

ph̄ia

CADERNOS DE TRABALHO CEPAME

CENTRO DE ESTUDOS DE FILOSOFIA
PATRÍSTICA E MEDIEVAL DE SÃO PAULO

I (3)

CADERNOS DE TRABALHO CEPAME

ph̄ia

Centro de Estudos de Filosofia
Patrística e Medieval de São Paulo

Vol. I (3) setembro 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

- 49** SOBRE CONSCIÊNCIA E TEOLOGIA EM ABELARDO
José C. Estêvão
- 59** NOTAS SOBRE TEOLOGIA NEGATIVA EM AGOSTINHO
Moacyr Novaes
- 67** O *DEFENSOR DA PAZ* DE MARSÍLIO DE PÁDUA CONTRA A
SITUAÇÃO POLÍTICA DE SEU TEMPO
Floriano J. Cesar
- 83** SOBRE A PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM ANSELMO
Paulo R. Martines
- 97** BIBLIOGRAFIA DISPONÍVEL DE OCKHAM

Sobre consciência e teologia em Abelardo*

José Carlos Estêvão**

Gilson (1932: II^o, 6) permitiu-se cunhar a expressão *Socratismo Cristão*, entendendo que na tradição cristã a máxima “Conhece-te a ti mesmo” recebe uma nova aportação: o filósofo que se curva a ela, já sabe, enquanto cristão, o que é o homem – um ser criado à imagem e semelhança de Deus: “a própria natureza do homem é um ponto sobre o qual a Bíblia tem algo a ensinar aos filósofos” (op. cit., p. 2).

Daí decorreriam tanto o interesse despertado pelo tema como um vasto complexo de questões ligadas ao significado desta “imagem”, assim como uma sutil elaboração psicológica e teológica. Gilson (op. cit., p. 4), deixando para outro momento o refinamento dos detalhes, traça dois eixos, altamente solidários, que considera determinantes: aquele, melhor expresso por São Bernardo, “que faz do livre arbítrio humano a imagem de Deus por excelência”, e a insistência de Agostinho na dignidade do pensamento, “aberto à iluminação das idéias divinas”: seria a este contato imediato do intelecto com Deus que o agostinismo medieval ligaria a noção de imagem.

Concebido deste modo, o último movimento do conhecimento de si não é senão o primeiro passo do conhecimento de Deus. Daí a impossibilidade de a alma se apreender como objeto. Para Agostinho, diz ainda o autor (op. cit., p. 18):

* Comunicação apresentada no V Encontro Nacional da ANPOF, Diamantina, em 19/10/1992.

** Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

“[...] toda alma humana imita sobre o plano do finito a fecundidade do conhecimento divino: ela ‘exprime’ de si a apresentação interna de sua própria essência e se refere a si própria por um ato de vontade, como, em Deus, o Pai engendra o Verbo e se liga por si ao Espírito Santo”.

Na seqüência, Gilson percorre um leque de autores altamente representativo: Gregório e Scot Erígena, Ricardo de São Vítor e S. Boaventura – a lista poderia ser facilmente estendida – para os quais a questão coloca-se da mesma maneira: ainda que Tomás de Aquino, por exemplo, entenda a iluminação de modo diferente daquele concebido por Agostinho, “ele a mantêm expressamente, muito particularmente no que diz respeito à ciência da alma”.

Tal abordagem, sem prejuízo para sua imensa fecundidade, trás alguns problemas que Gilson é o primeiro a reconhecer: “Não sonho nem por um instante em dissimular que a mística cisterciense levamos, progressiva e insensivelmente, bem além dos limites da filosofia”.

Mas, diz ele (op. cit., p. 11), “o que moralistas e místicos desenvolvem elevando-se ao plano da Graça, os filósofos sabem exprimir em fórmulas concisas que não se dirigem senão à razão”. Além disso, e este ponto parece menos problemático para nosso autor, se tal compreensão de si é vista como uma superação dos limites do pensamento antigo (cf. op. cit., p. 15), não deixa de ter sua particularidade: o conhecimento de si resolve-se em conhecimento de Deus. Ou antes, o conhecimento de si não é senão “através”, digamos assim, do conhecimento de Deus.

“Tudo o que tu és substancialmente, eu o sou”, diz São Bernardo¹. Mais ainda, quando nos debruçamos mais detidamente sobre o texto de Agostinho do que Gilson pretende fazer no comentário que estamos acompanhando, vê-se que a introspecção, assim entendida, não só nos leva ao conhecimento do homem como imagem de Deus como nos orienta em direção a um “mais além”: “é preciso procurar o que está ‘dentro do íntimo’ (*interior intimo*)”, isto é, Deus mesmo – como o diz Novaes (1992: 34) num trabalho sobre a passagem da atividade à passividade na compreensão da temporalidade

humana em Agostinho. Deste modo a *psicologia empírica* de Agostinho de que fala Grabmann², menos do que ser “esclarecimento da teologia a luz da psicologia, tanto como um aprofundamento da psicologia pelo esforço de interpretação do dogma”, como quer Gilson (op. cit., p. 5), termina por reduzir-se a uma psicologia propedêutica. Não como uma escada necessária da qual é possível desfazer-se quando é alcançado o luminoso cume teológico do conhecimento de Deus, pois é sempre na alma que se “experimenta” a presença divina. No entanto, é, ainda, uma “outra” presença. Daí o desconforto que o termo “psicologia” suscita neste contexto, sugerindo um irremissível anacronismo.

Mas em que sentido esta compreensão é “problemática”? Salvo melhor juízo, é bastante conforme à leitura dos textos. O problema estaria em sua generalização.

Gostaria de mostrar que mesmo um contemporâneo de Bernardo de Clairvaux poderia entender o questão de modo totalmente diferente. E alguém a quem o tema está longe de ser estranho. Refiro-me, como é claro, ao autor de *Conhece-te a ti mesmo*³, Pedro Abelardo.

Toda a *Scito te ipsum*, ou o que conhecemos dela, está voltada para a questão do auto-conhecimento, mas no preciso sentido de uma certa ética – aliás, *Ethica* é justamente o outro nome com que o autor se refere à obra (CR: 126¹⁴¹).

A categoria central da ética de Abelardo é o pecado, não a virtude e o vício. O pecado, por sua vez, é entendido como *desprezo de Deus (Dei contemptus)* (E: 4³²): 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). Note-se que o autor não diz “aquilo que Deus quer ou não quer”. Toda nossa questão está neste “aquilo que *cremos [quod credimus]*” que Deus quer que se faça ou que se deixe de fazer.

Em que medida, para Abelardo, é possível conhecer a vontade divina?

Na *Scito te ipsum* há duas limitações ao conhecimento. Em primeiro lugar, só a intenção ou o consentimento podem ser tomados

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: 163-4). É possível intencionar 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*).

“Os homens – diz Abelardo – julgam aquilo que é manifesto, não a culpa (*culpa reatum*) mas os efeitos do ato” (E: 40⁷⁻⁹). Daí 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.

Deus, ao contrário, “sonda os rins e o coração” (E: 41³⁻⁵), isto é, conhece a intenção; do mesmo modo, o indivíduo pode e deve dar conta de suas intenções: “não há pecado senão contra a consciência” (E: 54²⁶). Muito mais ainda:

“quando não estamos em desacordo com nossa consciência, é em vão que tememos sermos culpados perante Deus” (E: 56⁶⁻⁸).

Não se trata, no entanto, de afirmar um puro “subjetivismo”: só a intenção pode ser boa ou má, mas para que seja boa, deve efetivamente corresponder à vontade divina:

“a intenção não se deve dizer boa porque parece boa, mas porque é realmente boa como se estima (*sicut existimatur*) que seja, para que crendo agradar a Deus não falhemos em nossa estimativa (*existimatione*)” (E: 54²⁰⁻³).

A segunda limitação do conhecimento a que nos referimos é esta. Não há qualquer garantia de que nossa *existimatio* seja boa.

Aliás, muito pelo contrário: *existimatio*, em Abelardo, é um termo técnico: corresponde, ou traduz, *fé*; leia-se as primeiras linhas da *Theologia Scholarium* (TS: 318⁵⁻⁶):

Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporeis non subiacentium.

Estamos nas antípodas da mística cisterciense. Deus conhece, sonda, a interioridade do homem. Este, na medida em que é virtuoso, busca conformar sua consciência à vontade divina. Sem mais garantias do que a fé. A exterioridade da relação entre o homem e Deus não é superada em nenhum momento. Assim, o exame de consciência público que é a *Historia Calamitatum* leva à percepção do pecado (no caso, o orgulho e luxúria) e à do arrependimento. Mas, o exame de consciência de Heloísa, ao contrário, afirma o apego ao pecado. Ambos não entenderiam como transcender o âmbito próprio da consciência, isto é, o que chamamos de psicologia.

Aqui, longe da “psicologia” resolver-se em teologia, a consciência psicológica, entendida estritamente como *atenção* da alma (LI: 25¹⁻⁹), mantém-se de pleno direito do começo ao fim da perquirição de si mesmo.

Tal concepção inscreve-se na própria idéia de teologia de Abelardo. A *Theologia Summi Boni* e a *Theologia Christiana* tem como tema imediato a Trindade; já a *Theologia Scholarium*, sistemática, estabelece como programa a exposição daquilo em consiste a salvação humana: a fé, a caridade e os sacramentos (TS: 318¹⁻²). Há amplas variações entre os três textos (além de diversas redações), não só de acréscimo de material, como entre a primeira e a segunda obra, mas também de caráter doutrinal e, muito em especial, variações de ênfase.

No entanto o “método”, como se costuma dizer (Cottiaux, 1932; Jolivet, 1982²), está estabelecido desde o primeiro *Tractatus*, ou melhor, bem antes dele: seria o da utilização do arsenal teórico da *dialectica*. Trata-se, em primeiro lugar de esclarecer os *termos* nos quais se diz o mistério e a verossimilhança dos enunciados da fé⁴: “o que quer dizer (*quid uelit*) a distinção das Pessoas”, descrita por “três nomes” (TSB: 86¹⁻¹⁰). Ou ainda, “de que modos se diz ‘pessoa’” (TSB: 152¹⁰¹³). Sem nem mesmo faltar todo um capítulo, uma digressão, sobre os conceitos de “mesmo” e “diverso” (TSB: 142-52).

É fácil concordar que Abelardo sabia escolher os nomes de seus livros: *Sic et Non* ou *Conhece-te a ti mesmo*, por exemplo. Mas talvez

o mais significativo deles seja o que hoje menos nos chama a atenção: *Teologia Cristã*. É preciso não subestimar esta passagem da *sacra pagina à theologia*. Ao invés de uma simples mudança em direção a um tratamento quantitativamente mais sistemático, temos “uma ‘brusca’ mudança de perspectiva” (Fumagalli, 1986: 19). A *dialectica* praticada por Abelardo impõe distância entre a linguagem e as coisas. Referir-se à “substância divina única e singular, fundamentalmente individual e simples” através de três *nomes* (TSB: 86¹⁻¹⁰), não é senão propor uma *disputatio* sobre a compreensão das *fórmulas* (proposições) nas quais são ditas a Revelação, tão somente nos limites da dialética. “Mas, para um leitor formado na teologia do século XI, isto não pode ser claro: os *nomina* opõem-se às *res*; falar das Pessoas divinas tratando-as como *nomina*, não aparece como um desvio provisório de uma discussão metódica, mas como uma recusa em considerá-las reais” (Jolivet, 1963: 14).

É neste sentido que o termo “teologia” causa espécie ao sempre vigilante Bernardo de Clairvaux: esta “*estultologia*”, dizia ele⁵. Segundo Cottiaux, a palavra era desconhecida por Sto. Anselmo e quando referida por leitores do Pseudo-Dionísio, como Hugo de São Vítor, o era “no sentido antigo: *Eruditiones didascaliae*” (Cottiaux, 1932: 270).

Além disso, tampouco passou a ser usual após Abelardo. Gilson (1952: 11-2) lembra a “Introdução” das *Sentenças* de Pedro Lombardo, onde não ocorre senão de forma derivada, e que “mesmo em S. Tomás de Aquino, inclusive na *Summa Theologica*, a palavra *theologia* não é de uso corrente para designar a *sacra doctrina* que o teólogo professa. Em Duns Scot, ao contrário, *theologia* é o termo usual em tal caso”.

Para o próprio Abelardo tratou-se de uma inovação relativamente tardia. Cottiaux (1932: 267-70) aponta que ainda na sua *Logica Ingredientibus* (LI: 57¹⁵), *theologi* são, segundo o costume, os poetas pagãos. Mais explicitamente, onde ocorrem os termos *divinitas* e *divini*, naquela que para nós é hoje a *Theologia Summi boni* (mas cujo título original deve ter sido *Tractatus de Unitate et Trinitate divina*), as passagens correspondentes da *Theologia Christiana* os substituem

por *theologia* e *theologi* (TSB: 153¹⁻¹⁰⁴ e 154¹⁰⁵; TC: 262²²⁰⁷ e 263²²²⁹). Por fim, a expressão *spiritualis doctor*, referida a Agostinho no tratado mais antigo, é substituída por *omnium theologorum auctoritas* (TSB: 126³²⁵ e TC: 225⁹⁷⁷; cf. Mews, 198: 15-37).

Abelardo percebe bem a novidade de seu projeto: não só expor sistematicamente os dados da fé, mas procurar a verossimilhança racional com que podem ser, se não compreendidos, aos menos aceitos *enquanto enunciados*. Talvez não nos impressione muito, mas aos olhos de nosso autor, leitor contumaz dos Padres (e do “moderno” Anselmo), aparece como tão diferenciado daquilo que recebe da tradição que seria conveniente impor-lhe um novo nome.

Se aquilo que está em jogo é só o esclarecimento “semântico”, digamos assim, dos enunciados do dogma, a função da teologia é antes propedêutica, menos do que “razões honestas”, ela dá as “razões necessárias”, próprias do lógico, segundo as quais tais enunciados são aceitáveis.

Ora, tal passagem não se faz sem profundos compromissos teóricos. Como o diz Cottiaux (1932: 548) – e não teríamos tempo de demonstrar:

“Abelardo abandona decididamente a iluminação platônica; marca de uma maneira precisa a competência e os limites da especulação racional: criar os *primordia fidei* pela evidência da credibilidade e da consciência ‘estimativa’ do mistério. Ele limita a *intelligentia fidei* às proporções de um conhecimento indireto do objeto da fé ou da compreensão do sentido gramatical dos enunciados da revelação”.

Desta forma é possível entender a ausência de qualquer forma de expressão devocional em seus trabalhos teológicos. É mais fácil vê-lo empolgar-se com uma recorrente *Laus dialectica* do que expandir-se em invocações a Deus. Neste aspecto, a distância entre *De Doctrina Christiana* de Agostinho e a *Theologia Christiana* de Abelardo pode ser medida de maneira econômica com a inevitável comparação da *Historia Calamitatum* com as *Confissões*. Cito o juízo de Jacques Monfrin (1975: 421):

“pode-se pensar que o bispo de Hipona tivesse uma outra qualidade de alma em comparação com Abelardo, e suas reflexões sobre si mesmo um outro *élan*. O coração de Abelardo é mais seco, sua paixão menos alta e seu texto às vezes nos faz imaginar o que poderiam ter sido as *Confissões* de Agostinho escritas por Jerônimo”.

Abelardo diria que não compete aos homens julgar o coração do próximo, só a Deus. Mas talvez pudesse dizer que ele, sim, e não Agostinho, expôs o próprio coração.

Notas

- 1 - "*Quicquid enim tu es substantialiter, hoc ego sum.*" S. Bernardo, *De diligendo Deo*, cap. II, apud Gilson, op. cit., p. 10.
- 2 - Grabmann, M., *Die Grudgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*. Köln, J. P. Bachem, 1929: 21; apud Novaes, op. cit.: 35.
- 3 - Sobre as obras de Abelardo e as siglas com que são citadas no texto, cf. Referências.
- 4 - Confira-se a descrição feita pelo próprio Abelardo de sua primeira "teologia" em HC: 82-1690-701.
- 5 - "*Denique in primo limine Theologiae, vel potius Stultiologiae suae, [...].*" Bernardo de Claivaux (S.), "Tractatus contra quaedam capitula errorum Petri Abaelardi" in *Patrologia Latina*, 182: 1016 B. Sobre a "leitura" cisterciense das "Teologias" de Abelardo, cf. Jolivet, 1963.

Bibliografia

Abelardo:

- CR “Commentarium in epistolam Pauli ad Romanos” in Petri Abaelardi *Opera Theologica I*. Ed. E. M. Buytaert. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievals*. T. XI: 39-340. Turnholti, Brépols, 1969.
- DP *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Ed. R. Thomas. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1970.
- E *Ethics*. Ed. D. E. Luscombe. Oxford, Clarendon Press, 1971.
- HC *Historia Calamitatum*. Ed. J. Monfrin. Paris, Vrin, 1978⁴.
- LI “Die Logica ‘Ingredientibus’”, ed. B. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster i. W., 1919, XII(1-3): 1-503 (acompanho a tradução de C. A. R. Nascimento: Pedro Abelardo, *Lógica para Principiantes*. Petrópolis, Vozes, no prelo).
- TC “Theologia Christiana” in Petri Abaelardi *Opera Theologica II*. Ed. E. M. Buytaert. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievals*. T. XII: 69-372. Turnholti, Brépols, 1969.
- TS “Theologia ‘Scholarium’” in Petri Abaelardi *Opera Theologica III*. Ed. E. M. Buytaert & C. J. Mews. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievals*. T. XIII. Turnholti, Brépols, 1987.
- TSB “Theologia ‘Summi boni’” in Petri Abaelardi *Opera Theologica III*. Ed. E. M. Buytaert & C. J. Mews. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievals*. T. XIII. Turnholti, Brépols, 1987.
- Cottiaux, J. (1932), “La conception de la théologie chez Abélard”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, Louvain, XXVIII: 245-95, 531-51, 788-828.

- Fumagalli, M. T. B.-B. (1986), "Più cose in cielo e in terra" in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di dio tra medioevo e età moderna*. Bergamo, Pierluigi Lubrina: 17-31.
- Gilson, E. (1932), *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, Vrin.
- _____ (1952), *Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales*. Paris, Vrin.
- Jolivet, J. (1963), "Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard" in *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*. Paris, Vrin, 1987: 7-52.
- _____ (1982²), *Arts du Langage et théologie chez Abélard*. Paris, Vrin.
- Mews, J. C. (1987), "General Introduction" in *Petri Abaelardi Opera Theologica III*. Ed. E. M. Buytaert & C. J. Mews. *Corpus Christianorum, Continuatio Medievals*. T. XIII. Turnholti, Brépols.
- Monfrin, J. (1975), "Le probleme de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse" in Jolivet, J. et al. (éds.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable*. Paris, CNRS, 1975: 409-24.
- Novaes, M. (1992), "O exame da temporalidade humana em Agostinho: da atividade à passividade", *Cadernos de Trabalho CEPAME*, São Paulo, I(1-2): 31-43.

Notas sobre teologia negativa em Agostinho*

Moacyr Novaes**

“Neque enim mole, sed virtute magnus est Deus.”
Epistola CXXXVII, ii, 8.

Todos hoje podemos concordar com o papel decisivo da filosofia platônica no pensamento de Aurélio Agostinho. O próprio Bispo de Hipona reconheceu a dívida, especialmente no que concerne à compreensão da imaterialidade divina, do caráter transcendente de Deus, afastando-o da influência do gnosticismo dos maniqueus. Isso já nos aponta, pois, para certo papel do platonismo (ao menos do platonismo tal como recebido e entendido por Agostinho) na elaboração da concepção agostiniana de Deus, isto é, para a “teologia” de Agostinho. Essa patente influência entretanto não pode mascarar o fato de que ele se afastou do platonismo, de que denunciou aquilo que entendia como limitações dos *libri platoniorum*, ainda no tocante à concepção da natureza de Deus.

Até onde vai a semelhança? Onde começa a diferença?

Esta comunicação tem o propósito de apenas indicar uma exigência central para aquele que se volta em direção ao pensamento de um dos maiores nomes da Antiguidade: não desvincular arbitraria-

* Comunicação apresentada no V Encontro Nacional da ANPOF, Diamantina, em 19/10/1992.

** Professor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

mente temas historicamente filosóficos e temas que pareceriam circunscritos à atividade de Agostinho como bispo da Igreja Católica Romana.

Em particular quero assinalar que a delimitação do papel do platonismo não consiste apenas em encontrar pontos de divergência entre as duas “doutrinas” (pensamentos), mas antes implica localizar decisões filosóficas que, geradas por exigências intrínsecas ao cristianismo, de certo modo subvertem o quadro filosófico de um idealismo platonizante.

Como sempre preciso, Gilson nos ensina sobre Agostinho que “aquilo que se chamaria, não sem anacronismo, sua ontologia, permanece fiel à tradição de Platão e de Plotino. Em contrapartida, sua teologia difere profundamente da de seus predecessores”¹. Ora, o que quer dizer compartilhar a ontologia e divergir quanto à teologia? Como aceitar essa discriminação sem ferir a idéia de que Deus é o sumo ser, de que o ser em sentido absoluto se confunde com Deus? Ora, se Agostinho aprendeu com o platonismo justamente o caráter transcendente de Deus, como então separar ontologia e teologia? A meu juízo, um modo proveitoso de abordar este problema consiste em visualizar qual a verdadeira hierarquia, por assim dizer, entre teologia e ontologia.

O centro da ontologia agostiniana é Deus. Isso não a transforma, entretanto, em teologia, no sentido em que a resposta à pergunta sobre o ser se especializa na procura do ser mais eminente; numa tal perspectiva, a teologia é, ou seria, uma inflexão particular no estudo do ser enquanto ser. Para Agostinho, entretanto, não é o problema do ser que vai encontrar resposta numa teologia, mas sim o problema de Deus é que vai se enriquecer de preocupações de natureza ontológica.

Assim, Deus não está apenas no centro da ontologia; é o problema do ser, entre outros, que se organiza em torno da procura de Deus, o problema fundamental da filosofia agostiniana.

Uma boa ilustração dessa inversão, inversão para quem esperasse ler Agostinho como um platônico ligeiramente modificado pelo cristianismo do século IV, é a exegese agostiniana dos versículos 14 e 15 do terceiro capítulo do *Êxodo*, texto bíblico importante na obra de

Agostinho, como modelo de resposta à pergunta: o que é Deus? Cada versículo é tomado como emblema de um de dois nomes de Deus, cujas significações são diversas e complementares.

Segundo o versículo 14, o primeiro nome de Deus se lê: “...*Ego sum qui sum... Qui est misit me ad uos*”.

Já de acordo com o versículo 15, o Deus absoluto é também: “...*deus Abraham, et deus Isaac, et deus Iacob*”².

O primeiro “nome”, pronunciado no versículo 14, apresenta uma resposta propriamente ontológica: Deus é o ser, o ser absoluto, que simplesmente é, sem predicados: “o quem-sou”, “o que é”. O ser, porém, responde apenas parcialmente à pergunta sobre Deus: pois Deus não se explica apenas na sua inefável transcendência. O segundo “nome” (v. 15) indica que, além de sua transcendência, Deus tem também uma relação com o mundo: a franca oposição metafísica entre o ser e os entes não pode mascarar o favor de Deus com respeito a suas criaturas.

Mas isso não acarreta um enfraquecimento da excelência divina: vemos que trata-se de uma radicalização, porque o “segundo nome” restitui a Deus a positividade que as precauções anti-anthropomórficas, importantes para a compreensão do “primeiro nome”, disfarçam em negatividade.

Nesse sentido, se há em Agostinho “elementos de teologia negativa”, eles apontam não para um misticismo de cunho neo-platônico, para um Deus de tal forma inefável, que a teologia se transforma em silêncio, mas sim para uma abertura em direção ao reconhecimento do segundo nome, o “nome de misericórdia”.

Por isso, a ontologia, como disciplina intelectual, cumpre apenas aquela parte da tarefa teológica que se encarrega de pensar o caráter absoluto de Deus, para alertar sobre as virtualidades antropomórficas da linguagem *humana* concernente a Deus.

Tarefa parcial, pois a filosofia agostiniana tem de dar conta também da presença desse absoluto no mundo, em particular, do problema do homem face a ele, o absoluto. Ainda que a tematização do ser implique ela mesma a procura de um contato entre o homem e Deus, impõe-se reconhecer que essa via é limitada pelo estar submetida ao

homem, ao esforço humano. Será preciso encontrar, para essa aproximação entre os opostos, uma caução ulterior ao homem, polo inferior.

O reconhecimento de uma relação tal, que os parceiros estão em assimetria, vai exigir um olhar de outra natureza. A ontologia, encarregada de sublinhar a transcendência, produz uma noção “vazia” de eternidade, mostrando-se restritiva em comparação com uma filosofia que deve pensar o absoluto como plenitude, um absoluto vivo, de certo modo em movimento.

Cumprido, portanto, compreender essa atividade do absoluto, para dar conta do reencontro virtual entre os termos assimétricos: Deus e o homem.

Enfim, se falamos de teologia agostiniana, é preciso notar que ela não se subordina a um projeto ontológico; antes, o problema do ser mostra-se relevante, na medida em que o contraponto entre o ser e os entes oferece uma primeira aproximação da excelência da natureza divina.

A resposta ontológica ao problema de Deus proporciona a Agostinho a possibilidade de diferenciar Deus e o mundo segundo uma escala metafísica (supra-natural). O nome de Deus, enunciado ora como uma equação, uma redundância, *Ego sum qui sum*, ora como o ser sem mais, *Quis est*, é interpretado por Agostinho como o testemunho de que Deus não é por predicação, não tem predicados propriamente falando, ele não é outra coisa que ele mesmo. A possibilidade de predicação que se encontra nas criaturas, vale dizer, a necessidade de que algo, para ser, seja algo determinado, distinto de outros, é uma marca de finitude. O ser autêntico e verdadeiro é simples, no sentido em que seu “é” não carece de complemento³. *Est illud simplex quaero, Est uerum quaero, Est germanum quaero*⁴.

O que explica essa simplicidade, esta ausência de determinação predicativa, é o modo particular de ser de Deus. Deus não é como são as criaturas, ele é como sua fonte de ser: o ser de Deus é a essência do ser das coisas, no sentido preciso em que esse neologismo latino, tentativa de tradução da *ousia* dos gregos⁵, significa uma relação originária entre o ser de Deus (essência) e o ser das coisas (entes), tanto quanto a sabedoria é a origem dos saberes particulares.

Mas essa diferença entre a essência e o ente, entre o que é “é”, e o que é algo outro, diferença que confere a Deus o mérito de se chamar – *maxime ac uerissime* – ser, decorre de sua imutabilidade (Cf. *De Trinitate* V 2, 3). Tudo o que está submetido ao regime do tempo, tudo o que é o que não era, e será o que não é, isso não merece propriamente o nome de ser. Ser, verdadeiramente, é ser constantemente, sem mudança. *Id enim uere est, quod incommutabiliter manet*⁶.

Assim, se a primazia do imutável é reveladora da orientação do que chamamos de resposta (platonicamente) ontológica ao problema de Deus, por outro lado, a fim de explicar adequadamente a superioridade divina, Agostinho recorre a passagens bíblicas outras que Ex. 3, 14, passagens que envolvem Deus com certa adjetivação. Embora essa adjetivação não exiba a radicalidade das fórmulas do *Êxodo*, pelo fato mesmo de vincular a Deus predicados destinados às criaturas, Agostinho encontrará neles material para discutir a superioridade divina, assinalando agora, a um só tempo, a sua inefável transcendência e a sua presença. Tomarei por base um parágrafo de *Contra adversarios Legis et Prophetarum* (PL 42: 627): o número 40 do primeiro livro: I, 20, 40.

Reputo importante o comentário de Agostinho a essa descrição bíblica porque ele não é dominado por uma teologia exclusiva “do primeiro nome”. Ao contrário, se resistirmos à tentação de procurar apenas “metafísica” nos textos, encontraremos ali alguma outra coisa. Com efeito, conjugada a esse tratamento metafísico, vemos a expressão da atividade divina, vale dizer, de sua atividade criativa, providencial e soteriológica. Na verdade, trata-se sempre de localizar com precisão onde radicam as cautelas no uso de atributos divinos.

“Com efeito, não se arrepende Deus como homem, mas como Deus. Igualmente, não fica irado como homem, nem como homem tem misericórdia, nem como homem tem ciúme, mas tudo como Deus. O arrependimento de Deus não segue-se ao erro; a ira de Deus não tem o ardor de um espírito perturbado; a misericórdia de Deus não tem o coração triste daquele que se compadece, segundo a etimologia da palavra em latim; o ciúme de Deus não escurece a mente.”

Por ora, vemos apenas que tais expressões bíblicas **não** devem ser lidas segundo a sua significação humana. Além disso, entretanto, vemos que Agostinho assinala também neste mesmo texto o que elas querem dizer – o que significam, quem sabe positivamente, o arrependimento, a ira, a misericórdia e o ciúme divinos.

“Mas o arrependimento de Deus quer dizer a mudança (inopinada para os homens) das coisas constituídas com o seu poder; a ira de Deus é a punição dos pecados; a misericórdia de Deus é a bondade para salvar; o ciúme de Deus é a providência, pela qual não permite, àqueles que submete, amar impunemente o que proíbe [...]. Quando se arrepende, não é mudado, mas muda; igualmente, quando fica irado, não se abala, mas pune; e quando tem misericórdia, não sofre, mas libera; e quando tem ciúme, não é cruciado, mas crucia”.

O comentário dos atributos que daí se depreenderiam (arrependido, irado, misericordioso, ciumento) é, então, a princípio, subordinado à estratégia de desvincular o seu sentido do costumeiro, do humano. Segundo esta estratégia, multiplicam-se os “nãos”: ... *não é mudado, ... não se abala, ... não sofre, ... não é cruciado...*

Entretanto, completam estas precauções anti-antropomórficas outras tantas expressões do sentido “próprio” da atividade divina. Deus *muda, ... pune, ... libera, ... crucia*. Como eu já disse, julgo que este texto tem o mérito de enfrentar o problema dos atributos divinos sem nenhuma obsessão em descrever Deus apenas segundo o que ele **não** é.

É verdade que, em certas páginas, Agostinho parece favorecer francamente uma teologia negativa, estritamente apofática. Diante da necessidade de sublinhar a transcendência divina, ele de fato é levado a dizer que “Deus é inefável; mais facilmente dizemos o que não é, do que o que é”⁷. Ou, mais radicalmente: “Deus não pode sequer ser dito inefável, pois também quando é dito isso, é dito algo”⁸.

Mas o que eu gostaria de assinalar aqui é o fato de a estratégia negativa estar apoiada na constatação das limitações do homem, e particularmente de sua linguagem. Detectar um deslocamento entre a natureza divina e a linguagem humana não implica necessariamente dizer que a natureza divina só pode ser descrita negativa ou

metaforicamente. Se há negação e metáfora, isso não se deve exatamente a limitações no plano do absoluto.

A precaução de Agostinho não significa condenar os atributos divinos ao regime da metáfora. Tendo precisado o sentido de tais atributos, não é preciso suspendê-los. Trata-se, na verdade, de localizar corretamente por que há, de fato, um deslocamento entre as palavras e seu sentido. Quando se fala em metáfora, entende-se justamente a transposição do sentido próprio das palavras para circunstâncias ou objetos diversos, aos quais originalmente, literalmente, elas não se aplicam.

Ocorre que dizer isso com relação a Deus quer dizer, ou pareceria dizer, que os atributos não são exatamente divinos, mas apenas por aproximação: deslocados de seu sentido literal é que eles se refeririam ao absoluto. Essas palavras seriam apenas um empréstimo tomado à linguagem humana, usual, obliquamente aplicadas a algo que lhes transcende. Ora, isso supõe que é da natureza do absoluto uma certa estranheza com respeito à força, à beleza, à vida, ao movimento, à misericórdia, à ira.

Em suma, a linguagem do *Antigo Testamento* teria de ser desculpada, posta entre aspas, porque ameaçaria a higidez especulativa de uma filosofia da transcendência. Nada mais estranho ao pensamento de Agostinho, segundo me parece.

Se passamos, então, ao segundo “nome” de Deus expresso no terceiro capítulo do *Êxodo*, vamos encontrar a abertura para outra teologia, agora distinta da herança platônica, teologia apoiada e exigida pelo cristianismo de Agostinho. Creio que o cristianismo exigiu do Bispo de Hipona uma consideração de Deus diversa da consideração “platônica” (e “neo-platônica”, como podemos distinguir hoje). A atribuição de dois “nomes” a Deus tem o importância de não restringir a teologia a sua dimensão metafísica, cujo desdobramento pode ser uma teologia apofática: o segundo “nome”, o Deus de misericórdia, completa o primeiro para lhe modificar a orientação.

O que quer dizer isso? Modificar não resulta em “enfraquecer”. O Deus de misericórdia não é o Deus dos crédulos, das “Mônicas”,

daqueles que não têm acesso ao biscoito fino da filosofia. Trata-se, na verdade, de não se deixar a filosofia/teologia aprisionar em metafísica.

Sem pretender ir além de indicações sobre esse sentido diferenciado da teologia agostiniana, quero chamar atenção para um dado bem conhecido: a teologia de Agostinho é essencialmente trinitária, mais particularmente, cristocêntrica. Nesse sentido, o absoluto é sempre pensado também segundo a sua relação com o mundo. Se olharmos aquelas linhas acima, que procuravam descrever o sentido da ira, da misericórdia divina etc., vemos que sua explicação está vinculada a uma relação de Deus com o mundo, mais precisamente, em favor deste.

Se nas *Enéadas* de Plotino o mundo é engendrado por emanção, a partir de um Uno que não pode, a rigor, tolerar sequer a positividade do Ser, em Agostinho a idéia de criação implica, de um lado, que a multiplicidade é gerada como ato da vontade do absoluto; de outro, que esse mesmo absoluto não é, pois, alheio ao dinamismo, ao movimento. Pelo contrário, fruto da criação, o belo tecido dos tempos, para tomar uma imagem do *Comentário Literal ao Gênesis*⁹, é produto da iniciativa divina, da atividade divina, e só é à medida que imita o Ser supremo e dele provém; só é belo, à medida que imita a Sabedoria que ordena a criação.

Pensar a criação é, pois, pensar a atividade de um Princípio, pelo qual o mundo é criado, e dotado de ordem.

Se Agostinho cotejou o texto de Plotino com o Evangelho de João, assinalando encontros, meritórios para o platonismo, por outro lado, também o denunciou por não compreender a Encarnação de Deus. Ora, isso é mais do que um artigo de fé. Trata-se de discutir o papel da segunda pessoa da Trindade. Nela Agostinho encontra uma atividade que não pode ser subtraída do Absoluto.

Falta tempo para nos determos sobre isso, mas é na mesma segunda pessoa, no Verbo divino que se exprime a identidade do Deus criador com o Princípio mesmo de criação, identidade perfeita, limite da semelhança que une o relativo ao absoluto.

Voltando finalmente para o problema da metáfora, talvez possamos reconhecer que Deus é literalmente irado e misericordioso, porque o é segundo o Verbo divino. A linguagem humana, que se deve confessar finita, não pode arrogar-se descrever o absoluto; por isso mesmo, também tem de confessar afinal que ela mesma é só imitação do Verbo supremo. Se há metáfora na teologia, isso não redundará em esvaziar o transcendente. A obliquidade da linguagem não pode ser projetada no absoluto, como a lhe atribuir limitações alheias.

Em suma, quis aqui apenas apontar para um estudo de uma dupla teologia em Agostinho, uma teologia que combina “elementos” tanto de teologia negativa como de teologia positiva. Meu propósito é refletir sobre uma possível hierarquização entre estas duas orientações: creio que os “elementos de teologia negativa” não são o acabamento metafísico de uma teologia positiva mais afeita à linguagem dogmática; antes, acredito que a consideração “positiva” dos atributos divinos é, num primeiro plano reafirmada pelo esforço negativo, e depois consiste precisamente numa radicalização das preocupações fundamentais dessa estratégia virtualmente apofática.

Notas

- 1 - Gilson, E. “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin” in *Recherches Augustiniennes II, Études Augustiniennes*, Paris, 1962: 209.
- 2 - “Eu sou o quem-sou [ou, Eu sou o Eu-sou] [...] O que é mandou-me até vocês. [importa aqui é salientar que a identificação radical de Deus como Ser pode sugerir uma complexidade indesejável]. Eu sou o Deus de Abraão, e o Deus de Isaac, e o Deus de Jacó”.
- 3 - Note-se essa distinção, mesmo no emprego de um adjetivo, como mostram estes trechos sobre Deus como bom: *Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et uide ipsum bonum, si potes; [...]* (*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 3, 4). [...] *bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est* (*Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, *Sancti Augustini Opera, Corpus Christianorum*, Series Latina 27. Turnhout, Brépols, 1990, *editio altera*: XIII xxxi 46).
- 4 - *Enarrationes in Psalmos*. *Sancti Augustini Opera*, Pars X, 1-3. *Corpus Christianorum*, Series Latina 38-40, Turnhout, Brépols, 1956: *Enarratio in Psalmum*. XXXVIII 7: “Procuro o É simples, procuro o É verdadeiro, procuro o É autêntico”.
- 5 - Cf. *De ciuitate dei libri uiginti duo*. *Sancti Augustini Opera*, Pars XIV. *Corpus Christianorum*, Series Latina 47, Turnhout, Brépols, 1955: XII 2.
- 6 - *Confessiones* VII xi 17: “Com efeito, é, verdadeiramente, o que permanece inabalavelmente”.
- 7 - *Enarratio in Psalmum LXXXV*, 12 (PL 37, 1090).
- 8 - *De doctrina christiana libri quattuor*. *Sancti Augustini Opera*, Pars IV, 1. *Corpus Christianorum*, Series Latina 32, Turnhout, Brépols, 1962: I vi 6.
- 9 - *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.

O defensor da paz de Marsílio de Pádua contra a situação política de seu tempo

Floriano Jonas Cesar*

Em 492, respondendo ao imperador bizantino Anastácio I (491-518), o papa Gelásio I (492-497) expressa duas idéias que serão retomadas freqüentemente pelo menos até fins do século XIII:

Há na realidade dois [poderes], muito augusto Imperador, pelos quais este mundo é principalmente governado, a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Dos dois, o sacerdócio tem o valor mais alto, na medida em que deve prestar contas dos próprios reis em matérias divinas. Fica pois a saber, meu muito clemente filho, que embora presidas com dignidade nos ofícios humanos, no que respeita os divinos tens de dobrar a cerviz perante aqueles de quem esperas a salvação e de quem recebes os sacramentos celestiais (Espinosa, 1981: 129).

Neste trecho da carta, Gelásio I afirma, de um lado, que o mundo é governando em última instância pela autoridade sagrada do Pontífice e pelo poder régio. De outro, que a autoridade do Pontífice tem mais valor, *na medida em que deve prestar contas dos próprios reis, em matérias divinas.*

Em outros tempos e circunstâncias, a idéia de que a autoridade do Pontífice é superior *em matérias divinas* ao poder régio será reto-

* Floriano Jonas Cesar é pós-graduando do Departamento de Filosofia da USP e professor de Filosofia da Universidade São Judas Tadeu.

mada. Em 1076, em nome dessa superioridade, o papa Gregório VII (1073-1085) excomungou, declarou deposto o imperador Henrique IV (1056-1106) e desobrigou os súditos da obediência a ele. Fato inédito na Idade Média, mas em conformidade com a perspectiva pela qual Gregório VII via a relação entre o Pontífice e o Imperador. Para ele, Igreja e *Estado* (cf. Nascimento, 1992) não eram instituições autônomas (cf. Arquillière, 1972). Ao contrário, o poder temporal dos reis possuía sobretudo uma finalidade religiosa, a saber, a salvação dos súditos. Pontífice, Imperador, reis e súditos eram antes de mais nada parte da Igreja, da qual o Pontífice tinha sido estabelecido por Cristo como chefe, ou, para usar uma imagem bíblica, como pastor universal. A ele competia nada menos do que conduzi-la à salvação eterna.

Este raciocínio sustenta o decreto que excomungou e declarou deposto Henrique IV, desobrigando os súditos da obediência a ele. Gregório VII acusa o Imperador de orgulho, de tentar diminuir a honra da Igreja e dividi-la, de desobediência. São motivos religiosos, e Gregório VII não acredita agir fora de sua competência ao excomungar Henrique IV. Excomungado, o Imperador não está mais em condições de governar um reino cristão, na medida em que a salvação dos súditos estaria ameaçada. A excomunhão de Henrique IV implica, assim, sua deposição e o desligamento dos súditos da obediência a ele.

A deposição de Henrique IV é um marco na relação entre Papa e Imperador na Idade Média. Depois dela, os papas se atribuirão sempre mais poder sobre o Império e sobre outros reinos. Em 1302, Bonifácio VIII (1294-1303) retoma na *Bula Unam Sanctam* (apud De Bobi, 1989: 26-7) argumentos semelhantes aos de Gregório VII. Segundo ele, há apenas uma Igreja, de que fazem parte sacerdotes, reis e súditos. Como um corpo, porém, ela possui uma única cabeça, a saber, Cristo, e, em lugar dele, o Papa. Entretanto, a Igreja compreende e detém dois poderes. De um lado, o poder espiritual, exercido pelo sacerdote. De outro, o temporal, exercido pelos *reis e soldados*, mas *em defesa da Igreja e com a anuência do sacerdote*. Desse modo, para Bonifácio VIII, o poder dos governantes está subordinado à

autoridade sacerdotal. A *Unam Sanctam* termina com uma afirmação que se tornou famosa:

*Assim, portanto, definimos, dizemos e declaramos ser necessário para a salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao Romano Pontífice.*¹

Bonifácio VIII foi sucedido pelo papa Clemente V e este, por João XXII, cujo pontificado é marcado pelo confronto com o imperador Luís da Baviera. Tudo começou com a morte do imperador Henrique VII (1308-1313) e a eleição do sucessor dele em 1314. Concorreram Frederico da Áustria e Luís da Baviera, que recebeu quatro dos sete votos. A eleição, porém, foi contestada. Começou assim a luta entre ambos, que termina apenas em 1322, quando Luís da Baviera vence Frederico da Áustria na batalha de Mühldorf.

João XXII, porém, afirma que, mesmo escolhido pelos Sete Eleitores, Luís da Baviera precisa da confirmação do Papa para se tornar Imperador. Segundo ele, por direito divino e humano, ninguém pode se tornar Imperador sem a confirmação do Pontífice. Luís da Baviera, contudo, não apenas não solicita a confirmação do Papa, como procura restabelecer a autoridade imperial na Itália.

Marsílio de Pádua (c. 1280 – c.1343) escreve o *Defensor da Paz* em meio à luta entre João XXII e Luís da Baviera, de quem ele toma o partido. Provavelmente, a obra começou a ser escrita em 1317. O texto definitivo, entretanto, ficou pronto apenas em 1324².

Os acontecimentos envolvendo Luís da Baviera e João XXII influenciaram sem dúvida a elaboração do *Defensor da Paz*. Muitos deles são comentados na obra. Marsílio não os toma, porém, como fatos isolados nem como um problema de momento. Ao contrário, esses acontecimentos são tomados como parte de uma tendência mais que centenária dos papas de usurparem poderes e governos seculares.

A origem do problema, segundo Marsílio, é antiga e se constitui num desvio do modo de vida ensinado por Cristo. Com efeito, Cristo não apenas abdicou e renunciou expressamente ao *juízo dos atos civis ou ofício do principado deste século* como se declarou

submisso ao *juízo* ou *poder coercitivo dos governantes deste século*, e viveu na pobreza. Assim determinou aos apóstolos e aos sucessores deles. Esse modo de vida foi seguido pelos apóstolos e, em geral, pelos bispos e presbíteros até Constantino, o primeiro Imperador cristão (DP II, XXV, 1).

Quem destruiu esse modo de vida foi o *Príncipe deste mundo*, o demônio, ao instigar dois pares de sentimentos no espírito dos pontífices. A cupidez e a avareza que os levaram a se desviarem da pobreza. A soberba e a ambição do poder secular, a se desviarem da humildade. Esses sentimentos perversos levaram os papas a se desviarem do modo de vida ensinado por Cristo. Passaram, então, pouco a pouco e sorrateiramente, a usurpar poderes civis e bens temporais, até se atribuírem o poder coercitivo supremo sobre o Imperador e todos os demais governantes, grupos e indivíduos do mundo, leigos ou clérigos.

Aos olhos de Marílio, portanto, a história da relação entre a Igreja de Roma e os governantes narra um desvio. Da situação de humildade – entenda-se, de submissão aos governantes – e de pobreza, a Igreja de Roma passa a se apoderar de jurisdições e governos seculares, e a entesourar. Processo, entretanto, inacabado, na medida em que os papas pretendem submeter à sua jurisdição coercitiva não apenas o Império – seu alvo principal –, mas todos os reinos e cidades do mundo.

Na tendência dos papas de se apoderarem de poderes e governos seculares, entretanto, uma falsa opinião, segundo Marsílio, desempenhou e, na sua época, ainda desempenhava papel fundamental. Trata-se da opinião segundo a qual os papas teriam a *plenitude de poder*. Na verdade, esse poder foi interpretado de diversas maneiras em diferentes épocas. Inicialmente, foi compreendido como o cuidado geral das almas. Assim, Cristo teria confiado ao bispo de Roma – o Papa – o cuidado de todas as almas do mundo enquanto aos demais bispos apenas de parte. No tempo de Marsílio, porém, os papas entendiam que a *plenitude de poder* lhes conferia também a jurisdição coercitiva sobre todos os governantes, grupos e indivíduos do mundo, e sobre todos os clérigos, podendo nomear e destituí-los ou dispor dos bens eclesiásticos; poder de *ligar e desligar os homens da culpa*

e da pena, de excomungar e suspender a excomunhão; poder de ordenar qualquer pessoa e de administrar ou privar alguém dos sacramentos; poder de interpretar as Escrituras, estabelecendo normas necessárias à salvação, e de obrigar a observância deles pela coerção.

Baseados nessa suposta *plenitude de poder*, os papas, inclusive João XXII, interferiam na eleição e na atividade do Imperador, provocando a intranquilidade política que domina a Itália. Essa interferência causa intranquilidade por dois motivos. Primeiro, porque não permite que o Imperador aplique a justiça, multiplicando, assim, litígios entre os súditos do Império. Segundo, porque o Pontífice procura submeter o Imperador, que não deseja nem deve, de direito, estar submisso à jurisdição coercitiva do Papa. Dessa oposição nasce o conflito entre ambos e inúmeras guerras na Itália.

Marsílio escreveu o *Defensor da Paz* motivado por essa situação. No capítulo inicial, ele lamenta que a Itália, tendo outrora dominado o mundo, estivesse então dividida e dominada em razão de lutas internas. Lutas que tinham como uma das causas a falsa opinião de que o Pontífice teria a *plenitude de poder*. O *Defensor da Paz* será escrito para deixar clara a falsidade e perversidade dessa opinião, que não apenas provoca a intranquilidade na Itália como ameaça todos os demais reinos e cidades do mundo.

Mas a obra não tem caráter apenas especulativo. Ao contrário, Marsílio escreve para que a chamada *causa singular de litígio*, uma vez desvendada, possa ser eliminada, e todos os reinos e cidades possam viver em paz. Não se trata, assim, de um livro que discute idéias unicamente. Ao contrário, a argumentação no *Defensor da Paz* tem objetivos práticos bem definidos.

Claro que o simples desvendamento da *causa singular de litígio* não leva à sua eliminação. Nem Marsílio pensava assim, ou mesmo que João XXII e seus cúmplices deixassem de interferir na eleição e na atividade do imperador Luís da Baviera apenas porque o *Defensor da Paz* mostrava que não tinham autoridade para tanto e que essa interferência era causa de intranquilidade política. Na verdade, Marsílio não espera que o pontífice e seus cúmplices sejam convencidos pelos argumentos dele. Ao contrário, o livro é escrito para

os governantes, sobretudo o imperador Luís da Baviera, e para os súditos ou cidadãos, para que lutem contra as pretensões dos pontífices (DP II, I 1) e saibam *o que é necessário observar para a conservação paz e da própria liberdade* DP III, III, 1).

O *Defensor da Paz* foi escrito, assim, para desvendar a *causa singular de litígio*, tornando possível sua eliminação e conseqüentemente a paz dos reinos e cidades. Em vista desses objetivos, a obra foi dividida em três Discursos. No primeiro, Marsílio demonstra seus intentos por *métodos certos descobertos pela engenhosidade humana, estabelecidos [os intentos] a partir de proposições evidentes por si a qualquer mente não corrompida pela natureza, costume ou afeição perversa*. No segundo os confirmará através de *testemunhos de verdade fundados eternamente*. O último, muito curto, é uma espécie de síntese das conclusões a que chegaram os discursos anteriores. Ele contém ensinamentos a serem observados pelos governantes e súditos (DP I, I, 8).

O primeiro Discurso procura as causas da tranqüilidade e da intranqüilidade políticas. Antes de mais nada, porém, é preciso deixar claro o que são uma e outra. Para defini-las, Marsílio compara a cidade ao ser vivo, e a tranqüilidade política à saúde:

[...] assim, segundo esta analogia, a tranqüilidade será a boa disposição da cidade ou reino pela qual cada uma de suas partes poderá executar perfeitamente as operações convenientes a si segundo a razão e sua instituição. E dado que quem define bem significa junto os contrários, a intranqüilidade será a má disposição da cidade ou do reino – como a enfermidade do animal –, pela qual todas ou algumas de suas partes são impedidas de executarem as funções convenientes a si, de modo absoluto ou em parte (DP I, II, 3).

Definidas assim a tranqüilidade e a intranqüilidade, Marsílio examina vários aspectos dela. Para se compreender inteiramente o que é a paz civil, será preciso entender antes o que é a cidade, qual sua finalidade, quais e quantas são as partes dela bem como suas fun-

ções e hierarquia. Somente então será possível conhecer as causas da tranquilidade e da intranquilidade política.

Marsílio parte da idéia de que todos os homens, por natureza, procuram viver bem e evitam o que se opõe a isto. Mas, para tanto é preciso que eles se reúnam numa comunidade civil, porque um casal, família ou mesmo um pequeno grupo de famílias reunidos não pode dar conta de todas as tarefas necessárias para se viver bem. Apenas a cidade as possui. Seguindo Aristóteles, Marsílio enumera, então, seis ofícios necessários para os cidadãos viverem bem. São a agricultura, o ofício dos artífices, a militar, financeiro, sacerdotal. Cada um desses ofícios se constitui numa parte da cidade.

Das partes da cidade, contudo, a governante, parte judicial, desempenha a tarefa mais importante. A tarefa do governante é julgar os cidadãos e aplicar a pena devida, evitando que apareçam lutas pela ausência de justiça. Sem governante, a comunidade civil se desfaria em razão de lutas internas. Para usar a expressão de Hobbes, seria a *guerra de todos contra todos*.

Os cidadãos não devem ser julgados, porém, segundo o arbítrio do governante. De outra forma, a correção do julgamento estaria ameaçada e a revolta dos cidadãos colocaria em risco a estabilidade do governo. Assim, a aplicação da justiça que deveria garantir a paz, provocaria, antes, o litígio. Por isso, o julgamento deve ser feito segundo a lei. Se o governante julgasse segundo seu arbítrio, o julgamento poderia ser prejudicado pela ignorância ou afeição dele. Poderia, por exemplo, inocentar o réu, levado pela amizade ou porque ignora o que é justo.

As leis não podem prever, entretanto, todos os crimes nem as circunstâncias em que ocorrem. Dessa maneira, a correção do julgamento e a conveniência de se aplicar determinada pena exigem também discernimento, cuja falta pode causar perturbação social. Por isso, o governante deve ter prudência e virtude moral, sobretudo a virtude da justiça.

A tranquilidade política resulta, assim, em grande parte, das leis e de governantes prudentes e justos. A autoridade primeira de estabe-

lecer, mudar ou revogar leis, por outro lado, pertence ao conjunto dos cidadãos ou, na falta de unanimidade, à parte dele que tem mais valor, a *valentior pars*³. Ele pode legislar por si mesmo ou autorizar alguém ou um grupo de pessoas. Contudo, mesmo neste caso, a fonte do direito continua sendo o conjunto dos cidadãos em nome do qual alguém ou um grupo legisla.

Marsílio defende esse ponto de vista com o argumento de que o conjunto dos cidadãos instituirá leis mais justas, isto é, que atendem melhor ao bem comum. Com efeito, mais do que alguém isoladamente ou um grupo, ele pode estabelecer o que é melhor para a cidade. A lei instituída por uma pessoa ou um grupo apenas tenderia a beneficiar poucos e não a comunidade civil inteira. A lei estabelecida pelo conjunto dos cidadãos também será melhor observada, porque os cidadãos obedecerão leis que eles próprios intuíram.

Por razões semelhantes, o conjunto dos cidadãos tem a autoridade primeira de instituir, corrigir e destituir o governante. Com efeito, mais do que alguém isoladamente ou um grupo, ele pode escolher o melhor governante, isto é, o mais prudente e justo. O governante estabelecido por uma pessoa ou grupo tenderia a beneficiar alguns e não a comunidade civil inteira. Como em relação ao estabelecimento das leis, essa autoridade pode ser delegada a alguém ou a um grupo. Entretanto, a fonte do poder governante continua sendo o conjunto dos cidadãos, em nome do qual uma pessoa ou grupo escolhe o governante.

O governante desempenha, assim, um papel muito importante. De fato, a paz nada mais é do que a disposição adequada das partes da cidade, de maneira que cada uma execute de maneira conveniente a própria tarefa. Paz que é condição necessária para que os cidadãos vivam bem. Ora, compete ao governante, por autoridade do conjunto dos cidadãos, instituir e ordenar segundo a lei as partes da cidade, ou seja, determinar quem exercerá que ofício, e manter o equilíbrio social. Por isso, Marsílio diz que o governante é causa eficiente secundária da paz, e tudo o que impede a atividade adequada dele é causa de intranquilidade. É o caso de papas como Bonifácio VIII, Clemente V e João XXII que tentam impedir a eleição e atividade do Imperador

sob a falsa opinião de que teriam a *plenitude de poder*. *Opinião perversa*, que provoca a intranquilidade na Itália e ameaça a paz de todos os demais reinos e cidades do mundo.

Como dissemos, Marsílio escreve o *Defensor da Paz* para desvendar essa *opinião perversa*, de maneira que ela possa ser eliminada, e todos os reinos e cidades possam viver em paz. Nesse sentido, o segundo Discurso refutará os principais argumentos a favor da *plenitude de poder*, em todos os sentidos da expressão. A refutação sustentará, assim, idéias radicalmente opostas às correntes na igreja de Roma sobre a origem, natureza e limites da autoridade do papa, bispos e presbíteros, e sobre o modo de vida conveniente a eles.

Marsílio e seus adversários estão de acordo num ponto: o sacerdócio cristão tem origem divina. A divergência aparece quando se trata de saber que poderes Cristo atribuiu ao sacerdote. O problema, porém, deve ser colocado nos devidos termos. Não se trata de saber que poderes Cristo teve mas quais desejou conceder aos apóstolos e seus sucessores⁴. Eles receberam a missão de ensinar a lei divina e o poder de ministrarem os sacramentos.

O poder sacerdotal, contudo, não é coercitivo. Cristo não somente não exerceu ou concedeu aos apóstolos qualquer poder dessa natureza como afirmou que ele e os apóstolos estavam submetidos ao julgamento coercitivo dos governantes. Na verdade, a coerção é inútil à salvação das pessoas, que é a razão de ser dos sacerdotes.

As Escrituras atribuem ao sacerdote o poder de *ligar e desligar* conhecido na Idade Média como o *poder das chaves*. Por ele, Cristo concedeu aos sacerdotes, segundo Marsílio, o poder de ministrar o sacramento da penitência, através do qual o pecador é absolvido da culpa e da pena eterna. Isto não significa, porém, que o sacerdote tenha o poder de absolver ou condenar. Ao contrário, antes da confissão e independente dela, Deus por si mesmo absolve o pecador arrependido da culpa e da pena eterna e ilumina a mente dele. Pelo sacerdote, contudo, Deus mostra aos fiés quem foi perdoado ou não, e, através da penitência imposta ao pecador, diminui as penas dele no Purgatório.

A excomunhão também é uma maneira de *ligar e desligar* aplicada ao pecador obstinado. Ela tem dois efeitos, um sobre a vida futura, outro na vida presente, porque afasta alguém do convívio dos demais e o difama. Por isso, na medida em que a excomunhão tem conseqüências de ordem civil, o poder de aplicá-la pertence ao conjunto dos cidadãos fiéis, ou a quem ele delegar esse poder, ouvidos os sacerdotes. A sentença deve ser pronunciada, assim, pelo juiz e pelo sacerdote porque atinge o réu nesta vida e na próxima.

Os apóstolos e os sucessores deles também receberam a missão de ensinarem a lei divina. Como a lei humana, ela é igualmente coercitiva, na medida em que implica em punição aos transgressores, aplicada, contudo, apenas na vida eterna. Da mesma forma, a lei divina possui legislador e juiz. Foi Cristo quem estabeleceu o que deve ser feito ou evitado para se alcançar a felicidade eterna. É ele também quem julgará os homens, aplicando aos transgressores da lei divina o castigo eterno.

Papa, bispos e presbíteros não são, portanto, legisladores ou juízes da lei divina. Na verdade, compete a eles ensinar e não coagir as pessoas a aceitá-la. A lei divina deve ser recebida livremente, e a coerção é inútil à salvação. Desse ponto de vista, os sacerdotes não têm autoridade para julgar os heréticos, determinando uma pena a ser aplicada neste mundo. Ao contrário, o herético somente pode ser punido se a lei humana assim determinar. Neste caso, ouvidos os sacerdotes, é o governante quem julga e aplica a pena se for o caso.

O poder concedido aos apóstolos e aos sucessores deles não tem, portanto, caráter coercitivo. A jurisdição coercitiva é própria do governante, que a exerce por autoridade do conjunto dos cidadãos. Na verdade, a condição de ambos se opõem. De um lado, o exemplo e as palavras de Cristo mostram que a condição do sacerdote deve ser a da pobreza. De outro, a opulência do governante é necessária para impor respeito aos cidadãos e medo aos inimigos. Desse modo, o modo de vida conveniente ao sacerdote impede que ele desempenhe a tarefa própria do governante, ou seja, o julgamento coercitivo.

Há, entretanto, uma aparente contradição a ser resolvida. De um lado, o conjunto dos cidadãos é a causa eficiente de todos os ofici-

os da cidade. Nesse sentido, ninguém pode exercer o ofício do sacerdote na cidade ou reino sem permissão do governante, que age por autoridade do conjunto dos cidadãos. No primeiro Discurso, Marsílio mostra que isto era a condição para a tranqüilidade política. De outro, porém, os apóstolos e seus sucessores receberam o poder de transmitir o ministério sacerdotal a outros pelo sacramento da ordem. Sendo assim, Deus é a causa eficiente imediata do sacerdócio. A instituição divina do sacerdote parece se opor, então, à tarefa própria do governante de estabelecer todos os ofícios da cidade.

A contradição, porém, é apenas aparente, na medida em que Marsílio distingue um aspecto essencial do sacerdócio, outro acidental. O caráter sacerdotal, ou seja, o poder de administrar os sacramentos, é instituído imediatamente por Deus através do ritual da imposição das mãos. Este é o aspecto essencial. Mas o exercício dele em determinado lugar ou posição não é conferido imediatamente por Deus mas pelo governante cristão por autoridade do conjunto dos cidadãos fiéis. Nesse aspecto, o sacerdote está submisso ao governante como qualquer outro cidadão. Por isso, numa comunidade perfeita, em que os cidadãos são fiéis, ninguém pode ser consagrado sacerdote sem autorização do conjunto dos cidadãos ou do governante, que age por autoridade dele.

Quanto ao aspecto essencial, todos os sacerdotes são iguais. A esse respeito, as Escrituras não distinguem Pedro dos demais apóstolos, e Cristo não concedeu a ele qualquer poder que não tivesse concedido aos outros. Pedro se tornou o primeiro dentre os apóstolos, não por concessão divina, mas por consenso dos demais, em razão de sua idade e fé. Disso não decorre, porém, que o bispo de Roma – o Papa –, seja sucessor dele em particular. Até porque Pedro residiu inicialmente em Antioquia. Apenas posteriormente, e por razões controversas, ele se tornou bispo de Roma. A seguir o argumento de que o Papa é sucessor de Pedro, o bispo de Antioquia, e não o de Roma, deveria ser o Papa.

O primado da Igreja de Roma e seu bispo sobre as demais igrejas e o uso de algumas prerrogativas não são, portanto, de origem divina. Na verdade, formaram-se posteriormente, quando outras igre-

jas pediram à de Roma orientações sobre o culto divino e as verdade da fé, ou que lhes enviassem ministros. O imperador Constantino (306-337), por sua vez, isentou os sacerdotes do poder dos príncipes e concedeu à igreja de Roma e seu bispo autoridade sobre os demais bispos e igrejas, bem como a jurisdição coercitiva sobre certos territórios. Nesse tempo, os papas promulgaram *decretos* dispendo sobre o ritual da Igreja e os atos do clero.

O primado do bispo de Roma formou-se, assim, por consenso das demais igrejas e por concessão dos governantes cristãos e não por determinação divina. Na verdade, a autoridade primeira da Igreja é o Concílio Geral dos fiéis. Compete a ele determinar o sentido correto das Escrituras, e não a algum bispo em particular nem ao bispo de Roma, o Papa. De um lado, por razões semelhantes às que levam Marsílio a afirmar que o conjunto dos cidadãos devem fazer as leis civis. De outro, porque as próprias Escrituras atribuem à reunião dos fiéis essa autoridade.

O pontífice enquanto tal não possui sequer a autoridade para convocar o Concílio Geral nem para impor as decisões tomadas por ele. Igualmente não compete a ele enquanto tal regulamentar o culto divino, nomear os ministros eclesiásticos, administrar os bens eclesiásticos, dar licenças de funcionamento às universidades, canonizar. Apenas o conjunto dos fiéis tem essa autoridade. Se o pontífice desempenha alguma dessas funções não é por direito divino mas porque a recebeu do conjunto dos fiéis, por quem pode ser corrigido ou deposto.

As idéias de Marsílio, sobretudo a respeito da natureza e dos limites do poder sacerdotal, provocaram a reação imediata de João XXII. O *Defensor da Paz* estava concluído em junho de 1324, mas por dois anos circulou anonimamente. Em 1326, porém, antecipando-se à condenação da obra, Marsílio foge de Paris em companhia de seu amigo e colaborador João de Jandum. Ambos partem para junto do imperador Luís da Baviera em Munique. Em abril do ano seguinte o *Defensor da Paz* foi condenado por João XXII.

Mesmo na corte imperial, o *Defensor da Paz* encontrou oposição, principalmente entre os frades menores. Por volta de 1328, Guilherme de Ockham (c. 1280-1349) critica as idéias de Marsílio sobre a infalibilidade do Concílio Geral e a negação do primado do Papa (cf. de Lagarde, 1948²: 36-8). A rivalidade com os frades menores leva Marsílio a escrever o *Defensor Menor* por volta de 1340, em que retoma suas antigas idéias. É sua última obra. Marsílio faleceu provavelmente no início de 1343.

Notas

- 1 - A fórmula *declaramos, definimos e dizemos* era utilizada para indicar que o pontífice afirmava algo enquanto chefe da Igreja e como tal não poderia falhar.
- 2 - Marsílio indica no *Defensor da Paz* (III, III, 1) quando a obra foi concluída: *No ano de mil trezentos e vinte e quatro o Defenso foi concluído, na festa do Batista. Louvor e Glória a Ti, Cristo.* Isto é, em 24 de junho de 1324.
- 3 - A *valentior pars* não é a maioria numérica dos cidadãos, mas a parte que, na combinação de elementos quantitativos e qualitativos tem *mais valor*.
- 4 - Papas como Bonifácio VIII e João XXII argumentavam que Cristo era *rei dos reis e senhor dos senhores* (Apocalipse, 19,16) e, portanto, o vigário dele, isto é, o Papa, também o seria. Ao colocar a questão nesses termos, Marsílio distingue o poder de Cristo do atribuído aos sacerdotes.

Bibliografia

- ARQUILLIÈRE, H.-X. (1972²), *L'Augustinisme Politique, Essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*. Paris, Vrin.
- De BONI, L.A. (1989), "Introdução" in EGÍDIO ROMANO, *Sobre o Poder Eclesiástico*. Petrópolis, Vozes,
- ESPINOSA, F. (1981³), *Antologia de Textos Históricos Medievais*. Lisboa, Sá da Costa.
- de LAGARDE, G. (1948²), *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*. Vol. II: *Marsile de Padue ou le premier théoricien de l'État laïque*. Paris, PUF.
- MARSÍLIO DE PÁDUA, *Defensor Pacis*. Ed. Richard Scholz. *Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, Hannover, 1932.
- NASCIMENTO, C.A.R., "O Comentário de Tomás de Aquino à *Política* de Aristóteles e os Inícios do Uso do Termo Estado para Designar a Forma de Poder Político", *Cadernos de Trabalho CEPAME*, São Paulo, 1992, I(1-2): 5-16.

Sobre a prova da existência de Deus em Anselmo

Paulo Ricardo Martines*

Este texto pretende apresentar alguns temas acerca da prova da existência de Deus no *Proslogion* de Santo Anselmo. Num primeiro instante caracteriza-se um aspecto da situação intelectual do século XI: a disputa Roscelino x Anselmo sobre o Problema dos Universais, importante para situar o realismo do *Doutor Magnífico*. Posteriormente, uma breve exposição das provas da existência de Deus no *Monologion*, e por fim, a apresentação do argumento ontológico.

No século XI, o Problema dos Universais cria uma série de polêmicas e prenuncia aquilo que se desenvolverá plenamente nos séculos seguintes. Anselmo volta suas armas contra os *dialecti haeretici* que, não possuindo sustentação da fé, não podem compreender o que acreditam. Não passam, diz o bispo de Cantuária, *de morcegos e corujas querendo disputar em pleno meio-dia com as águias que olham o Sol de frente sem titubear* (*Epis. Incarn. Verbi: I, 693*).

O principal dialético “herege” a sofrer as reprimendas de Anselmo é o nominalista Roscelino. Para qual os universais são puros nomes (*flactus vocis*), expressando puras abstrações: um homem é um ser real, porém, a humanidade não é mais que um conceito do espírito. Roscelino admitia que muitas questões da Teologia poderiam ser analisadas pela ótica do nominalismo. Numa carta ao seu discípulo Abelardo, faz observações contundentes sobre a Trindade:

* Pós-graduando em Filosofia na PUC-SP. Bolsa DS da CAPES.

“É confundir as Pessoas dizer que o Filho é o Pai e que o Pai é o Filho [...] e tal é o que dizem necessariamente os que querem significar com estas três palavras uma única coisa singular, porque cada um destes nomes, considerado em si mesmo, significa uma coisa única e singular” (apud Gilson, 1952²: 225). Do mesmo modo que a humanidade não é outra coisa que os indivíduos humanos, a realidade constitutiva da Trindade não é outra coisa que as três Pessoas distintas que a compõe.

Tal “absurdo” não poderia ser admitido facilmente pelos homens da Igreja. Roscelino tem suas teses condenadas pelo Concílio de Soissons de 1092. Expulso da França, vai para a Inglaterra e dá origem à uma longa polêmica com Anselmo. Este, a pedido dos monges de Bec, escreve em 1094 uma pequena obra intitulada *Epistola de Incarnatione Verbi* (que, até a edição crítica de F. S. Schmitt, recebia o nome de *De Fide Trinitatis*). Esta obra apresenta a crítica ao nominalismo de Roscelino, e talvez, indique de uma forma mais evidente a opção realista de Anselmo.

Segundo o Doutor Magnífico, é presunçosa a atitude daqueles que ao tomar contato com determinada ciência se acham em pleno direito de criticar as questões da fé. A dialética por si só não alcança as grandes verdades. É preciso o pressuposto da fé: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Isaías 7, 9).

Os dialéticos não compreendem que a cor seja outra coisa distinta do corpo ou a sabedoria do homem distinta de sua alma. Para estes, afirma Anselmo (*Epis. Incarn. Verbi*, 694):

“Com efeito, em suas almas, a razão, a que pertence a primazia e o juízo de tudo que existe no homem, se encontra de tal modo envolta por representações corporais, que não pode livrar-se delas e nem sabe distingui-las daquilo que deve contemplar de forma única e pura”¹.

Para os dialéticos que afirmam que não há mais realidade que os indivíduos humanos, é impossível compreender a realidade das Pessoas da Trindade: “Como compreender nesta natureza tão misteriosa

osa e tão sublime, que várias Pessoas, cada uma das quais é o Deus perfeito, seja um único Deus?” (Id., ib.)². Roscelino desenvolve de forma radical o nominalismo no século XI, fato que o levará a sérios desentendimentos também com Abelardo, mas por outro lado, conquistará “a carta de cidadania filosófica para o nominalismo” (Estêvão, 1990: 28).

Santo Anselmo faz parte daquele “exército de realistas” que admitem a realidade do universal. Em seu *Monologion* mostrou que todas as coisas do mundo possuem seu ser de uma Natureza superior e mais perfeita. “Não duvido que o conjunto do mundo em suas partes, tal como o vemos, esteja formado de água, terra, ar e fogo; estes quatro elementos podem conceber-se de qualquer maneira, sem as formas pelas quais os vemos revestidos nas coisas” (*Mon.* VII, 210)³. Deste modo, igualmente, a Justiça, a Verdade e o Bem existem como tais fora das coisas justas, verdadeiras e boas.

Se Anselmo é radical com os dialéticos de seu tempo não é menos para com os anti-dialéticos. Para estes, o Livro Sagrado e a fé bastam para o exercício da vida cristã. Ao assumir esta crença o homem de fé imagina possuir todos os elementos necessários para o desenvolvimento de sua religiosidade. Mas o bispo de Cantuária adverte (*Cur Deus Homo*, I, 746): “Assim também me parece uma negligência lamentável se, depois de estar confirmado pela fé não procurarmos compreender o que cremos”⁴.

Uma vez confirmado pela fé e com o coração limpo e purificado é importante atingirmos – *debemus esurire* – uma certa compreensão dos mistérios da fé (*aliquatenus intelligere*). Acrescenta (*Epis. Incarn. Verbi*: I, 684):

“Não se considera digno de repreensão aquele que, firme em sua fé, se preocupe em esclarecer as razões da mesma. Porque, de um lado, não poderia dizer tudo se tivesse tido uma vida mais longa, já que os dias do homem são curtos, por outro lado, a razão da verdade é tão ampla e profunda que não pode ser esgotada pelos mortais”⁵.

Este mesmo movimento será aquele que aparecerá no *Monologion* e no *Proslogion*, que Anselmo classificou respectivamente de *Exemplum Meditandi de Ratione Fidei* e *Fidens Quaerens Intellectum*.

Anselmo, em seu *Monologion* (primeira obra, escrita possivelmente em 1077), realiza uma meditação sobre a essência divina e sobre “outros temas afins”. Procura, como diz no Prólogo, não apoiar-se nas *Sagradas Escrituras*, valendo-se apenas de argumentos claros, não buscando outra prova a não ser a do encadeamento necessário da razão (*rationes necessariae*) e na evidência da verdade (*veritas claritas*). Não hesita em apontar Agostinho como a fonte de suas meditações teológicas e indica primeiro a leitura do tratado *De Trinitate*, para que não julguem sua obra precipitadamente.

As provas da existência de Deus são apresentadas no *Monologion* nos quatro primeiros capítulos. Anselmo estabelece três provas fundadas nas idéias de *bondade*: cada um deve apossar-se daquilo que julga bom (a Bondade é una); de *Grandeza* (no seu aspecto qualitativo) e da *Perfeição* absoluta do Ser. Elas pressupõem dois princípios básicos: primeiro, as coisas são desiguais em perfeição; e, segundo, toda perfeição (em maior ou menor grau) participa da Perfeição considerada de forma absoluta, que é Deus. Diz o Doutor Magnífico (*Mon.*, III, 200):

“Aquilo que é superior a todas as coisas, e que comunica o Ser, a Bondade e a Grandeza a tudo que é bom e grande, torna-se necessário que seja sumamente bom e grande e que esteja soberanamente acima de todas as coisas que existem. Existe algum ser que, bem seja chamado Essência, Substância ou Natureza, é, enfim, superior a todas as coisas”⁶.

Nos capítulos iniciais deste tratado já é possível antecipar algumas noções que utilizará também em seu *Proslogion*: o desejo do estabelecimento de *rationes necessariae* no trato de questões teológicas e a crença absoluta na existência de um ser perfeitamente bom e grande (*credere in*), que como veremos adiante, é o fundamento para tudo aquilo que o cristão almeja compreender.

No *Proslogion*, obra escrita possivelmente em 1078, encontra-se o famoso argumento sobre a existência de Deus, denominado por Kant de *ontológico*, e que terá grande repercussão na história da filosofia, onde cada filósofo o retomará a seu gosto (cf. Gilson, 1952²: 232)⁷.

No prefácio do *Proslogion* (Prae., 2), Anselmo está determinado a encontrar um único argumento que dependa só de si para demonstrar que Deus existe: *et solum ad astruendum quia Deus vere est, et quia summum bonum*. Aqui o autor utiliza a palavra *astruo*, que significa verificar por meio de provas. Anselmo busca elevar sua alma para a contemplação de Deus (*ad contemplandum Deum*) procurando compreender aquilo que já está firmado pela fé (*quaerentis intelligere quod credit*).

No Capítulo I do *Proslogion* (*Prosl.*, 6) encontra-se uma bela prece, talvez de caráter ímpar na Idade Média, suplicando ao Deus inacessível e desconhecido (*nunquam te vidi*) uma possibilidade para encontra-lo. Recorre ao Salmos:

*'Quaero vultum tuum, vultum tuum, Domine, requiro'. [Sl 26,8].
Tu Domine Deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat,
ubi et quomodo te inveniat.*

O homem teve a possibilidade de contemplar e ver Deus, mas caiu na miséria: “Perdeu a beatitude para a qual foi feito e encontrou a miséria para a qual não foi feito” (*Prosl.*, 8)⁸. Está só e atormentado, a procura até então foi em vão: “Procuro na minha solidão e encontro no meu íntimo apenas atribulação e dor”⁹. O élan primordial está rompido, obscurecido pelo pecado o homem está cada vez mais distante de Deus.

Fato importante e imprescindível é que esta procura, uma “dialética nascida do amor”, diz Vignaux (1959: 44), visa somente uma certa inteligência do ser divino, e de maneira nenhuma penetrar em sua essência: “Não tento, Ó Senhor, penetrar a tua altura, pois de forma alguma equiparo minha inteligência a ela, mas desejo de alguma forma entender a tua verdade [...]. Não busco compreender para crer,

mas creio para compreender, pois creio, porque se não cresse não poderia compreender” (*Prosl.*, 10/12)¹⁰. Esta parte final apresenta o ponto central da investigação daquele que procura compreender o que já tem admitido pela fé; movimento não muito diferente do *Monologion*.

Esta dialética das “coisas divinas” situa-se entre a crença em Deus e a visão face a face a que aspira. O pensamento oscila entre a fé e a visão beatífica (*Inter Fidem et Speciem*), isto é, um conhecimento que pressupõe a fé. Tal movimento “ajuda a compreender não só a especulação anselmiana mas toda escolástica ulterior” (Vignaux, 1959: 43).

Esta oração possui um significado fundamental, não somente por anteceder o argumento da existência de Deus, mas também por caracterizar todo o restante da obra.

Na formulação do argumento (*Prosl.*, II, 12) a prova parte da idéia de Deus que nos é deixada pela fé: “Então, ó Senhor, que concedeste inteligência a fé, faze com que eu compreenda, até quanto é possível, que és assim como acreditamos, e aquilo que acreditamos. Ora, cremos que tu és *alguma coisa da qual não se pode conceber nada maior*” (ênfase minha, PRM)¹¹. De uma forma rápida e precisa Anselmo, com um único argumento, vê a possibilidade de determinar a existência do ser divino. Enquanto escreve para os beneditinos do mosteiro de Bec nenhum obstáculo surge para a compreensão do argumento – pois a fé é um elemento básico. Agora, quando conjectura sobre pessoas que não estão firmadas na fé, é obrigado a valer-se de um discurso lógico, racional: é quando surge a figura do *insensato*. Segundo Audet (1949: 118) a negação do *insensato* é o momento onde inicia e evolui o argumento. Antes uma observação sobre a palavra *cogitare*, presente no argumento.

Cogitare, para o abade de Bec, tem como equivalente a expressão *dicere in corde*. Segundo Michaud-Quantin (1959: 23-4) esta relação é de influência agostiniana, principalmente quando o bispo de Hipona analisa a alma humana como reflexo da Trindade: *Le Père engendre son Fils, son Verbe; à l'image de cette procession éternelle le cogitare est l'activité créatrice, génératrice pour être plus précis, par laquelle l'esprit profère son verb mental, construit un concept*.

A melhor tradução de *cogitare*, ainda segundo Michaud-Quantim, é aquela que Alexandre Koyré utiliza em sua tradução do *Proslogion*: conceber (*concevoir*), isto é, uma palavra que expressa uma atividade produtora do espírito.

Anselmo, logo após a exposição do *aliquid quo nihil majus cogitare possit*, faz a intervir o insensato na fala do salmista: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus* (Sl. 13,1). Sua argumentação tende a neutralizar a posição do insensato. Quando este ouve o que é dito, compreende o que ouve, e aquilo que compreende está na sua inteligência (*et quid intelligit in intellectu ejus est*) mesmo se não compreende que aquilo existe. Tudo que é compreendido está na inteligência, porém, no caso do *aliquid quo nihil majus cogitare possit* não pode estar somente na inteligência já que poder-se-ia pensar que existe outro na realidade (maior), o que seria contraditório, pois o *aliquid quo nihil majus cogitare possit* poderia ser pensado. Logo, conclui Anselmo (*Prosl.*, II, 12), não existe nenhuma dúvida que aquilo do qual não se pode pensar nada maior existe *in intellectu et in re*.

Neste momento, o texto de Anselmo ganha uma estrutura formal rigorosa: passa de uma prece para um jogo dialético, na tentativa de reduzir o adversário à contradição: é impossível pensar Deus como não existente. A objeção clássica a este argumento é como admitir a existência de algo a partir de sua idéia? Mas isso é uma outra questão.

Importante aqui ressaltar, como atestam Gilson (1934: 9-15) e Vignaux (1959: 47-8), o papel central do *De Veritate*, obra que explicita uma espécie de doutrina da verdade que comanda as interpretações tanto do *Proslogion* quanto do *Monologion*.

No *De Veritate* duas idéias fundamentais alimentam a discussão de Anselmo sobre a verdade: a) toda verdade é uma retidão, isto é, o pensamento é verdadeiro quando exerce a função pelo qual foi feito: dizer que aquilo que é, é; e aquilo que não é, não é; b) só existe uma única verdade pelo qual todas as outras verdades são verdadeiras. Logo no início do texto (*De Veritate*, II, 490), Anselmo descreve a base de sustentação de sua argumentação: *Atqui verum non potest esse sine veritate*. Esta Verdade é essencial, não possui começo nem fim, e tudo que é verdadeiro tem nela a sua causa.

O desenvolvimento do *De Veritate* obedece uma *démarche* rigorosa: procura estabelecer os diversos “lugares” onde afirmamos freqüentemente encontrar a verdade: da verdade de enunciação até a Verdade Suprema. Este movimento (das criaturas ao Criador) é semelhante aquele do *Monologion* (cf. caps. I-IV).

O Capítulo X atinge o “lugar” último onde podemos encontrar a verdade. Aqui Anselmo faz um movimento inverso e opera uma trajetória (uma hierarquia de causas e efeitos) que vai daquilo que menos conhecemos para aquilo que mais conhecemos: da Verdade Suprema à verdade das coisas, desta a verdade do pensamento que se exterioriza em falas significantes. “Vejo e observo entre essas outras [verdades], que algumas são somente efeitos, enquanto que outras são causas e efeitos, assim, enquanto que a Verdade Suprema tem por efeito a verdade que está na existência das coisas, esta é igualmente causa da verdade que é [aquela] do pensamento, e da [verdade] que está na proposição; essas duas últimas não são causas de nenhuma” (*De Veritate*, X, 520). É impossível que determinada coisa seja algo diferente daquilo que está na Suprema Verdade, simplesmente porque esta coisa “é” por derivar da essência Suprema.

Se na formulação do pensamento de Anselmo a necessidade de afirmar a existência de Deus garante a realidade dessa existência, deve-se *nécessairement admettre aussi que la nécessité de son affirmation suppose celle de son objet*. Ora, numa doutrina da verdade, *l'existence des vérités y suppose toujours celle de leurs objets* Gilson, 1934: 9). Estabelecendo a verdade como retidão (por exemplo, a verdade de enunciação), a linguagem exteriorizada (*oratione*) se conforma com o pensamento e este com o objeto.

O Capítulo III, inseparável do II, diz que o *aliquid quo nihil majus cogitari possit* é tão verdadeiro que não pode ser pensado como não-existente: “Este ser és tú, Senhor nosso Deus, tú és de uma maneira tão verdadeira, Senhor meu Deus, que não pode ser pensado como não ser” (*Prosl.*: III, 14)¹². Aquele, diz Anselmo, que conceber algo maior se elevaria acima do Criador, o que seria um absurdo.

Sendo tão claro para um espírito racional (*rationale menti*) a existência de Deus, por que a negação do incrédulo? Será *cur nisi quia stultus et insipiem?*

A tentativa de explicação se dá no capítulo IV. Anselmo afirma que uma determinada coisa pode ser pensada de dois modos: quando se imagina a palavra que a significa e quando se compreende a essência mesma da coisa (*Prosl.*: IV, 16). No primeiro caso pode-se pensar que Deus não existe, mas de forma alguma da segunda. Quem compreende o que ele é sabe que não pode não existir. Esta crítica à significação das palavras foi discutida por Anselmo em seu *Monologion*. Vale reproduzir o texto:

“Na verdade quando reflito sobre o significado das palavras sou levado a pensar mais naquilo que vejo nas coisas criadas do que naquilo que sei que transcende o alcance da inteligência humana. As palavras, pois, através do seu significado, colocam na minha mente algo que é muito menor e bastante diferente daquilo que a minha mente se esforça para compreender debaixo do significado delas, tênue e imperfeito” (*Mon.*, LXV, 326)¹³.

O insensato é um nominalista como Roscelino.

A prova da existência de Deus como desenvolvida aqui é um esforço da alma para compreender de alguma forma o Ser divino. Ao fim Anselmo agradece à bondade divina tê-lo instruído.

“Graças a ti, ó bom Senhor, pois o que creio até aqui é pelo teu dom, agora compreendo por tua luz, de tal forma que se quisesse crer que tu não existes, eu não poderia não compreender” (*Prosl.*: IV, 16)¹⁴.

Ao fim Anselmo e o insensato aceitam uma noção comum da divindade partindo de caminhos diferentes. O primeiro de uma fé absoluta, e o segundo se rendendo as articulações da dialética. Diz Gilson (1921: 19): *Le rationalisme est bon pour les incroyants; c'est au chrétien qu'appartient la véritable sagesse.*

No momento que Anselmo consegue, depois de muitas dificuldades, atingir através de um único argumento a prova da existência de Deus, a alma do Santo parece repousar mais tranquilamente. No entanto, no plano geral do *Proslogion* há um capítulo central (o XIV) que projeta algumas dúvidas sobre o êxito da procura encetada no Capítulo I.

A intervenção do salmista no Capítulo I (*Quaero vultum tuum, vultum tuum* [Sl. 26,8]) alertava para o estado patético que se encontrava o Santo. No Capítulo XIV (p. 32) Anselmo retoma as súplicas do início do texto e apresenta a idéia de um Deus inefável, muito distante de alguma possível compreensão:

“Ó minha alma, encontraste o que procuravas? [...]. Com efeito não encontraste a teu Deus, como é portanto aquele que encontraste e como conseguiste compreender com tanta certeza e clareza? Ora, se tu o encontraste, como não sentes dentro de ti então que encontraste? Porque, ó Senhor, minha alma não sente a tua presença, se te encontrou?”¹⁵.

Este movimento do texto faz Henri de Lubac (1976: 213) caracterizar duas vertentes no pensamento de Anselmo: a) uma racional; e b) no êxito do esforço racional, uma insatisfação extrema:

Dieu est prouvé, il est même en quelque sorte compris, et l'intelligence obtenue est telle, qu'un retour en arriere n'est pensable. Seulement, par là Dieu n'est pas encore réellement trouvé. Il n'est pas "senti" par l'âme; son "visage" ne s'est pas découvert; il n'est pas devenu "present".

Em Anselmo, a “insatisfação humana” de não encontrar o que procurava, denota talvez um traço de humildade do cristão, mostrando que a racionalidade atinge somente uma certa compreensão do Ser divino. Ao homem resta a possibilidade de amar Deus, não sendo vedado, no entanto, a possibilidade de compreendê-lo.

Notas

- 1 - *In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et index debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.*
- 2 - *Qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est Deus, sint unus Deus?*
- 3 - *Non autem dubito omne hanc mundi molem cum partibus suis sicut videmus formatam, constare ex terra et aqua at aere et igne, quae scilicet quatuor elementa aliquomodo intelligi possunt sine his formis quas conspiciamus in rebus formatis.*
- 4 - *Ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*
- 5 - *Nullum tamen reprehendum arbitror, si fide stabilitus in rationis eius indagine se voluerit exercere. Nam et illi, quia breves dies homines sunt, non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt; et veritatis ratio tam ampla tanque profunda est ut a mortalibus nequeat exhauriri.*
- 6 - *Quod autem maximum omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt. Quaere est aliquid quod, sive essentia, sive substantia, sive natura dicitur, optimum et maximum est, et summum omnium quae sunt.*
- 7 - Ainda que muitos não o façam a partir do texto de Anselmo, como é o caso de Descartes, de quem o mesmo Gilson (1934: 221) dirá que: *il ne l'a compris, mais il l'a reinventé.*
- 8 - *Perdidit ad quam factus est, et invenit miseriam propter quam factus non est.*
- 9 - *Requiem quaerebam in secreto meo, et tribulationem et dolorem inveni in intimis meis.*
- 10 - *Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam [...]. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.*

- 11 - *Ergo Domine, quis das intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitare possit.*
- 12 - *Et hoc est tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse.*
- 13 - *Etenim cum earundem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere.*
- 14 - *Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te olluminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.*
- 15 - *An inveniste, anima mea, quod quaerabas? [...]. Nam si non inveniste Deum tuum: quomodo est ille hoc quod invenisti et quod illum tam certa veritate et vera certitudine intellexisti? Si vero invenisti: quid est quod non sentis quod invenisti? Cur non te sentit, Domine Deus, anima mea, si invenit Te?*

Bibliografia

ANSELMO:

Cur Deus Homo. Trad. J. Alameda. Madrid, BAC, 1952.

Epistola de Incarnatione Verbi. Trad. J. Alameda. Madrid, BAC, 1952.

Monologion. Trad. J. Alameda. Madrid, BAC, 1952.

Proslogion. Fidens Quaerens Intellectum. Trad. A. Koyré. Paris, Vrin, 1954.

De Veritate. Trad. J. Alameda. Madrid, BAC, 1952.

AUDET, A. (1949), "Une source augustinienne de l'argument de Sainte Anselme", *Rencontres*, Paris, XXX:

GILSON, E. (1921), *Études de Philosophie Médiévale*. Strasbourg, P. del'Université.

_____ (1952²) *La Filosofia en la Edad Media*. Madri, Gredos, 1982².

_____ (1934), "Sens et nature de l'argument de Saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen âge*, Louvain, IX:

ESTÊVÃO, J. C. (1990), *A Ética de Abelardo e o indivíduo*. Dissertação de Mestrado. PUC-SP.

DE LUBAC, H. (1976), "Seigneur, Je Cherche Ton Visage", *Archives de Philosophie*, XXXIX:

MICHAUD-QUANTIN, P. (1959), "Notes sur le vocabulaire Psychologique de Saint Anselme" in *Spicilegium Beccense*, Paris, I:

VIGNAUX, P. (1959), *A filosofia na Idade Média*. Coimbra, Arménio Amado, 1982².

Bibliografia de Guilherme de Ockham disponível em São Paulo

1. GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Philosophica et Theologica*. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure, N.Y. 17 vols. 1967-1988.

1.1. opera philosophica

- I *Summa Logicæ*. Ediderunt Ph. Boehner, G. Gál et S. Brown. 1974. 76*-899 p.
- II *Expositionis in Libros Artis Logicae Proemium, et, Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*. Ed. E. A. Moody. *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*. Ed. G. Gál. *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*. Ed. A. Gambatese et S. Brown. *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei Respectu Futurorum Contingentium*. Ed. Ph. Boehner, recognovit S. Brown. 1978. 33*-567 p.
- III *Expositio super Libros Elenchorum*. Ed. F. del Punta. 1979. 16*-337 p.
- IV *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis*. (Prologus et Libri I-III). Ed. V. Richter et G. Leibold. 1985. 8*-609 p.
- V *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis*. (Libri IV-VIII). Ed. R. Wood, R. Green, G. Gál, J. Giermek, F. E. Kelley, G. Leibold, G. I. Etzkorn. 1985. 9*-741 p.

- VI *Brevis Summa Libri Physicorum. Summula Philosophiæ Naturalis, et, Quaestionis in Libros Physicorum Aristotelis.* Ed. S. Brown. 1984. 48*-892 p.
- VII *Opera Dubia et Spuria. Tractatus Minor, et, Elementarium Logicæ.* Ed. G. Gál et J. Giermek. *Tractatus de Praedicamentis.* Ed. G. I. Etzkorn. *Quaestio de Relatione.* Ed. G. Mohan, rec. G. I. Etzkorn. *Centiloquium.* Ed. Ph. Boehner, rec. G. I. Etzkorn. *Tractatus de Principiis Theologiæ.* Ed. L. Baudry, rec. F. E. Kelley. 1988. 32*-670 p.

1.2. OPERA THEOLOGICA

- I *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio).* (Prologus et Distinctio Prima). Ed. G. Gál, adlaborante S. Brown. 1967. 43*-535 p.
- II *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio).* (Dist. II et III). Ed. S. Brown, adl. G. Gál. 1970. 35*-599 p.
- III *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio).* (Dist. IV-XVIII). Ed. G. I. Etzkorn. 1977. 21*-609 p.
- IV *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio).* (Dist. XIX-XLVIII) Ed. G. I. Etzkorn et F. E. Kelley. 1979. 23*-751 p.
- V *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio).* Ed. G. Gál et R. Wood. 1981. 28*-515 p.
- VI *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum (Reportatio).* Ed. F. E. Kelly et G. I. Etzkorn. 1982. 22*-462 p.
- VII *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum (Reportatio).* Ed. R. Wood et G. Gál, adl. R. Green. 1984. 31*-384 p.

- VIII *Quaestiones Variæ*. Ed. G. I. Etzkorn, F. E. Kelly, J. C. Wey. 1984. 25*-482 p.
- IX *Quodlibeta Septem*. Ed. J. C. Wey. 1980. 42*-838 p.
- X *Tractatus de Quantitate, et, Tractatus de Corpore Christi, seu, Tractatus I et II de Quantitate*. Ed. C. A. Grassi. 1986. 32*-253 p.

2. OPERA POLITICA

GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Politica*.

Accuravit H. S. Offler.

- I *Octo Quaestiones de Potestate Papæ; et, An Princeps; et, Consultatio de Causa Matrimoniali; et, Opus Nonaginta Dierum* (capa. 1-6). Editio altera recensuit H. S. Offler. Mancunii e Typis Universitatis (Manchester, University Press), 1974² [1940]. Vol. I, X-368 p.
- II *Opus Nonaginta Dierum* (capa. 7-124). Accuraverunt R. F. Bennet & H. S. Offler. Recognovit □ J. G. Sikes, retractavit H. S. Offler. Mancunii e Typis Universitatis (Manchester, University Press), 1963. Vol. II, XX-375-858 p.
- III *Epistola ad Fratres minores; et, Tractatus contra Ioannem; et, Tractatus contra Benedictum*. Accuraverunt R. F. Bennett & H. S. Offler. Mancunii e Typis Universitatis (Manchester, University Press), 1956. Vol. III, IX-322 p.

3. outras edições:

“Breviloquium de principatu tyrannico” in Scholz, R., *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein ‘Breviloquium de principatu tyrannico’*. Monumenta Germaniae historica. Stuttgart, Anton Hiersemann, 1952² [1944]. 220 p.

Breviloquium de Potestate Papæ. Édition critique par L. Baudry. Paris, J. Vrin, 1937. 179 p.

Le “*Tractatus de Principiis Theologiæ*” (attribué a Guillaume d’Occam). Édition critique par L. Baudry. Paris, J. Vrin, 1937.

4. traduções:

Brevilóquio sobre o Principado Tirânico. Introdução de J. A. C. R. de Souza e L. A. De Boni. Tradução L. A. de Boni. Petrólis, Vozes, 1988. 194 p.

Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre, précédé du Proème du commentaire sur les livres de l’art logique. Introduction et présentation par Louis Valcek; traduction de Roland Galibois. Sherbrooke, Centre d’Études de Renaissance, 1978. 212 p.

“Consulta sobre uma questão matrimonial” in SOUZA, J. A. C. R. de (org.), *Pensamento Medieval*. Tradução J. A. C. R. de Souza. São Paulo, Loyola, 1983: 176-86.

Ockham’s Theory of the Terms. Part I of the Summa Logicae. Introduced and Translated by Michael J. Loux. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1974. 221 p.

- Ockham's Theory of the Propositions. Part II of the "Summa Logicæ"*. Introduction by A. J. Freddoso. Translated by A. J. Freddoso and H. Schurman. Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1980. 212 p.
- Philosophical Writings. A Selection*. Translated by Ph. Boehner, rev. S. F. Brow. Lat./English. Indianapolis, Hackett, 1992². 165 p.
- Predestinatio, God's Foreknowledge, and Future Contingents*. Translated, with Introduction, Notes and Appendices, by M. Mc. Adams & N. Kretzmann. Indianapolis, Hackett, 1983². 136 p.
- "Prologo dell'*Expositio super VIII libros Physicorum* e passi dalla *Summa Logicæ*" in SICLARI, A., *Occam, il problema della scienza*. Padova, Liviana, 1969; pp. 37-121.
- "Prologue des Sentences (Q. I)" in De MURALT, A., *La connaissance intuitive du néant et l'évidence du "je pense"*, [?]. 1976: 107-158.
- "Seleção de obras" in Sto. TOMÁS DE AQUINO et al. *Seleção de Textos*. Tradução e notas de C. L. de Mattos. São Paulo, Abril, 1973: 339-404.
- "The Seven Quodlibeta" in McKEON, R. (ed.), *Selections from Medieval Philosophers. II Roger Bacon to William of Ockham*. New York, Charles Scribner, 1958²: 351-421.
- "'Si Dios conoce las realidades diversas de Sí por las Ideas de ellas mismas' (*Ordinatio*, cuestion V, de la Distinción 35, de Libro I)" in UÑA JUAREZ, A., "Herméutica de las Ideas. De Platón a Ockham, passando por Filón y San Austin", *La ciudad de Dios*, Salamanca, 1989 vol. CCII(1): 216-230.
- Sobre el gobierno tiránico del papa*. Introducción y traducción de P. R. Santidrián. Madrid, Tecnos, 1992. 221 p.
- Somme de Logique. Première partie*. Introduction et traduction par J. Biard. Ed. bil. Paris, T. E. R., 1988.

Somme der Logik. Aus Teil I: Über der Termini. Ausgewahlt, übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Peter Kunze. Lat./Deut.. Hamburg, Felix Meiner, 1984. 166 p.

Tratado sobre los Principios de la Teologia. Introducción y traducción de L. Farre. Buenos Aires, Aguilar, 1962². 162 p.

“William of Ockham” in HYMAN, A. & WALSH, J. J. (eds.), *Philosophy in the Middle Ages.* New York, Harper & Row, 1967: 605-53.



Guilherme de Ockham

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, abrigando 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.