

phila

CADERNOS DE TRABALHO CEPAME

CENTRO DE ESTUDOS DE FILOSOFIA
PATRÍSTICA E MEDIEVAL DE SÃO PAULO

I (1-2)

CADERNOS DE TRABALHO CEPAME

ph̄ia

Centro de Estudos de Filosofia
Patrística e Medieval de São Paulo

Vol. I (1-2) março-junho de 1992

Comissão Editorial

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Francisco Benjamin de Sousa Netto, Franklin Leopoldo e Silva, José Carlos Estêvão, Lorenzo Mammi, Moacyr Novaes.

Comissão de Redação

J. C. Estêvão e M. Novaes.

Equipe Técnica

Produção: Departamento de Filosofia da USP

Projeto Gráfico e Editoração: Guilherme Rodrigues Neto

Publicação Patrocinada pelo Depto. de Filosofia da USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil

Tel./Fax (011) 211-2431

E-mail: filosofo@cat.cce.usp.br

Impresso pela Gráfica da FFLCH-USP

Tiragem 300 exemplares

SUMÁRIO

- 5** O COMENTÁRIO DE TOMÁS DE AQUINO À *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES E OS INÍCIOS DO USO DO TERMO *ESTADO* PARA DESIGNAR A FORMA DO PODER POLÍTICO
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
- 17** ABELARDO: CRÍTICA DO PODER DAS CHAVES
José C. Estêvão
- 29** O EXAME DA TEMPORALIDADE HUMANA EM AGOSTINHO (DA ATIVIDADE À PASSIVIDADE)
Moacyr Novaes

O comentário de Tomás de Aquino à *Política* de Aristóteles e os inícios do uso do termo *Estado* para designar a forma do poder político*

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento**

Quentin Skinner afirma que “o sinal mais inequívoco de que uma sociedade entrou na posse segura de um novo conceito é que se desenvolve um novo vocabulário, em cujos termos pode ser publicamente articulado e discutido tal conceito”¹. Esta comunicação pretende, o quanto possível, fazer economia da análise conceitual, mantendo-se, de preferência, no domínio da terminologia.

A palavra *estado* tem em português, como em outras línguas latinas e anglo-germânicas, várias acepções. Ressaltam-se duas: a de *estado* designando um certo modo de ser, uma situação, condição ou disposição; a de *estado* como parte do vocabulário político moderno. Neste último caso podemos ainda notar duas acepções correntes. A primeira refere-se a um “corpo político submetido a um governo e a leis comuns”²; a segunda à “forma do poder público, separado dos governados e dos governantes, constituindo a suprema autoridade política dentro de um certo território definido”³. Estas duas últimas acepções têm tal preponderância que são elas (de preferência a última delas) que ocorrem ao espírito ao nos depararmos com a palavra *estado*.

* Agradeço aos numerosos colegas, alunos e amigos que me ajudaram de diferentes maneiras na redação deste texto. Agradeço também o Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte pelo acesso à tradução da *Política* de Aristóteles por Leonardo Bruni. Esta comunicação foi aceita no IX^o Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, SIEPM, 1992. Artigo a ser publicado na Revista *Veritas*, Porto Alegre.

** Professor do Departamento de Filosofia da PUC-SP.

Não raro utiliza-se a palavra *estado* na duas últimas acepções para falar de realidades políticas do mundo antigo (a polis = cidade-estado) e da Idade Média (relações entre Igreja e Estado), esquecendo-se, pelo menos no que se refere à Idade Média, a repetida observação de Walter Ullmann: *However often it is repeated that was a conflict between Church and State in the Middle Ages, the assertion still does not make historical sense*⁴.

De fato, tanto a palavra *estado*, como suas congêneres nas línguas latinas e anglo-germânicas, derivam da palavra latina *status*. Ora, neste ponto, há um certo consenso a respeito de duas teses. A primeira é a de que antes do século XVI a palavra *status* não foi utilizada para referir-se ao estado nas acepções políticas acima indicadas. A razão disto seria simples: é que estava ausente a idéia moderna de Estado. A segunda tese diz respeito à importância de Maquiavel e especialmente de *O Príncipe* na emergência do uso de *estado* (*stato*) como termo do vocabulário político moderno.

Há, no entanto, uma série de matizes em torno dessas duas teses que é preciso ter em conta. Começamos pela tese a respeito de Maquiavel e de *O Príncipe*. J. H. Hexter⁵ refutou a suposição freqüente de que sempre que Maquiavel fala de *lo stato* temos uma referência ao *estado* no sentido moderno. o termo *stato* aparece 115 vezes em *O Príncipe*, sendo usado em todos os capítulos deste, exceto cinco, isto é, os de número 13, 16, 17, 25 e 26. Ainda, segundo Hexter, *stato* é usado em *O Príncipe* muito raramente nas acepções em que era usado muito freqüentemente em escritos políticos medievais ou mesmo de contemporâneos de Maquiavel. De fato, este quase nunca usou o termo para significar *condição geral*; não o usou também muito menos para designar uma *condição social* ou uma *ordem da sociedade*. Em 110 das 115 ocorrências de *stato* em *O Príncipe*, o termo não remete nem a *condição em geral*, nem a uma *condição social*. Hexter acredita que ele: *denotes something that we would call political*⁶. E prossegue: *But what exactly does it denote those 110 times? To this question the embarrassing answer is, "We cannot say", or more justly "Il Principe does not tell"* Isto, apesar dos estudos de Fredi Chiapelli, pois, de acordo com Hexter⁷, o método usado por

Chiapelli invalida seus resultados. Tal método consistiu em substituir a palavra *stato* por *estado na sua maturidade completa com suas implicações políticas, territoriais e nacionais fundamentais*. É possível, assim, dar conta de 75% das passagens em que ocorre o termo *stato*. Os 25% restantes se distribuem entre quatro ou cinco denotações diferentes. Segundo Hexter, *the trouble is that in almost every case where "state in its full maturity" fits in the immediate context, one or more of the other untried denotations of stato fit quite as well, because the context is just not full enough to provide an univocal denotation*⁸.

É, contudo, possível dizer algo sobre a inflexão peculiar que Maquiavel imprime à palavra *stato* em *O Príncipe*. Para tanto Hexter⁹ recorre à sintaxe. Há, com efeito, um pequeno número de casos (sete) em que *stato* é sujeito de um verbo ativo. Em compensação, é objeto de um verbo ativo ou sujeito de um verbo passivo, onze vezes mais, isto é, em cerca de 70% das ocorrências em contexto político. O *stato* não parece fazer grandes coisas em *O Príncipe*; não se está também trabalhando para ele, ajudando-o, servindo-o, reverenciando-o, admirando-o, temendo-o ou amando-o. De fato, ele está sendo acrescentado, assaltado, desarmado, ganho, injuriado, ocupado, possuído, concedido, apoderado, tomado, reconquistado, tido, e o mais freqüentemente, adquirido, mantido, guardado, perdido e tirado. O *stato* é, assim, o que está disponível para ser abocanhado. Ele não é um corpo político e sim um torrão inerte cuja vitalidade depende do príncipe que dele se apodera, o mantém ou o perde. Daí a conclusão que o próprio Hexter qualifica de curiosa: *in Il Principe Machiavelli has not stretched stato; he has shrunk it. He has drained away most of its medieval social meanings and has not give it its modern political amplitude*¹⁰.

Até aqui nos ocupamos de Maquiavel e de *O Príncipe*. Voltemonos agora para a outra tese: a de que antes do século XVI a palavra *stato* não foi utilizada para designar o corpo político ou a forma do poder público.

O termo latino *status* tem um largo uso no vocabulário teológico medieval. Tomás de Aquino¹¹ o define: "propriamente falando, es-

tado significa uma certa diferença de posição de acordo com a qual alguém é disposto de acordo com o modo de sua natureza, implicando uma certa imobilidade”. São Boaventura¹² e Duns Scot¹³ chamam igualmente a atenção para o aspecto de permanência ou estabilidade¹⁴. Tomás de Aquino elabora sua definição em conexão com a categoria jurídica *status* (condição, estado) do direito romano¹⁵. É mesmo um texto nada claro incluído no *Decreto* de Graciano que o leva a sublinhar a ligação de estado com a liberdade ou servidão: estado de liberdade, estado de servidão¹⁶.

Mas, não se trata apenas do ressurgimento de uma categoria jurídica. A partir da segunda metade do século XII, assiste-se à elaboração de uma moral dos estados, isto é, das categorias de pessoas de acordo com sua situação sócio-profissional juridicamente definida por suas liberdades e prerrogativas. Já não bastava uma moral geral dos fiéis considerados de maneira indiferenciada, nem a consideração das três ordens “queridas por Deus”: *oratores, bellatores, laboratores*. Era preciso ter em conta as situações e condições particulares: prelado, monge, cruzado, estudante, mercador, esposo, etc.¹⁷.

Como observa Le Goff, a substituição das três ordens tradicionais pela complexidade mais maleável dos estados reflete as mudanças sociais e mentais que se faziam acompanhar de processos de fragmentação e atomização, bem como de divisão crescente do trabalho no quadro da renascença urbana. Relembremos ainda que Abelardo reserva ao *status*, tal como ele o caracteriza por oposição a coisa ou essência, um lugar importantíssimo em sua determinação da *quaestio de universalibus*¹⁸.

Não é sem conexão com este contexto uma utilização, dir-se-ia mais política, do termo *status*. Aqui também haveria ressurgência de velhas expressões em conjunção com a elaboração de situações contemporâneas: “Desde o Baixo Império e durante a Idade Média, fala-se de *status reipublicae, status imperii, status regni*. Na segunda metade do século XII, começa-se a falar de *status regis*. No início do século XIII, em países como a Inglaterra ou a Hungria, onde a noção de coroa adquire uma importância política particular, fala-se de *status*

coronae. Em todas estas expressões o termo *status* ainda não quer dizer nada mais que ‘modo de ser’, ‘situação’, ‘estado’”¹⁹.

Wolfgang Mager distingue duas raízes, uma “republicana” e outra “monarquista” de *estado* em sua acepção política, correspondentes às duas acepções acima indicadas por Guenée. Dá relevo na primeira destas raízes à “classificação aristotélico-tomista das constituições”²⁰. Guenée vai no mesmo sentido ao afirmar que “o sentido de ‘regime político’ se deduz naturalmente das expressões *status reipublicae*, *imperii* ou *regni*: Bartolo conheceu este sentido depois de Santo Tomás”²¹. E. H. Kantorowicz faz a mesma afirmação no que diz respeito a Tomás de Aquino e remete para o *Comentário* deste à *Política* de Aristóteles²². Trata-se da quinta acepção elencada por Deferrari²³ para a palavra *status* tal como empregada por Tomás de Aquino.

Embora se possa conceder a dedução mencionada por Guenée e a distinção estabelecida por Mager, é preciso dizer que o *Comentário* de Tomás à *Política* não contém as expressões a que estes autores se referem.

De fato, as edições correntes da *Sententia Politicorum* contêm as expressões *status popularis* ou *status multorum (dominium pauperum)*; *status paucorum (dominium divitum)*; *status optimatum*²⁴. Estas expressões são encontradas também na parte do *Comentário* devida a Pedro de Auvergne e que se inicia com a lição 7 do livro III.

O que acontece, porém, é que todas estas edições da *Sententia Politicorum* depende da edição de Roma, 1492, que incorporou as correções de Luiz de Valência. Eis os termos em que um aluno do dominicano Luiz de Valência se dirigiu a ele:

“De Agostinho Piccolomini ao Mestre Luiz, Digníssimo Procurador da Ordem dos Pregadores, Seu Professor, Saudações efusivas. Tendo encontrado na Etrúria no verão passado os *Comentários* de Santo Tomás aos oito livros da *Política* de Aristóteles; e visto estarem cheios de erros de escrita [...] Afligi-me por a obra divina, corrompida, rebaixada e empoeirada ser consumida pela velhice. De volta a Roma, procurei por quase toda a cidade para ver se

acaso encontrava um manuscrito mais fiel por meio do qual, através da comparação entre si dos diversos exemplares, pudesse trazer alguma luz a Tomás. Não havia nenhum em tão grande Cidade [...] Depois, mudando de idéia e vendo de certo modo tão grande obra perder-se [...] determinei que deveria enviá-la a ti; para que – tenho confiança – embelezas e corrijas o mais possível o que é horroroso e imundo. De tal modo que nada se leia nela de deselegante, de bárbaro e de inculto, acrescentado ou subtraído pelo que a copiou [...] Pelo que te peço que, interrompidos por um pouco os estudos sacros, desças a estes comentários a serem corrigidos e retificados, como a um jardim, na medida em que as supremas preocupações te permitirem. De tal modo que, se acaso, quisermos anexá-los à tradução de Leonardo Arentino, possamos simultaneamente fazer vir a luz Aristóteles isento de erros e Santo Tomás escondido nas trevas”²⁵.

Luiz de Valência acedeu aos desejos de seu aluno e adaptou Santo Tomás à tradução da *Política* feita por Leonardo Bruni, O Arentino, em 1438²⁶. Tarefa, aliás nada difícil, segundo ele: “pois, se Santo Tomás explicou a velha tradução [isto é, a de Guilherme de Moerbeke], parece, no entanto, interpretar a nova [quer dizer, a de Bruni]”²⁷.

A edição de Roma de 1492 imprimiu a tradução da *Política* de Leonardo Bruni; os lemas do *Comentário* de Santo Tomás foram extraídos também desta tradução; a tradução de Moerbeke foi deixada completamente de lado. Além disso, Luiz de Valência eliminou no próprio *Comentário* a terminologia de Moerbeke decalcada sobre a terminologia grega. Ele a substituiu por outra inspirada na tradução de Leonardo Bruni. Foi assim que *democratia* tornou-se *status popularis*, *status multorum*; *oligarchia*, *status paucorum*; *aristocratia*, *status optimatum*.

Deste modo, se a edição de 1492 da *Sententia Politicorum* de nada serve como testemunho do texto do próprio Santo Tomás, constitui, junto com a tradução da *Política* por Leonardo Bruni, um precioso testemunho do uso que estava sendo feito da palavra *status* no vocabulário político dos três últimos quartos do século XV. *Status*

podia, portanto, ser usado para designar um regime político, caminhando, pois, para o uso que terá nos tempos modernos.

Sabemos, por outro lado, que Bruni manteve uma acalorada discussão com Alfonso de Cartagena, a respeito da tradução que fez da *Ética a Nicômaco* e da *Política*, não se privando de pesadas críticas à tradução de Moerbeke. Ora, Bruni afirma ter se apoiado em Cícero para propor as novas traduções de *democratia*, *oligarchia* e *aristocratia*. Dirigindo-se ao arcebispo de Milão e comentando as opções de Moerbeke, defendias por Alfonso de Cartagena, diz ele:

“Por que, então, Alfonso, que seguiu a ignorância do antigo tradutor, prefere dizer ‘epiquéia’ a ‘por razão do bom e do equitativo’ como dizem nossos jurisconsultos? Túlio diz nos seus livros ‘estado popular’; por que não me deve justamente agradar mais, do que ‘democracia’? O mesmo Túlio chama de ‘poder de poucos’ e de ‘governo dos melhores’ as [constituições] que os gregos denominam ‘oligarquia’ e ‘aristocracia’. Assim, pois, como mostro que estes termos latinos foram ditos por Cícero, Jerônimo, Lívio, Salústio, Lactâncio e por outros homens de valor, mostre-me também Alfonso, se puder, que algum dos que acabei de citar, ou algum dos jurisconsultos escreveu alguma vez ‘política’, ou ‘democracia’, ou ‘oligarquia’, ou ‘aristocracia’ ou ‘equipéia’. E, se não puder mostrar, qual não é sua teimosia, ao preferir errar com os mais ignorantes do que buscar o louvor dos mais doutos?”²⁸

Na *República* e nas *Leis* de Cícero²⁹, *status* é usado no sentido de maneira de ser em expressões como *reipublicae status* (forma de governo; tipo de constituição), conotando a idéia de estabilidade (*posse videtur aliquo esse non incerto status* = poder manter uma certa estabilidade). *Status* não parece ocorrer nestes dois diálogos nas denominações dos diferentes regimes. Já Bruni, fala de *popularis status*, *paucorum potentia* e *optimorum gubernatio* em sua carta ao arcebispo de Milão, já referida. Utiliza, na tradução de *Política* III 5, onde se trata das formas de constituições ou tipos de regime político, a expressão *popularis status* uma só vez. Luiz de Valência, porém, utiliza várias vezes esta expressão e cunha outras semelhantes (*status*

optimatum, paucorum status, status multorum) que não ocorrem na passagem correspondente da tradução de Bruni³⁰.

Podemos, pois, dizer que, de Cícero a Bruni e deste a Luiz de Valência, há um aumento no uso de expressões com o termo *status* para designar os tipos de regime político. Mas, como o observa bem G. Spinosa³¹, nenhuma dessas expressões teve a fortuna das translite- rações correspondentes, nem do termo *status* poderíamos acrescentar.

Apêndice

I. Uso de *status* por Cícero na *República* e nas *Leis*:

1. *Forma de governo*:

- Rep. I, 26: *reipublicae statum* (forma de governo, tipo de constituição).
- Rep. I, 34: *verum hunc optimum statum* (um estado de coisas tão feliz).
- Rep. I, 46: *de optimo civitatis statu* (sobre a melhor forma de governo).
- Rep. I, 47: *de optimo statu civitatis* (o melhor estado da cidade).
- Rep. II, 23: *Statu esse optime constitutam rempublicam, quae ex tribus generibus illis, regali, et optimati, et populari confusa modice, nec puniendo irritet animum immanem ac ferum* (A melhor forma de constituição é a que reúne em proporção justa os três gêneros mencionados – o monárquico, o das elites e o popular – e que não provoca com castigos um ânimo cruel e bravo).
- Rep. II, 39: *de optimo autem statu* (pelo que respeita à melhor forma de governo).

- Rep. II, 39: *non ad definiendum optimum statum* (não para estabelecer qual é o melhor regime).
- Rep. II, 39: *sin autem [...] genus ipsum exquiris optimi status* (se, no entanto, queres ter diante de ti esta forma de governo que é a melhor).
- Leis I, 5: *de optimo reipublicae statu* (sobre a melhor forma de constituição).

2. Estabilidade:

- Rep. I, 26: *posse videtur aliquo esse non incerto statu* (poder manter uma certa estabilidade).
- Rep. I, 28: *suum statum tenentibus* (que conservam seu estatuto primitivo).
- Rep. I, 32: *nunquam constitisse civitatis statum* (a cidade não pode esta numa condição que não seja definitiva).
- Rep. I, 42: *habet statum respublica de tribus secundarium* (então se estabelece a segunda das três formas de governo).

3. Regimes políticos:

- Rep. I, 26: *civitas popularis*.
- Rep. I, 27: *optimatum dominatus*.
- Rep. I, 28: *dominatus unius*.
- Rep. I, 28: *popularis potestas*.
- Rep. I, 31: *populi potestas*.
- Rep. I, 39: *singulorum dominatus*.
- Rep. III, 32: *factionis potestas*.
- Rep. III, 33: *multitudinis potestas*.
- Rep. III, 33: *multitudinis dominatus*.
- Rep. III, 33: *populi potestas*.
- Rep. III, 35: *popularis respublica*

II. Terminologia de Leonardo Bruni na tradução da *Política* e de Luiz de Valência no *Comentário* de Sto. Tomás:

Leonardo Bruni, <i>Política</i> , III, 5, fl. 208.	Luiz de Valência, <i>In Politicorum</i> , Liv. III, Lição 6.
regia potestas optimatum gubernatio <i>respublica</i>	393 regia potestas status optimorum <i>respublica</i>
<i>tyrannis</i> <i>paucorum potentis</i> <i>popularis status</i>	394 <i>tyrannis</i> <i>paucorum potentis, paucorum status</i> <i>popularis status</i>
tyrannis paucorum potentia <i>popularis gubernatio</i>	395 <i>tyrannis</i> <i>paucorum status</i> <i>popularis status</i>
popularis gubernatio paucorum potentia paucorum potentia <i>popularis (potencia)</i>	396 <i>popularis potentia, status multorum</i> <i>paucorum potentia, status paucorum</i> <i>status paucorum, dominium divitum</i> <i>status multorum, dominium pauperum</i>
paucorum potentia <i>popularis (potencia)</i>	397 <i>paucorum potentia</i> <i>potentia multorum</i>
popularis (potencia) paucorum potentia popularis gubernatio paucorum potentia <i>popularis gubernatio</i>	398 <i>regimen multorum</i> <i>regimen paucorum</i> <i>multitudinis potentia</i> <i>paucorum potentia, status paucorum</i> <i>potentia multorum, status multorum</i>

Notas

- 1 - Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: F.C.E., 1986: II, 362.
- 2 - Guenée, B., *O Ocidente nos Séculos XIV e XV. Os Estados*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981: 51.
- 3 - Skinner, op. cit.: II, 363.
- 4 - Ullmann, W., *A History of Political Thought. The Middle Ages*. Harmondsworth, Penguin Books, 1970: 17-8.
- 5 - Hexter, J. H., "*Il Principe and lo Stato*", *Studies in the Renaissance*, 1957, IV: 113-38: *passim*. Id., "The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of *Il Principe* and *Utopia*", *The American Historical Review*, 1964, LXIX: 952-4.
- 6 - Hexter, op. cit., 1964: 953.
- 7 - Id., op. cit., 1957: 135-7 e op. cit., 1964: 953.
- 8 - Id., op. cit., 1964: 953.
- 9 - Id., *ib.*
- 10 - Id., op. cit., 1964: 954.
- 11 - *Summa theologiae*. Roma, Ed. Paulinae, 1962: IIa IIae, Q. 183, a. 1.
- 12 - "Commentaria in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi" in *Opera Omnia*. Quarachi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902. IV Sent.: d. 20, p. 1, a. un., q. 1, ad 6; apud Jetté, F., "État" in *Dictionnaire de spiritualité*. Paris, Beauchesne, 1961, v. IV, 2^e partie, col. 1375.
- 13 - "Opus Oxoniense" in *Opera Omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Tipis Polyglottis Vaticanis, 1963: I, d. 3, pars 1, q. 3, p. 113, lin. 9-10, n^o 187.
- 14 - Cf. Gilson, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, Vrin, 1969: 251-2.
- 15 - Aubert, J. M., *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas*. Paris, Vrin, 1955: 28-31.
- 16 - Robillard, J. A., "Sur la notion de condition (*status*) en saint Thomas", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1936, XXV: 104-7.
- 17 - Le Goff, J., *La civilisation de l'occident médiévale*. Paris, Arthaud, 1972: 319-29. Michaud-Quantin, P., "Les catégories sociales dans le vocabulaire des canonistes et moralistes au XIII^e siècle" in *Études sur le vocabulaire*

- philosophique au moyen âge*. Roma, Ateneo, 1970: 180-6. Lagarde, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Paris. Nauwelaerts, 1973³: II, 109-17.
- 18 - Bertelloni, C. F., "*Pars Construens*. La solución de Abelardo al problema del universal en la 1ª parte de la *Logica 'Ingredientibus'*", *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, 1987, VIII: 39-60; 1988, IX: 3-25.
- 19 - Guenée, op. cit.: 50. Cf. Hexter, op. cit., 1957: 117-8; e Passerin d'Entrèves, A., *La notion d'Etat*. Paris, Sirey, 1969: 40.
- 20 - Mager, W., "Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs", *Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Mainz (Akademie der Wissenschaften und der Literatur), 1968, IX: 486; 416-22.
- 21 - Guenée, op. cit.: 50.
- 22 - Kantorowicz, E. H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, University Press, 1970³: 271 n. 235. Cf. Weinacht, P.-L., *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*. Berlin, Duncker und Humblot, 1968: 59. Thomas de Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis expositio*. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi. Taurini, Marietti, 1951.
- 23 - Deferrari, R. J., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*. Washington, Cath. Univ. of America Press, 1949: 1052-3.
- 24 - "Sententia Libri Politicorum" in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma, Sancta Sabina, 1971: III, 5, n° 385 e 6, n° 393-8.
- 25 - In id., ib.: A 17.
- 26 - Aristotelis Stagiritae, *Ethicorum libri X cum Averrois Cordubensis exactissimis commentariis*. Item et ejusdem Aristotelis *Politicorum libri VIII ac OEconomicorum libri II* Leonardo Arentino interprete. Lugduni: Apud Jacobum Giuntam, 1542.
- 27 - In id., ib.
- 28 - In Birkernmaier, A., "Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruno Arentino", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i. W., 1922, XX: 208.
- 29 - Ciceron, *De la république, Des lois*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Ch. Appuhn. Paris: Lib. Garnier Frères, s.d.
- 30 - Ver Apêndice abaixo.
- 31 - Spinoso, G., "Alcune traslitterazioni nelle versioni greco-latine di Aristotele" in *Lexicon Philosophicum*. Roma, 1985, v. I: 118

Abelardo: crítica do poder das chaves*

José Carlos Estêvão**

Nossa questão é a crítica, ou antes, a *limitação* imposta por Abelardo ao “poder das chaves”, a *potestas ligandi atque solvendi*: o “poder de ligar e desligar” conferido por Cristo a Pedro, permitindo-lhe “ligar” ou “desligar” nos céus o que “ligasse” ou “desligasse” na terra (cf. Mt 16,19; 18,18; Jo 20,23). O tema é em primeiro lugar teológico, pois diz respeito à possibilidade da salvação, mas vem a ser também a forma de expressão teológico-política do poder papal.

Abelardo, em alguns momentos, pisa justo sobre a linha que separa, de um lado, a crítica ao clero simoníaco que a Igreja pôde tolerar e, de outro, os campos da heresia. O que não passou despercebido a seus acusadores no Concílio de Sens, reunido contra ele por Bernardo de Clairvaux em 1140. Um dos *Capitula* condenados então sustenta que “o poder de ligar e desligar foi dado aos Apóstolos somente e não a seus sucessores” (ed. Mews: 109). Na sua *Confessio Fidei* (PL 178: 107/8), Abelardo retrata-se formalmente: “*professo que o poder de ligar e desligar foi concedido a todos os sucessores dos Apóstolos da mesma maneira que aos próprios Apóstolos e tanto aos bispos dignos quanto aos indignos, por todo o tempo que a Igreja os conservar em seu seio*”.

A proposição censurada, ao contrário de outras que lhe atribuíam, está explicitamente formulada por nosso *Magister Petrus*, em es-

* Comunicação aceita no *LX^e Congrès international de Philosophie Médiévale*. Ottawa, SIEPM, 1992. Artigo a ser publicado na Revista *Veritas*, Porto Alegre.

** Professor do Departamento de Filosofia da USP

pecífico na sua *Ethica* (E: 118-3)¹. No entanto, na medida em que não se trata de uma asserção fortuita e sim do tema de todo o último capítulo do “Livro I” desta obra, retirada deste contexto, tanto a condenação quanto o sentido da retratação do autor são problemáticas. Mesmos os comentadores atuais podem afirmar, como Gandillac (1945: 57), que esta é a “*menos discutível*” das heresias; ou entender – como Verger (1981: 124) –, que a posição de Abelardo, embora audaciosa, permanece ortodoxa.

Com certeza este não é um tema central nas preocupações de Abelardo. Nem das críticas que suscitou. O *dossiê* anti-abelardiano (cf. Leclerq, 1968) produzido na época é particularmente pobre em referências à questão do “poder das chaves”. Só numa carta endereçada à Cúria Romana, Bernardo (*Epist.* 188, PL 182: 353), ao indicar os tópicos do *Scito te ipsum* para os quais quer chamar a atenção, não apenas introduz a questão como inverte a ordem da obra e lista em primeiro lugar o tema *de potestate ligandi atque solvendi*; é provável, como aventa Dal Pra (1976: XIV), que em vista da sensibilidade de seus destinatários ao problema.

Ao mesmo tempo, a *Ethica* de Abelardo não é, com certeza, uma obra circunstancial. O autor, em consonância com seu tempo, mas com acentuada ênfase, concebe a “*filosofia moral*”, como o “*coroamento de toda ciência*” (DP: 41¹⁹⁻²¹).

A *potestas ligandi atque solvendi* é entendida em geral tanto como o poder de perdoar os pecados e impor penitência, quanto como o poder de excomunhão, isto é, excluir da Igreja. Abelardo busca matizar sua posição listando não uma, mas várias soluções possíveis. Como costuma fazer ao tratar temas controversos, lembrará depois que limita-se a expor sua “*opinião pessoal, não a demonstrar a verdade*” (E: 126¹⁷⁻⁸). Ou seja, percebia bem a extensão do problema, uma questão “*non parva*”, como diz ele (E: 112⁵).

O tema é introduzido após uma ácida crítica da simonia (E: 100-12), ou seja, a partir da constatação de que muitos bispos não têm nem piedade, nem discernimento para absolver ou condenar

Crítica, aliás, que estava na ordem do dia. A vasta Reforma canônica e monástica que a Igreja vinha empreendendo, tinha como

dois de seus principais objetivos práticos erradicar os males gêmeos do nicolaísmo e da simonia, especialmente perigosos porque abriam caminho para a intervenção dos leigos nos assuntos eclesiásticos.

A primeira hipótese formulada é a de *máxima restrição*: quando Cristo diz aos apóstolos: “*Em verdade vos digo: o que ligardes na terra será ligado no Céu, o que desligardes, será desligado*” (Mt 18,18; 16,19), suas palavras referem-se às *personas individuais* (*personis specialiter*) dos apóstolos, não aos bispos em geral (E: 112¹⁹⁻²²). Os pronomes demonstrativos *his* ou *vos* podem referir-se *ou* a todos os presentes indistintamente *ou* apenas a alguns (os “eleitos”), *segundo a intenção do falante* (*pro intentione loquentis*) (E: 114³⁻⁸). O autor busca mostrar que este é o caso de diversas passagens bíblicas (por exemplo, Lc 10,23). Além disso, pretende apoiar-se nas “*autoridades*” de: Jerônimo, Orígenes, Agostinho – e não vem ao caso aqui o quanto há de “*reverente*” na leitura que delas faz Abelardo.

Por fim, referindo-se à “*evidente razão*”, lembra que seria impossível que Deus ratificasse uma decisão injusta e que, portanto, como há bispos e padres indignos, é necessário entender que: “*o que dissemos que foi dado a Pedro não o foi indistintamente concedido pelo Senhor a todos os bispos, mas somente àqueles que imitam a Pedro, não pela sublimidade da posição, mas pela dignidade de seus méritos*” (E: 118¹⁻³).

No entanto, já antes de chegar a esta conclusão, Abelardo mostra como seria possível fazer uma distinção – trata-se da segunda hipótese –: se entendermos o poder de “ligar e desligar”, segundo uma fórmula que o autor atribui a Jerônimo, como *discernimento* (*discretio*) do que é puro e impuro, isto é, daqueles que são aceitáveis a Deus ou dos que são inaceitáveis (como os sacerdotes do Antigo Testamento deveriam saber distinguir os puros e os impuros – como os leprosos), então, se aceitarmos esta distinção, poderíamos dizer que tal poder seria concedido não só aos apóstolos como a seus sucessores. Sempre ressaltando que apenas na medida em que têm este discernimento, isto é, em que são dignos (E: 114³⁰⁻¹-116¹⁻²).

É verdade que, assim, a função eclesiástica seria tão só *declaratória*. É Deus quem “liga e desliga”, a Igreja apenas declara o

estado do fiel. O bispo digno é aquele que tem o discernimento de dizer o que Deus aceita.

Ora, esta segunda hipótese – Abelardo percebe bem – abre campo para a aceitação ou rejeição *subjetiva* da penitência e da excomunhão.

Daí a necessidade de insistir que se aceite uma penitência ou uma excomunhão injustas, mas por humildade (E: 124⁴⁻⁹). Pois, no caso de injustiça, “*Deus torna vã a sentença dos pastores e não exclui da graça aquele que o pastor separou da Igreja*” (E: 122²¹⁻³).

Portanto, seria correto recorrer a uma terceira hipótese, que, diz Abelardo, parece abrir caminho para a solução: trata-se de distinguir entre o poder de perdoar os pecados e o poder de excomungar.

No primeiro caso, o papel do sacerdote é só declaratório – Abelardo já discutiu longamente a questão nos capítulos precedentes da *Ethica* –; no segundo caso podemos conceder que cabe a qualquer dos sucessores dos apóstolos, tanto aos dignos quanto aos indignos, excomungar, isto é, separar alguém da Igreja (e Abelardo precisa da *ecclesia presenti*) (E: 122²³⁻⁶-124¹⁻⁴). O sentido das palavras de Cristo seria que Deus consentiria *nesta* separação, ainda que injusta, porque limitada ao estado *presente*, sem implicar o juízo divino, sempre necessariamente justo.

Não é fácil sustentar esta distinção: afinal o texto bíblico diz “*tudo o que ligardes etc*” e não “*todo aquele que ligardes etc*” Ainda assim, Abelardo procura mostrar que os dois tipos de poderes teriam sido concedidos separadamente: o de excomunhão, antes da Ressurreição (Mt 16,19; 18,18), o de perdoar os pecados, depois dela, como se lê no Evangelho de João (20,23) (E: 124). Donde se poderia concluir que só aqueles que são dignos de receber a graça do Espírito Santo teriam discernimento para perdoar os pecados. Quer dizer, mesmo no fim, mantém a distinção entre bispos dignos e indignos.

No entanto, conclui, surpreendentemente, declarando que esta é apenas sua opinião e que não resistiria àqueles que defendem que todos os bispos gozam da plenitude de poder que foi concedida aos apóstolos. Pois – diz ele – “*nos nossos tempos. a causa da verdade*

ainda que manifesta, acende a inveja e o ódio até naqueles que são nomes eminentes na religião” (E: 126¹³⁻²⁰).

Uma certa “retratação” já está previamente anunciada no próprio texto que será condenado. Sutilezas de quem aprendeu a enfrentar suas calamidades.

Ainda assim, entendemos que prefere a “hipótese forte”, como o demonstra um de seus *Sermones* (*Serm. 22*, PL 178: 521D-4C), no qual limita a sucessão do poder das chaves aos bispos dignos (cf. van den Eyden, 1962: 36). E que nem poderia ser diferente. Vejamos.

A posição de Abelardo sobre os poderes da hierarquia decorre de sua concepção de pecado como *desprezo de Deus* (*Dei contemptus*) (E: 6²⁻⁶).

A categoria central da ética de Abelardo é o pecado, não a virtude e o vício. Não podemos discutir agora as razões teóricas que exigem esta mudança (cf. Estêvão, 1989); basta indicar que desta forma tornar-se possível, para ele, estabelecer o primado da *intenção*.

Não é na existência do vício, da vontade má ou na concretização da ação má que reside o pecado, mas apenas no *consentimento* ao que “*se crê que Deus não quer que se faça ou não quer que se deixe de fazer*” (E: 4²⁹⁻³³-6²⁻⁶).

Para Abelardo, só a *intenção* (*intentio*) pode ser qualificada moralmente. Daí a importância da *contritio*, o arrependimento, na disciplina penitencial. A eficácia do caráter sacramental da absolvição dada pelo sacerdote tende a esvaziar-se. De que pode servir o perdão de pecados dos quais não há um sincero arrependimento? Mas, se este arrependimento existe, a confissão reduz-se a edificação. A contrição, assim entendida, diz Chenu (1969: 23), “*libera imediatamente do pecado, reduzindo o papel da absolvição, que se torna declaratória, ameaçando mesmo o papel do poder das chaves, quer dizer, da remissão dos pecados fundada sobre a autoridade sacerdotal, fator societário objetivo*”.

Ora, só a intenção pode ser tomada como critério moral porque os homens não são capazes de conhecer as implicações de seus atos: é preciso distinguir entre “*fazer o bem*” (*bonum facere*) e “*fazer bem*”

(*bene facere*), isto é, neste segundo caso, fazer com boa intenção (DP 163³²³⁰⁻⁵). Posso ter a intenção de fazer o bem e realizar o mal ou vice-versa (o próprio Diabo, pretendendo fazer o mal, serve aos desígnios divinos e termina por “*fazer o bem*” (DP: 164)).

“*Os homens – diz Abelardo (E: 40⁷⁻⁹) – julgam aquilo que é manifesto, não a culpa (culpa reatum) mas os efeitos do ato*” Dai que os atos delituosos (não cabe aqui, *stricto sensu*, tê-los como “pecaminosos”) são punidos por eles com mais severidade que o pecado propriamente dito, isto é, a intenção subjacente, que permanece oculta. Ou seja, têm em vista antes “*prevenir os danos públicos do que corrigir os indivíduos*” (E: 42⁹⁻¹⁰). O critério é, sobretudo, o da “*utilidade comum*” (*communis utilitas*), pública, e não o dever de justiça (E: 44⁴⁻⁵).

Como veremos depois, Abelardo parece pressupor que da “Justiça”, em si, não se tem senão “opinião”. Ou melhor, que o julgamento humano genérico é tão “confuso” e “artificial” – relativo, portanto –, quanto o conhecimento do universal em geral. Só o indivíduo pode dar conta de suas intenções: “*não há pecado senão contra a consciência*” (E: 54²⁶).

Desta forma, torna-se perfeitamente aceitável que os bispos, mesmo indignos, detenham o poder de excomunhão: julgam segundo o que entendem “confusamente” ser a “utilidade comum”. A possibilidade de injustiça é parte da precariedade da *forma* de conhecimento que permite este julgamento. Mas seria de todo aberrante que pudessem julgar sobre aquilo que não conhecem nem podem conhecer (salvo uma especial graça do Espírito): a intenção íntima que é o âmbito próprio do pecado.

A ética de Abelardo separa, como se vê, o espaço jurídico e o da moral. O primeiro, atento apenas à “utilidade comum”, *não deve* ter em conta a intenção. Neste âmbito, impera o mais estrito objetivismo, antes a letra da lei do que seu espírito. Dois exemplos dados por ele são particularmente esclarecedores: se uma mãe vem involuntariamente a causar a morte do filho que tenta proteger, deve ser duramente punida, pois a autoridade não tem como presumir a intenção (E: 38¹³⁻²²) Ainda que um juiz esteja convencido da inocên-

cia do réu que é acusado sob falso testemunho, deve cumprir a lei e declará-lo culpado (E. 38²²⁻²⁸-40¹⁻³).

Este rigor, no entanto, é bastante mitigado por sua desvalorização como esfera da exterioridade. Na sua dureza e cegueira é apenas o juízo dos homens, não o juízo de Deus. Acentuando a intencionalidade, Abelardo justifica o objetivismo da lei para, no mesmo movimento, restringir-lhe a autoridade, que exprime antes a “utilidade comum” do que a “justiça” e cuja jurisdição não alcança a consciência.

No *Dialogo entre um Judeu, um Filósofo e um Cristão*, Abelardo circunscrever a definição de justiça referida à utilidade tão só à “justiça humana”, já por si restrita pela subordinação da “justiça positiva” à “justiça natural” (DP: 118-127).

Dal Pra (1976: 44, n. 101) lembra que tal desvalorização é, também, relativa: *“uma vez que se tenha estabelecido que o direito e a sociedade limitam-se aos aspectos exteriores da ação humana, seu âmbito vem a ser reconhecido por aquilo que compreende de próprio e específico”*

Mas é a consciência que adquire foros de soberania: *“quando não estamos em desacordo com nossa consciência, é em vão que tememos sermos culpados perante Deus”* (E: 56⁶⁻⁸).

Só a intenção pode ser boa ou má, mas para que seja boa, deve efetivamente corresponder à vontade divina. Abelardo, por certo, opõe-se a toda a tradição “objetivista” dos *Libri poenitentiales* de então, mas recusa igualmente o aparente voluntarismo da “ética da espontaneidade” postulada pelos *goliardos* (cf. Dal Pra, 1976: 7-8, n. 12), os quais, invertendo polarmente o ascetismo monástico, valoram positivamente o movimento segundo o “temperamento” ou a “natureza”. A única coisa de que se pode ser culpado, diriam eles talvez, *“c'est d'avoir cédé sur son désir”*

Para Abelardo, a moral antiga, isto é, estóica, ou antes, a de Cícero e Sêneca, não pode ir além de *“exemplificar”* aquilo que é *“conveniente”* em função de uma *“vida boa”* e, ao mesmo tempo, do *“sumo bem dos homens”* (DP: 159-160³¹³⁰⁻³⁵), sem poder remeter-se ao *“sumo bem absoluto”* (DP: 106¹⁷³²⁻³). Postulando a vontade de Deus como *“fim ultimo”* e possível transcender a comunidade dos

homens. Desligando o indivíduo do gênero é possível, então sim, garantir o primado da consciência.

Deus, ao contrário dos homens, julga o que diz respeito ao indivíduo, uma vez que *"sonda o coração e os rins"*, quer dizer, conhece as mais recônditas intenções (E: 42³⁻⁵) individuais. Ao mesmo tempo, funda em sua vontade divina, assim como a natureza das coisas, a correção da intenção boa – ou, se quisermos, a natureza do Bem. Só assim é possível, para Abelardo, afirmar, ao mesmo tempo, uma ética e o primado absoluto, incontrastável, da intenção.

Gostaria de apontar muito brevemente como tal movimento é similar ao modo como Abelardo concebe o conhecimento, que exige, para que se tenha *"razão"* e não apenas *"opinião"*, que a inteligência corresponda à natureza da coisa, muito embora, como só Deus concebe *"puramente as naturezas das coisas"*, os homens, limitados ao *"caráter sensível exterior"*, estejam obrigados, no que vai além do sensível, à um juízo dialético. Aliás, o próprio Abelardo indica a homogeneidade destes procedimentos ao descartar-se de uma *"inútil"* questão acerca do caráter da visão beatífica, a qual *"sem experiência, não se pode realmente conhecer"* (DP: 137-8²⁵⁷⁰⁻³).

Os universais significam *"coisas verdadeiramente existentes, isto é, as mesmas que os nomes singulares"* (LI: 28³⁻⁴)², mas, numa inteligência específica: *"isolada"* da sensibilidade, *"nua"* de formas e *"pura"* de distinções (LI: 27²⁹⁻³⁴). Como *"nenhum existente é incorpóreo, isto é, não separado"*, se os universais nomeiam *"coisas verdadeiramente existentes"*, nomeiam os corporais, mas de forma confusa, isto é, não distinta: são, portanto, corporais *"quanto à natureza das coisas"* e incorporais *"quanto ao modo de significação"* (LI: 29³⁻⁶). Ainda, pelo mesmo raciocínio, os gêneros e espécies estão *"nos sensíveis"* ou *"são sensíveis"*, *"mas de tal maneira que permanecem naturalmente à parte da sensibilidade"* (LI: 29²¹⁻⁶): *"significam, ao mesmo tempo, os próprios sensíveis e aquela concepção comum que Prisciano atribui principalmente à mente divina"* (LI: 29³⁷⁻⁸).

O conhecimento das formas comuns segundo a natureza das coisas é próprio de Deus, *"a quem todas as coisas que criou são*

patentes por si mesmas” e para o qual a sensação não é empecilho. Aos homens, inversamente, “*o caráter sensível exterior dos acidentes impede-os de conceber puramente as naturezas das coisas*” (LI: 23⁸⁻¹¹). Quer dizer, ainda que existam as naturezas, não podem ser distintamente conhecidas, apenas indicadas: o *descobridor* de um nome teve a intenção de impô-lo de acordo com a natureza, “*ainda que nem ele próprio soubesse excogitar devidamente a natureza ou propriedade da coisa*” (LI: 23²¹⁻⁴).

A postulação das idéias na mente de Deus (*in divina mente* (LN: 513¹⁸)) cumpre a mesma função, noutra âmbito, da afirmação da vontade divina como critério moral: o de estabelecer um fundamento que vá além do critério humano.

Sabe-se que seus adversários o acusavam de “ceticismo” (cf. Guilherme de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180: 294A). Não há razão para crer que Abelardo não devesse ter tal argumentação em vista. Em especial se em âmbitos como o da ética e o das correlatas concepções teológico-políticas não pretendia confundir-se com posições próximas, (na medida em que também negavam o objetivismo ascético), mas diversas (quando mantinham um objetivismo com sinal trocado, como aquele da “natureza”).

Junto com Abelardo, o concílio de Sens excomunga também Arnaldo de Bréscia. Numa carta a Inocêncio II (*Epist. 189*, PL 182: 354-7A), Bernardo de Clairvaux refere-se ao “*dragão*”, ao “*Goliath*” Abelardo, precedido justamente de seu “*escudeiro*”: Arnaldo.

Qualquer juízo acerca das hipotéticas relações entre ambos, é, no mínimo, incerto. No entanto, sabemos ao menos que os “arnaldistas” partiam exatamente da mesma distinção entre bispos dignos e indignos, acrescentando que indignos são os simoníacos e simoníacos todos o que não vivem na pobreza. Como consequência, recusavam obediência aos bispos indignos (que, por estes critérios, são toda a hierarquia de então, a começar pelo papa). Pelas mesmas razões, foram os primeiros a pôr em dúvida a “Doação de Constantino” (Vernet, 1935)

Ora, é fácil perceber que o silogismo arnaldista, passando da simonia a propriedade, seria, para Abelardo, inaceitável, uma vez que

a propriedade é, em si mesma, tão indiferente quanto tudo aquilo que escapa ao âmbito da intenção. O “poder das chaves” não pode ser estendido ao perdão dos pecados propriamente (este, lembremos, depende da contrição íntima), mas *deve* ser mantido enquanto poder de “ligar e desligar” *da Igreja*, tendo em vista o âmbito específico da ordenação jurídica, concernente a utilidade comum.

O aparente recuo “preventivo” de Abelardo de fato faz parte de suas exigências teóricas. É preciso manter separadas as esferas da interioridade e da exterioridade.

Há, sem dúvida, um salto mortal entre, de um lado, o conhecimento sensível do indivíduo e o julgamento do ato moral na sua exterioridade e, do outro lado, o conhecimento “*simples*”, absoluto, do universal e da racionalidade da regra moral na mente divina. Mas é o espaço, incomensurável, que separa os homens de Deus. Distância na qual pode instalar-se, senão ainda o indivíduo enquanto sujeito, ao menos a consciência individual.

Concluindo: a crítica de Abelardo aos poderes da hierarquia é ao mesmo tempo coerentemente articulada como suas premissas éticas e lógicas e limitada pela forma como estabelece o primado do indivíduo enquanto consciência psicológica.

Contra uma certa representação “*Louis-Philippe*” de Abelardo como “*campeão da liberdade comunal*” (cf. Gandillac, 1981), já se ressaltou diversas vezes que, ao contrário, tratar-se-ia de um autor “*insoucieux de politique*” (Jolivet, 1982²: 13). Ainda que tenha vivido em Laon “*alguns meses após a tempestuosa instalação de uma comuna na cidade capital carolíngia*”, não faz qualquer referência ao tema (Gandillac, 1981: 205). E – ainda mais incisivo – embora as disputas narradas na *Historia Calamitatum* tenham como quadro os duros conflitos que dilaceravam então os mais altos níveis do clero e do governo real, Abelardo escreve “*como se tudo estivesse constantemente posto no plano das batalhas de idéias*” (Bautier, 1981: 53).

Ora, a ausência de uma reflexão política explícita, mesmo do que indicativa de uma carência, nasceria da impossibilidade de pensar a “*utilidade comum*” senão como arbítrio humano, apenas “*instituído*”. Utilidade legítima, sem dúvida, mas de interesse “menor” frente

a moralidade individual, solidamente fundada na obediência à vontade de Deus. Ou seja, uma forma, embora negativa, de pensar o âmbito político.

Bibliografia

ABELARDO

- DP *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Ed. Thomas. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970.
- E *Ethics*. Ed. Luscombe. Oxford, 1971.
- LI “*Die Logica ‘Ingredientibus’*”, ed. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster i. W., 1919/21/27, XII (1-3): 1-503.
- LN “*Die Logica ‘Nostrorum petitioni sociorum’*”, ed. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster i. W., 1933, XXI (4): 505-80 [1973²].
- BAUTIER, R.-H. (1981), “Paris au temps d’Abélard” in JOLIVET, J. (éd.), *Abélard en son temps*. Paris, 1981: 21-77.
- CHENU, M.-D. (1969), *L’éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Montréal/Paris.
- DAL PRA, M. (1976), “Introduzione e note” in ABELARDO, *Conoscite stesso o Etica*. Firenze. LVII-179 p.
- ESTÊVÃO, J. C. (1989), “*Fiat voluntas tua! Vício e pecado na ética de Abelardo*”, *Transformação*, São Paulo, XII: 85-96.
- EYNDE, D VAN DEN (1962), “Le recueil des sermons de Pierre Abélard”, *Antonianum*, Roma, 37 17-54

GANDILLAC, M. DE (1945), "Introduction" in *OEuvres choisies d'Abélard*. Paris.

_____ (1981), "Sur quelques figures d'Abélard au temps du roi Louis-Philippe" in JOLIVET, J. (éd.), *Abélard en son temps*. Paris, 1981: 197-209.

JOLIVET, J. (1982²), *Arts du Langage et théologie chez Abélard*. Paris.

LECLERCQ, J. (1968), "Les formes successives de la lettre-traité de Saint Bernard contre Abélard", *Revue bénédictine*, Maredsous, 78: 87-105.

MEWS, C.J. (1985), "The List of Heresies Imputed to Peter Abelard", *Revue bénédictine*, Maredsous, 95: 73-110.

VERGER, J. (1981), "Abélard et les milieux sociaux de son temps" in JOLIVET, J. (éd.), *Abélard en son temps*. Paris, 1981: 107-32.

VERNET, F. (1935), "Arnaud de Brescia", *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris. I: cc. 1972-5.

Notas

- 1 - As siglas usadas para citar as obras de Abelardo (seguidas de página e linha) estão listadas nas Referências, ao fim do texto.
- 2 - Acompanho a tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento: PEDRO ABELARDO, *Introdução da "Logica 'Ingredientibus'"*. São Paulo, Vozes, no prelo.

O exame da temporalidade humana em Agostinho (da atividade à passividade)*

Moacyr Novaes**

Otto Pöggeler¹ nos informa que Martin Heidegger, num curso sobre “Agostinho e o neoplatonismo” em 1912, elogiava a argúcia do bispo de Hipona como investigador da dramaticidade da condição humana, mas lamentava que todo esse esforço, por ingerência neoplatônica, tivesse se resolvido na busca da quietude². Sem querer corrigir o pensador alemão, eu gostaria de me deter sobre esta ponte que leva da inquietude à quietude, porque creio ter bons motivos para ver ali não apenas a marca da influência platônica, mas até mesmo algo diferente do platonismo, e mais do que isso, creio localizar ali sobretudo o problema que levou Agostinho a denunciar o platonismo e a afastar-se dele.

Não há dúvida de que Agostinho pensava a quietude no horizonte da trajetória humana, em particular, da direção do livre arbítrio. *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*³. Não se trata aqui de uma trajetória psicológica; o movimento da vontade humana deve ser pensado no quadro da ontologia, isto é, como conversão ao princípio ordenador que tudo dispôs *in mensura et in numero et in pondere*⁴. Isso posto, é preciso anotar que o termo do movimento é não simplesmente a quietude (*donec requiescat*), mas é o próprio Deus (*in te*). O conteúdo cristão aqui já é patente, na medida em que Agostinho interpela pessoalmente aquilo que para um platônico é estritamente

* Comunicação aceita no IX^e Congrès international de Philosophie Médiévale. Ottawa, SIEPM, 1992

** Professor do Departamento de Filosofia da PUC-SP

um princípio absoluto, mas é preciso perguntar ainda se o cristianismo aqui alojado não tem implicações especificamente filosóficas, isto é, de interesse propriamente especulativo.

Numa passagem clássica, Agostinho descreve Deus de modo duplo: *interior intimo meo et superior summo meo*⁵. Existe aqui um paradoxo gramatical importante: Agostinho emprega comparativos de superioridade (*interior e superior*) sobre os respectivos superlativos (*intimo e summo*). Importante, porque se trata justamente de assinalar o sentido absoluto do Deus que procura. Além disso, todavia, é preciso considerar a duplicidade dessa descrição, porque ela aponta caminhos relativamente diversos. A sucessão *summum/superior summo* assinala o sentido da procura de Deus na consideração da natureza. O olhar deve sempre se dirigir mais e mais para cima: liberto da mera consideração da matéria, do corpóreo, trata agora de investigar o que está acima disso, e lhe transcende. Ao longo dessa via, se disporão as imagens dos corpos, a memória, a alma (*anima*) que vivifica os animais, o espírito (*animus*) que distingue o homem, etc.

Mas interessa-nos no momento a outra descrição: *interior intimo*. Aqui é patente um programa agostiniano da procura de Deus: a partir do auto-conhecimento, se chegará ao conhecimento de Deus. É preciso que o homem faça o esforço de conhecer a si mesmo, para então atingir algum conhecimento do princípio que o transcende. Quero então me concentrar nesse roteiro, que conduz à introspecção (investigação do homem interior), e depois à sua transformação em conhecimento de Deus: como a psicologia, estudo da alma, termina em teologia?

Segundo a famosa divisa agostiniana: *Deum et animam scire cupio*, são precisamente estes os dois objetos de nossa curiosidade legítima: Deus e a alma. Mas aquela divisa mostra ainda, além do binômio Deus-alma, o desejo de conhecer: *scire cupio*. É esse desejo que preside as duas investigações: psicologia e teologia, pois radica na inquietude original da constituição metafísica do homem. A psicologia, como antropologia especial, deverá mostrar em que medida a constituição metafísica do homem (entre Deus e o nada, entre Deus e o restante das criaturas, entre Deus e o corpo) é geradora de uma

inquietaude cujo apaziguamento só será possível através dela mesma, psicologia, filosofia do homem interior, e fundamentalmente, através da teologia, empresa humana de procura do absoluto na sua plenitude.

...uitio deprauari nisi ex nihilo facta natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est⁶.

Feito por Deus a partir do nada, o homem é uma criatura polarizada. Assim como toda criatura, imerso na temporalidade, sua vida é um caminho para a morte (*uita mortalis*, por oposição à vida divina, *uera uita, uita uitalis*), para a dissolução no nada. Em geral, as criaturas, temporais, nem são nem não são de todo: cada uma é agora o que não foi, e será o que não é, até deixar de ser por completo, de certo modo reencontrando o nada de onde foi tirada. O homem entretanto tenta escapar da dispersão, reunindo ainda que no pensamento sua experiência fragmentária, a fim de conhecer a unidade no seu mais alto grau. Esse esforço em direção à unidade é o solo comum dos problemas de Deus e da alma:

...in ea [eruditione] nihil plus inueniet [ipsa philosophiae disciplina], quam quid sit unum, sed longe altius longeque diuinius. Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo⁷.

Mas a inquietaude do homem resulta não apenas de sua condição ambígua: criado do nada pelo absoluto. Essa condição é também a de todo o universo. A dramaticidade da condição humana reside no privilégio de ser a criatura mais próxima de Deus, dotada que é de livre arbítrio. “O meu peso é o meu amor”⁸ na tradição da *Física* dos “lugares naturais”. Agostinho entendia que cada ser tem um peso natural, responsável por seu movimento numa direção única. Assim, o

peso natural da pedra a move em direção ao chão, mas o peso da fumaça a move para o alto. Nesse conjunto, conquanto também uma criatura, o homem tem uma condição especial, porque dinâmica. É certo que há movimento nas criaturas, o incessante movimento que é a marca mesma de terem sido criadas; mas no homem há um outro movimento, ou melhor, uma especial liberdade de movimento.

Se as criaturas em geral não se podem mover senão no sentido em que seu peso ordena, salvo por constrangimento alheio, o homem, criatura especial⁹, tem a liberdade de mover-se contrariamente ao sentido ditado por seu “peso” natural. Assim, se o movimento não-natural de uma criatura deve ser creditado a forças alheias a ela, o homem precisa, pelo contrário, ser consciente de que seu movimento é livre, e que, portanto, a direção que tomar se deve unicamente à sua vontade. Sendo assim, o que o faz mover-se, vale dizer, o seu peso, é sua vontade.

Nesse contexto, é decisivo para Agostinho o afastamento do maniqueísmo. Para responder ao problema da existência do mal, Agostinho, sob a influência de Ambrósio e do platonismo “milanês”¹⁰, não podia mais admitir a resposta maniqueísta que concebia o mal como força equivalente e oposta a Deus. Esta força teria gerado o mundo, os corpos e o tempo, um universo contrário ao “domínio da luz”. Agostinho, entretanto, pensa agora o mundo como criatura de Deus, como universo de criaturas que não se opõem a ele: o não-ser, única oposição a Deus, é simplesmente privação, e seu significado para a filosofia não está numa eventual contraposição de essência com Deus, mas sim como polo de atração no dinamismo moral do homem:

*Qui ergo deserit eum a quo factus est, et inclinatur in id unde factus est, id est in nihilum, in hoc peccato tenebratur*¹¹.

Assim, o mal não é uma natureza, uma substância, mas sim uma dinâmica, um movimento que a vontade humana pode realizar, no abuso de sua liberdade.

A liberdade da vontade é um privilégio, à medida que exprime a semelhança entre o homem e Deus, mas é por isso também uma

exigência. O livre arbítrio tem como contraparte o imperativo para o homem de saber comandar seu movimento moral. A semelhança com Deus exige participação na sabedoria: os movimentos dos animais são inteiramente alheios à sua vontade, e nesse sentido, são o mero desenrolar da natureza, enquanto no homem a natureza tem virtualidades dependentes de decisões.

*Quod equo natura est, homini crimen est. Hoc ergo dicit Deus: Non exigo participationem sapientiae meae ab eis quae non feci ad imaginem meam; sed ubi feci, inde exigo, et usum eius rei postulo, quam donavi*¹².

Entre a origem pela qual foi feito e o nada do qual foi feito, não está apenas o homem: está a vontade do homem. Na escala moral dos bens, cujo cimo é Deus, bom como origem do que se diz bom derivadamente, e ao longo da qual esses bens parciais se distribuem, beirando o mal, privação do bem, encontra-se a vontade, em *posição média*. O que quer dizer esta situação? Quer dizer possibilidade de movimento em direções opostas. A condição metafísica do homem é intermediária não apenas porque ele se destaca no conjunto da criação, mas sobretudo porque sua natureza lhe proporciona um movimento outro que a conversão das criaturas ao criador, pela forma mesma em que são ordenadas. Condição intermediária porque a liberdade produz um dilema, uma tensão entre alternativas opostas.

Isso quer dizer, afinal, que a liberdade da vontade não é sinônimo de uma indiferença. A vontade é livre na medida em que o homem pode participar da sabedoria, entendida justamente como movimento misericordioso do absoluto, que recolhe as criaturas, as quais pelo fato mesmo de serem criadas trazem em si um afastamento, uma marca de dessemelhança.

O movimento em sentido contrário ao natural é uma virtualidade que atesta o grau superior com que o homem acompanha, e deve acompanhar, o movimento de conversão ditado no ato mesmo da criação¹³. As criaturas são feitas a partir do nada, mas também formadas, ordenadas o serem feitas marca a dessemelhança com o Criador,

mas no serem formadas reside a semelhança. A conversão das criaturas constitui um movimento ontológico: é iniciativa do mesmo Princípio criador, e se realiza na formação, isto é, no dom da ordem como traço de semelhança. Ao homem, em especial, é facultado decidir mover-se ou não na mesma direção da origem, Princípio ordenador.

Reuocat se [anima] ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora, et dicit: [Ps. 145, 1] [...] in medio quodam loco rationalis anima constituta, legem accepit, haerere superiori, regere inferiorem. Regere non potest inferiorem, nisi regatur a meliore. Trahitur ab inferiore, deseruit ergo meliorem. Non potest regere quod regebat, quia regi noluit a quo regebatur¹⁴.

O direcionamento da vontade para a origem se realiza, num primeiro plano, numa atenção ao homem interior. A resposta ao apelo do absoluto começa não pela teologia, mas pela psico-antropologia, porquanto a mediania do homem entre Deus e o universo criado se exprime perfeitamente na mediania do espírito entre o corpo e Deus. Quando medita o caráter absoluto de Deus, Agostinho é claro com relação à importância da introspecção: *Quoniam deus lux est [I Jo. 1,5]: non quomodo isti oculi uident, sed quomodo uidet cor, cum audis, Veritas est¹⁵*. Trata-se aqui da introspecção como processo de afastamento do mundo exterior por abstração.

Além desse significado de alcance sobretudo intelectual, a concepção do homem como objeto mediano no roteiro da filosofia do absoluto se prende a uma escolha moral. Agora, dada a inquietude como constatação de um caminho a escolher, é preciso começar pela própria fraqueza. O movimento de interiorização é, a um só tempo, procura da sede da semelhança, isto é, procura de um lugar privilegiado para a conversão à origem, e também confirmação do papel humano na conversão mediante a auto-acusação. Conhecer-se a si mesmo é

descobrir os meios de desimpedir o próprio peso, encontrar o movimento natural, o movimento ditado pelo Princípio criador e formador.

*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere*¹⁶.

Contudo, ainda que a introspecção seja uma exigência na procura do conhecimento de Deus, ainda é preciso procurar o que está “dentro do íntimo”, *interior intimo*. Será na reflexão sobre a presença divina no interior do homem que a noção de quietude, repouso, ganhará sentido. Meu propósito, diga-se desde já, é mostrar que esse sentido é radical e filosoficamente cristão. Que o platonismo tenha conduzido Agostinho até aqui, isto é, à afirmação de um princípio absoluto, e mesmo à valorização da interioridade, do espírito sobre a matéria, não há o que protestar. Todo o problema está na conjugação desse princípio absoluto com a mesma interioridade: o que implica repensar tanto a importância do “exercício espiritual” que é a introspecção, quanto o significado do adjetivo absoluto na teologia. Nestas páginas, me limitarei a apontar elementos concernentes ao primeiro problema, isto é, ao valor e alcance do exame da interioridade.

Como já dissemos, a posição média do homem é a posição média da alma, da vontade da alma, posição que consiste num movimento entre o nada, de onde foi feita, e Deus, pelo qual foi feita. Mas é preciso ter sempre em conta que o privilégio conferido à alma, como

objeto do desejo de saber, não significa o seu puro e simples elogio: de certo modo, se dará o contrário, isto é, a alma será objeto privilegiado de investigação porque nela, mais do que no corpo, depara o homem com a radicalidade de sua finitude. A experiência da finitude é que exhibirá os limites da atividade humana, e por que motivos ela deve ter como anelo a passividade. Na verdade, antes da passividade, caberá ao homem descobrir sua irrecorrível dependência, seja no plano cognitivo, seja no plano da vontade. Passamos então da tranquilidade no íntimo para a contemplação do que é interior ao íntimo.

Mas a psicologia agostiniana não se deixa reduzir a um esquema, porquanto o exame do homem interior, ainda que de aspiração metafísica, é marcado sempre por aquilo que Grabmann chamou de psicologia empírica, isto é, a exploração da riqueza psicológica humana segundo suas funções e manifestações¹⁷. Isso quer dizer, afinal de contas, que as linhas gerais da análise psicológica agostiniana e da descoberta da presença da *lux aeterna* são tão-somente a tradução de uma rica análise de conteúdo, precedente. Como nos adverte também Gilson, “toda substituição do real por conceitos abstratos, e da investigação da experiência concreta por uma análise geométrica, repugna ao agostinismo autêntico”¹⁸. Por isso, passo agora a um breve comentário de um momento dessa “metafísica da experiência interior”: a investigação do tempo no décimo primeiro livro das *Confissões*.

Quid est enim tempus? Quis hoc facile breuiterque explicauerit? Quis hoc ad uerbum de illo proferendum uel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio: si quaerenti explicare uelim, nescio¹⁹.

Creio que a pergunta “o que é pois o tempo?” é, na verdade, uma pergunta sobre a temporalidade humana. O tempo, como dimensão privilegiada de manifestação da polaridade inscrita na natureza humana, oferece a Agostinho condições para investigar a alma, e aí re-encontrar a presença do que é interior a esse íntimo, isto é, a eternidade divina.

A “interioridade do homem mostra-se como um meio próprio de mediação entre o tempo e a eternidade”²⁰, porque o exame do que entendemos pela palavra tempo em nossa linguagem cotidiana nos leva sempre a paradoxos, desde que permaneçamos no interior do tempo; mas é também ali que vamos descobrir a inteligibilidade dessa linguagem, inteligibilidade que é, a rigor, uma ‘visão’ da eternidade, nos limites humanos. De fato, o XI livro das *Confissões* é uma sucessão de tentativas fracassadas de descrever o tempo, até que esses sucessivos fracassos terminam, eles mesmos, por exhibir o que é o tempo: *distentio*, dispersão, desgaste, dilaceramento, atenção dividida entre passado, presente e futuro. Em contrapartida, se imporá, para conferir sentido a essa tripartição, a *intentio*, reunião destas partes num só ponto da alma humana, ‘visão’ do tempo como imagem da eternidade, vale dizer, por imitação do conhecimento (*notitia*) divino da eternidade.

Parece-me adequado, com efeito, descrever a inspeção do tempo como um exame da temporalidade através da linguagem temporal. A linguagem, enquanto presa aos seus limites, mais esconde do que revela seu objeto. A procura da expressão da intuição, do que é visto pelo “homem interior”, por outro lado, é um esforço de desarmamento da linguagem, de simplificação. Ela só será verdadeiramente expressiva quando lograr exhibir seu núcleo não discursivo: essa exibição se faz precisamente ao denunciar a carência de inteligibilidade do que é complexo tal como o discurso. O complexo não pode ser apreendido, porque a complexidade é sinônimo de labilidade: o permanente é simples, só ele oferece transparência. A linguagem pode se constituir num meio adequado se ela se submete a mostrar seus limites, a mostrar que é dependente do que é ante-discursivo. Nesse sentido, o tempo por si mesmo é inapreensível, e inefável. Somente a eternidade, paradoxalmente, poderá ser dita.

Mas o que nos distingue do platonismo? Para responder a essa questão, temos que notar que não se trata tão-somente de conhecer o tempo através da dialética: o que está além do binômio tempo/linguagem temporal, e em proveito de cuja elucidação este binômio foi posto em jogo, é a eternidade mesma. Por seu turno, essa eternidade não é propriamente conhecida, porque a inteligência não a apreende. Pelo contrário, se o homem alcança alguma visão do que seja o tempo, essa visão depende da presença de uma iluminação que vem ao homem, e não é ele quem vai até ela. *Tu inluminabis me, lucerna mea.*

Contudo, se num primeiro momento a inteligibilidade do tempo se mostrou dependente de certa intuição da eternidade, em virtude da qual o tempo seria entrevisto, agora é preciso aprofundar a dependência do temporal face ao eterno, pois a compreensão do tempo pelo homem, pretensa atividade humana, tem de dar lugar à atividade divina. Isso pode ser entendido segundo dois planos: 1^o) a rigor, não é o homem que vê a eternidade; é a eternidade que vê o homem. O que o homem vê, na sua finitude, são apenas as criaturas. “Nós, então, vemos estas coisas que fizeste [Deus] porque elas são, mas elas são porque tu as vês”²¹. 2^o) A compreensão humana do tempo dá lugar à apreensão do homem pelo futuro, não mais o futuro para o qual tende a vida humana (*distentio*)²², mas o futuro escatológico, onde o que parecia um fim meramente intelectual (conhecer o tempo) torna-se fim ontológico e moral: deixar-se apreender pelo movimento do princípio absoluto e eterno. A *expectatio futurorum* torna-se *spes*:

*Et tota spes mea non nisi in magna ualde misericordia tua*²³.

Embora o primeiro movimento se dirija para o interior do homem, o seu resultado será um novo alheamento. Agora não para fora, para o Nada que atrai a vontade, privação de Ser, mas para o Ser. Mais precisamente, porém, não é ao Ser em geral que se dirige a atenção, mas ao princípio, que é, absolutamente, mas é também movimento, iniciativa, de criação e conversão ontológica.

O que procurei mostrar aqui foi, num primeiro momento, o sentido teológico da psicologia agostiniana, mas também, em seguida, o cunho específico que Agostinho confere à quietude buscada na trajetória que passa pelo íntimo do homem, rumo à origem que lhe é ainda interior. Se, a princípio, falar em busca, em caminho, implica trabalho, esforço, isso não pode nos iludir quanto ao alcance dessa atividade. A rigor, ela é apenas um simulacro de atividade: o homem interior só é privilegiado na medida em que ali se revela a finitude humana, em toda a sua extensão²⁴. O debater-se do homem consigo mesmo deve culminar na confissão da sua finitude, de um lado e, de outro, na confissão de que sua origem é de tal forma absoluta, que apenas a ela se pode creditar a “descoberta” (mediante aquele exercício de introspecção) seja da mesma finitude, seja de uma imagem fugidia do absoluto (*intentio*).

Isso exige, é claro, que seja agora o absoluto o pólo verdadeiramente ativo, ou melhor, que se compreenda de que forma o absoluto age, sem que agitação alguma abale sua incomutável transcendência. “A Sabedoria é mais móvel que todas as coisas móveis: e, por sua pureza, chega a toda parte”²⁵. É pois a uma teologia onde a verdadeira atividade é pensada no absoluto que Agostinho dirige suas reflexões, quer sobre o espírito humano em geral, quer sobre a sua temporalidade.

Notas

- 1 - Pöggeler, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, pp. 41-48.
- 2 - “É verdade que Santo Agostinho vive e pensa a partir do desassossego da vida fática, mas no quietismo da *fruitio Dei*, cuja origem corresponde ao neoplatonismo, deita fora a experiência fática da vida do cristianismo primitivo e faz-se infiel às suas próprias afir-mações”. Id., op. cit.: 43.
- 3 - *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, *Sancti Augustini Opera, Corpus Christianorum, Series Latina 27*. Turnhout, Brépols, 1990, *editio altera*. (Doravante *Conf.*). *Conf. I i 1*: “Nosso coração é inquieto, até que se aquiete em ti”.
- 4 - Sb. 11,21 (Para as referências bíblicas: Sabatier, P., *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones*, Reims, 1743. Reimpressão, Turnhout, Brépols, 1991).
- 5 - *Conf. III vi 11*: “Interior ao meu íntimo, superior ao meu cume”.
- 6 - *De ciuitate dei libri uiginti duo*. *Sancti Augustini Opera, Pars XIV. Corpus Christianorum, Series Latina 47*, Turnhout, Brépols, 1955 (Doravante: *De ciu. Dei*) *De ciu. Dei XIV 13*: “...apenas uma natureza feita do nada pode ser desencaminhada no erro. Mas ela tem o pelo-que-ser uma natureza, a partir de ser feita por Deus; porém, o pelo-que-se-afastar do que é, o tem de ser feita do nada.”
- 7 - *De ordine libri duo*. *Sancti Augustini Opera, Pars II, 2. Corpus Christianorum, Series Latina 29*, Turnhout, Brépols, 1970: II xviii 47: “...o estudo da filosofia nada mais encontra, do que o que seja o uno, mas de maneira muito mais profunda e divina. O seu problema duplo versa, de uma parte, sobre a alma, de outra, sobre Deus”.
- 8 - *Conf. XIII ix 10*: “*pondus meum amor meus*”.
- 9 - Entre outras razões, porque não pode se excusar, se desculpar alegando constrangimentos alheios.
- 10 - Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, Boccard, Paris, 1950.
- 11 - *Enarrationes in Psalmos*. *Sancti Augustini Opera, Pars X, 1-3. Corpus Christianorum, Series Latina 38-40*, Turnhout, Brépols, 1956 (Doravante *En. in Ps.*). *En. in Ps. 7, 19*: “Quem deixar aquele pelo qual foi feito e enclinar-se para aquilo de onde foi feito, isto é, para o nada, por causa deste pecado ficará nas trevas”.
- 12 - *En. in Ps. CIII, s.4*: “O que é natureza para o cavalo, é decisão para o homem. Disse, então, Deus: ‘Não exijo participação na minha sabedoria

daqueles que não fiz à minha imagem; mas onde fiz, ali exijo, e ordeno o uso daquilo que dei”.

- 13 - *De Genesi ad litteram libri duodecim*, Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia III. Opera et studio Monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri, Paris, 1841.
- 14 - *En. in Ps. 145, 5*: “[a alma] se volta das coisas exteriores para as interiores, das inferiores para as superiores, e diz: ‘Louva o Senhor, minha alma’. ...a alma racional, constituída em certo lugar médio, acolhe a lei de aderir ao que está acima e comandar o que está abaixo. Não pode comandar o que está abaixo, a menos que seja comandada pelo que é melhor. Não pode comandar o que comandava, porque não quer ser comandada por aquele que a comanda”.
- 15 - *De trinitate libri quindecim*, cura et studio W. J. Mountain. Sancti Augustini Opera, Pars XVI. *Corpus Christianorum*, Series Latina 50-50A, Turnhout, Brépols, 1968, VIII ii 3: “*Deus é Luz*, não do modo como vêem os teus olhos, mas como vê o coração, quando escutas que a Verdade é”.
- 16 - *De uera religione liber unus*. Sancti Augustini Opera, Pars IV, 1. *Corpus Christianorum*, Series Latina 32, Turnhout, Brépols, 1962: 39, 72: “Não vás para fora, volta para ti mesmo: no homem interior habita a verdade; e se descobrires que tua natureza é mutável, transcende também a ti mesmo. Mas lembra-te, ao te transcender, de transcender a alma que raciocina”.
- 17 - “A psicologia metafísica de Agostinho, seu esquadramento da essência da alma, tem como pressuposto uma rica e correta observação das funções e manifestações da vida da alma. Na obra de Agostinho, abriga-se um núcleo de psicologia empírica” (grifos do autor). Grabmann, M. *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*. Köln, J. P. Bachem, 1929, ed. modificada: 21.
- 18 - “L’avenir de la métaphysique augustinienne” in *Mélanges Augustiniens*, Paris, Marcel Rivière, 1931: 372-3.
- 19 - *Conf. XI xiv 17*: “O que é, com efeito, o tempo? Quem o explicará com facilidade e poucas palavras? Quem o compreenderá, ainda que em pensamento, para dizer dele uma palavra? Mas lembramos de algo mais familiar e mais conhecido ao falar do que o tempo? E entendemos de fato, quando dele falamos, e entendemos também quando ouvimos outrem falar. O que é pois o tempo? Se ninguém me pergunta, sei; se quero explicar a quem pergunta, não sei”

- 20 - Schmitt, B., *Der Geist als Grund der Zeit. Die Zeitauslegung des Aurelius Augustinus*. Inaugural-Dissertation, Freiburg im Breisgau, 1967: 111.
- 21 - *Conf. XIII xxxviii 53*.
- 22 - *Conf. XI xxix 39: "ecce distentio est ulta mea"*.
- 23 - *Conf. X xxix 40: "E toda minha esperança não está senão em tua tão grande misericórdia"*.
- 24 - *Conf. X xxiv 35: "Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, domine"*. ["Eis o quanto percorri minha memória te procurando, senhor."]
- 25 - *Sb. 7,24: "Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia: attingit autem ubique propter suam munditiam"*.

Os *Cadernos de Trabalho CEPAME* recolhem, em geral, trabalhos apresentados ou desenvolvidos no curso das atividades do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo. Menos do que uma revista (como se pode perceber pela pequena tiragem), pretendem ser uma “gaveta” coletiva, abrindo textos que aguardam publicação ou que, seja por seu caráter ocasional ou imaturo, permaneceriam fora de circulação. É neste sentido que são *Cadernos de Trabalho*. A incipiência da bibliografia brasileira ou em português acerca de História da Filosofia Patrística e Medieval é a sua principal justificativa. É neste sentido que estes *Cadernos* publicam também traduções, não só de textos filosóficos como de artigos de comentadores abalizados.