

ph̄ia

CADERNOS DE TRABALHO CEPAME

CENTRO DE ESTUDOS DE FILOSOFIA
PATRÍSTICA E MEDIEVAL DE SÃO PAULO

II (2)

São Paulo – 1996
ISSN 1413-6643

CADERNOS DE TRABALHO CEPAME

ph̄ia

Centro de Estudos de Filosofia
Patrística e Medieval de São Paulo

Vol. II (2) junho de 1993

ISSN 1413-6643

Editores Responsáveis

J. C. Estêvão e M. Novaes.

Comissão Editorial

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

Equipe Técnica

Produção: Departamento de Filosofia da USP

Projeto Gráfico e Editoração: Guilherme Rodrigues Neto

Secretaria: Marisa Lopes da Silva e Marie Márcia Pedroso

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@org.usp.br

Impresso pela Gráfica da FFLCH-USP.

Tiragem: 300 exemplares

SUMÁRIO

- 63** AUGUSTINUS. TEOLOGIA DA TRINDADE:
CONCEITOS, IMAGENS, ANALOGIAS
Francisco Benjamin de Souza Netto
- 89** *O DE IDEIS* DE STO. AGOSTINHO:
ALGUNS TEMAS AGOSTINIANOS E SUAS
RELAÇÕES COM A TRADIÇÃO PLATÔNICA
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
- 99** MÚSICA, MÉTRICA E TEMPO NO PENSAMENTO
DE AGOSTINHO: UM PROJETO
Lorenzo Mammì
- 105** LEIBNIZ E A TEORIA DAS FORMAS SUBSTANCIAIS
Maria Déa Nunes
- 113** BIBLIOGRAFIA DE ANSELMO DE CANTUÁRIA
DISPONÍVEL EM SÃO PAULO

Augustinus. Teologia da trindade: conceitos, imagens, analogias*

Francisco Benjamin de Souza Netto**

Introdução

A abordagem do *De Trinitate* de Santo Agostinho, obra fundamental para a determinação de sua posição no que concerne a esta questão decisiva para o ideário cristão, apresenta para o leitor dificuldades e resistências. Assinalemos apenas as que nos parecem constantes quanto à totalidade do livro: exegese escriturística e conceituação bem como argumentação se alternam por quase toda a extensão da obra, temas e problemas são revistos e reavaliados, sendo os conceitos básicos da formulação do dogma reenunciados e revistos quando o exame das analogias, ditas imagens, se encontra em exposição. Tudo isto coloca o leitor moderno diante de uma complexa dificuldade: optar por alguma ordem quanto à exposição das teses do autor, fato tanto mais grave quanto se trata de um autor que, em meio a protestos de sincera modéstia, pretende, sim, enunciar e demonstrar teses, *dógmata*, se quisermos adotar a linguagem que foi da filosofia helenística, antes de o ser da *sacra doctrina* oficial dos cristãos. A solução que adota-

* Versão preliminar de texto a ser apresentado no IV Encontro de Filosofia Medieval, Porto Alegre.

** Professor do Departamento de Filosofia da UNICAMP.

mos foi examinar, primeiro, em separado, evidentemente o quanto possível, exegese, “categorias” e “analogias”, para, depois, recuperar a unidade do discurso agostiniano. É o que empreendemos em seguida. No que concerne à exegese, um primeiro passo, ditado pela consciência de que se trata de questão já amplamente conhecida e estudada, é avaliar a atualidade do livro de Maurice Pontet, *L'exégèse de saint Augustin* (Lyon, Aubier, 1944). Eis porque fica ela para uma segundo momento. É verdade que se poderia dizer o mesmo dos dois outros temas em debate. Mas, no que a eles concerne, pareceu-nos ser possível acrescentar algo ao que foi assimilado e exposto sobre a contribuição de Agostinho, notadamente quanto à precisão dos limites entre a filosofia e a teologia e quanto à teoria do conhecimento em geral, bem como da *Intellegentia* e da *Scientia*, presentes em toda extensão de sua obra.

A Essência e as Pessoas: Herança Grega e Elaboração Agostiniana

Quando Agostinho se engaja na polêmica trinitária, já a tradição latina incorporara e precisara o termo *substantia* ao enunciado do dogma e à possível solução das interrogações que suscitava. Ele há de preferir-lhe à palavra *essentia*, como se há de assinalar adiante: eis a razão do título desta unidade de nosso estudo. Isto faz com que, mesmo nos quatro primeiros livros do *De Trinitate*, dedicados à simples exposição do mistério e à exegese dos textos bíblicos nos quais ocorre a sua formulação, os termos pessoa e substância, preterido mas sempre usado juntamente como essência, já sejam utilizados. Em verdade, as controvérsias precedentes já os haviam consagrado e não havia porque evitá-los. Assim, em I, ii, 4, ao expor seu propósito de autor, diz pretender “*reddere rationem, quod Trinitas sit unus et solus et verus Deus, et quam recte Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius substantiae vel essentiae dicatur, credatur, intellegatur [...]*”¹. Uma

vez introduzido o termo, não há mais porque evitá-lo e, em I, iv, 7, refere que seus predecessores “[...] *hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus, unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus [...]*”². O mesmo ocorre em I, vi, 9: trata-se então de afirmar a unidade do Filho com o Pai a um título de leitura autêntica do prólogo do IV Evangelho, assinalando-se que “*In eo autem declarat, non tantum Deum esse, sed etiam eiusdem cum Patre substantiae [...]*”, e isto por oposição a “*omnia [...] quae facta sunt, id est omnem creaturam [...]*”³, pois ele, o Verbo, “*si autem creatura non est, eiusdem cum Patre substantiae est. Omnis enim substantia quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est. Et si non est Filius eiusdem substantiae cuius Pater; ergo facta substantia est: si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt: at ‘omnia per ipsum facta sunt’; unius igitur eiusdemque cum patre substantiae est*”⁴.

Na intenção polêmica de encerrar o teólogo ariano no círculo vicioso de uma inevitável contradição, Agostinho acaba por sugerir o que é precisamente aquilo que a palavra substância significa; com efeito, na passagem citada e na imediatamente subsequente, I, vi, 10, onde se considera o homem como *particeps* da vida eterna, o que salta aos olhos é denominar ela algo a que cabe a unidade no ser, seja o incriado, seja o criado, o que é perfeitamente coerente com a preferência do doutor de Hipona pela palavra *essentia*, anteriormente enfatizada. Igualmente, a partir daí, o termo pessoa designa o que em Deus é distinto (cf. I, vi, 10-12), enfatizando-se a unidade do *opus ad extra*, válida também para o Espírito Santo, porque “*in unitate Trinitatis consubstantialis et coaeternus*” (I, vi, 13)⁵.

O que é comum e o que é próprio são objeto de meticulosa exposição ao longo dos livros seguintes e só aqui e ali os termos pessoa e substância ocorrem: tudo sugere que Agostinho evita, ao aduzir o argumento escriturístico, beneficiar-se deste elementos exógenos de síntese. Vez por outra, entretanto, a explicitação faz-se imperativa, como ocorre em II, viii, 14, onde a alma é dita substância espiritual para se assinalar que a invisibilidade é comum às três pessoas, como

se explicita em seguida (15-16). Em todo subsequente discurso em que se perfaz o livro II procura o autor mostrar que no Antigo Testamento toda manifestação é comum e não há visibilização de Deus antes da que se faz mediante a humanidade do Verbo encarnado. O empenho neste sentido prossegue por todo o livro III até que uma síntese parece possível: "*Quapropter substantia, vel, si melius dicitur, essentia Dei, ubi pro modulo nostro ex quantulacumque particula intellegimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quandoquidem nullo modo mutabilis est, nullo modo potest ipsa per semetipsam esse visibilis*" (III, xi, 21)⁶. E a conclusão não pode ser outra: Deus nunca apareceu por si mesmo (III, xi, 27).

Todavia, a consideração do Mistério da Encarnação, com que se abre o livro IV, notadamente porque se considera a sua missão de revelador, dá ensejo a que se considere que conhecimento tiveram de Deus os filósofos, precisando que os mesmos, ou alguns deles, "*Quasi vero, quia praecelsam incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt intellegere potuerunt*" (IV, xvi, 21)⁷, mas da encarnação e da ressurreição nada vieram a conhecer (IV, xvii, 23). Só o Filho, porque é consubstancial e coeterno ao Pai, mas é igualmente verdadeiramente enviado por Este, pode valer ao homem o conhecimento da Trindade (cf. IV, xix, 25 – XX, 28) e enquanto juntamente com o Pai envia o Espírito (IV, xx, 29-30) é quem dá a conhecer a identidade trinitária de Deus. Isto mais do que recomenda que se assinale a missão reveladora do Verbo em seu ser-homem: Ele que torna possível a *inventio* da Trindade, não só pela simples razão, mas também sob a letra do Antigo Testamento.

A leitura dos quatro primeiros livros do *De Trinitate* deixa emergir os conceitos que hão de permitir uma coerente enunciação do mistério. Tudo se passa como se Agostinho se acomodasse ao uso dos mesmos por docilidade à tradição. Ora, o livro V e, após este, o VII dissipam por completo esta impressão. Sem deixar de reconhecer as limitações tanto da linguagem como da razão humana, o que aí se pretende é mobilizar o que há de melhor no homem para dizer Deus desde a revelação do Verbo feito homem. O princípio fundamental soa eloquente: "*Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus*

in illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro [...]” (V, i, 2)⁸. Assim, trata-se de pensar e dizer Deus a partir do próprio intelecto, deixadas de lado as categorias ou espécies destas próprias ao mundo material das substâncias compostas, antes de o pensamento elevar-se acima da finitude do próprio intelecto. O resultado que se espera deste empenho é manifesto: “*Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit*” (ibidem)⁹. Trata-se de uma teologia negativa distinta da oriental, que Agostinho não exclui, mas que, aqui, cede lugar à tentativa de dizer algo do que Deus é.

É a esta altura que a herança filosófica presta o serviço que lhe cabe, tornando-se mais preciso o recurso a seus termos: “*Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam graeci ousian vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia; ita ab eo quod est esse dicta est essentia*” (V, ii, 3)¹⁰. Em seguida, Agostinho se autoriza da, então, já estabelecida, “pequena metafísica” do Êxodo (3, 14), para precisar, a partir daí, o que faz a diferença no que concerne a Deus, dizendo que as demais essências ou substâncias comportam acidentes que lhes valem alguma mudança, “*Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest: et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit*” (ibidem)¹¹. Tal permanência no ser não cabe ao que muda ou mesmo ao apenas mutável: “*ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse*” (ibidem)¹². Sabe-se que o termo predileto, *essentia*, se se impôs por seu significado, não deixou de ter-se em conta de problemático em razão de seu caráter de neologismo. Todavia, atribuído por Quintiliano a Plauto (II, 14, 2) e por Sêneca a Cícero (Ep. 58, 6), é aceito por Agostinho em razão de sua melhor correspondência ao grego (cf. *De Civitate Dei*, XII, 2, PL 41, 350)¹³, sem detrimento na tradição latina, na qual Hilário (*De Synodis*, 12, PL 10, 490) o atesta: “*Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod manet subsistit. Dicitur autem essentia, et natura et genus, et substantia*

uniuscuiusque rei poterit"¹⁴. Percebe-se, nesta passagem, a razão da predileção agostiniana: com uma só palavra se expressa o que se dispersa por várias na língua latina. Deixando para a conclusão passagens de outros escritos que complementam o *De Trinitate*, acrescentemos simplesmente que, se a fixação do significado do termo herdado principalmente de Platão e Aristóteles, mas com múltiplas mediações, denota aquilo a que cabe ser, diz-se sempre com referência ao ser, enunciado no infinito, cujo prestígio tão somente cresce na literatura cristã desde Justino a nosso autor.

Retomando a leitura do livro V, depara-se, em seguida, com a refutação do argumento ariano segundo o qual tudo o que de Deus se diz ou entende, diz-se segundo a substância; logo, isto vale do Pai enquanto ingênito e do Filho enquanto gênito; ora, sendo um diverso do outro, há diversidade de substância entre o Pai e o Filho. A resposta parte da Escritura (Jo. 10, 30; Fil. 2, 6), textos nos quais a igualdade e a unidade com o Pai não coagem serem os termos acima entendidos segundo a substância; com efeito, aí se encontra algo que se diz que, porque diz-se do que é o mesmo segundo a substância, não pode dizer-se segundo esta: o Pai e o Filho (cf. iii, 4). A precisão do que seja isto que se diz passa por uma necessária consideração do que é o acidente: "*Accidens autem non solet dici, nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest. Nam etsi quaedam dicuntur accidentia inseparabilia, quae graece appellantur achorista, sicut est plumae corvi color niger; amittit eum tamen, non quidem quamdiu pluma est, sed quia non semper est pluma. Quapropter ipsa materies mutabilis est, et ex eo quod desinit esse illud animal vel illa pluma, totumque illud corpus in terram mutatur et vertitur, amittit utique etiam illum colorem. Quamvis et accidens quod separabile dicitur, non separatione, sed mutatione amittatur; sicut est capillis hominum nigritudo, quoniam dum capilli sunt possunt albescere, separabile accidens dicitur; sed diligenter intuentibus satis apparet, non separatione quasi emigrare aliquid a capite dum canescit, ut nigritudo inde candore succedente discedat et aliquo eat, sed illam qualitatem coloris ibi verti atque mutari. Nihil itaque accidens in Deo, quia nihil mutabile aut amissibile*" (iv, 5, a)¹⁵. Eis o essencial da tradição, a ser

conservada e reiterada até a introdução de Aristóteles. O acidente é associado à mutabilidade, como marca e necessidade desta, não podendo admitir-se em Deus.

Permanece, portanto no ar, a questão *quid tres*. Agostinho responde recorrendo à relação: “*Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidentem dicatur*” (v, 6)¹⁶. A quantidade, a qualidade “*et quod dicitur ad aliquid*”, como a amizade, a proximidade, a servidão, a similitude, a igualdade e outros tais e, ainda, o “*situs et habitus, et loca et tempora, et opera atque passiones*” (ibidem)¹⁷. Em seguida, reiterada a imutabilidade e, por conseguinte, a não accidentalidade de Deus, segue-se a resposta: “*Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius; et non ita semper quasi ex quo natus est Filius, ut ex eo quod nunquam desinatesse Filius, Pater non desinat esse Pater; sed ex eo quod semper natus est Filius, nec cepit unquam esse Filius*” (ibidem)¹⁸. Se ser tal tivesse começo ou fim tratar-se-ia de acidente. Ao contrário, “*Si vero quod dicitur Pater, ad seipsum diceretur, non ad Filium; et quod dicitur Filius, ad seipsum diceretur, non ad Patrem; secundum substantiam diceretur et ille Pater et ille Filius: sed quia et Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur nisi ex eo quod habet Patrem, non secundum substantiam haec dicuntur: quia non quisque eorum ad seipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur: neque secundum accidens quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, aeternum atque incommutabile est eis. Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia: quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile*” (ibidem)¹⁹.

A longa citação justifica-se por seu próprio teor: Agostinho tem o que diz em conta de argumento e assume a responsabilidade teórica de conceber a *relatio* como algo de intermediário, após reconhecer

que, na esfera do mutável, as formas do *esse ad* sejam acidentais, precisamente porque “do mutável”. Isto fica patente na resposta aos arianos que se segue à passagem acima; após expor os argumentos destes e assinalar que lhes escapa a distinção entre o que se diz *ad seipsum* e é sempre segundo a substância, e o que se diz *ad alterum*, formula a resposta como segue: “*Cui versutiae respondetur ita, ut ipsi cogantur dicere secundum quid sit aequalis Patri Filius; utrum secundum id quod ad se dicitur, an secundum id quod ad Patrem dicitur. Non enim secundum id quod ad Patrem dicitur, quoniam ad Patrem Filius dicitur, ille autem non Filius, sed Pater est. Quia non sic ad se dicuntur Pater et Filius, quomodo amici et vicini. Relative quippe amicus dicitur ad amicum; et si aequaliter se diligunt, eadem in utroque amicitia est; et relative vicinus dicitur ad vicinum, et quia aequaliter sibi vicini sunt (quantum enim iste illi, tantum et ille huic vicinatur), eadem in utroque vicinitas. Quia vero Filius non ad Filium relative dicitur, sed ad Patrem, non secundum hoc quod ad Patrem dicitur, aequalis est Filius Patri: restat ut secundum id aequalis sit, quod ad se dicitur. Quiquid autem ad se dicitur, secundum substantiam dicitur: restat ergo ut secundum substantiam sit aequalis. Eadem igitur utriusque substantia*” (vi, 7)²⁰. Assim, quando se diz o Pai ingênito, nega-se algo relativamente, diz-se o que não é, não se nega a substância. O que se nega pode, portanto, negar-se segundo a substância, como quando digo “*homo est*” e lhe oponho “*non homo est*”, mas pode negar-se também segundo cada um dos demais predicamentos (cf. vii, 8), o que vale em especial da relação segundo a qual diz-se alguém gênito ou ingênito, filho ou pai (ibidem).

Assim, tudo o que em Deus se diz segundo a substância, diz-se do uno e diz-se uno, donde dizer-se um só Deus nesta unidade um e bom. E isto diz-se propriamente, já os demais predicamentos de modo apenas translato, mesmo porque para Deus não é algo outro ser e ser-grande e, assim como não se diz três essências, não se diz três bondades ou magnitudes: “*Essentiam dico, quae ousía graece dicitur, quam usitatus substantiam vocamus*” (viii, 9)²¹. Todavia, a expressão do que em Deus é trino experimentou diferenças e Agostinho o nota quanto aos gregos: “*Dicunt quidem illi hyposthasim; sed nescio quid volunt*

interesse inter usiam et hyposthasim: ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio, dicere consueverint: mían ousían, três hypostháseis, quod est latine, unam essentiam, tres substantias” (viii, 10)²². Esta seria a versão etimológica natural do grego ao latim, o que dá ensejo à observação: “*Sed quia nostra loquendi consuetudo jam obtinuit, ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam, quod intellegatur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas [...]*” (ix, 10)²³. O que Agostinho assinala é que, embora a correspondência dos termos seja entre *hypósthesis* e *substantia*, o uso desta palavra no latim apropriou-a a corresponder a *ousía*, o que é problemático, como o admite: “*Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen: tres Personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*” (ibidem)²⁴.

O capítulo imediatamente subsequente acrescenta precisões importantes desde sua abertura: “*Sicut ergo non dicimus tres essentias, ita non dicimus tres magnitudines, neque tres magnos. In rebus enim quae participatione magnitudinis magnae sunt, quibus est aliud esse, aliud magnas esse, sicut magna domus, magnus mons et magnus animus; in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est, et prorsus non hoc est magnitudo quod est magna domus. Sed illa est vera magnitudo, qua non solum magna est domus quae magna est, et qua magnus est mons quisquis magnus est; sed etiam qua magnum est quidquid aliud magnum dicitur: ut aliud sit ipsa magnitudo, aliud quae ab illa magna dicuntur. Quae magnitudo utique primitus magna est, multoque excelentius quam ea quae participatione eius magna sunt. Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod est ipse, ut quasi particeps eius sit Deus cum magnus est; alioquin illa erit maior magnitudo quam Deus, Deo autem non est aliquid majus: ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo*” (x, 11)²⁵. Eis porque não se dizem três grandezas, assim como não se dizem três essências, eis porque, igualmente, um só o que se diz grande, “*quia ipse sua est magnitudo*” (ibidem). E o mesmo diga-se da bondade, da onipotência, da eternidade “*omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo*

possunto pronuntiari, quae ad seipsum dicitur, non translate ac per similitudinem, sed proprie: si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest” (ibidem)²⁶.

Incluso no mais teológico de quantos escritos possam ser havidos em tal conta dentre os do doutor de Hipona, todo este excuro articula os momentos capitais de sua metafísica. Via médio-platonismo, a inspiração platônica é manifesta: em Deus nada é por participação e, fora dele, tudo o é, o que quer que seja. Certamente, isto vale quanto ao ser; quanto à essência de cada ente e a inerência neste dos predicamentos que lhe cabem, é mister proceder com cautela, mesmo porque a seção supra citada é tanto mais coerente quanto, por exemplo, se considerar a grandeza por que algo é grande, por aquele acidente inerente “por que” algo participa da grandeza de Deus, com a devida e infinita distância: o que em Deus é idêntico a seu ser, no que é por participação é outro, a rutura da unidade acompanhando a inidentidade ao ser. Esta interpretação impõe-se também se se consideram os termos em que a participação nas idéias divinas é expressa no *De Civitate Dei*, precisamente em um contexto em que se assinala o absoluto diferir entre Deus e a criatura: “*aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentialium gradibus ordinavit*” (XII, 2)²⁷. A doutrina agostiniana da participação associa à mesma a idéia de semelhança e discerne na Trindade o princípio desta: o Verbo. Já foi suficientemente esclarecido por Gilson, citando Bréhier, que este não tem similar em Plotino, o mesmo valendo do médio-platonismo²⁸. De qualquer forma, para Agostinho, tudo o que é e não é Deus, é à imagem deste, e o é com fundamento no Verbo. Em português, é preferível reproduzir literalmente o Gênesis e dizer ser o Verbo a Imagem perfeita e as criaturas imagens por semelhança. A razão é a opção dos exegetas modernos na tradução de Gen. 1, 26, em que imagem corresponde a *selem* e semelhança a *demut*, esta sendo o complemento restritivo daquela²⁹. Importa assinalar o que o latim em uso sugeriu a Agostinho: “*Omnis imago similis est ei cuius imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est ejus: sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt; tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago*

enim tunc est, cum de aliquo exprimitur” (*De Genesi ad litteram*, op. imp. XVI, 57)³⁰. E ainda: “*Imago, si perfecte implet aliud cujus imago est, ipse coaequatur ei, non illud imagini suae*” (*De Trin.* VI, 10, 11)³¹.

Retornando ao exame do livro V, assinala-se que, a despeito dos problemas que acarreta, também o Espírito Santo, no que tem de próprio, diz-se relativamente, o restante sendo comum (xi, 12). Certamente, isto padece uma dificuldade: não há um vocábulo comum a servir de correlativo ao Espírito (xii, 13). A dificuldade dá ensejo a que se precise em que sentido se fala de princípio no que concerne à Trindade. O Pai diz-se princípio em relação ao Filho relativamente. Já no que concerne à criatura, dizem-se em absoluto um só princípio o Pai e o Filho quanto à criação (xiii, 14), o Pai e o Filho sendo princípio do Espírito na vida intratrinitária a um título unitário, sendo os três um só princípio da criação (xiv, 15). Enfim, precisa-se também que o Espírito Santo procede desde toda eternidade como dom, na unidade da substância divina, antes mesmo de ser dado (xv, 16). O livro termina com precisões a este respeito e a respeito de, em suas relações com Deus, só a criatura mudar, não Deus (xvi, 17). Eis como o livro V lega-nos o essencial da metafísica agostiniana no âmago do debate da questão trinitária e sem detrimento da revelação.

O livro VI é, como já se observou, um notável exercício de exegese, com decisivos resultados para a afirmação da igualdade das pessoas na unidade da Trindade. Isto não impede e mesmo exige que o *processus* especulativo avance alguns pontos. Assim, após a abertura do livro, em II, 3, visualiza-se o Pai enquanto é princípio do Filho, e isto é-lhe próprio enquanto Pai, para em seguida proceder-se à exposição dos nomes absolutos comuns a ambos. Em seguida, de iii, 4 a iv, 6 desenvolve-se, sempre em base exegética, a unidade de ambos, que este derradeiro capítulo sintetiza: “*Quanto ergo magis in illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est animus humanus, haec ita se habent? Humano quippe animo non hoc est esse et fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem: potest enim esse animus e nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel*

multiplaci simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur"³². O argumento é *a fortiori*, partindo da unidade de inseparabilidade das distintas virtudes na alma humana: inseparáveis, mas distintas, outras, o que não ocorre em Deus, onde é absoluta a unidade do que é absoluto. Idêntica argumentação é aplicada ao Espírito Santo em v, 7, quando se enfatiza a unidade de *substantia*, na qual é Ele a *charitas* que os une, *non participatione sed essentia sua*. Com efeito: "*Spiritus ergo Sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et coaeterna: quae si amicitia convenienter dici potest; sed aptius dicitur charitas. Et haec quoque substantia, quia Deus substantia et Deus charitas sicut scriptum est (I Jo. 4, 16). Sicut autem substantia simul cum Patre et Filio, ita simul magna, et simul bona, et simul sancta, et quicquid aliud ad se dicitur: quonia non aliud est Deo esse, et aliud magnum esse vel bonum esse et caetera, sicut supra ostendimus*"³³. Certamente, tal unidade não se encontra na criatura, não só a corpórea, pois "*Creatura quoque spiritualis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior: sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam ipsa non simplex*" (vi, 8)³⁴, pois nela o que sente, pensa ou quer é dela distinto, cada qual sendo também distinto do restante: "*Nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutibilis*"³⁵. Após insistir em que Deus é trino mas não tríplice, o livro se encerra discutindo algumas dificuldades herdadas dos antecessores, notadamente Hilário, sem perder a oportunidade de ser lapidar pouco antes do final: "*Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc est esse, unum omnia [...]*" (x, 11)³⁶.

Toda a problemática e toda a dificuldade que, sem resistência, Agostinho deixou emergir de sua Fé na Trindade e dos termos em que a Escritura e a Tradição a expressam, recebe nova e meticulosa abordagem no livro VII. A questão, diferida anteriormente, consiste em saber-se se cada Pessoa pode dizer-se Deus e tudo o que deste se diz só, isto é, tomada em separado das demais. A expressão "*Cristo força de Deus e sabedoria de Deus*" (I Cor. 1, 24) permite que se faça

remontar o debate à Escritura. A problemática põe-se a partir da linguagem desta de modo desafiador, isto é, ao perguntar-se se o Pai é Deus tal é Pai, residindo no Filho a sua divindade (i, 1). Isto consistiria em “*aliud in Patre intelligi esse, aliud sapientem esse, ut non hoc ispo sit quo sapiens est; quod de anima intelligi solet, quae alias insipiens, alias sapiens est [...]*” (i, 2)³⁷. Nesses termos, no que consistiria serem Pai e Filho da mesma essência? Disto decorreria também o sumo absurdo de o Filho como imagem “*ad se dici*”. A solução é encaminhada ao estabelecer-se que “*Omnia enim quae relative dicuntur, ad invicem dicuntur*” (ibidem)³⁸. Assim, o homem diz-se senhor relativamente ao servo, mas ao dizer-se homem, diz-se *ad se* e o que se diz é sua essência. Com efeito “*si essentia ipsa relative dicitur, essentia ipsa non est essentia*” (ibidem)³⁹. Ora, se não há algo que se diga *ad se* qual essência ou substância, não há também o que se possa dizer relativamente: “*Quapropter si et Pater non est aliquid ad se ipsum, non est omnino quod relative dicatur ad aliquid*”. E o mesmo valendo do Filho, conclui-se: “*Non ergo ita, sed utrumque substantia, et trumque una substantia*” (ibidem)⁴⁰.

A aplicação da solução se precisa a partir da idéia de sabedoria, da qual decorreria: “*Sapientia vera et sapiens est, et se ipsa sapiens est. Et quoniam quaecumque anima participatione sapientiae fit sapiens, si rursus dsipiat, manet tamen in se sapientia, nec cum anima fuerit in stultitiam commutata, illa mutatur: non ita est in eo qui ex ea fit sapiens, quemadmodum candor in corpore quod ex illo candidum est. Cum enim corpus in alium colorem fuerit mutatum, non manebit candor ille, sed omnino esse desinet. Quod si et Pater qui genuit sapientiam, ex ea fit sapiens, nec hoc est illi esse quod sapere, qualitas ejus est Filius; non proles ejus, et non ibi erit jam summa simplicitas. Sed absit ut ita sit; quia vere ibi est summe simplex essentia: hoc ergo est ibi esse quod sapere. Quod si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit sapiens est Pater; alioquin non ipse illam, sed illa eum genuit*” (ibidem)⁴¹. Sendo o ser idêntico ao saber, o que faz sábio, faz ser e é causa do ser, o que só pode ocorrer por geração ou facção. “*Ergo Pater ipse sapientia est: et ita dicitur Filius sasapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris;*

id est, ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen, sic intellegatur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia: ergo et una essentia, quia hoc est ibi esse quod sapere. Quod enim est sapientiae sapere, et potentiae posse, [...] hoc est essentiae ipsum esse. Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia” (ibidem)⁴². Já Filho e Verbo dizem-se relativamente e não se dizem do Pai, “*quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum cujus Verbum es, sicut Filius ad patrem: sapientia vero eo quod essentia”* (ii, 3).

O livro tem seqüência expondo como o Verbo é Sabedoria e como em humanidade tornou, de certo modo, possível que o homem sentisse Deus (iii, 4-5), para fazer o mesmo com o Espírito Santo (iii, 6). Mas, o que são estes três, o Pai, o Filho e o Espírito Santo? Em outros termos, o que são estes três, além de serem uma única e só substância ou essência? Com efeito, quando digo “*Abraão, Isaac e Jacó*”, digo três homens e isto vale a nível mais genérico, de modo que o que se pode dizer no plural por nome especial, pode dizer-se também mediante um nome geral. Mas isto não pode aplicar-se sem mais ao Pai, ao Filho e ao Espírito. “*Quid igitur tres? Si enim tres personae, commune est eis id quod persona est: ergo speciale hoc aut generale nomen est eis, si consuetudinem loquendi respicimus. Sed ubi est naturae nulla diversitas, ita generaliter enuntiantur aliqua plura, ut etiam specialiter enuntiari possint”* (iv, 7)⁴³. Ora, em Deus, ao contrário do que ocorre com as demais substâncias, “*nulla est essentiae diversitas, oportet ut speciale nomen habeant haec tria, quod tamen non invenitur. Nam persona generale nomen est, in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et Deum”* (ibidem)⁴⁴. Todavia, porque a Escritura, mesmo não utilizando o nome pessoa para cada um, não obstante não aplicou à essência única, “*propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit”* (iv, 8)⁴⁵. Certamente, entre os gregos ou entre alguns destes, o vocabulário variou, de modo a substância ora corresponder a essência, ora a pessoa, dizendo-se neste caso de modo relativo. Mas — e, aqui, Agostinho pensa em latim —, se a *substantia* corresponde

subsistere como a *essentia esse* e Deus *ad se subsistit*, neste caso é absurdo dizer-se a substância relativamente.

Todavia, Agostinho tem dificuldades quanto à subsistência de Deus: “*Si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere: de his enim rebus recte intellegitur, in quibus subjectis sunt ea quae in aliquo subjecto dicuntur, sicut color aut forma in corpore*” (v, 10)⁴⁶. Trata-se de coisas a que algo é inerente cujo ser não é idêntico ao da coisa e que pode ser supresso sem a supressão desta. Donde, “*Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur [...]*” (ibidem)⁴⁷. Em outros termos, não havendo inerência em Deus, “*Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatioe intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat esentiam*” (ibidem)⁴⁸. Esta opção é fundamentada no Êxodo (3, 14), constituindo o que se chama a “pequena metafísica” deste. “*Sed tamen, sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia quod abusive, utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid. Unde hoc est Deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia Trinitas, una etiam substantia. Fortassis igitur commodius dicuntur tres personae, quam tres substantiae*” (ibidem)⁴⁹. Atento, às vezes até a obsessão, para a etimologia das palavras, mas, nem por isso, desatento para as convenções do uso e inevitáveis concessões a este, Agostinho representa, a seu modo, a expressão latina da extrema dificuldade de toda *theologia* quanto à adequação no dizer Deus.

Vai ele tão longe nisto, que, em seguida (vi, 11), se pergunta se não está sendo excessivamente rigoroso, já que os gregos, podendo dizer *tria prósopa*, disseram algures *tres hyposthaes*, o que literalmente se traduz três substâncias. Apenas, seguiram ele a *consuetudo* de sua língua: “*Nam et in personis eadem ratio est: non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative; sic dicamus tres personas, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quemadmodum dicuntur aliqui tres amici [...]*” (ibidem)⁵⁰. Trata-se de um dizer por reciprocidade. De

qualquer forma, *“ut Substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris, non aliud quam ipse Pater est: ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum; sicut ad se dicitur Deus [...]. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse [...], ita hoc illi est esse, quod personam esse. Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi qua intellegitur Trinitas, ne omnino taceremus interroganti, quid tres, cum tres esse fateremur?”* (ibidem)⁵¹.

Encaminhando a conclusão do livro, o autor evoca uma saída que encontra em alguns estudiosos que não cita nominalmente: é a saída consistente em lançar mãos do gênero e da espécie. Após uma exposição geral de como entende estes universais, exclui que a relação essência/pessoas na Trindade possa ser esclarecida mediante tal recurso. Com efeito, *“si essentia genus est, una essentia jam non habet species, sicut quia genus est animal, unum animal jam non habet species. Non sunt ergo tres species unius essentiae, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Si autem species est essentia, sicut species est homo, tres vero illae quae apellamus substantias sive personas, sic eandem speciem communiter habent [...]”*. Ora, *“ita unus homo et in aliquos singulos homines subdividi potest: omnino enim non potest, quia unus homo jam singulus homo est. [...] Nam si essentia species est sicut homo, sic est una essentia sicut unus homo [...]”* (ibidem)⁵². Sendo única a essência, não pode ser espécie por já ser perfeita na unidade. Todo o problema depende do uso das palavras que podem prestar-se a expressar níveis distintos de unidade, como ocorreu com a palavra *natura*, que os antigos usaram, antes de serem introduzidas as mais recentes, essência e substância. Ocorre o mesmo que ocorre com a matéria de que se faz algo: se da mesma porção de ouro fazemos três estátuas, nem por isso o ouro é gênero ou espécie em relação às estátuas: *“Nulla quippe species individua sua transgreditur, ut aliquid extra comprehendat”*. Igualmente *“nulla species excedit definitionem generis sui”* (ibidem)⁵³. Eis como se

perfaz a analogia: “*Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres personas vel substantias, unam essentiam et unum Deum, tanquam ex una materia tria quaedam subsistant, etiamsi quiquid illud est, in his tribus explicatum sit. Non enim aliquid aliud ejus essentiae est praeter istam Trinitatem: tamen tre personas ejusdem essentiae, vel tres personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona [...]*” (ibidem)⁵⁴. Não ocorre, pois, o que ocorre, por exemplo, com “homem”, quando se pode dizer três homens de uma só natureza. Em Deus, a essência não é mais no Pai do que nas demais pessoas. A seção com a qual se completa o livro prepara o recurso ao homem como *imago Dei* e, por sua riqueza, merece ser tratada na próxima unidade (vi, 12).

Eis o resultado a que se pode chegar ao cabo dos sete primeiros livros. Doravante, todo progresso há de passar, necessariamente, pela consideração das imagens e, então, sempre com a devida cautela, há de se discernir melhor em que sentido cada pessoa, sendo a essência divina e não apenas nesta, é algo distinto das demais. No livro XV, a recapitulação a que se procede é certo índice de leitura para o conjunto e, no que concerne ao uso dos conceitos em causa, sendo a síntese do que se alcançou (cf. iii, 5). Todavia, algo ainda se pode precisar. Assim, em v, 7 é cabível ainda insistir na absoluta simplicidade e unidade de Deus: “*Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis: itemque cum dicitur, vivens et intellegens, quod est utique sapiens, hoc quidem dicitur. Non enim percepit sapientiam qua esset sapiens, sed ipse sapientia est*”⁵⁵. E o mesmo vale de quantos atributos se possam dizer. Ditos idênticos à mesma essência, são também idênticos uns com os outros, valendo para todos o seguinte “*Quid enim potentius et speciosius sapientia, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter (Sap. 8, 1)*”⁵⁶. Donde a fórmula sintética: “*Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam est vel essentiam est intellegendum*” (v, 8)⁵⁷. Sem dúvida, como se pode observar, entre os atributos alguns assimilam melhor os demais porque dizem-se sempre segundo o bem acabado, como

ocorre com *beatus* (ibidem). A dificuldade permanece sempre responder à questão *quid tres?* Na *retractatio* deste livro final Agostinho prefere fazê-lo diretamente na perspectiva das imagens.

Notas

- 1 - “[...] dar razão a que seja a Trindade um, só e verdadeiro Deus, e que retamente o Pai, o Filho e Espírito Santo diga-se, creia-se e inteliça-se de uma só substância ou essência [...]”. *De Trinitate*, I, ii, 4, C. Chr., 31. A abreviação “C. Chr.” corresponde à edição do *Corpus Christianorum* de Turnholt, que será preferencialmente citada neste estudo, sendo indicadas outras quando for o caso.
- 2 - “[...] intencionaram ensinar isto segundo as Escrituras, isto é, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo por inseparável igualdade de uma e a mesma substância, insinuam unidade; assim, não são três deuses, mas um só Deus [...]”. C. Chr. vol. L, 35. Traduzimos *insinuare* literalmente; a idéia original, dissimulada em português, é a de introduzir, no caso, afirmando.
- 3 - “Nele declara não só ser Deus, mas ser da mesma substância com o Pai [...], e isto por oposição a tudo o que foi feito, isto é, toda criatura”.
- 4 - “Se, ao contrário, não é criatura, é da mesma substância com o Pai. Com efeito, toda a substância que não é Deus, é criatura: e a que não é criatura, é Deus. E se o filho não é da mesma substância do Pai, é, portanto, substância feita; e se é substância feita, nem tudo por ele foi feito; mas tudo foi feito por Ele ; é ele, pois, da mesma substância com o Pai”. Note-se como Agostinho se adapta ao uso da palavra substância.
- 5 - “[...] na unidade da Trindade, consubstancial e coeterno”. Cf., quanto a I, vi. 9 - I, vi. 13, C. Chr., vol. L., 3744.
- 6 - “Eis porque a substância, ou se melhor se diz, a essência de Deus, onde segundo o nosso módulo inteligimos, desde uma pequena partícula que seja, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, por não ser ela de nenhum modo mutável, de nenhum modo pode por si mesma ser visível”, C. Chr.; L, 150. Traduzimos literalmente *modulus*, que tem por correspondente em

português *medida*, para manter o jogo de palavras com *modus* e fizemos o mesmo com *particula*.

- 7 - “[...] como se, porque puderam inteligir a precelsa e incomutável substância mediante aquilo que foi feito [...]”, C. Chr., L, 188, 3-4.
- 8 - “O que, portanto, não encontramos no que há de melhor em nós, não devemos nele procurar, que de longe é melhor do que aquilo que há de melhor em nós [...]”, C. Chr., L, 207, 37-39.
- 9 - “Pois quem pensa Deus de tal modo, ainda que não possa de todo modo encontrar o que seja, cuide, porém, piedosamente, o quanto pode, dele sentir algo que não seja”, C. Chr., L, 207, 44-46. Note-se o uso do verbo *sentire*, transposto para o inteligir e o significado originário de *pius*.
- 10 - “É sem dúvida substância, ou, se assim se chama melhor, essência, a qual os gregos chamam *ousiam*. Pois, como a partir daquilo que é saber, diz-se sapiência e do que é ‘scire’ diz-se ciência, da mesma forma, a partir do que é ser é dita essência”, C. Chr., L., 207, 01 -208, 05. Note-se a impossibilidade de se estabelecer a relação *scire – scientia* em português : *scire* é o conhecer com certeza ou vigor.
- 11 - “Ora, a Deus nada de tal pode haver-se qual acidente: assim, é tão somente a incomutável substância ou essência, que Deus é, à qual certamente o próprio ser, desde o qual é denominada a essência, máxima e com total verdade compete”, C. Chr., L, 208, 10-12. Note-se a tradução dada a *accidere* e o prestígio sem crepúsculo do puro *esse*.
- 12 - “E, por este só que não apenas muda , mas também de todo não pode mudar, ocorre sem escrúpulo que verdadeiramente se diga ser”, C. Chr., L, 14-16. *Solum* traduziu-se incorporando o calor de “único” da língua portuguesa.
- 13 - Cf. a respeito a alentada nota 2 aposta à p. 8 do *Le De Ente et Essentia de Saint Thomas d’Aquin* do Pe. M. D. Roland Gosselin, O.P., Paris, J. Vrin, 1948.
- 14 - “Essência é a coisa que é, ou a partir do que é [algo], e a qual, no que permanece, subsiste. Ora, pode dizer-se essência e também o poderá natureza e gênero, bem como substância de cada coisa”.
- 15 - “Ora, não é costume dizer-se acidente, a não ser que por alguma mutação daquela coisa acede pode ser omitido. Pois, ainda que alguns digam inseparáveis certos acidentes, que os gregos chamam *achórista*, como a cor negra da pena do corvo, contudo perde ela tal cor, não enquanto é pena, mas porque não é sempre pena. Eis porque é a matéria ela própria mutável, e por deixar de ser aquele animal ou aquela pena e porque todo aquele corpo se muda e converte em terra, perde com efeito também

aquela cor. Sem dúvida, o acidente que se diz separável, não por separação, mas por mutação se perder, como ocorre com a negritude do cabelo do homem, pois quando há cabelos, podem tornar-se brancos, diz-se acidente separável; mas aos que observam diligentemente sobejamente aparece, não como que por separação como que emigrar algo da cabeça quando embranquece, de modo que a negritude desde o advir do candor se afastasse e fosse para outro lugar, mas a própria qualidade da cor aí se converter e mudar. Nada é, pois, acidente em Deus, porque nada mutável ou amissível”, C. Chr., L,209, 1-16.

- 16 - “Eis porque nada nele segundo a acidente diz-se, porque nada lhe acede; todavia, nem tudo o que se diz, diz-se segundo a substância. Nas coisas criadas e mutáveis o que não se diz segundo a substância, resta seja dito segundo o acidente”, C. Chr., L, 210, 24-28.
- 17 - “[...] a situação e o hábito, os lugares e os tempos, as obras e as paixões”, C. Chr., L, 210, 31-32. Eis a livre tradição de Agostinho sobre as categorias, a denotar o conhecimento que delas hauriu.
- 18 - “[...] diz-se, pois, para algo como o Pai para o Filho e o Filho para o Pai, o que não é acidente, porque aquele é sempre Pai e este sempre Filho, e não sempre de um modo tal como se desde que nasceu é Filho ou desde que nunca deixe o Filho de ser não deixe também o Pai de ser Pai, mas a partir disto que sempre nasceu Filho e nunca começou a ser Filho”, C. Chr., 210, 3-8.
- 19 - “Se, todavia, o que se diz Pai para si mesmo se dissesse e não para o Filho, e o que se diz Filho para si mesmo se dissesse e não para o Pai, segundo a substância dir-se-ia tanto o Pai quanto o Filho. Mas, porque o Pai não se diz Pai senão porque é para ele o Filho, e o Filho não se diz Filho senão porque tem um Pai. Não se dizem tais segundo a substância, pois nenhum deles se diz para si mesmo mas reciprocamente e um para com o outro dizem-se tais; e nem se dizem segundo o acidente, porque o que se diz Pai e o que se diz Filho é para eles eterno e incomutável. Eis porque, embora seja diverso ser Pai e ser Filho, não é contudo diversa a substância, porque não se dizem segundo a substância mas *segundo o relativo*, o qual relativo, entretanto, não é acidente, porque não é mutável”, C. Chr., L, 210, 10-211, 22.
- 20 - “Responde-se a este ardil de modo tal que eles próprios sejam coagidos a dizer segundo o que é igual o Filho e ao Pai, se segundo o que se diz por si ou segundo o que se diz para o Pai. Ora, não segundo o que se diz para o Pai, pois para o Pai diz-se Filho; ora, este não é filho mas Pai, – isto

porque não se dizem para si Pai e Filho como amigos ou vizinhos. Com efeito, o amigo diz-se relativamente ao amigo, e se igual é sua dileção, é a mesma em ambos a amizade; e o vizinho diz-se relativamente ao vizinho, e porque são igualmente vizinhos um para o outro (pois o quanto este, tanto aquele deste é vizinho), é a mesma em cada qual a vizinhança. Ora, porque o Filho não se diz relativamente ao Filho mas ao Pai, não é segundo o que se diz para com o pai que o filho é igual ao Pai. Ora, o que se diz para si, diz-se segundo a substância. Resta portanto que segundo a substância seja igual . É a mesma substância de ambos”, C. Chr., L, V, vi, 7, 212, 31-46.

- 21 - “Digo *essência* o que em grego se diz *ousia*, o qual mais usualmente chamamos *substância*”, C. Chr., L, 216, 41-42.
- 22 - “Dizem pois eles *Hyposthasim* mas não sei o que pode ser entre *ousia* e *hyposthasis*: assim muitos dos nossos que tais expressam na língua grega firmaram o costume de dizem *mian ousian, treis hyposthaseis*, o que é em latim o mesmo que *uma essência, três substâncias*”, C. Chr., L, 216, 43-217, 47.
- 23 - “Mas porque nosso costume de falar já obteve o efeito de o mesmo se inteligir quando se diz *essência*, que se inteligir quando se diz *substância*, não ousamos dizer uma *essência*, três *substâncias*, mas uma *essência* ou *substância*, porém três pessoas [...]”, C. Chr., L, 217, 47-51.
- 24 - “Contudo, quando se questiona o que três? o humano falar elabora em absoluta pobreza, diz-se entretanto: três pessoas, não para que se dissesse aquilo, mas para não silenciar”, C. Chr., L, V, ix, 10, 217, 8-11.
- 25 - “Portanto, assim como não dizemos três *essências*, do mesmo modo não dizemos três *grandezas* nem três *grandes*. Nas coisas que por participação da *grandeza* são *grandes*, para as quais o ser é outro em relação ao serem elas *grandes*, como uma *grande casa* e um *grande monte* e uma *grande alma (animus)*, nestas coisas, portanto, é a *grandeza* outra em relação àquilo que por ela é *grande*, e em absoluto a *grandeza* não é aquilo que é a *casa grande*. Mas é verdadeira aquela *grandeza* pela qual não só é *grande* a *casa*, que é *grande*, mas ainda pela qual é *grande* o que de outro se diga *grande*, de modo a ser a *grandeza* outra em relação a tudo o que por ela se diz *grande*. Uma tal *grandeza* é em verdade primordialmente *grande* e muito mais excelente do que tudo o quanto por participação dela é *grande*. Ora, Deus, porque não é *grande* por alguma *grandeza* que não seja o que ele próprio é, como se Deus fosse dela participante por ser *grande* (de outro modo tal *grandeza* seria maior que Deus; ora, nada há maior do que Deus), é ele *grande* por aquela *grande-*

- za pela qual é ele esta mesma grandeza”, C. Chr., L, V, x, 11, 217, 1-218, 18.
- 26 - “[...] e sem exceção de todos os predicamentos que de Deus podem enunciar-se, isto é, tudo o que se diz para si mesmo, de modo não translato ou por similitude, mas propriamente, se é que dele pode a boca humana dizer algo de modo próprio”, C. Chr., L, V, x, 11, 218, 24-27.
- 27 - “[...] deu alguns ser mais, a outros menos; e assim ordenou por graus as naturezas das essências”, C. Chr., XL, VIII, XII, ii, 9-11.
- 28 - GILSON, E; *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Deuxième édition, Paris: J. Vrin, 1982, p. 276, nota 1; BRÉHIER, E., PLOTIN, *Ennéades*, III. Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 21.
- 29 - Cf. Comentário Bíblico *San Jerónimo*. Madrid : Ed. Cristiandad, 1971. vol. I, “Genesi”, E. H. Maly, p. 69.
- 30 - “Toda a imagem é semelhante àquilo de que é imagem; todavia, nem tudo que é semelhante a algo é também sua imagem: como no espelho e na pintura: porque são imagens, são semelhantes: contudo, se um não nasceu do outro, nenhum deles pode dizer-se imagem do outro. Assim, há imagem quando se exprime do outro”.
- 31 - “Pois a imagem, se é em plenitude aquilo de que é imagem, é ela que lhe é dada por igual e não ele a ela”.
- 32 - “[...] quanto mais, portanto, naquela incomutável eterna substância incomparavelmente mais simples do que o é a alma [*animus*] humana isto assim se passa. Não é para a alma humana o mesmo ser que é ser forte, ou prudente, ou justo ou temperante; algo pode ser alma [*animus*] e não ter nenhuma destas virtudes. Ora, para Deus o mesmo é ser e ser potente, ou ser justo, ou ser sábio, e o que quer que disseres daquela simples multiplicidade ou múltipla simplicidade, mediante o que seja significada a substância”, C. Chr., L, VI, iv, 6, 234, 11-19.
- 33 - “[...] não por participação, mas por sua essência [...]. Portanto, o Espírito Santo é algo comum no Pai e no Filho, o que quer que seja, ou a própria comunhão consubstancial e coeterna: a qual, se pode dizer-se convenientemente amizade, diga-se, mas mais aptamente diz-se caridade; e também ela substância, porque Deus substância e Deus caridade como está escrito. Ora, como é simultaneamente com o Pai e com o Filho, do mesmo modo é simultaneamente boa e santa o que quer que de outro dela e para ela, porque não é outro para Deus ser e outro ser grande ou bom o restante, como acima mostramos”, C. Chr., L, VI, v, 235, 7; 235, 16-236, 24.

- 34 - “Também a criatura espiritual, como é a alma [*anima*], que é sem dúvida mais simples em comparação com o corpo, fora da comparação como corpo é múltipla: ela própria é ainda não simples”, C. Chr., L, VI, vi, 8, 237, 20-22.
- 35 - “Pois nada simples é mutável; ora, toda a criatura é mutável”, *ibidem*, vi, 8, 237, 33-34.
- 36 - “[...] onde é a primeira e suma vida, para a qual não é outro o viver e outro o ser; mas é o mesmo ser e viver; e o primeiro e sumo intelecto, para o qual não é outro o viver e outro o inteligir, mas aquilo que é inteligir, isto é viver, isto é ser, tudo um [...]”, C. Chr., L, VI, x, 11, 241, 16-20.
- 37 - “[...] algo no Pai inteligir-se e outro ser sábio, de modo que não seja por aquilo mesmo por que é sábio; o que sói inteligir-se da alma [*anima*], que por vezes é insipiente, por vezes sábia [...]”, C. Chr., L, VII, i, 2, 246, 66-68.
- 38 - *Ibidem*, i, 2, 247, 94-95.
- 39 - “[...] se a ela própria diz-se relativamente, a essência ela própria não é essência”, VII, i, 2, 247, 105-106.
- 40 - “Eis porque se o Pai não é algo para si mesmo, não há de todo o que relativamente se diga para algo [...]. Portanto, Não é assim, mas um e outro é substância e um e outro a mesma substância”, C. Chr., L, VII, i, 2, 247, 115-248 117; 248, 126-127.
- 41 - “Todavia, também a sabedoria é sábia e por ela própria é sábia. E porque qualquer alma por participação da sabedoria faz-se sábia, se deixa de o ser, permanece, contudo, em si mesma a sabedoria; e nem quando a alma mudar-se para a estultícia, ela há de mudar-se. Pois não ocorre do mesmo modo naquele que por ela se faz sábio, como a brancura no corpo que por ela é branco; pois quando o corpo for mudado para outra cor, não permanecerá aquela brancura e deixará totalmente de ser. Assim, também, se o Pai, que gerou a sabedoria, por ela se faz sábio nem é o mesmo para ele ser e ser sábio, o Filho é qualidade sua, não sua prole, e não haverá aí mais a suma simplicidade. Mas não é absolutamente assim, porque há verdadeiramente aí uma essência sumamente simples; portanto, aí, o que é ser é também sábio. E, se o que aí é ser, é ser sábio, o Pai não é sábio por aquela sabedoria que gerou; de outro modo, não a gerou ele, mas ela o gerou”, C. Chr., L, VII, i, 2, 248, 136-249, 150.
- 42 - “Portanto, também o Pai é ele próprio sabedoria, e o Filho diz-se sabedoria do Pai do mesmo modo que se diz luz do Pai, como o que é de algum modo luz da luz e ambos uma mesma luz; dessa forma, intelija-se sabe-

doria da sabedoria e ambos uma mesma sabedoria. O que é para a sabedoria o ser sábio [saber] e para a potência o poder, para a eternidade o ser eterna, para a justiça o ser justa, para a grandeza o ser grande, isto é para a essência o próprio ser. E porque naquela simplicidade não é outro o saber que o ser, aí a sabedoria é a própria essência”, C. Chr., *ibidem*, 158-167.

- 43 - “Portanto, que três? Pois, se três pessoas, é-lhes comum isto que a pessoa é. Portanto, isto é para eles um nome especial ou geral, se visualizarmos o modo costumeiro de falar. Mas, onde é nula a diversidade da natureza, alguns múltiplos são enunciados de um modo geral tal, que possam também enunciar-se de um modo especial “, C. Chr., L VII, iv, 7, 257, 64-69.
- 44 - “[...] não há nenhuma diversidade de essência, é mister que este três tenham um nome especial, o qual, todavia, não se encontra. Pois pessoa é um nome geral de tal modo que mesmo o homem possa dizer-se isto, embora tão grande seja o que há entre o homem o Deus”, C. Chr., L, VII, iv, 257, 73-76.
- 45 - “[...] por isso, fêz-se lícito por necessidade de falar e discutir, dizer três pessoas, não porque a Escritura diz, mas porque não contradiz”, *ibidem*, iv, 8, 258, 93-95.
- 46 - “Se, entretanto, é digno que se diga Deus subsistir? Pois entende-se retamente daquelas coisas [...] em cujos sujeitos é aquilo que se diz em algum sujeito, como a cor ou forma do corpo”, C. Chr., L, VII, v, 10, 260, 8-12.
- 47 - “Portanto, as coisas mutáveis e não simples dizem-se propriamente substância. Ora, se Deus subsiste de modo a poder dizer-se propriamente substâncias, é-lhe inerente algo como um sujeito, e não é simples de modo que lhe seja uma tal ser, o qual é para ele o que quer de outro dele para ele se diga”, C. Chr., L, VII, v, 10, 260, 8-12.
- 48 - “De modo que é manifesto Deus chamar-se abusivamente substância, de modo a entender-se essência pelo nome mais usual, o que verdadeira e propriamente se diz, de modo tal que, talvez, seja mister que somente Deus se diga essência”, C. Chr., L, VII, v, 261, 16-19.
- 49 - “Mas, contudo, quer se diga essência, o que se diz propriamente, quer substância, o que abusivamente, cada qual diz-se para si não relativamente a algo. Donde, isto é para Deus ser, o que é subsistir, e, assim se é a Trindade uma só essência, é também uma só substância. Eis porque, talvez, dizem-se mais comodamente três pessoas do que três substâncias”, C. Chr., L, VII, v, 261, 22 -vi, 2.

- 50 - “Pois também quanto às pessoas a mesma razão; pois não é outro para Deus ser o outro ser pessoa, mas de todo o mesmo. Assim, se ser diz-se para si e pessoa relativamente, digamos pois três pessoas, o Pai, o Filho, e o Espírito Santo como alguns se dizem três amigos [...]”, *ibidem*, 261, 6-262, 11.
- 51 - “[...] de modo que a substância do Pai é o próprio Pai; não aquilo por que é Pai, mas aquilo por que é; do mesmo modo, a pessoa do Pai não é algo outro que o próprio Pai. Pois diz-se a si mesmo pessoa, não ao Filho ou ao Espírito Santo, como diz-se a si mesmo Deus [...] E do mesmo modo que isto que é para ele ser, é ser Deus, o que é ser bom e ser grande, da mesma forma, é isto para ele ser e ser pessoa. Por que, pois, não dizemos estes três simultaneamente uma pessoa, como dizemos uma essência e um Deus, já que não dizemos três deuses e três essências, senão porque queremos ou servir um só vocábulo e esta significação pela qual se entende a Trindade, de modo que não silenciemos de todo ao que interroga o que três, já que confessamos ser três?”, *C. Chr.*, L, VII, 262, 20-33.
- 52 - “[...] se essência é um gênero, uma essência única já não tem espécies; por exemplo, animal é um gênero: ora, se certo animal é único já não tem espécies. Portanto, não são três espécies de uma só essência, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Ora, se a essência é espécie como homem é espécie, aqueles três que chamamos substâncias ou pessoas têm em comum a mesma espécie [...]; ora. [...] de uma tal forma, um homem único poderia subdividir-se em alguns homens singulares; ora, não o pode em absoluto, pois um homem, do mesmo modo é uma essência única como o é um homem único”, *C. Chr.*, L, VII, vi, 11, 263, 53-63.
- 53 - “Pois nenhuma espécie transgride os seus indivíduos, de modo a compreender algo fora [...]; nenhuma espécie excede a definição de seu gênero”, *C. Chr.*, L, VII, vi, 11, 264, 79-80; 87-88.
- 54 - “Portanto, não é assim que dizemos três pessoas ou substâncias uma essência e um só Deus qual a partir de uma matéria três indivíduos subsistam, ainda que esta, o que quer que seja, fosse partilhada pelos três; pois não há algo outro afora desta essência além desta trindade. Contudo, dizemos três pessoas da mesma essência ou três pessoas uma só essência; mas três pessoas a partir da mesma essência não dizemos, como se aí fosse outro o que é essência e outro o que é pessoa [...]”, *C. Chr.*, L, VII, vi, 11, 264, 93-265, 100.
- 55 - “Portanto, uma e a mesma coisa diz-se, quer Deus diga-se eterno, quer imortal, quer incorruptível, quer imutável, e o mesmo quando se diz

vivente ou inteligente, o que é sábio, e isto diz-se o mesmo”, C. Chr., L, a, XV, v, 7, 469, 31-35.

56 - “O que mais poderoso e specioso que a Sabedoria, que alcança de um extremo a outro fortemente, e tudo dispõe suavemente”.

57 - “Asim, o que quer que aí parece dizer-se segundo as qualidades, deve inteligir-se segundo a substância ou essência”, C. Chr., ibidem, vi, 8, 470, 50-53.

O *De ideis* de Santo Agostinho: alguns temas agostinianos e suas relações com a tradição platônica*

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento**

Introdução: porque retomar o estudo de *De ideis*

É um fato bem estabelecido a influência do platonismo sobre Santo Agostinho. Talvez o pensamento deste último seja incompreensível se não se levar em conta esta influência, cuja importância foi reconhecida pelo próprio santo¹. Doutra parte, sabe-se de toda a importância que teve Agostinho para o pensamento Ocidental durante a Idade Média e mesmo depois desta época. Se sua renomada conheceu um período de esquecimento, ela encontra uma renovação de audiência junto a certos filósofos e eruditos contemporâneos.

Parece-nos que é no cruzamento destas duas direções que pode-se situar uma pequena questão do *De diversis quaestionibus LXXXIII*. Com efeito, a Questão 46, "*De ideis*"², é um dos textos onde a influência platônica aparece da forma mais clara. Por outro lado, teve uma longa repercussão suscitando toda uma literatura estreitamente ligada a ela³.

* "*Le De ideis* de S. Augustin: quelques thèmes augustiniens et leurs rapports avec la tradition platonicienne". Tradução de J. C. Estêvão.

** Professor do Departamento de Filosofia da UNICAMP.

Portanto, vale a pena retomar a análise desta questão, não, certamente, na esperança de dizer qualquer coisa nova⁴, mas para fazer por si próprio a experiência do pensamento agostiniano⁵.

I. A definição das idéias e o seu conhecimento

O procedimento da questão nos parece muito claro: após algumas considerações sobre a origem do termo “idéia” (*De ideis*, 1), o nº 2 inicia-se pelas traduções latinas possíveis desta palavra grega.

Em seguida vem a descrição da natureza das idéias, de suas propriedades e de suas funções e do modo de conhecê-las. Depois, num longo desenvolvimento, Agostinho estabelece o que se poderia chamar de as bases racionais de tudo o que acabou de ser dito.

Deixando de lado a questão do vocabulário (nº 1 e início do nº 2), nos ateremos, seguindo Agostinho, à análise da própria realidade (nº 2), que é o que mais importa:

*rem videamus, quae maxime consideranda atque noscenda est, in potestate constitutis vocabulis, ut quod volet quisque, appelet rem quam cognoverit*⁶.

As idéias são caracterizadas como certas formas principais ou razões das coisas:

*Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum*⁷.

Se aproximarmos esta definição do que é dito da função das idéias, algumas linhas depois, o pensamento torna-se claro. Com efeito, diz:

*Et cum ipsae neque orientur, neque intereant*⁸; *secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.*

As idéias são, pois, os arquétipos ou modelos segundo os quais todas as coisas são formadas. Pode-se, assim, interpretar o adjetivo *principales* que qualifica *formae* por oposição, não a “secundárias”, mas a “derivadas”. As idéias são formas principais, não tanto porque elas sejam as formas mais importantes, mas sobretudo porque elas são as fontes, os princípios de onde provêm todas as coisas⁹.

Elas são subtraídas ao devir e, portanto, eternas:

Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant.

É esta característica que mais parece impressionar Agostinho. A própria abundância de sinônimos utilizada para descrevê-la mostra a importância que lhe é atribuída:

Stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes.

O lugar de existência das idéias é indicado por uma simples frase: *quae in divina intelligentia continentur.*

Tendo assim caracterizado as idéias, passa-se ao conhecimento delas. O ato pelo qual são conhecidas é apresentado como uma intuição (*intueri*) ou uma visão (*visio, videre*). Este ato vem à alma racional ou, com mais precisão, à “faculdade que faz a sua excelência, isto é, a própria inteligência (*mens*) e a razão (*ratio*), como por sua face ou seu olhar interior e de ordem intelectual”; mais precisamente ainda, à alma “que seja santa e pura [...] que tenha aquele olho com o qual se vêem estas coisas, em santidade, pureza e serenidade e semelhante aos objetos que ela pretende contemplar”.

II. As bases racionais da posição agostiniana

Passando ao que havíamos chamado as bases racionais do ensinamento agostiniano sobre as idéias, podem-se ressaltar os seguintes pontos:

1. Todo homem religioso e imbuído da verdadeira religião admitirá, sem dúvida, como dados:

a) que tudo o que é, tudo o que se encontra fixado no seu gênero por uma natureza própria, para existir, foi criado por Deus criador;

b) que é por sua causalidade que vive tudo aquilo que vive;

c) que a integralidade universal das coisas e a própria ordem segundo a qual as coisas sujeitas à modificação executam seus ciclos periódicos de acordo com uma lei definida, são mantidas e dirigidas pelas disposições de um Deus altíssimo.

Admitido isto, quem ousará dizer que Deus tudo constituiu fora de toda razão? Não resta, pois, nada a dizer senão que tudo foi constituído segundo a razão. Pode-se mesmo precisar que cada coisa foi criada segundo uma razão própria, porque seria absurdo dizer que o homem e o cavalo foram criados segundo a mesma razão. Quanto, pois, à existência das idéias e à sua função:

*[...] sunt ideae [...] quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquomodo est*¹⁰.

2. Que as idéias estejam na própria inteligência do Criador, é fácil de estabelecer se considerar-se que seria ímpio e blasfematório sustentar que Deus considera qualquer coisa exterior a ele como modelo daquilo que criou.

3. Se as idéias são postas na inteligência divina, decorre daí que elas são eternas e imutáveis porque nesta inteligência não pode haver nada que não seja eterno e imutável. Se elas são eternas e imutáveis, elas são, pois, verdadeiras (*ipsae verae sunt*)¹¹.

4. Entre as coisas criadas, a mais digna é a alma; tanto quanto ela é pura, mais se aproxima de Deus e na medida em que ela se une a ele pela caridade, é penetrada e esclarecida por ele com luz inteligível. Isto lhe permite mediante sua inteligência (o que ela tem de mais importante e excelente em si), contemplar as idéias e encontrar a beatitude. Isto não é fácil: é concedido a muitos chamar as idéias como quiserem, mas a muito poucos contemplar sua verdade¹².

Conclusão

Até aqui, apenas expusemos as articulações lógicas do texto da *Quaestio De ideis*. Para levar mais a fundo a análise, seria preciso que nos engajássemos nos mais árduos problemas do agostinismo, tais como a natureza de Deus, a criação, a iluminação intelectual. Para melhor compreender as posições tomadas por Agostinho, seria preciso, sem dúvida, explorar suas dívidas para com a tradição platônica que o precedeu¹³, sem esquecer de situá-lo em relação àqueles que o seguiram¹⁴. Tarefa intelectual que supera de muito as dimensões deste simples exercício e que preencheria, como diz Grabmann, um trabalho de dimensões consideráveis¹⁵.

Que nos contentemos, à maneira de conclusão, em enfeixar algumas das características do pensamento agostiniano, tais como se depreendem deste texto, assim como sua dependência da tradição platônica.

Em primeiro lugar, é preciso assinalar a admissão das idéias, não como representações mentais, mas como objetos de pensamento preexistentes ao pensamento humano e arquétipos de todas as realidades criadas. Para Meyerhoff¹⁶, a “doutrina das idéias”, seja qual for sua forma, constitui uma parte dos ensinamentos autênticos de Platão. Mas discute-se muito para saber justamente qual seria esta forma da “doutrina das idéias” em Platão. Em todo caso, a tradição platônica, aqui testemunhada por Agostinho, reteve que para ele há idéias constituindo o mundo inteligível, distinto do mundo das coisas materiais e visíveis. Estas últimas não são senão uma cópia das ideais de que participam. O ser e a verdade residem, pois, no mundo das idéias.

Quanto à localização das idéias no pensamento divino, os platonizantes são geralmente reticentes. Assinala-se, sem dúvida, a posição singular da idéia de Bem na *República* (VI, 508-509) e o papel do Demiurgo no *Timeu* (28-30), mas parece que é preciso esperar Filão para haver claramente a identificação do conjunto das idéias com o pensamento divino, identificação que encontra-se também nos

alexandrinos cristãos (Clemente, Orígenes, Hipólito)¹⁷ e que se impõe a eles enquanto cristãos. Sustentar que Deus dependa de um modelo exterior no ato criador seria impiedade, para retomar as próprias palavras de Santo Agostinho.

Assinalamos por duas vezes a importância que Agostinho atribui à estabilidade, à imutabilidade e à eternidade das idéias. Ele reserva para elas os “atributos reais” do mundo inteligível platônico e funda estas características no próprio Ser divino, onde as idéias existem¹⁸. Pode-se ressaltar, por contraste, a mutabilidade de tudo aquilo que, criado, participa das idéias. Entre estas coisas encontra-se o homem, este ser infeliz e doente, incapaz de se sustentar, às voltas com a dúvida e sem morada estável aqui em baixo.

Mas é no próprio interior desta inquietude e desta dúvida que brota a aspiração da estabilidade e da certeza¹⁹. O homem, na sua melhor parte, a alma, é este tipo de horizonte, posto entre o mundo visível e o invisível. Agostinho recorre agora à metáfora das duas faces da alma, uma voltada para os cuidados cotidianos e a outra para as coisas eternas. Se a alma souber se recolher nela própria e voltar seu olho interior para as realidades superiores, encontrará ali a beatitude e o repouso.

Tocamos aqui um problema que “desafiou a sagacidade de muitas gerações de historiadores”²⁰. Ao falar de intuição, de visão e de iluminação a propósito do conhecimento das realidades superiores, Santo Agostinho emprega, sem dúvida, metáforas do sentido da visão. Não se pode levar estas metáforas além da medida. Parece, contudo, verdadeiro dizer que no conhecimento somos obrigados a tomar o caminho das coisas sensíveis. Mas já no primeiro degrau, a sensação tem alguma coisa que vai além dos corpos. Ela é um fenômeno da alma, é a atenção que esta dedica às mudanças do corpo. No entanto, assim como os corpos não dão origem à sensação, constituindo apenas sua ocasião, ela também não produz o pensamento. Este último brota na alma como uma fagulha e nesta intuição tocamos o próprio Deus, fundamento de toda verdade e sol dos espíritos.

Inútil repetir que Santo Agostinho visa com o aspecto complementar da similitude entre o conhecente e o conhecido um tipo de percepção mais do que intelectual e que no seu auge somente pode ser obtido mediante a graça e a caridade²¹.

Devemos nos deter aqui. Assim fazendo, cremos ao menos haver percebido, após este contato rápido com a *Quaestio De ideis*, que este texto tão curto nos fornece alguns dos temas centrais do pensamento agostiniano, assim como nos mostra claramente seu caráter platônico.

Notas

1 - *Confissões*, VII, ix.

2 - Texto e tradução neste número, pp. 6-11.

3 - É o que diz Grabmann falando de uma maneira mais geral da teoria das idéias de Agostinho: *Die Ideenlehre Augustins ist geschichtlich gleich interessant, ob man nach rückwärts schauend sie zur platonischen und neuplatonischen Philosophie in Beziehung bringt und die Wurzeln des augustinischen Denken in der antiken Philosophie aufzeigt oder ob man ihre Nachwirkung in mittelalterlichen Scholastik, besonders in den Hauptströmungen des Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik verfolgt und die Fülle von Anregungen, welche hier augustinische Texte und Gedanken gegeben haben, sich vergegenwärtigt* ("Des heiligen Augustinus *Quaestio De ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII, Q. 46)* in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung", *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1936, II: 25 [Artigo traduzido neste número, pp. 29-41]). Grabmann faz uma sinopse da literatura medieval sucitada pela *Quaestio De ideis*: op. cit. pp. 31-34.

4 - A bibliografia a respeito é extremamente abundante. Cf. *Œuvres de Saint Augustin, 10, 1^e série: opuscles, X., Mélanges doctrinaux*. Bibliothèque Augustinienne. Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 723-724, n. 39.

- 5 - Poder-se-ia invocar aqui a fábula, contada por Chesterton no início de seu livro *Orthodoxy*, sobre o indivíduo que desembarca na velha Inglaterra crendo haver descoberto uma nova ilha nos mares do Sul.
- 6 - "De diversis quaestionibus LXXXIII", texte de l'edition bénédictine, traduction et notes par J. A. Beckaert, in *Œuvres de Saint Augustin, 10, 1e série: opuscles, X., Mélanges doctrinaux*. Bibliothèque Augustinienne. Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
- 7 - Mais à frente, Agostinho nos fornece uma outra expressão semelhante: *has rerum rationes principales appellat ideas Plato*.
- 8 - Notar o paralelismo entre esta expressão e uma outra anterior: *quae ipsae formatae non sunt*.
- 9 - Cf. Cayré, F., *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*. Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 196.
- 10 - Nas *Retratações* (I, iii, 2), corrigindo o *De ordine* (I, xi, 32), Agostinho nos fornece um raciocínio semelhante.
- 11 - Lembramos, acima, que S. Agostinho insiste muito sobre a imutabilidade e eternidade das idéias. Aqui ele funda esta eternidade no fato que elas são postas na inteligência divina. Pode-se dizer, pois, que gozam da propriedade que caracteriza para ele o Ser divino: *Le "Celui qui est" de l'Exode [... signifie] "Celui qui est immuable", il est [...] l'Être parce qu'il est l'immutabilité* (Gilson, E., *La philosophie au moyen âge*. Paris, Payot, 19622: p. 130).
- 12 - Agostinho, sem dúvida, fala aqui de um conhecimento perfeito que não é unicamente de ordem intelectual ou antes racional e que implica algum tipo de conaturalidade entre aquele que conhece e o conhecido. Todo o desenvolvimento precedente (bases racionais) nos fornece um certo conhecimento das idéias, mais não ainda o verdadeiro conhecimento.
- 13 - Cf., para algumas notas úteis a respeito, Meyerhoff, H., "On the Platonism of St. Augustine, *Quaestio de ideis*", NS, 1942, 16: 16-45.
- 14 - Cf. Grabmann, op. cit.
- 15 - *Eine solche historische Gesamtwürdigung der augustinischen Ideenlehre würde eine umfangreiches Werk ausfüllen*. Id., loc. cit.
- 16 - Op. cit., pp. 21-22.
- 17 - Cf. *Mélanges doctrinaux*, op. cit., pp. 726-727, n. 44. Cf., também, Cayré, op. cit., pp. 198-202.
- 18 - Em toda a tradição platônica estes atributos estão ligados, em primeiro lugar, aos objetos matemáticos e juízos de valor morais e estéticos. O próprio Santo Agostinho, que não era particularmente dotado para as matemáticas, apelou a considerações desta ordem para mostrar o caráter

absoluto da verdade (*De lib. arbit.*, II, viii). Cf. Meyerhoff, op. cit., pp. 22-23; p. 38.

- 19 - Sobre a certeza, cf. *De trin.*, X, x, n. 14. Sobre a aspiração de estabilidade, lembre-se a famosa frase do início das *Confissões*: [...] *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*.
- 20 - Gilson, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, J. Vrin, 19432: p. 115.
- 21 - Para o contexto platônico, cf. Meyerhoff, op. cit., pp. 26-32; pp. 41-44. Cayré (op. cit., pp. 209-24) apresenta uma boa exposição dos problemas decorrentes da teoria agostiniana do conhecimento e propõe uma síntese.

Música, métrica e tempo no pensamento de Agostinho: um projeto

Lorenzo Mammi*

1. Santo Agostinho se ocupou de música em várias ocasiões: no *De ordine*, como parte de um projeto que deveria ser desenvolvido, mais tarde, nos *Disciplinarum libri*; no diálogo *De música*, em seis livros, que trata apenas das durações e é o único fragmento supérstite desse projeto; nas *Confissões*, onde a reflexão sobre o tempo e sobre a criação se apoia em grande parte na experiência do canto; em muitas passagens das *Enarrationes in Psalmos*, em particular as que comentam a prática do *jubilus* (in Ps. XXXII e XCIX). A esses textos mais específicos poderiam ser acrescentadas as numerosas observações sobre métrica e canto espalhadas pelas obras do santo, que inclusive fornecem informações preciosas sobre a situação da língua latina no século IV, sobretudo no que se refere às durações; e também o *Psalmus contra partem Donati*, a única composição poética de Agostinho, exemplo precoce de métrica qualitativa baseada sobre o isosilabismo, o paralelismo dos acentos, a rima.

Em linha geral, as histórias da música citam os trechos de Santo Agostinho que nos informam sobre a prática do canto, sem aprofundar muito o lado teórico. De fato, o interesse predominante pelas durações põe o santo numa posição excêntrica em relação à teoria musical que, tradicionalmente, se ocupa sobretudo de intervalos. Doutro lado,

* Professor do Departamento de Música da ECA-USP.

quem pesquisa as teorias agostiniana da percepção e do tempo raramente dedica sua atenção ao instrumentário técnico musical que, sob muitos aspectos, as embasa.

Pretendo trabalhar nas hipóteses seguintes:

1) O pensamento musical de Santo Agostinho segue uma linha evolutiva ampla mas coerente, que acompanha, e em parte é determinada por, a crise da métrica quantitativa clássica.

2) Existe uma relação forte e necessária entre teoria musical e teoria do tempo, que encontra seu ponto de maior ousadia especulativa nos últimos livros das *Confissões* e que é simbolizada pelo uso do mesmo exemplo, o hino ambrosiano *Deus creator omnium*, aqui e no último livro do *De musica*.

3) Pelas questões que abrange e pela riqueza e profundidade do enfoque, a reflexão agostiniana sobre as durações musicais e poéticas pode ajudar a esclarecer em muitos aspectos a gênese do tempo musical gregoriano, enquanto forma simbólica distinta seja da objetividade métrica dos clássicos seja do tempo abstrato do compasso, embora seja impossível demonstrar uma influência direta das idéias do santo sobre a formação do repertório.

2. Talvez seja possível traçar, através dos textos de Santo Agostinho, uma linha evolutiva esquemática:

1) No *De ordine* a música abre a exposição das disciplinas do *quadrivium*. Essa posição se justifica porque, embora a música seja uma disciplina contemplativa, utiliza o mesmo material das ciências da linguagem (*rationabiles in significando*), eminentemente práticas: altura e duração dos sons. Geometria e astronomia, ao contrário, dizem respeito às faculdades visuais. Essa posição ambígua da música entre as artes do *trivium* e do *quadrivium* de um lado permite uma abordagem especulativa da língua, proibida às disciplinas práticas, de

outro realça na música os elementos ligados ao ato transitório da fala (os acentos, as durações métricas), em contraposição aos sistemas harmônicos que extraem do som apenas as quantidades, abstratas e portanto estáticas, dos intervalos.

2) Nos primeiros 5 livros do *De musica*, que tratam apenas de métrica, Agostinho parte da definição da música como *scientia bene modulandi* para estabelecer uma série de distinções: 1) a música se distingue da gramática porque estuda a relação das durações em si, em seu conteúdo racional, e não a relação destas com as sílabas, que é arbitrária e embasada apenas na autoridade da tradição; 2) modulação deriva de *modus*, medida, mas não há perigo de ultrapassar as medidas (portanto necessidade de ciência) se não tiver movimento; a música se qualifica então como uma técnica do movimento (*peritia bene movendi*); 3) Para que sejam passíveis de reflexão musical as medida dos movimentos precisam ser consideradas em si, e não em relação a um fim. O movimento do torneador se torna uma dança (portanto música) se for considerado como gesto autônomo, e não em relação ao objeto a ser produzido.

3) O livro VI do *De musica* parte do sistema métrico estabelecido nos livros anteriores para alcançar, mediante uma análise detalhada da percepção, a contemplação dos números intelegíveis. Aqui o caráter temporal da música, enquanto ciência dos movimentos, é transposto num outro plano: toda sensação é movimento, porque é ação da alma sobre o corpo (retomando uma tese plotiniana, mas eliminando dela a referência à alma universal). Enquanto movimento no tempo pressupõe o recurso à memória (até nas sensações visuais o movimento está presente em dois sentidos: porque a visão é projeção de raios luminosos do olho para o objeto; porque a visão dos sólidos pressupõe sempre um elemento de memória que complete a sensação imediata). A reflexão sobre a sensação e a memória é temporariamente abandonada quando Agostinho aborda os números racionais e, mediante estes, a relação de igualdade que governa o mundo intelegível, imutável e eterno. Mas logo o raciocínio toma o caminho inverso: a

alma cria a primeira relação de desigualdade distinguindo si mesma da igualdade suprema; passando da contemplação do princípio supremo à de si mesma, e tomando consciência desse movimento, se reconhece mutável, e assim gera o tempo. Apesar das influências plotinianas dessa passagem, o conceito de alma me parece ter aqui um caráter bem mais subjetivo e individual do que em Plotino.

4) Quanto resumido acima já justifica, a meu ver, a utilidade de uma comparação entre os textos de argumento musical de Santo Agostinho e os livros finais das *Confissões*. Existem porém algumas experiências colaterais que aceleram a crise da concepção temporal do santo. A primeira é a disgregação da prosódia clássica. Agostinho está entre os primeiros que registram o fenômeno: no *De doctrina christiana* aponta para a necessidade de modificar a linguagem para adequá-la a um povo que não entende mais a diferença entre breve e longa. No *Psalmus contra partem Donati* dá um exemplo prático disso, apoiando-se possivelmente num modelo siríaco.

A segunda experiência é a do canto sem palavras (o *jubilus*) que representa uma novidade absoluta na cultura clássica, criando inclusive problemas de tradução do termo hebraico (cfr. Santo Hilário). Agostinho vê uma relação entre *jubilus* e canto de lavoura, e sobre esse paralelo insiste duas vezes nas *Enarrationes in Psalmos*. O abandono das palavras e do sentido que elas carregam nos refrões dos cantos de lavoura corresponde a um esquecimento de si que, de certa forma, lembra o abandono da finalidade prática do gesto do toneador, no exemplo utilizado no *De musica*. Esse esquecimento se encontra mais forte e mais puro, mas não diferente no gênero, no canto cristão.

Finalmente, o uso de cantar mentalmente hinos de louvor, comum na prática devocional (cf. S. João Crisóstomo, *in Ps. 41*), e o uso incipiente da leitura silenciosa (testemunhada pelo próprio Agostinho nas *Confissões*) correspondem a uma experiência do texto e de seu fluir no tempo que não pode mais ser atrelada a uma ciência métrica que se limite a medir a duração objetiva das sílabas.

5) A articulação principal do texto das *Confissões*, onde se interrompe a narração autobiográfica e começa a seção especulativa, está na descrição da noite seguinte à morte de santa Mónica. Agostinho se impõe de não chorar. Insegue ainda um modelo clássico de ataraxia. A música (o salmo cantado por Evódio) aqui exerce uma função terapêutica, na tradição pitagórica. Mais tarde, vem à mente do santo, deitado na cama (num canto silencioso, portanto), o hino *Deus creator omnium*, de que são citadas as estrofas referentes à criação do dia e da noite, para aliviar as almas cansadas. A lembrança desencadeia um choro liberatório. Esse episódio, que parece marcar simbolicamente o abandono duma via meramente intelectual à experiência mística, introduz os últimos quatro livros, um extenso comentário do primeiro versículo do *Gênesis*. Neles, o hino ambrosiano está duplamente presente: como texto, enquanto ele também comenta o ato da criação; como música, porque a música não é apenas a vivência mais completa e pura do tempo (desvinculada, agora, até da métrica das palavras), mas também é a única arte que produz simultaneamente sua matéria e sua forma – como tal, é a experiência humana que mais se presta a exemplificar o ato da criação. A música traz aqui sua força justamente do elemento que, na cultura clássica, a tornava frágil: sua transitoriedade. É importante relevar que ela está, nessa altura, depurada de qualquer resquício de pitagorismo.

6) No canto cristão, desde os primeiros documentos conhecidos até o surgimento dos sistemas rítmicos no século XII, não há duração objetiva das sílabas, nem divisão abstrata em compassos. O tempo se organiza por grandes segmentos, arcos melódicos em que os momentos de repouso correspondem a articulações naturais da frase (textual e musical). Não há duração exata das notas singulas, mas há, nos manuscritos melhores, grande riqueza de indicações que hoje chamaríamos agógicas: *rallentando*, *accelerando*, *fermatas*. A própria escrita neumática não é composta de cifras que marquem as notas ou os intervalos um por um (como a grega e a bizantina), mas tenta reproduzir em primeiro lugar o movimento geral da melodia. É uma escrita que, uma vez aceitas as analogias elementares do eixo vertical para os

intervalos e do eixo horizontal para o tempo, se comporta isomorficamente ao canto. Talvez seja a primeira tentativa de representação gráfica de um evento temporal sem conotações espaciais. Nem a escrita nem a construção melódica comportam elementos matemáticos, mas ambas parecem tentar reproduzir a tensão interna da frase, sua subida para um ponto de tensão e sua queda (cadência) final. É nesse período que a nota conclusiva de uma melodia se torna a mais importante para a determinação do modo. A meu ver, existe um paralelo promissor entre esse tipo de construção melódica e a *intentio* entre memória e expectativa que Agostinho indica como elemento essencial da experiência do tempo.

Leibniz e a teoria das formas substanciais

Maria Déa Nunes*

I. Oposição e crítica a Descartes: o equívoco na substancialização da matéria.

Através da investigação acerca da realidade da natureza corpórea em geral, Leibniz busca estabelecer aquilo que subsiste no mundo a despeito de toda mudança; o conceito de *forma substancial* aparece no interior dessa investigação como o fundamento necessário das coisas corpóreas. Para podermos compreender tal empreendimento é necessário recuperar o diálogo que Leibniz estabelece com a física moderna.

Como Descartes, Leibniz crê que tudo na natureza é passível de ser matematizável e que no mundo existe algo de absoluto, algo que se conserva a despeito de toda mudança. Ele recusa, no entanto, a idéia cartesiana de que as coisas naturais reduzem-se a massas pontuais movendo-se no *continuum* do espaço euclidiano, ou seja, ele rejeita a extensão e a conservação da quantidade de movimento como constituintes absolutos dos objetos físicos. Para Leibniz, Descartes afirma a realidade da extensão, mas não prova que ela constitui a natureza comum da substância corpórea. Isto implica em dificuldades de duas ordens (*Escritos Filosóficos: Advertências a la parte general de los principios de Descartes*, § 53):

* Pós-graduanda no Departamento de Filosofia da USP.

1ª de ordem física: se a natureza dos corpos é pura extensão, não é possível derivar dela o movimento, a paixão e as próprias leis da natureza; assim, a redução é incompatível com uma física autêntica;

2ª de ordem geral: a noção de extensão não é primitiva, pode ser decomposta em elementos; no extenso requer-se um todo contínuo no qual existe simultaneamente a pluralidade.

Para compreendermos melhor o sentido e a necessidade da crítica à substância cartesiana temos que considerar a noção de continuidade contida na filosofia de Leibniz. Tomemos, então, a seguinte passagem dos *Novos Ensaios* (p. 14), na qual a continuidade é concebida em forma de lei (cf. também, *Escritos Filosófico: Principios metafísicos de la matemática*, p.590):

“O uso dessa lei é muito considerável na física: ela significa que se passa do pequeno ao grande, e vice-versa, através do médio, tanto nos graus como nas partes, e que jamais um movimento nasce imediatamente do repouso nem se reduz, a não ser por um movimento menor, assim como não se chega jamais a percorrer nenhuma linha ou comprimento antes de ter percorrido uma linha menor, se bem que até agora os que elaboraram as leis do movimento não tenham observado esta lei, acreditando que um corpo possa receber em um instante um movimento contrário ao precedente. Tudo isso mostra mais uma vez que as percepções grandes e notáveis provêm por graus daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas”.

Ou seja, a “*natureza nunca dá saltos*”. Toda mudança é uma passagem contínua, um movimento infinitesimalmente pequeno, de modo que o todo apresenta-se como uma pluralidade sem termo. O contínuo pode ser subdividido ao infinito e não há parte alguma da matéria que não possa ser atualmente dividida. Decorre daí que Descartes equivocou-se ao considerar primitiva a noção de extensão; a extensão requer um todo contínuo, conseqüentemente uma pluralidade que é incompatível com a natureza simples da substância. Assim, se os corpos são compostos, há que se encontrar neles o simples, as unidades verdadeiras, pois “[...] *ce qui n’est pas véritablement un être*

n'est pas non plus véritablement un être" (*Œuvres Philosophiques...: "Correspondance de Leibniz et D'Arnauld (30/4/1687)"*, p.580).

II. A busca pelo elemento indivisível da natureza e a recuperação das formas substanciais como a verdadeira unidade da substância

Essa busca pelo indivisível na natureza é um tema permanente na filosofia leibniziana – tema que passa por diversas modificações até resultar na doutrina da mônada. O jovem Leibniz, após uma análise da física, vai encontrar o indivisível no movimento: o *conatus* – uma certa velocidade com mesma direção. Um princípio que está fora da extensão. Numa carta a *Tomasius*, de 1670, o *conatus* é definido como um princípio espiritual que está tanto na origem do movimento, que expressa os corpos, quanto na origem do pensamento – essa teoria achava-se ainda impregnada pelo dualismo cartesiano.

No entanto, ao refletir sobre a noção de movimento no interior da física cartesiana, Leibniz percebeu a sua insuficiência, pois o próprio Descartes admitia (*Princípios II*, §28) o movimento como uma *relação* entre partes da matéria em movimento e a matéria em repouso. Descartes estava pondo como absoluto algo que era apenas relativo. Era necessário, portanto, encontrar um outro princípio, e Leibniz, levando em conta a física de Galileo, substitui o movimento pela idéia de força (cf. Leibniz, *Philosophical essays: "Preface to the Dynamics"*, p. 105-111). Uma força que não era nem extensão, nem movimento, mas o princípio deste movimento.

No primeiro momento a força considerada é aquela presente nos corpos, a força passiva da matéria impenetrável e inerte, e a força ativa dos corpos em movimento¹; mas a primeira não dava origem ao movimento e a segunda, apesar de dar origem, era variável e acidental. Ambas, portanto, deviam derivar de alguma outra que desse origem à substância das coisas e que além disso fosse permanente e essencial. Assim, essas exigências conduzem Leibniz ao conceito de

força primitiva, levando-o a fazer uma passagem da física para a metafísica (*Escritos Filosóficos*: “Nuevo Sistema de la Natureza...”, § 3):

“[...] depois de muitas meditações, adverti que era impossível encontrar *os princípios de uma verdadeira unidade* exclusivamente na matéria ou no que só é passível, posto que sua totalidade não é mais que uma coleção ou montão de partes até o infinito. Ora, como a realidade da multidão não pode provir senão de *verdadeiras unidades* que não procedem da multidão e são completamente diferentes dos pontos – que como é sabido não podem compor o contínuo –, então para encontrar estas *unidades reais* me vi forçado a recorrer a um átomo formal. [...] Era preciso, pois, convocar novamente e como que reabilitar as *formas substanciais*, hoje tão desacreditadas, mas de um modo que as fizesse inteligíveis e que diferenciasses o uso devido do abuso que fizeram delas. Encontrei assim que sua natureza consiste na força e que daqui se segue algo análogo ao sentimento e ao apetite e que havia que concebê-las, pois, à semelhança da noção que possuímos das *almas*. [...] Aristóteles as chama *entelequias primeiras*. Eu as chamo, acaso mais inteligivelmente, *forças primitivas*, que não contém só o ato ou complemento da possibilidade, mas inclui uma *atividade original*.”.

Em primeiro lugar, Leibniz pretende retomar as *formas substanciais* sem cometer os “abusos” que haviam feito delas os escolásticos, ou seja, os acidentes dos corpos constituem *modos de ser* que devem ser derivados da substância e não da matéria, “*enquanto esta não passa de máquina*”²; portanto os fenômenos da natureza não devem ser explicados através dessas formas. Em segundo lugar, o conceito de forma substancial deverá ser *análogo* ao que se entende por alma e conseqüentemente aplicado apenas aos compostos orgânicos, os quais detém *princípios de vida*.

A reabilitação das *formas substanciais* se dá neste contexto e veremos que se por um lado há uma recuperação do antigo conceito aristotélico, por outro haverá uma adaptação deste conceito à filosofia leibniziana.

No *De Anima* (II, 412b), Aristóteles aponta a relação entre a *entelequia* ou ato primeiro e a atividade em exercício ou ato segundo,

que é aquela da alma com o corpo, ou a da fruição com o órgão – a função visual seria, pois, a *entelequia* do olho, ou a potência cuja atividade é exercida na visão. Não é essa mera potência que Leibniz visa ao recuperar o conceito de *entelequia*, mas algo de intermediário entre a potência e a ação, ou seja, uma *tendência* que não necessita de um motor externo para passar ao ato. Na verdade a intenção leibniziana é aplicar ao termo aristotélico o sentido da *atividade espontânea* da substância.

Do ponto de vista lógico, esta atividade espontânea da substância é a pretensão mesma da essência, na medida em que ela se realiza mediante um decreto divino; do ponto de vista físico, essa espontaneidade consistirá numa tendência regrada inscrita por Deus em cada substância (*Escritos Filosóficos: Nuevo Sistema de la Natureza...*, § 15) – e portanto responsável pela ordenação dos fenômenos –, da qual irá derivar a série das apercepções e apetições. Deus, ao criar a substância, outorga-lhe uma força interna que permite produzir por si mesma e com ordem tudo o que lhe irá acontecer; essa atividade é a expressão de uma mudança qualitativa nas unidades substanciais (id., ib.).

A atividade da substância é então uma necessidade para o ser, pois um ser só existe verdadeiramente enquanto se move. Um ser absolutamente passivo, que recebe tudo de fora nada sendo por si mesmo, não tem determinação e é um puro nada; assim, só o fato de existir supõe uma certa força primitiva. Essa atividade espontânea é muito bem explicitada por Jalabert (1947: 38-39):

“É a enteléquia que opera a transição de cada percepção à seguinte; e como a seguinte já está envolvida na precedente, e por seu turno a precedente já subsiste sob forma implícita, resulta que a mudança não é mais que o desenvolvimento progressivo de um fundo perceptivo permanente. Cada estado desse desenvolvimento é uma percepção; cada transição uma apetição. Vê-se então a relação precisa da apetição para a enteléquia. A apetição é a ação sucessiva da enteléquia, como ela opera a transição de um estado para outro; é uma variação ou modificação da força primitiva, é um esforço, uma força derivativa, o aspecto interno da força derivativa, da qual a força viva é o aspecto externo e fenomênico.”

Segundo Russell (1968: 46), esta noção de atividade espontânea é uma conseqüência necessária e legítima da noção leibniziana de substância, pois que cada substância é um sujeito cujos predicados consistem em vários atributos distribuídos seqüencialmente, e como os predicados estão contidos no sujeito, os atributos devem estar na substância e não fora dela. Daí ele extrai que:

“Sendo uma substância, como vimos, essencialmente o sujeito permanente de atributos que se alteram, conclui-se que a atividade no sentido acima [ou seja, a atividade espontânea] é essencial à substância e, portanto, metafisicamente necessária. Conclui-se também que, como afirma Leibniz, sem a atividade uma substância não poderia preservar a sua identidade numérica, pois sem ela a substância deixaria de ter novos atributos em novos momentos do tempo, e portanto deixaria de existir.”³

A força primitiva deverá, então, preencher o conteúdo da unidade.

Notas

- 1 - Forças fenomênicas, são derivativas: *força passiva*, presente na impenetrabilidade e inércia dos corpos, e *força ativa*, que mantém o corpo em movimento. Esta é primitiva ou derivativa.
- 2 - Cf. “Novos Ensaios”: p. 304-305. Cf. também *Newton/Leibniz*, “A Monadologia” § 7: “As Mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair. Os acidentes não podem destacar-se, nem passear fora das substâncias, como outrora as espécies sensíveis dos Escolásticos.”
- 3 - Quanto à identidade numérica, cf. Leibniz, *Escritos Filosóficos*, “Sobre a natureza mesma”, § 9:

“Na medida em que creio haver entendido a noção de ação, penso que disso se segue e por isso se afiança o princípio muito tradicional da filosofia: as ações são dos sujeitos individuais (*actiones esse*

suppositorum). Penso que isso é tão verdadeiro como também a sua recíproca, a saber, que não só tudo o que atua é substância senão também que toda substância singular atua ininterruptamente sem excetuar o corpo mesmo, no que jamais se encontra repouso absoluto.”

Referências Bibliográficas

- DESCARTES, R., *Princípios da filosofia*. Trad. Alberto Ferreira. Lisboa, Guimarães, 1989.
- GUEROULT, M., *Leibniz, Dynamique et Métaphysique*. Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- JALABERT, J., *La théorie leibnizienne de la substance*. Paris, PUF, 1947.
- LEIBNIZ, G., *Escritos Filosóficos*. Ed. de E. de Olaso. Buenos Aires, Charcas, 1982.
- _____. *Newton/Leibniz, Os Pensadores*. Trad. de C. L. de Mattos et al.. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- _____. “Novos Ensaios” in *Leibniz (II)*. Os Pensadores. Trad. de L. J. Baraúna. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- _____. *Œuvres Philosophiques de Leibniz*, Tome I. Introd. e notas de P. Janet. Paris, Félix Alcan, 1900.
- _____. *Philosophical essays*. Ed. e trad. de R. Ariew e D. Garber. EUA, Hackett, Indianapolis & Cambridge, 1989.
- RUSSELL, B., *A Filosofia de Leibniz*. Trad. João R. Villalobos et al. São Paulo, Editora Nacional, 1968.

Bibliografia de Anselmo de Cantuária disponível em São Paulo

1. ANSELMO

S. Anselmi, Cantuariensis Archiepiscopi, *Opera Omnia*, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edimburgi, Thomas Nelson et Filius, 1946-51, 5 vols.

Obras Completas de San Anselmo. Edición bilingue por J. Alameda. Madrid, BAC, vol. I, 1952; vol. II, 1953.

L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry. Vol. I: "Monologion" et "Proslogion". Introductions, traductions et notes par M. Corbin. Paris, Cerf, 1986. Vol. II: "Le grammairien", "De la vérité", "La liberté du choix", "La chute du diable". Introductions, traductions et notes par A. Galonnier, M. Corbin et R. de Ravinel. Paris, Cerf, 1987.

Œuvres philosophiques de Saint Anselme. Traduction par P. Rousseau. Paris, Aubier, 1947.

- *Lettres spirituelles choisies de saint Anselme*. Traduites par les moniales du Monastère de Stecroix de Poitiers. Paris, Desclée de Brouwer, 1926.

- *Fides Quaerens Intellectum*, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro Insipiente atque Liber Apologeticus contra Gaunilonem. Traduction par A. Koyré. Paris, Vrin, 1954.

- *Pourquoi Dieu c'est fait Homme*. Traduction par R. Roques. Paris, Cerf, 1
- *Proslogion*. Traducción de B. Mass. La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1960.
- "Proslogion", "Monologion", "A Verdade" e "O Gramático" in *Os Pensadores*. Vol. VII. Traduções de A. Ricci e R. A. C. Nunes. São Paulo, Abril, 1973: 7-203.
- *Proslogion: la Razón y la Fé*. Traducción, introducción y notas de R. P. Larrousse. La Plata, Yerba Buena, 1945.
- *Proslogion*, a cura di Giovanni Zuanazzi, Brescia, La Scuola, 1993.
- *La Libertà, Il De libertate arbitrii di Anselmo d'Aosta*, a cura di Augusto Porso. Roma Editrici Rogate, 1991.
- *Libertà e arbitrio*, a cura di Italo Sciuto. Firenze, Nardini Editore, 1992.
- *Fede e Libertà*. Introduzione e note di Osvaldo Rossi. Padova, Edizione messagero padova, 1988.

2. COMENTADORES

- ANDERSON, A., "Anselm and the logic of religious belief", *Harvard Theological Review*, 61 (1968): 149-173.
- BARON, H. V. "L'idée de liberté. chez S. Anselme et Hugues de S. Victor", in *Recherche de Théologie Ancienne et Médiévale*, 32 (1965): 117-121.
- BARRAL, M. R., "Truth and justice in the mind of Anselm" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 571-582.

- BARTH, K., *S. Anselme: Fides Quaerens Intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*. Traduction de Jean Corrèze. Genève, Labor et Fides, 1985.
- BAUDRY, L., "La prescience divine chez st. Anselme", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Âge*, 1940-1942: 223-237.
- BIFFI, I. & MARABELLI, C. *Anselmo d'Aosta Figura Europea*. Convegno di Studi, Aosta, 1988. Milano, Jaca Book, 1989.
- BRECHER, R., *Anselm's argument. The logic of divine existence*. Blackmore, Great Britain, 1985.
- BRIANCESCO, E., *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de Saint Anselme*. Paris, Desclée de Brouwer, 1982.
- "Lenguaje y misterio en Anselmo de Canterbury", *Patristica et Mediaevalia*, X (1989): 57-64.
 - "Renacimiento de san Anselmo? La nueva edición de su 'obra completa'", *Stromata*, XLIV (1988): 201-231.
 - "Sentido y vigencia de la cristología de san Anselmo. Ensayo de lectura estructural del *Cur Deus Homo*", *Stromata*, XXXVI (1980): 3-17.
 - "El último Anselmo. Ensaio sobre la estructura del *De Concordia*", *Patristica et Mediaevalia*, VIII (1987): 61-87.
- BOUILLARD, H., "La preuve de Dieu dans le *Proslogion* et son interprétation par Karl Barth" in *Spicilegium Beccense*, I. Paris, Vrin, 1959: 191-207.
- BRITO, A. J., "As recentes controvérsias sobre o argumento ontológico", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 44 (1988): 1-38.
- CAMPBELL, R., "The systematic character of Anselme's thought" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 549-557.
- CAFFARENA, J. G., "'Argumento ontológico' y metafísica de lo absoluto", *Pensamiento*, 19 (1963): 301-332.

- CANTIN, A., "Saint Anselme au départ de l'aventure européenne de la raison" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 611-621.
- "Ratio et auctoritas dans la première phase de la controverse eucharistique entre Bérenger et Lanfranc", *Revue des Sciences Augustiniennes*, 20 (1947): 155-186.
- CATTIN, Y., *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris, Vrin, 1986.
- "*Proslogion et De Veritate: Ratio, Fides, Veritas*" in *Spicilegium Beccense* II. Paris, CNRS, 1984: 599-610.
- CAVINI, W. "Verità e inerenza. Un' analisi del "De veritate" anselmiano", in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3 (1993): 569-585.
- CENACCHI, G., *Il pensiero filosofico di Anselmo d'Aosta*. Padova, CEDAM, 1974.
- CHATILLON, J., "Saint Anselme et l'écriture" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 431-442.
- COLOMBO, G. *Invito al pensiero di Sant'Anselmo*. Milano, Mursia, 1990.
- COMBÉS, A., *Un inédit de saint Anselme? Le traité "De Unitate Divinae Essentiae et Pluralitate Creaturarum" d'après Juan de Ripa*. Paris, Vrin, 1944.
- CORBIN, M., *L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Prière et raison de la foi*. Paris, Cerf. 1992.
- "Se tenir dans la vérité. Lecture du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la Vérité" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 649-666.
 - "Dieu au plus haut des cieux", *Nouvelle Revue Théologique*, 1982, pp. 19-33.

CORTI, E. C., *El camino del nombre. Relectura hermenéutico-estructural del Monologion de San Anselmo de Canterbury*. Buenos Aires, Patristica et Mediaevalia, 1989.

- “El bien y la esencia. Lectura de los capítulos I a IV del *Monologion* de san Anselmo de Canterbury”, *Stromata*, XLII (1986): 329-365.
- “Decir y guardar silencio. El capítulo del *Monologion* de san Anselmo de Canterbury”, *Stromata*, LXVII (1991): 351-360.
- “Libertad y necesidad en el *Cur deus Homo* de san Anselmo de Canterbury”, *Stromata*, XLV (1989): 339-368; XLVI (1990): 337-360.
- “Libertad y necesidad en el *Monologion* de San Anselmo de Canterbury”, *Patristica et Mediaevalia* IX (1988): 47-89.
- “Verdad y libertad. Lectura del *De Veritate* de Anselmo de Canterbury”, *Stromata*, XXXIX (1983): 351-363.

COURTENAY, W. J. “On the eve of nominalism: Consignification in Anselm”, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3 (1993): 561-567.

- “Necessity and freedom in Anselm’s conception of God”, in *Analecta Anselmiana* IV/2, 1976: 39-64.

CRAIG, W., “St. Anselm on divine foreknowledge and future contingency”, *Laval Théologique et Philosophique*, XLII (1986): 93-104.

DELHAYE, C. P., “Quelques aspects de la morale de saint Anselme” in *Spicilegium Beccense*, I. Paris, Vrin, 1959: 401-421.

DELHOUGNE, H., “L’argument ontologique est-il philosophique ou théologique? Examen critique de la position de Karl Barth”, *Revue des Sciences Religieuses*, 1979, pp. 42-63.

DOU, A., “Formalización del argumento anselmiano”, *Pensamiento*, XXIII (1967): 263-272.

- EVANS, G. R., *Anselm and a new generation*. Oxford, Clarendon Press, 1980.
- *Anselm and talking about God*. Oxford, Clarendon Press, 1978.
- FOREST, A., "L'argument de saint Anselme dans la philosophie réflexive", *Spicilegium Beccense*, I. Paris, Vrin, 1959: 273-294.
- FOREVILLE, R., "L'ultime ratio de la morale politique de saint Anselme: '*rectitudo voluntatis propter se sevata*'" in *Spicilegium Beccense*, I. Paris, Vrin, 1959: 423-437.
- "Regard neuf sur le culte de saint Anselme a Canterbury au XIIe siècle" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 299-316.
- GALVAN, S. "Aspetti problematici dell'argomento modale di Anselmo", in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3 (1993): 587-609.
- GAZEAU, V., "Le domaine continental du Bec aristocratie et monachisme au temps d'Anselme" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 259-271.
- GILBERT, P., *Dire l'ineffable. Lecture du Monologion de S. Anselme*. Paris, Lethielleux, 1984.
- *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990.
 - "Création, péché et joie", in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3 (1993): 497-512.
- GILSON, E., "Sens et nature de l'argument de saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, IX (1934): 5-51.
- GOMBOCZ, W., "*Facere esse veritatem*" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 561-570.
- GRAY, C., "Freedom and necessity in St. Anselm's *Cur Deus Homo*", *Franciscan Studies*, 36 (1976): 177-191.

- HAYEN, A., "Saint Anselme et Saint Thomas. La vraie nature de la théologie et sa portée apostolique", *Spicilegium Beccense*, I. Paris, Vrin, 1959: 45-93.
- HENRY, D., "Anselmian categorial and canonical language", in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 537-548.
- "“Aliquid quo nihil maius cogitari possit” counterpart of “homo mortuus”, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3 (1993): 513-525.
- HERNANDEZ, M. C., "Les caractères fondamentaux de la philosophie de saint Anselme", *Spicilegium Beccense*, I, Paris, Vrin, 1959: 9-18.
- HERRERA, R. A., "The Proslogion argument viewed from the perspective of *De Casu Diaboli*" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 623-629.
- HOLLEY, D. M., "Should believers be interested in arguments for God's existence?", *American Philosophical Quarterly* 20 (1983): 383-389.
- HOPKINS, J., *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972.
- JACQUIN, A. M., "Les rationes necessariae de saint Anselme", *Mélanges Mandonnet*, t. 2. Paris, Vrin 1930: 67-78.
- JAVELET, R., "L'Argument dit 'Ontologique' et la *speculatio*" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 499-509.
- KANE, G. S. "Anselm's definition of freedom", *Religious Studies*, 9 (1973): 297-306.
- "Elements of ethical theory in the thought of st. Anselm", in *Studies in Medieval Culture*, 12 (1978): 61-71.
- KOYRÉ, A., *L'idée de Dieu dans la philosophie de st. Anselme*. Paris, Vrin, 1984 (repr.).

- KUNTZ, P. G., "The God we find: the God of Abraham, the God of Anselm, and the God of Weiss", *The Modern Schoolman* 47 (1970): 433-455.
- LANG, H., "Anselm's theory of signs and his use of Scripture" in *Spicilegium Beccense* II. Paris, CNRS, 1984: 443-456.
- LUBAC, H. de, "'Seigneur, je cherche ton visage'. Sur le chapitre XIV du *Proslogion* de saint Anselme", *Archives de Philosophie*, XXXIX (1976): 201-225; 407-425.
- LUSCOMBE, D. "Anselm on the Angels", in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3 (1993): 537-549.
- MACGRAFTH, P. J., "The refutation of the ontological argument", *The philosophical quarterly*, vol. 40 (n. 159): 195-212.
- MADEC, G., "Y a-t-il une herméneutique anselmienne?" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 491-498.
- MARIÁS, J., *San Anselmo y el Insensato y otros estudios de filosofía*. Madrid, Revista de Occidente, 1944.
- MARTINICH, A. P., "Scotus and Anselm on the existence of God", *Franciscan Studies*, 37 (1977): 139-152.
- MATTER, E. A. "Anselm and the tradition of the 'Song of Song'", in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3 (1993): 551-560.
- MAZZARELLA, P., *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*. Padova, CEDAM, 1962.
- MERTON, L., "Reflections on some recent studies of St. Anselm", *Monastic Studies*, 1965, pp. 221-222.
- MICHAUD-QUANTIN, P., "Notes sur le vocabulaire psychologique de saint Anselme", *Spicilegium Beccense*, I. Paris, Vrin, 1959: 23-30.
- MOREAU, J., *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne*. Paris, Vrin, 1967.

- NAULIN, P., “Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantorbéry”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (1969): 1-20.
- OLIVETTI, M. *L'Argomento Ontologico*. Padova, Cedam, 1990.
- PALIARD, J., “Prière et dialectique. Meditation sur le *Proslogion* de saint Anselme”, *Dieu Vivant*, VI (1946): 51-70.
- PARODI, M. *Il conflitto dei Pensieri*. Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1988.
- “L’artifice e l’opera nelle pagine di Anselmo”, in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3 (1993): 527-535.
- PAYOT, R., “L’argument ontologique et le fondement de la métaphysique”, *Archives de Philosophie* XXXIX (1976): 227-268; 427-444; 629-645.
- “Le portrait du Christ dans le *Cur Deus Homo*: herméneutique et démythologisation”, *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 631-645.
- PERINO, R., *La dottrina trinitaria di Sant’Anselmo*. Studia Anselmiana (29). Romae, Herder, 1952.
- POTTINGER, G., “A formal analysis of the ontological argument”, *American philosophical quarterly*, XX (1983): 37-46.
- POUCHET, J.-R., *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l’ame a Dieu*. Paris, Études Augustiniennes, 1964.
- “Saint Anselme lecteur de saint Jean” in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 457-468.
 - “Le *Proslogion* de saint Anselme et l’esprit de saint Bonaventure” in *S. Bonaventure (1274-1974)*, 1973, vol.2, pp. 103-124.
 - “Existe-t-il une synthèse anselmienne?”, *Analecta Anselmiana*, Frankfurt/Main, 1969, I: 3-10.

- PRANGER, B., “‘Studium Sacræ Scripturæ’” in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 469-490.
- RASSAM, J., “Existence et vérité chez saint Anselme”, *Archives de Philosophie*, XXIV (1961): 330-337.
- RICHÉ, P., “La vie scolaire et la pédagogie au Bec au temps de Lanfranco et de saint Anselme” in *Spicilegium Beccense* II. Paris, CNRS, 1984: 213-227.
- RONDET, H., “Grace et péché. L’augustinisme de saint Anselme” in *Spicilegium Beccense*, I. Paris, Vrin, 1959: 155-169.
- ROQUE, R. “Structure et caractère de la prière anselmienne”, in *Sola Ratione* (Anselm-Studien für Pater Dr.h.c. Franciscus Salesius Schmitt) 1970: 119-187.
- SCHMITT, F. S. “Zur chronologie der werke des hl. Anselm von Canterbury”, in *Revue Bénédictine*, 44 (1932): 322-350.
- “Die chronologie der brief des hl. Anselm”, in *Revue Bénédictine*, 64 (1954): 176-207.
 - “Les corrections de saint Anselme à son Monologion”, in *Revue Bénédictine*, 50 (1938): 194-205.
- SCHURR, A., “Vie et réflexion selon saint Anselme”, *Archives de Philosophie*, XXXV (1972): 111-126.
- SCIUTO, I. *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d’Aosta*. Genova, Casa Editrice Marietti, 1991.
- SCOTT, F., “Scotus and Gilson on Anselm’s ontological argument”, *Antonianum*, XL (1965): 442-448.
- SÉJOURNÉ, J., “Les trois aspects du péché dans le *Cur Deus Homo*”, *Revue des Sciences Religieuses*, 1950: 5-27.
- SOUTHERN, R. W. & SCHMITT, F. S. *Memorials of St. Anselm*. New York, Oxford University Press, 1991.

- STURLESE, R. "Anselmo D'Aosta fra ragione logica e meditazione della fede", in *Rivista di Storia della Filosofia*. 2 (1991): 347-355.
- TILLIETTE, X., "L'argument ontologique et l'histoire de l'ontologie", *Archives de Philosophie*, 1962, pp. 128-149; 1963, pp. 90-116.
- VANNI ROVIGHI, S., *S. Anselmo e la filosofia del secolo XI*. Milano, Bocca, 1947.
- *La filosofia e il problema di Dio*. Milano, Vita e Pensiero, 1986.
 - *Introduzione a Anselmo d'Aosta*. Roma, Laterza, 1987.
 - "L'Etica di s. Anselmo", in *Analecta Anselmiana* 1 (1970): 73-99.
- VIGNAUX, P., "Structure et sens du *Monologion*", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1947, pp. 192-212.
- "Nécessité des raisons dans le *Monologion*", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1980, pp. 3-25.
 - "La méthode de s. Anselme dans le *Monologion* et le *Proslogion*", *Aquinas*, (1965): 110-129.
 - "Saint Anselme, Barth et au-delà", *Les Quatres Fleuves*, Paris, Seuil, (1973): 83-95.
 - "L'histoire de la philosophie devant l'œuvre de saint Anselme", *Bulletin de l'academie saint Anselme*, 1974-1975, pp. 11-24.
- VIOLA, C., "Foi et vérité chez saint Anselme" in *Spicilegium Beccense*, II. Paris, CNRS, 1984: 583-593.
- "L'Influence de la méthode anselmienne. La méthode de saint Anselme jugée par les historiens de son temps", *Analecta Anselmiana*, Frankfurt/Main, 1975, IV (2): 1-33.
- VUILLEMIN, J., *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*. Paris, Aubier, 1974.

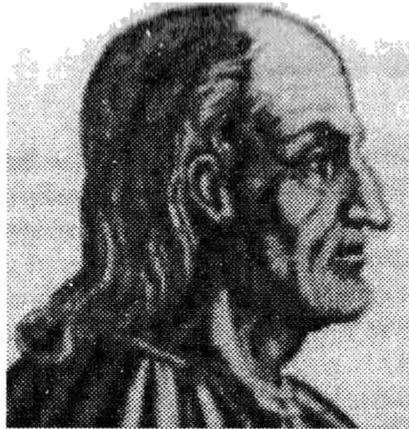
- "Justice anselmienne et bonne volonté kantienne: essai de comparaison", *L'Intuitionnisme Kantien*, Paris, Vrin, 1994.

WILLIAMS, J. N., "Ontological disproof of God's existence", *Australian journal of philosophy*, 1992, LXX (2): 204-210.

VVAA, *Spicilegium Beccense*, I, Congrès International du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Paris, Vrin, 1959.

VVAA, *Spicilegium Beccense*, II, Les mutations socioculturelles au tournant des XI-XIIe siècles. Actes du colloque international du CNRS, Etudes anselmiennes. IVe session, Le Bec, 11-16 juillet 1982, Paris, CNRS, 1984.

AA: *Analecta Anselmiana*, 6 vols., Frankfurt/Main, Minerva; AA1: 1969; AA2: 1970; AA3: 1972; AA4 (1): 1975; AA4 (2): 1975; AA5: 1976.



Anselmo de Cantuária

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 insipiência da bibliografia brasileira ou em português acerca de História da Filosofia Patrística e Medieval é a sua principal justificativa. Razão pela qual estes Cadernos publicam também traduções, não só de textos filosóficos como de artigos de comentadores abalizados.