura clássica residiria no intenso apelo formal e estético da linguagem em que a mesma se expressava (*quaestiones de nomine*). Não por acaso, este rigor moral e pastoral do pensador cristão incide sobre as manifestações artísticas de modo frontal, reproduzindo a condenação de Platão sobre os artistas, que deveriam ser proscritos da República ideal (a *Callipolis ou Cidade Bela*), consoante o Livro III de *A República*.

Se os Padres da Igreja, de modo geral, condenam a erudição clássica e os pressupostos da formação intelectual dos letrados antigos, Santo Agostinho será, dentre todos, o mais contundente, vale afirmar, aquele que formula, de forma inaugural, em termos de um problema filosófico, a antinomia entre a cultura clássica e a nova lógica erudita cristã, o que Marrou percebe – com muita inteligência – tratar-se de um sintoma da consciência que o mundo tardo-antigo formula de sua própria decadência, seu ocaso. Se, para os demais pensadores da Patrística, e mais ainda para os padres apologistas que os antecederam, os quadros da civilização helenística eram a única forma de cultura imaginável e de que seria impensável evadir-se, em Santo Agostinho, tal tessitura encontra sua sentença capital, o que implica a aurora dos tempos medievais como novidade histórica, apesar de o mesmo teólogo permanecer, sob o ponto de vista formal, ainda um letrado clássico. A respeito dessa ruptura intelectual, Marrou assinala:

Não mais sentimos nele [Agostinho] a tentação renascente, a idéia de que talvez haja, nesta cultura que ele recusa, um bem, algo de positivo. Santo Agostinho é o primeiro que tenha percebido o que significava a decadência, que tenha visto, que tenha sentido a decrepitude profunda da cultura antiga, que tenha compreendido que nada mais havia para se esperar dela, senão elementos, senão materiais, que tenha compreendido que [a cultura clássica] não era mais que um edifício em ruínas e que, nitidamente, fosse orientado em direção ao porvir, para a reconstrução total da cultura sobre um plano novo (Marrou, 1983: 356) (tradução nossa).<sup>3</sup>

Como já se observou, a eloquência e a erudição clássicas são re-significadas em função da fé cristã, haja vista que a última corresponde ao único conhecimento que se deve adquirir, vale afirmar, aquele que nos conduz à felicidade, à posse e fruição do Bem Eterno, que é Deus mesmo. Com efeito, a busca dessa forma de sabedoria é a vivência intelectual mais elevada que se afiança à alma humana, o que condiz com a definição poética e belíssima que Agostinho desenvolve acerca da vida feliz (*beata uita*) no item 22 do Livro X de *As Confissões: beata uita est gaudere de Te, ad Te, propter Te*, ou seja, a vida feliz consiste em alegrar-se de Deus, em direção a Deus e devido a Deus. Em *Contra Epistulam Manichaei*, Santo Agostinho atesta que, conquanto incompleto neste mundo mortal, um conhecimento parcial de Deus, autêntico e revelado, concede-se a algumas almas mais perfeitas. Essa verdade cristã revelada pelo Verbo encarnado transmite sua fecundidade a toda filosofia platônica que, a partir da leitura de neoplatônicos como Plotino e Amônio Saccas (pensadores da transição do século III para o IV da Era Cristã), informou a edificação da patrística agostiniana. Seria aqui um equívoco crasso e mesmo uma ingenuidade não perceber como essa assertiva de Santo Agostinho define a lógica medieval das relações cognitivas entre filosofia e teologia, entre o saber racional e a *sacra pagina: Philosophia, ancilla Theologiae*, redimensionando de modo profundo a apropriação erudita da filosofia clássica.

A procura permanente pela sapiência que conduz à fruição do Bem Eterno, portanto à plena e verdadeira felicidade, precisa ser tributária de uma elevação racional da alma à compreensão da verdade divina da fé revelada, acompanhada, a cada fase, pelo esforço de purificação moral do fiel. Argumentando com outros clérigos cristãos infensos à possibilidade de uma leitura cristã e ortodoxa, mas positiva da cultura clássica não como integralidade, mas na dissecação e reconfiguração cristológica de seus elementos constitutivos, Santo Agostinho alerta que, ao nível mais fundamental, algum conhecimento de gramática será sempre necessário, já que a revelação do Verbo se deu por meio de um livro escrito, a Bíblia, redigido em idiomas humanos (o hebraico do Velho Testamento e o grego do Novo Testamento), e

traduzido para outras tantas linguagens humanas, sobretudo o Latim. Por conseguinte, o cristão deve ser alfabetizado.

Em *De Ordine* (387 d.C.), Agostinho ainda apresenta uma concepção positiva acerca de todo o edifício das artes liberais da Antiguidade Clássica, bem como do exercício da especulação filosófica autocentrada, mas em *De Trinitate* (399/422 d.C.), um livro de maturidade escrito quando o pensador cristão já exercia sua função episcopal em Hipona (a partir de 395 d.C.), os saberes clássicos a serem cultivados pelos intelectuais cristãos, tendentes à mais profícua compreensão da alma humana, deveriam encontrar-se subordinados ao intuito fundamental e maior de conhecer a Deus. Neste lastro, a faculdade intelectual do homem pode exercer-se em dois níveis cognitivos, a *sapientia* e a *scientia*. A primeira, coincidente com a *philosophia* cristã, que Agostinho equipara a um *cultus Dei* e à própria virtude cristã da piedade no *Enchiridion ad Lucentium*, enfocaria a mística das verdades sagradas, da natureza eterna e imutável de Deus e dos dogmas de fé revelados por intermédio da Sagrada Escritura. Corresponderia, por conseguinte, à esfera mais nobre da especulação reflexiva, sendo que a alma racional adere aos inteligíveis da fé cristã (as *significabilia*) justamente pelo esforço de sua fração superior, *mens*, correspondente latino ao grego *nous*, no exercício dos três aspectos fundamentais da vida contemplativa, oração, estudo e cultivo da moral cristã.

Para aceder a tal nível de compreensão do sagrado, para além da necessidade de, ao menos, dominar rudimentos de gramática, Santo Agostinho alerta para a necessidade do domínio da dialética, para se localizar e identificar, no seio das criaturas e sua natureza terrestre, os traços de Deus, a serem, sobretudo, perscrutados naquilo que há de mais similar à Razão Eterna, a alma humana racional. E aqui, referindo-se a uma *cognitio intellectualis*, o bispo de Hipona avoca a necessidade de cultivar o espírito nas artes maiores da geometria e da música, disciplinas pelas quais se edifica o espírito (*disciplinas quibus ereditur animus*) (Marrou, 1983: 368). Ainda sob tal aspecto, nota-se uma clivagem proposital na concepção de Agostinho sobre a instrução erudita dos fiéis cristãos, recomendada enfaticamente ao círculo letrado de seus discípulos, em sua maioria advindos da camada senatorial, mas recusada às almas simples, que se satisfazem tão-só com a fé, não necessitando de cultura, sabedoria e sequer da contemplação superior das coisas sagradas.

Outrossim, nos Livros XII a XIV de *De Trinitate*, Santo Agostinho elabora sua distinção conceitual fundamental entre *sapientia* e *scientia*, as duas aptidões da razão humana, imagem e semelhança do *Logos* Eterno. Como já se mencionou, a sapiência destina-se à

contemplação das verdades eternas e imutáveis, tanto as reveladas, como a natureza una e trina de Deus, como as verdades das ciências racionais e matemáticas, os números, medidas e relações geométricas, aritméticas e musicais. Por outro lado, a ciência traduz-se como um saber prático, uma aplicação do espírito à compreensão dos dados da experiência sensível e à cognição das coisas temporais, atinente à ordem da ação racional prática. É justamente por sua aderência ao material, ao histórico, ao mutável e efêmero da condição humana após a Queda do Pecado Original, a ciência apresenta uma perigosa propensão para a vaidade e um fetiche da própria razão, se desvirtuada do propósito teleológico da cognição transcendente de Deus, como alertara o Apóstolo.

Destarte, elabora-se todo um programa metódico de ensino visando à apropriação e re-significação cristã das *artes liberales*, todas voltadas para a exegese de aspectos específicos do texto bíblico, centro de gravidade tanto da fé como da erudição ou ciência cristã. Em primeiro lugar, Santo Agostinho recomenda a Gramática para a leitura e interpretação de uma primeira camada de sentido dos escritos sagrados, de caráter literal, a que seguiriam a História, devendo a periodização dos eventos humanos consignar um lastro para a participação da Providência divina no mundo material, a Geografia ou História Natural, tendente à exploração intelectual das propriedades, princípios e caracteres das plantas, animais, aves, árvores e outros elementos naturais, as artes mecânicas<sup>4</sup>, a Retórica, imprescindível para a atividade predicatória da Boa Nova do Evangelho a toda a criatura humana, imperativo bíblico destinado, principal mas não unicamente, ao clero, a Dialética, a Lógica, as Matemáticas e, finalmente, a Filosofia. Aqui convém salientar a sinonímia entre Filosofia e Teologia para o pensamento agostiniano, enquanto contemplação racional e especulativa das verdades sempiternas (Novaes, 2003: 22-26).

A essa reinvenção da cultura clássica erudita como propedêutica à verdadeira sapiência do Bem Eterno e da suma felicidade correspondeu, ao nível da cultura popular, uma hibridação do imaginário pagão greco-romano, bem como das heranças celta e germânica, sob o signo da religião cristã, cuja doutrina lastreou tal sincretismo cultural, por ser evidente denominador comum entre as três matrizes, havendo convertido tais populações ditas bárbaras a um marco fundamental da cultura do Baixo Império Romano, o Cristianismo. Forjou-se, como disserta Hilário Franco Júnior, uma mitologia cristã medieval, em cujo seio diversos e multifacetados elementos culturais foram reinventados e re-significados em função dos dogmas cristãos e das expressões concretas que lhe são peculiares na dimensão da experiência de fé das camadas sociais iletradas (Franco Jr, 1996: 45-71).

Se a Idade Média emerge, como novidade histórica, a partir da formação de uma cultura cristã que atravessa os níveis erudito e popular, seu epílogo também se verificará com a eclosão de uma ruptura radical no imaginário cristão, que se dá a partir de 1517, com a Reforma Protestante. Dentre os autores clássicos das Ciências Sociais, Max Weber revelou-se o hermeneuta seminal de tal avatar no plano das representações mentais do Ocidente.

Como se pode imediatamente depreender da leitura de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, o *locus* histórico e significativo de irrupção do imaginário capitalista é a esfera da religião, que, sem o risco de deturpação analítica, pode-se vislumbrar como epicentro de todo o imaginário enquanto sistema social, tanto para a Idade Média como para a transição para a Modernidade capitalista. Neste sentido, a abordagem da ruptura no imaginário, tal como divisada por Max Weber, também enseja o emprego da noção de sistema, bem como a justificativa teórica da proeminência da variável religiosa no contexto histórico peculiar do Ocidente, objeto de problematização do presente escorço.

A compreensão desta revolução na sensibilidade religiosa do homem ocidental, que o impulsiona a elidir o *ethos* medieval e sua peculiar formulação doutrinal da *imitatio Christi*, em suas múltiplas formas de expressão, internalizando o imperativo categórico da poupança e da reprodução do capital para a glorificação devida a um Deus transcendente e portador de desígnios inescrutáveis, não poderia prescindir de uma caracterização desse homem medieval. Como observa Jacques Le Goff em *O Homem Medieval*, apenas por meio de um exercício de abstração conceitual seria possível pensar no tipo ideal, à maneira do *Idealtypus* de Weber, de um homem medieval, que lograsse abarcar a pluralidade de expressões humanas que o Medievalo conheceu. É necessário, pois, direcionar o enfoque de uma História da Cultura para os homens viventes, em suas práticas sociais, crenças, condições de vida, sendo claro que os mesmos se conflagram, contradizem-se, mesclam-se a todo instante (Lê Goff, 1989: 9-10).

No entanto, pondera Le Goff, faculta-se pensar em um modelo de homem medieval, como, aliás, poucas temporalidades podem ofertar com a mesma nitidez da Idade Média (sobretudo entre os séculos XI a XV), pois os homens concretos desse período estavam convictos da existência universal e eterna de um modelo humano. Em uma era de incontestada hegemonia do imaginário religioso, tal modelo correspondia ao ideal cristão (Lê Goff, 1989: 10).

Com efeito, se for possível – e parece mesmo ser – aludir a uma antropologia medieval cristã, a mesma caracteriza a natureza, a história e o destino do ser humano a partir da Bíblia, notadamente do Livro de Gênesis, que narra a criação do homem ao sexto dia, havendo Deus

concedido àquele que se fez sua imagem e semelhança o poder de dominar a natureza, sua flora e sua fauna, que então se dessacralizam para o imaginário medieval. Entretanto, com o advento do Pecado Original, o homem torna-se indigno do Paraíso terrestre, condenado ao sofrimento, a pervagar *in hac lacrimarum vale*, como diria São Bernardo de Claraval. O homem traduz, doravante, a coexistência tensa de dois seres: por um lado, o portador de imagem e similaridade a Deus, e por outro, e o pecador, condenado a haurir o “pão com o suor de seu rosto” e sofrer as terríveis dores do parto. Consoante exprime Le Goff, a ênfase medieval oscilou entre as duas imagens, o que reitera uma cosmovisão tendente ao pessimismo existencial, já que o homem, mesmo vocacionado a reencontrar o Paraíso na Cidade de Deus, cede sempre às tentações do pecado e não logra fugir ao vale das sombras da morte (Lê Goff, 1989: 11).

Na denominada Alta Idade, a personagem bíblica Jó pareceu encarnar, em estágio mais desenvolvido, o arquétipo do homem medieval<sup>5</sup>. Jó é aquele que se submete à vontade de Deus sem nada questionar, atribuindo os eventos em sua vida ao inescrutável arbítrio divino, o que o torna menos pecador que os demais homens. Dilacerado pelas contínuas provações de Javé, resigna-se a reconhecer que ao homem cumpre consumir sem esperanças seus dias, no contexto de uma vida que se reduz a vento (Lê Goff, 1989: 11).

Entretanto, os teólogos medievais precisaram debater-se com a questão de Deus amar esse ser humano corrompido. Deus mesmo consagra ao pecador um estatuto divino, convertendo a si próprio em excepcional signo do homem humilhado, que padece pelos pecados de todo o gênero humano e os proscreve do mundo por intermédio do Mistério da Redenção<sup>6</sup>, na pessoa de Jesus Cristo. O homem traduzido por esta mitologia cristã medieval encontra-se envolto na pugna entre as hostes de Cristo e as forças do Anticristo. Apesar da refutação doutrinária às teses maniqueístas, a teologia medieval erigiu uma figura para encarnar o Inimigo de Deus, Satanás, líder dos anjos rebeldes, derrotado por Deus em sua insurreição e por Ele precipitado no Inferno, porém ainda detentor de poderes de tentação sobre os homens.<sup>7</sup>

Aceitar ou renunciar à Graça de Deus ou à salvação, optando por sua condenação, competia ao livre arbítrio humano. O *locus* da guerra entre anjos e demônios é a alma humana, que alguns autores medievais comparam a um jogo. Não é exótico, então, que a imagem desse homem medieval também se encontre representada sob a forma de um homem de proporções diminutas, pesado na balança de São Miguel Arcanjo, sob o olhar atento de Satanás, sempre procurando forçar o equilíbrio a pender para o lado desfavorável, ao passo

que São Pedro tenta incliná-lo a seu favor. Decorre dessa figuração a noção de um *homo uiator*, que peregrina rumo à vida eterna ou à condenação perpétua, consoante seu arbítrio. O ideal do peregrino atinge seu paroxismo com a exortação às Cruzadas, a partir do Concílio de Clermont, em 1095. Para Le Goff, mesmo os homens concretos que sequer trilharam qualquer das três clássicas peregrinações medievais (a Roma, Jerusalém ou Santiago de Compostela), poderiam ser vislumbrados como peregrinos potenciais e simbólicos.

Correlativa e coextensiva à noção do *homo uiator*, dá-se aquela do humilde penitente, que procura, pela ética do trabalho dilacerador, dissipar sua culpa e as circundantes trevas do Pecado Original, assegurando sua ressurreição com Cristo para a vida eterna. A prática litúrgica da penitência seria consagrada no IV Concílio de Latrão (1215), que institucionaliza a confissão, compulsória para os fiéis, ao menos uma vez por ano.

A respeito desta construção de uma antropologia medieval, Le Goff exara:

Esse homem, que o dogma e a prática do Cristianismo medieval tendem a transformar em tipo universal, reconhecível seja qual for a sua condição, é um ser complexo. Em primeiro lugar, é constituído pela união contrastante entre a alma e o corpo. Qualquer que tenha sido o desprezo que o Cristianismo medieval nutrisse pelo corpo, “esse abominável revestimento da alma”, segundo Gregório Magno, o homem medieval vê-se obrigado – e não apenas pela sua própria experiência de vida, mas também pelos ensinamentos da Igreja – a viver na dualidade corpo/alma (Lê Goff, 1989: 13).

A longa duração medieval representou um tempo de agudas antinomias sociais, praticando muitas vezes um maniqueísmo de fato, apesar de jamais ratificado em sede teologal, entre homens virtuosos e perversos. À medida que a sociedade medieval se complexifica, seus próprios pensadores a concebem por intermédio de sistemas de representação articulados, que superam as oposições binárias, permitindo que se cogitasse, em ocasião inaugural, de um estrato social intermédio, o dos *mediocres*, situado a meio termo dos *maiores* e dos *minores*. Essa inaudita formulação facultou a inserção explicativa da camada burguesa urbana que, desde a transição do século XI para o XII, assumia tal posição intermédica, porque já irreduzível a seu passado camponês e servil.

Como a percepção das rupturas entre uma antropologia medieval e um perfil de homem moderno radicalmente distinto depende de uma análise comparada entre ambas tipologias, não se pode omitir uma apreciação sobre a função social dos monges, reputados herdeiros espirituais legítimos da Igreja primitiva, ocupando o apogeu de uma hierarquia de mérito e moralidade, condição a que nem todos os homens medievais poderiam aspirar.

Encarna os ideais de pobreza, castidade e obediência, procurando a Deus sempre na oração e na solidão, na contemplação mística e extática, de que são exemplos grandes místicos como São Bernardo de Claraval, no século XII, ou o dominicano Mestre Eckart, no século XIII. Em sua busca por tranquilidade e paz, responsabiliza-se por orar pela salvação alheia, apesar de privilegiar a perfeição e a salvação pessoais.

Insulado nos monastérios, uma complexa simbiose entre refúgio e cidade santa, o clérigo regular é um especialista em necrologia, um conselheiro espiritual, notadamente para a nobreza feudal laica, em virtude de sua posição privilegiada perante Deus, de quem é lídimo intermediário, um conhecedor e conservador da cultura erudita legada pela Antiguidade Clássica, sobretudo por suas habilidades de copista e leitor, constantemente atualizadas no *scriptorium* e nas bibliotecas dos conventos. O mosteiro é uma espécie de “antecâmara” do Paraíso, e o monge é a pessoa mais inclinada a ser beatificada. Reunindo vigor intelectual e sensibilidade emotiva, o clérigo exhibe, de acordo com a preleção de Le Goff, “uma sabedoria da escrita que sabe exprimir e matizar sensações, desvios, sutis atenções e segredos” (Le Goff, 1989: 16).

À luz das pregações itinerantes dos frades mendicantes surgidos no ambiente urbano do século XIII, das homilias dos padres, e mesmo da produção erudita das abadias, o homem medieval preconizou e procurou vivenciar um ideal cristão, consignado sob a fórmula da *imitatio Christi*. Contemplando a si próprios como *militēs Christi*, os clérigos católicos tornaram o cavaleiro cristão, nobre destemido, aventureiro, peregrino em direção à Jerusalém Celeste, que defende as clássicas vítimas bíblicas, órfãos, viúvas e pobres, em tradução social concreta do *miles Christi*<sup>8</sup>. Esta cristianização da ética da cavalaria foi contemporânea à absorção da função bélica pelo estamento nobre, na pessoa dos filhos não primogênitos dos senhores feudais, que não herdariam o feudo (fosse ele referente a uma propriedade fundiária ou a uma renda, ou regalia banal). Desde seu primeiro registro, na biografia de São Gerardo d’Aurillac, do Abade Odon de Cluny (século X), o cavaleiro é celebrizado como ideal de homem virtuoso e cristão, convertendo o *ethos* cavaleiresco em arquétipo significativo para todos os estratos da sociedade medieval. Não por acaso, os séculos XII e XIII, tempo da invectiva clerical de normatização da aristocracia laica e das camadas subalternas, conheceram a compilação das novelas de cavalaria, em especial as relativas à Matéria da Bretanha, portadoras de uma diretriz de cristianização da ética cavaleiresca e do amor cortês.

Não seria honesto olvidar a permanente oscilação do comportamento sexual dos cavaleiros entre a lascívia e o amor idealizado, porém a efetiva cristianização que se deu ao

nível do imaginário cristão coevo atingiu seu ápice com a emergência de uma cavalaria de monges guerreiros quando do êxito da Primeira Cruzada Oficial, em 1099, que testemunhou a criação de ordens militares como os Templários (1118), os Teutônicos (1198) e os Hospitalários (1199), com o intuito de tutelar as rotas de peregrinos para Jerusalém, bem como assegurar sua inédita condição de reino cristão feudal, sob a coroa de Godofredo de Bulhões. Não por acaso, o cavaleiro e o monge sobrepõem-se como artífices de uma *pugna spiritualis*, destinada a debelar as hostes do Anticristo, sendo que o herói Galaaz, personagem do Ciclo Arturiano (ou Matéria da Bretanha), por excelência o cavaleiro cristão, re-significa sua aventura cavaleiresca em demanda pelo próprio Deus, simbolizado na imagem do Santo Graal.

O início da revolução na sensibilidade religiosa evidenciada pela obra de Max Weber parece trair raízes muito anteriores à Reforma Protestante, mas que apenas por sua ocasião atingem a plena concretude histórica. A partir do “Renascimento Urbano”, iniciado no século XI e observado com vigor máximo no século XIII (adota-se, neste estudo, essa expressão por razões didáticas, em que pese não se poder ignorar que, a rigor, as cidades nunca desapareceram no Ocidente medieval), modifica-se de forma acentuada o imaginário caracterizado até este momento, já que na cidade (nos burgos medievais), os camponeses emigrados dos mansos servis, restringindo a amplitude de seu círculo familiar, porém expandindo as comunidades não originárias de que participa, posiciona o dinheiro como centro de suas preocupações materiais.

A mentalidade urbana dominante passa a ser a mercantil, a mentalidade do lucro, que Weber colaciona à sua argumentação sob a fórmula latina *auri sacra fames*, distinguindo-a do veraz espírito do Capitalismo moderno. Na cidade, caracterizada pelo pecado burguês por excelência, a avareza ou cupidez, tão distintos do orgulho ou ira que induzem o cavaleiro nobre à perdição, o mercador aprende a domesticar e racionalizar o tempo e o valor mesmo do trabalho. Esta incipiente captação do valor monetário e mercantil do tempo, outrora um atributo exclusivo de Deus, que se expressa na natureza, Sua obra, evidencia-se, doravante, pela inflação, pelas contínuas irrupções de inaudita mobilidade social, sempre referida ao poder econômico, não aos liames de nascimento e sangue, característica da forma estamental de estratificação social. Destarte, os burgueses são portadores (*Träger*) de uma racionalidade moderna do tempo, que interrompe a visão mítica de um tempo de ciclos, naturais e litúrgicos, e enceta um tempo linear, progressivo e sujeito a uma racionalidade ordenadora das atividades lucrativas. Na expressão consagrada de Le Goff, o tempo da Igreja cede lugar ao tempo do

mercador, quantificado matematicamente. A linearidade escatológica de um tempo histórico iniciado com a Queda Primordial do Homem, que tende à consumação do Juízo Final e encontra seu ponto de inflexão no Advento de Cristo, converte-se em tempo da acumulação de capital.

Entretanto, como Weber discerne de maneira proficiente, ainda não se pode pensar em um Capitalismo na Baixa Idade Média, senão em atividades capitalistas presididas pelo intuito do lucro. Não pode haver sistema econômico e ideológico que mereça o nome de Capitalismo Moderno onde seu “espírito” não logrou assentar-se, e o mesmo nunca poderia instaurar-se senão a partir de uma ruptura irreconciliável com o *ethos* medieval. De forma genial, Weber captou a evidência de que não é toda a Reforma Protestante que rompe com o imaginário medieval, pois Lutero ainda se manteve profundamente agostiniano em sua Teologia. Apenas a teologia de Calvino, denunciando a mística litúrgica dos sacramentos como credice ou superstição, e condicionando o homem a divisar no progresso racional, disciplinado e honesto da condição econômica de um indivíduo, com fulcro na noção de poupança e reinvestimento produtivo do capital em uma unidade econômica racional (a empresa), o único e singular sinal de Deus que atestaria sua predestinação à salvação, poderia deitar as raízes de um futuro espírito do Capitalismo. Max Weber também explica que, uma vez constituído na Modernidade, o *ethos* capitalista liberta-se da teologia calvinista e transforma-se em um sistema axiológico, produtivo e ideológico próprio. De forma paralela, também não se pode afirmar que o Capitalismo, enquanto cultura, seja um construto direto da Reforma Protestante. A tese weberiana é muito mais sofisticada: o Calvinismo encontra as atividades capitalistas emergindo no universo urbano medieval e as re-significa, a um só tempo introduzindo o tempo do mercador na teleologia cristã e subvertendo a escatologia sacramental, que se transforma em tempo linear inequívoco do capital.

Não será a Reforma Protestante, muito mais que o Renascimento (aliás profundamente católico e medieval), ou a Queda de Constantinopla de 1453 (uma entre tantas batalhas enfrentadas pela Cristandade frente ao Islã expansionista de linhagem turca otomana), um marco mais idôneo para assinalar a aurora da Modernidade, definida na chave de seu imaginário capitalista?

Em defluência da exposição até aqui apresentada, já é possível perceber que a Idade Média se define como o *locus* histórico de uma concepção cristológica da existência e do mundo terrestre e, para se pensar um período tão longo quanto aquele abrangido pelos marcos cronológicos ora propostos, deve haver um fator de inteligibilidade idôneo a configurar uma

senha interpretativa para esta temporalidade. Doravante, propõe-se tal chave decodificadora mediante o recurso às noções de sistema, imaginário, mentalidade e sacramento.

### **Tantum ergo sacramentum ueneremur cernui**<sup>9</sup>

Esse imaginário medieval suscitava nos homens deste tempo a vivência de um saber indiciário, constitutivo de uma mentalidade essencialmente simbólica. De acordo com Santo Agostinho, o mundo é constituído por *signa* (sinais, símbolos) e *res* (coisas). As coisas mesmas, as essências em sentido neoplatônico, permanecem ocultas aos sentidos, apenas acessíveis à conjugação entre fé e razão. O que é dado ao homem divisar, no mundo sensível, são os sinais. Não por outra razão, a própria Escritura Sagrada é composta em um sistema simbólico a ser decifrado com a necessária mediação dos teólogos. O homem medieval é um contínuo decodificador dos signos, que comandam as expressões artísticas, sobretudo a arquitetura, e configuram a Igreja como mistério sagrado, como *Mysterium Lunae*, posto que seja o *Corpus mysticum Christi*, esse sim o *Mysterium Solis*. A mentalidade simbólica recobre desde a épica e a poética cortesãs até as cerimônias públicas, forjando o Medievo como tempo da alegoria, rota necessária para acessar as *significabilia*. Neste lastro, mostra-se correta a percepção de Hilário Franco Júnior acerca do caráter analógico do pensamento medieval, traço comum entre as formações sociais pré-industriais que o Ocidente conheceu (Franco Jr, 2003: 81).

Enquanto instância simultaneamente racional e emocional que estabelece entre dois ou mais elementos, fatos ou ações, correspondências fundadas em denominadores comuns, sejam concretos ou pretensos, a analogia exhibe uma espontaneidade de pensamento que percebe similitudes e contempla o universo como uma imensa rede de conexões. Para Hilário Franco Júnior, o efeito etnológico fundamental do pensar analógico seria uma descontinuidade entre natureza e cultura, vez que se projetam características humanas sobre os seres irracionais ou o sentimento de que objetos não são seres inanimados. Nesta base estão os procedimentos analógicos da metáfora e da metonímia, que defluem da experiência corporal e fundamentam nosso próprio sistema conceitual (Franco Jr, 2003: 89).

A compreensão mais profunda do imaginário medieval e da centralidade ocupada, em sua gramática interna, pela noção unificadora de sacramento não poderia prescindir de uma definição rigorosa, ainda que breve, dos conceitos pertencentes ao instrumental teórico-metodológico aqui aduzido. A definição de sacramento iniciou-se logo nos primórdios da

Primeira Idade Média, atingindo sua conformação doutrinária definitiva em autores centro-medievais como São Tomás de Aquino e seu opositor argumentativo, São Boaventura, o ministro geral da Ordem Franciscana de 1257 a 1274. Procura-se, agora, seguir o trajeto histórico desse conceito fundamental para o imaginário medieval.

Com efeito, a definição mais arcaica de *sacramentum* se dá com o apologista Tertuliano (c. 160 d.C. a c. 212 d.C.), que o define como rito litúrgico de santificação do homem e glorificação de Deus. Cada sacramento significaria um momento culminante da experiência de fé e da vivência litúrgica da esperança acerca da Parusia. Tertuliano, erudito advindo dos círculos letrados da camada senatorial, re-significou o vocábulo *sacramentum* presente aos editos formulares do direito pretoriano clássico (*ius honorarium*), que correspondia à taxa devida pela parte processual derrotada no litígio, tratando-se, portanto, de uma designação romana para o ônus da sucumbência (*Apologias*, c. 195 d.C.).

Já no esteio das reflexões patrísticas, exatamente no momento já assinalado de transição entre o mundo tardo-antigo e a Primeira Idade Média, Santo Ambrósio de Milão, o erudito bispo que iniciou Santo Agostinho na fé cristã e o batizou, relaciona o sacramento ao conceito helênico de mistério (*mysterion*), centro da vida cristã e da dinâmica litúrgica da Igreja, propagação da densidade salvífica de Cristo na história e lugar da experiência mística da anagogia (*De sacramentis*). Santo Ambrósio concebe o mistério como experiência essencialmente transcendente perante a razão humana, um acontecimento que a Revelação permite conhecer, mas que a razão humana não logra abarcar, sequer pelo exercício da contemplação mística. Esta última, aliás, mais uma experiência de interioridade emotiva que uma atividade da especulação filosófica.

Santo Agostinho oferta uma definição semiológica de sacramento no Livro X de *A Cidade de Deus*: “O sacrifício visível é sacramento, ou seja, signo sagrado do sacrifício invisível”. Prosseguindo em seu raciocínio conceitual, esse autor apresenta uma definição para o próprio signo, que seria, na Idade Média Central (séculos XI a XIII), a base para as elaborações doutrinárias da Escolástica. No Livro II de *De Doctrina Christiana* (c. 397 d.C.), Agostinho define que o signo “é aquilo que, além de impressionar nossos sentidos por uma imagem, conduz-nos ao conhecimento de uma coisa distinta”. No Livro XIX de *Contra Faustum* (c. 386 d.C.), assinala que os sacramentos são palavras visíveis. Funda-se, portanto, um verdadeiro regime discursivo semiológico para auto-representar o imaginário medieval.

Ainda ao tempo de hegemonia do pensamento patrístico, Isidoro de Sevilha, nas *Etimologias* (século VII) enfoca a questão sacramental a partir do segredo, assim retornando,

de certa forma, à doutrina de Santo Ambrósio, posição que se fez hegemônica na Teologia cristã até o século XI. Em síntese, a Patrística produziu discursos não sistemáticos sobre cada qual dos sacramentos, sobretudo o batismo, mas apenas com as Sumas de Teologia do século XII a questão sacramental ensejaria uma dogmática cristológica sistematizada e específica. A principal obra de sistematização foram as *Sententiae* (c. 1150), de Pedro Lombardo, mas a compreensão do novo paradigma escolástico para a hermenêutica desta cristologia dos sacramentos necessita de um breve aporte dos princípios do sistema filosófico hegemônico na Idade Média Central. Com o advento da Escolástica, desde *Cur Deus homo* (1098), de Anselmo da Cantuária, a ênfase recai, novamente, sobre o caráter de signo do sacramento, por exemplo, com Berengário de Tours.

No século XII, Hugo de São Vítor insiste, além do caráter de signo, na eficácia santificadora e redentora da administração litúrgica dos sacramentos, o que repercute na doutrina do frade franciscano São Boaventura, que se refere a uma “medicina dos sacramentos” em seu *Breviloquium* (1257). Para o ministro geral da Ordem Franciscana, os sacramentos seriam o penhor espiritual de Deus para que os homens, degredados e pecadores desde o Pecado Original, pudessem santificar-se na liturgia da Igreja e, ainda que de maneira restrita e efêmera, comungassem de Deus, através de signos que presentificassem a visão beatífica do Paraíso escatológico. À evidência, trata-se de uma perspectiva agostiniana, que seria frontalmente contraditada pelos esforços racionais de matriz aristotélica protagonizados por São Tomás de Aquino, no mesmo século XIII.

Outrossim, uma teologia geral dos sacramentos, que os definisse e assinalasse seus caracteres comuns apenas se deu com São Tomás de Aquino, nas questões 60 a 65 da Parte III da *Suma Teológica* (1265-1273). O sacramento é signo no sentido agostiniano, sendo causa formal operativa da causa final que é a Graça do Espírito Santo. O signo é coisa sensível que permite ao homem conhecer as coisas inteligíveis, de acordo com Aristóteles. Convém observar que tal leitura tomista de Aristóteles, pela qual as *significabilia* ou *res intelligibiles* apenas podem ser atingidas, por parte do intelecto humano, através da significação sîgnica das *res sensibiles*, não apenas continua, mas se fundamenta na perspectiva agostiniana, não se instaurando, ao menos neste aspecto, a tão decantada ruptura filosófica da Escolástica com a teologia que a precedeu, a Patrística.

Para São Tomás de Aquino, por conseguinte, o sacramento possui natureza analógica, haurindo a natureza da Graça que o mesmo veicula e protraí no tempo e na história. Todavia,

São Tomás de Aquino aproxima-se da teologia de seu rival São Boaventura, ao não ignorar que o sacramento é meio de santificação do homem. É a causa de nossa santificação, referida à Paixão de Cristo, a forma de nossa santificação, pela Graça e virtudes teologais e o fim último de nossa santificação para a vida eterna (*Suma Teológica*, III, Q. 60). Portanto, o sacramento é necessariamente coisa sensível, disposta como efeito de santificação que é signo da causa principal que é a Graça. A finalidade, para São Tomás de Aquino como para Aristóteles, mensura e penetra as essências (*Suma Teológica*, I, Q. 5). Neste espectro semiológico da Escolástica tomista, as palavras são forma e os elementos sensíveis (inclusive gestos rituais) são matéria dos sacramentos, apelando-se, claramente, para uma referência à metafísica aristotélica (*Suma Teológica*, III, Q. 61).

Com efeito, na doutrina cristã, desde Santo Ambrósio de Milão, a mística encerra o ápice da experiência de mistério que atravessa a vida espiritual do cristão, dela partindo e a ela retornando, sob influxo e como prolongamento do mistério celebrado pela liturgia. O ponto essencial determina-se pela experiência pessoal e comunitária do mistério de Cristo, vez que em Cristo, Verbo co-eterno de Deus, o Sagrado não apenas se manifesta, porém procura pelo homem. Paralelamente, o homem envida esforços para atingir a Deus por meio de Cristo, Nele encontrando, por fim, o Mistério Trinitário.

O sacramento significa, neste sentido, a perpetuação do mistério pascal de Jesus Cristo no tempo e na história, convertendo a liturgia em autêntica história da Salvação. Esta densidade sacramental insere-se na perspectiva escatológica de um retorno a Deus, por Cristo e no Espírito Santo, de tudo que fora inicialmente concebido pela Sabedoria de Deus (o Verbo co-eterno a Deus Pai, o *Logos*). A memória atualizada da Páscoa de Cristo (*anamnese*) se realiza na comunidade de fé, por meio da plena inserção do fiel no dinamismo do sacramento pascal (*participação*), mediado pela ação unificadora e transformadora do Espírito Santo (*epiclese*). O intuito de toda vivência sacramental corresponde à consecução da própria existência telúrica enquanto culto espiritual, sintetizando o propósito de tornar-se, com Cristo e sua Igreja, um só corpo e um só espírito, um compromisso vital celebrado no mistério dos sacramentos e prolongado na tessitura do cotidiano, todo ele convertido em existência mística. A existência telúrica, para o homem medieval, permite-se apreender, em sua essência mais radical, enquanto oblação sacramental a Cristo (VVAA, 2003: 931-937).

## **O Sacramento e o Sistema do Imaginário Medieval**

Se a proposta do presente ensaio é a conceituação do sacramento como eixo de estruturação e sentido para o imaginário medieval, tal intuito implica a predicação, a esse imaginário, da condição de sistema. Por lógica, entretanto, convém assinalar os caracteres fundamentais da idéia de imaginário, distinguindo-a do conceito interpenetrado, porém distinto, de mentalidade. Em capítulo da obra coletiva *A Nova História*, coordenada por Jacques Le Goff, a historiadora francesa Evelyne Patlagean oferta uma definição de imaginário idônea para os propósitos heurísticos do presente ensaio. A autora inicia seu texto com a definição e as fronteiras do imaginário, compreendido como conjunto das representações que exorbitam dos lindes das constatações empíricas e dos encadeamentos dedutivos e indutivos autorizados pela experiência. Cada cultura, cada formação social, ou mesmo cada segmento interno a uma sociedade complexa, acalenta um imaginário próprio. Nesta perspectiva, o limite entre o real e o imaginário revela-se volátil, enquanto o território perpassado por tal fronteira permanece idêntico, já que abrange todas as esferas da experiência humana. Se o intuito do historiador for o conhecimento do imaginário de uma sociedade pretérita, afastada no espaço e no tempo, como é o caso neste estudo, a divisa entre “real” e “imaginário” será traçada de forma coincidente com a posição deste limite para o cotidiano do próprio historiador, para nossa própria formação social e cultural (Patlagean, 2001).

Para iniciar a análise pela matéria-prima do imaginário, pode-se definir a *imagem* como forma que atua como suporte para as representações. Assume formas variadas, integrando *famílias de imagens*, podendo ser divididas em imagens ópticas, gráficas, perceptivas, mentais e verbais. A partir desta idéia primária, pode-se ensaiar a conceituação do *imaginário* como sistema de imagens articuladas, com estrutura e dinâmica próprias. Por fim, opera-se com a categoria da *imaginação* enquanto capacidade de criar imagens, sempre dentro do circuito de possibilidades dispostas pelo imaginário (Meneses, 1997: 12).

A dicotomia real/imaginário perdura até o século XIX, época em que áreas de conhecimento como a Psicanálise (com o estudo de horizontes para além do plano consciente), a Sociologia, a Psicologia, a Filosofia e a Antropologia a vislumbram como poderoso fator de criação. Nesta perspectiva, Cornelius Castoriadis preconiza a capacidade de a imaginação propor uma nova forma que permite, efetivamente, criar o mundo, sem a qual nada seria possível afirmar sobre esse mundo (Meneses, 1997: 12).

Ainda no mesmo sentido, Hilário Franco Júnior bem define a imagem como construção mental engendrada a partir de estímulos dos sentidos ou do aparelho psíquico

(visões, sonhos, memória), instaurando uma relação com o mundo circunstante e uma sua leitura, materializadas ambas na palavra ou na figura plástica. Interessa recordar que, para os medievais, uma imagem que, por qualquer razão, não represente ou não traduza os seres para os sentidos humanos não é *imago*, e sim *simulacrum*, sendo falsa (Franco Jr, 2003: 90).

Por pouco comunicarem isoladas, as imagens congregam-se em sistemas coerentes e articulados, que em muito superam o simples acúmulo. Trata-se, precisamente, da idéia de imaginário, um sistema coerente de mensagens veiculadas pelas imagens, significados sociais ensejados pelas coisas, que são seus suportes significantes. Hilário Franco Júnior considera que, isoladas, as imagens tendem a enfatizar mais o significante que o significado. As imagens apenas adquirem sentido e passam a comunicar, de modo consciente ou não, determinada cosmovisão, quando conexas em um sistema semiológico instituidor de um discurso, exprimindo-se sob forma plástica, sonora ou verbal.

Por certo a elaboração psicológica e social de uma imagem é necessariamente tributária da preexistência de outras imagens e seu sentido está irrefragavelmente condicionado a um ambiente cultural específico. O imaginário será, nestes termos, um sistema comunicante se suas variáveis imagéticas obedecerem às normas de sua gramática e retórica internas. Destarte, toda imagem procede de um imaginário e o retro-alimenta, em um processo caracterizado pelo fato de que sentimentos ultrapassam a consciência de seus formuladores, escapando a seu controle. Com propriedade, argumenta Hilário Franco Júnior que “se amor, desejo, esperança, angústia, medo, qualquer estado afetivo, enfim, são transtemporais, suas modalidades de exteriorização são datadas, contextuais, coletivas (ainda que formalizadas por uma pessoa)” (Franco Jr, 2003: 100).

Outrossim, como discorre Jacques Le Goff, não se delineava, para o imaginário medieval, uma fronteira nítida entre as realidades sensíveis e invisíveis, mesmo porque o visível seria apenas um vestígio do invisível, nos termos de uma lógica em que o sobrenatural irrompe a cada instante no cotidiano (Le Goff, 1989: 26).

A História procura compreender o imaginário como dimensão produtora de realidade, sem, entretanto, mitificá-lo como epifenômeno. Imagem, imaginário e imaginação reportam-se, em comum, ao problema do sentido e da significação, portanto, a um mesmo campo semântico. Neste circuito envolvem-se fenômenos de produção, armazenamento, circulação, consumo, reciclagem e descarte de sentido: são operações fundamentais de formulação e hierarquização de valores gerados por uma sociedade e imprescindíveis à sua organização.

Sentidos, significados e valores são construídos pela sociedade, portanto sendo mutáveis, contingentes, históricos. Não são imanentes aos vetores que conferem suporte às imagens. Seus atributos intrínsecos são apenas as propriedades físico-químicas dos materiais de que se compõem, também essas mobilizadas de modos distintos por cada sociedade, no processo de operação de sentido. Pode-se mencionar, a título de síntese integradora, a conceituação de imaginário para Hilário Franco Júnior:

[...] conjunto de imagens, verbais e visuais, que uma sociedade ou segmento social constrói com o material cultural disponível para expressar sua psicologia coletiva. Logo, todo imaginário é histórico, coletivo, plural, simbólico e catártico. Não pode ser confundido com imaginação, atividade psíquica pessoal que ocorre, ela própria, de acordo com as possibilidades oferecidas pelo imaginário (Franco Jr, 2001: 183).

Ao contrário do imaginário, o nível mais profundo da psicologia coletiva, designado por mentalidade, pode ser conceituado, no lastro de Jacques Le Goff, como aquele que abrange os sentimentos de medo, angústia, esperança, desejo, horror, que se transformam na longa duração e são transmitidos de forma inconsciente através das gerações. A mentalidade conhece expressões históricas, justamente, por meio do imaginário que atualiza, na linguagem específica a uma determinada formação social, em determinado período histórico, as irrupções automáticas e inconscientes do plano da mentalidade.

Entretanto, é notória a ausência de uma definição universalmente referendada pelos historiadores acerca da mentalidade, por vezes em virtude de não vislumbrarem os processos inconscientes como objeto pertinente para suas investigações. De toda forma, como acentua Hilário Franco Júnior, o conceito mais esposado é aquele proposto por Georges Duby e Rolf Sprandel. Reitera-o o historiador Jacques Le Goff, para quem a mentalidade refere-se ao que “há de comum a César e seus soldados, São Luís e seus camponeses, Colombo e seus marinheiros”, como ilustra o autor. Michel Vovelle refere-se a uma herança inconsciente que deve ser examinada em seus diversos níveis sócio-culturais, idéia que Philippe Ariès aprofunda com a menção a um inconsciente coletivo, “uma totalidade psíquica que se impõe aos contemporâneos sem que eles o saibam” (Ariès, 2001). De modo complementar, Hilário Franco Júnior esclarece que a expressão *psicologia coletiva* adentrou o instrumental teórico dos historiadores a partir do precedente consignado por Marc Bloch em 1924, no livro *Os reis taumaturgos*. Designa, propriamente, o complexo de sentimentos, motivações e valores do conjunto de uma determinada formação societária. Revela-se mais abrangente que a noção sociológica de consciência coletiva, concebida por Emile Durkheim, haja vista que opera

igualmente com elementos inconscientes da cultura. A mentalidade não coincide com a ideologia, se concebida essa última como:

[...] elaboração consciente e segmentada socialmente, que expressa certas necessidades e expectativas daqueles que a criam, adotam e propagam. É um sistema de representações que constrói uma imagem da sociedade em cores carregadas, negativas e positivas, sob certos aspectos e períodos da mesma. Apresenta forte conteúdo de crítica enquanto sua visão da sociedade não é hegemônica, e torna-se estabilizadora quando aquilo ocorre (Franco Jr, 2001: 183).

Consoante a análise de Evelyne Patlagean, as representações de uma sociedade e de uma época forjam um sistema, articulado com todos os demais sistemas sociais e com todos os modos socialmente vigentes de comunicação. Deve-se reconhecer, por conseguinte, a relevância do imaginário para a interface contínua entre os sistemas sociais, o que pode suscitar uma definição estrutural da História. Os estudos sobre as culturas européias, desde a Idade Média, evidenciam um imaginário socialmente diversificado (Patlagean, 2001).

O conceito de sistema, inicialmente elaborado no contexto das Ciências Naturais, conheceu sua forma mais aperfeiçoada com o físico e químico russo Ilya Prigogine e adentrou o campo das Ciências Humanas, sobretudo da Sociologia, a partir da obra do sociólogo alemão Niklas Luhmann, já na década de 1980, em sua obra *Soziale Systeme* (Sistemas Sociais) (Luhmann, 1991, 15-28). O sistema traduz um arranjo, um conjunto, uma ordenação ou razão material que preside a relação entre diversos elementos, a partir de uma conexão de sentido ou matriz de inteligibilidade. Esses elementos constituem seu repertório, cujas interpenetrações concedem concretude à lógica matricial do sistema. Concomitante ao repertório, o sistema perfaz-se por meio da estrutura, cujas regras determinam o grau de variabilidade dos elementos do repertório, vale afirmar, selecionam quais elementos ingressam ou excluem-se do sistema.

O sistema é capaz de aumentar o grau de previsibilidade de suas variáveis à medida que reduz o grau de complexidade da realidade social que pretende ordenar, mas não a torna infensa aos influxos dos demais sistemas sociais. Nas próprias palavras de Luhmann:

A apresentação da teoria [como um sistema, ela própria] pratica, portanto, aquilo mesmo que ela sugere, em si própria: redução de complexidade. Mas uma complexidade reduzida não é, para ela [teoria sistêmica] uma complexidade excluída, senão uma complexidade suspensa (*aufgehobene Komplexität*). Ela conserva aberto o acesso a outras combinações – desde

que suas determinações conceituais sejam respeitadas ou alternadas de modo adequado à posição que ocupam na formulação teórica. Se o nível de determinação do conceito fosse livremente abandonado, também desapareceria, no nevoeiro, o acesso a outras possibilidades de movimento linear [movimento lógico linear], e se precisaria lidar, novamente, com uma complexidade indeterminada e inoperacionalizável (tradução nossa).<sup>10</sup>

Com efeito, para Luhmann, os conceitos devem ser articulados em redes de significado e contrapostos de maneira crítica a teias conceituais antagônicas, o que implica que uma teoria adequada no campo das Ciências Humanas precisa procurar elevar o grau de coerência entre os conceitos e pressupostos formulados em seu bojo, de modo a, efetivamente, compor uma teoria sistêmica, que reduza a complexidade da realidade a ser investigada. O pensador contemporâneo assevera que toda a determinação conceitual no espectro de um sistema deverá ser lida como uma delimitação da possibilidade de determinações outras para o campo de projeção analítica dos mesmos conceitos (Luhmann, 1991: 12). Para o que concerne à idéia mesma de conceito, deve-se ponderar, no lastro de Luhmann, que os conceitos fundamentais a uma determinada ciência atuam como *sondas* com que um sistema teoricamente controlado ajusta-se à realidade que pretende estudar, com as quais, enfim, uma complexidade indeterminada torna-se determinável, o que redundará na superação científica da mesma (Luhmann, 1991: 13).

A partir dos trabalhos desenvolvidos no campo das Ciências da Natureza, sobretudo a Biologia Molecular, das Ciências Exatas, principalmente a Matemática da Teoria dos Conjuntos (notoriamente o Teorema de Gödel, de 1930, que demonstrou a necessária incompletude de todo e qualquer sistema) e da Filosofia Analítica e sua teoria positiva da linguagem, a noção de sistema cessou de funcionar sob o signo da dicotomia analítica todo/parte, para centrar-se no binômio sistema/circunstância. Para as Ciências Sociais, instaurou-se a percepção de que os diversos sistemas concomitantes em determinada formação social relacionam-se entre si e com o meio circundante, por mais que a hodierna Sociologia dos Sistemas teorize os ditos sistemas auto-referentes (*selbstreferentielle Systeme*). Neste espectro, a relação circunstancial passou a ser concebida como um esquema de *Input e Output*, sendo as estruturas do sistema as regras de sua transformação, as funções, a superfície em que se processam as transformações, que se espera poder controlar por meio do grau de variabilidade das estruturas (Luhmann, 1991: 24).

Enfim, para facultar a redução da complexidade do real investigado a um nível operativo conveniente, dotando-o de um grau de inteligibilidade, “os sistemas devem engendrar e utilizar uma descrição de si próprios; devem, no mínimo, conseguir empregar a

diferença entre sistema e circunstância, no interior do próprio sistema, como orientação e princípio da criação de informações” (tradução nossa).<sup>11</sup>

A noção de sacramento representa, por sua centralidade no imaginário medieval, a variável estruturadora do sistema do mesmo complexo de representações. Por conseguinte, decifrar a sacramentalidade medieval significa compreender o grau de variabilidade do repertório constituído pelas representações mentais produzidas ao longo de todo o período medieval, haja vista a presença não apenas do conceito de sacramento, formulado paulatinamente durante a Idade Média, na integralidade desse arco cronológico, como sua virtualidade explicativa para a compreensão da existência humana tal como representada pelos medievais.

### **Para uma breve conclusão.**

Como se analisou, a variável estruturante de um sistema, sua contextura estrutural, é o eixo semântico central de sua gramática interna, vale afirmar, o elemento significativo que determina o grau de variabilidade de seu repertório. Ora, considerar que o sacramento assume tal função sistêmica quanto ao imaginário medieval na longa duração significa defini-lo como fator que organiza, hierarquiza, congrega e explica os demais valores, conceitos, prefigurações, arquétipos e signos desse imaginário.

Se o sistema, enquanto aparato e estratégia conceitual, aspira à concessão de inteligibilidade ao imaginário medieval, e se esse último revela a tessitura social através de uma rede de sentidos que engendram, deste real histórico, um discurso plural de auto-representação, pode-se ratificar a tese que este breve ensaio procurou alvitrar. A sacramentalidade da vida humana e a ordenação de todos os entes deste mundo como reflexo da realidade celestial sempiterna e instrumentos de realização da Graça e da Providência na história dos homens, encetados para propiciar uma economia cristã da salvação, uma escatologia redentora da condição humana, permitem pensar a Idade Média como invenção dotada de um sentido integrado e comum, em meio à diversidade de sentidos, acontecimentos e processos, necessariamente plurais, que se deram ao longo do vasto arco cronológico que se estende do século IV ao século XVI d.C.

Finalmente, este estudo pretendeu ensejar um retorno à compreensão sistêmica do processo histórico, o que importa na revalidação da noção de sistema como instrumental teórico-metodológico de primeira importância para as análises engendradas no campo das

Ciências Sociais. A justa crítica às formas vulgares e mecanicistas de “Marxismo”, que, todavia, faz-se injusta quando incorre no equívoco de imaginar que o pensamento sofisticado de Karl Marx cinge-se a tal reducionismo, findou por pavimentar o lastro para que a razão cínica e pulverizada dos pós-modernos renunciasse a uma compreensão sistêmica.

Com efeito, a resposta avalizada a esta crise da razão, imersa em relativismos incapazes de constituir uma base fidedigna para o exercício de compreensão da condição histórica do humano, fundamento hermenêutico último a dotar as Ciências Humanas de um estatuto epistemológico próprio, poderá advir de um medievalista não menos polêmico que instigante. Trata-se de Alain Guerreau e sua tese acerca da existência de um sistema medieval, coincidente com a Igreja, compreendida como *Corpus Mysticum Christi*, fonte doadora de sentido e discernibilidade às formações sociais medievais em seus diversos momentos históricos (Guerreau, 1980: 127-129). A Igreja, a um só tempo Jerusalém Terrestre e congregação de todos os fiéis que crêem em Cristo, é a única instância dotada de legitimidade e prestígio suficientes para aspirar a uma normatização integral de todos os níveis de existência das sociedades do período medieval, como ocorreu com o projeto de jurisdição universal suscitado pela Reforma Pontifical e sua tentativa de Teocracia Pontifícia, iniciada, *grosso modo*, com o Papa Nicolau I (858-867 d.C.), após a fragmentação do Império Carolíngio, e cujo ponto culminante se verificaria no pontificado de Gregório VII (1073-1085 d.C.), sobretudo com a publicação do *Dictatus Papae* de 1075. Como discorre Jacques Le Goff, a essa avassaladora invectiva clerical e seu programa de ortodoxia reformista, visando à *imitatio Christi* sob a égide do Papado, correspondeu, sobretudo no século XIII, uma reação da aristocracia laica ao nível das representações mentais, com o resgate e rearticulação de heranças ancestrais do maravilhoso greco-romano, celta e germânico (Le Goff, 1985: 20-22). Isto denota, *a contrario sensu*, a capacidade capilar dessa preceptiva clerical incidir e projetar-se de forma tão integral nas sociedades medievais, que atinge mesmo as expressões de sua auto-representação simbólica.

Tal fenômeno de longa duração pode ser denominado hierofania e o propósito precípua do presente escorço foi, justamente, demonstrar que tal hierofania observa-se definida por uma concepção sacramental do mundo, da existência e da condição humana, que define um critério de identificação e singularização para esta magna invenção historiográfica que é a Idade Média.

## Referências

- ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Brasília, Editora da UnB, 1996.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média. Nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Cristianismo Medieval e Mitologia: Reflexões sobre um Problema historiográfico. In: *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*, São Paulo: Edusp, 1996.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: Reflexões sobre imaginário e mentalidade. *Signum*, n.º 5, São Paulo: ABREM, 2003.
- GUERREAU, Alain. *Feudalismo: Um horizonte teórico*, Lisboa: Edições 70, 1980.
- LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LUHMANN, Niklas. *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: Editions E de Boccard, 1983.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A problemática do imaginário urbano: reflexões para um tempo de globalização. In: *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, São Paulo, v. 55, janeiro/dezembro de 1997.
- MOREIRA ALVES, José Carlos. *Direito Romano*. Rio de Janeiro: Forense, 1978.
- NOVAES, Moacyr. As trajetórias de Agostinho. In: *Revista Cult*, n.º 64, São Paulo: Editora 7, 2003.
- PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, São Paulo: Loyola, 2006.
- VVAA. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola, 2003.

WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hamburg: Area Verlag, 2005.

---

Notas

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo.

<sup>2</sup> Desde a composição, entre 410 e 429 da Era Cristã, de *As Núpcias de Filologia e Mercúrio*, o escritor romano Marciano Capella, advindo da África Proconsular, estatuiu a classificação dos sete saberes formais e eruditos que perduraria por todo o período medieval: gramática, retórica e dialética (que constituiriam o *Trivium* durante o período carolíngio), bem como aritmética, geometria, astronomia e música (o *Quadrivium* do período carolíngio). Trata-se, efetivamente, do conjunto necessário de saberes para a formação dos intelectuais dos mundos clássico e medieval, propedêuticos, no derradeiro caso, aos estudos encetados nas faculdades de teologia, artes, medicina ou direito que floresceram na Idade Média Central.

<sup>3</sup> MARROU, Henri Irénée. *Op. Cit.*, p. 356. *Nous ne sentons plus chez lui la tentation renaissante, l'idée qu'il y a peut-être, dans cette culture qu'il refuse, un bien, quelque chose de positif. Saint Augustin est le premier qui ait réalisé ce que signifiait la décadence, qui ait vu, qui ait senti la décrépitude profonde de la culture antique, qui ait compris qu'il n'y avait plus rien à espérer d'elle, sinon des éléments, des matériaux, qui ait compris que ce n'était plus qu'un édifice en ruines, et qui nettement, soit orienté vers l'avenir, vers la reconstruction totale de la culture sur un plan nouveau.*

<sup>4</sup> No *Didascalicon* (c. 1127), Hugo de São Vítor arrola as sete artes mecânicas, em paralelo às sete artes liberais propostas por Marciano Capella. Seriam elas: agricultura, navegação, medicina, teatro, caça, arquitetura e tecelagem.

<sup>5</sup> Este fenômeno evidencia-se pelo fato de que, a par do próprio livro bíblico de Jó, os comentários a ele elaborados pelo Papa Gregório Magno (590 – 604), foram as leituras mais assíduas e mais empregadas nos sermões e homilias pelos clérigos de então.

<sup>6</sup> Na esfera da produção erudita medieval, o tratado considerado mais profundo é *Cur Deus homo*, de Santo Anselmo da Cantuária, inesgotável fonte para sociólogos da religião, antropólogos e historiadores das mentalidades.

<sup>7</sup> No Velho Testamento, Satanás é referido, sobretudo no Livro de Jó, como uma feição punitiva de Javé, não possuindo um estatuto ontológico próprio. Da mesma forma, Lúcifer representa a estrela brilhante dos Céus, e não uma entidade maligna, no mesmo livro. A lenda da rebelião de Lúcifer e demais anjos contra Deus, de procedência persa, adentrou o imaginário judaico quando do domínio de Ciro, o Grande (559 a 529 a.C.), que emancipou os judeus do Cativeiro da Babilônia, onde estavam aprisionados desde 586 a.C., quando da conquista do Reino de Judá por Nabucodonosor, da Babilônia. Seu veículo entre os hebreus foi o Livro de Enoque, jamais havido por integrante da Torá hebraica ou da Bíblia canônica cristã.

<sup>8</sup> O escrito doutrinal que melhor o denota é um sermão da lavra de São Bernardo de Claraval, intitulado *De la excelencia de la nueva milicia*, de meados dos do século XII (*Obras Completas*, Madrid: BAC, s.d.).

<sup>9</sup> A expressão foi retirada a uma antífona composta por São Tomás de Aquino, em meados do século XIII, cujo título é *Pange lingua gloriosi*.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 12. *Die Darstellung der Theorie praktiziert mithin, was sie empfiehlt, an sich selbst: Reduktion von Komplexität. Aber reduzierte Komplexität ist für sie nicht ausgeschlossene Komplexität, sondern aufgehobene Komplexität. Sie hält den Zugang zu anderen Kombinationen offen – vorausgesetzt, daß ihre Begriffsbestimmungen beachtet oder theoriestellenadäquat ausgewechselt werden. Wenn freilich das Begriffsbestimmungsniveau aufgegeben werden würde, würde auch der Zugang zu anderen Möglichkeiten der Linienziehung in Nebel verschwinden, und man hätte es wieder mit unbestimmter, unbearbeitbarer Komplexität zu tun.*

<sup>11</sup> *Idem*, p. 25. *Systeme müssen, um dies zu ermöglichen, eine Beschreibung ihres Selbsts erzeugen und benutzen; sie müssen mindestens die Differenz von System und Umwelt systemintern als Orientierung und als Prinzip der Erzeugung von Informationen verwenden können.*