

O mundo natural da Idade Média: aproximações conceituais

El mundo natural en la Edad Media: aproximaciones conceptuales

PEDRO CARLOS LOUZADA FONSECA

Universidade Federal de Goiás

pfonseca@globo.com

RESUMO

Este artigo se centra em uma compreensiva análise crítico-interpretativa do complexo conceito de natureza cultivado no decorrer dos séculos medievais. Procura investigar as diversas nuances desse conceito nas suas diversas condicionantes sócio-culturais. Principalmente no terreno religioso letrado, o estudo faz uma representativa abordagem comparativista dos principais pensadores da Antiguidade Clássica que influenciaram direta ou indiretamente a política ideológica da tradição judaico-cristã dominante no pensamento cultural da Idade Média acerca da natureza. O artigo tem um forte apelo social na sua contemporaneidade temática.

PALAVRAS-CHAVE: Idade Média, mundo natural, visões representativas, aproximações conceituais

RESUMEN

Este artículo se centra en un comprensivo análisis crítico-interpretativo del complejo concepto de naturaleza cultivado durante el devenir de los siglos medievales. Investiga los diferentes matices de este concepto dentro de sus diversas condicionantes socioculturales. Principalmente en el terreno religioso letrado, el estudio desarrolla un abordaje representativo y comparatista de los principales pensadores de la Antigüedad Clásica que influenciaron directa o indirectamente en la política ideológica de tradición judeocristiana (dominante en el pensamiento cultural de la Edad Media sobre la naturaleza). El artículo hace un fuerte enfoque social en su contemporaneidad temática.

PALABRAS CLAVE: Edad Media, mundo natural, visiones representativas, aproximaciones conceptuales

FECHA DE RECEPCIÓN: 17/10/2020

FECHA DE ACEPTACIÓN: 14/04/2021

INTRODUÇÃO

32 Um dos aspectos que pode ser tomado como ponto de partida para o estudo da natureza na Idade Média é a verificação de que as coisas e os acontecimentos só parecem maravilhosos e estupefacientes quando desabitutados na visão dos homens, fugindo do curso das suas regularidades mutáveis e imutáveis. Essas são as ideias básicas do conceito de milagre, muito bem entendido por Santo Agostinho ao discorrer, em *De utilitate credendi*, por volta de 391 sobre um assunto destinado a ser glosado por uma vasta tradição religiosa e doutrinária, a exemplo de São Gregório, o Grande, em *Homiliae in Evangelia* datadas de entre os anos 540 e 604 (26, c.12, vol. 76, col. 1204), entre outros. Em *De utilitate credendi*, o Bispo de Hipona comenta sobre as coisas ordinárias parecem ordinárias não porque “nós as entendemos, As suas causas permanecem um profundo mistério. Não, é porque elas nunca estão ausentes de nossa experiência” (1844-1890, c. 16, vol. 42, col. 90).

Esse aspecto do entendimento da natureza, apesar de pertencer à história das ideias pode, entretanto, ser considerado de forma dicotômica: a natureza moral e a natureza física. Na primeira estava enquadrada a realidade interior do ser humano, a sua natureza comprometida com valores simbólicos, éticos e morais; a segunda, de fora do homem, encontrava-se relacionada aos seres e às coisas do mundo material exterior, aspecto que corresponde ao conceito de “natura”. Apesar de essas duas esferas da natureza apresentarem-se intimamente ligadas, para a hipótese de estudo do presente artigo, é a esfera da natureza que se situa fora do homem, portanto, o seu meio físico que deverá ser considerado, pois é nele que se situam as bases reais sobre as quais erigem-se as simbologias do mundo natural e imaginário dos medievais.

Um olhar mais detido para o comportamento e os modos de visão dos medievais em relação ao mundo natural ao seu redor é extremamente revelador do quanto a beleza da natureza externa era por eles apreciada, fruída e pensada com especial obsessão por seus efeitos coloridos e luminosos. À parte esse tipo de sentido estético da beleza natural, outra ideia bastante fascinante para o homem medieval tinha a ver com a sua visão de magnitude misteriosa do mundo natural que o envolvia, grandeza essa quase sempre sentida como fugidia ao seu controle. Era a chamada imagem da *machina mundi* que os medievais de todas as épocas entediavam como um conjunto de todas as coisas que compunham o coro harmonioso da natureza, excetuando-se os humanos.

Essa visão macrocômica foi exposta de diferentes maneiras pelos diversos pensadores e autores medievais, a exemplo de Santo Isidoro de Sevilha, no século VII, que a apresentou com um tratamento enciclopédico do assunto

em *De natura rerum*, o mesmo acontecendo com Vincent de Beauvais em *Speculum naturale* no século XIII, apesar de muitas de suas fontes serem originadas do conhecimento antigo e não propriamente medievais. Outro modo de abordar a *machina mundi*, a ser comentado mais adiante neste trabalho, foi através da aproximação científica como, por exemplo, a quantificação física de todas as coisas à grandeza da matemática (Crombie, “Quantification”, 143-160).

Dos modos aparentemente possíveis para se abordar o conceito de natureza para a visão medieval, o mais adequado parece ser revisar aquele que melhor se discute na atualidade acerca dos sentidos que a palavra ‘natureza’ adquiriu no correr dos longos séculos da Idade Média, especialmente no século XII, quando, em Chartres e Paris, um interesse pela realidade natural viria a acontecer de forma diferenciada. Aqui comparece a ideia de natureza alegorizada com inicial maiúscula, como uma verdadeira entidade superior que foi especialmente glosada na poesia filosófica. (Chenu, *Man, Nature and Society*, 1-49).

33

Ressoando concepções expostas pelo platonismo, alguns pensadores da época tenderam a idealizar a natureza, no seu aspecto físico e moral, como dotada de uma força ou potência essencialmente geradora e produtora. Já outros estudiosos da matéria, elaborando essa ideia, quiseram conceber essa vitalidade natural como emanção do interior das próprias coisas, produzindo resultados e efeitos de acordo com padrões regulares. E ainda houve quem, sem considerar o aspecto universal da natureza como uma entidade superior, com N maiúsculo, simplesmente a consideraram como um conjunto do que chamaram de causação secundária, sendo Deus a causação primeira (Gregory, “L’idea della Natura”, 27-65).

Entretanto, ao lado dessa tendência para a valoração metafísica da natureza, geralmente de entendimento alegórico (Lewis, *The Allegory of Love*, 1936), que ajudou as pessoas a conceberem abstrações que via de regra se apresentavam subsumidas ao terreno religioso, havia também o sentido de experiência mais prática com o mundo natural e concreto. Resultado do contato direto com o ordinário natural das coisas, uma espécie de disposição animista surgiu para explicar, como se verá adiante, a dinâmica da *machina mundi*, a que não eram alheias sugestões provindas do mundo Antigo

Colocadas essas possibilidades de abordagens de estudo da natureza cogitada na percepção dos medievais, o que se verá neste artigo é uma tentativa de identificação e estabelecimento de princípios gerais acerca da visão medieval do mundo natural, com as necessárias exemplificações particulares para o seu entendimento.

A natureza não foi percebida do mesmo modo pelos diversos estratos sociais da Idade Média, no entanto, alguns tipos básicos de representação podem ser considerados, caracterizados por seu próprio princípio de resolução. Por outro lado, a interação entre esses tipos de representação dá a ideia de que o pensamento medieval não foi uma coisa estacionada, uma abstração que serviria para caracterizá-lo igualmente para todos os séculos, mas uma espécie de processo de evolução contínua.

A NATUREZA NA VISÃO DOS EDUCADOS E NÃO-EDUCADOS

34

Uma primeira modalidade de representação medieval da natureza pode ser enfocada tomando como referência a religião e o nível de educação. Esses dois referenciais, bastante apropriados para a realidade medieval, dividiria as pessoas em crentes ou infiéis, educadas ou não-educadas. No primeiro caso estariam pessoas que explicariam a natureza mais representada pelos desígnios divinos ou por obra do acaso. Mas essa divisão conceitual da natureza poderia ainda ser entendida socialmente como, por exemplo, na prática sermônica do final da Idade Média que estabelecia diferenças de crenças enquanto ligadas a diferenças de categorias sociais (Humbert de Romans, “De modo prompte cudendi sermons”). Nesse sentido, talvez uma das mais proeminentes diferenças seja a estabelecida entre pessoas educadas e pessoas não-educadas.

Na Idade Média, a educação compreendia, entre outros conteúdos curriculares, o estudo das ciências da natureza. Entretanto, a possibilidade de aquisição formal do conhecimento era privilégio de poucos e variava muito nos graus de educação adquiridos pelas pessoas, dependendo de um conjunto de condições sócio-econômicas. Por exemplo, a maioria das pessoas, com simples conhecimento popular, admitia, por meio da observação baseada no senso comum, que a terra era plana, fato que Santo Isidoro de Sevilha, no século VII, não se propõe a discutir em *De natura rerum* e em *Etymologiae*, evidentemente porque havia tomado conhecimento da esfericidade do planeta por meio das cosmologias clássicas. Por outro lado, um notável exemplo que serve para marcar a postura das pessoas em termos de instrução frente à natureza, pode ser buscado na observação da sua reação diante dos fenômenos naturais, da *res naturalis*. Tratava-se da reação aos eclipses, normalmente espantosa para aqueles sem conhecimento, mas perfeitamente natural para aqueles instruídos na *Historia naturalis* de Plínio, o Velho.

Entretanto, a visão da natureza que os medievais possuíam não era uma questão apenas de ser ou não educado ou instruído, porque mesmo os

analfabetos tinham as suas próprias e populares concepções, as suas próprias e positivas opiniões sobre o mundo natural. É fato conhecido que a maioria das populações dos diferentes espaços e sociedades medievais era constituída de camponeses, a grande base da pirâmide social que caracteriza o feudalismo. Os camponeses, evidentemente, viviam numa proximidade maior com a natureza, e a sua convivência com animais domésticos e selvagens, ao lado da falta de livros e de instrução escolar, forçosamente influiu na sua visão do mundo natural. Uma visão motivada pela condição de vida semipagã, na medida em que se pode relacionar o paganismo com uma espécie de determinação existente entre o sentimento e o panteão religioso e forças de regência natural que explicavam a genealogia do universo mítico pagão.

A visão semipagã da natureza, reproduzida na realidade camponesa do feudalismo medieval, pode ser explicada pela presença de algumas características básicas que a diferenciavam relativamente ao universo de conhecimento do paganismo clássico. A primeira delas tem a ver com um surpreendente baixo nível de capacidade de abstração desse campesinato, de pensar e de refletir por meio de ideias abstraídas da realidade. Isso pode ser comprovado inclusive no domínio da linguagem, na medida em que em algumas línguas dos primórdios da Idade Média torna-se difícil encontrar palavras ou expressões abstratas para os conceitos de tempo e de espaço. Dessa forma, a vida aritmeticamente explicada tornou-se uma verdadeira penúria para os primeiros tempos da cultura popular medieval.

É de se supor, conseqüentemente, que nesse tempo os medievais do povo não tinham uma ideia muito clara da medida do espaço, uma noção mais inteligível de qualquer coisa que extrapolasse a sua área geográfica imediata, estado que não poderia ser melhor identificado do que pela imagem de um insulamento espaço-temporal (Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, 45-46; Lévy-Strauss, *The Savage Mind*, 233-269).

Em absoluta congruência com essa ideia da pouca capacidade de abstração própria da mentalidade popular medieval encontrava-se, como sua segunda característica, uma forte predisposição para o animismo. Entretanto, esse animismo medieval tinha principalmente a função de significar, numa massiva maioria de casos, que tudo na natureza tinha um espírito animador interior, um espírito de vida própria (Guilelmus Alvernus, “De legibus”, 1674a, 81bA-83aA). Uma das imagens mais buscadas para exemplificar a presença desse espírito animista da natureza foi a imagem do fogo, bastante explorada na simbologia cristã como propriedade divina purificadora contrária à impureza trazida pelo erro ou degeneração do pecado (Bartlett, “Trial by the Fire and Wather”).

Esse espírito animista das coisas da natureza é reconhecido pelo Pseudo-Dionísio na relação analógica que ele faz do fogo com o amor divino:

O fogo pode inflamar de repente e morrer de repente. Ele pode ser quase invisível e ainda manter a seu infinito potencial, queimar tudo que toca, pulando em todo combustível perto dele. O fogo cresce por treino, joga a luz brilhante nas coisas nas sombras; sustenta para cima o que toca (Denys L'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, 169-171).

36

Conclusão semelhante acerca desse animismo natural pode ser confrontada com a crença em espíritos (*daemones*, em grego) existente na mentalidade educada e instruída dos medievais. Por exemplo, no paganismo alemão pode ser notada uma marcada tendência para considerar sagrados, e associada aos espíritos, certos acidentes da natureza que parecem ter movimento próprio como, por exemplo, os rios e os ventos. Quando essa noção de força imotivada da natureza teve que migrar para o entendimento cristão, as coisas incidentalmente tornaram-se mais fáceis porque, na transposição da espiritualidade, tais acidentes naturais não podiam ser transportados em espécie, o que evitava uma disposição de idolatria própria das religiões pagãs. Por outro lado, muito da topografia e do cenário natural do culto medieval dos santos trazem a ideia de uma tentativa de erodir tal religiosidade atada à natureza, como pode ser confirmado no final da Idade Média com a constante e regular denúncia da crença em espíritos que assombravam poços e fontes (Musset, “La pénétration chrétienne”, 262-326; Flint, *The Rise of Magic*, 442, 450).

Essas crenças—sugerindo que espíritos com vontade própria e inteligência, poderiam ser encontrados tanto na natureza física quanto em alguma circunstância muito próxima a ela—pertencem à categoria do animismo que, além do mais, pôde oferecer sugestões ao próprio cristianismo como, por exemplo, as anedóticas e supersticiosas crenças de pessoas de pouca instrução na chamada teologia eucarística, em que, como por uma espécie de milagre, a transubstanciação era figurada como a visão de uma criança viva circunscrita na hóstia consagrada. Entretanto, esse pensamento animista de cariz popular era atenuado em razão da educação adquirida, e mencionado com reserva de tolerância por fontes escritas que propugnavam um conhecimento de sensibilidade mais ‘lógica’ dos milagres.

A NATUREZA NA VISÃO DOS INSTRUÍDOS

Ao lado dessa divisão sobre o modo de percepção da natureza decorrido pela categorização baseada na educação ou instrução mais formal, outra divisão

poderia ser observada. Essa divisão operava-se exclusivamente entre pessoas portadoras de educação e dotadas de aprendizado. Esse aprendizado poderia ser encontrado em pessoas que aprenderam nos livros que ensinaram os estudiosos medievais a sua filosofia natural, sendo a autoridade dessa fonte inquestionável com respeito ao princípio do conhecimento medieval chamado *auctoritatis formula*.

Essa divisão ao nível de um mesmo tipo de pessoas instruídas livrescamente pode ser exemplificada em duas áreas. A primeira delas é aquela da tradição estritamente clássica, dado que a maioria dos pontos de vista medievais acerca da natureza física provinha de conhecimentos estabelecidos pelos escritores dessa tradição. Muito antes da renascença do século XII, muitas das doutrinas básicas sobre a natureza como, por exemplo, a esfericidade da terra, herdada classicamente pelos medievais, a exemplo de Cassiodorus, eram encontradas disponíveis e foram transmitidas às chamadas enciclopédias obscuras da Idade Média. Dessa forma, quando no século XII, um crescente interesse pelo conhecimento antigo trouxe uma nova onda de traduções latinas, essas traduções foram principalmente de obras clássicas, ampliando o cânone dessa categoria. A reverência dos estudiosos dessa época pela antiga ciência era simplesmente notória. É bastante conhecido o comentário de Bernardo de Chartres, feito por volta de 1120, de que os medievais eram como anões em cima dos ombros de gigantes. O melhor entendimento para esse comentário alegórico é de que a medievalidade humildemente muito devia ao conhecimento das épocas clássicas, uma vez que o conhecimento científico era alguma coisa que tinha sido realmente adquirido no passado.

Entretanto, não tardou muito para que esse comentário eufórico de Bernardo de Chartres fosse substituído por um clima de completa insatisfação que tomou a Europa acadêmica, depois do qual as coisas nunca mais seriam as mesmas. À medida que mais textos antigos eram estudados por um crescente número de pessoas, uma verdade ameaçadora e decepcionante começava a se verificar, qual seja, a descoberta de que nem sempre os antigos concordavam entre si. Os meios culturais de Bolonha saíram-se melhor em controlar esse impasse, mas os de Paris, ao contrário, apresentaram sérias polêmicas, as quais podem ser exemplificadas por Abelardo em *Sic et nunc*, que pasmou os seus contemporâneos com um conjunto de contradições buscadas nas autoridades patrísticas, apresentando uma série de instruções teóricas para a sua resolução.

No prólogo de *Sic et nunc*, Abelardo apresenta instruções que formando uma espécie de programa de procedimento do pensamento acadêmico medieval, durando cerca de um século e meio, engendrou o que veio a ser

conhecido como método escolástico ou escolasticismo do século XIII. O fundamento básico desse método, com as suas várias formas de expressões, consistia no fato de que todas elas encorajavam de forma propositiva a manifestação de opiniões contrárias. Dessa forma, e ironicamente, o escolasticismo nasceu da prática do contraditório, incentivando, principalmente entre os estudiosos de Paris, estratégias para a articulação de opiniões contrárias aos autores consagrados.

Com a finalidade de preservação do seu interesse na multiplicidade de opiniões, o sistema escolástico não afetou somente as ciências naturais. À medida que os conhecimentos gregos e árabes foram sendo latinizados, por volta de 1140 e 1240, as suas próprias contradições, as chamadas *quaestiones*, começaram a aparecer e foram objeto do método escolástico.

38

Um único exemplo é suficiente para explicar a divisão de conhecimentos e de opiniões sobre a natureza verificadas entre os estudiosos de um mesmo nível acerca da natureza. Uma questão básica para a época concernia à maneira pela qual as estrelas se mantinham no firmamento, de tal sorte que os seus movimentos fossem permitidos. Aristóteles havia pensado que os corpos celestes encontravam-se dentro de grandes bolhas ou esferas feitas de alguma substância invisível, as quais se moviam concentricamente sem espaços entre elas, a fim de que pudessem apoiar-se e manter-se no céu.

Entretanto, a teoria de Aristóteles não solucionava o caso dos cometas e das estrelas cadentes, que pareciam caminhar pelo céu. Aproximadamente quatro séculos e meio depois dessa visionária concepção aristotélica, matemáticos gregos, baseados na observação, apareceram com uma possível explicação para o problema, com a teoria do movimento em epiciclos dos planetas ao redor de uma órbita principal. O único senão dessa teoria era a sua inconsistência com o proposto por Aristóteles, porque, se os planetas moviam em epiciclos, eles esmagariam as bolhas em que estavam. A teoria dos epiciclos estava associada com o pensamento de Ptolomeu da Alexandria que, falecido em cerca de 170 d. C., muito havia se apoiado em seu predecessor Hipparcus. De qualquer forma, o problema persistia quando passou a ser pensado por filósofos medievais (Grant, "Cosmology", 280-284); Pedersen, "Astronomy", 320-329). A grande estima pela teoria do sábio alexandrino, cujo *Almagesto* ficou conhecido por boas traduções, aconteceu no século XII, mas no terceiro quartel desse mesmo século, tradutores também estavam trabalhando nos *Libri naturales* de Aristóteles, os quais se espalharam em Paris numa corrente que duraria até os anos de 1230, cobrindo todos os assuntos imagináveis relativos ao mundo natural, tais como, zoologia, botânica, geologia, meteorologia, entre outros.

Como resultado do confronto desses dois grandes pensadores, o aparecimento de uma verdadeira abundância de observações e de comentários

sobre as contradições verificadas entre eles, embora algumas pessoas não as percebessem e se apoiassem em ambos para autenticar as suas teorias. Na batalha, a vetusta idoneidade de Aristóteles finalmente haveria de vencer, não se levando em conta que Ptolomeu representava mais de quatro séculos de progresso nas ciências matemáticas gregas. Então, a ciência medieval entrou numa espécie de retrocesso em grande parte do século XIII. Finalmente, Ptolomeu foi de certa forma recobrado, parcialmente por causa do gosto popular pela astrologia, e a sua teoria dos epiciclos foi refinada (Thorndike, “Astronomical Observations”, 200-205), durando por mais de dois séculos, até que Copérnico, num único golpe de mestre, a derrubou com a sua teoria heliocêntrica, de aceitação até nos dias de hoje.

Enquanto a ciência grega esteve sendo recuperada, essa divisão radical entre as teorias planetárias aristotélicas e ptolomaicas serve para mostrar o tipo de separação que o aprendizado medieval herdou da Antiguidade, servindo ainda para mostrar como, num sistema fechado como o medieval, a postura filosófica dubitativa foi proveitosa. Isto porque o pensamento filosófico possui uma vitalidade natural que necessita inflar-se de novos ânimos e instigações constantemente. E foi desse modo que a filosofia antiga continuou viva na Idade Média através da Europa Ocidental. Quando se encontrou com o escolasticismo, a filosofia natural clássica tinha crescido bastante em direção religiosa e matemática. É esse duplo crescimento que constitui o segundo modo de divisão do pensamento medieval filosófico e educado acerca da natureza.

Esse crescimento da filosofia natural clássica em direção religiosa e matemática durante o período medieval pode ser dividido em duas fases, uma antes e outra depois do século VII. A primeira começou na Alexandria, quando sendo-lhe negada a supremacia política, tornou-se um grande centro acadêmico, onde a tradição platônica fundiu-se com as forças da religião local para salientar a religiosidade do platonismo. O mundo dos sentidos foi então relegado à condição de pedra inicial para levar a uma série graduada de mundos invisíveis, culminando no mundo mais etéreo, de onde toda a causação emanava. O pai dessa interpretação foi Plotino que viveu no século III e que se considerava um neoplatonista. Plotino formou uma escola filosófica em que a antiga filosofia havia reagido ao cristianismo avassalador, mas, apesar de essa reação ter falhado, não deixou de marcar os seus efeitos. Macróbio e Calcídio, antigos transmissores da filosofia antiga, misturaram-na com as tintas do neoplatonismo de Plotino. Do neoplatonismo emergiram filósofos como o ateniense Proclo, do século V, e o chamado Pseudo-Dionísio, provavelmente um sírio dos princípios do século VI, cujas obras formam um grupo de tratados místicos.

A segunda fase do crescimento da filosofia natural clássica em direção religiosa e matemática durante o período medieval, acontecida depois do século VII, coincidiu com a conquista islâmica árabe dos territórios compreendidos entre a Espanha e o Síndio, verificada entre os anos 636 e 711 d.C. Curiosamente, o islamismo, famoso por seu rigor doutrinário, haveria de permitir, nesse contexto, uma estrutura de governo de considerável liberdade filosófica. Assim, havia parcialmente esquecido da típica severidade do seu espírito de conquista. Desse modo assimilador, o islamismo herdaria as ricas correntes intelectuais das antigas terras persas e gregas. No período da conquista do islamismo, com a ajuda dos numerais arábicos importados das fronteiras da Índia, o lado matemático da filosofia grega muito haveria de ganhar.

Na Síria, ao tempo em que os árabes a conquistaram, Aristóteles já havia sido conhecido. No terreno religioso, reinava Platão, havendo uma curiosa, mas explicável fusão das duas correntes filosóficas, a qual os especialistas chamam de aristotelismo neoplatonista, especialmente forte no filósofo persa Ibn Sina que, falecido em 1037, tornou-se conhecido em latim como Avicena (Steenberghen, *La philosophie aux XIIIe siècle*, 591; Rice, *Medieval Harran*, 36-83; Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelism*, 374-375). Essa filosofia árabe pode ser chamada de islâmica, visto que os seus filósofos eram muçulmanos, mais ou menos devotos, apesar de isso ser de certa forma incorreto porque, com o tempo, os pontos da filosofia árabe que sofreram influência do cristianismo usualmente receberam influência do islã e também do judaísmo. Isso porque o que estava em questão era a relação do mundo com Deus, e as doutrinas sobre isso têm uma forte semelhança nas três tradições religiosas.

Esses desdobramentos pós-clássicos da filosofia antiga tiveram duas grandes extensões conceituais, uma em direção neoplatonista ao invisível, o mundo espiritual, e a outra rumo ao mundo sensível, o mundo material, tendo os astrônomos matemáticos dado a esse mundo uma investigação jamais vista. Nos séculos XII e XIII, quando essa tradição filosófica encontrou-se com o cristianismo Ocidental, estava no seu máximo desenvolvimento, abrangendo estudos sobre o homem, o mundo, as estrelas, e o que deveria estar além disso tudo.

Até agora neste artigo foram discutidas os dois tipos de divisão que caracterizam a visão medieval da natureza, isto é, a visão da massa das pessoas sem educação formal e a visão das pessoas educadas e, entre essas últimas, os vários níveis ou patamares da sua educação.

A NATUREZA E O CRISTIANISMO E O NÃO-CRISTIANISMO

Uma terceira e última divisão da visão medieval da natureza pode ser feita entre o que era consistente com o cristianismo e o que não era. As distinções no âmbito dessa classe estabeleceram-se ao redor de um grupo central de doutrinas, que congregou as ideias dos homens educados e não-educados.

O cristianismo foi um fator histórico fortemente responsável por essa conexão, principalmente na Idade Média, em que não só as suas tradições sobreviveram com grande força mas também devido à sua natureza geral enquanto religião. Assim sendo, para o completo entendimento deste estudo, devem ser considerados o contexto e a natureza dessa religião. O cenário do homem medieval junto à natureza apresenta uma divisão radical em termos de estratos sociais de certa forma condicionados economicamente. De um lado estava o campesinato não-educado, convivendo diretamente com os animais domésticos ou selvagens do campo, e de outro, os intelectuais separados das lides do campo, com as suas ideias mais cultivadas acerca da natureza e das coisas em geral.

Algumas reflexões podem ajudar a se pensar o modo pelo qual essas duas categorias interagiam com a natureza. A primeira reflexão diz respeito à prática da liturgia, importante *modus vivendi* do homem medieval também conhecida como ‘ofícios’. Durante o século XII, os monges, especialistas litúrgicos, foram perdendo a sua hegemonia na instrução em favor das escolas urbanas. Entretanto, uma grande maioria dos mestres nas aldeias ainda tinha obrigações litúrgicas, a exemplo de São Vitor, prior agostiniano e destacada figura da renascença de Paris. O mesmo aconteceu quando os frades fixaram residência nas universidades nos anos de 1220, quando regras limitaram os seus ofícios litúrgicos para acomodar o aprendizado (Galbraith, *The Constitution of the Dominican Order*, 176).

De qualquer modo, existem suficientes razões para o fato de a liturgia modelar o pensamento dos devotos acerca da natureza. Talvez a razão mais palpável tenha sido a questão da sincronização do tempo como a essência e propriedade do culto litúrgico. O habitual, antes da invenção dos relógios apropriados no século XIV, era observar o céu cuidadosamente para proceder ao tipo de liturgia devidamente sincronizada (Mccluskey, “Gregory of Tours”, 8-22). Dessa forma, a sequência das horas litúrgicas, cada uma com as suas referências a hinos e preces em compasso com as apropriadas mudanças do dia, significava que a liturgia mantinha os medievais pensando sobre o mundo físico, sobre a lua, o pôr do sol e assim por diante. Além do mais, com o alto custo das velas e devido à pouca iluminação noturna, muitas das liturgias

vieram a ser conhecidas de cor, fato que aumentou a força com a qual a repetição viria a estampar os sentidos da liturgia nas mentes dos praticantes. Entretanto, esse procedimento religioso apenas parcialmente estava relacionado com a natureza, uma vez que a sua prioridade visava ao conhecimento das coisas enquanto ligadas ao Criador. Essa particularidade pode ser comprovada pelo fato de as preces de louvor, que frequentemente se referiam a elementos do mundo físico natural, provinham do texto bíblico, assim como a maioria dos textos litúrgicos.

42

A segunda das reflexões acima mencionadas é a constatação de que os mais sérios intelectuais medievais conheciam muito bem a Bíblia. À parte a liturgia, as Sagradas Escrituras eram utilizadas em sermões ouvidos regularmente pelos estudiosos de Paris, enquanto os pós-graduados, que tinham feito teologia, tinham que conhecer toda a Bíblia e mesmo memorizá-la na audição de lições noturnas, dadas as precárias condições de iluminação. O conhecimento da Bíblia trazia, entretanto, para aqueles que o possuíam consequências importantes em relação à sua visão da natureza.

Como no caso da liturgia, a Bíblia dizia a eles muita coisa sobre a natureza, mas sempre em consideração à sua relação com Deus. Uma consequência especificamente intelectual era o fato de a Bíblia constituir-se num verdadeiro palimpsesto de antigas cosmologias, cada uma com as suas diferenças, devido às várias e diferentes gerações para as quais a Bíblia se dirigia com apropriados discursos. Dessa forma, a Bíblia foi um verdadeiro quebra-cabeças, com muitos desafios para os comentaristas acerca da natureza, mesmo antes de eles terem conhecimento da ciência grega. Talvez o mais célebre desses quebra-cabeças, porque fundacional na sua antropogonia, tenha sido o fato de Gênesis ter dado dois diferentes relatos da criação de Adão e Eva.

Essas questões desafiavam principalmente os intelectuais de uma mesma categoria social, formando as chamadas *quaestiones naturales*, as quais buscaram auxílio da ciência grega e árabe para a sua solução. Outra especulação acerca da realidade cosmológica pode ser encontrada nos comentários dos intelectuais acerca do Gênesis. Nesse particular, são conhecidas as *Sentenças* de Pedro Lombardo, uma obra estritamente teológica escrita por volta de 1150, e que influenciou, além de outros conceitos científicos, o conhecimento da física no século XVII. Um exemplo cabal dessa situação foi o aproveitamento do princípio teológico da alma humana marcada no feto pela ideia da força de movimento impressa num corpo depois de cessar a ação do seu movedor, a conhecida noção de *ens in potentia* (Dijksterhuis, *The Mechanization*, 180-181). Dessa forma, no contexto humano, o encontro entre o cristianismo latino e a filosofia natural greco-arábica tomou lugar nas mentes medievais

infladas por meditações acerca de textos litúrgicos e bíblicos, independente do policiamento ou não da Igreja. O processo de aceitação das doutrinas antigas pelo cristianismo era, entretanto, verificado nos mais profundos níveis do pensamento religioso, sempre relacionado ao seu aspecto devocional.

Considerando esse encontro de ideias gregas e árabes acerca da natureza no século XII, resta saber como o escolasticismo as recebeu. A resposta a essa questão pode ser inicialmente situada no encontro do cristianismo com os dois principais *loci* do pensamento grego: Platão e Aristóteles, cujas diferenças e similaridades constituem um tema fundamental na história intelectual Ocidental. Mas o impacto desses dois pensadores pode ser melhor entendido se forem analisadas as fortes peculiaridades do próprio cristianismo, que se sustenta na crença de que a sua formação é feita a partir da sua natureza dual, cujos elementos encontram-se aparentemente em contradição, mas na verdade são complementares. Para o homem medieval mais ligado às coisas terrenas, o cristianismo recomendava a contenção da matéria, a fim de pensar mais em Deus e na vida *post mortem*. Isso porque, como muitas outras religiões de semelhante natureza, ao lado da realidade desse mundo material, era considerada a realidade de outro mundo, o espiritual. Robert Grosseteste explica a gênese desses dois mundos através da Criação e da Redenção, ligando a teologia com a ciência natural (Southern, *Robert Grosseteste*, 219-223).

Foi essa dualidade natural do cristianismo que orientou a sua aceitação de Platão e Aristóteles, cada um a seu modo, isto é, aquele servindo ao mundo espiritual e este, ao mundo material. E a interação entre essas duas regências que regulavam-se, isto é, quando o platonismo perigava o mundo material, o aristotelismo ganhava força, e vice-versa. Esse princípio chegou mesmo a sublinhar a visão do escolasticismo sobre o mundo natural. Estava, desse modo, construída a funcional dialética do cristianismo fundamentada no binômio espiritualidade *versus* materialidade.

PLATÃO PARA ALÉM DA NATUREZA: O OUTRO MUNDO

Atendendo à disposição apocalíptica da própria história sagrada judaico-cristã, parece mais apropriado iniciar a exposição dessa influência grega fundamental platonista e aristotélica ao cristianismo com a espiritualidade do outro-mundo de Platão. A tradição platonista, paradoxalmente, não só contribuiu de forma indisputável mas também ambivalente e enganosa ao cristianismo, relativamente às maneiras com que essa religião acomodou aquela tradição para o seu próprio interesse e uso. A grande contribuição foi que

o platonismo encorajou o estudo do mundo, na medida em que estabelecia que os segredos divinos transcendentais estavam nele postos para serem revelados. Os Padres da Igreja, cada um sugerido por sua escola ou inclinação, haviam tomado a prescrição paulina de que as coisas invisíveis de Deus podiam ser aprendidas por intermédio das coisas criadas, dando, desse modo, uma legalização religiosa ao conhecimento da natureza. Santo Agostinho, em *De doctrina christiana*, endossou esse preceito de ascendência platônica na sua apologia ao estudo da natureza dentro de uma cultura religiosa. Já no escolasticismo, Hugo de São Vítor, em *Didascalicon*, preconizava que tudo deveria ser aprendido, e São Tomás de Aquino considerou que o estudo cuidadoso dos fenômenos poderia levar ao portal da revelação.

44

Essa ideia de o mundo invisível ser apreendido a partir dos planos da realidade natural foi enriquecida pelo neoplatonismo e pode ser exemplificada pela figura do Pseudo-Dionísio. Traduzido para o latim no século IX por Erígena, *A hierarquia celestial*, do Pseudo-Dionísio, veio muito a adicionar ao tema em questão com o conceito da palavra grega neoplatonista ‘analogia’. Dionísio comparou, de forma bastante poética, o fogo com o amor divino, dizendo que a natureza desse elemento é, inerentemente, como a natureza do próprio amor, ligando, de maneira indefectível, o estudo da ciência natural à mística religiosa (Denys L’Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, 169-171; Leclercq, “La Spiritualité du Moyen Âge”, 701). Não é por acaso que Hugo de São Vítor e São Tomás de Aquino são proeminentes na lista dos comentadores medievais sobre Dionísio.

Dionísio representou uma indisputável contribuição da tradição platônica à filosofia medieval. A outra contribuição, ao lado do conceito místico de analogia, tem a ver com a Criação. Platão havia visto o mundo todo da natureza em incessante movimento, mas que não continha o intemporal, princípio inamovível que lhe deu origem. Dessa forma, o mundo da natureza só poderia ter sido mesmo criado. A narração da criação de Platão em *Timeus* tem uma espantosa semelhança com a do Gênesis, o que levou alguns estudiosos a supor que o filósofo grego tivesse sido influenciado por Moisés por intermédio de algum obscuro canal através do Mediterrâneo Oriental. Nesse sentido é mesmo um exagero considerar que a especulação medieval acerca do caráter do cosmo havia começado quando estudiosos de Chartres, no tempo de Bernardo de Chartres e depois, fizeram diligentes comparações entre esses dois textos.

Mas a doutrina da criação de Platão provou no final ter suas limitações, ajudando pouco na questão de a matéria ter sido criada ou de ter sido apenas ordenada. E quando a doutrina da criação platônica foi mais necessária no

escolasticismo, ela se provou ineficiente. O neoplatonismo havia triunfado, fazendo da criação uma emanção intemporal, contínua; doutrina essa que também não se provaria suficientemente satisfatória (Parent, *La Doctrine de la Création*). Mas havia ainda um problema adicional com a ideia platonista da criação. Platão pensou o homem e o mundo natural dotados de alma e essa ideia de uma onipresente força vital, de vontade e inteligência, era muito simpática à noção do Espírito do cristianismo. Platão, de certa forma havia sublimado o animismo pagão do seu meio, mas essa sublimação não foi muito longe quando foi apontado que a sua *Anima mundi* dava sugestões de ter sido criada, então não podia ser o Espírito Santo, um dos aspectos do Deus incriado para o cristianismo. Por outro lado, no progresso do pensamento e da intelectualidade medieval, esse desapontamento do *status* divino viria ocasionar a ideia alegórica de 'Natureza' (Economou, *The Goddess Natura*, 213).

45

O aspecto de peso maior pelo qual a doutrina de Platão foi desacreditada pelo cristianismo residiu na ideia de que a onisciência de Deus restringia-se apenas ao conhecimento de si mesmo, concepção essa que reflete um pensamento que desdobrado pode ser buscado em Avicena e no seu aristotelismo neoplatonista, qual seja, a ideia de que Deus é a pura fonte inicial do curso das coisas, mas que desconhece o seu percurso. Nesse sentido, para o neoplatonismo, o mais alto grau de causação só pode atingir o mais baixo através de intermediários. Dessa forma, a doutrina neoplatonista colocava uma distância entre Deus e este mundo, ofendendo o judaísmo, o islamismo e o cristianismo, cujo Deus comportava-se com a expressão conjunta de duas naturezas, sublime e plena, mas interessada em minúcias. No cristianismo, essa postura neoplatonista desconfortava os Evangelhos (Gilson, *Saint Thomas Aquinas*), particularmente em relação à doutrina dos milagres.

Além de Platão e a sua visão da natureza, com a sua notória crença no mundo espiritual, o chamado outro-mundo, Aristóteles foi outra influência de semelhante e válido porte para o cristianismo. Entretanto, as polêmicas aristotélicas com a religião cristã foram menores do que as de Platão, principalmente porque o Estagirita trabalhou mais com a ciência, sendo, portanto, mais enfrentado por essa área do conhecimento medieval. Ele não conhecia nada do cristianismo, nem parece ter tido qualquer tipo de instinto religioso, por isso foi acomodado no pensamento cristão com certa facilidade no século XIII (Steenberghen, *Aristotle in the West*, 66-67). Entretanto, nem tudo de Aristóteles foi aceito, e talvez o seu maior 'erro' tenha sido em referência à doutrina da Criação. Diferente de Platão, que desprezou o aspecto fenomênico da constante mudança desse mundo, Aristóteles se encantou com a mutabilidade do cosmo, achando as suas mudanças tão regulares que não havia

razão para elas terem um fim e, por isso, nem mesmo um começo. Razões astronômicas o tinham convencido disso (Steenberghen, “La Controverse sur l’Éternité du Monde”, 512-530; Brunner, *Platonisme et aristotélisme*, 7-12).

Portanto, o golpe fatal de Aristóteles no pensamento cristão foi o de que não houve criação. Entretanto, os seus incondicionais apreciadores, que pensavam que ele estava certo em todas as questões naturais, acreditaram mesmo nesse postulado, e Averroes estava entre eles. Entretanto, isso era bastante inconcebível para todos aqueles que aceitavam o Deus semita. Como resultado disso, a teoria de Aristóteles não prevaleceu nos meios religiosos, e a doutrina da criação parecia andar em círculos depois do século XIII. O cristianismo, em muitos outros aspectos, para além da teoria aristotélica da criação, aceitou-o como um aliado, particularmente na questão dos milagres, um dos mais misteriosos aspectos do seu pensamento religioso.

46

A teoria aristotélica neoplatonizante de que Deus não conhecia nada, a não ser a si mesmo, portanto não era conhecedor de nada do mundo, encontrou a mais séria resistência por sua heterodoxia em relação aos milagres da terra. Os milagres aparecem na Bíblia e nas Vidas dos santos (Aigrain, *L’Hagiographie*), e todos eles demonstravam que Deus sem dúvida preocupava com as coisas do mundo. Apesar de os relatos darem a entender que os santos eram os responsáveis pelos milagres, a doutrina ultimada da existência deles era a de Deus ser o seu verdadeiro autor, e que os fazia acontecer através dos santos. Os milagres eram, portanto, uma constante lembrança de que Deus conhecia o mundo e nele interferia mesmo nas suas minúcias. Nesse sentido, é conhecido o dualismo dos cátaros, uma ala extrema da heresia albigense, que rejeitava os milagres em razão de pensarem que o mundo não era tão mau assim, a ponto de Deus nele intervir constantemente com milagres restauradores.

Os milagres apresentavam um problema intelectual para os teólogos, na medida em que eles desafiavam certos conceitos e ideias racionais sobre a natureza. Mas nem todos os medievais acreditavam incondicionalmente em todos os milagres professados. O problema intelectual apresentado pelo milagre era mais de ordem conceitual, dado o fato de que a palavra trazia significado de alguma coisa admirável, conforme pode ser verificado nas definições de ‘milagre’ em Santo Agostinho. Para ele, milagre tinha a ver com algo difícil ou de aparência extraordinária, coisa que ia muito além da expectativa ou da compreensão do observador. Mas, nos séculos XII e XIII, as definições de milagre mencionavam a presença do termo ‘natureza’, dando a entender que milagre era alguma coisa realizada com interferência na natureza. Isso aconteceu em vários escritores da época, e a ideia agostiniana de milagre como coisa

difícil de acontecer passou a ser lida como algo que ia contra o costumeiro curso da natureza, *contra cursum naturae*.

O problema intelectual apresentado pelo conceito de milagre como uma exceção às leis da natureza, obrigava os pensadores a definirem o que vinha a ser uma lei da natureza. A ideia de que a natureza tinha as suas leis entendidas como uma regularidade dos acontecimentos tinha que ser reformulada para entender as suas exceções. E uma lei em absoluto sem exceções e variantes era humanamente impossível de se imaginar, fato que amparou a ideia de milagre para os escolásticos. De certa forma, a existência do milagre na natureza estava cientificamente conferida (Michalski, “La Philosophie au xive Siècle”; Weinberg, *Nicholas of Autrecourt*; Michel, “Miracle”), harmonizando, dessa forma, os desacordos existentes acerca das visões da natureza.

Entretanto, os medievais geralmente viam a natureza como essencialmente múltipla, uma espécie de agregado de coisas individuais, cada uma com as suas propriedades, cada uma com a sua própria natureza (Thorndike, *A history of Magical*; Delisle, “Traités Divers sur les Propriétés”). E isso pode ser atestado pela quantidade de títulos no plural, a exemplo de *De naturis rerum* ou *De proprietatibus rerum*. Essa ideia de pluralidade da natureza na visão medieval tinha várias fontes de sugestão, sendo para os educados a princípio a própria Bíblia, o seu Gênesis, que dava a entender que o número de espécies ou coisas criadas por Deus não era meramente experimentado de forma empírica, mas era fixado na eternidade antes e depois da Criação (Guilelmus Alvernus, “De legibus”, 1674b, p. 615bCD). Essa doutrina bíblica trazia uma forte ressonância da noção estoica da *ratio seminalis* (Hove, *La doctrine du miracle*, 26-38; Markus, “Augustine: God and nature”) que, ao explicar as mudanças, serviu para reconciliar o conceito de espécies fixas com a mutabilidade das aparências atuais, mesmo em objetos inanimados.

Outra fonte que atesta essa visão medieval da multiplicidade das coisas da natureza, formando um agregado de elementos individuais, foi o emprego do método etimológico e enciclopédico de conhecimento, segundo o qual não apenas existia uma palavra para cada coisa, mas cada palavra, por mais abstrata que fosse, tinha uma coisa correspondente a ela. Muito do crescimento da filosofia medieval pode ser visto como um esforço para o desenvolvimento dessa ideia que melhor se expressa no nominalismo. Os nominalistas insistiam que a existência dos *nomina* (nomes) não implicava necessariamente uma medida igual de realidade à qual eles se referiam, mesmo no caso das palavras negativas como, por exemplo, ‘nada’, ‘nulo’, ‘vazio’, entre muitas outras.

A ideia de pluralismo da natureza não foi cultivada apenas entre as pessoas educadas, podendo ser verificada também no animismo que rusticamente

destacava-se no meio das pessoas mais simples dos meios populares. A atribuição de espíritos às coisas, quer animadas ou inanimadas, reforçava muitas fronteiras principalmente entre os espíritos desta ou daquela coisa em particular, de tal forma que essa multiplicidade se verificava irredutível. O nominalismo tinha um especial apelo a certas formulações aristotélicas, dado o fato de Aristóteles ter sido um observador empírico atento, que sabia que o mundo era composto por uma variedade de coisas e que elas poderiam ser apreendidas por meio da observação das suas propriedades particulares. Na base da apreensão aristotélica das coisas estava a ideia do hilomorfismo, isto é, uma distinção feita entre matéria e forma, sendo que a forma, e não a matéria seria conformada mentalmente. O intelecto, dividindo e compondo as formas das coisas, chegaria ao conceito de formas substanciais. Para os nominalistas, não importava o fato de as formas serem irreais. Essa espécie de conhecimento das coisas da natureza pela abstração solucionava, de certa forma, a percepção da pluralidade através da ordenação (Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 248, 280, 475-503).

ARISTÓTELES PARA AQUÉM DA NATUREZA: ESTE MUNDO

Aristóteles havia procurado e encontrado princípios mais gerais para ligar as coisas, como a doutrina dos quatro elementos e as regras de mudança, as quais baseavam-se no princípio da constância, pesquisa que o medievalismo aristotélico levou adiante de forma extenuante (Boyde, *Dante Philomythes and Philosopher*, 57-111). Essa atitude de apreciação de correspondências refletida na disposição geral dos medievais, dentro e fora das escolas, pode ser exemplificada pela sua obsessão em encontrar conexões entre os elementos da natureza. Explicava, ainda, a sua especial apreciação pelo hibridismo e pela metamorfose, pelo fascinante consórcio de mudanças entre as espécies que pareciam possuir um dom mágico e, portanto, animista, de combinações simpáticas entre si.

Essa busca incessante de semelhanças e dessemelhanças entre as coisas da natureza produziu resultados e, nas áreas em que isso aconteceu, novas maneiras de olhar a natureza surgiram, destinadas a ultrapassar as noções aristotélicas. Por exemplo, o tratamento de Aristóteles acerca dos mundos sublunar e supralunar como duas coisas, cada uma com diferentes propriedades, tinha sido já questionado pela teoria de Grosseteste acerca da luz, que se comportava da mesma forma nessas duas zonas do cosmo. Mas, o mais forte desafio veio da matemática, que gradualmente separou e adotou para si aquelas áreas da filosofia natural mais apropriadas para o seu rigoroso tratamento lógico. O primeiro campo dessa 'matematização' foi a astrologia que desenvolveu as

suas habilidades com a matemática arábica. As mudanças não foram só no nível acadêmico, e o desenvolvimento dessa ciência, assim como a visão pluralista da natureza, alcançou longe, para além das escolas como, por exemplo, a tendência geral de reduzir os nomes a números, como nas datas.

Enfim, enquanto durou, o conceito de natureza múltipla da Idade Média serviu a funções tão importantes que é mesmo difícil imaginar o desenvolvimento intelectual europeu sem ele. A fim de que a ciência natural crescesse dentro de uma matriz cristã, uma acomodação foi necessária ser feita entre a ideia de leis físicas e a ideia do direto interesse e poder de Deus na natureza. E a visão da multiplicidade do mundo ofereceu essa acomodação, não só permitindo, mas também encorajando a ideia de que as leis físicas eram regulares o suficiente para admitirem investigação, mas também apresentavam uma palpável irregularidade a fim de acomodar a crença em poderes superiores e misteriosos.

Essa dupla qualidade das leis naturais na visão medieval pode ser perfeitamente demonstrada por meio de duas questões elaboradas a partir de um mesmo assunto. Enquanto a ideia de que as leis físicas se tornaram mais estabelecidas durante o século XIII, uma questão surgiu acerca da verificação da necessidade de essas leis funcionarem do jeito que elas funcionavam. Se a resposta fosse positiva, então o determinismo excludente de Deus, que os astrólogos recebiam a recomendação de evitar, invadiria a física mais amplamente. Mas a resposta foi negativa e o que prevaleceu foi a ideia da multiplicidade das coisas da natureza, porque ficava mais fácil provar que a natureza, no plural, não funcionava por sua própria necessidade.

Essa mesma abordagem múltipla da natureza solucionou o problema de a intervenção divina nas leis naturais poder realmente acontecer, e os pensadores que abordaram esse problema podiam simplesmente responder que exceções existem no domínio dessas leis. Nesse sentido, se aplicava o lema do *divide et impera*, isto é, a verificação de que quanto mais a natureza fosse então dividida e, conseqüentemente pluralizada, era mais fácil ver o seu poder como contingente. Da mesma forma que o pluralismo na sociedade medieval permitiu privilégios eclesiásticos, o pluralismo natural estabeleceu um conceito de causação que permitiu ambas a intervenção de Deus e das leis naturais, harmonizando ciência e cultura religiosa.

CONCLUSÃO

Durante a Idade Média, pode-se presenciar o cristianismo escolher judiciosamente entre Platão e Aristóteles. A ascendência final e sublime da matemática

pareceu dar ganho de vitória a Platão, à sua profecia de que por trás das aparências existe uma verdade latente, mas para um verdadeiro platonista a matemática não é latente o suficiente porque, apesar de bonita ser a sua verdade, ela ainda é apenas do tamanho do homem, da sua incompleta inteligência. E aqui está-se bem próximo de talvez poder-se encontrar um princípio firme, que não seja herético, para definir a natureza: que a sua realidade é insondável e que o platonismo e o aristotelismo são apenas dois hábitos de pensar que cegam a consciência dessa inapreensão. Dessa forma, apesar do surgimento de uma enorme quantidade de intérpretes e comentadores religiosos ou laicos – glosando ou mesmo ressignificando fundamentos do pensamento medievais baseados em ancestralidades e historicidades, constituindo um rico e singular mosaico cultural – pode-se pensar numa certa potencialização da natureza considerada, nos longos anos da Idade Média, nos termos de uma apreciação platônica e/ou aristotélica.

REFERÊNCIAS

- AIGRAIN, RENÉ CHANOINE, *L'Hagiographie, ses Sources, ses Méthodes, son Histoire*, Paris: Bloud et Gay, 1953.
- AUGUSTINE, ST., “De utilitate credendi”, em Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus. Series latina*, Paris: 1844-1890, v. 42, col. 90.
- BARTLETT, ROBERT, “Trial by Fire and Water”, em *The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- BOYDE, PATRICK, *Dante Philomythes and Philosopher: Man in the Cosmos*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- BRUNNER, FERNAND, *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*. Louvain/Paris: Publications Universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Baywekaerts, 1965.
- CHENU, MARIE-DOMINIQUE, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, trad. J. Taylor and L. K. Little, Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- COLLINGWOOD, ROBIN GEORGE, *The idea of nature*, Oxford: Clarendon Press, 1945.
- COLLINGWOOD, ROBIN GEORGE, “The medieval view of nature”, em W. J. Brandt, *The Shape of Medieval History* (ed.), New Haven: Yale University Press, 1966, 1-42.
- CROMBIE, ALISTAIR CAMERON, “Quantification in medieval physics”, *Isis*, 52, 1961, 143-160.
- DELISLE, LEOPOLD VICTOR, “Traité divers sur les Propriétés des choses”, em *Histoire littéraire de la France*, vol. 30, Paris: Imprimerie Nationale, 1888, 334-388.
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie Céleste*, René Roques, Günter Heil, Maurice de Gandillac (ed.), Sources chrétiennes, n. 58, Paris: Éditions de Cerf, 1958.

- DIJKSTERHUIS, EDUARD JAN, *The Mechanization of the World Picture*, trans. De Carry Dikshoorn, Oxford: Oxford University Press, 1961.
- ECONOMOU, GEORGE. D., *The Goddess Natura in Medieval Literature*, Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- ERICKSON, CAROLLY, *The Medieval Vision: Essays in History and Perception*, Oxford: Oxford University Press, 1976.
- FLINT, VALERIE I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- GALBRAITH, G. R., *The Constitution of the Dominican Order 1216-1360*, Manchester: Manchester University Press, 1925.
- GILSON, ETIENNE, *Saint Thomas Aquinas*, Annual Lecture on a Master Mind, Proceedings of the British Academy, 21, London, 1935.
- GRANT, EDWARD, "Cosmology", em David C. Lindberg, *Science in the Middle Ages*, Chicago: Chicago University Press, 1978.
- GREGORY, St., "Homiliae in Evangelia", em Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus*, Series latina, Paris: 1844-1890, 26, c.12, vol. 76, col. 1204.
- GREGORY, T., "L'idea della Natura nella filosofia medioevale prima dell'ingresso della fisica di Aristotle", em *La filosofia della natura nel medioevo*. Atta del terzo congresso Internazionale di Filosofia Medioevale. Passo della Mendola, 31 ago-5 set, Milan, 1966, p. 27-65.
- GUIELMUS ALVERNUS, "De legibus", em Guilelmus Alvernus, *Opera omnia*, Paris, 1674a.
- GUREVICH, ARON J., *Categories of Medieval Culture*, trad. de G. L. Campbell, London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- HOVE, ALOIS VAN, *La doctrine du miracle chez saint Thomas*, Paris: Gabalda, 1927.
- HUMBERT DE ROMANS, "De modo prompte cudendi sermons", liber 1, em M. de la Bigne (ed.), *Maxima bibliotheca veterum partum*, Lyons, vol. 25, cols. 456E-567F, 1677.
- LECLERCQ, JEAN, LOUIS BOUYER, FRANÇOIS VANDENBROUCKE, LOUIS COGNET, "La Spiritualité du Moyen Âge", em *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, v. 2, Paris: Aubier, 1961.
- LEMAY, RICHARD, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelism in the twelfth century: The recovery of Aristotle's natural philosophy through Arabic astrology*, Beirut: American University of Beirut, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *The Savage Mind*, trad. de George Weidenfield e Nicholson Ltd., Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- LEWIS, CLIVE STAPLES, *The Allegory of Love*, London: Clarendon Press, 1936.
- MARKUS, ROBERT A., "Augustine: God and nature", em A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 398-402.

- 52
- MICHALSKI, KONSTANT, “La Philosophie au xive Siècle: Six Etudes”, K. Flasch (ed.), *Opuscula philosophica*, 1, Frankfurt, 1969.
- MICHEL, ALBERT, “Miracle”, em A. Vacant, A. (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, v. 10, cols. 1798-1859, 1812-1833, Paris: Éditions Letouzey et Ané, 1928.
- MIGNE, JACQUES PAUL, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, vol. 42, col. 90, disponível em: <<http://patristica.net/latina/>> [acesso em: 30 jul 2018].
- MUSSET, LUCIEN, “La pénétration chrétienne dans l’Europe du nord et son influence sur la civilisation scandinave”, em *La conversione al cristianesimo nell’Europa dell’altomedioevo, Settimane di studio sur alto medioevo*, 14, 1967, 262-326.
- PARENT, J. M., *La doctrine de la création dans l’Ecole de Chartres, Etude et textes*. Paris: Vrin, 1938 (Publications de l’Institut d’Etudes Médiévales d’Ottawa, VIII).
- PEDERSEN, OLAF, “Astronomy”, em D. C. Lindberg, *Science in the Middle Ages*. Chicago: Chicago University Press, 1978.
- RICE, DAVID STORM, *Medieval Harran: studies on its topography and monuments*, London: s.d., 1952 (*Anatolian Studies*, 2).
- SOUTHERN, RICHARD W., *Robert Grosseteste*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- STEENBERGHEN, FERNAND VAN, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*, Louvain: E. Nauwelaerts, 1965.
- STEENBERGHEN, FERNAND VAN, “La Controverse sur l’Éternité du Monde au XIIIe Siècle”, em Fernand Van Steenberghen, *Introduction à l’Étude de la Philosophie Medieval*, Louvain: Éditions Peeters, 1974.
- STEENBERGHEN, FERNAND VAN, *La philosophie aux XIIIe siècle*, Louvain: Éditions Peeters, 1966.
- STEINEN, WOLFRAN VON DEN, *Der Kosmos des Mittelalters*. Bern: Francke, 1967.
- THORNDIKE, LYNN, *A history of Magical and Experimental Science*, v. 2, New York: Columbia University Press, 1923.
- THORNDIKE, LYNN, “Astronomical Observations made at Paris from 1312 to 1315”, *Isis*, 38, 1947-48.
- WEINBERG, JULIUS R., *Nicholas of Autrecourt*, Princeton: Princeton University Press, 1948.
- ZAVALLONI, ROBERTO, *Richard de Mediavilla et la Controverse sur la Pluralité des Forms: Textes Inédits et Étude Critique*, Louvain: Édition de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1951.