

CARNE e (EN)CARNAÇÃO

(—no «Sermo Dominica XIII post Pentecostes» de
Santo António de Lisboa (*) —)

INTRODUÇÃO

I

Qualquer «Sermão» antoniano, em virtude da sua complexidade, permite uma pluralidade de abordagens que dificilmente esgotarão o seu conteúdo* Podem, por isso, estabelecer-se estratégias várias, desafios mais ou menos inteligentes ao trabalho do leitor.

Esta «leitura» da DOMINICA XIII POST PENTECOSTEN ¹) pretende, por isso, perseguir apenas o conceitos de CARNE e ENCARNAÇÃO, na tentativa de perceber a sua mútua articulação ou imbricação. Trata-se de perceber o modo como a «antropologia» do Santo se constrói. ²)

II

Destinado ao «primeiro domingo do sétimo mês», conforme se lê no «Prólogo do Autor» i. e., Setembro, ³) este «Sermo» revela-se pleno de uma riqueza conceptual, cobrindo um vasto leque temático (beatitude, pobreza, penitência e penitentes, pregação, justiça, avidez, hipocrisia, pecado, graça...) e a habitual

(*) Trabalho preparado no âmbito do Seminário de «Hermenêutica e Conhecimento no Pensamento Português Medieval», em 1984-85, sob a orientação do Prof. F. da Gama Caeiro.

crítica à sociedade civil e sobretudo eclesiástica (contra os dignatários e pregadores, contra os «ladrões» sociais).⁽⁴⁾

Mas, na medida em que *Carne* e *Encarnação* podem traduzir as relações da criatura com o Criador, do pecado com a redenção, da natureza com a graça, do homem com Deus, da história com o espírito, aqueles dois conceitos, além de serem significativos do pensamento global antoniano, são também nucleares para a percepção panorâmica do «Sermo».

Finalmente, interessar-me-á aqui a *quaestio de homine* que na *carne* vê o limite e a possibilidade do ilimitado e, portanto, da salvação pela gratuidade da *encarnação*.

CARNE E «CARNAÇÃO»

III

Santo António é bastante claro e, neste domínio como em muitos outros, sintoniza com a sua época⁽⁵⁾: o homem consta de um corpo e de uma alma e, enquanto esta é a parte nobre, o corpo é visto dentro de uma perspectiva negativa (*Dom. I p. Pent.*, I, 399). A negatividade vai até ao desprezo (*Dom. XI p. Pent.* II, 66 sg.) permitido por uma antropologia comum à medievalidade⁽⁶⁾ que pode falar do corpo como lugar do pecado, da sensualidade, da concupiscência. Ao espírito compete a luta contra os sentidos (do corpo) (*Dom. IV p. Pent* II, 205).⁽⁷⁾

Porém, esta dualidade não é inultrapassável* Por influências agostinianas, mas sobretudo vitorinas — refiro-me à tradicional doutrina do homem imagem e semelhança de Deus⁽⁸⁾ — o corpo, «terra de Canãa», será entendido como o lugar do tráfico, do comércio que negociará as coisas terrenas pelas eternas.⁽⁹⁾ Por outro lado, a Encarnação de Cristo será a *prova* teológica daquele «negócio».

IV

O corpo que somos é carne. E o homem, de acordo com a antropologia «elementar» que o Santo português desenvolve neste sermão, «caelum est contemplatione, infernus tentationum caligine, terra dum fructificat, mare dum mutabilitate agitur»,⁽¹⁰⁾ Esta

filiação «empedocleiana» surge-nos em Santo António com uma força sugestiva nova, revelando-nos um homem vivo, interpretado como um ser entre o ser e o não-ser; *homo votabilis*. De um lado o inferno(fogo) e o mar(água), a tentação que obsidia em função do vir-a-ser ou melhor, do vir-a-ter, a descrição imensa, e rica como o mar, que traduz a mutabilidade, a inquietude, a insatisfação que o homem é. Consciência trágica, é certo, mas (porque não?) a marca indelével numa personalidade que experimenta na carne a realidade primeiro psíquica, e depois histórica, da mudança. Mas, ao não-ser que o homem é, será também permitido o ser. Aponta-se, para tal, a *contemplatio* do «céu» (que o homem é), a frutificação que, à semelhança da terra boa, produz cem por um. Coincidência dos opostos elementares: céu e terra (ser), mar e fogo (não-ser). Eis o homem: actor trágico entre a existência e a inexistência, entre o ser e o nada.

O homem é, entretanto, impotente: «contemplatio hominis in Deo déficit», ou ainda: «et quantumlibet mens fluctuet, inquietando, districtiorem futuram non agnoscit». ^(X1) Mas impotente perante Deus, o homem possui a liberdade que lhe permite a confusão, a inversão, a destruição: «Subvertit caelum, dum contemplationem hominis destruit (...); terram, dum fructum boni operis per adversa intercidit; (...). Caelum et infernus simul coarctantur, cum eandem mentem et contemplatio sublevari et tentatio obscurat. Terra et mare simul coarctantur, cum eandem mentem *per* certa fides de aeternis roborat et aliquantulum mutabilitate aura dubietatis versat'»,⁽¹²⁾ E a mesma liberdade, orientada pela recta razão, permite-lhe a criação: «[subvertit] infernum, dum pavidum in tentationibus ad deteriora cadere permittit; (...) mare, dum nostram titubationem terrore iudicii confundit». ⁽¹³⁾

Ao homem é portanto dada a máxima liberdade, o poder da destruição ou da construção, e o amor, o amor diligente («talís ac tantus diligendus est»)⁽¹⁴⁾ e total («dilige ex toto, non ex parte») ⁽¹⁵⁾, permite, finalmente, o discernimento que evitará a tendência caótica da confusão «elementar» que avassala o homem que duvida, que é tentado neste fluxo vital. O amor é a resposta ao não-ser ontológico, à incapacidade cognoscitiva e óptica. A salvação reside na quadridimensionalidade do amor: «habet latitudinem amando, longitudinem tolerando, altitudinem intellectu vota superando, profunditatem motus cogitationis illicitos iudicando», ⁽¹⁶⁾

Mas o amor, iele mesmo, é avassalador: está para além da inteligência (carnal) e do desejo (carnal): «intellectus vota superando»¹⁷⁾ e é iluminador: «motus cogitationis illicitos iudicando»¹⁸⁾ para além de, conforme já escrevi, dever ser total. A razão está na sua ontologia: «Diligie ergo ex totó, non ex parte. Deus enim non habet partes, sed ubique totus est, et ideo non vult partem in tuo, qui totus est in suo».¹⁹⁾ O amor exige, da parte do homem, um duplo gesto de gratidão, um gesto simultaneamente de acção e de anulação. *Acção* porque ao homem é pedido o pagamento de uma dupla dívida, a da criação e a da reabilitação («In primo opere, cum non jesses, te tibi dedit; in secundo opere, cum male esses se tibi dedit ut bene esses, et ubi se tibi dedit, te tibi reddidit. Datus ergo et redditus, te debes et bis debes...».²⁰⁾ *Anulação* porque, agora, a entrega é total, anulação ôntica a exigir desprendimento, despojamento do ser e do ter («Si partem tibi de te reservas, tuus est, non suus. Vis totum habere? Da illi tuum, et ipse dabit tibi suum; et sic nihil habebis totum se cum totó te».²¹⁾

Pelo amor ao despojamento e dieste, por Cristo, à verdadeira realidade — por isso a anulação do ser nunca é real.

Em conclusão: tomando consciência apurada e teorizada (pictoricamente e mão conceptualmente) da tragicidade do destino humano, mercê da liberdade do homem, Santo António de Lisboa, servindo-se da autoridade da Revelação, assume e defende a «divinização» ou ontologização do destino humano. Deus é o *lugar* do homem,²²⁾ E esse destino prepara-se já com a totalidade do amor, jem primeiro lugar a fé, e depois a contemplação mística, conforme é sabido.²³⁾

Equaciona-se aqui o pensamento metafísico antoniano. Como viu Alberoni, o pensamento metafísico em geral, origina-se no «estado nascente» que permite a distinção entre o que tem valor por si e o que não tem.²⁴⁾ E só Deus vale.

IV

Conforme ficou escrito acima, Jesus Cristo é o elo que permite a ligação com o Ser.

A mediação opera-se, em primeiro lugar, pela carne.

Vamos distinguir, à revelia da explicitação antoniana, e a justificar mais à frente, entre «carnação e «encarnação».

A «carneação» é luxuriosa, diurna, miserável, feminil, sarnenta, vulnerada. Tem a lua como morada e a raposa como símbolo,

A «encarnação», por seu lado, é nutriente, solar, samaritana, libertadora» A túnica é a sua superfície e o jumento o seu símbolo.

Estas adjectivações, estranhas por vezes, revelam-nos, à saciedade, a fisionomia «têxtil» do texto antoniano. De facto, o seu tecido, eminentemente concreto, ⁽²⁵⁾ entertece-se numa textura que apanha as linhas fundamentais do *Zeitgeist*, manifestando-nos um intelectual e um estudioso de elevada craveira: a autoridade, em primeiro lugar, da Sagrada Escritura, a dos Padres depois (Isidoro, S, Bernardo, S> Gregório, S, Agostinho, Pedro Lombardo, S, Jerónimo e Gregório de Nissa, entre os já identificados neste Sermão ⁽²⁶⁾) e toda a xolvn filosófica que tem no (neo)platonismo e no peripatetismo os seus pilares, ⁽²⁷⁾ Mas para além deste à-vontade perante as autoridades, desta erudição magnífica, o cosimento de textos, o seu aproveitamento, não impede — antes orienta — a originalidade da «Arca do Testamento», Efectivamente, qualquer texto é sempre um «intertexto», uma intertextualidade, e a originalidade de António pode medir-se pela surpresa com que determinados conceitos ou reflexões são usados em determinados contextos. Quanto ao «intratexto», a textura, elie revela-nos um «ponto» imagético-alegórico que, sendo embora ao gosto medieval, ⁽²⁸⁾ o supera pelos excessos e pela frequência que, mais do que um «divertimento» (como quer R, Pernoud),⁽²⁹⁾ é a expressão hermenêutica do «realismo» antoniano, ⁽³⁰⁾ bem como a resultante da sua *finalidade* específica (i, e., plural).

Ora, a adjectivação acima apontada a propósito da *carneação* e *encarnação* é *toda ela* bebida na Sagrada Escritura ou nas suas Glosas. Efectivamente, e para não se abandonar o que talvez com certa imprecisão denominamos de analogia «têxtil», entre todas as linhas que preenchem o texto (o «ponto») do «Sermo», a Sagrada Escritura tem um lugar proeminente. Nem de outra forma poderia ser. Pode ler-se a fundamentação «epistemiológica» de tal prática no «Prologus»: «ex textu divinae paginae *sacet intellectus* elicetur, Quia sicut aurum ceteris metallis, sic omni scientiae supereminet intellectus; *Utteras enim nescit qui sacras non novit*», ⁽³¹⁾ O Antigo e o Novo Testamentos esgo-

tam a ciência donde, como na fonte, a sabedoria brota. *O sacet intellectus* ao permitir a ultrapassagem da «letra que mata», fundamenta a busca de um isentido-outro, o «espírito». ⁽³²⁾

Entretanto, perante a Escritura existe um leitor, um hermenêuta, preocupado com a única matéria possível da hermenêutica, a do sentido.

O sentido que aqui se busca é o da carne. E quando, pela especificidade do objecto da hermenêutica, o homem parecia silenciar-se, ei-lo surgindo de novo na interrogação sobre (o sentido d')a sua carne. Buscar o sentido da carne será uma forma possível de perseguir o destino do homem. Enfim, e se me for permitido recorrer, alterando-o embora, a um título de J. Maritain, trata-se de *ensaiar a carne na sua condição espiritual*, de instaurar o corpo como lugar da metafísica.

O homem é concebido no pecado («Vulva, in qua *in peccato* concipitur homo...») ou: «Egressus est de útero, quem *in peccato conceptum* foras delectatio rapuit...»⁽³³⁾). A cegueira da condenação em que nasce o homem, impede-o de ver a luz, e são assim terríveis os moldes em que a concepção é descrita. «Expectet lucem et non videat', quia quantolibet ardore exiliant, tamen *in hac carne* lumien ut est non videbunt, pro *caecitate damnationis in qua nati sunt*». ⁽³⁴⁾ Por isso, «utinam in ea delectatione occumberem». ⁽³⁵⁾ É claro que a violência e o desprezo com que a concepção é entendida só se explica e justifica pela elevação do fim a que tal acto obsta, a luz verdadeira, o próprio Deus. A carne imped^portanto, a visualização da luz (o espírito). Mais: impede mesmo a compreensão da ressurreição i, e., dos objectos da fé («nova nativitas resurrectinis»). ⁽³⁶⁾

O clima adensa-se, na sua violência: o fruto da concepção não é a vida mas a morte. De facto, pela concupiscência, natural adjectivação da carne, o homem é arrastado para a corrupção: «desideriis concupiscentiae carnalis reseratis (ostia), ad innumera corruptionis mala pertrahimur». ⁽³⁷⁾

Vamos deter-nos, mais pormenorizadamente, e numa «via longa», ⁽³⁸⁾ na simbologia da carne.

A raposa (*vulpes*) figura a concupiscência carnal («vulpes, idest concupiscentiae carnalis»).⁽³⁹⁾ Com a sua sagacidade, ela

aconselha o estulto — e Santo António fala ao/do religioso — á deter-se no transitório, no mutável, fazendo crer que só aquele é verdadeiro e só o mutável permanece. A raposa, portanto, subverte a ordem do ser e inverte a do valer, O homem carnal, vulpinoso, está do lado do não-ser, da ignorância. É, enquanto concupiscente (i. é, «carnação» ou carnalidade), miserável e infeliz (*miser*). «Miser honro divitias, quasi quoddam corpus, veri solis radiis obicit, ut sub ipsis quasi sub umbraculo refrigerium haheat, qui, dum tali umbra cooperitur, cognitione et recordatione Domini privatur. Temporalia enim faciunt Deum in oblivionem venire». ⁽⁴⁰⁾ A carne é, então, luxuriosa, atenta aos *tempora*Ua, preferindo a protecção da sombra (escuridão) que essas bens provocam, à visão do Deus verdadeiro, da luz. Esta oposição de claro-escuro, de luz e trevas, fazendo, por vezes, recordar a «alegoria da Caverna», descreve bem o dualismo ontológico em que todo o pensamento metodológico antoniano assenta. O fluxo heraclitiano que a raposa, intencionalmente orientando a paralaxe, pretendia fazer crer parmenídeo, adquire! aqui uma tonalidade «religiosa»: está em causa a ligação ou a desligação. Ora, a ligação começa pela pobreza ⁽⁴¹⁾ — evidente marca franciscana, ⁽⁴²⁾—já que a mutabilidade diviciária impede o conhecimento de Deus. Ele não é mutável, só Ele é verdadeiro. A carne impede o olhar para o alto, a contemplação do Sol, provoca o *esquecimento* de Deus, encerra-se em si própria e (ir)realiza-se na escuridão, descendo de Jerusalém a Jericó: «Ab Ierusalem in Iericho descendit, qui a luce paupertatis in tenebras divitiarum cadit». ⁽⁴³⁾

Por isso, «Beati oculi, quos non *stercus divitiarum* excaecat, nec lippitudo sollicitudinum obnubilat...». ⁽⁴⁴⁾

A linguagem é expressiva: a pobreza é luz, as riquezas trevas. Mas as riquezas não são só ^escuridão, elas impedem mesmo a visualização da própria luz (e Luz) ao cegarem o homem {*excaecat*). Sublinhe-se a amplitude semântica de *excaeco*: não só «Geígar» mas também uma autêntica obstrução ocular quer pelo deslumbramento, que desfigura, quer pelo ofuscamento ou, mais forte ainda, pelo corte dos olhos. As riquezas são, então, estrume, esfierco, verdadeiro excremento (*stercus*). As solitudes, as inquietações que as riquezas provocam, têm um efeito perturbador ao provocar nos olhos uma inflamação ou corrimento rameloso. Chama-se *íppus* àquele «qu,e *tem* os olhos inflamados

pela devassidão». Embora a adjectivação *moral* seja suficientemente clara, o Santo português, falando ainda das solitudes e riquezas, que a carne naturalmente cultiva, acrescenta: a mulher, que no livro dos Juizes ⁽⁴⁵⁾ quebra o cérebro de Abimelec com um pedaço de mó, figura a «carne»; o fragmento da mó é a «solitude do ambicioso», «qua [solitude] eius mens dispergitur in praesenti, et postmodum ipse dissipabitur percussione districti iudicii». ⁽⁴⁶⁾

«Para grandes males, grandes remédios»—apeteceria dizer, não fugindo à concretude do texto antoniano. De facto, contra o poder destrutivo das «solitudes e riquezas», Santo António ientrevê a solução: «Corpus nostrum, quod debet esse quasi iumentum (*humile, obediente et abiectum*, cui supersedere debet anima (...)) ♦ Ita [*♦ é, * quando iumentum est *in* luxuria, *si* tondeantur eius crimes'] corpori nostro debemus facere; quando enim temporalium abundantia lascivire et carnis *petulantia* voluerit luxuriare, tunc debemus ipsum deturpare, et ei quasi stulto caput tondere»* ⁽⁴⁷⁾ O corpo luxurioso está possuído por grave enfermidade, ⁽⁴⁸⁾ só com a carne limpa, purificada, podemos, de novo, subir a Jerusalém: «Huic corpori, *scabioso* et *infirmo*, divitiarum et deliciarum crines debemus tondere, *et* tanquam animal mansuetum, ad civitatem Ierusalem valeat nos deportare». ⁽⁴⁹⁾ A purificação, a tonsura é, em primeiro lugar, a da obediência que leva à penitência: «Et nota quod nullus potest reverti in Ierusalem, nisi super iumentum obedientiae imponatur», ⁽⁵⁰⁾ A podridão da culpa, do pecado que a carne cultiva, só podie ser raspada com a aspereza da penitência: «putredinem enim culpae debet radere asperitate poenitentiae». ⁽⁵¹⁾ Atente-se, uma vez mais, na força da adjectivação e no antorismo, de carácter moral, que o Santo executa, não sem violência, sobre os «Naturalibus».

O estado de pobreza é ainda importante por causa da encarnação — aspecto a que mais à frente se dará o devido relevo.

VI

A penitência é o arrependimento, o choro, o luto. ⁽⁵²⁾ O Espírito Santo, a Graça enfim, desempenha neste momento um papel crucial.- Curando a alma do pecado, condu-la ao reconhecimento da iniquidad;e pela obediência. Nas palavras antoninas/ «Anima peccati saucia, sed Sancti Spiritus emplastro

curâta, sUper íumentum obedientiae ducitur ad stabulum, idest foetorem iniquita-tis propriae, ut ibi sedeat cum Iob, d,e quo dicitur: *Qui testa sanie[m] radebat, sedens in sterquilinio»⁽⁵³⁾

A cruzeta com que Santo António descreve o testado peccaminoso⁽⁵⁴⁾ é deveras impressionante. A quantidade de palavras frias, físicas e negativas são de molde a provocar em no auditório um efeito de náusea. Mas, como já escrevi, o que aqui *está* em causa é a antinomia ou melhor, o poder de exclusão, a separação adiabática entre o não-valor e o Valor, O efeito pretendido é o da conversão por isso o clima retórico é adequado. Parecem respirar-se aqui, inteligentemente aplicadas, as lições do Areopagita ou dos Vitorinos sobre o poder teofânico e conversor da disformidade ou da dissimilitude: ⁽⁵⁵⁾ quanto maior for o horror provocado, mais fecunda será a adesão ⁽⁵⁶⁾ ou, nas palavras do Santo, a «penitência».

Quem são, então, os penitentes? Encontramos no nosso «Sermo» uma resposta clara a esta questão: são os que aliam à obediência a pobreza apostólica e se reconhecem como caminhantes: «poenitentibus, spiritu pauperibus, apostolorum sequacibus, qui se míseros et peregrinos, exules et hospites reputant in hoc exilio»,⁽⁵⁷⁾

Pelo concurso da pobreza, pela acção da Graça⁽⁵⁸⁾ e da pregação,⁽⁵⁹⁾ pela condução da obediência,⁽⁶⁰⁾ o homem encontra na penitência a iluminação, A iluminação que destrói a noite i, é, a cegueira do espírito que leva o homem à não ponderação, ao consentimento em vez do discernimento: «'Dies est peccati delectatio; nox, m,6ntis caecitas (...)♦ Sed 'pereat dies', idest, peccati delectatio vigore iustitiae destruat. Et nox', Idest, quod caecata mens per consensum perpetrat, dum blandimenta delectationis caute non propicit, poenitentia extinguat»,⁽⁶¹⁾

O penitente, o homem que com[ee]ça a aproximar-se da luz, define-se pela pobreza evangélica e reconhece-se *in via*, peregrino em direcção à *pátria*,⁽⁶²⁾ O Santo vê na pregação que leva à humildade e na acção determinante da Graça o meio privilegiado para aquele reconhecimento.

Vil

Não obstante as «armas de ferro» i, é, «as necessidades da-vida presente, que são prementes»,⁽⁶³⁾ conforme já reco-

nhacia São Gregório, Santo António de Lisboa só pode preferir a eternidade e o conseqüente — prévio — desprezo de todos os «bens».

É com uma imagem náutica, tão ao gosto português ⁽⁶⁴⁾, que no «Sermo» se descreve o «temor de Deus» que conduz ao alijar da carga pesada dos «temporalia»: «Cum fluctus desuper eminent, nulla tunc cura rerum temporalium navigantibus, nulla carnis delectatio ad mentem reducitur; ea quoque ex navi proidunt, pro quibus longa navigata sumpserunt». E, imediatamente: «Quasi ergo tumentes fluctus super se Deum metuit, qui dum veram vitam desiderat, omnia despicit, quae hic possidens portat». Mais: «Vel tumentes fluctus extremam potestatem dicit, quando commotis omnibus elementis, supiernus iudex veniens finem omnium apportat quam sancti, quotidie expavescent 'Et pondus eius sustinere non potuit', quia qui extremi iudicii adventum intenta mente considerat, profiecto videt quod tantus pavor imminet, quantum non solum tunc videre, sed eti-am nunc praevidere pertimescat'. ⁴Hoc' ergo *fac et vives*»* ⁽⁶⁵⁾

O homem que contempla o fim (quier pela sua eminência, quer pelo seu rigor) por um lado, e, por outro, quem já vive a «última oportunidade» (*extremam potestatem*) na sua presença ameaçadora («fluctus deisuper eminent»), só tem um imperativo («Hoc fac») o da acção que despoja, que liberta, que salva, É, de facto, o desejo da verdadeira vida (*veram vitam desMerat*) que deve levar o homem ao náutico alijamento. Porque a vida é, acima de tudo, uma viagem (*homo viator*), ⁱ⁽⁶⁶⁾ cujo destino é a Vida (*pátria*), até o que à viagem nos traz (a própria vida?) deve ser lançlaldo bordo fora (*ea quoque ex navi proiciunt... sumpserunt*) ♦

Entretanto, o verdadeiro gesto de despojamento é o temor de Deus (*titnens Deum*). Daí que não seja necessária a pobreza física total (*quae hic possidens portat*) porque a autêntica pobreza é outra. É a pobreza *ética* ou com maior rigor, uma disponibilidade de coração cujo fundo evidente, embora ali vincadamente intelectualista, é neoplatónico* Em Santo António a «trans-ascendência» é efectivamente de cariz mais ético e menos intelectualista.

Em virtude do objeicto da ascensão, o próprio Deus, o desprezo prévio a que o homem se deve ater, vai-se iluminando, gradualmente, mas só recebe cabal significação a *posteriori*.

A expressão latina, de uma soberba beleza, «*pondus eius sustinere non potuit*» esclarece esse *aposteriorismo*, essa iluminação do anterior pelo ulterior (gnosiológicamente, não ontologicamente, como é natural): ⁽⁶⁷⁾ porque o Seu peso, a Sua magnificência, o Seu ser são impossíveis de suster (compreender, 'de-finir* abarcar), porque entre Ele e eu há uma diferença de ser e não-ser, de valer e não-valer, tudo é desprezível. Como o Santo escreveu mais adiante e citando a Glosa: «*Qui enim in aeternitatis desiderio figitur, dum nihil est in mundo quod appetat, nihil est quod de mundo pertinescat*». ⁽⁶⁸⁾ Ou então, como já citei atrás, o convite à entrega total em vista da posse total: «*Vis totum habere? Da illi tuum, et ipse dabit tibi suum; et sic nihil habebis de te, quia habebis totum se cum totum te*». ⁽⁶⁹⁾

Que é possível ao homem justificar racionalmente esta entrega pode ler-se também, no nosso Santo: «*Nihil extra Deum sufficit, quae Deum veraciter quaerit*». ⁽⁷⁰⁾ Pelo entendimento (men5), a parte melhor da alma (*quod excedit in anima*) que compreende toda a razão e toda a inteligência (*ratio intellectus* tiaque*), o homem torna-se, agora nitidamente, imagem de Deus (*linde et ipse homo secundum mentem imago Dei dicitur*)♦

VIII

Uma última e aentral partícula sobre a «carne» é o «*Sermo contra carnales*» logo seguido do «*Sermo de quattuor amicis Iob et eorum significationibus*».

Trata-se, sem dúvida, do mais significativo e nítido texto ⁽⁷¹⁾ da *Dom XIII p. Pent.* acerca do tema que nos ocupa.

Depois de ter esclarecido o significado do «rio Cócito», o «luto das mulheres ou dos enfermos» e de que tal rio, segundo os filósofos, «banha os Infernos, significando que ali os iníquos têm o luto», ⁽⁷²⁾ Santo António escreve, citando a Glosa: «*Dulcis ergo est amor transitoriis glareis Coccythi, idest illis qui contra voluptates fortiter stare nolunt et suis quotidie lapsibus ad luctum aeternum tendunt*! 'Post se omnem hominem', idest totum, idest vim rationabilem, concupiscibilem et irascibilem, dulcedo amoris terreni 'trahit'. Prudentia mundana trahit rationabilem; voluptas carnis, concupiscibilem vanagloria, irascibilem». ⁽⁷³⁾

Isto é, entendendo as faculdades da alma na sua tríplice divisão ⁽⁷⁴⁾, o Santo português encontra no mundo e na sua

natural transitoriedade um triplo impedimento para a salvação: a *prudencia mundana*, a *voluptas carnis* e a *vanagloria*.

Vamos deter a nossa atenção sobre a segunda, que concerne ao tema em estudo. Pela «faculdade concupiscível» apeteçemos o bem ⁽⁷⁵⁾ entretanto, o *prazer* da carne, a voluptuosidade, o deleite carnal ⁽⁷⁶⁾, arrasta pela «eloquência» da sua doçura, o homem que, não se levantando contra aqueles prazeres, é atirado para a verdadeira morte, à semelhança do cascalho arrasado pela corrente forte da água do rio*

Sobressai aqui a dialéctica alma-corpo: pela *alma* o homem procura e encontra Deus (com todo o rigor dever-se-ia dizer, conforme se verá, na alma) mas, com o corpo o homem encontra reais obstáculos para a «ordo salutis». A «carne», a forma mais negativa de mencionar o corpo, é o lugar do demónio. ⁽⁷⁷⁾ Na realidade, e interpretando a tentação de Eva, e já na partícula dos «4 amigos de Job e sua significação», adensa-se a carga dramática e existencial do Sermão procurando uma *justificação teológica* e uma *explicação existencial* para a morte e destruição do corpo (carne): Baldad de Suas, o segundo dos amigos de Job, ⁽⁷⁸⁾ que de acordo com a exegese da Glosa, (se interpreta o que fala», significa para o Santo a voluptuosidade da carne. Assim, lê-se: «(...) 'Suhites loquens interpretatur', et significat carnis voluptatem, quae a primis parentibus incepit, et per successionem generationum pellem filiorum vetustam fecit» (—a explicação existencial, portanto; segue-se a justificação teológica:) «Hoc patrimonium nobis vetus Adam dimisit; haec vetustas a loquela serpentis orta fuit. Unde in Psalmo dicit poenitens: *A você gemitus mei' idest sugiestione voluptatis, quae est causa mei gemitus, 'adhaesit os meum*, idest ratio vel virtus mea, *cami', idest carnalitate, *meae^f». ⁽⁷⁹⁾

Em suma, o Doutor Evangélico encontra no Salmo 102 (—101), a oração dje um aflito em extrema *miséria* e *angústia*, o grito do penitente que geme em virtude do peso da carne (*carnalitate*), da sugestão do prazer. É sabido, e adiante vier-se-á com maior pormenor, que a carne é também, pelo efeito da Graça, condição de salvação; por ora, interessa antes sublinhar com nitidez o que a carne, o que o pecado original traz ao homem, afastando-o de Deus.

Numa relação corpo-alma, isto é, *exteriotidade[^]interiori[^]dade*, «imago serpentis»-«imago Dei», o primeiro termo é defini-

tivamente negativo. Pressupõe-se então que antes do pecado, a nudez adâmica seria uma realidade próxima de Deus e da felicidade* Por isso se compreende que o homem gema com a lembrança da felicidade perdida. A causa da miséria da carne é, naturalmente, justificada pela Escritura, ⁽⁸⁰⁾ Assim, Suas quer dizer «o que fala», como a *serp&Me* ao tentar Eva. *Adão é o homem carnal* Com ele terá entrado na condição humana o terrível envelhecimento. A sua adesão à fala da serpente teve como consequência a morte e, em primeiro lugar, a própria *morte física*. Ora, o *pfazier* da carne, conatural ao homem (porque nascido dos primeiros pais), é a causa do seu mal-estar físico e moral, o pecado/

O pano de fundo é negativo e suficientemente pessimista. Tal concepção interpreta *i&* defende uma consciência aguda da decadência do tempo e apela para a proximidade do fim dos tempos, para a escatologia. Mas, também aqui, o Santo não se distancia da sua época. ⁽⁸¹⁾ A carnalidade tem um efeito perturbador, tornando deficientes, ca terminologia é vitorina, os «olhos da razão e da contemplação».

Que resta ao homem, senão gemer?

Na referida dialéctica alma (espírito)-corpo (carne), o poder da *votuptas* pode abafar ou subverter a *voluntas* impedindo o homem de se levantar contra o caudal do Cócito, que leva à morte, tornando-o *vohxbitis*, ⁽⁸²⁾ adorador da Lua, ⁽⁸³⁾ símbolo de Jericó. ⁽⁸⁴⁾ A volubilidade é tamanha que Santo António fala não apenas de um «misier homo» mas também de uma «mísera anima». ⁽⁸⁵⁾ Ela encontra-se «fechada por todos os lados, não podendo realizar o bem que vê ser sua obrigação», encontra-se completamente cercada por causa da entrega total aos sentidos do corpo ou, por outras palavras, por causa da sua *exteriorização*. ⁽⁸⁶⁾

Os 5 sentidos do corpo são os ladrões: «Corporis sensus, dum sub ispecie latitant necessitatis, ponunt insídias voluptatis; qui simul, ut facilius decipiant, veniunt ,et per animam miseram viam latam, quae ducit ad mortem, faciunt. Quibus nostri corporis tabernaculum ingyro est obsessum, ut anima, undecumque voluerit exire, in ipsos incidat, *qui ipsam spoliant gratuitis et vulnerant in naturalibus*». ⁽⁸⁷⁾

Na sequência do pecado original, a alma não mais pode ter a paz. ⁽⁸⁸⁾ Dada aos prazeres da carne, até aquilo que

parece bom tem fim: «(...) non usque ad iniquationem ignis luxuriae maculat, sed usque ad perdi-tios^m devorat. 'Et omnia eradicat germina'. Germina sunt bonae opera tiones animae, quia si luxuriae maio non resistitur, et illa perunt quae bona vidtebantur'». (89)

IX

A dialéctica atrás referida permite, por definição, a ultrapassagem deste estado negativo e pessimista, (90)

No que concerne à «alma miserável», diz-se logo no princípio do «Sermo», e atendendo à situação cQeva de decadência moral («hieme praesentis miseriae»), (91) que a acção da pregação pode, com tsua doçura (*dtitcedine*) e iluminação (*illuminatur*), e atendendo a que «non usque ad iniquationem ignis luxuriae maculate», (92), convidá-la ao estio da vida eterna («estate, idest vitae aeternae beatitudine»). (93) O pregador deve, portanto, fazer lembrar à alma a sua normal apetência — e o pano de fundo é nitidamente agostiniano—à beatitude. (94) É óbvio que se presupõe a realidade anterior da nudez adâmica mas, mais importante do que isso, parece-me ser o cenário gnosteológico pressuposto: a «mens» enquanto «imago Dei» e a teoria «iluminacionista» que permite «conhecier» interiormente determinadas ideias ou normas que se pretendem universais. (95)

O apelo à beatitude deverá ser feito com a «torrente de mel» da Sagrada Escritura que ilumina e consola («torrente mellis, Sacra Scriptura, quae consulatur et illuminat»), (96) Não obstante o pregador, s,em a acção da Graça, a beatitude torna-se inacessível

Primeiro passo, consequência da pregação e da Graça, o arrependimento. Pela confissão («acqua compunctionis»), (97) o homem lamentando-se e «julgando-ise a si mesmo, possui a morada do seu corpo em paz, na tranquilidade do espírito...». (98)

Ora, justamente, o lugar do corpo é claro: é com o *espírito* e com o *corpo* que o homem de coração contrito se ergue para Deus. (") É pois necessário (e possível) que o pecador separe o seu corpo do pecado.

A Encarnação de Cristo diz ao homem que a negatividade do seu corpo e o peso da sua carne não são obstáculos para a beatitude. E eis que, de acordo com a palavra famosa de Dionísio

(«semelhança-dissemelhança»), também aqui o salto anagógico se realiza: é que, no negro panorama de pessimismo, uma luz de optimismo se faz sentir.

ENCARNAÇÃO

X

Poder-se-ia interpretar, num dualismo simplista, o augustinianismo antoniano que fala da miséria do homem, das feridas da carne Versais* o seu aspecto franciscano que focaliza a antropologia numa cristologia ou melhor, numa imitação da vida de Cristo, como meio de redenção.

Contudo, mais do que uma oposição de visões ou de uma evolução mental — não obstante a sua inevitável existência — que acompanhasse a sua entrada nos «menores», parece encontrar-se no Santo português uma síntese dinâmica que colhe os dados augustinianos e, radicando na metafísica existencial da passagem ou do exílio (*homo viator*), se serve da teologia vitoriana na defesa de uma antropologia orientada para a redenção,⁽¹⁰⁰⁾

Cristo, que pelo seu nascimento «foi o mais pequeno de todos os homens»,⁽¹⁰¹⁾ é o verdadeiro *Sol* que, coberto pela nuvem da encarnação nos permite olhá-Lo,⁽¹⁰²⁾ É preciso interpretar correctamente o paradoxo e o iescândalo da pobreza da natividade do sol («Hoc lippi et maledicti oculi videre non possunt») ⁽¹⁰³⁾: pela encarnação a divindade humilha-se até à condição humana de «aspereza e vileza», ⁽¹⁰⁴⁾ Não compreende o paradoxo o «homo carnalis» que vive cego pelas riquezas e solitudines temporais, ⁽¹⁰⁵⁾

A humildade e a pobreza da encarnação só são compreendidas pido homem *humilde e pobre u é, ftão-camal*.

Na sua forma Cristo é igual ao homem: «In sacco et cinere asperitas et vilitas humanae naturae designatur, Iesus Christus ex sacco nostrae naturae fecit sibi tunicam,, quam acu, idest subtili operie SpMtus Sancti, et filo, idest fide beatae Virginiae, consuit et seipsum induit, et super ipsam cinerem vilitatis et paupertatis aspersit» ⁽¹⁰⁶⁾, Ou, com maior clareza ainda: «Cum enim in cunctis operationibus suis immensa nos virtute transcendit; in uno tantum a nobis, idest *in formae veritate non discrepai*»⁽¹⁰⁷⁾).

Pela verdade da sua forma carnal, Cristo é o autêntico *mediador e libertador*: «*Mediator* ideo miseretur hominis quia formam hominis sumpsit. 'Et dicit: Libera eum, ut non descendat in corruptionem\ Diqere eius est *liberare hominem*, naturam hominis assumendo liberam demonstrare. Ex ea quippe carne quam assumpsit, etiam hanc ostendit liberam quam redimit». ⁽¹⁰⁸⁾ Assim, no «íhema in Nativitate Domini», o Santo defende claramente a remissão da carne do homem. Daí que, no limite, tudo aponte para o outono da Ressurreição, o novo nascimento «no qual os Santos *nascirão com carne* para ver a eterna luz»* ⁽¹⁰⁹⁾ A ressurreição da carne foi, entretanto, possível porque uma Encarnação aconteceu, a de Jesus Cristo.

XI

Mas não existe ressurreição s,em Paixão. Na verdade, a paixão desempenha um papel económico, neste Sermão, bastante mais forte do que a ressurreição. Jean Galot, na sua comunicação ao «Congresso sobre os Sermões antonianos», chamara já a atenção para o facto curioso de que a paixão é representada pela estação do Verão: «La scelta delFestate per rappresentare la Passione e deirautunno per la Risurrezione, può sembrare sorprendente; è vero che si tratta solo di immagini (...), ma la coincidenza della Passione con Testate corrisponde all' importanza decisiva riconosciuta ai sacrificio redentore». ⁽¹¹⁰⁾ Pela minha parte gostaria tão-só de sublinhar que no *Sermo Dominica XIII post Pentecosten*, o peso e o espaço concedido à morte, é muito superior ao da ressurreição; a quinta partícula é mesmo dedicada à Paixão. Também não deixa de ser surpreendente a constatação de Beryl Smalley que descobre, embora com intuitos diferentes dos que neste momento me ocupam, que «even the Sermones on the Resurrection and Ascension seem joyless». ⁽¹¹¹⁾

O lugar impressionante da Paixão é, entretanto, justificável e justificado, inclusivamente no nosso Sermão. Com efeito, a morte de Cristo *segundo a carne*, destruiu a nossa dupla: «unde uno die et duabus noctibus in sepulcro iacuit, quia lucem suae simplae mortis nostrae duplae tenebris adiunxit Vera mors dicitur, qua anima separatur a Deo; umbra, qua caro ab anima. Aliter, dicitur umbra mortis oblivio, quae agit, ut non sit res in memória, isicut mors agit, ut [non] sit quod capit in vita». ⁽¹¹²⁾ Isto é, a

paixão e ulterior morte de Cristo teve um significado redentor até na sua duração. Um dia da sua morte remiu a dupla morte do homem. Conforme viu Giuseppe Nocilli: «Como è morte la separazione de l'anima dal corpo, così è morte la separazione dell'anima da Dio. Tuttavia la prima non è che un'ombra di morte, perché la morte vera è la seconda». ⁽¹¹³⁾

O sacrifício da Paixão confere *sentido e significado* ao exílio carnal do homem. O espírito que contempla a beatitude eterna (Deus) entende que a morte física nada é («sombra») comparada com a morte que separa o homem do objecto da sua contemplação (o pecado). Ora, depois da carga dramática e terrível com que Santo António se detém na descrição do pecado, da luxúria, da carne na sua negatividade, da morte, enfim, que Adão nos deixou como património, só um novo Adão, passando pela morte física e dela se libertando, pode reconhecer que a morte física do homem, o seu envelhecimento serão anulados e que o pecado da carne (homem) é remido pela carne que sofre pelo pecado (Cristo). ⁽¹¹⁴⁾

Noutro lugar do «Sermo», Santo António de Lisboa remete toda a alimentação da alma para a Encarnação e Paixão dando, naturalmente, maior relevo a esta última: «Cor tuum *est* situm in médio pectoris inter duas mammillas. In duabus mammillis duplex memória, scilicet dominicae Incarnationis et Passionis designatur, ex quibus quasi mammillis anima nutritur. In dextera mammilla, memória Incarnationis; in sinistra, Passionis intelligitur. Inter has mammillas debet esse situm cor tuum, ut quidquid cogitas, quidquid rectum pertractas, totum ad paupertatem et humilitatem Incarnationis et amaritudinem dominicae Passionis referas♦(...)»

Et nota quod, sicut cor modicum declinat ad sinistram mammillam, sic compassio et devotio cordis debet declinare ad amaritudinem dominicae Passionis». ⁽¹¹⁵⁾

Vejamos, mais em pormenor, o motivo porque o Cristo do patíbulo deve ser um pouquinho (*modicum*) preferido ao da manjedoura.

XII

Regressemos, para tal, à Encarnação.

A situação do homem é atroz, «oprimido pelos inúmeros suplícios dos vícios e das penas». ⁽¹¹⁶⁾ Os sacerdotes da antiga

aliança não puderam salvar o homem deste miserável estado, deste combate desigual — e por isso mesmo, dramático e mortal — entre o homem e Deus» Ê o nosso Santo que fala: «Deus f̄t homo pugnabant ad invicem. Deus gladio poenae, homo gladio culpae. Nullus hanc litem potuit dirimere, [Por isso], Venit Christus utrique parti affinis, quia Dei et hominis Filius, médium se posuit, utrumque refrenavit, 'Hominem enim arguit, na deliqueret, et patiendo Deo Patri obstitit, ne feriret Et manum posuit in ambobus, quia et homini exemplum agendi praebuit et Deo in se opera quibus placaretur ostendit'»,⁽¹¹⁷⁾

Quanto mais terrível o combate, mais impressionante a reconciliação operada por Cristo, ⁽¹¹⁸⁾ Como escreveu J. Galot, «Cristo é essencialmente il Salvatore. (...) Per mezzo di lui il Padre ha salvato il genere umano, Ciò che i sacerdoti deH'antica legge non potievano fare, Vivificare e giustificare*, il solo mediatore Tha compiuto...»⁽¹¹⁹⁾.

Cristo é portanto o «nosso Samaritano» (*Samaritanus noster*). À semelhança dessa personagem que, no Evangelho, se ocupa do vulnerado (Adão, o género humano), Cristo salvamos. Assaltado e violentado pelos ladrões («os anjos da noite») o homem pede a integridade, a inocência, A consequência deste assalto já é conhecida: a morte, o envelhecimento, «peccata, quibus integritas humanae naturae violatur, et mors quasi fossis visceribus inducitur»,⁽¹²⁰⁾

A *pureza da carne* («servat intemerata (♦. ♦) indumenta»),⁽¹²¹⁾ é a única defesa contra os anjos da noite («angelorum noctis»),

Atente-se na seguinte nota gnosiológica: «'Semivivo relicto', quia immortalitatem exuere, sicut rationis sensum abolere non possunt, quin homo isapere et Deum possit cognoscere»,⁽¹²²⁾ Esta confiança «antiga» no *sensum tatiotvis* revela a firme confiança do nosso Autor nas capacidades da razão «naturaliter christiana»⁽¹²³⁾ para compreender (*cognoscere e sapere*) a Deus, De notar ainda a distinção verbal «cognoscere» e «sapere», uma de cariz intelectualista, outra mais mística, mas as duas inseridas em plenitude na «dynamis» da razão,

Por um lado o apelo à pureza da carne, ao estado de Graça, condição para perseverar na busca de Deus mas, mesmo que esta condição não seja preenchida — porque a carne é fraca—, a presença de Deus em nós, pelo que o homem tem de

mais elevado (*sensum raúotús, mens*), continua ã permitir-lhe à procura do conhecimento de Deus (= *desiderio beatitudinis*).

«'Samaritanus', qui custos interpretatur, Dominus 4est, qui propter nos homo factus, vitae praesentis iter arripuit et venit secus vulneratum (...).»⁽¹²⁴⁾ O Senhor trata do homem ferido dando-lhe a esperança, a misericórdia e o convite à penitência em virtude da *violência* e da *proximidade* do juízo final⁽¹²⁵⁾

A Encarnação é, naturalmente, objecto de fé: «lumentum caro ipsius est, in qua ad nos venit, in qua saucium imponit, *quia peccata nostra portavit in corpore suo'» Imponitur vero qui *ipsam Incarnationem credit et eius mysteriis tutari ab hostili incuvsione credit*,⁽¹²⁶⁾ Fé, pelo seu grau misterioso e, conforme já se viu, pelo paradoxo da sua humildade. Acreditando na Encarnação, o homem é «carregado», salvo, porque a carne com a qual Cristo se apresentou ao homem é conatural a esse mesmo homem.

O acontecimento da Encarnação é, assim, o fulcro, a pala-vra-chave, o acontecimento supremo que ilumina todo *este* texto. E ilumina, então, a *carne* do homem, destruindo-lhje a «carnalidade» e habilitando-o a uma nova carne.

Enquanto mistério, a resposta à questão: como é que a Encarnação nos pode salvar do assédio carnal?, terá de, no seu limite, permanecer em silêncio. Pelos «dois dinheiros que são os dois 'lestamentos», sabemos que o acontecimento é salvífico e que só por Cristo o homem pode ser salvo da luta que contra Deus levantava-⁽¹²⁷⁾

Como sie sabe, e para concluirmos o trajecto do § anterior, a Encarnação orienta-se para a Paixão, esta sim, caracterizando 'toda a dramaticidade e violência da vida humana mas, porque lugar de sofrimento, conferindo sentido à vida do homem peccador.⁽¹²⁸⁾

NATUREZA E GRAÇA

XIII

A relação entre a natureza e a graça são duas formas digamos, mais teológicas —o que não quer dizer, menos filosóficas, — de surpreender de modo essencial e sintético, a relação da carne com a encarnação e desta com a escatologia.

Tanto quanto à feitura do «Sermò» permite avançar, Santo António <ie Lisboa tem, da graça, uma perspectiva também tradicional, entendendo-a como uma «cura» ou um «remédio» (*emplastro*) que se exerce sobre a natureza (humana) ⁽¹²⁹⁾, restabelecendo-lhe¹ a saúde perdida* Contudo, podem descobrir-se presenças mais renovadoras, para além da letra...

Na *Dominica XIII post Pentecosten*, a graça é, fundamentalmente, entendida como uma acção do Espírito Santo. Na oração conclusiva do Sermão, o Santo pede «*Sancti Spiritus gratiam, ut animarum nostrarum vulneribus oleum et vinum infundat*».⁽¹³⁰⁾ Já se sabia, pela Glosa, que «in óleo designatur gratia Spiritus Sancti».⁽¹³¹⁾

O homem necessita da graça porque, conforme já se viu detidamente, a sua situação de exterioridade, de sensualização (*carnalitate*), de pecado enfim, o impede de ver a luz dificultando-lhe ou desviando-o da felicidade eterna (*beatitudo*). «Anima íergo, carnis voluptatibus dedita, non videt rivulos fluminis, quia se ipsam non plangit, nec torrentes mellis et butyri, ⁽¹³²⁾ quia nec dulcedine praedicationis illuminatur, nec *devotione gratiae* impinguatur».⁽¹³³⁾ Como a gordura da manteiga, também a «devoção da graça» engorda («impinguatur») isto é, dá a força requerida para a «metanóia»⁽¹³⁴⁾ que se inicia pelo choro da lamentação (confissão) sobre o pecado, e é iluminada pela pregação.

A graça tem assim, e será a primeira distinção, um efeito mais psicológico e outro mais metafísico. ⁽¹³⁵⁾ Pelo primeiro, a alma lamenta-se (porque a conversão é um efeito da graça); pelo segundo, conhece (porque a graça actua sobre a «mens»). A Escritura *tem*, neste caso, o papel capital; ela é veículo de graça: «*Testamentum dictum, quod scripta est cum testibus et confirmata voluntas. Voluntas Dei est ipsius et proximi dilectio, quae conscripta fuit in lege naturae, litterae et gratiae (...)*».⁽¹³⁶⁾ «Veículo de graça» porque o amor (*dilectio*) de Deus é o próprio Cristo, com sua vida e morte. Com efeito, depois da «pregação, que derrama luz sobre o entendimento» e da «compunção que provém da abundância do amor», «*Iesus Christus, effundit ei rivulos olei, idest abundantem gratiam Spiritus Sancti, qua illuminatus in praesenti et in futura vivat gloria*».⁽¹³⁷⁾

Regressa-se assim à acção libertadora de Cristo através da sua Encarnação e vida.⁽¹³⁸⁾ Com Cristo entrou a graça.

À encarnação é fonte de graça enquanto acto e *enquanto pregação* daquele acto: «quia petra [i. e, Cristo] tibi olei rivus fundet, hoc quod audis (...)»,⁽¹³⁹⁾ desde que, naturalmente, o homem execute o que ouve.⁽¹⁴⁰⁾ É que ao homem é sempre dada a possibilidade de negar; a elevada concepção que o Santo se faz da liberdade humana permite que a recusa do regresso à *pátria* original e única verdadeira seja um horizonte possível do destino humano.

Deve levantar-se aqui um problema fundamental: o que faz, então, a graça à natureza? Que tipo de restabelecimento se opera com a sua acção?

Ao exercer-se sobre a *mens*, a graça tem um duplo efeito dinâmico (ontológico) moral e anagógico.⁽¹⁴¹⁾ Torna-se curioso observar que o Santo faz com que o «caminho» simbolize a graça do Espírito Santo. ⁽¹⁴²⁾ Ora, o *caminho* é Cristo, ⁽¹⁴³⁾, mas é também a *via*, a vida enquanto processo teleológico @ indeterminístico — na medida em que tal distinção é textualmente pertinente^{^144)} Quanto a Cristo, já sabemos, Ele é *exemplum, mediator, liberator e redemptor*.⁽¹⁴⁵⁾ Enquanto modelo, Cristo aponta ao homem a *via*: a humildade ou despojamento, o sofrimento que levam à conversão, e a glória como meta. Mas a encarnação de Cristo é, não se esqueça, um gesto da «graça paterna».⁽¹⁴⁶⁾

No que diz respeito à vida *u* é, ao *exílio*, a acção da graça, pela iluminação mental, permite a conversão e o sobressalto anagógico para Deus. É que, para além do seu efeito exterior, curativo, a graça é uma presença ontológica, verdadeiramente dinâmica»

XIV

Se se regressar à antropologia «elementar», encontramos um homem, sujeito da graça, entendido como coparticipante de duas naturezas, a física e a divina. Ele é uma realidade intermédia e intermediária. O homem, porque «imago Dei», confere sentido à natureza física, orientando-a para a espiritualização.

Adão, que, como se sabe, simboliza o género humano decaído, fez-nos perder os «indumenta gratiae spiritualis»⁽¹⁴⁷⁾ a saber, a imortalidade e a inocência, ⁽¹⁴⁸⁾ mas a graça, ao *permitir, auxiliar e apontar* o caminho para a reabilitação do homem faz com que ele, *enquanto natureza*, a reabilite consigo.

Embora este Sermão não seja o mais significativo, pode, juntamente com a percepção da graça como cura, captar-se um aspecto mais dinâmico, ontológico, radical, que sacraliza a natureza, pela acção do homem*

Se levarmos em linha de conta que Santo António partilhava das concepções místicas dionisianas, conforme provou detidamente F. da Gama Caeiro (¹⁴⁹), e se acrescentarmos a este facto a vitalidade intelectual de Santa Cruz de Coimbra aberta quer a Paris, quer a Alcobaça, o que permitiria a qualquer cônego um conhecimento mais generalizado da filosofia grega de orientação cristã (¹⁵⁰), não é de excluir a percepção metafísica de orientação mais cósmica para a glória. Entretanto uma coisa é certa: o lugar do homem neste processo é capital (¹⁵¹) enquanto intermediário, conferidor de sentido, na precisa medida em que segue o novo Adão, também Ele já intermediário,

O *homem é então* «encarnação». Uma carne no cosmos (*microcosmo*) (¹⁵²), mas uma carne que pode ser espiritualizada na sua própria corporeidade ou encarnação isto é, enquanto ser-motricio-em-exíZfo-para-a-paina (glorificação da corporeidade).

Uma vez mais se sublinha aqui a orientação essencialmente escatológica da vida da graça, dentro de um contexto cristológico e pneumático.

Porque «escatológica» a graça apela para o futuro (ou a esperança) que se prepara no presente (a fé e o amor).(¹⁵³)

Em conclusão: a natureza em estado corruptível é, por um acto gratuito e «proveniente» (¹⁵⁴) de Deus convidada à reabilitação, ao regresso ao estado primitivo.

No caso concreto do homem, o Espírito Santo actua preparando a conversão e auxiliando a «trans-ascendência».

A encarnação de Cristo é, por seu lado, também um acto gratuito. Ela aponta o caminho certo (¹⁵⁵) para a pátria convidando o homem à conversão (fé), curando-o do seu estado pecaminoso por uma acção exterior (a pregação) e interior (a confissão). Para que o homem sofra a acção da graça exige-se-lhe um prévio e activo despojamento. (¹⁵⁶) (Porque a graça se derama sobre o entendimento («mens»),(¹⁵⁷) são atribuídas ao homem novas capacidades «cognoscitivas».(¹⁵⁸) A abertura à sabedoria (entendida sobretudo mística e existencialmente) é-lhe doravante possível, e exigida. Assim, para além da fé, que aumenta

â grãça, òs seus efeitos maiores são a iluminação que confere sentido à vida presente (amor) e futura (esperança) mas também a reabilitação total da natureza em vista da «glória acumulada»¹⁵⁹⁾

A grãça proveniente não anula o homem antes lhe confere novas possibilidades entre as quais, naturalmente, tem papel de realce a própria mística (¹⁶⁰)* Se se purifica pela anulação e despojamento (¹⁶¹) num primeiro tempo, imediatamente se volta para o desejo do imutável (¹⁶²) ascendendo, na terra pela mística (o «voo da alma»), no céu, com a *visão* de Deus (¹⁶³)< Por isiso a purificação é não só sensível como intelectual com destino ontológico»

No caso concreto da razão a grãça confere-lhe um vigor e limites inesperados. Essencialmente, é toda uma antropologia (e não só gnosiologia) que aqui se abre já que o homem é dotado de uma nova natureza, a que o torna *imago Deu* Pelo conhecimento dessa natureza (i. e, a interiorização), o homem descobre (vê) uma nova natureza física, agora veccionada para a divindade.

CONCLUSÃO

XV

A leitura que neste momento se conclui, da *Dominica XIII post Pentecosten* (¹⁶⁴) pôde revelar duas grandes temáticas que são outros tantos poios entre os quais se distende todo o «Sermo»: a *antropologia* e a *escatologia*. Entretanto, a realidade da *encarnação* é o elo de ligação entre os dois temas. (¹⁶⁵)

Através da *carne* e da «*carnação*» (¹⁶⁶) acedeu-se a uma das vertentes da «síntese antropológica»* Ela é negativa, descrita em moldes dramáticos que podem revidar projecções psíquicas das vivências pessoais do Santo (¹⁶⁷) ou, o que parece ser mais realista, uma consciência delicada (¹⁶⁸) e uma experiência «*carnal*» da condição humana bastante «rara» num religioso, (¹⁶⁹)

Para além d@ São Paulo, é impossível deixar de pensar em Santo Agostinho no que concerne a esta luta permanente e à adjectivação negativa e violenta. (¹⁷⁰)

Como não podia deixar de acontecer, para um pensamento cristão, a «síntese antropológica» não se esgota na «carne». (¹⁷¹) A «encarnação» é o outro lado (o único) daquela síntese.

À conjugação da simbologia com a dialéctica (a «dialéctica do símbolo») que Santo António leva a cabo, ⁽¹⁷²⁾ o seu pendor mais físico e a necessidade de tudo interpretar (figurar) —de ver mais fundo, para ver mais alto, — encontra na *carne* de Cristo (a {encarnação}) o lugar predilecto do pensamento escatológico*. A escatologia é a tradução teológica da especulação teleológica, linguagem filosófica da preocupação «humana, demasiadamente humana» sobre o destino ou o fim do homem.

A escatologia, porque nevelada, introduz na especulação teleológica novos «lugares»: Cristo, o «topos theologicus» por excelência, e a redenção que a Sua *kenosis* veio trazer. E aqui coube perseguir e dilucidar as relações entre a natureza e a graça.

À guisa de conclusão julgo portanto ser possível ordenar algumas posições mais ou menos panorâmicas:

a) Convém interpretar correctamente a inserção antoniana no clima da época levando-o a ter da carne uma concepção tão negativa. Na verdade, o que está em causa agora, é uma *oposição de vontades*. Como escreveu G. C. Mattellini, «La verità di fondo è che alia 'carnis voluntas* si oppone la 'Domini voluntas'». ⁽¹⁷³⁾

b) Importa lembrar claramente o *lugar nuclear do homem*. Insere-se aqui a fenomenologia da «volubilidade», que, efectivamente, acentua a consciência da liberdade humana (apeteceria escrever, a propósito, «Wesen der Möglichkeit»).

c) É pela análise da carne luxuriosa, diviciária ;e móvel que Santo António desenvolve o seu *pensamento metafísico*. Aqui, o «jogo» das oposições: a mutabilidade da carne (do ser carnal) à imutabilidade do Ser divino ⁽¹⁷⁴⁾ as trevas à luz, o prazer à dor, a morte à vida, a riqueza à pobreza, a culpa à penitência, o corpo à alma, a exterioridade à interioridade, Adão a Cristo, a morte ao nascimento, a carnação à encarnação... Este dualismo impedis v. gr., que o Santo se aperceba do carácter positivo do *prazer* ou do desejo de satisfação, entendendo-o como função vital e não em função do mal e, ao outro nível, impediu um lugar de maior destaque à Ressurreição e à sua fenomenologia. ⁽¹⁷⁵⁾ A alegria por exemplo, é uma expressão ausente.

d) Cristo, acto gratuito do Pai, é a manifestação da graça no próprio seio da natureza. A encarnação de Cristo permite-nos compreender a ampla extensão da semântica da «carne» estendendo-s^ desde a *luxúria* à *soberba* passando pela *riqueza*,

exteriorização e mutabilidade. ⁽¹⁷⁶⁾ ão seu sentido é acima de tudo *moral*. A encarnação revela-nos ainda a vertente escatológica da vida e a via para essa glória que se opõe, naturalmente, à fenomenologia da carne. ⁽¹⁷⁷⁾

e) A ontologia antoniana é servida por uma gnosiologia (neo) platónica bastante vulgar na época. No entanto, Santo António é já um veículo transmissor (e receptor) de intuições aristotélicas bem como de noções que se tornarão fecundas.

/) • O «modus anthropologicus» podje, enfim, resumir todo o texto: assim, o lugar nuclear do espírito humano, elo de ligação com o transcendente pela confluência da interiorização e da graça. O zurzimento dos «temporalia» (e das solitudes tem em vista a abertura do espírito a diferentes objectos de conhecimento (de facto, para o Santo, os únicos reais ou importante). Pelo regresso a si mesmo o homem não só descobre Deus como se descobre de/para Deus, conferindo assim um outro estatuto ao seu lugar terreno e à sua vida. Pelo espírito, o homem pode ser e valer, conferindo assim uma nova (outra) dimensão à sua carne ⁽¹⁷⁸⁾.

g) O fim, a beatitude consistirá portanto, em «ter sempre Deus no pensamento». Nas palavras do Santo: «Tens tudo tendo-o a Ele, *que fez todas as coisas*, o único que te satisfaz, *sem o qual tudo o que existe nada é*». ⁽¹⁷⁹⁾ E assim se regressa ao verdadeiro princípio pois todo o pensamento antoniano radica «na metafísica cristã do criacionismo» ⁽¹⁸⁰⁾ e nessa medida deve ser globalmente interpretado,

XVI

«Ensaia a carne na sua dimensão espiritual» — escreveu-se atrás, significando com isso que foi o *sentido* da carne que o Santo perseguiu. E nós com ele, em viagem.

A atitude vincada de *pensar o corpo* sob uma luz paulina, em linguagem (neo)platónica (e sob influências que prefiguram a «entrada de Aristóteles» definem bem a estratégia mental de uma nova época: munir-se das mais altas possibilidades teóricas (linguagens) que a cultura oferece para inaugurar, como objecto de especulação, o corpo. E, justamente, o corpo começa por ser pensável a partir dos seus limites, da sua superfície: a carne, a encarnação (i. é, a historicidade da carne).

Resta-nos, então, perguntar sobre o significado desse sentido, que no futuro se perspectiva, em cabal cumprimento. Será a «hermenêutica da encarnação», ⁽¹⁸¹⁾

A inscrição da carne ou do corpo numa tessitura diacrónica opera sobre ele uma marca hermenêutica não desprezível: como o corpo se fala — e recorde-se a «metodologia alegórica» acima apontada, — ele torna-se simultaneamente lugar e instaurador de uma linguagem, a linguagem metafísica.

Uma encarnação desta linguagem ou seja, a sua prática, obedece a uma gramática moldada na *kenosis* de Cristo. Assim sendo, encarnar o sentido implica um processo de descarnação ou, com mais rigor, uma dialéctica ascendente em que a carne, porque meio e nunca fim, devem lugar epifânico do significado absoluto. É porque o corpo não tem, *em si*, sentido, que pode remeter e simbolizar.

Mas o excesso de simbolização é, convenhamos, sintoma do silêncio. É precisamente aqui que se inscreve o mistério da graça proveniente — e recorde-se o que ficou escrito no § XIII. Neste particular, a tese de Santo António é transparente (parte da qual Santo Agostinho já havia explicitado): a linguagem do silêncio só é possível pelo silêncio da linguagem.

Mário A Santiago de Carvalho

NOTAS

¹⁾ *In Sermones Dominicales et Festivi ad fidem codicum recogniti* — S* Antonii Patavini, O. Min., Doctoris Evangelici. Gurantibus Beniamino Gosta, Leonardo Frasson, Loanne Luisetto, coadiuvante Paulo Marangon. Patavii, 11979, 3 vols.

Todas as citações, salvo indicação em contrário, são extraídas desta edição (doravante referenciada, *Sermones*)* As citações respeitantes ao «Sermo» em estudo indicarão sempre o número da página seguido dos números das respectivas linhas (Ex.: 169, 1!LH12: pág. 169, linhas #1 a /1!2). As citações exteriores a este «Sermo», obedecerão a um processo diferente: em numeração romana aponta-se o número do volume da ed. *Sermones*, seguido apenas do número da página (ex. III, 400: Volume 3.º e página 400).

²⁾ É importante que se diga, desde já, que toda a referência ao pensamento antoniano, salvo expressa indicação em contrário, se situa apenas *no interior* do «Sermo» que se vai estudar. Não se pretende portanto generalizar. Desta feita, quando se falar em «antropologia» ou «escatologia» pressupõe-se tão-só aquelas sínteses percebidas no contexto do «Sermo».

³⁾ É conhecido o hábito medieval de contar os meses a partir de Março. Que o 7.º mês corresponde a Setembro prova-o o próprio Santo António ao escrever no sermão *In Nativ. S. Io. Bapt.* «Nota quod Elisabeth concepit in mense septimo, seilicet septembri» (III, Í2614)* Cit. in Francesco Costa, «Relazione dei sermoni antoniani con i libri liturgici», *Le Fpnti e Ia Teologia dei Sermoni Antoniani* (a cura di Antonino Poppi), Atti dei Congresso Internazionale di Studio sui «Sermones» di S. António di Padova (Padova 5-10 Ottobre, 19S11). Edizioni Messaggero, Padova, 19812.

(Todas as referências às actas deste Congresso serão indicadas pela abreviatura *FTSA* seguida do número da página respectiva.)

⁴⁾ Esta pluralidade temática tem a ver com o modo como o Santo articula e liga (o «método das concordâncias») os diversos textos bíblicos. Este processo confere uma personalidade própria ao «Sermo» (i>. Jacques-Guy Bougerol, «La struttura dei 'sermo' antoniano», *FTSA*, pp. 98-108, para uma real percepção daquela personalidade). Entretanto, aquela pluralidade tornava o «Sermo» um utilíssimo e fecundo instrumento de ensino onde cada cláusula é um compêndio. Na realidade, «os Sermões são (...) um guia prático e, ao mesmo tempo um compêndio teórico, embora resumido, de doutrina (...). Os Sermões antonianos parecem assim destinados a uma função *eminentemente docente* (...)» (F. da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa. Introdução ao estudo da obra antoniana*, Lisboa, 1967, vol. I, pp. 184). Daí a sua «prefiguração» escolástica (*id.*, pp. 3126).

⁵⁾ «Fedeltà ai testo evangélico e alia vita nelFermeneutica biblica di s. António» — Giovanni Leonardi, *FTSA*, pp. 338. V. tb. «La visione antropológica dei 'Sermones' ái S. António di Padova» — Armando Rigobello, *FTSA*, pp. 6717.

⁶⁾ V. *art. cit.* de Armando Rigobello, pp. 1677.

⁷⁾ V. Gianfranco A. Gardin, «Lussuria e castità in alcuni 'Sermones' di s. António», *FTSA*, pp. 1706, V. tb. Alfredo Bizzoto, «La struttura delPanima nei 'Sermones' di s. António», *FTSA*, pp. 7134 que cita, a propósito, a «máxima rixa» da *Dom. III p. Pent, I*, 450.

⁽⁸⁾ V. Jean Châtillon, «Saint Antoine de Padoue et les Victorins», *FTSA*, pp. 1-7».

⁽⁹⁾ «II nome ebraico di Canaan significa 'commereio, traffico', o anche 'umile'. La terra di' Canaan é il nostro corpo, nel quale dobbiamo negoziare con prospero commereio le cose terrene per le eterne, le transi torie per le permanenti...» cit. por A. Rigobello, *art. cit.* que, por sua vez, cita a partir da antologia de A. G. Nocilli, *S. Antonip di Paôova nei suoi scritti*, pp. T36-7.

⁽¹⁰⁾ Todas as citações do «Sermo» no texto do artigo serão por mim traduzidas, não porque seja inexistente uma óptima tradução da obra sermónaria antoniana (v. *Obras Cpmphas*, Trad. Intr. e notas do P.º Henrique Pinto Rema, ed. Sociedade de Língua Portuguesa, Lisboa, '18170; v. para este «Sermo», vai. II, pp. 2316 sg.), mas porque aquela tradução não é feita sobre *Sermones* que, nalguns passos, apresenta um texto diferente.

1162, 113-115: «é céu pela contemplação, inferno pelas trevas das tentações; terra, enquanto frutifica; mar enquanto se agita com a mutabilidade».

⁽¹¹⁾ 1162, 15-il6: «a contemplação do homem em Deus falha»; Id., 18-19: «e por mais que o espírito flutue a inquirir o juízo futuro, não o reconhece».

⁽¹²⁾ '16'2, 22-00: «Destrói o céu, quando põe termo à contemplação do homem (...); destrói a terra quando o fruto das boas obras desaparece por causa da adversidade; (...) reduz a uma só coisa o céu e o inferno, quando a contemplação ergue o espírito e a tentação o escurece. A terra e o mar reduzem-se a uma só, quando a fé certa fortalece o espírito com os bens eternos, e o sopro leve da dúvida o faz alterar com uma pequena mutabilidade».

⁽¹³⁾ '162, 23-26: «(destrói) o inferno quando permite que ele caia no pior, aterrado com as tentações; (...) destrói 'o mar, quando mistura a nossa indecisão com o terror do juízo».

⁽¹⁴⁾ ;116I2, 30-'3il: «Deve-se amar desta maneira e com força».

⁽¹⁵⁾ il63, 1117: «Ama totalmente, não em parte».

⁽¹⁶⁾ 1612, 19-211: «possui largura, amando; comprimento, tolerando; altura, superando os desejos e o discernimento dos sentidos; profundidade, julgando os movimentos ilícitos do pensamento».

⁽¹⁷⁾ V. nota anterior.

⁽¹⁸⁾ V. nota 16. Releve-se, desde já, a resposta «religiosa» final do Santo.

⁽¹⁹⁾ (1103, 117-119: «Ama, pois, totalmente, não em parte. De facto, Deus não tem partes mas é todo em toda a parte. Por isso, não quer parte de ti, Ele que é todo no Seu ser».

⁽²⁰⁾ (1613, Billl: «Numa primeira obra, como não existias, deu-te a ti; numa segunda, porque eras mau, deu-se a ti para que te tornassess bom, e porque se deu a ti restituiu-te a ti. Portanto, dado e restituído, debes-te e debes-te duas vezes...». V. também a bela oração de/sobre o amor, il!6i8, 13-il9.

⁽²¹⁾ \16!3, 19-22: «Se te reservas uma parte de ti és teu, não seu. Queres tudo possuir? Dá-lhe o que és e Ele te dará o que é; e assim nada terás porque possuirás o todo d'Ele com o todo teu».

Sobre o amor como chave hermenêutica do pensamento antropológico antoniano, v. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, «L'uomo in s. António», *FTSA*, pp. 603-699.

⁽²²⁾ F. da Gama Gaeiro, *op. cit.*, pp. 284 sg.

⁽²³⁾ *Idem*, pp- 379-381.

{²⁴} *Enampramento e Amor*, Bertrand Ed., 2.^a ed., Venda Nova, s.d., pp. 65.

(²⁵) «Duma maneira ou doutra o sermão abstracto não existia em Sto. António...», Mário Martins, *Alegorias, Símbolos e Exemplos Morais da Literatura medieval portuguesa*, Ed, Brotéria, 2.^a ed., Lisboa, 1080, pp. 83.

(²⁶) À excepção de Gregório de Nissa, todos os A. citados são referenciados por *Sermões*. A proveniência gregorionissaneiana foi identificada por Maria Cândida Monteiro Pacheco, «La formazione intellettuale di s. António. *Orientale lumen'», FTSA, pp. 385, n. 48 (u. tb., neste trabalho, a nota ISO). Entretanto, inclusivamente neste Sermão, a lista de AA. poderia aumentar, como espero notar, nalguns casos, no decorrer da leitura. De facto, Santo António surge-nos como um autêntico «schokr», plenamente inserido na ortodoxia da época e manipulando teses de proveniência variada. Não afirmarei, como é óbvio, que se tratem de proveniências *directas*.

(²⁷) Embora sobre citações bernardinas, podendo estender-se a outros casos, escreve Anna Burlini Calapaj («Le citazioni da s. Bernardo nei 'Sermones* antoniani'», FTSA, pp. '220): il richiamo è fatto in base a una somiglianza di termini o di locuzioni assai labile e no so quanto probante ■ nel senso di una vera e própria citazione o di una derivazione di pensiero». Outro género de citações, contudo, teria concerteza a ver com a consulta directa dos numerosos florilégios ascéticos da época ou dos imensos livros de Lisboa ou Coimbra... De um ponto de vista hermenêutico, o excesso de citações, tem uma aplicação ética curiosa: a *anulação do sujeito* que pensa frente à autoridade, que se torna lugar «a pensar». Sobretudo no caso da autoridade da Escritura, creio que esta interpretação não repugnaria ao nosso Santo, pregador da humildade. (²⁸) Mário Martins, *pp. cit.*, pp. 39 e 60, onde se interpreta a imagética sermonária também por capacidades de captação psicológica do auditório. Convém também lembrar a razão, digamos, hermenêutica para este esforço imagético; conforme lembrou Marrou (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris, pp. 499-500) a técnica que levou os cristãos a tomarem a Bíblia como *modelo de eloquência* está intimamente ligada à *exegese alegórica*. A raiz mais profunda estaria talvez na exegese midráshica, conforme se verá, para um caso, mais à frente.

Sobre o simbolismo, enquanto atitude especulativa, já no Portugal do séc. XII, v. José Mattoso, *Portugal Medieval Novas interpretações*, INCM, Lisboa, 1985, pp. 385.

(²⁹) *Luz sobre a Idade Média*, Pub. Europa-América, Lisboa, s.d., pp. 138.

(³⁰) Entendamo-nos: a alegoria pelo seu poder imagético, tem um enorme poder de evocação *concreta, pessoal, visual*. É deste «realismo» que falo: a fina membrana que separa a imagem do «real» do «Veal* enquanto imagem». Não é possível deixar de lembrar que para o platonismo, o real é, de facto, pouco real. % aliás, este platonismo, entendido agora ontologicamente, que leva o Santo lusitano, bem como a quase totalidade dos pensadores da época, à tensão sobredeterminante do «permanente» perante o mundo que flui.

A minha defesa da originalidade antoniana não se opõe à tese de Jean Leclercq que fala da estereotipia da imagética, «attinta a dizionari e compilazioni e non suggerita da scene delia vita quotidiana stessa» («La spiritualità dei 'Sermones* antoniani e la sua connessione e dipendenza dalla spritualità monas-

tico-canonical», *FTSA*, pp. 21:1) • Enquanto J. Leclercq fala numa perspectiva intertextual, pela minha parte, ela é intratextual: não o texto nas suas ramificações mas nas suas reticulações. Falo, acima de tudo, em nome de uma aritmética do texto. Conforme já deixei entrever, o texto antoniano é também um texto poético. Ele define-se, no meu entender, por uma lógica própria, avassaladora, em que a relação entre as palavras e os conceitos é, *para um leitor moderno*, bastante nova, de modo a despertar sentimentos quer de prazer e, sobretudo, de surpresa,

⁽³¹⁾ I, II, 115-117.

⁽³²⁾ Como em Paris, era essa a prioridade pedagógica de Santa Cruz, v. F. da Gama Caeiro, *pp. cit.*, pp. 78.

⁽³³⁾ 1184, 5: «O útero, no qual o homem é concebido no pecado...»; *ld.*, 8-Q: «Saiu do útero aquele que o leite lançou fora, depois de concebido no pecado...».

⁽³⁴⁾ (183, 124-126: «Espere a luz e não veja*. Por maior ardor que mani festem, contudo, devido à cegueira da condenação em que nasceram, não verão *com esta carne* a luz como ela é»#

⁽³⁵⁾ 1184 9-10: «oxalá tivessem sucumbido naquele leite».

⁽³⁶⁾ (183, 127-128: «o novo nascimento da ressurreição».

⁽³⁷⁾ 1184, 313 e 1184, 1-2: «abertas [as portas] dos desejos da concupiscência carnal, somos arrastados para os inúmeros males da corrupção».

⁽³⁸⁾ P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp. 14.

⁽³⁹⁾ (180, 4-5: «a raposa, figura da concupiscência carnal».

⁽⁴⁰⁾ 1155, 4-9: «O homem miserável intercepta com as riquezas, da mesma forma que um corpo, os raios do verdadeiro sol a fim de com elas obter refrigério, como se estivesse sob um guarda-sol. Coberto completamente por tal sombra, fica privado do conhecimento e da recordação do Senhor. Na verdade, os bens temporais fazem com que Deus caia no esquecimento».

⁽⁴¹⁾ Sobre a pobreza, v. Angélico Poppi, «La concezione Biblica della povertà nei 'Sermones' di s. António», *FTSA*, pp. 341-374, que defende, talvez com um certo exagero, uma sintonia «perfeita» com a profunda religiosidade do Seráfico Padre, neste campo (pp. 371). Entretanto, o A. dá-se conta da irrelevância da permanência do «idealismo irreal» de S. Francisco em António (pp. 373).

⁽⁴²⁾ Sempre que me referir ao «franciscanismo» antonino falo de uma aderência rundacional e de uma confluência «intencional» apriórica. Tenho portanto presente a discussão sobre o tempo ou o lugar da concepção dos «Sermones». Se, como tudo leva a crer após a alteração profunda do paradigma investigacional operada pelo fecundo trabalho de Francisco da Gama Caeiro (*op. cit.*) — e prosseguida pela sua comunicação ao congresso paduano sobre os Sermões, «Fonti portoghesi della formazione culturale di Sant'Antonio», *FTSA*, pp. 145-169 — a que se veio juntar, na mesma ocasião, o conjunto das vozes autorizadas de Raoul Manselli («La coscienza minoritica di António di Padova di fronte a l'Europa del suo tempo», *FTSA*, pp. 129-35), Jean Châtillon (*art. cit.*, pp. 171-201), Jean Leclercq (*art. cit.*, pp. 203-216), e mesmo Manlio Pastore Sitocchi («Aspetti letterari nei 'Sermones' antoniani», *FTSA*, pp. 55-69), Jacques-Guy Bougerol (*art. cit.*) e Francesco Costa («Relazione dei sermoni antoniani

con i libri liturgici», FTSA, pp. 1094143), se portanto, conforme escrevia, depois da revolução «paradigmática» ao nível da investigação, podemos afirmar uma *diferença entre o franeiscanismo e os «Sermones»* e defender uma anterior composição (se não gráfica, pelo menos mental), qualquer «franeiscanismo» nos Sermões revelará antes uma argúcia teológica e uma real e profunda inquietação do cónego português em ordem a uma renovação eclesiológica e missionária. Conclui-se bem com as palavras de R. Manselli (*art. cit.*, pp, 33): «António da Lisbona fu spinto ad accettare la proposta religiosa di Franceseo d'Asisi (...) perche offriva una risposta alie esigenze spirituali che próprio la coseienza teológica gli aveva posto».

⁽⁴³⁾ 170, 30-312: «Desde de Jerusalém a Jericó que cai da luz da pobreza nas trevas da escuridão. V., uma vez mais, n. 39,

⁽⁴⁴⁾ '756, ;15-Íli7: «Felizes os olhos que o esterco das riquezas não cega, nem as ramelas das solitudes obnubilam...»,

⁽⁴⁵⁾ a 5W&

⁽⁴⁶⁾ 188, 1-13: «A solicitude dispersa o espírito do ambicioso na vida presente e, depois, ele mesmo desaparecerá com o golpe do juízo retido». As solitudes têm, portanto, como efeito, a *dispersão*, a *extroversão* da parte mais nobre do homem (*mens*) i. é, o seu elo de ligação com Deus.

A pobreza, com o cristianismo, passa a ser entendida de modo radicalmente novo na cultura ocidental a saber, como uma *virtude* (v. J, Cearqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval*, Editorial Franciscana, Braga, 101711, pp. 173-210), Para esta nova mentalidade, os escritos do nosso Santo terão contribuído de uma forma determinante. V., a análise da bem-aventurança da pobreza, 176* 5-214.

⁽⁴⁷⁾ 190, ai a 191, 2: «O nosso corpo, que tem de ser, como um jumento, obediente e desprezível, [e] ao qual a alma deve superar (...). O mesmo [i.é, quando o Jumento anda com o cio, (...) cortam-se as suas crinas] devemos fazer ao nosso corpo. Quando, pois, pela abundância dos bens temporais, quiser devassar-se, e com a petulância da carne quiser sensualizar-se, então devemos desfigurá-lo e, como a um louco, tosquiar-lhe a cabeça».

⁽⁴⁸⁾ Sobre a concepção negativa do corpo e a consequente necessidade depor ele suscitar o desprezo, v», fora do «Sermo» em análise, *Dom. I p. PenU*, 1, 399; *Dpm. XI p. Pent.* 3 II, @S sg.; *Dom. XV p. Peni.*, II, 224J228 e *Dom. XVII p. Pent.*, II, *mi*.

⁽⁴⁹⁾ 119ff, 4-7: «A este corpo, cheio de imundície e doente, devemos tosquiar as crinas das riquezas e das delícias, para que nos possa transportar, como animal amansado, à cidade de Jerusalém».

Convém acrescentar que, não obsltante o Santo citar os *Naturalibus* neste passo (*Sermones*: 190, n, 1204), esta ideia da purificação pela tonsura é tradicional na teologia do ocidente e é, na sua fonte, inspirada em *Deut.* 21, 10-13. Veja-se, p. ex, o aproveitamento deste texto pentatêutico por S₄ Jerónimo (*Carta 7^ê*, 2-5) sobre a «sabedoria do mundo» e o «prazer sensual».

⁽⁵⁰⁾ Í190, ,16-1.7: «Observa que ninguém pode regressar a Jerusalém a não ser montado no jumento da obediência»: Antes (1189) o Santo tinha lembrado que no étimo latino «jumenlto» parecia-se com o vocábulo «ajuda».

⁽⁵¹⁾ 1190, 115-116: «de facto, deve-se raspar a podridão da culpa com a aspereza da penitência»,

(⁵²) 190, 12-3: «Pbenitens enim debet *lugere*, quia commisit prohibita, et dimisit agere sibi praecepta».

(⁵³) 190, 3-7: «A alma ferida pelo pecado mas curada com o emplastro do Espírito Santo, é conduzida ao estábulo isto é, ao mau cheiro da própria iniquidade, pelo jumento da obediência, para que aí se sente como Jofy acerca do qual se diz: * Sentado no monte de esterco raspava o pus'».

(⁵⁴) P. ex., 172, 21-123: «peccata quibus *integritas humanae naturae violatur*, et mors quasi *fossis visceribus inducitur*».

(ss) Seja-me permitida, neste lugar, uma pequena traição à metodologia científica e recorrer à licença ficcionista que coloca na boca da personagem Guilherme de Baskerville estas palavras: «Mas o Areopagita ensina (...) que Deus só pode ser nomeado através das coisas mais disformes. E Hugo de S. Vitor recorda-nos que, quanto mais a similitude se faz dissímil, tanto mais a verdade nos é revelada sob o véu de figuras horríveis e indecorosas, tanto menos a imaginação se aplaca no gozo carnal e é obrigada a colher os mistérios que se ocultam sob a turpitude das imagens» (in U. Eco, *O Nome da Rosa*, ed. Difel, pp. 81). V., entretanto, de Dionísio, *Hier. cael.* 2. Sobre o alcance e significado hermenêutico e místico destas posições *bem* como do seu fundo histórico, v. M.-D. Chenu, *La Thêofogie au douzième siècle*, J. Vrin, Paris, 3.^a ed., 1976, pp. 172, 180 e 187.

(⁵⁶) V. p. ex., a impressionante descrição da reconciliação entre o homem e Deus, 175.

(⁵⁷) 11155, 113-M: «penitentes [os que têm] um espírito de pobres, seguidores dos Apóstolos e s& julgam a si mesmos como pobres e peregrinos, êxules e hóspedes neste exílio». Atente-se que no interior do nosso Sermão, existe um outro, dedicado especificamente a este tema: «de poenitentia viri iusti...» (18)1 sg.).

(⁵⁸) 194, 21: «devotione gratiae». 190, 3[^]7, já citado.

(⁵⁹) *Id.* y 20: «dulcedine predicationis illuminatur».

(⁶⁰) 190, 3-7, já citado.

(⁶¹) 181, 17-24: «*O dia é o deleite do pecado; a noite, a cegueira do espírito (...). Mas 'pereça o dia', isto é, destrua-se o deleite do pecado com o vigor da justiça. E a noite se apague pela penitência, ou seja, o que o espírito cego perpetra pelo consentimento, quando não examina com cautela os prazeres do deleite».

A «iluminação» da penitência tem a ver, por um lado com a doutrina agostiniana da iluminação (será o seu aspecto, digamos, gnosiológico) e, por outro, com a acção da Graça (será o seu aspecto teológico).

(62) y[^] no quadro dos pressupostos do conhecimento místico antoniano, a análise deste «exílio», F. da Gama Caeiro, op. cit., pp. 374 sg*

(⁶³) «*Arma férrea sunt necessitates vitae praesentis, quae dure pre muni», 186, 6-7.

<⁶⁴) Trata-se, entretanto, da *Glosa ordinária* a Job 21, 23.

(⁶⁵) 11170, 22 a 171, 3: «Quando as ondas se levantam até ao' alto, os navegantes não cuidam das coisas temporais e nenhum deleite carnal é trazido à mente; mesmo aquelas coisas que os levaram a empreender a longa viagem, são lançadas bordo fora. Portanto, temeu a Deus, como as ondas ameaçadoras sobre si, quem, contanto que deseja a verdadeira vida, tudo despreza, e quem,

possuindo estas coisas, as suporta. Ou, então, as 'ondas ameaçadora* significa a última oportunidade, quando, abalados todos os elementos, o supremo juiz vier trazer o fim de tudo, fim esse que os santos temem diariamente. *E não pude sustentar o seu peso* porque quem considera de espírito atento a vinda do último juízo, vê sem dúvida como está eminente tamanho pavor e receia não só vê-lo então, mas também prevê-lo agora, *Faz, portanto, isto e viverás!».

(⁶⁶) V. U54, in *princípio*; (11713, 15. Será toda uma antropologia do êxodo, ou do exílio que orientará, escatologicamente, o pensamento do Santo, nestta interpretação que ora se desenvolve.

(⁶⁷) Poder-se-ia lembrar, a propósito, a afirmação augustinista: «Ad dis-cendum item necessário dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione, *tempore auctoritas, re autem ratio prior* est, aliud est enim, quod in agendo anteponiitur, aliud, quod pluris in appetendo aestimatur». (*De Ordine*, II, IX, 26).

A frase «pondus eius suscitare non potuit» pode, obviamente, interpretar-se também no sentido do último juízo...

(68) jii^ 3-5: «Quem, de facto, se fixa no desejo da eternidade, então nada há no mundo que deseje, nada há do mundo que tema».

(⁶⁹) !!6!3, Í20-S2, v. trad. n, 21.

(⁷⁰) Trata-se de uma citação da *Glosa, de* nítido sabor augustinista. 179, !29-!30: «Nada, fora de Deus* basta ao entendimento que procura verdadeiramente a Deus». Sublinhe-se a intencionalidade ética do advérbio (iê, com a razão e com o coração)*

A propósito da habitual (tradução do vocábulo «mens» por «entendimento», v. neste Sermão a seguinte proveniência isidoriana: «'Mens est pars animae quaedam, per quam omnis ratio intelligentiaque pecipitur*. 'Mens enim est non anima, sed quod excedit in anima, *pars animae praestantior*, a qua procedit intelligentia. Unde et ipse homo secundum mentem *imago Dei* dicitur. Ita autem haec omnia adiuncta sunt animae, ut una res *sit*. Pro efficientis enim causarum diversa nomina sortita est anima. Dum enim vivificai: corpus, anima est; dum vult, animus eat; dum scit, mens est; dum rectum indicat, ratio est; dum spirat, spiritus est; dum aliquid sentit, sensus est¹»; 167, 1)1^214 (para a proveniência v, n. 76 e 717). Conforme já escreveu Maria Cândida Pacheco (*art. cit.*, FTSA, pp. 13191) este texto deve ser ligado a um passo anterior onde o Santo escreve: «*Anima est substantia incorporalis, intellectualis, rationalis, invisibilis, habens ignotam originem, nihil terrenum in se mixtum*... (segue-se a definição etimológica) (...) Nota quod *tres sunt vires animae, scilicet rationabilis, concupiscibilis, irascibilis\ Rationabili bona a mali discernimus; concupiscibili ipsa bona desideramus; irascibili mala detestamus»; 16S, 20 a 166,2. A alma é entendida como uma unidade com pluralidade de efeitos. Conforme escreveu A. Bizzotto (*art. cit.*, pp. 71312) esta definição filosófico-etimológica é a mais completa que o Santo alguma vez deu. Sobre o mesmo tema v. ainda, F. da Gama Caeiro, op. cit., pp. 29)1. Sobre a relação «mens» «voos» *->♦ Chenu, op. cit., pp. 297, n. 4

(⁷¹) Pela sua carga dramática e existencial é ainda de citar o «Sermo» que abre a terceira cláusula, «Thema de casu primi parentis et misericórdia Redemptoris». Ele será analisado apenas na 3.^a parte deste trabalho.

(⁷²) «Luctus feminarum ver infirmantium (...) fluvium apud Inferos asserunt currere, significantes, quod ibi sit luctus iniquis»; 176, 6-S.

⁽⁷³⁾ «'Agradável é, portanto, o amor às areias transitórias do Cócito, isto é, aqueles que não querem levantar-se decididamente contra os prazeres e com as suas quedas encaminham-se todos os dias para o luto eterno'. 'Arrasta consigo todos os homens', ou seja, a doçura do amor terreno tudo 'arrasta*: a faculdade racional, a concupiscível e a irascível. A prudência mundana arrasta a racional; o prazer da carne, a concupiscível; a vanglória, a irascível»; 166, 9-15.

⁽⁷⁴⁾ Conforme, ele mesmo se exprime, após Isidoro ou Hugo de S. Vitor (como curiosidade, só nesite «Sermo», as citações de Isidoro dominam em número de vinte e uma): «três sunt vires animae, scilicet rationabilis, concupiscibilis, irascibilis. Rationabili bona a mali discernimus; concupiscibili ipsa bona desideramus; irascibili mala detestamus». (165, 31 a 166,2). Sobre a unidade e trindade destas forças ou faculdades v. F. da Gama Caeiro, *op. cit.*, pp. 201.

⁽⁷⁵⁾ V* n. anterior.

⁽⁷⁶⁾ Conforme escreveu Gianfranco A/ Gardin, «Lussuria e Castità in alcuni «Sermones» di s. António», *FTSA*, pp. 702, Santo António utiliza uma terminologia imprecisa onde ao lado da «luxuria» ou da «voluptas carnis» aparece também a «voluptas carnalis, concupiscentia carnis, caro, libido, carnis petulantia, appetitus carnalis, cordis, immunditia»; e o A. escreve: «É difficile però stabilire se tali espressioni si riferiscano propriamente alia sfera sessuale o, piu genericamente, a comportamenti immorali diversi».

Para a moral sexual de Santo António, v. este mesmo artigo.

⁽⁷⁷⁾ Sobre o demónio, v. Giuseppe Celso Matellini, «Descrizione della tentazione nel Sermone antoniano della domenica XVII dopo Pentecoste», *FTSA*, pp. 723, onde se defende que, naquele Sermão, o Santo escapa ao ambiente do seu tempo quando, em vez de personalizar e demonizar o mal, relativiza o papel de Satanás no desenvolvimento da tentação. No nosso Sermão o papel demoníaco é também quase nulo (Ib. a «fala da serpente»: «tentatio diaboli», 154,30; «servitute diaboli», 163,5; «Leviaihan», 1813, 4; «diabolus», 1817, 16.

⁽⁷⁸⁾ Embora no «theimata sermonis» se fale de *quatro* amigos, título que mantereí portanto, eles são de facto, apenas três. conforme aliás acontece na passagem escriturística a que o Santo dedica a exegese (v. *Job*, 2,111: Elifaz, Baldad e Sofar).

⁽⁷⁹⁾ ,166, 1213-312: «Suas que se interpreta o que fala e significa o prazer da carne, que começou com os primeiros pais, e que pela sucessão das gerações faz velha a pele dos filhos. O velho Adão deixou-nos este património; esita velhice nasceu da fala da serpente onde, no Salmo, diz o penitente: *Com a voz do meu gemido* isto é, a sugestão do prazer, que é a causa do meu gemido, 'apegou-se o meu osso* ou seja, a minha razão ou a virtude, 'à minha carne' ou seja, a sensualidade».

⁽⁸⁰⁾ V. o que ficou dito atrás sobre o «sacer intellectus».

⁽⁸¹⁾ Sobre a corrente tradicional pessimista, mas também a optimista u. Ghenu, *op. cit.*, pp. 76 sg. (Note-se: «envelhecimento» = «tempo»).

⁽⁸²⁾ O Santo diz claramente no *Sermo Dom. XIV p. Pent*, II, 205 que a concupiscência provém da dualidade espírito-corpo.

⁽⁸³⁾ «(...) luna per quam *defectiva temporalium* prosperitas intelligitur, cui carnalis serviunt (...)»; 'Ii79, 20-121.

⁽⁸⁴⁾ «(...) Iericho, *quae interpretatur luna vel odor»; I79, III;-12.

M 180, 25.

(se) (i3Q_i 25-127: «Animae miserae tune semita est círeumsepta, curri, corporis sensibus dedita, bona, quae agenda videt, implere non potesít».

(⁸⁷) 180, 14-20: «Os sentidos do corpo, enquanto se escondem sob a aparência da necessidade, lançam as emboscadas do prazer. Vêm juntos, para mais facilmente enganarem, e fazem pela alma miserável uma via longa que conduz à morte. Com eles é cercada em redor a morada do nosso corpo para que a alma, por onde quer que queira sair, neles caia e *eles a despojem dos dons gratuitos e a firam nos naturais'». V. sobre a imoralidade dos sentidos, *Dom. I p. PenU*, I, 400.

Sobre este passo v. a interessante análise interpretativa de Léon Elders, «La Théologie morale des 'sermones dominicales et Festivii' de saint Antoine», *FTSA*, pp. 612 sg.

(⁸⁸) «Si vede facilmente il sentimento trágico che emerge dalla visione dei conflitto in cui ranima deH'uomo permane dopo il peccato originale»; in A. Bizzoto, *art. cit.*, pp. 15Á.

(⁸⁹) ili7B, '19-123: «(...) o fogo da luxúria, não macula até à corrupção mas devora até à perdição'. *E desenraiza todos os rebentos*. Os rebentos são as boas obras da alma porque, se não se resiste ao mal da luxúria, perecem até aquelas coisas que pareciam boas»*

(⁹⁰) Sobre a categoria da dialéctica, no nosíso Santo, v. ₉ mais adiante, n. 1.712.

(⁹¹) !1514, 7-8; «o inverno da presente miséria».

(⁹²) Isto é, atendendo a que a luxúria não pode destruir o que no homem é divino (a sua condição), ficando sempre na sua alma as «notiones», para falar augustinianamente, que o farão, em qualquer altura, aspirar ver Deus, V. nn. 94 e 95.

(⁹³) (154, 21-122. Sobre a utilidade da pregação, v. a continuação do «Sermo».

(9á) jsção é necessário provar abundantemente esta faceta helenística no bispo de Hipona, v. _s entreltando .C, *Acad*, I, II 5; *De Beata Vita* II_s 10, para a fase de Gassiciaco; para as restantes, na tentativa de mostrar que a preocupação teleológica foi uma constante do seu pensamento, v. o primeiro livro de *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorwn*, o *De Doctrina Christiana* (primeira apresentação sistemática e explícita do problema)e, finalmente, o *De Civitate Dei*.

(⁹⁵) Está neste caso o desejo da felicidade ou beatitude. Conforme se sabe o axioma «beati omnes esse volumus» nunca é questionado pelo Santo africano, nem deduzido a partir de qualquer experiência psíquica mas é apriórico, provindo das «notiones» impressas na alma humana (v. *De libero arbitrio*, II, XV, 40).

(⁹⁶) «134 !1^1-5.

(⁹⁷) 154, T3. Uma expressão fônica e teologicamente equivalente a esta encontra-se em *Confissões*, VII, 21: «lacrimas confessionis».

(⁹⁸) '1170, 1*5-1(7): «(...) qui enim se ruste accusando iudicat in confessione, pacatum possidet sui corporis habitaculum in mentis tranquillitate».

(¹) .LTO, 8-10: <<Si diliculo', idest cordis contritione, *consurrexeris^f, idest simul mente et corpore surrexerís, *ad Deum (...)»*».

Uma importante perspectiva acerca da antropologia antoniãna pode ver-se em A. Rigobello, *art cit.*+ Permito-me citar a sua conclusão: «Si trata di una antropologia le cui base filosofiche sono elementari e vanno ricondotte alia tradizione agostiniana intensa in senso ampio. Su questa base filosófica si innesta una piu ricca antropologia teológica e mística ove il consueto *schema dualisfico*, con la sua dramatizzazione ascética, si trasfigura nella realizzazione deH'uomo a livello contemplativo.

Il tutto è coinvolto in una *dimensione voloniarística* 'trasforma l'esemplarismo metafísico della tradizione agostiniana in un *esemplarismo esistenziale* tipicamente franceseano...» (pp. 678).

Sobre a relação de Sanlto António com os Vitorinos, v. o excelente e rigoroso trabalho de J. Châtillon, *art. cit.*, pp. L711-42Q2 onde se ultrapassam as teses de Heerinkx e Théry.

(¹⁰¹) 160, !21i-!2i2: «quod paupertate et humilitate minimum fuit omnibus (...) hominibus, in sua Naltivitate».

(¹⁰²) «Sol est Christus, qui, ut aspici posset, nube se obtexit»; 156, 23-!24. As metáforas solares são bastante frequentes no (neo) platonismo.

(^{10B}) ,1157, 2-3: «Os olhos ramelosos e malditos não podem ver isto».

(ioé) Um bom trabalho sobre a cristologia antoniana é o de Jean Galot, «La cristologia nei «Sermoni» di s. António di Padova», *FTSA*, pp. 305-411 que sigo, no que diz respeito às citações exteriores ao «Sermo» em análise. Sobre a encarnação como caminho da humildade e pobreza, v. *Dom. V p. Pent.*, I, 485; *Dom. I Adv** II, 455; *Dom. XVII p. Pent** II, 286.

É sabido como a *humildade*, bem como o *amor*, são ideias capitais em S. Bernardo ou em Hugo de S. Vitor.

(105) Noutro lugar, o Santo descreve o *hpmo carnalis* do seguinte modo: «Carnalis homo, humum sapiens et argento eloquentiae et auro sapientiae facit sibi idola, scilicet 'taipas' avaritiae et vespertiliones vanae gloriae, quae sunt opera fanebrarum (...)»í cit. in F. da Gama Gaeiro, *ap. cit.*, pp. !28O, n. 9. V., tb. já citado, 156, 15-20, estendida à Paixão bem como, também, à Natividade.

(¹⁰⁶) <13&, 29-157, 2: <<No saco e na cinza designa-se a aspereza e vileza da natureza humana. Jesus Cristo do saco da nossa natureza fez para si uma túnica, cosida com agulha isto é, a obra subtil do Espírito Santo, e com fio, isto é, a fê da Santíssima Virgem e vestiu-a sobre si* Sobre ela aspergiu a cinza da vileza e da pobreza.

(¹⁰⁷) (159, 1217-^29: «B& facto, transcendendo-nos em todas as suas operações com virtude imensa, numa coisa não difere, todavia, de nós a saber, na verdade da forma».

(¹⁰⁸) Í159, 13i4-169, 4: «Por este motivo, como mediador, compadecer-se-á do homem porque assumiu a forma do homem. *E diz: Livra-o, para que não desça à corrupção'. O seu dizer é libertar o homem; assumindo a natureza do homem, demonslra-a livre. De facto, a partir da carne que assumiu, mostrou também que é livre aquele que remiu». V. tb. 163, 3-5.

(109) «Ortus aurorae est nova nativitas resurrectionis, qua sancti orientur *cum carne* ad lumen aeternum videndum»; !j8i3, 27-29,

(¹¹⁰) V. *art cit.*, pp. 403. A apresentação da vida de Cristo como sucessão de quatro estações, encontra-se no Sermão *Dpm. Sexag.*, I, 27.

Esta sacralização das estações acentua o naturalismo antoniano, o seu cunho peripatético que, logo no início do «Sermo», abre em nota maior, com a antropologia «elementar».

^(m) In «The use of Scripfoufei in St. Anltony's 'Sermones'», *FTSA*, pp» 29!2« Esta consftatação permitiu a Smalley opor os «Sermones» à *novus ordo* franciscana, naqueles inexistente, juntando-se assim ao coro do novo paradigma invés tigactonal.

⁽¹²⁾ 1812, 4-/10: «Daí o ter ficado sepultado no sepulcro durante um dia e duas noites, porque uniu a luz da sua única morte às trevas da nossa dupla. Chama-se verdadeira moorte àquela que separa a alma de Deus; sombra, àquela [que separa] a carne da alma. De outro modo, chama-se sombra da morte ao esquecimento que faz com que não haja objectos na memória, como a morte que faz com que apessoa deixe de existir na vida». Para a justificação *histórica*, V. n. .177.

⁽¹³⁾ «La posizione dei peccatori nella Chiesa cattolica secondo s. Antó nio di Padova», *FTSA*, pp. 480.

⁽¹⁴⁾ A interpretação de Cristo como um novo Adão é vulgar e tradicional na teologia. No fundo, S. Paulo (*Rpm.* 5, 14) ao fazer essa interpretação ter-se-á servido do método midrásico. Assim Adão pode ser o TÚ^OS de Cristo.

⁽¹⁵⁾ ,164, 12-ilO: «O teu coração encontra-se situado no meio do peito, entre os dois mamilos. Nos dois mamilos é designada a dupla memória a saber, a da Encarnação e a da Paixão do Senhor, da quais a alma se alimenta como se fossem mamas. No mamilo da direita designa-se a memória da Encarnação, no esquerdo, o da Paixão. Entre estes mamilos deve situar-se o teu coração para que tudo o que pensas, tudo o que examines conforme à razão, tudo refiras à pobreza e humildade da Encarnação e à amargura da Peixão do Senhor (...)».

{164, 27-29]: E nota que assim como o coração se inclina um pouquinho para o mamilo esquerdo, também a compaixão e a devoção do coração deve indlinar-se para a amargura da Paixão do Senhor», V. tb. a *amargura* da Paixão, «oonditio» para o «dia único», 159, 3-8.

⁽¹⁶⁾ «Innumeris enim humanum genus supliciis vitiorum et poenarum premebatur»; 160, 110-12. (V. n. 177),

⁽¹⁷⁾ 11175, 340: «Daus e o homem lutavam um contra o outro. Deus com o gládio do castigo, o homem com o gládio da culpa. Ninguém poderia dirimir o contencioso. Veio Cristo afim às duas partes, porque Filho de Deus e do homem, colocou-se no meio e acalmou-os. Declarou, de facto, ao homem que não pecasse e sofrendo impediu Deus Pai de o ferir. E meteu a mão entre os dois porque deu ao homem o exemplo de agir, e mostrou a Deus, em si, obras com as quais fosse aplacado». (F. n. Jj7B).

⁽¹⁸⁾ V. Galot, *art cH.lt* pp. 407.

⁽¹⁹⁾ *lâem*, pp. 403. Ou, como escreveu Bernard Przewozny, «The relationship between the Kingdom of God and the Church in the *Sermones^t of St. Anthony», *FTSA*, pp. 465: «Anthony speaks of Christ as the only mediator who, in his humility, obedience and passion realizes mankind^ salvation from sin and death»,

Pode ver-se em St. Ambrósia, *De Abraham*, II, VI, 28, uma ideia afim, Cristo como reconciliador da *carne* com a alma, formando assim a unidade do homem novo (o homem todo).

(120) \Yf2, 2il~!23: «os pecados, que violam a integridade da natureza humana e introduzem a morte como entranhas rasgadas».

(¹²¹) 1712, 23: «conserva os vestidos puros». Porque a carne, como os vestidos, cobrem o homem; recorde-se que «caro» significa também «roupagem».

(122) \i,7!2, 125-127: «*Deixando-o semivivo*, porque [podem] despojá-lo da imortalidade, mas não podem destruir o sentido da razão, de modo que o homem possa saborear e conhecer Deus». V. A. Poppi, *art. cit.*, pp. 745.

(123) A expressão é, como se sabe, de Tertuliano («O testimonium animae naturaliter Christianae!», *Apologeticum*, 1117, 3, 6). É que, para além de uma gnosiologia platónico-augustinista, a que já tive oportunidade de me referir, late esta ideia da responsabilidade na vontade livre e do *inatismo* do sentido moral e religioso que Tertuliano defendia, também num fundo platónico, naturalmente. Por mais ferida que a alma se encontre, ela pode recordar a sua origem inteligível.

Uma vez mais se pode verificar como Santo António estava plenamente inserido na teologia tradicional e, o que é mais interessante, se movimenta no seu interior com relativo à-vontade. O clima cultural da época em Portugal e as excelentes bibliotecas de Lisboa e Coimbra não serão* decerto, alheias a esta «insustentável leveza» de movimentos mentais (u., para o elenco daquelas bibliotecas os «Apêndices» ao *art. cit.* de F. da Gama Caeiro; para o ambiente cultural v., os documentos publicados por A. Moreira de Sá, «Primórdios da Cultura Portuguesa II», *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*, vol. II, n.º 1, Lisboa, 1968, pp. 1-1129; para a organização do ensino, v. uma importante bibliografia in «A Organização do Ensino em Portugal no período anterior à fundação da Universidade», Francisco da Gama Caeiro. *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*, vol. II, n.º 3, pp. 3423; para Santa Cruz, v. dois imprescindíveis trabalhos do Prof. António Cruz, *Santa Cruz de Coimbra na Cultura Portuguesa da Idade Média, I: Observações sobre o «Scriptorium» & os Estudos Claustrais*, Ed. Marânus, Porto, 1964 e «Textos Medievais das Leituras de Filosofia de Santa Cruz de Coimbra», *Revista Portuguesa de Filosofia* («Actas do I Congresso Nacional de Filosofia»), Braga, 1965; ainda sobre a cultura portuguesa no tempo em que o Santo completava a sua formação, v. J. Mattoso, *op. cit.*, pp. 225-239).

(¹²⁴) il!72, 31 a !I7!3, 2: «'O Samaritano', qua se interpreta defensor, é o Senhor que por nós se fez homem, empreendeu a viagem da vida presente e veio até junto do vulnerado». Saliente-se a força e a violência do verbo «arripuit» que se harmoniza com o clima do assalto,

C<<⁵) V. III7U 3-10.

(¹²⁶) í 11713, IIO-II6: «O jumento é a sua carne com a qual veio até nós e na qual pôs o ferido, 'porque carregou com os nossos pecados no seu corpo. É, de facto, carregado aquele que acredita na Sua Encarnação, e crê ser protegido pelos seus mistérios da incursão inimiga».

V. mais consequências da Encarnação: *Dom. III p. Pent.*, I, 439; *Dom. VI p. Pent.*, I, 5128; *Dom. XII p. Pent.*, II, 917 e *Dom. XX p. Pent.*, II, 339, entre outros.

(127) A continuação do Sermão esclarece-nos que a mediação opera-se, depois de Cristo, pela Igreja (a «esítalagem») o que requer o baptismo. À Igreja compete a interpretação das Escrituras, na sequência da tarefa que fora conferida aos Apóstolos (o «estalajadeiro»).

Sobre o conceito de Igreja, v., Giorgio Gracco, «Chiesa e antichiesa nei 'Sermones' antoniani», FTSA, pp. 4113-428.

(128) Entretanto, toda a vida de Cristo é entendida como paixão: «ilecolit enim qualiter praesepio reelinatus, pannis involutus et in Aegyptum fugatus exsul, pauper et peregrinus; qualiter Iudaeorum iniuriis, blasphemiiis saepius lacessitus; qualiter a discipulo traditus, a praesidis cohorte ligatus, ad Annam et Caipham ductus, ad columnam ligatus et a Pontio Pilato flagellatus, spinis coronatus, alapis caesus, sputis illitus, initer latrones et homicidas qualiter fuerit crucifixus». (164, 1,4421)♦

O «beneficio da Paixão» impõe ao homem um duplo dever e condição: *dotprem e âevotionem* (v., 165, 2-i3). *dolor e devotio* (v., 105, 2-i3).

(129) Dispensio, neste momento, a consideração da natureza no seu sentido mais amplo já que o tema que me ocupa é antropológico. Contudo, o «peripaitetismo» antoniano, a sua antropologia elementar considerando o homem como natureza (microcosmo), permitem que o que se diz da natureza humana fique dito, *mutatis mutandis*, da natureza em geral. Para o vocábulo «emplastro», v* n. 33,

(130) 119I, 8-10: «que a graça do Espírito Santo derrame, nas feridas das nossas almas, o azeite e o vinho».

(131) 168, 124425: «o azeite simboliza a graça do Espírito Santo».

(132) «In torrente butyri, devotio gratiae, quae mentem impinguat, designatur»; 11S4, 117.

(133) j!54, 18-J2H: «A alma, portanto, dada aos prazeres da carne, não vê os afluentes do rio, porque não se lamerita a si mesma, nem vê as torrentes do mel e da manteiga porque nem a doçura da pregação a ilumina, nem a devoção da graça a fortalece»,

(134) V., António Blasucci, «La santità nei 'Sermones' di s. António di Pádova», FTSA, pp. 6S2.

(135) Todas estas distinções são, obviamente, *metódicas e não essenciais* ou reais.

(136) niQ^ 13^5. «Chama-se testamento porque foi escrito com testemunhas e é vontade confirmada. A vontade de Deus é o amor a si próprio e ao próximo e foi escrita na lei da natureza, da letra e da graça (...)»♦

(137) 1168, 28-3jli: «Jesus Cristo derrama-lhe [no entendimento] as torrentes de azeite, isto é, a graça abundante do Espírito Santo, para que, iluminado no presente viva no futuro com a glória».

(138) «TViginta tribus annia Daus tuus factus est servus tuus propter peccaíta tua, ut te a servitute diaboli liberaret»; 163, 3^5.

(139) 169, 6: «porque a pedra [Cristo] derrama torrentes de azeite, por causa do que ouves (...)».

«Ora a pregação desempenha neste contexto, onde o *exemplo* é elemento essencial, uma função da maior importância, que é a de preparar o homem para esse encontro com a Graça, na linha portanto do sentido anagógico» (F. da Gama Caeiro, *op. cit.*, pp. 249).

...- C¹⁴⁰). «O homo, hoc quod audis in praedicatione fac in operatione»; 169, 3-4

⁽¹⁴¹⁾ V. n. 135.

⁽¹⁴²⁾ Leia-se, v. gr., a bem significativa pp. 180,

(143) *jo* *i*(4_s g: «*Eu sou o caminho (via), a verdade e a vida*».

(144) *jNf*.a realidade, a *liberdade* do homem confere à vida um carácter não determinístico. Porém o homem orienta-se para a pátria, única meita real... É claro que esta discussão mereceria um aprofundamento de uma teoria da perdição que neste lugar não pode caber.

Naturalmente que é puro anacronismo falar, a propósito do nosso Santo, de qualquer consciência do indeterminismo* Não o do livre arbítrio, que mereceu do Santo uma atenção especial.

⁽¹⁴⁵⁾ «Innumeris enim humanum genus suppliciiis vitiorum et poenarum premebatur, sed veniente Redemptore, revertitur ad dies adolescentiae suae, prioris scilicet vitae integritate renovatur, ut non in eo manet que lapsus est, sed ad hoc redemptus redeat, ad quod percipiendum conditus fuit»; 160, L(M5.

⁽¹⁴⁶⁾ li58,11.5.

(147) «os vestidos da graça espiritual»; ill?2, 19-20.

⁽¹⁴⁾ «*m, w*»

(149) *Qp* *c* *pp*, 1133 *sg*, V. tbv o (2.º volume daquela tese sobre a «Espiritualidade anitoniana», *maxime* cap. II.

⁽¹⁵⁰⁾ «Santo António de Lisboa e a Patrística Grega», Maria Cândida Pacheco, in *Separata dos Arquivos do Centro Cultural Português*, Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 1979, pp. 544 e 547.

(i5i) Como escreveu o nosso Santo: «locus hominis est super omnia» (190, 2-3) o que, mais do que a repetição do *áv8po*)T0<; fJLSTpov de Protágoras, é uma alta afirmação cristológica (porque o homem por excelência é Cristo) e uma nítida tese de antropologia teológica (pois é pelo entendimento que o homem é *imago Dei*).

<¹⁵²) V. F. da Gama Caeiro, *op. cit*, I voL, pp. 278.

(153) Entretanto, no plano estritamente místico, a fé, o amor e a graça (cada vez mais abundantes) cooperam quer na ascensão, quer já na fase final da *mentis excessus* (v. F. da Gama Caeiro, *op- cit*, I voL, pp. 377-3811)*

Falta como é óbvio, neste «Sermo», uma teoria desenvolvida da graça bem como a expressão mais nítida das suas consequências. Mas, convenhamos, nem o Sermão, pela sua finalidade, é o lugar apropriado para tal — embora a sua função didáctica o exigisse; — nem o Santo se revela um teólogo conceptual mas sobretudo existencial e místico, nem b aparato escriturístico que serve este Sermão é o mais significativo ou selecto para uma teologia da graça (faltam, v. gr., textos como *Gn.* 118, 3; *Nm.* líl, FM5; *Sl* 45, 3; *Lc* 3, 22; /o 4> 14 e 16-ili7; *Act.* 15, *Rom.* 3, 23-Q4 e 5, 112iH7 ou 6, *WV5*; *Tit.* 2, Iil-)lf2...). Quanto aos textos que neste Sermão recebem concordâncias, a presença de Job, esse «Jeremias de cores mais acentuadas» (A. Gelin), pode revelar-nos uma estratégia de analogia interpretativa. Como o Santo, Job encontra-se perante um duplo mistério, o da transcendência divina e o da miséria humana. A fé, e não quaisquer raciocínios, solucionam o «mistério»; a conclusão que se aponta é «religiosa» e a pobreza protagoniza essa conclusão.

(***) 116², 2-3. Enquanto acto gratuito é um acto de amor, V. illâl, 23-24: «Dominus tetendit lineam suae dilectionis super animam...».

(155) 116S1, 27-S9¹: «Basis omnis intentionis nisi in Ghristo sit solidata, totius operis fabrica minatur ruinam».

(156) «Ao lutar pelo seu aperfeiçoamento espiritual, o homem colabora *activamente*; mas para lutar precisa do auxílio da Graça, sendo, sob este ângulo, a sua atitude predominantemente *passiva*» in F, da Gama Caeiro, op. *cif.*, I vol., pp. 160 (os sublinhados são do Autor).

(¹⁵⁷) 16i8, 128: já citado.

(¹⁵⁸) «...dum *scit*, mens est»; 167, 120, já citado.

("») 1170, na

(160) Detidamente analisada por F. da Gama Caeiro nos dois volumes da sua tese (op. *cit.*, maxime, pp. 374 sg. e II vol.),

V. tb. «A pomba, a águia e a treva—Antropologia e Mística no pensamento de Santo António de Lisboa», Maria Cândida da Costa Reis Monteiro Pacheco, *Colóquio antoniano*, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, pp. 14JL-154.

(¹⁶¹) Sobre o papel económico do «sentido» moral nos «Sermones» para aquele despojamento preparador da mística, v. F, da Gama Caeiro, op. *cit.*, I vol., pp. pp. '249.

(162) jli7?7, 8, iliO: «Nihil mundi cupere magna est securitas, ut immutabili haerens, omnibus infra turbatis, non turbetur in ment».

(163) «'Nota', diz o Santo, *quod tribus modis videtur Deus; scilicet *fide et contemplatione videtur in via, jacie ad fatiem in pátria videbitur*^ (...) As características fundamentais da visão beatífica seriam a contemplação de Deus face a face e sem fim, originando a suprema felicidade inefável, diversa mente da contemplação *in via*, que é apenas indirecta, transitória e de suavidade menos intensa» (F. da Gama Caeiro, op. *dt.*, I vol., pp. 3717 e n. 111).

(164) Conforme ficou declarado logo no início, não sei pretendia esgotar o texto. Para além de um texto *aberto* (enquanto estrutura e pela finalidade) o Sermão é como se disse um texto complexo. O seu tratamento informático permitiria ao investigador a abertura de novas interpretações subtraindo-o assim de cansativas operações «aritméticas» de comparação entre os 3 volumosos livros da obra do Sarito.

i(¹⁶⁵) Todo o problema da escatologia assenta basicamente, e em moldes muito gerais, numa antropologia do *homo viator*, em trânsito (*in via*) para a glória celeste (*pátria*). Ora, para a cabal realização do xé^oç, foi necessária a encarnação que aponta ao homem (por si só impotente) o modo de alcançar aquele fim. «O fim e a via» é já em Clemente de Alexandria, também com a nítida afirmação da necessidade da encarnação (embora São Clemente dialogue, por condicionalismos epocais, com a filosofia grega: «ούχ έcπι)id[Ji£VOt xού xέhovç») um tema central. Assim in *Protreptikos*, VII, 714, 7; id., X, 99, 4-100, 1; *Stromates*, I, V. 32, 4.

(166) Gabe agora a justificação adiada. Distinguiu-se «carnação» de «encarnação» porque esta é «ontológica» para além de, como já se viu, ter toda uma oposta fenomenologia. No que concerne à «encarnação», à sua ontologia, ela é «fechada» e circular. Santo António in *Dom. IV Pasch.*, I, 309-i31iO, fala de Cristo como de um anel porque realizou uma viagem circular, saindo do Pai a ele voltou, A «carnação» debate-se entre uma teocentrifugia e o

teocentristismo ou seja, a perdição ou a salvação. A encarnação tem ainda uma missão redentora, a carne destina-se à redenção.

É claro que a encarnação de Cristo é uma «carneação» o que nos levaria a falar do *homem* Jesus de Nazaré, contudo, nem o Sermão estudado tem disso consciência, nem, por desenvolvimentos teológicos exteriores ao Santo, ele próprio poderia especificar esse aspecto.

Por isso, ao falar-se atrás de «homem encarnado» não se pretende dar-lhe o mesmo sentido da encarnação em sentido próprio. O Santo tem a consciência antropológica dessa «encarnação» mas não a teológica da «carneação».

Ainda sobre a circularidade da «encarnação» mas desta vez afectada teologicamente de «caridade» e «humildade» v. *Dom. IX p, Pent, II, 7 e 33.*

⁽¹⁶⁷⁾ Daí o falar-sie, como o faz Giuseppe Celso Mattellini (*art. cit.*, pp. 7128), de uma personalidade fortemente emotiva, de uma *psyche* atormentada e sujeita a assédios passionais de um vigor descritivo impressionante.

(168) Escrete Antonino Poppi («Ratio* e 'Sapientia* nel pensiero di s. António di Padova», *FTSA*, pp. 7413): «La coscienza delicatissima di António deve avere sperimentato e sofferto nella sua carne questa lotta che ha fatto gemere lo stesso s. Paolo e sempre affligerà i figli dell'uomo»,

(169) y^ Pietro Scapin, «Capisaldi deli*antropologia antoniana», *FTSA*, pp. 69S2.

(170) Contudo as distâncias são significativas. Enquanto o nosso Santo afirma que a sensualidade (*carnalitate*) é a consequência do pecado primitivo, o bispo de Hipona debruça-se antes sobre a causa do pecado de Adão. Assim a «carnalis consuetudo» (*De lib. arb.*, III, 1&, 32) mais do que um pecado de *voluptas* é entendido na sua causa, e com maior objectividade eseriturística, como uma deficiência da *voluntas*: a incapacidade do homem para romper com a orientação da vontade para o que é inferior, como o pecado dos sentidos.

Santo Agostinho quer converter intelectuais que, por exemplo, rejeitam a encarnação em virtude do orgulho que os ensoberbece (v. *De Ord.*, II, 5, 16). Santo António escreve tendo em vista, talvez um auditório já baptisado mas não «convertido», vivendo num tempo de decadência social e moral ou ainda para um clero laxista e diviciário.

⁽¹⁷¹⁾ Embora, efectivamente, a carne adâmica revelei o retraio que de si o homem faz e, nessa medida, seja uma vida de acesso à antropologia. Desejo lembrar que a antonomásia da «carne», para o homem pecador é bastante tradicional na teologia ocidental; assim, entre outros, S. Ambrósio, *De Isaac vel anima*, II, 3.

(172) Pretendo dizer que Santo António é um pensador «dialéctico» por que simbólico i. é, o seu pensamento é fundamentalmente um trabalho de símbolos, um exercício metodologicamente alegórico, explicativo, dissecando crítica mas sobretudo didacticamente todas as possibilidades simbólicas, até ao limite do imaginável permitido pelas «Concordâncias».

(173) *A,t ftma pp_t 7i25#* (Observe-se, marginalmente, que o trabalho filosófico de Clausewitz, *Vom Kriege*, define a guerra como uma oposição de vontades: a comparar com 175, 3-510).

(174), y_w analiste* sobre a ascendência ao Ser *pelo facto da natureza mutável do mundo*, in F. da Gama Caeiro, op. cit, I Vol, pp. 274 sg.

(175) E) e yyQ ponto de vista bíblico e exegético modernos é lamentável que o processo escatológico da redenção — mesmo que, como acontece no Sermão analisado, os textos litúrgicos a isso não se prestassem — não culmine com a ressurreição e a glorificação pneumática.

(176) Entre a mutabilidade está a impressionante consciência do envelhecimento e a sua cruel e crua descrição,

(177) Note-se que é precisamente pelo carácter *exemplar* da encarnação (v. § XIII) que a transcendência do tempo se opera, em escatologia; como escreveu, numa perspectiva histórica, J. Le Goff (*Vlmaginaire médiéval. Essais.*, Gallimard, 1985, pp, 102): «*Vexemplum* a donc pour fonction de brancher la réalité historique sur l* aventure eschatologique (...)».

(178) É, de facto, em nome de uma perspectivização teológica deste «modus anthropologicus» que se dá o lugar capital à Encarnação e se interpreta teleologicamente a escatologia como única direcção. Nota-se, no entanto, um interessante cruzamento na fundamentação desta perspectiva; em conclusão, pode escrever-se: a S. Escritura fundamenta teologicamente a consciência psicológica da volubilidade humana (Adão e o pecado), o papel redentor e gratificante de Cristo bem como a antropologia negativa da degenerescência da vida humana numa dimensão pessoal e colectiva. A periodização da história a que a medievalidade, perseguindo intuições brilhantes que se afundam no *tempo* grego, se vinha dedicando, permitiam-lhe esta última faceta (1b. Sto. Agostinho e a referência às idades da vida do homem, logo retomadas por Isidoro, Beda, Gregório Magno ou Hugo de São Vítor; v. bibliografia in J. Le Goff, «Idades Míticas», *Enciclopédia Einaudi*, Vol. I, INOM, Lisboa, 1984). Mas em Santo António não se pode isentar aquela «consciência rara para um religioso» da decadência e extrema miséria moral do seu tempo («Hieme praesentis miseriae») agudizando a expressão do pessimismo e sobretimando o acontecimento da Paixão. Finalmente—e observa-se agora a estreita ligação entre a Encarnação e a resposta escatológica na exacta definição da antropologia—, as causas bíblicas, teológicas, psicológicas, históricas ou morais do «envelhecimento» humano não são, na sua exclusividade, suficientemente determinantes: reinscrevendo-se o mistério na história, Deus na sua condição carnal, a «oposição de vontades» pode tornar-se coincidência de vontades. O Santo expõe deste modo a sua confiança na divinização humana tornada possível pela condição carnal i. e «, histórica do homem. É ainda este pessoal optimismo que nos leva a entender a sua lição «locus hominis est super omnia» (v. n. 1181))*

(179) Cit. in F. da Gama Caeiro, *op. cit.* 9 I vol., pp. 126il, n. 1.

(180) y, Francisco da Gama Gaeiro, «Hermenêutica e Conhecimento em Santo António de Lisboa», *Cultura Portuguesa — /*, Lisboa, 108)li, pp. 111.

(181) y Jose Qui, *Meikumorfozes do Corpo*, A Regra do Jogo, Lisboa, 1,980, pp. 69 sg., que, no entanto, passa em silêncio qualquer referência ao mistério como lugar hermenêutico.

ABSTRACT

This paper aims to study the Latin concepts of *carnis* and *incarnatio* developed in the «Sermo Dominica XIII post Pentecosten» of saint Anthony of Lisbon (XIII th. c.). From the interpretation of this 'quaestio de homine' an hermeneutic and metaphysical problem emerged in which the incarnation of Christ, his bodily nature, and the Grace (with its psychological, metaphysical, moral and anagogic effects as well as its ontological presence) were seen as keystones to read the human fate towards redemption.

Because of Anthony's 'pictorial' defence of this thesis one can conclude that he is asserting that the body not possessing the ultimate sense is however the emerging place of sense.

RÉSUMÉ

L'analyse détaillée du «Sermo Dominica XIII post Pentecosten» de saint Antoine de Lisbonne (s. XIII^e) à propos des concepts latins de *carnis* et *incarnatio*, a relevé au seuil du problème anthropologique, une question herméneutique et métaphysique. En quête du sens du corps c'est-à-dire, de la destinée humaine, Antoine a trouvé l'incarnation du Christ et la Grâce (avec ses effets psychologiques, métaphysiques, morales et anagogiques et bien aussi, sa présence ontologique), comme des clefs de voûte pour la défense 'picturale' d'une anthropologie vers la rédemption.

Le corps peut symboliser parce qu'il n'a pas 'le' sens mais il en est son lieu d'émergence.