



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 2 | 2008
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval

Hilário Franco Júnior



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cem/9152>
DOI: 10.4000/cem.9152
ISSN: 1954-3093

Editora

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Reférença eletrónica

Hilário Franco Júnior, « Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 28 février 2009, consulté le 12 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cem/9152> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.9152>

Este documento foi criado de forma automática no dia 12 junho 2020.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval

Hilário Franco Júnior

- 1 No debate historiográfico conceitual das últimas décadas um elemento central e polêmico tem sido o imaginário, sistema de imagens verbais e visuais articulado segundo lógica própria. Esta, ao menos na Idade Média, era o pensamento analógico. De fato, ele foi o instrumento intelectual predominante na longuíssima duração histórica ocidental até o século XVII, quando somente a partir de então o pensamento lógico passou a ganhar cada vez mais terreno. Por exemplo, sabe-se hoje que a sociedade da Grécia antiga não foi tão racional quanto já se pretendeu¹. Sabe-se que as manifestações do racionalismo medieval foram muito limitadas no espaço, no tempo e nos segmentos sociais, não tendo desabrochado completamente antes do século XII². Sabe-se que mesmo depois, ainda por muito tempo e para boa parte da população cristã as conexões analógicas continuaram prevalecendo sobre as lógicas, pois é « uma lei que domina, em grande escala, a vida da psique³ ».
- 2 Após os dois últimos séculos de ditadura da lógica, recentemente pesquisas em diferentes campos passaram a considerar a reintegração dos planos do conhecimento. Tangenciando os limites do pensamento lógico, a ciência do século XX recorreu várias vezes às potencialidades do pensamento analógico, tanto nas áreas ditas exatas quanto nas humanas. No entanto a atual revalorização do pensamento analógico⁴ não levou ainda à reconsideração do papel desempenhado por ele na sociedade medieval⁵, a respeito da qual continua a ser estudado apenas na teologia⁶. A forte presença do pensamento analógico medieval não chamou a atenção mesmo de historiadores pioneiros.
- 3 Tomemos algumas páginas do famoso capítulo de Marc Bloch sobre as « maneiras de sentir e de pensar⁷ ». Lá, ele afirma que na época feudal surgiram novas palavras por « contaminação do mecanismo lógico », e exemplifica com um vocábulo vernáculo que deu origem a um latino : *hommage* tornou-se *homagium*. Ora, este mecanismo lingüístico – conhecido na época em que escrevia seu livro e aceito atualmente como espontâneo mesmo em crianças pequenas⁸ – tinha sido comum no latim clássico, por exemplo com

honos/honoris/honorem tendo criado o nominativo *honor* por analogia com casos como os de *orator/oratoris/oratorem* ou *amor/amoris/amorem* ⁹. Ou seja, é o pensamento analógico que poderia ter explicado a Bloch porque « o gosto pela exatidão permanecia profundamente estranho aos espíritos » : simplesmente porque prevalecia o gosto pelo semelhante, não pelo idêntico.

- 4 A recusa a constatar o pensamento analógico medieval deve-se, talvez, a duplo motivo. De um lado, é extremada reação inconsciente à velha postura que via na Idade Média uma Idade das Trevas ou uma Idade da Fé, entenda-se, nos dois casos, uma época sem a luz da razão. De outro lado, é aceitação literal da visão que o cristianismo medieval oficial tinha do mundo e de si próprio, e que tendia a não reconhecer a forma analógica de relacionar as partes – seres humanos, animais, plantas, pedras, fenômenos naturais, etc. – com o todo (Universo). Por exemplo, uma das mais importantes autoridades de então, Isidoro de Sevilha, considerava a lógica – ao lado da natureza e da ética – um dos fundamentos da *Bíblia*. Ele não aceitava a analogia naquele papel por definir tal forma de pensamento como comparação do « duvidoso com algo semelhante que não oferece dúvida », situação que não lhe parecia cabível na Palavra de Deus ¹⁰.
- 5 Contudo, dado muito significativo, o que ele fez no seu principal trabalho – considerado por Ernst Curtius « o livro fundamental de toda a Idade Média ¹¹ » – foi exatamente buscar por meio de associações analógicas a verdade ontológica ao mesmo tempo escondida e revelada pelas palavras. Suas *Etimologias* sintetizavam duas práticas culturais anteriores, a helenística que via laços causais entre as coisas e seus nomes e a exegese bíblica de inspiração estóico-platônica que encontrava em todo nome a essência metafísica da coisa designada. Mesmo com tal concepção tendo recuado com os filósofos nominalistas (de Abelardo a Occam), que defendiam o caráter convencional das línguas ¹², o homem comum da Idade Média jamais deixou de ver laços afetivos e/ou formais entre as palavras e aquilo que elas indicam : o « arbitrário do signo » proposto pela Linguística moderna não faria sentido para eles ¹³.
- 6 Na Europa medieval, a visão analógica de mundo estava presente tanto na cultura erudita quanto na vulgar. E sobretudo no nível cultural comum àqueles dois pólos, zona que denominamos cultura intermediária, na qual clérigos e leigos encontravam e criavam elementos compreensíveis aos dois grupos, apesar de todas suas diferenças sociais, econômicas, políticas e funcionais.
« Similitude, mãe da verdade » ¹⁴
- 7 Evidentemente, pensamento analógico é aquele baseado em analogias, palavra de origem grega – *ana*, « por meio de », *legein*, « assemelhar » – que indica « proporção matemática » – identidade entre as relações que unem os termos de dois ou mais conjuntos – e « correspondência » – semelhança entre domínios heterogêneos possibilitada pela percepção de certa unidade entre eles. Analogia é isomorfismo que leva à transferência de propriedades de algo conhecido para outro menos conhecido, isto é, gera conhecimento conectado com outros, e não apenas cumulativo. Logo, o pensamento analógico é método extensivo que depende mais das propriedades sintáticas do conhecimento do que de seu conteúdo específico. Ele busca similitudes entre seres, coisas e fenômenos, todos conectados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento. Tais pontos estruturais presentes em todo componente do universo decorrem de uma realização primordial, de uma unidade básica de tudo, escalonada por semelhanças dos termos análogos entre si e por referência deles ao termo primeiro, ao protótipo.

- 8 É por isso que o pensamento analógico privilegia a busca de semelhanças, sem negar contudo as diferenças entre os elementos comparados, sejam eles sociais, naturais ou supranaturais. É por isso igualmente que as sociedades pré-industriais, inclusive a do Ocidente medieval, fazem relativa indistinção entre os eventos daquelas esferas¹⁵. Como os membros dessa totalidade funcionam em rede, como as relações são prioritárias sobre as propriedades dos seres e objetos analogizados, a modificação de um dado provoca por contiguidade a modificação de muitos outros, algumas vezes do conjunto, como fez o Pecado Original na concepção cristã de mundo. As correlações estabelecidas pelo pensamento analógico entre dois ou mais termos de um mesmo sistema ou entre sistemas diferentes podem ser diretas – por similitude de características e/ou funções – ou invertidas – por contraste ou paradoxo –. Sob quaisquer dessas formas, é pensamento indutivo, comparativista e intuitivo, que automática e espontaneamente constitui uma malha de conexões afetivas considerada capaz de exprimir e explicar a integralidade do mundo, portanto de acalmar as dúvidas existenciais.
- 9 O papel central que o pensamento analógico desempenhou na Europa medieval é bem compreensível, dada a predominância dele nas três heranças culturais que construíram a européia – a clássica, a bíblica e a germânica. Sem ser aqui nosso objeto examinar esses ambientes culturais, lembremos apenas que no greco-romano a modalidade analógica de raciocínio estava fortemente presente tanto na mitologia quanto na filosofia, manifestações que exerceram grande influência no cristianismo medieval. Havia analogias duais – em termos matemáticos, $A : B$ –, como aquela que Anaximandro formulou – e que como veremos seria muito popular na cultura cristã a partir do século XII – entre microcosmo (homem) e macrocosmo (universo)¹⁶. Das analogias de três termos ($A : B = B : C$), a mais famosa é a que Platão estabeleceu no relato sobre a caverna, no interior da qual os ocupantes vêem apenas sombras, pálidos reflexos do mundo visível, por sua vez somente reflexo do mundo das idéias, a verdadeira realidade¹⁷. Aristóteles, de seu lado, insistiu na analogia de quatro termos ($A : B = C : D$), exemplificando com o fato de haver uma mesma relação entre a taça e Dioniso e o escudo e Ares, de maneira que um poeta pode dizer que a taça é « o escudo de Dioniso » e o escudo é « a taça de Ares ». Ou, como a relação entre velhice e vida é a mesma que existe entre dia e entardecer, pode-se afirmar que a tarde é a « velhice do dia » e a velhice é « o entardecer da vida »¹⁸.
- 10 Como são inúmeras as analogias utilizadas na *Bíblia*, ilustremos apenas com uns poucos exemplos dos Salmos, parte do Antigo Testamento citada mais de cem vezes no Novo e parte do livro sagrado mais apreciada pela Europa medieval. Do primeiro tipo (ou analogia de atribuição), lembremos que o homem justo « é como uma árvore plantada às margens de um curso d'água, dá frutos na época certa e sua folhagem nunca seca »; ele pede a Deus que « torne meus pés ágeis como os dos cervos e mantenha-me nas alturas »; ele define o Senhor como « meu abrigo, minha fortaleza, meu Deus em quem confio »¹⁹. Do segundo tipo (ou analogia de proporção), « que sua misericórdia, Senhor, esteja conosco como nossa esperança está consigo »; « como o cervo aspira às fontes puras, minha alma aspira a você, meu Deus »; « mil anos são a seus [de Iavé] olhos como [para os homens] o dia de ontem »²⁰. Especialmente importantes eram as passagens nas quais o cristianismo medieval via o salmista antecipando eventos da Paixão e Ressurreição de Cristo²¹.

- 11 No âmbito da cultura germânica, tomemos dois casos. A natureza e o homem eram concebidos como análogos, mostra um mito islandês datado talvez do século VIII, embora tenha recebido registro escrito no século X: a deusa Frigg, mãe de Baldr, obteve da água, das pedras, árvores, enfermidades, aves, bem como do fogo, dos metais, animais e venenos, o juramento que jamais fariam mal a seu filho, mas deixou de lado um arbusto muito pequeno, julgado inofensivo, do qual o maldoso Loki extraiu um ramo que matou o jovem deus²². O tempo e o espaço, para a Física moderna categorias abstratas, separadas e com características próprias, eram vistas pelos antigos germanos como concretas e análogas, razão pela qual estabeleciam certa espacialização do tempo – um dia era a trajetória do Sol entre o leste e o oeste – e certa temporalização do espaço – medir uma distância era determinar com quantos dias de caminhada ela podia ser coberta²³.
- 12 A diferença estrutural entre os pensamentos analógico – reticulado, construído de forma sincrônica com elementos similares, comparáveis, paralelos e entrecruzados – e lógico – linear, construído com encadeamentos diacrônicos de elementos distintos que levam da causa ao efeito, ou vice-versa – não significa que em determinados períodos históricos um desses instrumentos de deciframento do mundo excluísse o outro. Mesmo na Idade Média. O racionalismo evidentemente não era desconhecido, e nem poderia sê-lo, pois o cristianismo estimula uma visão de mundo lógica²⁴. Mais importante, não era então desconhecido porque em toda sociedade o pensamento analógico e o pensamento lógico são complementares, não excludentes. São inerentes ao ser humano de todas as épocas e todos os locais, são formas igualmente válidas de conhecimento do mundo e de si mesmo.
- 13 Como bem notou Edgar Morin, « toda renúncia ao conhecimento empírico/técnico/ racional conduziria os humanos à morte ; toda renúncia às suas crenças fundamentais desintegraria a sociedade de que fazem parte²⁵ ». Observação essencial, nem sempre levada em conta pelos historiadores. Com efeito, desde o século I a. C. o racionalismo clássico passara a argumentar com a relatividade de toda percepção sensível e tornou-se cético, viu o esgotamento de seu caráter teórico e especulativo²⁶. O cristianismo, síntese da mística oriental (Jesus) e da filosofia grega (Paulo) pretendia superar esse impasse, oferecendo a possibilidade de conhecer o incognoscível (Deus) por meio do concreto (Criação). Alcançar o intangível pelo sensível tornava-se possível pela observação de um tecido de reflexos, de comparações, de gradações, de metáforas, de símbolos. Em suma, de analogias.
- 14 Nada estranho, portanto, que a afirmativa bíblica segundo a qual Deus « dispôs tudo com medida, número e peso », tenha sido entendida analogicamente tanto no século I a. C., época de sua formulação, quanto na Idade Média²⁷. Número não era uma quantidade exata, e sim mais um instrumento de decodificação possível do mundo²⁸. Logo, é natural que a linguagem do pensamento analógico seja a simbólica, adjetivo vindo do substantivo *symbolon*, por sua vez derivado do verbo *sumballein*, « reaproximar » algo conhecido – o símbolo, o significante – de algo invisível, misterioso (o significado). Reaproximação que é exercício analógico, operação mental que de uma semelhança imperfeita conclui outra(s), e desta(s) ainda outra(s) e assim sucessivamente. Isso levou alguns estudiosos a pensarem que analogia é indução seguida de dedução, e que portanto o tratamento simbólico do mundo pressuporia um tratamento anterior racional²⁹.

- 15 Tal consideração tem o mérito de negar o caráter pretensamente pré-lógico das sociedades ditas arcaicas, mas para não se cair no exagero oposto é preciso especificar que se trata não do racionalismo lógico, e sim do racionalismo analógico, cujo resultado é sempre hipotético. Observação essencial, para que não se despreze a distinção entre símbolo e alegoria³⁰. Esta, com efeito, é uma espécie de metáfora prolongada, uma comparação que funde dois termos em um único, como no clássico exemplo aristotélico: já que Aquiles por sua coragem parece um leão, pode-se dizer que « Aquiles é um leão ». Diferentemente, o símbolo não funde os elementos em questão, preserva a identidade de ambos ainda que detectando pontos comuns, homologias (semelhança de estrutura) e analogias (semelhança de função). « Os símbolos são prefigurações do mistério » no dizer de Isidoro de Sevilha³¹.
- 16 Ver em Cristo « o cordeiro de Deus que leva o pecado do mundo » não é confundi-lo com o bode expiatório das civilizações orientais³², é estabelecer uma analogia (« levar o pecado ») baseada numa homologia que adota como metáfora outro animal – o dócil e puro cordeiro e não o voraz e lúbrico bode³³. Ou seja, o símbolo está para o sentimento assim como a alegoria para o pensamento: enquanto a analogia é fundamento do símbolo e esta expressão verbal e/ou visual daquela, constituindo-se ambos em formas complementares de entrever a realidade intangível, a alegoria é dedutiva, é conceitual, é construção de algo no lugar de outro³⁴. Expressando um conjunto mais amplo de transformações históricas que aos poucos alargava a área do pensamento lógico em detrimento do analógico, de Amalário de Metz (c. 775-853) a Jacopo de Varazze (1226-1298), os liturgistas e hagiógrafos pretendendo tudo explicar passaram cada vez mais do simbolismo ao alegorismo: na vela a cera é o corpo de Cristo, a mecha Sua alma, a chama Sua divindade³⁵.
- 17 Sendo religião do Verbo, o cristianismo vê o mundo como imagem de modelos contidos na mente de Deus e materializados através de suas palavras – « faça-se luz », « que brote vegetação da terra », etc. – ou de seus gestos – « modelou o homem da argila », « façam isso em minha memória », etc.³⁶. Para conhecer Deus, inalcançável pelo homem de forma direta, os cristãos medievais observavam a natureza. Assim fazendo, seguiam a sugestão da própria palavra divina: « pela grandeza e beleza das criaturas conhece-se por analogia seu autor ». Ou ainda, « desde a criação do mundo, o invisível de Deus, seu eterno poder e divindade, torna-se visível à inteligência por meio de suas obras »³⁷. É o que constataavam comentadores do texto sagrado. Para Dioniso Areopagita, Deus é cognoscível graças às analogias das quais Ele é a causa; para Tomás de Aquino, toda Revelação se dá por analogia³⁸. Observação da natureza, portanto, mas não em busca de leis naturais, causais, e sim de relações comparativas e simultâneas.
- 18 O pensamento medieval não ficou, entretanto, imune às transformações globais dos séculos XII-XIII, que levaram a um recuo da visão mítica e da correspondente forma analógica de interpretar o mundo. Desde então as práticas da racionalidade lógica ganharam terreno. Na arquitetura, por exemplo, sabe-se desde o clássico estudo de Erwin Panofsky que o gótico e a escolástica apresentavam vários pontos de contato, cujo denominador comum era o pensamento lógico³⁹. A escrita, contínua até o século X, passou a partir de então cada vez mais a separar as palavras e a aperfeiçoar a pontuação, no século XII a usar títulos, capítulos com paragrafação e espaços vazios entre os parágrafos – tornando o texto mais leve e possibilitando a inserção de novas informações e reflexões –, em meados do século XV a organizar os números em coluna. Aliás, a lenta substituição – iniciada no século XII, generalizada apenas em meados do

XVI – dos algarismos romanos, mais concretos, pelos arábicos, mais abstratos, também ia nessa direção. O mesmo fazia a difusão de diversos instrumentos intelectuais, testemunhos da preocupação classificadora da época. Desde o século XII, antologias, glossários, léxicos e sumas ; desde a primeira metade do século XIII, índices temáticos, índices alfabéticos, numeração de páginas, concordâncias, catálogos de bibliotecas ; desde o século XII, mas sobretudo do XIII, esquemas nas imagens visuais ⁴⁰.

- 19 Essa mudança na linha tendencial do uso dos dois tipos de pensamento nos últimos séculos medievais não deve, evidentemente, ser entendido como evolução no sentido valorativo do termo. Tampouco podemos pensar que aquela nova tendência levou à destruição do mítico/analógico pelo lógico/empírico, como defendem os historiadores que interpretam o Renascimento como oposto da Idade Média. Mesmo porque o movimento cultural tradicionalmente chamado de Renascimento não alcançou a maior parte da população (campesinato) e do território europeu – salvo algumas grandes cidades mercantis e sedes de cortes monárquicas, eclesiásticas e senhoriais. Ademais, as próprias elites culturais da época continuaram a interpretar de forma analógica tanto fenômenos naturais (caso da magia) quanto sociais (caso da heresia) ⁴¹

Os campos

- 20 No que diz respeito à Europa medieval, pensar por analogia significava estabelecer conexões entre o mundo divino e o mundo humano, entre o Modelo e suas imagens. O universo era visto como uma grande rede de analogias porque na cultura cristã o ponto inaugural daquelas relações era evidentemente a Criação, que significa a presença, embora incompleta, de propriedades e formas do *primum analogatum* (Deus) nos *secunda analogata*, sobretudo no homem, feito « à imagem e semelhança » Daquela ⁴². Deus, de acordo com a definição de um monge em 1114-1115, era o « bom fabricante de imagens » cuja palavra registrada na *Bíblia* foi ao longo da Idade Média o grande modelo da literatura, da iconografia e em larga medida de toda a cultura cristã ⁴³.
- 21 Do ponto de vista cosmológico, o conceito de relação analógica entre os humanos e o universo é comum a várias sociedades arcaicas ⁴⁴, inclusive a dos cristãos medievais, que tomaram contato com o tema a partir das culturas clássica – sobretudo o pensamento estoíco – e judaica. Eles viam a si próprios como análogos ao cosmo, acreditando que se Deus formara o homem « do limo da terra » ao qual estava destinado a retornar ⁴⁵, cada parte do seu corpo assemelha-se a uma parte do universo. Sua cabeça ao céu, seu peito ao ar, seu ventre ao mar, seus pés à terra. Seus sentidos aproximam-se dos elementos, a vista do fogo, a audição e o olfato do ar, o paladar da água, o tato da terra. Seu sangue corresponde à água, sua respiração ao ar, seu calor ao fogo. Seus ossos são como pedras, as unhas como árvores, os cabelos como ervas, os sentidos como animais ⁴⁶. O tema aparece na iconografia e mesmo no ambiente do naturalismo franciscano ⁴⁷.
- 22 De acordo com um apócrifo do século I – hoje conhecido a partir da versão eslava do século X –, as correspondências decorriam do próprio ato de criação, quando Deus ordenou à sua Sabedoria que fizesse o homem com sete elementos, « Sua carne da terra, seu sangue do orvalho e do sol, seus olhos do abismo dos mares, seus ossos de pedra, sua racionalidade da velocidade angélica e das nuvens, suas veias e seus cabelos das ervas da terra, sua alma de meu próprio espírito e do vento ⁴⁸. » Contudo o esquema mais difundido entre os séculos V e XIII associava o corpo humano aos quatro elementos, ar, fogo, terra e água ⁴⁹. O ponto de partida para tanto estava no nome do Primeiro Homem, cujo acróstico sintetiza o universo – A (de *Anatóle*, « leste » em grego),

- D (de *Diesis*, « oeste »), A (de *Arktis*, « norte »), M (de *Mésembria*, « sul ») – para os meios judaicos alexandrinos⁵⁰ e cristãos primitivos⁵¹. Os cristãos medievais aceitaram e desenvolveram essa relação⁵², cujo caráter analógico aparece na própria seqüência das letras no acróstico, embora por oposição : leste/oeste, norte/sul.
- 23 Como o homem tem correspondência com o restante da natureza, esta era pensada em termos humanos. A primavera associada à infância, o verão à adolescência, o outono à maturidade, o inverno à velhice⁵³. Da mesma forma que o homem, o mundo tem umbigo, Jerusalém, prolongamento da tradição grega para qual a ilha sagrada de Delos era *omphalos tes gês*. Assim como o ser humano envelhece, o mundo também (*mundus senescit*). A rigor, cada momento da Criação pode ser visto nos seres humanos. Para Geoffrey de Saint-Victor (c.1125-1196), a criação da luz corresponde aos sentidos que permitem ao homem perceber a realidade externa. A separação das águas superiores das águas inferiores é comparável à separação da inteligência e da razão – que correspondem aos elementos ativos, ar e fogo – em relação à imaginação e à sensualidade – correspondentes aos elementos passivos, terra e água – ; a separação entre terra e água equívale à distinção entre Bem e Mal ; a criação dos astros, à luz da fé ; a criação dos peixes e das aves, aos sentimentos naturais ; a criação dos animais terrestres, aos atos caritativos dos cristãos⁵⁴.
- 24 Das projeções e retroprojeções entre macrocosmo e microcosmo decorriam outras analogias, conforme o contexto histórico. Isso pode ser exemplificado com a metáfora antropomórfica da sociedade, que via nos clérigos a alma do corpo social, no rei sua cabeça, no conselho de nobres o coração, nos funcionários os costados, nos juizes e governadores de província os olhos, ouvidos e a língua, nos guerreiros as mãos, nos arrecadadores de impostos o ventre e os intestinos, nos camponeses os pés⁵⁵. Exemplo mais expressivo é a imagem que os medievais tinham do Criador. Apesar de o relato bíblico falar em Adão sendo feito de terra⁵⁶, até o século XII essa idéia foi tratada com cuidado para evitar aproximações com o Demiurgo platônico que construíra o mundo com material pré-existente e portanto eterno, concepção contrária à cristã. Mas com as transformações socioeconômicas da Idade Média Central, passou-se a identificar a atividade do Criador com a de um artesão. Na *Bíblia de Lambeth*, de meados do século XII, uma iluminura mostra sem pudor Deus esculpindo Adão com as duas mãos⁵⁷. No claustro da catedral de Elne, no sul francês, cerca de três décadas depois uma escultura representa o homem ainda incompleto, pernas mergulhadas na argila da qual está sendo feito. No século XIII, acompanhando os progressos da economia artesanal, tal analogia foi utilizada mais intensamente, como em um relevo de Chartres ou um vitral da Sainte-Chapelle de Paris. No século XIV, uma iluminura inglesa mostra um anjo modelando um bloco informe de argila assistido por Cristo, que na cena seguinte completa a criação do homem⁵⁸, de maneira semelhante a um mestre de corporação de ofício que dá acabamento final ao trabalho de um aprendiz.
- 25 Do ponto de vista antropológico, as analogias medievais entre Modelo e Imagem regiam-se pelas chamadas relações simpáticas⁵⁹, quer dizer, de contágio – coisas que estiveram em contato continuam sempre a agir uma sobre a outra, mesmo à distância – e de similitude – o semelhante evoca o semelhante, agir sobre um é agir sobre o outro⁶⁰. A presença dessas relações está abundantemente testemunhada na Europa medieval.
- 26 Na hagiografia, os milagres seguiam os modelos pelos quais Cristo havia curado, exorcizado, ressuscitado e alimentado. As duas primeiras modalidades baseavam-se no princípio do contágio : curar e exorcizar são gestos próximos, que decorrem da ação

sagrada (a intervenção milagrosa) sobre agentes sagrados embora maléficos (demônios). As duas últimas modalidades estavam fundamentadas no princípio da similitude: Cristo restitui a vida pois é vida ⁶¹, multiplica pães e peixes e – por analogia de inversão – transforma água em vinho ⁶². Tomando dois exemplos ao acaso, o primeiro de uma fonte de fins do século IV, outro de meados do XIII, vemos o fundamento analógico dos milagres medievais. Um caso de contágio encontra-se na cura realizada a distância por São Martinho, que chamado por alguém gravemente doente pôs-se a caminho e depois de ter percorrido apenas metade da rota o enfermo recuperou-se ao perceber « o poder de quem se aproxima » ⁶³. Um caso de similitude interessante está na vida de São Nicolau, que mesmo diante da grande escassez alimentar pela qual passava sua cidade não podia criar comida *ex nihilo*. Foi necessário ali aportarem navios carregados de trigo, cada um dos quais a pedido do santo deixou certa quantidade, que não faltou na carga levada ao seu destino e que « graças a outro milagre » alimentou a população por dois anos e serviu ainda para a sementeira ⁶⁴. Isto é, o santo só pôde fazer o milagre do trigo a partir do trigo, produzir algo a partir de seu análogo.

- 27 Na liturgia cristã, os exemplos possíveis são muitos porque toda ela está estruturada de maneira analógica para preservar em registros terrenos atos divinos. O ponto de partida foi dado pelo próprio Modelo, cuja Encarnação e Paixão deveriam ser prolongadas, como explicado a seus discípulos na Última Ceia ao dividir e entregar a eles o pão: « Isto é o meu corpo dado por vocês; façam isto em minha memória ⁶⁵. » O fato antropológico ganharia posteriormente fundamento filosófico, com Tomás de Aquino explicando que « os corpos naturais alteram-se quando se tocam ⁶⁶ ». Nascida de uma analogia arquetípica, a liturgia cristã não poderia deixar de ser desenvolvida e praticada por meio de analogias, regidas como aquela tanto pelo princípio de contágio quanto de similitude.
- 28 É do primeiro tipo o anel que o bispo usa a partir da sagração como símbolo de fidelidade à sua esposa, a Igreja ⁶⁷, objeto colocado no quarto dedo da mão, denominado por isso anular, já que se acreditava que por ali passasse uma veia ligada diretamente ao coração ⁶⁸, símbolo da inteligência humana ⁶⁹. Outro exemplo é o da água benta, que resulta de um processo de contiguidade quando a graça do Espírito Santo toca o sacerdote e este por sua vez toca a água comum e nela mergulha uma vela acesa que simboliza o Espírito Santo, transformando-a ⁷⁰. Contagiada pelo poder divino, tal água ganha poder de realizar curas ⁷¹, purificar pessoas (como no batismo), espaços – sejam laicos como casas ou religiosos como claustros –, objetos (caso das bênçãos de alimentos) e animais (como em determinadas festas). Devido ao ato modelar, o momento ritualmente adequado para esse contágio é o Sábado Santo e a véspera do Pentecostes, que comemora justamente a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos. É também um encadeamento desse gênero que fundamenta o sacramento da ordem. O poder recebido pelos apóstolos tinha sido transmitido por meio de imposição da mão aos bispos, que através de gesto semelhante podem sagrar outros bispos, estes ordenar diáconos e padres, que por sua vez exercem o mesmo poder pelo mesmo gesto em certos ritos voltados aos leigos.
- 29 A presença do princípio de similitude pode ser ilustrada pelas vestes sacerdotais, usadas de acordo com cada prática litúrgica e cujas cores não expressavam apenas valores estéticos, mas sobretudo o significado profundo delas: negro é humildade, branco castidade, cinza discricção, amarelo sabedoria, verde fé, azul esperança,

vermelho caridade⁷². Vários gestos rituais, acompanhados por fórmulas muito variadas, que compreendiam orações e exorcismos, também se baseavam na similitude com gestos arquetípicos. É o caso da consagração de um altar, quando o bispo derrama óleo santo sobre a pedra e canta-se uma antífona que relembra Jacó vertendo óleo na pedra sobre a qual dormira e tivera a visão do Senhor. É o caso, de uso mais amplo, da genuflexão como sinal de humilhação e veneração, como fez Salomão quando da consagração do Templo de Jerusalém e como o salmista ordena que se faça diante de Deus⁷³.

A expressão

- 30 Do ponto de vista iconográfico, em função do caráter analógico do pensamento medieval o homem daquela época não se via apenas como imagem, mas também criador de imagens para exaltar o Modelo. É claro que tais imagens podiam ser literárias, como no caso de uma imagem divina específica tornar-se um modelo (São Martinho) que entrega a própria imagem (o texto da *Vita Martini*) a seu artesão (Sulpício Severo)⁷⁴. Mais freqüentemente elas eram iconográficas, mostrando um rei, um bispo ou um santo – imagens humanas privilegiadas do Criador – entregando a Cristo – Modelo enquanto Deus, imagem enquanto homem – a maquete (imagem da imagem) de uma igreja – imagem do Modelo divino por sua planta cruciforme. Um mosaico de Monreale, de fins do século XII, mostra o rei oferecendo a maquete da igreja à Virgem, imagem explícita enquanto ser humano e modelo implícito enquanto matriz do Modelo-imagem que é Cristo. Na sua efígie mortuária, colocada diante do altar-mor da igreja de São Blaise, em Brunswick, entre 1235-1240, o duque Henrique, o Leão, segura a maquete da igreja na qual está sepultado, criando assim intrincado jogo de modelos e imagens.
- 31 Reflexo divino, uma *imago* não poderia ser destruída. Ao contrário de todos os outros objetos fabricados fora das especificações técnicas determinadas pelas normas legais, não se devia eliminar as efígies dos santos, mesmo quando mal feitas⁷⁵. Se um texto de caráter jurídico como o *Livre des métiers*, elaborado para um contexto urbano e crescentemente monetarizado (Paris, 1258), preocupava-se com questões desse tipo, é que elas respondiam a inquietações da sensibilidade coletiva. Com mais razão, isso acontecera na Europa rural e românica dos dois séculos anteriores. A especificação técnica que a historiografia sempre interpretou apenas no nível material, parece na verdade ter estado no plano da relação modelo/imagem: toda estátua sagrada deveria ser esculpida em um só bloco de pedra, com exceção do crucifixo, composto por três peças⁷⁶.
- 32 Já o II Concílio de Nicéia, em 787, afirmara que « a honra dedicada ao ícone alcança o protótipo, e aquele que se prosterna diante do ícone prosterna-se diante da hipóstase daquele que está contido nele⁷⁷ ». Se a imagem cumpre esse papel essencial de mediadora é porque contém alguma substância do modelo, daí a utilização dela atender antes de tudo a necessidades espirituais. É bastante bem conhecida a passagem na qual Gregório Magno, numa carta ao bispo iconoclasta de Marselha, compara as imagens a livros destinados a quem não sabe ler⁷⁸. Para a elite eclesiástica medieval as imagens sem dúvida sempre tiveram função pedagógica, porém esta não era a única, talvez mesmo sequer a essencial. Quando o papa fez seu célebre comentário, tinha em mente um contexto específico, não estava dando uma definição ampla e completa de imagem. Aliás, se ele insistiu sobre a faceta pedagógica, é porque esta representava certa novidade para a época. Ademais, como algumas imagens visuais estavam ao alcance

apenas de clérigos – caso das iluminuras de manuscritos – ou estavam colocadas a distâncias muito longas para olhos humanos – caso de certos capitéis e vitrais –, pode-se com razão duvidar de sua finalidade supostamente pedagógica. Diversas cenas pintadas ou esculpidas em locais pouco acessíveis, pouco iluminados ou muito altos, não estariam ali como elementos apotropaicos, propiciatórios ou exorcísticos mais do que evangelizadores? As imagens não deveriam, antes de tudo, projetar no mundo terreno aspectos do mundo arquetípico? Não era essa crença que lhes dava grande poder de interiorização, que às vezes gerava mesmo transformações psicossomáticas?

- 33 No caso mais destacado, o Modelo imprimiu sua imagem viva (os estigmas) em outra imagem viva (Francisco de Assis), quando a força emotiva da imagem do crucifixo da igreja de São Damiano imprimiu-se no coração do santo e fez, anos depois, com que as feridas modelares do Senhor fossem representadas no corpo do seu fiel ⁷⁹. O Modelo (Deus), fez-se imagem (o Filho) da sua própria imagem (o homem em geral), tornando-se um novo Modelo (Deus encarnado) que assumiu uma nova imagem de si mesmo (o serafim) e projetou-se em outra imagem – um homem específico, Francisco – que acabaria por se tornar outro modelo – São Francisco, o *alter Christus*. Ou seja, desde que o Crucificado daquela pequena igreja rural falou a Francisco, desencadeou-se complexo jogo de espelhos no qual Modelo e Imagem acabaram por se confundir, por se fundir, por se tornar um só.
- 34 Do ponto de vista lingüístico, se o peso do pensamento analógico é sempre forte ⁸⁰, com mais razão na cultura medieval, daí a intensa presença da metáfora, da metonímia, da sinédoque e do paradoxo – verbais ou visuais. No caso específico da metáfora, Aristóteles já notara que ela é relação analógica que deve ser extraída « de coisas vizinhas por gênero e contudo de semelhança não óbvia, assim como também em filosofia é sinal de perspicácia perceber a analogia mesmo entre coisas muito diferentes ⁸¹ ». Na Idade Média, a analogia como principal instrumento cognitivo era quase confundida com a metáfora, e nesse sentido Umberto Eco tem razão ao falar na atitude pan-metafórica medieval ⁸². No seio dessa atitude, uma das metáforas mais utilizada, como veremos no próximo item, era a especular – anjos e homens como espelho de Deus.
- 35 Enquanto manifestação medieval de metonímia ou analogia de atribuição extrínseca ⁸³, em primeiro lugar estava obviamente a Criação : toda criatura é metonímia do Criador, tanto quanto « Criador » é metáfora do Indizível. Em segundo lugar, podemos lembrar como uma das metonímias de maior alcance sociológico e psicológico o culto às relíquias. De fato, pelo caráter de contiguidade próprio da metonímia, um pequeno fragmento de um corpo ou um objeto considerado santo equivalia no imaginário cristão medieval à totalidade daquele corpo ou objeto, independentemente de quantos outros fragmentos houvesse ou onde estivessem. Da mesma forma, a hóstia permitia ao cristão aceder à totalidade de Cristo, contida naquele pequeno pedaço circular de pão consagrado. Mais do que um deslocamento de sentido – de « pão » para « carne » –, era na expressão (metafórica) freudiana uma condensação ⁸⁴, ou na expressão (literal) cristã uma comunhão. Não se tratavam, nesses exemplos, apenas de interpretação erudita, e sim de sentimento coletivo. Como Chaucer coloca na boca de um personagem, « somente um tolo não sabe que todas as partes derivam desse todo [o Motor Primeiro], uma vez que a natureza jamais poderia ter origem em um pedaço ou porção de alguma coisa ⁸⁵ ».

- 36 Como exemplo medieval de sinédoque, ou analogia de atribuição intrínseca, podemos lembrar do calendário litúrgico, estruturado em quatro tempos, o do Desvio correspondendo ao inverno, o da Renovação à primavera, o da Reconciliação ao verão e o da Peregrinação ao outono, ou, em outra escala, respectivamente à noite, à manhã, ao começo da tarde e ao anoitecer ⁸⁶. Já que o pensamento analógico é uma grande rede conceitual, o que vale para o calendário litúrgico como um todo vale para suas partes constituintes. Os setenta dias do ciclo da Septuagésima correspondem aos setenta anos que os judeus estiveram cativos na Babilônia e às setenta centenas de anos que durarão o exílio humano na Terra. Os sessenta dias da Sexagésima referem-se a duas coisas. Uma, a multiplicação das seis obras de misericórdia – dar de comer aos famintos, de beber aos sedentos, visitar os enfermos, vestir os desnudos, hospedar os peregrinos, enterrar os mortos – pelas dez normas do Decálogo. Outra, a multiplicação do número dez designativo do homem – quatro elementos no corpo, três na alma, mais o amor a cada uma das três pessoas da Trindade – pelo número seis que o redimiu – Encarnação, Natividade, Paixão, Descida ao Inferno, Ressurreição, Ascensão ⁸⁷. O calendário estabelecido pela Paz de Deus entre meados do século X e meados do XII proibiu as lutas em parte da semana porque Quinta-feira foi o dia do Perdão, Sexta o da Paixão, Sábado o da Aleluia e Domingo o da Ressurreição, isto é, pelo mecanismo sinédóquico todas as Quinta-feiras são de perdão e assim por diante.
- 37 O paradoxo também não era apenas figura de linguagem. Em termos teológicos e filosóficos, é *coincidentia oppositorum* que revela a essência da visão analógica de mundo, daí a força de símbolos como a Cruz – que aponta para norte, sul, leste e oeste, sendo portanto síntese do Universo –, o homem microcósmico – que é o próprio macrocosmo em outra escala –, o Andrógino primordial – macho e fêmea ao mesmo tempo, por excelência o ser paradisíaco anterior ao Pecado – e – síntese destas sínteses – o Cristo – Deus e homem, celeste e terrestre, centro e circunferência, alfa e ômega. A mais popular suma hagiográfica do século XIII, cuja argumentação deveria corresponder à sensibilidade e à forma de pensar mais difundida de então, não hesita em recorrer dezenas de vezes ao uso de paradoxos. Em uma delas, a título de exemplo, o papa afirma que Cristo teve fome para saciar o gênero humano e sede para oferecer a taça da vida, foi tentado para livrar das tentações, detido para libertar das garras do demônio, zombado para isentar da derrição, amarrado para soltar das amarras do pecado, humilhado para exaltar, despojado para cobrir a nudez do primeiro erro com o manto da indulgência, coroado com espinhos para restituir as flores do Paraíso, pregado na árvore da cruz para desprender da árvore da concupiscência, obrigado a beber fel e vinagre para introduzir o homem na terra do leite e do mel, tornado mortal para dar imortalidade ⁸⁸.
- 38 A paródia, formulação derrisória de um paradoxo, apesar de sua aparente negatividade também não deixava de revelar e confirmar os valores profundos da sociedade medieval. Mais do que crítica social destrutiva, era mensagem moralista que funcionava como instrumento de ressocialização pela força do riso. Daí ter se manifestado tanto em ambiente monástico como no célebre *Coena Cypriani* do século IV, quanto na esfera burguesa dos *fabliaux* dos séculos XII-XIII. Ela podia ser tanto literária, como nesses exemplos, quanto gestual no caso das Festas dos Loucos. Interessante exemplo iconográfico encontramos em uma iluminura francesa do ciclo arturiano, que a partir de um jogo de palavras e de imagens entre *singe* (« macaco ») e *signe* (« signo »), parodia a Virgem com o Menino ao mostrar uma freira amamentando um macaco.

- 39 Cena forte que resulta, de acordo com Michael Camille, de uma deformação voluntária do texto, admitida na margem do manuscrito porque as questões sexuais eram marginalizadas na sociedade medieval cristã. Por isso aquela imagem mostra uma mulher que não é virgem e cujo pecado inaceitável (pois era freira) engendrou uma aberração, um falso humano (macaco) que não é imagem e semelhança (como o homem) de Deus (o menino Jesus). Se este último é imagem de si próprio (Deus-homem), o macaco é simulacro Dele ⁸⁹.

A interpretação

- 40 Do ponto de vista teológico, o recurso à analogia é reconhecidamente « um dos procedimentos mais freqüentes de conhecimento, linguagem e argumentação ⁹⁰. » Na Idade Média, recorriam a ela tanto os platônicos quanto os aristotélicos. Para Dioniso Areopagita, analogia é a capacidade das criaturas de participarem das virtudes divinas ⁹¹. Para Tomás de Aquino, é forma de aproximar coisas que têm ao mesmo tempo significação igual (ou « unívoca ») e diferente (ou « equívoca »), quer dizer, que aproveita o sentido hierárquico caro aos neoplatônicos, e a causalidade aristotélica que inclui a exemplaridade. Se a relação entre Deus e tudo é de causalidade, Ele é « causa análoga » do mundo, não gerando iguais a si, como faz o homem, « causa unívoca » ⁹². Logo, os nomes atribuídos a Deus e aos outros seres não o são de forma unívoca ou equívoca, mas analógica por referência a uma coisa única ⁹³.
- 41 Quando o ser humano, principal imagem divina, pecou, gerou necessidade de outra imagem, mais perfeita, daí o próprio Criador ter assumido a forma da criatura : a Encarnação revelou completamente o modelo divino, pois Cristo é imagem do Deus invisível ⁹⁴, é espelho do Pai ⁹⁵. Como, de certa forma, todo homem o é. E sobretudo, mais do que os outros homens, o primeiro deles, Adão, que está « acima de todo ser vivo ⁹⁶ ». Entretanto o pecado baixara um véu entre Deus e o homem. Este perdera o brilho, a beleza, a sabedoria, a imortalidade, tornando-se imagem opaca do Criador. Daí precisar de Cristo, imagem perfeita da Divindade – « quem me viu, viu o Pai ⁹⁷ » – para atravessar aquele véu e poder se reconhecer novamente no reflexo divino. Somente então o homem, imagem de Deus, pode outra vez partilhar as características do Modelo : « a glória da imagem é a glória daquele que ela representa ⁹⁸ ».
- 42 A diferença entre uma imagem e um ídolo estava exatamente no fato de a primeira refletir um protótipo que existe, enquanto o segundo é falso por não partir de um modelo real ⁹⁹. No Ocidente, enquanto uma representação plástica de Cristo, da Virgem ou de um santo era considerada *imago*, a de uma divindade pagã era *simulacrum*. Se Bernardo de Angers, em 1013, num primeiro momento interpretou a estátua-relicário de Santa Foy como « superstição », « costume idiota de gente simples », depois reviu sua posição graças aos milagres realizados por intervenção dela, passando então a considerá-la « imagem sagrada em memória da reverenda mártir em honra de Deus soberano ¹⁰⁰ ». Se a religiosidade popular aceitava a curiosa prática de agredir imagens de santos que não haviam bem cumprido seu papel de intercessora ¹⁰¹, era por considerar que assim se punia, através da imagem, o modelo.
- 43 Fundamentada nesta cosmovisão associativa, a iconografia medieval colocava com freqüência cenas veterotestamentárias face a cenas neotestamentárias. Isso ocorreu principalmente na Itália central desde o século IV, como mostram os ciclos de afrescos de San Pietro Fuori-le-mura e San Paolo Fuori-le-mura. Mas isso também acontecia em outras regiões, por exemplo no Aragão da primeira metade do século XII com os afrescos de Bagüés, nas proximidades de Viena com as placas esmaltadas feitas em 1181

por Nicolau de Verdun para o mosteiro de Klosterneuburg, no sul francês das últimas décadas do século XII no claustro de Saint-Pons de Thomières, um pouco por toda parte nas diversas versões feitas no século XIII da chamada *Bible moralisée* e nos séculos XIV-XV da *Biblia pauperum*.

- 44 Por influência da religiosidade judaica e por medo à idolatria, até o século XI foram raras as representações iconográficas de Deus Pai, que aparecia apenas por intermédio de Cristo. E este, até o século VIII, tinha sido pouco figurado na Cruz. Com o crescente cristocentrismo ocidental, o bom cristão, o homem perfeito, passou a ser visto como reflexo da glória divina, como *imago Dei*. É o que mostra o fato de um rapaz que rejeitara o Diabo e permanecera fiel escravo de Cristo ter merecido que na igreja a imagem do Salvador olhasse fixamente para ele e o acompanhasse com os olhos quando mudava de lugar¹⁰². O significado dessa passagem, diz o mesmo texto em outro ponto, é que Deus é *aeterno speculum* e todo santo reflexo desse espelho¹⁰³. Inversamente, o mau cristão ou o não-cristão era *simulacrum*, *imago diaboli*. Não por acaso, os camponeses eram reiteradamente descritos pela literatura medieval como seres muito feios, mais parecidos com animais do que com homens, longe de serem à « imagem de Deus ».
- 45 A ordem universal explicada e justificada pela teologia fundava-se igualmente em processo analógico, com os poderes terrenos, do papa ou do imperador até aos pequenos senhores locais, nascendo por contiguidade com o de Deus, modelo de legislador (Dez Mandamentos), de juiz (Juízo Final) e mesmo em certo sentido de carrasco – os demônios punem em nome Dele, são « carrascos de Deus »¹⁰⁴. A prática do ordálio, forma simbólico-jurídica de conhecer a vontade de Deus, era claramente analógica, fosse por similitude – o mal atrai o mal e revela o culpado – fosse por inversão – o bem e o mal repelem-se e revelam o inocente –, baseando-se no princípio de que « causas iguais produzem fenômenos jurídicos e sociais iguais¹⁰⁵ ». Presente no texto bíblico, o ordálio recuaria somente com a disseminação do pensamento lógico, daí em 1215 a Igreja desautorizar seu uso¹⁰⁶. O que não eliminou o pensamento analógico da vida jurídica ocidental, como demonstra aquilo que se chama de jurisprudência, e que nada mais é do que um veredicto decidido por analogia com outro.
- 46 Do ponto de vista semiótico, sem dúvida a forma de construção de significados do que era observado e imaginado dava-se na Idade Média muito mais por analogias do que por deduções¹⁰⁷. Ou seja, por um pensamento que integra campos cognitivos e afetivos, que vê o mundo como « hipertexto » organizado de modo fractal, no qual cada conexão da rede é ela mesma composta por toda uma rede. É o que acontecia entre a hierarquia do mundo divino – Cristo, serafins, querubins, tronos, dominações, potestades, virtudes, principados, arcanjos e anjos – e a hierarquia feudal – imperador, reis, príncipes, duques, marqueses, condes, viscondes, barões, castelões. É o que tornava a simetria entre elementos arquitetônicos ou iconográficos um dado essencial da arte românica. É o que fundava e regulava as relações de parentesco artificial, nas quais por exemplo uma madrinha – do latim popular *matrina*, pequena *mater*, « mãe » – passava a ter funções simbolicamente maternas em relação ao afilhado, o que estabelecia interditos incestuosos.
- 47 Como na rede universal de significados tudo que existe sob forma material foi antes concebido e depois criado por Deus, todos os seres e coisas são imagens, são reflexos, são espelhos. Tudo se reporta a um Primeiro Modelo, cuja totalidade não pode ser colocada em fragmentos da realidade material. Partindo do texto bíblico – « *videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem*¹⁰⁸ » – tal metáfora foi com

insistência utilizada no sentido de algo que revela, ainda que imperfeitamente, verdades difíceis de serem alcançadas de forma direta ou ampla. Assim ela aparece em, dentre outros, Dioniso Areopagita, Cassiodoro, Gregório Magno, Adlhelm, Alcuíno, Rábano Mauro, Hildeberto de Lavardin, São Bernardo, Alain de Lille, Pseudo-Hugo de Saint-Victor, Hildegarda de Bingen, São Boaventura e Dante ¹⁰⁹. Para o clérigo secular Pedro Lombardo, sintetizando de certa maneira todos aqueles autores, « a alma é um espelho no qual de várias formas conhecemos Deus ¹¹⁰ ». Para o cisterciense Guilherme de Saint-Thierry, o « espelho da fé cristã » é o instrumento de salvação do homem ¹¹¹. Para o dominicano Jacopo de Varazze, a vida do apóstolo Barnabé foi « espelho de santidade » ¹¹².

- 48 Como toda relação Modelo/Imagem é especular, ganharam grande importância no pensamento medieval (prolongada no dos séculos posteriores) os termos do campo semântico de *specio* – *speculum*, *spectrum*, *spectator*, *specularius*, *specimen*, *prospicio*, *circumspicio*, *suspicio*, etc. Portanto, não é casual que tenha existido toda uma literatura medieval de *speculum*, com a palavra sendo aplicada ao título de obras de diferentes tipos ¹¹³. De maneira ampla, desde Santo Agostinho até o século XIII aceitou-se o neoplatonismo de Plotino, para quem o universo é um espelho no qual a alma-mundo ou princípio inteligível aparece refletido. Mesmo a literatura laica adotou a idéia, com a *Epistola presbyter Johannis* e com Dante Alighieri usando o espelho como metáfora de Deus, com *Le roman de la rose* considerando Deus « espelho da Natureza » ¹¹⁴. Entre os séculos XII e XVI, os poetas dedicados ao amor usaram o tema do espelho de forma cada vez mais introspectiva ¹¹⁵, porque tal metáfora não apenas aproximava amantes terrenos como também associava o amor humano ao Amor divino.
- 49 Especulares também eram os livros bíblicos. Desenvolvendo e insistindo sobre sugestões dos próprios textos neotestamentários, Agostinho via no Antigo Testamento o espelho do Novo e vice-versa, e de forma geral na *Bíblia* o espelho do conhecimento ¹¹⁶. Essa idéia tipicamente analógica da *Concordantia Veteris et Novi Testamenti* foi defendida por muitos, como Isidoro de Sevilha, Walfrido Estrabão, Suger, o *Speculum Humanae Salvationis*. Mesmo no interior de cada conjunto testamentário, vetero ou neo, as passagens eram associadas analogicamente. Assim, o trabalho exegético era, em última análise, a busca dos significados profundos da palavra divina pela aproximação de textos espacialmente afastados na *Bíblia*. Para o homem medieval, Deus falava por analogias.
- 50 Por isso especular era também – exemplo bastante conhecido mas que não se pode deixar de citar por ser muito expressivo – a arquitetura eclesiástica. Se o claustro, quase sempre quadrangular e com uma fonte central, era imagem do Paraíso terrestre ¹¹⁷, o caso mais claro é o da igreja românica, baseada em uma analogia de proporção. Sua planta foi concebida a partir da conjugação de quatro termos revelados pela *Bíblia*: Deus encarnou-se e foi crucificado para salvar o gênero humano; Ele próprio anunciou « sou a porta, quem entrar por mim será salvo »; o homem é imagem de Deus; o corpo humano é templo de Deus construído com pedras vivas ¹¹⁸. O principal resultado desse jogo de similitudes foi a percepção de a igreja ser o corpo de Cristo. A abside, por onde se começa a construção, corresponde à cabeça – voltada para Oriente, berço do *sol salutis* –, muitas vezes com absidiólas representando a coroa de espinhos; a nave ao tronco e aos membros inferiores; o transepto aos braços abertos; o cruzeiro ao peito ¹¹⁹. Nesse último local é que muitas vezes está o altar, sempre o ponto central da igreja, porém outras vezes ele se encontra na abside ¹²⁰. De qualquer forma, o templo cristão

optou pela planta cruciforme para indicar ao homem que ele ou deve estar crucificado para o mundo ou deve seguir o Crucificado ¹²¹.

- 51 O cruzamento da nave com o transepto cria dois espaços, um quadrangular no solo (*chorus*) e outro circular no teto (*corona*). Espaços que não eram meramente geométricos ou estéticos: o círculo está para o quadrado assim como o Céu está para a Terra ¹²². É significativo que no românico o quadrado, analogia do terreno – quatro pontos cardeais, quatro rios do Éden, quatro estações, etc. –, estivesse inscrito no círculo, analogia do celeste (abóbada do céu, astros) ¹²³, enquanto no famoso desenho de Leonardo da Vinci sobre as proporções humanas a concepção seria diversa, tributária de outro contexto intelectual e psicológico. Ali o quadrado e o círculo sobrepõem-se parcialmente, sem predominância de um deles, e no interior uma sobreposição de figuras humanas mantém interessante relação com aqueles símbolos: uma delas – de pernas juntas e braços abertos – mostra-o tocando apenas o quadrado, outra – de pernas separadas e braços um pouco levantados – coloca-o apoiado no círculo e com as mãos encostadas no quadrado.
- 52 Do ponto de vista psicológico, analogia era uma leitura do mundo muito afetiva e dinâmica que superava os sentimentos de solidão cósmica e de insegurança buscando identificar elos entre os homens e deles com o universo. Exemplo marcante é o da eucaristia ¹²⁴, que reúne as duas formas de relações simpáticas. Como pela lei do contágio um alimento transmite suas qualidades ao consumidor – daí o princípio universal « as pessoas são o que comem » e por decorrência os tabus e as recomendações alimentares – o mesmo faz o alimento simbólico da comunhão eucarística. Pela lei da similitude invertida, esse alimento vegetariano (pão ázimo) transformado pelo rito em carne (o *corpus Christi*) da vítima sacrificial (*hostia*) introduz na boca não a morte – como em qualquer refeição carnívora –, mas a vida – o Sacrificado e Devorado continua vivo, vivifica, é « o pão da vida » ¹²⁵ –, funde-se não com o corpo do consumidor e sim com sua alma. Pela similitude direta, a ingestão da hóstia diviniza o fiel, daí a eucaristia ser para a liturgia romana *opus redemptionis*.
- 53 As liturgias não oficiais, isto é, as práticas culturais que a Igreja medieval chamava de superstições, tinham o mesmo fundamento que os ritos católicos – as relações de analogia que aproximavam, explicavam e tornavam operacionalizáveis modelos sagrados e imagens terrenas. O uso apotropaico de anel com pedaço de osso de avestruz, condenado por Santo Agostinho, não se diferenciava estruturalmente do uso ortodoxo de anel com relíquia de santo ¹²⁶. Da mesma forma, portar no pescoço uma corrente com figa ou uma corrente com crucifixo. Ambas práticas litúrgicas eram vivenciadas de maneira inconsciente (analógica) e diferenciadas de maneira consciente (ideológica). Daí as freqüentes passagens de uma condição litúrgica a outra: o círio pascal era nos primeiros séculos cristãos dividido depois da cerimônia em pequenos pedaços que protegeriam os fiéis de « tempestades e demônios », mas depois passou a ser deixado na igreja ¹²⁷.
- 54 A alta porosidade da fronteira entre aquelas duas formas litúrgicas não podia impedir que a força estruturante do analógico contaminasse a circunstancialidade do ideológico. Porque a visão analógica de mundo era muito mais ampla e enraizada que a ideologia cristã, a magia fazia parte do universo mental e cultural tanto dos leigos quanto dos eclesiásticos. A astrologia nunca foi descartada apesar das críticas antifatalistas que lhe eram dirigidas pelo pensamento oficial desde os primeiros tempos do cristianismo, e no século XII muitos tratados gregos e árabes sobre o tema foram

traduzidos por clérigos e dedicados a bispos, que não recusavam essas homenagens. Medicina e astrologia estavam estreitamente associadas, talvez desde Hipócrates, no século V a.C., pela analogia entre corpo humano e astros, pela concepção de que o homem é síntese do universo. Assim, a prática decorrente desta concepção levava em conta não um diagnóstico individual, e sim a combinação das quaternidades envolvidas nas características da pessoa, da doença e da elaboração e administração dos medicamentos ¹²⁸.

- 55 Considerava-se essencial a estação do ano em que se estava – primavera, verão, outono, inverno –, o grupo zodiacal que regia a pessoa – fogo, composto pelos signos de Áries-Leão-Sagitário; terra, Touro-Virgem-Capricórnio; ar, Gêmeos-Libra-Aquário; água, Câncer-Escorpião-Peixe –, a fase da vida do indivíduo – infância, adolescência, maturidade, velhice –, seu temperamento – sangüíneo, colérico, melancólico ou fleumático –, as qualidades essenciais do remédio (seco, úmido, quente ou frio). Assim, levando em conta todos esses dados, por exemplo alguém que sofresse de gota deveria pegar um pouco de ouro, minério « quente, de natureza semelhante ao sol e que se associa ao ar », aquecê-lo para tirar qualquer impureza, depois reduzi-lo a pó, misturá-lo com um pouco de farinha e água e comer em jejum, fazendo no dia seguinte com essa mesma massa biscoitos a também serem comidos em jejum e que protegeriam de gota por um ano ¹²⁹.
- 56 Naquele contexto de pensamento altamente afetivo, é natural que fossem privilegiadas formas lingüísticas afetivas, mais apropriadas para expressá-lo. Além do uso de metáforas, metonímias, sinédoques e paradoxos, sobre os quais já chamamos a atenção, a atração pela etimologia também estava fundada no jogo especular modelo/imagem. Para os peregrinos compostelanos vindos de além-Pireneus, o contato com o Outro era com frequência difícil, daí o cronista explicar que o nome dos navarros (*navarrus*) vem de *non verus*, « não verdadeiro » ¹³⁰. De acordo com a *Legenda áurea*, os anglos não poderiam ser chamados de outra forma devido à sua fisionomia de seres *angelicos*. O gafanhoto que rodeava o santo sem parar, diz a mesma fonte, estava indicando para ele não sair daquele local, pois o nome do inseto, *locusta*, deriva de *loco stare*, « ficar no lugar » ¹³¹.
- 57 Especialmente importante era a etimologia antroponímica, baseada no princípio do *bonum nomen, bonum omem*, segundo o qual o prenome dava ao indivíduo características do modelo patronímico. Outra vez a *Legenda áurea* fornece ilustrações interessantes, pois para ela as virtudes e histórias dos santos podem ser explicadas a partir dos nomes deles. « Silvestre » vem de *sile* (« luz ») e *terra* (« terra ») para mostrar que ele seria « luz da terra » pelo exemplo e pela devoção, ou deriva de *silva* (« floresta ») e *theos* (« Deus ») porque ele atraiu para a fé homens silvestres, incultos. « Juliano » surge da associação de *jubilus* (« alegria ») com *ana* (« em cima »), significando « aquele que sobe ao Céu com júbilo », ou decorre de *julius* (« incipiente ») e *anus* (« ancião »), indicando nesse caso alguém dedicado às obras divinas toda a vida, da juventude até a velhice. « Cecília » deriva de *coeli lilia* (« lírios do Céu ») ou de *caecis via* (« guia de cegos ») ou de *coelo lya* (« presa ao Céu ») ou ainda de *caecitate carens* (« sem cegueira ») ¹³².
- 58 Enfim, como toda imagem imita, copia, reduplica e torna presente o modelo, por ser descendente de Adão todo homem mantém relação especular com Deus. Chega-se a Deus através dos homens e aos homens através de Deus. Conhecer o Um é conhecer os Outros. No Uno está contido o Diverso, neste se encontra aquele. Nos termos de uma tradição judaica, os homens são diferentes entre si « porque são todos imagens de Deus

- ¹³³ ». Nessa linha, dois textos apócrifos, um de começos do século II e outro da segunda metade do mesmo século, já tinham afirmado que Deus é o espelho no qual o homem pode se conhecer ¹³⁴. Clemente de Alexandria, por sua vez, dizia no extremo fim do século II que « ver seu irmão é ver Deus ¹³⁵ ». Santo Agostinho, depois acompanhado, dentre outros, por São Bernardo, reconheceu que para o homem conhecer Deus é preciso conhecer a si próprio, e para conhecer a si próprio é preciso conhecer Deus ¹³⁶.
- 59 A partir disso, o pensamento analógico medieval estabeleceu conexões interagentes do mundo divino com o mundo humano, do Modelo com sua Imagem. É verdade que o evangelista dissera apenas « assim na Terra como no Céu ¹³⁷ » mas a rigor a recíproca era considerada verdadeira, via-se as ações terrenas provocando reações celestes, ou, formulando de outra maneira, a relação sagrado/profano era dialética e não causal ¹³⁸. Ora, como qualquer forma de pensamento, a analógica constrói-se com imagens – etimologicamente, « idéia », *ideos*, é aquilo que se vê –, buscando entre elas laços que permitam entrever a realidade-matriz daquelas imagens que são sempre únicas embora cada uma delas não exista senão em função de outras. Toda *imago* apresenta certa *similitudo* com a *res* que pretende expressar, mas sendo também *representatio*, atualização dessa *res*, é *signum*, é algo que está aquém do modelo, do arquétipo. Talvez pensando nisso, é que Ruperto de Deutz dizia que *imago* liga-se à unidade e *similitudo* à multiplicidade ¹³⁹.
- 60 No quadro sociocultural da Idade Média, o caminho do Modelo à Imagem e desta àquele era duplo, e ambos predominantemente analógicos. A segunda via passava por orações, mortificações, misticismo. A primeira, pela construção de variadas imagens. As verbais dos *exempla* ou as visuais dos afrescos e das esculturas medievais faziam mais do que simplesmente ilustrar pontos importantes da moral e da dogmática cristãs. Clérigos e leigos concordavam quanto ao fato de elas anunciarem realidades transcendentais. Sua grande função era expressar – não por imitação, mas por participação na essência – fatos fora do alcance do observador, recuperando eventos do passado ou antecipando os do futuro. Ao contrário da interpretação lógica, elas não levavam aqueles elementos para o ouvinte ou o observador. Elas levavam o ouvinte ou o observador até o tempo e a situação narrados.
- 61 Reconhecia-se, aliás, que a qualidade de um sermão ou de uma figuração plástica estava em realizar a fusão entre aqueles que recebiam tais imagens e o modelo delas. Como Deus é eternamente contemporâneo de todos os homens, uma imagem plástica Dele tornava cada homem contemporâneo de Deus. Como Ele está em todas as partes, e sempre, a rigor não haveria necessidade de figurá-lo em pedra, parede, madeira, metal, vidro ou pergaminho, a não ser para colocar homem e Divindade num mesmo plano de comunicação possível. Mas na verdade Ele só assume sua função modelar a partir do momento em que gera imagens, elas mesmas geradoras de outras imagens. A forma de sentir e pensar da Idade Média fazia com que tudo fosse imagem de um modelo, todo modelo tivesse imagem, toda imagem pudesse funcionar como modelo.
- 62 A palavra humana, instrumento essencial da construção cultural, era considerada reflexo do pensamento do Criador materializado pela boca da criatura. Quando Adão deu nome aos animais, ele apenas pronunciou aquilo que Deus incutira na sua mente. Significativamente, a primeira palavra dita por Adão foi « Deus » ¹⁴⁰, o qual ganha identidade, destaca-se da infinitude e atemporalidade que é Ele próprio, apenas ao criar uma imagem que mesmo sendo à sua semelhança não é Ele, é um Outro, que lhe dá um nome. Ou seja, o Modelo eterno gera uma Imagem que pela sua própria existência gera

historicamente o próprio Modelo. A Imagem, por sua vez, torna-se ela mesma modelo e passa a funcionar como mediadora para que todas as imagens alcancem o Modelo. Nessa relação que funde Modelo e Imagem, e que constantemente inverte e subverte toda tentativa doutrinária de causalidade, apenas o pensamento analógico possibilitava o pleno mergulho, ao mesmo tempo emocional e racional, nas profundezas do mistério cosmológico.

NOTAS

1. E. R. DODDS, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1951 ; G. E. R. LLOYD, *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge, 1966 ; M. CAVEING, *Irrationalité des mathématiques grecques*, Lille, 1998.
2. A. MURRAY, *Razón y sociedad en la Edad Media* [1978], trad., Madri, 1982.
3. C. G. JUNG, *Aion. Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo* [1976], trad., Petrópolis, 1982 (Obras completas, 9/2), p. 249. M. FOUCAULT (*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, p. 32-40) considera o papel da similitude central até fins do século XVI, mas a rigor ele foi decisivo por mais tempo. É o que indica o exemplo da Espanha de meados do século XVII, onde o « sistema de pensamento analógico caracteriza o Século de Ouro », cf. A. REDONDO, « Introduction », in A. REDONDO, *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1992, p. 5. É o que demonstra o interessante caso do fundador da Física moderna, Isaac Newton (1642-1727), que ainda tinha como método de deciframento dos segredos do Universo relacionar a palavra (*Bíblia*) e a obra (natureza) divinas : M. WHITE, *Isaac Newton, o último dos feiticeiros*, trad., Rio de Janeiro, 2000.
4. Na Epistemologia, Edgar Morin reconhece que a analogia é própria « a toda atividade cognitiva e a todo pensamento. Mais ainda, o espírito não se serve apenas de analogias : o objetivo mesmo da atividade cognitiva é de “simular” o real percebido, construindo um análogo mental (representação), e de simular o real concebido elaborando um análogo ideal (teoria) », cf. *O método* [1973], trad., Porto Alegre, 1999, t.3, p. 170 e 174. Na Físico-química, Ilya Prigogine propõe o paradigma da « ordem por flutuação » provando que o caos entrópico permite toda uma complexa série de novas organizações que lhe autoriza a falar em « nova racionalidade científica », cf. *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, 1979. Na Biologia celular, Henri Atlan critica o « mito racional do Ocidente » e demonstra a existência de múltiplas racionalidades, cf. *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, 1986. Na Neurologia, Antônio Damásio demonstra a falsidade da tese cartesiana, cf. *O erro de Descartes : emoção, razão e o cérebro humano* [1994], trad., São Paulo, 1996. Na confluência da Matemática com a Música, Oscar João Abdounur propõe a recuperação do papel do pensamento analógico, cf. *Matemática e Música. O pensamento analógico na construção de significados*, São Paulo, 1999.
5. Ele quase sempre merece referências apenas de passagem, por exemplo em A. J. GUREVITCH, *As categorias da cultura medieval* [1972], trad., Lisboa, 1991, p. 76 e 104 ; A. J.

GUREVITCH, *Medieval popular culture*, Cambridge/Paris, 1988, p. 240 ; H. MARTIN, *Mentalités médiévales, XI^e-XV^e siècle*, Paris, 1996, p. 175.

6. Como mostram os grandes dicionários especializados : J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo/Nova York, 1908, t. 1, p. 415-419 ; G. KRAUSE e G. MÜLLER, *Theologische Realenzyklopädie*, Berlim, 1978, t. 2, p. 625-650 ; A. VACANT, E. MANGENOT e E. AMANN, dir., *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1903, t. 1, col. 1142-1154 ; *Lexikon des Mittelalters*, Munique/Zurique, 1980, t. 1, col. 569-570 ; J. STRAYER, *Dictionary of the Middle Ages*, Nova York, 1982, t. 1, p. 359-360 ; W. KASPER, dir., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo, 1993, t. 1, col. 577-582 ; A. VAUCHEZ, dir., *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, 1997, t. 1, p. 62-63 ; H. D. BETZ, D. S. BROWNING, B. JANOWSKI e E. JÜNGEL, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1998, t. 1, col. 446-451 ; J. LE GOFF e J.-C. SCHMITT, dir., *Dicionário temático do ocidente medieval* [1999], trad., Bauru, 2002, p. 497-499 ; C. GAVAUDAN, A. LIBERA e M. ZINK, dir., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, 2002, p. 52-54.

7. *La société féodale* [1939-1940], Paris, 1973, p. 120-124.

8. K. INAGAKI e G. HATANO, « Young children's spontaneous personification as analogy », *Child Development*, 58 (1987), p. 1013-1020.

9. F. SAUSSURE, *Curso de lingüística geral* [1916], trad., São Paulo, 2000, p. 187-192.

10. ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologías*, II, 24, 8, ed. W. M. LINDSAY, trad. J. OROZ RETA e M. A. MARCOS CASQUERO, Madri, 1982, t. 1, p. 396-397 ; ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologías*, I, 28, 1, *ibid.*, p. 320-321. Podemos ver aqui uma manifestação medieval de uma das oposições definidas por E. Morin (*O método...*, *op. cit.*, p. 210) entre os dois tipos de pensamento : o empírico-racional exercendo forte controle lógico do analógico, enquanto o simbólico-mítico exerce forte controle analógico do lógico.

11. E. R. CURTIUS, *Literatura européia e Idade Média latina* [1947], trad., São Paulo, 1996, p. 607.

12. A. KLINCK, « Die lateinische Etymologie des Mittelalters », *Medium Aevum*, 13 (1970), p. 93-145. Isso não significa que os nominalistas não praticassem o pensamento analógico, como mostra o exemplo de Abelardo : G. ALLEGRO, « L'analogia nei trattati trinitari di Pietro Abelardo », in *Knowledge and the sciences in medieval philosophy*, Helsinki, 1990, p. 317-324.

13. F. SAUSSURE, *Curso...*, *op. cit.*, p. 81-84.

14. « *Nonne similitudinem veritatis matrem* » : AGOSTINHO, *Soliloquiorum*, II, VII, 13, ed. PL, 32, col. 891.

15. Como mostrou H. de Lubac (*Surnaturel. Études historiques* [1946], Paris, 1991, p. 327, 369-373 e 395-402) a palavra *supernaturalis* parece ser do século VI – tradução latina das cartas de Santo Isidoro de Pelusa –, mas entrou no vocabulário teológico apenas no século IX – tradução do Pseudo-Dioniso feita por Hilduino e por Erígena –, e de forma tímida, pois foi pouco usada até meados do século XIII, difundindo-se tão somente a partir de Tomás de Aquino.

16. P. ALLERS, « Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus », *Traditio*, 2 (1944), p. 318-407 ; C. H. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Nova York, 1960.

17. *La République*, VII, 1-III, 514a-518b, ed. e trad. E. CHAMBRY, Paris, 1933, p. 145-151.

18. *Poétique*, 21, 1457b, ed. e trad. J. HARDY, Paris, 1932, p. 62.

19. *Salmo*, I, 3 ; XVII, 34 ; XC, 2.

20. *Salmo*, XXXII, 22 ; XLI, 2 ; LXXXIX, 4.

21. No primeiro caso, *Salmos*, LXIX, 22 ; XXII, 8.19, contidos em *Mateus*, XXVII, 34.39.35. No segundo caso, *Salmos*, II, 1-2 ; XVI, 8-11 ; CXXXII, 11 ; CX, 1 ; CXVIII, 22, presentes em *Atos dos apóstolos*, IV, 25 ; II, 25-28.30.34 ; IV, 11.26.
22. *Völuspá*, ee.31-33, em *L'Edda poétique*, trad. R. BOYER, Paris, 1992, p. 540-541 ; *Edda mayor. Poesia nordica siglos IX-XIII*, trad. L. LERATE, Madri, 1986, p. 29-30.
23. A. J. GUREVITCH, *As categorias...*, *op. cit.*, p. 46-47.
24. A. KOJEVE, « L'origine chrétienne de la science moderne », in *L'aventure de l'esprit. Mélanges Alexandre Koyré*, Paris, 1964, t. 2, p. 295-306.
25. E. MORIN, *O método...*, *op. cit.*, p. 186. Por esta razão não se pode concordar que « a ilusão é filha da analogia [...] o pensamento analógico cria uma dupla ilusão [...] de uma explicação falsa e de uma ação imaginária do homem sobre o mundo e sobre si próprio » : M. GODELIER, « Mito e História : reflexões sobre os fundamentos do pensamento selvagem » [1971], in M. GODELIER, *Horizontes da Antropologia* [1973], trad., Lisboa, s. d., p. 356-360. De fato, o que parece ser ilusório de um ponto de vista externo (lógico e empírico), é bastante real – de um prisma psicológico e histórico – devido à relação inevitavelmente emotiva do homem com o mundo, consigo mesmo e com o próprio pensamento. Raciocinar por analogia não nega a lógica, muitas vezes a alimenta. Este é o caso, sugerido pelo físico H. Bacry (*La symétrie dans tous ses états*, Paris, 2000, p. 326-338), da teoria da relatividade, que segundo ele teria nascido do argumento de simetria.
26. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944, t. 1, p. 5-66.
27. *Sabedoria*, XI, 21. Um caso de analogia numérica iconográfica estudamos em « A circularidade do quadrado. Uma hipótese interpretativa do claustro de Silos », *Temas Medievales*, 10 (2000-2001), p. 135-160.
28. Um erudito medieval subscreveria perfeitamente a observação de seu colega moderno, segundo a qual « o meio de conhecer as formas mortas é a lei matemática. O meio de compreender as formas vivas é a analogia », O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident, esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* [1923], trad., Paris, 1948, t. 1, p. 16.
29. E. RABIER, *Leçons de philosophie* [1884], Paris, 1903, p. 248 ; D. SPERBER, « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? », in M. IZARD e P. SMITH, *La fonction symbolique*, Paris, 1979, p. 17-42.
30. Segundo M.-D. Chenu (« La mentalité symbolique », in M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1976, p. 190) « o simbolismo emana de uma adesão do nosso ser, e sua clareza esconde-se de certa forma, no decurso da experiência espiritual, no interior das próprias imagens mediadoras do mistério, daí sua intensidade e seu valor, mesmo estéticos. A alegoria, por sua vez, procede não dessa operação estética em estado puro, mas de sua exploração crítica, para extrair dela pensamentos abstratos e chegar a uma exposição didática. No limite, a explicação submerge a significação. »
31. *Mysticorum Expositiones Sacramentorum*, ed. PL, 83, col. 207B. Não acompanhamos, portanto, N. Júdeice (« Analogia e imagem do mundo no texto medieval », in H. GODINHO, *A imagem do mundo na Idade Média*, Lisboa, 1992, p. 103), que vê na « imaginação analógica » uma forma de olhar e descrever o mundo que não é interpretação como ocorre com a « imaginação simbólica », e sim « uma aproximação de similitude das coisas e dos fatos ». Ora, em primeiro lugar acreditamos que nenhum olhar e descrição possam ser neutros, tratam-se sempre de ações interpretativas sobre o mundo : por que olhar isto e não aquilo ? por que se colocar a ênfase descritiva neste e não naquele aspecto ? Em segundo lugar, as coisas e os fatos vistos e descritos por analogia são

sempre selecionados e aproximados de acordo com o capital simbólico da sociedade observada.

32. João, I, 29. A tradição do « bode expiatório » que recebe e leva para longe todo o mal da sociedade estava presente tanto entre os hebreus (*Levítico*, XVI, 5-28 ; *Números*, XXVIII, 30) quanto entre os mesopotâmicos. Para estes, pelo menos segundo um fragmento assírio citado por H. Gressmann (*Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*, Tübingen, 1909, t. 1, p. 101), um cordeiro podia servir de substituto para o sacrifício de um homem. Veja-se ainda o clássico e polêmico R. GIRARD, *A violência e o sagrado* [1972], trad., São Paulo, 1990.

33. Outra manifestação da mesma metáfora está em *Mateus*, XXV, 33, onde se diz que quando do Juízo Final o Senhor separará as ovelhas (*oves*) à direita, os bodes (*haedos*) à esquerda, imagem repetida por vários autores medievais, dentre eles SÃO BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 35, I, 2, ed. J. LECLERCQ, trad. I. ARANGUREN, Madri, 1987 (Obras completas de San Bernardo, 5), p. 506-507.

34. Na verdade os medievais não faziam conceitualmente tal distinção (cf. U. ECO, *Arte e beleza na estética medieval* [1987], trad., Rio de Janeiro, 1989, p. 76 e 82-101), mas ela pode ser aplicada àquela época como recurso intelectual moderno que ajuda a compreender melhor as realidades psicológicas do passado.

35. *De ecclesiasticis officiis*, I, 26, ed. PL, 105, col. 1046 ; *Legenda áurea*, 37, ed. Th. GRAESSE, trad. H. FRANCO JÚNIOR, São Paulo, 2003, p. 250-251 (a propósito da Virgem).

36. *Gênesis*, I, 3.11 ; II, 7 ; *Lucas* XXII, 19.

37. Respectivamente, *Sabedoria*, XIII, 5 ; *Epístola aos romanos*, I, 20. O peso dessa potencialidade explicativa na formação da cultura ocidental fica clara pela célebre frase de Albert Einstein : « a investigação científica, postulando *a priori* a inteligibilidade do Universo, pertence ao domínio da crença religiosa ».

38. *De divinis nominibus*, VII, 3, ed. PG, 3, col. 870D-871A ; *Suma Teológica*, I-I, q. 1, a. 9, ed. A. BLOT, trad. A. CORRÊA, Porto Alegre, 1980, t. 1, p. 11-12.

39. *Architecture gothique et pensée scolastique* [1951], trad., Paris, 1981 ; R. BECHMANN, *Villard de Honnecourt. La pensée technique au XIII^e siècle et sa communication*, Paris, 1991. No entanto Panofsky, seguindo a tendência marcante de seu tempo, atribui um excessivo caráter lógico ao pensamento escolástico, minimizando seu procedimento analógico, tão importante em determinado período da metafísica tomista, como mostra B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, 1963.

40. P. SAENGER, « The separation of words and the order of words : the genesis of medieval reading », *Scrittura e civiltà*, 14 (1990), p. 49-74 ; G. CAVALLO, *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Roma/Bari, 1989 ; R. H. ROUSE, « La naissance des index », in H.-J. MARTIN e R. CHARTIER, *Histoire de l'édition française*, Paris, 1982, t. 1, p. 77-85. Sobre o conjunto desses assuntos, M. B. PARKES, *Scribes, scripts and readers. Studies in the communication, presentation and dissemination of medieval text*, Londres, 1991. Sobre os algarismos arábicos, o clássico L. C. KARPINSKI e D. E. SMITH, *The Hindu-Arabic system of numerals*, Boston, 1911. Sobre as imagens, J.-C. SCHMITT, « Les images classificatrices », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 147 (1989), p. 311-341.

41. F. A. YATES, *Giordano Bruno e a tradição hermética* [1964], trad., São Paulo, 1987 ; M. KUNZE, *A caminho da fogueira* [1982], trad., Rio de Janeiro, 1989.

42. *Gênesis*, I, 26, cf. também *Sabedoria*, II, 23.

43. GUIBERTO DE NOGENT, *Autobiographie*, I, 2, ed. e trad. E.-R. LABANDE, Paris, 1981, p. 12-13 ; N. FRYE, *The Great Code. The Bible and Literature*, Nova York, 1981.
44. C. Lévi-Strauss (« Sur quelques problèmes posés par l'étude des classifications primitives », in *L'aventure de l'esprit...*, op. cit., t. 2) mostra que a população indígena norte-americana dos Osages reparte os seres e as coisas em três categorias, associando-as ou ao céu ou à água ou à terra, e classifica a águia como terrestre por ligá-la ao raio, o raio ao fogo, o fogo ao carvão, o carvão à terra (p. 335-336). O belo e clássico estudo de E. E. Evans-Pritchard (*Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* [1937], trad., Rio de Janeiro, 1978) descreve o mecanismo analógico das relações de uma sociedade africana com a natureza em geral.
45. *Gênesis*, II, 7 ; III, 19.
46. HONÓRIO AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium*, I, 59, ed. e trad. Y. LEFÈVRE, Paris, 1954, p. 371 ; HONÓRIO AUGUSTODUNENSIS, *Sacramentarium*, 50, ed. PL, 172, col. 773CD, e, de maneira um pouco diferente, *De imagine mundi*, I, 82, ed. PL, 172, col. 140CD.
47. Respectivamente, F. SAXL, « Macrocosm and microcosm in mediaeval pictures », in F. SAXL, *Lectures*, Londres, 1957, t. 1, p. 58-72 ; J. MCEVORY, « Microcosmus and macrocosmus in the writing of St Bonaventure », in J. C. BOUGEROL, *S. Bonaventure 2 : De vita, mente, fontibus et operibus Bonaventure*, Grottaferrata, 1974, p. 309-347.
48. 2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch*), J 30, 8, trad. F. I. ANDERSEN, in J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Londres, 1983, t. 1, p. 150.
49. JERÔNIMO, *Liber contra Joannis Hierosolomitano*, 25, ed. PL, 23, col. 376B ; AMBRÓSIO, *Hexaemeron*, VI, 9, ed. PL, 14, col. 265 ; AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram / Del Genesis a la letra*, III, 4, ed. e trad. B. MARTIN PÉREZ, Madri, 1969 (Obras de San Agustín, 15), p. 548-549 ; ISIDORO DE SEVILHA, *De natura rerum*, IX, 1-2, ed. PL, 83, col. 977-978 ; RÁBANO MAURO, *De anima*, 11, ed. PL, 110, col. 1119 ; REMÍGIO DE AUXERRE, *Commentarius in Genesim*, 27, ed. PL, 131, col. 57A ; HILDEGARDA DE BINGEN, *Causae et curae*, II, 9-12, ed. P. KAISER, Leipzig, 1903, p. 42 ; GEOFFREY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus*, 19, ed. Ph. DELHAYE, Lille/Grenoble, 1951, p. 46-47.
50. O texto mais antigo que fala no acróstico adâmico é o já citado (nota 49) apócrifo 2 *Enoch*, J 30, 13, p. 152 ; Sobre a influência desse texto, J. M. EVANS, « Microcosmic Adam », *Medium Aevum*, 35 (1966), p. 38-42. Também se referem ao acróstico alguns dos *Oráculos Sibilinos* : II, 195 (de época desconhecida), III, 24-26 e VIII, 318-323 (ambos do século III), XI, 1-4 (posterior ao ano 226), trad. E. SUÁREZ DE LA TORRE, in A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madri, 1985, t. 3, p. 287-288, 355 e 360. Ainda durante a Idade Média os judeus continuaram especulando sobre o tema, como demonstra S. S. KOTTEK, « Microcosm and Macrocosm according to some Jewish medieval works up to the 12th century », *Janus*, 64 (1977), p. 205-215.
51. Os mais antigos textos em ambiente cristão são : de início do século III, *De montibus Sina et Sion*, 4, ed. W. HARTEL, Viena, 1871 (CSEL, 3-III), p. 108, l. 10-12 ; de fins do mesmo século, ZOZIMO, *Livre de Sophé*, 11, traduzido e citado por A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation...*, op. cit., p. 269. Sobre tais textos, D. CERBELAUD, « Le nom d'Adam et les points cardinaux. Recherches sur un thème patristique », *Vigiliae Christianae*, 38 (1984), p. 285-301.
52. Em princípios do século V, JERÔNIMO, *Expositio quatuor Evangeliorum*, ed. PL, 30, col. 533B ; AGOSTINHO, *Enarrationes en Psalmi / Enarraciones sobre los Salmos*, XCV, 15, ed. e trad. B. MARTIN PÉREZ, op. cit., t. 21, p. 518-519. No começo do século VIII, BEDA, *In Pentateuchum commentarii*, Gn 4, ed. PL, 91, col. 216 ; *In sancti Johannis Evangelium Expositio*, II, ed. PL, 92, col. 666-667. Em fins do mesmo século, ALCUÍNO, *Commentaria in*

- sancti Johannis Evangelium*, II, 4, ed. PL, 100, col. 777A. Na primeira metade do século seguinte, WALFRIDO ESTRABÃO, *Expositio quatuor Evangeliorum*, ed. PL, 114, col. 861-862 ; AMALÁRIO DE METZ, *De ecclesiasticis officiis*, I, 7, ed. PL, 105, col. 1004B ; RÁBANO MAURO, *De laudibus sanctae crucis*, I, 12, ed. PL, 107, col. 197-198. Em princípios do século XII, HONÓRIO AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium...*, op. cit., I, 64, p. 372.
53. E. SEARS, *The ages of man. Medieval interpretation of the life cycle*, Princeton, 1986.
54. Ph. DELHAYE, « Le sens littéral et les sens allégoriques du *Microcosmus* de Geoffrey de Saint-Victor », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 16 (1949), p. 155-160. Para o uso dessa analogia em Bernardo Silvestre, Alain de Lille, Hildegarda de Bingen e Gottfried von Strassburg, dentre outros, ver R. FINCKH, *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Göttingen, 1999, p. 116-155, 159-199, 200-250 e 280-320.
55. A formulação clássica desse conceito é evidentemente a de JOÃO DE SALISBURY, *Policraticus*, V, 2, ed. PL, 199, col. 540BD.
56. *Gênesis*, II, 7.
57. LONDON, *Lambeth Palace Library*, fol. 6v. Sobre a iconografia deste manuscrito, D. DENNY, « Notes on the Lambeth Bible », *Gesta*, 16 (1977), p. 51-64.
58. *Saltério de Canterbury*, PARIS, BnF, lat. 8 846, fol.166.
59. Descritas desde E. B. TYLOR, *Primitive culture : researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres, 1871, 2 vol. ; J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, Londres, 1898, 2 vol. (3ª ed. 1911-1915, 12 vol.) ; M. MAUSS, « Théorie générale de la magie » [1902-1903], in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. 3-141, até P. ROZIN e C. NEMEROFF, « The laws of sympathetic magic : a psychological analysis of similarity and contagion », in J. STIGLER, G. HERDT e R. A. SHWEDER, *Cultural Psychology : essays on comparative human development*, Cambridge, 1990, p. 205-232 ; P. ROZIN, « La magie sympathique », in C. FISCHLER, dir., *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*, Paris, 1994, p. 22-37.
60. O estabelecimento dessa lei não é apenas produto da observação da ciência moderna sobre outras culturas, tendo sido explicitada pelos próprios medievais, por exemplo na afirmação de que « res similes sibi sunt habiles » : *Legenda aurea*, 45, ed. Th. GRAESSE, Osnabruck, reed. 1969, p. 184 (trad. bras. p. 275).
61. *João*, I, 4 ; III, 15-16. 36 ; V, 24.40 ; VI, 35. 48 ; X, 10 ; XI, 25 ; XIV, 6 ; *Epístola aos colossenses*, III, 4 ; *I João*, V, 12.
62. No primeiro caso, *Mateus*, XIV, 19-21 ; XV, 36-38 ; *Marcos*, VI, 41-44 ; VIII, 6-9 ; *Lucas*, IX, 16-17 No segundo, *João*, II, 7-9 ; IV, 46.
63. SÚLPÍCIO SEVERO, *Dialogos*, II, 2, 3, ed. C. HALM, trad. C. CODOÑER, em *Obras completas*, Madri, 1987, p. 224-225.
64. *Legenda*, 3, 4, p. 71.
65. *Lucas*, XXII, 19, conforme também *Mateus*, XXVI, 26 ; *Marcos*, XIV, 22.
66. *Summa contra gentiles*, II, 56, ed. Leonina, Roma, 1934, p. 150 (« corpora enim naturalia tangendo se alterant »).
67. INOCÊNCIO III, *De sacro altaris mysterio*, I, 61, ed. PL, 217, col. 796BC ; GUILHERME DURAND DE MENDE, *Rationale Divinorum Officiorum*, III, XIV, 1, ed. A. DAVRIL e T. M. THIBODEAU, CCCM, 140, p. 213-214.
68. HONÓRIO AUGUSTODUNENSIS, *Gemma animae*, I, 166, ed. PL, 172, col. 609CD ; GUILHERME DURAND, *Rationale*, I, IX, 10, p. 116. Enquanto as esposas usavam o anel na mão esquerda, os esposos e os bispos podiam fazê-lo tanto numa quanto noutra mão, cf. J. GAUDEMONT,

« Note sur le symbolisme médiéval. Le mariage de l'évêque » [1978], in J. GAUDEMONT, *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, Londres, 1980, p. 77, n. 34. O anel usado pelos bispos e prelados quando celebram pontificalmente é chamado pelo Missal de *annulus cordis*.

69. Dentre muitos outros, ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologías*, XI, I, 118.127, t. 2, p. 32 e 35 ; HILDEGARDA DE BINGEN, *Causae et curae...*, *op. cit.*, II, 1-2, p. 43.

70. Por isso a graça do Espírito Santo é água viva de acordo com Ruperto de Deutz (*Commentaria in Evangelium S. Joannis*, IV, 4, ed. PL, 169, col. 353B) é água que flui do Espírito Santo conforme Bruno de Würzburg (*Expositio psalmorum*, 77, ed. PL, 142, col. 293B). Sobre isso, J. MAGNE, « La bénédiction romaine de l'eau baptismale : préhistoire du texte », *Revue de l'histoire des religions*, 156 (1959), p. 25-63.

71. Durante a Idade Média as virtudes milagrosas da água benta não se diferenciavam da água benzida ou utilizada por um santo, ainda que sem caráter litúrgico, cf. F. CABROL, « Eau », in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1921, t. IV/2, col. 1685-1686. A capacidade curativa desta água também decorria de um contágio, no caso as virtudes do santo, mesmo leigo : a água com que se lavara São Geraldo de Aurillac curou diversos doentes (ODO DE CLUNY, *De vita sancti Geraldi Auriliacensis comitis*, II, 10, ed. PL, 133, col. 676C-677A) ; o contato com a água usada por um piedoso monarca cristão devolveu a visão a um cego (HELGAUD, *Vie de Robert le Pieux / Epitoma vitae regis Rotbertis Pii*, 11, ed. e trad. R. H. BAUTIER e G. LABORY, Paris, 1965, p. 76-77).

72. HONÓRIO AUGUSTODUNENSIS, *Sacramentarium*, 29, ed. PL, 172, col. 762D-763A ; GUILHERME DURAND, *Rationale*, III, XVIII, p. 224-229.

73. Respectivamente, *Gênesis*, XXVIII, 11-18 ; *1 Reis*, VIII, 54 ; *Salmos*, XCIV, 6.

74. SÚLPÍCIO SEVERO, *Epistola*, II, 3, in *Obras completas...*, *op. cit.*, p. 179-180.

75. ÉTIENNE BOILEAU, *Le livre des métiers*, 62, 8, ed. R. de LESPINASSE e F. BONNARDOT, Paris, 1879, p. 130.

76. ÉTIENNE BOILEAU, *ibid.*, 61, 9, p. 128. Na Itália os crucifixos eram feitos em cinco partes, cf. P. WILLIANSON, *Gothic Sculpture, 1140-1300*, New Haven/Londres, 1995, p. 7.

77. *Horos du Concile de Nicée II*, trad. M.-F. AUZÉPY, in F. BOESPFLUG e N. LOSSKY, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, p. 33.

78. GREGÓRIO MAGNO, *Epistolae*, 13, ed. PL, 77, col. 1128-1130. Sete séculos depois, um bispo e liturgista ainda repetia a idéia : GUILHERME DURAND, *Rationale*, I, III, 4, p. 36, l. 57-58. Sobre a evolução da postura ocidental em relação à imagem, J.-C. SCHMITT, « L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle », in F. BOESPFLUG e N. LOSSKY, *Nicée...*, *ibid.*, p. 271-301.

79. TOMÁS DE CELANO, *Vita seconda di San Francesco d'Assisi*, I, VI, 10, trad. S. COLOMBARINI, in *Fonti francescane*, Pádua/Assis, 1990, 4^e ed., p. 562 ; TOMÁS DE CELANO, *Trattato dei miracoli*, II, 2, *ibid.*, p. 739. Sobre a história dos estigmas, C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turim, 1993.

80. A atribuição da criatividade de toda língua à analogia vem desde H. PAUL, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle, 1880, p. 100 ; passando por F. SAUSSURE, *Curso...*, *op. cit.*, p. 191-195, J. O. JESPERSEN, *Language, its nature, development and origin* [1922], Nova York, 1949, p. 92, L. BLOOMFIELD, *Language* [1933], Londres, 1958, p. 275 ; C. HOCKETT, *A course in modern linguistics*, Nova York, 1958, p. 36 e 50.

81. *Réthorique*, III, 11, 1412a, ed. e trad. M. DUFOUR e A. WARTELLE, Paris, 1973, p. 68. Para TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica...*, *op. cit.*, I-I, q. 1, a. 9, t. 1, p. 12, apresentar uma verdade sob a forma de similitudes é usar metáforas, o que convém à doutrina sagrada.

82. U. ECO, « Metáfora » [1980], in *Enciclopédia Einaudi*, trad., Lisboa, 1994, t. 31, p. 222. A bibliografia reunida por W. A. SHIBLES, *Metaphor: an annotated bibliography and history*, Whitewater (Wisconsin), 1971, lista 61 títulos que estudam a metáfora como sendo analógica.
83. A. CHOLLET, « Analogie », in *Dictionnaire de théologie catholique...*, op. cit., t. 1, col. 1144.
84. Pode-se sintetizar o deslocamento freudiano como a passagem do interesse e da intensidade de uma representação para outras representações originariamente pouco intensas, ligadas à primeira por uma cadeia associativa. A condensação é a intersecção de várias cadeias associativas reunidas em uma única representação. Cf. J. LAPLANCHE e J.-B. PONTALIS, *Vocabulário da psicanálise* [1987], trad., São Paulo, 2001, s. v. A aproximação entre metonímia e os conceitos psicanalíticos foi sugerida por U. ECO, « Metáfora »..., op. cit., p. 231.
85. *The Canterbury tales*, em *The Portable Chaucer*, trad. T. MORRISON, Harmondsworth, 1977, p. 120.
86. *Legenda*, Prólogo, p. 41-42.
87. *Legenda*, 31, p. 226 ; 32, p. 229. Analogias numéricas semelhantes são feitas nos capítulos seguintes deste texto, sobre a Quinquagésima (33) e a Quaresma (34).
88. *Legenda*, 12, 3, p. 77. O mesmo autor ao expor a Paixão esclarece seu método, examinar os fatos sagrados « pelos semelhantes e pelos contrários » : 51, p. 326 (*per similia et per contraria*, ed. GRAESSE, p. 229). A grande freqüência de analogias na *Legenda áurea* devia-se ao fato de ter sido concebida por um dominicano para servir de repertório para a pregação de seus confrades. Com efeito, para bem veicular suas mensagens os sermões recorriam bastante às analogias, como mostram N. BÉRIOU, « L'art de convaincre dans la prédication de Ranulphe d'Homblières », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages du XII^e au XV^e siècle*, Roma, 1981, p. 55-56 ; D. D'AVRAY, *The preaching of the friars. Sermons diffused from Paris before 1300*, Oxford, 1985, p. 225-239.
89. M. CAMILLE, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval* [1992], trad., Paris, 1997, p. 20-21, 58 e 127. O caráter analógico de imagens deste tipo talvez fosse ainda maior, pois apesar da discordância de Camille, pode-se perguntar se elas não seriam inconscientes e decorrentes de associações livres, como sugere M. SCHAPIRO, « Sobre la actitud estética en el arte románico » [1947], in M. SCHAPIRO, *Estudios sobre el románico*, trad., Madri, 1984, p. 13-36.
90. A. CHOLLET, « Analogie »..., op. cit., col. 1142.
91. V. LOSSKY, « La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5 (1930), p. 279-309.
92. *Suma Teológica...*, op. cit., I, q. 13, a. 5, t. 1, p. 117.
93. *Summa contra gentiles...*, op. cit., I, 34, p. 34. O recurso analógico é comum nessa obra, cf. T. FLANIGAN, « The use of analogy in the *Summa contra gentiles* », *Modern Schoolman*, 35 (1957), p. 21-37. O tipo de analogia geralmente utilizado por Tomás de Aquino é *proportionaliter commune*, ou proporção isomórfica, de acordo com I. M. BOCHÉNSKI, « On analogy », *The Thomist*, 2 (1948), p. 436 e 442-443. Para G. P. Klubertanz (*St Thomas Aquinas on analogy. A textual analysis and systematic synthesis*, Chicago, 1960) Aquino usou a analogia de proporcionalidade nos escritos de 1256-1257 apenas como solução provisória, depois abandonada. Para C. Fabre (*Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin* [1960], trad., Louvain, 1961, p. 636) ele usava a analogia de proporção como elemento aristotélico de análise e a analogia de atribuição como elemento platônico,

ambas para abordar a representação do ser, importante na metafísica tomista. Mas, afirma H. Lyttkens (*The analogy between God and the world. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquinas*, Uppsala, 1952, p. 168), a teoria da analogia tomista deslocou-se da metafísica para a lógica. Apesar do desacordo entre esses especialistas quanto ao alcance do pensamento analógico na obra de Tomás de Aquino, parece inegável que ele não foi desprezível.

94. 2 coríntios, IV, 4 ; *Epístola aos colossenses*, I, 15.

95. De acordo com a interpretação que os místicos medievais davam a *Sabedoria*, VII, 26, segundo H. GRABES, *The Mutable Glass : mirror imagery in titles and texts of the Middle Ages and English Renaissance* [1969], trad., Cambridge, 1982, p. 75.

96. *Eclesiástico*, XLIX, 16.

97. *João*, XIV, 9.

98. JOÃO DAMASCENO, *De imaginibus oratio*, I, 321, ed. PG, 94, col. 1263A. Santo Agostinho pensava inicialmente que « imagem de Deus » aplicava-se somente ao Filho, depois reviu a distinção *imago/similitudo*, cf. R. A. MARKUS, « Imago and similitudo in Augustine », *Revue des études augustinienes*, 10 (1964), p. 125-143.

99. V. GRUMEL, « Images (culte des) », in *Dictionnaire de théologie catholique...*, op. cit., t. 7/1, col. 789. A tensão entre o visível e o invisível vinha na cultura cristã desde o primeiro grande teólogo ocidental, Tertuliano (c. 155-c. 220), para o qual « toda forma, grande ou pequena, deve ser chamada de ídolo », mas reconhece que Cristo é imagem de Deus : G. DIDI-HUBERMAN, « La couleur de chair ou le paradoxe de Tertullien », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 35 (1987), p. 9-49.

100. *Liber miraculorum sancte Fidis*, I, 1-20, ed. L. ROBERTINI, Spoleto, 1994, p. 112-113 ; A. G. REMENSnyder, « Un problème de cultures ou de culture ? La statue reliquaire et les joca de sainte Foy de Conques dans le *Liber miraculorum* de Bernard d'Angers », *Cahiers de civilisation médiévale*, 33 (1990), p. 361-379.

101. Por exemplo, *Legenda áurea*, 3, 9, p. 74-75. Sobre o alcance desse fenômeno, P. GEARY, « L'humiliation des saints », *Annales ESC*, 34 (1979), p. 36-38.

102. *Legenda*, 64, p. 421-422. J.-C. Schmitt [« A imaginação eficaz », *Signum*, 3 (2001), p. 142-143] lembra um caso semelhante, dois séculos posterior ao relato de Jacopo de Varazze, relativo a Nicolau de Cusa, que possuía uma imagem da Verônica cujo olhar acompanhava os movimentos que ele fazia para a direita e a esquerda. Veja-se também J. Dupont [« Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après 2 Cor 3, 18 », *Revue Biblique*, 56 (1949), p. 392-411].

103. *Legenda*, 66, p. 428. É por esta mesma fundamentação analógica que quando visitaram o Modelo recém-encarnado, cada um dos Reis Magos viu nele, como em um espelho, sua própria idade e aparência, conforme o relato de MARCO POLO, *Il Milione*, ed. R. ALLULLI, Milão, 1964, p. 42.

104. TOMÁS DE CELANO, *Vita prima de Francesco*, II, 84, 120, trad. A. CALUFETTI e F. OLGATI, in *Fonti francescane...*, op. cit., p. 650 ; *Leggenda perugina*, 76, 92 e 114, trad. V. GAMBOSO e F. OLGATI, *Fonti francescane...*, *ibid.*, p. 1242, 1259 e 1282 ; *Specchio di perfezione*, 67 e 71, trad. V. GAMBOSO e F. OLGATI, *Fonti francescane...*, *ibid.*, p. 1375 e 1380.

105. F. PATETTA, *Le ordalie. Studio de storia del diritto e scienza del diritto comparato*, Turim, 1890, p. 11.

106. Êxodo, XXVIII, 30 ; *Números*, V, 11-28 ; *Deuteronomio*, XVII, 8-14 ; *Josué*, VII, 2-18 ; *1 Reis*, XIV, 36-43 ; *Provérbios*, XVI, 33 ; *Jonas*, I, 7. Sobre o avanço da lógica e o recuo do

ordálio, J. W. BALDWIN, « The intellectual preparation for the canon of 1215 against ordeals », *Speculum*, 34 (1961), p. 613-636.

107. Esta hipótese provavelmente tem alcance mais amplo, se acompanharmos a reflexão de C. LÉVI-STRAUSS, *De perto e de longe* [1988], trad., Rio de Janeiro, 1990 : « o significado nada mais é do que o estabelecimento de correspondências » (p. 183).

108. *1 coríntios*, XIII, 12 : « agora vemos obscuramente, através de um espelho, depois veremos face a face ». Sobre esse versículo, N. HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel/Paris, 1957.

109. R. BRADLEY, « Background of the title speculum in mediaeval literature », *Speculum*, 29 (1954), p. 108-113.

110. In *Epistola ad corinthios*, ed. PL, 191, col. 1662D. Sobre essa concepção, H. LEISEGANG, « La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 17 (1937), p. 145-171.

111. *Speculum Fidei / Le miroir de la foi*, ed. e trad. J. DÉCHANET (SC, 301).

112. *Legenda*, 76, p. 471.

113. R. BRADLEY, « Background... », *op. cit.*, p. 100-115. H. Grabes (*The Mutable Glass...*, *op. cit.*) até o ano 1500 contabiliza 385 textos, sobretudo latinos e ingleses, em cujos títulos aparece a palavra « espelho ». No entanto, como observa E. M. Jónsson (*Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, 1995, p. 157-212), é a partir de princípios do século XII que essa metáfora ganha toda sua importância ao expressar « uma visão particular de mundo ».

114. *Der priester Johannes. Text des Briefes*, 67-72, ed. F. ZARNCKE, *Abhandlungen der philologisch-historischen classe der Königl Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 7 (1879), p. 919-920 ; DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, ed. G. VANDELLI, Milão, 1979, Paradiso XV, 62, p. 742 ; XXVI, 106, p. 851, e *De vulgari eloquentia* I, II, 3, ed. A. MARIGO, in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, 1996, t. 6, p. 755 ; JOÃO DE MEUN, *Le roman de la rose*, v. 19 895-19 902, ed. É. LANGLOIS, Paris, 1922, t. 5, p. 21.

115. J. FRAPPIER, « Variations sur le thème du miroir, de Bernard de Ventadour à Maurice Scève » [1959], in J. FRAPPIER, *Histoire, mythes et symboles. Études de littérature française*, Genebra, 1976, p. 149-167.

116. *Speculum de Scriptura Sacra*, ed. PL, 37, col. 887-1040 ; *De civitate Dei / La ciudad de Dios*, XVI, 26, 2, ed. MAURIANA, trad. S. SANTAMARTA DEL RIO e M. FUERTES LANERO, in *Obras...*, *op. cit.*, t. 2, p. 289 ; *Enarraciones sobre los Salmos...*, *op. cit.*, CIII, 5, p. 716. Veja-se os comentários de H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959, t. 1, p. 305-363.

117. HONÓRIO AUGUSTODUNENSIS, *De gemma animae*, I, 149, ed. PL, 172, col. 590 ; SICARDO DE CREMONA, *Mitrale*, I, 4, ed. PL, 213, col. 25C.

118. *João*, I, 29 ; X, 9 ; *Gênesis*, I, 26 ; *1 coríntios*, III, 16 e *1 Pedro*, II, 5.

119. A nave tomou seu nome de dupla analogia, de um lado formal – espaço com a configuração de um navio –, de outro espiritual – como a instituição Igreja corresponde à Arca de Noé por abrigar todos os cristãos, cada igreja material é uma pequena arca. Ainda é importante notar que mesmo as soluções técnicas do românico fundamentavam-se em considerações analógicas : à resistência por equilíbrio das forças que seria adotada pelo gótico, contrapõe-se a resistência pela massa, com o empuxo da abóbada semicilíndrica sendo transmitida por contiguidade aos muros, que mais do que separar espaços são alicerces da construção.

120. *De gemma animae*, I, 65.125.134, Honório Augustodunensis afirma que o altar « é Cristo » (col. 564c, 585A e 586b), baseado em *1 coríntios*, X, 4, em *Hebreus*, XIII, 10, em vários Pais da Igreja, mas sobretudo – fonte de todos eles – em analogia corrente no cristianismo. Quando o altar estava localizado na abside aquela analogia mudava, sem perder seu sentido profundo, passando de metonímica – o coração pelo indivíduo – a metafórica – coração como essência do homem.

121. *De gemma animae*, I, 147, col. 590A ; SICARDO DE CREMONA, *Mitræ*, I, 4, ed. PL, 213, col. 20AB. Os valores morais cristãos também estão analogizados na igreja, cujas quatro partes são os quatro Evangelhos de acordo com Honório (*ibid.*, I, 129, col. 586A) e cujas medidas são virtudes, o comprimento a longanimidade, a largura a caridade, a altura a esperança, segundo Sicardo (*op. cit.*).

122. Das analogias macrocosmo : microcosmo, corpo humano : templo de Deus, corpo de Deus : templo terreno, Honório Augustodunensis deriva outra, que explica porque o homem – quadrado simbólico constituído pelos quatro elementos – que oficia sobre um quadrado (o altar) mas sob um grande círculo – a cúpula, imagem do Céu – deve ser encimado por um pequeno círculo – a tonsura, *clericali corona, coronula* – : *Gemma animae*, I, 197, ed. PL, 172, col. 603-604.

123. No rito de fundação de uma igreja românica é traçado um grande círculo, no seu interior os eixos cardeais leste-oeste e norte-sul, na confluência deles a planta cruciforme. Em mais uma analogia, aquele círculo original é a própria divindade : « *Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* », cf. *Liber viginti quattuor philosophorum*, I, 2, ed. F. HUDRY, CCCM, 143A, p. 7. Assim, o centro do círculo do qual nasce toda igreja é o centro do mundo, que sendo esférico tem infinitos eixos centrais. Como para seu sacrifício Deus adotou a forma do corpo humano, que é um microcosmo, a igreja é representação do mundo (PEDRO DAMIANO, *Sermones*, 71, ed. PL, 144, col. 907B). Aquele corpo em pedra tem seu umbigo, ou seja, seu centro, no altar (« Deus realizou a salvação no centro da Terra » : *Salmos*, LXXIII, 12), reprodução do local em que Cristo morreu e ressuscitou, umbigo do mundo redimido no dizer de CIRILO DE JERUSALÉM, *Catachesis*, XIII, 28, ed. PG, 33, col. 805B.

124. E. DUMOUTET, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Âge*, Paris, 1932 ; P. B. ROWE, *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters*, Breslau, 1938 ; M. ANDRIEU, « Aux origines du culte du Saint Sacrement. Reliquaires et monstrances eucharistiques », *Analecta Bollandiana*, 68 (1950), p. 397-418 ; P.-M. GY, « La doctrine eucharistique dans la liturgie romaine du haut Moyen Âge », in *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto, 1987 (Settimane, 33), p. 533-557 ; M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in late medieval culture*, Cambridge, 1991 ; G. J. C. SNOEK, *Medieval piety from relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*, Leiden, 1995.

125. João, VI, 35.

126. AGOSTINHO, *De doctrina christiana / Sobre la doctrina cristiana*, II, 20, 30, ed. e trad. B. MARTIN, *Obras...*, *op. cit.*, t. 15, p. 127. Para egípcios, gregos e romanos, o anel, sobretudo usado no quarto dedo da mão esquerda, era amuleto protetor : E. SAGLIO, « Anulus », in C. DAREMBERG e E. SAGLIO, dir., *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877, t. 1/1, p. 96.

127. G. CAVALLO, *Rotoli di Exultet dell'Italia meridionale*, Bari, 1973, p. 4.

128. Para uma visão geral sobre todos estes temas, o clássico L. THORNDIKE, *A History of magic and experimental science*, Nova York, 1923-1934, t. 1-4 ; o útil F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Florença, 1979 (com ampla bibliografia e

excertos documentais) ; a síntese recente de R. KIECKHEFER, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, 2001. Para a questão específica da astrologia, M. L. W. LALSTNER, « The western Church and astrology during the early Middle Ages », *Harvard Theological Review*, 34 (1941), p. 251-275 ; M.-T. D'ALVERNY, « Astrologues et théologiens au XII^e siècle », in *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, 1967, p. 31-50 ; S. C. MCCLUSKEY, *Astronomies and cultures in early medieval Europe*, Cambridge, 2001.

129. HILDEGARDA DE BINGEN, *Le livre des subtilités des créatures divines (Physique)*, trad. P. MONAT, Grenoble, 1996, p. 243.

130. *Liber sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, V, 7, ed. K. HERBERS e M. SANTOS NOIA, Santiago de Compostela, 1998, p. 241.

131. *Legenda*, 46, 6, p. 282.

132. *Legenda*, 12, p. 129 ; 30, p. 213 ; 163, p. 941.

133. Citado por M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, 1986, p. 277.

134. *Odas de Salomon*, 13, trad. A. PERAL e X. ALEGRE, in A. DIEZ MACHO, *Apócrifos...*, op. cit., t. 3, p. 80 ; *Gli Atti di Giovanni*, 95, 20, trad. M. ERBETTA, in *Gli Apócrifi del Nuovo Testamento*, Gênova, 1992, t. 3, p. 60.

135. *Stromata*, I, XIX, 94, 5, trad. M. CASTER (SC, 30), p. 120.

136. AGOSTINHO, *Soliloquiorum*, I, 1, 3, ed. PL, 32, col. 870 ; BERNARDO, *Sermones de diversis / Sermones varios*, II, 1, trad. M. BALLANO, in *Obras completas...*, op. cit., t. 6, p. 50-51.

137. *Mateus*, VI, 10.

138. J.-C. SCHMITT, « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval » [1991], in J.-C. SCHMITT, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001, p. 42-52 ; Ph. BORGEAUD, « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opérateur" en histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, 211 (1994), p. 387-418.

139. *De sancta Trinitate et operibus eius*, Gn II, 2, ed. H. HAACKE, CCCM, 21, p. 186, l. 55-56.

140. DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia...*, op. cit., I, IV, 4, p. 756.

ÍNDICE

Mots-clés: image, modèle, analogie

AUTOR

HILÁRIO FRANCO JÚNIOR

Universidade de São Paulo