

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Lessandro Regiani Costa

**DE LANFRANCO A ANSELMO. SOBRE A DIALÉTICA EM TEOLOGIA: O
“*DE GRAMMATICO*” DE ANSELMO DE CANTUÁRIA**

**SÃO PAULO
2014**

Lessandro Regiani Costa

**DE LANFRANCO A ANSELMO. SOBRE A DIALÉTICA EM TEOLOGIA: O
“*DE GRAMMATICO*” DE ANSELMO DE CANTUÁRIA**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão.

SÃO PAULO

2014

FOLHA DE AVALIAÇÃO

Autor: COSTA, Lessandro Regiani

Título: De Lanfranco a Anselmo. Sobre a dialética em teologia: o “*De grammatico*” de Anselmo de Cantuária

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão.

Data: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição: _____ Julgamento: _____

A filosofia talvez não seja uma ocupação maldita, mas é, certamente, o que há de mais inútil no mundo.

Léon Bloy

Mas que fazer, se a destinação única e direta de todo homem inteligente é apenas a tagarelice, uma intencional transferência do oco para o vazio?

Fiódor Dostoiévski. Memórias do subsolo

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. José Carlos Estêvão, pela confiança depositada desde a graduação, época em que me apresentou a Anselmo de Cantuária. Agradeço pelo apoio e valiosa orientação, e pelo empréstimo da edição francesa de Anselmo que por alguns anos muito me ajudou. Agradeço também à Prof^a Dra. Irène Rosier-Catach por me receber em Paris.

Agradeço ao Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira e à Prof^a. Dra. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, pela participação na banca de qualificação e pelos comentários e sugestões, que sem dúvida contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos colegas do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval (CEPAME), pelas discussões e sugestões ao longo dos últimos anos.

Aos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia pela paciência e indispensável apoio.

À Prof^a. Heloísa Helena Diniz Lopes, pelas aulas de francês, que me abriram as portas de uma rica bibliografia, e me permitiram realizar parte de meus estudos em Paris.

À Prof^a. Eliza Maria Abdalla da Silva, responsável pela minha alfabetização no ano de 1991. Agradeço pela seriedade de seu trabalho. Ainda que não soubesse à época, modismos pedagógicos nesse momento poderiam ter me prejudicado por anos.

À CAPES e à FAPESP, pelo apoio financeiro.

Agradeço a meus pais, João Araújo Costa e Rosangelis Regiani Araújo Costa, que sempre me apoiaram em meus estudos e na vida, e pelo grande amor, carinho e dedicação. Agradeço por sempre estarem ao meu lado.

À minha irmã, Karen Priscila Regiani Costa, profunda conhecedora dos meandros da internet e admiradora da língua espanhola.

À minha avó, Filomena Moreira Regiani, pelo amor e afeto despendidos durante toda a minha vida.

À minha tia, Roseli Regiani, por todo apoio e carinho que sempre me foi dedicado.

À minha família, agradeço por todos os livros que me foram presenteados nos últimos anos. Formou-se já uma pequena biblioteca.

À Lívia, companheira e amiga, presente desde o início de meus estudos. Sem você não seria quem sou hoje. Agradeço também por sua indispensável ajuda na formatação desta tese. Amo te!

A todos que colaboraram para que este trabalho se fizesse possível, meu muito obrigado.

Resumo

COSTA, L. R. De Lanfranco a Anselmo. Sobre a dialética em teologia: o “*De grammatico*” de Anselmo de Cantuária. 2014. 157 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Nota-se, a partir do período carolíngio, um paulatino aumento da presença da dialética no cenário filosófico latino. A questão que se coloca a esses pensadores, sobretudo nos séculos X e XI, diz respeito à articulação entre o estudo das Sagradas Escrituras e a dialética. Anselmo de Cantuária representa um momento importante na dissolução dessa tensão, chegando a escrever uma obra exclusivamente dialética, o *De grammatico*. A “originalidade” de seu pensamento ganha contorno quando comparada à solução hierárquica de seu contemporâneo Pedro Damiano, ou quando voltamos à disputa sobre a eucaristia, na qual Lanfranco é visto pela tradição como defensor da proeminência da fé, e Berengário, apregoado como defensor da dialética. Este trabalho investiga os deslocamentos teóricos que permitem a Anselmo propor uma solução diferente para o problema da dialética em teologia.

Palavras-chave: Anselmo, Lanfranco, Pedro Damiano, dialética, parônimo.

Abstract

COSTA, L. R. From Lanfranc to Anselm. On the dialectic in theology: the Anselm of Canterbury's "*De grammatico*". 2014. 157 p. Thesis (Doctorate) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

From the carolingian period, one may note the gradually increasing presence of dialectic in the latin philosophical scenario. The question that arises to those thinkers, specially on the 10th and 11th centuries, concerns the relation between the study of the Sacred Scriptures and dialectic. Anselm of Canterbury represents an important moment on the dissolution of this tension, even writing an entirely dialectic work, *De grammatico*. The "originality" of his thinking gains proportions when compared to the hierarchical solution of his contemporary, Peter Damian, or when we turn attention to the dispute on the eucharist, in which Lanfranc is seen by the tradition as a defensor of the prominence of faith, and Berengar proclaimed as defensor of dialectic. This thesis investigates the theoretical shifts that allow Anselm to propose a different solution to the problem of dialectic in theology.

Key Words: Anselm, Lanfranc, Peter Damian, dialectic, paronym.

Sumário

Introdução	12
Capítulo I	
A querela eucarística	20
1. Agostinho e a dialética	23
1.1. <i>De ordine</i>	23
2. Lanfranco de Bec (1010-1089).....	28
2.1. Variados usos da dialética	30
2.2. Uso sofisticado da dialética.....	42
2.3. Lanfranco e Aristóteles.....	50
Capítulo II	
Dialética, escrava da palavra divina	56
1. Onipotência.....	61
2. Milagres	65
3. O poder divino e a necessidade	70
4. O princípio de não-contradição e a onipotência divina	77
4.1. De divina omnipotentia 612A-B.....	80
Capítulo III	
<i>De grammatico</i> , a aventura da razão	86
1. Dialética.....	88
1.1. As fontes de Anselmo.....	90
1.2. <i>In Ciceronis Topica</i> e a dialética	92
1.2.1. Dialética e filosofia.....	93
1.2.2. Noções básicas.....	95
2. O diálogo	101
2.1. A estrutura da obra	103
2.1.2. Estrutura argumentativa.....	107
3. Parônimos	109
3.1. O problema dos nomes derivados.....	113
3.2. Aristóteles e Prisciano	117
3.2.1. Particípio e paronímia.....	118
3.2.2. Partes da oração e significação	121
4. Problemas semânticos	125
4.1. <i>Significatio et appellatio</i>	126
4.1.1. <i>Significatio per se et per aliud</i>	131

4.1.2. <i>Significatio ut unum</i>	135
4.2. Uma solução para os parônimos.....	137
Conclusão	141
Referências Bibliográficas.....	149

Abreviaturas

Por razões de comodidade, serão empregadas as seguintes abreviaturas para designar determinadas obras citadas nesta tese:

CDH – *Cur Deus homo*

DDT – *De differentiis topicis*

De ordine – *De ordine et sanguine Domini*

DG – *De grammatico*

DV – *De veritate*

ICT - *In Ciceronis Topica*

IG - *Institutiones grammaticae*

In Pauli Ep. – Commentarius in Epistulas Pauli

As citações referentes à obra de Anselmo serão feitas da seguinte maneira: nome da obra, número do capítulo em algarismo romano, número da página na edição crítica de Schmitt e, por último, número da linha. Para as citações dos textos bíblicos, utilizamos a *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2002).

Introdução

Há trinta anos atrás, no artigo *Éléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Âge*, Jean Jolivet argumentava que a gramática poderia servir como chave de leitura para a ontologia medieval. Seu ponto de partida era Bernardo de Chartres (1075-1126).

Bernardo de Chartres dizia que *brancura* significa uma garota virgem; *ser branco*, a mesma, entrando em um quarto ou deitada sobre uma cama; *branco*, a mesma ainda, mas deflorada. E isso, porque *brancura*, do fato que se a enuncia absolutamente e sem nenhuma participação de sujeito, significa a qualidade mesma, isto é, esta espécie da cor que divide a visão. *Ser branco* significa esta mesma cor na qualidade de principal, admitindo a participação de uma pessoa. Se, com efeito, procura-se o que este verbo significa enquanto substância, é a qualidade de brancura que se apresentará, mas em seus acidentes se encontrará a pessoa do verbo. Quanto a *branco*, significa esta mesma qualidade, mas infundida e misturada a uma substância e desde então, de alguma forma, mais corrompida; é, com efeito, o que este nome significa, enquanto substância, o sujeito da brancura; enquanto qualidade, a cor do sujeito do ser branco¹.

Nesta passagem, curiosamente presente no capítulo do *Metalogicon* de João de Salisbury que trata “da utilidade das *Categorias* e a instrução que se pode tirar delas” (*De Categoriarum utilitate et instrumentis*), vê-se o tratamento que Bernardo dava aos parônimos (*denominativa*). O primeiro ponto que deve ser destacado é a correspondência entre três categorias gramaticais e três estados da forma: 1) entre o nome substantivo e a cor em si; 2) entre o verbo e a cor que se revela em um sujeito; e, por fim, 3) entre o nome adjetivo e a cor anexada a um sujeito. Outro ponto relevante é

¹ “Aiebat Bernardus Carnotensis quia *albedo* significat virginem incorruptam, *albet* eandem introentem thalamum aut cubantem in thoro, *album* vero eandem, sed corruptam. Hoc quidem quoniam *albedo* ex assertione ejus simpliciter et sine omni participatione subjecti ipsam significat qualitatem, videlicet coloris speciem, disgregativam visus. *Albet* autem eandem principaliter, etsi participationem persone admittat. Si enim illud excutias, quod verbum hoc pro substantia significat, qualitas albedinis occuret, sed in accidentibus verbi personam reperies. *Album* vero eandem significat qualitatem sed infusam commixtaque substantie et jam quodammodo magis corrupta; siquidem nomen ipsum pro substantia subjectum albedinis, pro qualitate significat colorem albedinis subjecti”. JOÃO DE SALISBURY, *Metalogicon*, III, 2, 124, 21-125, 8.

o uso de termos técnicos gramaticais que assumem o valor de termos técnicos ontológicos. Afinal de contas, como nota Jolivet, o leitor de Boécio² não entende *persona* da mesma maneira que o leitor de Prisciano³ o faria. O contato é possível porque para ambos *persona* designa o sujeito de um ato, contudo, no âmbito da gramática a pessoa é um acidente do verbo. Este aspecto gramatical, no texto de Bernardo, assume um sentido platônico. Em *albet*, a brancura, a forma, é o principal. Em relação ao nome adjetivo (*album*), sua análise é a mesma de todo nome, isto é, como um substantivo e como um adjetivo⁴. Ontologicamente, a qualidade se torna um acidente e a substância, por sua vez, é o sujeito, do qual num primeiro momento esta qualidade estava totalmente separada. “A *substantia* é, no texto sobre a brancura, somente o resultado de uma análise gramatical do verbo, depois do nome; ela constitui o elemento principal”⁵. Dessa maneira, a mudança de brancura até branco assinala uma atenuação de ser, de modo que “a reflexão sobre o *verbum substantivum* confirma a reflexão sobre os *denominativa* e precisa a topologia metafísica que Bernardo empresta do platonismo”⁶. Em Bernardo de Chartres, portanto, platonismo e gramática andam juntos, a tal ponto que se torna impossível dizer quem guia quem.

Logo se vê porque Jean Jolivet decidiu iniciar seu artigo por Bernardo de Chartres, pois dificilmente se encontraria uma porção de texto que mostrasse tão bem a relação entre filosofia e gramática. Nesse ponto poderíamos nos perguntar se a mesma relação fecunda estabelecida por Bernardo entre platonismo e gramática não poderia se dar com a filosofia de Aristóteles. Não poderia, por vezes, ser útil a leitura dos filósofos

² “[...] a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: substância individual de natureza racional”. BOÉCIO, *Contra Êutiques e Nestório*, III, p. 165.

³ PRISCIANO, IG, VIII, 1, 2.

⁴ “Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare”. PRISCIANO, IG, II, 4, 18.

⁵ JOLIVET, *Éléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l’ontologie au Moyen Âge*, p. 139.

⁶ *Idem, ibidem*.

aristotélicos tendo em vista o pensamento gramatical? Talvez textos obscuros deixassem de sê-lo. É o que pensa Jolivet. Sua investigação, então, prossegue em direção aos grandes filósofos escolásticos, ou seja, Tomás de Aquino, Duns Escoto e Ockham. O caminho escolhido por Jolivet segue o curso do rio da história, no entanto, o que aconteceria se caminhássemos em direção à sua fonte? Ou melhor, não poderia a relação entre filosofia e gramática servir como um guia para compreender melhor o curso do rio da filosofia medieval? Afinal de contas, como observa John Marenbon⁷, quando se fala em filosofia medieval normalmente se pensa no nome dos grandes escolásticos dos séculos XIII e XIV. Ocasionalmente, estende-se este retrato até Anselmo de Cantuária, mas quase sempre o período anterior ao século XI é omitido.

Isso não explica, no entanto, a escolha do *De grammatico* de Anselmo de Cantuária. De que modo essa obra nos ajuda a entender a primeira escolástica?⁸ Além de propiciar maior compreensão do pensamento de Anselmo, o *De grammatico* nos fornece um fio condutor, ou melhor, nos fornece dois fios condutores para a investigação dos primeiros séculos da filosofia medieval. Num primeiro momento, através de suas questões lógico-semântico-metafísicas nos permite dialogar, por exemplo, com a lógica nascente do século XII; noutra momento, nos permite trabalhar a tensão que se formou, com o avanço da dialética, entre esta e a fé.

No primeiro capítulo do diálogo (*quomodo grammaticus sit substantia et qualitas*), como é um comum em suas obras, Anselmo nos fornece o itinerário de seu livro. “D. Sobre o gramático, peço que me esclareças se é uma substância ou uma qualidade, a fim de que, conhecido isso, eu reconheça o que devo pensar de outros

⁷ MARENBNON, *From the circle of Alcuin to the school of Auxerre*, p. 1.

⁸ Expressão utilizada por Boehner e Gilson em *História da Filosofia Cristã*. De modo geral, pode-se dizer que essa denominação corresponde ao período anterior ao reaparecimento das obras de Aristóteles no Ocidente latino, além das filosofias árabe e judaica.

(termos) que, semelhante, se dizem denominativos”⁹. Dois elementos devem ser destacados: em primeiro lugar, trata-se de saber se gramático (*grammaticus*) deve ser entendido como substância ou qualidade e, a partir disso, entender melhor outros casos de paronímia. A escolha de Anselmo por *grammaticus* como um caso exemplar de paronímia não é aleatória, ela remete a dois autores: o filósofo Aristóteles¹⁰ e o gramático Prisciano.

No primeiro capítulo das *Categorias*, ao tratar dos casos de homonímias, sinonímias e paronímias, Aristóteles diz: “Parônimos se dizem os itens que possuem a denominação correspondente ao nome na medida em que, a partir de um nome, se diferenciam pela terminação; por exemplo, a partir do “conhecimento das letras”, o “conhecedor das letras”, e, a partir da “coragem”, o “corajoso”¹¹. Mais adiante, Aristóteles dirá que do mesmo modo que branco é uma qualidade, assim o é gramático. Isso estava de tal forma estabelecido que Anselmo nem ao menos precisa se estender sobre o assunto, ele parte desse ponto. “Que o gramático, porém, seja uma qualidade, confessam-no abertamente os filósofos que trataram desse assunto, e seria uma imprudência rejeitar sua autoridade a respeito desses assuntos”¹².

Os filósofos, no entanto, não foram os únicos a tratar dos parônimos, a questão

⁹ DG, I, 145, 4-6.

¹⁰ O *De grammatico* faz referências nominais a Aristóteles.

¹¹ ARISTÓTELES, *Categorias*, 1a, 13-15. Tradução de Lucas Angioni em *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*, p. 195. Observe que o tradutor prefere desenvolver os termos “gramática e “gramático”, buscando assim resolver as mesmas dificuldades de tradução encontradas no texto de Anselmo. Cf. ARISTÓTELES, *Categoriae vel Praedicamenta*. Ed. L. Minio-Paluello. Aristoteles latinus, I, 1-5 e 6-7. Dessa maneira, pode-se ver a dificuldade para se traduzir (e compreender) esse substantivo-adjetivo latino. Podendo significar um conhecimento gramatical, quando ocorre de forma predicativa, ou então, alguém com tal conhecimento, quando em sua forma substantiva (Cf. KING, *Anselm’s philosophy of language*, p. 92). A “indeterminação” presente já no título do diálogo indica a problemática mesma da obra, Anselmo não deseja “indicar de chofre, pois aí está o problema todo, se o que está sendo tratado é a palavra “gramático”, a coisa que possui a gramática ou a relação entre as palavras e as coisas” (de LIBERA, *A filosofia medieval*, p. 295).

¹² DG, I, 146, 1-3.

também foi objeto dos gramáticos. Dentre esses se destaca Prisciano, gramático do século VI, que tentou encontrar um critério dentro do qual poder-se-ia distinguir as palavras que indicam qualidade daquelas que indicam substância. Ainda assim, seus leitores divergem amplamente na compreensão dos critérios. Em suas *Institutiones grammaticae*, Prisciano dirá que os “adjetivos são assim chamados porque normalmente são adicionados a outros nomes comuns, que significam substância, ou mesmo a nomes próprios, a fim de tornar claro a qualidade ou quantidade possuída que pode ser acrescida ou decrescida sem a abolição da substância”¹³. Essa definição, como observa Desmond Henry¹⁴, poderia ter sido satisfatória, mesmo que temporariamente, não fosse um dos exemplos que Prisciano dá para ilustrar sua definição: *sapiens grammaticus* (gramático sábio), isto é, “*grammaticus*” é o termo que designa substância e “*sapiens*” o termo que é adicionado. Contudo, “*grammaticus*” era uma daquelas palavras que os lógicos consideravam como parônimas e, nesse caso, classificada como “branco”, ou seja, significando apenas uma qualidade. Eis a questão: *grammaticus* é substância ou qualidade?

Assim como no texto de Bernardo de Chartres o que se discute aqui, fazendo referência a duas autoridades, são os parônimos. Como observa Alain de Libera, a paronímia aristotélica é um conceito sujeito a diversas interpretações, pois ela parece transitar entre as palavras e as coisas, cruzando suas propriedades¹⁵. Desse modo, ao se deter sobre a paronímia o *De grammatico* nos permite retomar uma questão que interessou a toda a Idade Média, fornecendo-nos, assim, um fio-condutor.

Outra distinção presente no *De grammatico* que pode nos servir de guia no curso

¹³ PRISCIANO, IG, II, 58, 20-24.

¹⁴ Cf. HENRY, *The De grammatico of St. Anselm*, p. 89.

¹⁵ Cf. de LIBERA, *Boèce et l'interprétation médiévale des Catégories. De la paronymie à la denominatio*, p. 255.

da filosofia medieval é a distinção entre a linguagem dos dialéticos e a linguagem usual, ou, de maneira mais anacrônica, a distinção entre linguagem lógica e linguagem natural¹⁶. Essa distinção levanta um problema que, de certo modo, poderíamos dizer externo à problemática do diálogo, pois, nesse caso, a dificuldade é inserir o *De grammatico* no interior do movimento geral da meditação de Anselmo.

No *De grammatico*, Anselmo distingue entre a linguagem do dialético e a linguagem usual: “M. Assim é. Com efeito, não nos deve abalar (o fato) de que os dialéticos escrevam de um modo sobre as palavras, conforme sejam significativas, e usem-nas de um outro modo ao falarem, conforme sejam apelativas, e se os gramáticos dizem uma coisa segundo a forma das palavras e outra segundo a natureza das coisas”¹⁷. Não se trata apenas de uma distinção, mas é uma distinção onde os termos são valorados: a linguagem precisa e adequada dos dialéticos é contraposta àquela dos gramáticos que se rendem às circunstâncias concretas (*secundum rerum naturam*), isto é, eles se aproximam do uso comum da linguagem (*usus loquendi*).

Outra característica, bastante explorada por Henry, que favorece a idéia da precisão da dialética em detrimento do uso ordinário é o uso que ele faz de proposições *nonsense*. Anselmo sabe que algumas formulações dos dialéticos são estranhas, pouco usuais. Ele diz em certo momento do diálogo: “por isso, de modo algum posso acreditar que sem nenhuma razão os tratadistas da dialética tenham escrito tão freqüentemente, e com tanto empenho, aquilo que eles próprios se envergonhariam de dizer ao

¹⁶ Desmond Henry sustenta, em muito de seus trabalhos, a tese de que Anselmo faz uma clara distinção entre a linguagem lógica e a linguagem natural. Anselmo não só distinguiria esses dois níveis da linguagem, como tomaria partido da linguagem lógica em detrimento da linguagem do uso comum. Essa posição, sem dúvida, merece uma análise mais cuidadosa antes que possamos emitir-lhe um juízo. Contudo, Anselmo nos fornece, no *De grammatico*, algumas passagens que permitem traçar, talvez não com a mesma força que Henry deseja, a distinção entre o uso que os dialéticos fazem da linguagem e seu uso ordinário.

¹⁷ DG, XVIII, 164, 7-10.

conversarem entre si”¹⁸. Anselmo não só aceita formulações *nonsense* com vistas à precisão teórica como pensa encontrá-las em Aristóteles e Boécio¹⁹. Dessa maneira, Anselmo parece tomar partido da dialética. O que, ao menos num primeiro momento, desloca o *De grammatico* da meditação anselmiana como um todo. Afinal de contas, a atitude do Mestre se parece muito mais com a de um sofista do que a de um professor. O *De grammatico* então, romperia deliberadamente com as demais obras de Anselmo em dois níveis: no plano do conteúdo, profano e dedicado exclusivamente à glória da dialética e, no plano do método, relacionado com as práticas dos sofistas que o século denunciava.

Essa associação com a dialética nos leva à segunda grande questão do diálogo e, conseqüentemente, a nosso segundo fio condutor. Como se dá a relação entre fé e dialética? É possível haver dialética em teologia?

A disputa sobre essa relação foi intensa no século XI, mas pode-se dizer que é resultado da apropriação, iniciada no final do século VIII, da lógica aristotélica²⁰ para tratar de questões que hoje chamaríamos de teológicas. Se num primeiro momento, a análise dialética de argumentos resolvia dificuldades teológicas, aos poucos a dialética foi ganhando força, independência. De modo que no início do século XI encontravam-se escolas onde a dialética era estudada antes do texto das Escrituras²¹, o que acabava propiciando maior independência à “arte das artes, à disciplina das disciplinas”²².

¹⁸ DG, XI, 156, 9-11.

¹⁹ Cf. DG, XI, 156, 9-11; XVII, 163, 2-6; XVIII, 163, 18-20.

²⁰ Destaque-se que a lógica de Aristóteles estava reduzida às *Categorias* e ao *De interpretatione*, além de alguns comentários sobre essas obras. Embora Boécio tenha traduzido quase todo o *Organon*, só os dois títulos referidos conheceram difusão. Cf. NASCIMENTO, Introdução à *Lógica para principiantes*, p. 18.

²¹ Ao menos três exemplos podem ser dados em favor do vigor da dialética: Gerberto em Reims, Abbo em Fleury, Fulberto em Chartres.

²² Referência ao *De ordine* de Agostinho, freqüentemente citado pelos defensores da dialética.

É preciso deixar claro que o objetivo deste trabalho é muito mais singelo do que o itinerário traçado acima pode ter sugerido. O que pretendemos é tão somente, a vôo de pássaro, vislumbrar a maneira pela qual alguns filósofos medievais receberam determinados textos de Aristóteles e lidaram com o avanço da dialética em teologia²³. Em todo caso, considerando o *De grammatico* de Anselmo como nossa obra principal, voltar-nos-emos à disputa eucarística empreendida por Lanfranco e Berengário, de modo que possamos entender o contexto em que se dá a resposta anselmiana ao problema do uso da dialética em teologia. Desse modo, entenderemos em que medida a resposta de Anselmo é diferente daquela de Pedro Damiano. É preciso notar também que nosso interesse em gramática é enviesado, pois não nos interessa aqui seu valor intrínseco²⁴, mas tão somente aquilo que possa ter contribuído no desenvolvimento do *De grammatico*. Assim, com o mapa do caminho em mãos, coloquemo-nos a caminhar.

²³ Afinal de contas, seria preciso toda uma vida para realizar, com muito esforço, metade deste trabalho. Veja-se, por exemplo, MARENBNON, *The latin tradition of logic to 1100*; MARENBNON, *Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, before c. 1150 A. D.*; ROSIER-CATACH, *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles*.

²⁴ Sobre o valor intrínseco da gramática pode-se consultar LAW, *The Historiography of Grammar in the Early Middle Ages*; AMSLER, *History of Linguistics, "Standard Latin", and Pedagogy*; RIJCKLOF, *The Linguistic Preoccupations of the Glossators of the St. Gall Priscian*.

Capítulo I

A querela eucarística

A controvérsia eucarística pode ser vista como a aparição pública do problema dialética vs. fé²⁵. A utilização da lógica aristotélica, parcialmente transmitida por Boécio²⁶, para interpretar a Bíblia e o dogma cristão já seria suficiente para explicar uma certa “inabilidade” dos dialéticos no “campo do estudo sagrado”²⁷. Antes mesmo da metade do século X os dialéticos já pareciam propensos a esquecer as exigências da fé. Gérard, bispo de Czanad (†1046), faz questão de colocá-los em seu devido lugar. Ele os lembra, em *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, que “Deus não enviou [como apóstolos] dialéticos, mas pessoas simples”²⁸. Assim como se deve ter em conta que “Cefas [são Pedro] é mais profundo que Aristóteles”²⁹. Gérard fala também aos lógicos; e aqui também não há dúvida, são João, “dialético celeste”³⁰, é o preferido. Com esta formulação Gérard consegue, ao mesmo tempo, “honrar a dialética e esvaziá-la de seu conteúdo”³¹.

Gérard não está sozinho em sua crítica à dialética. Otloh de Santo Emmeran (1010-1072) também demonstrará, em seu *Dialogus de tribus quaestionibus*, “prudência” frente à dialética. Ela seria como uma tentação, dando a impressão de que

²⁵ Cf. CANTIN, *Foi et dialectique au XI^e siècle*, pp. 47-55.

²⁶ A lógica de Aristóteles estava reduzida às *Categorias* e ao *De interpretatione*, além de alguns comentários sobre essas. Embora Boécio tenha traduzido quase todo o *Organon*, só os dois títulos referidos conheceram difusão.

²⁷ Cf. CANTIN, *Foi et dialectique au XI^e siècle*, p. 47.

²⁸ “Non misit Deus [...] dialecticos sed simplices”. GÉRARD, IV, 47.

²⁹ “Non dubites diuinissimum Cephon Aristotele profundiore[m] [...]”. GÉRARD, II, 12.

³⁰ “Ubi loquitur celestis dialecticus Iohannes [...]”. GÉRARD, VII, 120.

³¹ CANTIN, *Foi et dialectique au XI^e siècle*, p. 48.

se poderia julgar a escritura³². Outras críticas do mesmo teor poderiam ser reunidas, mas, como pondera André Cantin, a disputa entre dialéticos e seus adversários não passaria de uma coleção de opiniões dispersas sem a análise de alguns documentos essenciais.

Se inicialmente a análise dialética de argumentos resolvia algumas dificuldades teológicas, funcionando como uma ferramenta hermenêutica, aos poucos ela adquire força e começa a ganhar autonomia. De modo que no início do século XI era possível encontrar escolas onde a dialética era estudada antes do texto das Escrituras³³, o que acabava por propiciar maior independência à “arte das artes, à disciplina das disciplinas”³⁴.

Um caso exemplar desse conflito é a disputa entre Lanfranco e Berengário sobre a eucaristia. De um lado, Berengário, ferrenho defensor da dialética, de outro lado, Lanfranco, defensor da fé e opositor de Berengário³⁵.

É claramente a propriedade de um grande coração ter recurso à dialética em todas as coisas, porque ter recurso à dialética é ter recurso à razão; e quem recusa este recurso, desde que é na razão que ele é feito na imagem de Deus, abandona sua glória, e não pode ser renovado de dia a dia na imagem de Deus.³⁶

³² “Peritos autem dico magis illos qui in sacra Scriptura quam qui in dialectica sunt instructi. Nam dialecticos quosdam ita simplices inveni ut omnia sacrae Scripturae dicta, juxta dialecticae auctoritatem, constringenda esse decernerent magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent”. OTLOH, *Dialogus de tribus quaestionibus*, 60A.

³³ Ao menos três exemplos podem ser dados em favor do vigor da dialética: Gerberto em Reims, Abbo em Fleury, Fulberto em Chartres.

³⁴ Referência ao *De ordine* de santo Agostinho, frequentemente citado pelos defensores da dialética.

³⁵ Observe-se que o objetivo de nossa alusão à disputa entre Lanfranco e Berengário é fornecer alguns elementos desse conflito, por isso nossa caracterização da controvérsia é parcial, visando mostrar como ela foi vista pela tradição. Desse modo, a visão do lado vencedor, Lanfranco, prevalece.

³⁶ “Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei”. BERENGÁRIO, *Rescriptum contra Lanfrannum*, 1.1795-1799, p. 85. Observe-se que há somente um manuscrito deste texto.

Não há dúvida de que Berengário defendesse a dialética, mas, diferente da imagem produzida por Lanfranco em seu *De corpore et sanguine Domini*³⁷, ele não rejeitava os Pais da Igreja, ou seja, não rejeitava a autoridade em favor da razão³⁸. Apesar disso, Lanfranco o caracteriza como um inimigo da Igreja Católica³⁹, alguém que rejeita as autoridades⁴⁰ e se refugia na dialética.

Outros dois pontos devem ser destacados. Primeiramente, deve-se ressaltar que essa disputa a respeito da eucaristia é típica do século IX⁴¹. Lanfranco se via como defensor da posição de Pascásio Radberto, e Berengário, por sua vez, acreditava defender a mesma visão que João Escoto Erígena (atualmente atribuída a Ratramnus)⁴². Em segundo lugar, é preciso enfatizar que além de levantar a questão a respeito da fé, toda a argumentação desenvolvida pelos interlocutores acaba favorecendo a tese da importância da reapropriação da lógica aristotélica. No texto do Berengário, por exemplo, encontram-se noções ligadas às teorias dos predicáveis e das categorias, tais como “sujeito” (*subiectum*), “o que está em um sujeito” (*quod est in subiecto*), “acidente” (*accidens*), “destruição de um sujeito” (*corruptio subiecti*) e “geração de um

³⁷ Alguns dados da disputa: após sua condenação em 1059, Berengário escreve um panfleto (*Scriptum contra synodum*, atualmente perdido) contra sua condenação. Entre os anos de 1061 e 1070, Lanfranco escreve seu *De corpore et sanguine Domini* para refutar Berengário. Por fim, Berengário faz sua tréplica, o *Rescriptum contra Lanfrannum*.

³⁸ Como observa Holopainen (*Dialectic and theology in the eleventh century*, pp. 108-118), Berengário faz várias referências a autoridades (Agostinho, Ambrósio, Jerônimo, entre outros). De certo modo, o que Berengário faz é analisar o texto dessas autoridades.

³⁹ Cf. “Lanfrancus misericordia dei catholicus Beringerio catholicae aecclesiae adversario”. LANFRANCO, *De corpore*, 407A.

⁴⁰ Nem mesmo entre os comentadores contemporâneos há concordância. Enquanto alguns sustentam que para Berengário mesmo a Bíblia deveria ser verificada pela razão, Macdonald, por exemplo, sustenta que Berengário jamais colocou a autoridade das Escrituras em cheque, somente a autoridade dos Pais da Igreja (MACDONALD, A. J. *Authority and reason in the early middle ages*, pp. 87-89).

⁴¹ Pode-se dizer que a querela da eucaristia termina com o concílio romano de Lent em 1079 (Cf. RADDING; NEWTON, *Theology, rhetoric, and politics in the eucharistic controversy*, pp. 1-3).

⁴² Cf. HOLOPAINEN, T. *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 45.

sujeito” (*generatio subiecti*).

1. Agostinho e a dialética

Agostinho é um dos autores mais influentes da Idade Média. Como constata Henri-Irénée Marrou⁴³, desde sua morte no ano de 430 seu papel foi essencial em praticamente todos os séculos da história ocidental. Anselmo, por exemplo, cita Agostinho em defesa da retidão de seu pensamento⁴⁴. Dessa maneira, era de se esperar que Agostinho estivesse presente nas discussões a respeito da dialética. E, de fato, esteve. Dentre as muitas referências a Agostinho, sobressai-se o *De ordine*, obra em que se discute o lugar das artes liberais⁴⁵. Desse modo, faz-se mister nos determos por alguns instantes em sua leitura, possibilitando-nos assim, vislumbrar os deslocamentos teóricos aos quais foi submetido por seus leitores.

1.1. *De ordine*

Escrito no ano de 386⁴⁶, o diálogo *De ordine* trata da *ordo rerum* (ordem das coisas) por meio da qual a divina Providência rege todas as coisas. Logo em suas primeiras palavras, Agostinho esclarece a questão que moverá o diálogo: “Seguir e

⁴³ Cf. MARROU, *Saint Augustin et l’augustinisme*.

⁴⁴ Mon., *Prologus*, 8, 12-14. Sobre a influência de Agostinho no pensamento de Anselmo, o comentário de Southern ainda parece o mais preciso: “He absorbed Augustine as he had absorbed the Bible: he made them both an integral part of his experience. This did not mean that he had no more to do than to repeat what he had learnt. Quite the opposite : his absorption of his sources left him free. He looked on himself as an explorer of territory opened up by Bible and by its great expositor, Augustine. They provided the maps to the country over which he had to find his way under their guidance. He never challenged anything he found in them ; but they left him free to find new experiences of the truths they contained, perhaps new proofs of their truth, certainly new ways of expressing their truths”. SOUTHERN. *Saint Anselm*, p. 73.

⁴⁵ Como mostra o trabalho de Jean Pépin (*Saint Augustin et la dialectique*), há muito mais para se dizer sobre o papel da dialética no pensamento de Agostinho, porém, essa breve exposição sobre o *De ordine* nos parece suficiente para nossos propósitos.

⁴⁶ Cf. ABBUD, C. N. “Cronologia das obras de Agostinho”. In ABBUD. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2007, p. 221.

perceber a ordem das coisas, caro Zenóbio, a que se refere a cada uma em particular, e ainda mais ver e explicar a ordem do universo, que guia e governa o mundo, é muitíssimo difícil e raro para os homens”⁴⁷. O problema é conciliar o cuidado divino com as vicissitudes humanas e a maldade das ações humanas, explicar “como pode ser que, ao mesmo tempo em que Deus cuida das coisas humanas, haja tanta perversidade nas coisas humanas”⁴⁸.

A esse problema duas aparentes soluções se apresentam: “ou que a divina providência não procura atingir estas coisas mesquinhas e ínfimas ou que todas as coisas más se cometem por vontade de Deus”⁴⁹. O esforço de Agostinho estará em afirmar a *ordo rerum* sem incorrer em nenhuma destas “sentenças ímpias”.

A maior causa deste erro é que o homem não se conhece a si mesmo. Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo. Alcançam isto somente aqueles que, ou cauterizam pelo retiro certas feridas de opiniões que o curso da vida quotidiana lhes inflige, ou as medicam pelas artes liberais.⁵⁰

As artes liberais (*disciplinae liberales*) se apresentam como uma espécie de remédio capaz de conduzir à interioridade, donde é possível entender “o que seja a beleza do universo”, um ponto fixo no meio da multiplicidade de coisas. Entende-se a dedicação às artes liberais como uma purificação e aperfeiçoamento do espírito em direção à sabedoria⁵¹. Nos parágrafos 20 a 24, subdivididos na edição brasileira sob o nome de *Valor da poesia para a pesquisa filosófica sobre a ordem*, Agostinho leva adiante sua analogia médica após reconhecer a beleza da filosofia⁵².

⁴⁷ AGOSTINHO, *A ordem*, I, i, 1.

⁴⁸ *Idem, ibidem*.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Idem*, I, i, 3.

⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *A ordem*, I, ii, 4.

⁵² Cf. “[...] a filosofia é mais bela que Tisbe, que Príamo, mais que Vênus e Cupido e outros amores semelhantes”. AGOSTINHO. *A ordem*, I, viii, 21.

Se você se preocupa com a ordem – disse-lhe eu – deve retornar àqueles poemas. Pois a erudição moderada e parcimoniosa nas disciplinas liberais, Licêncio, nos torna mais resolutos, mais perseverantes e amantes mais agradáveis para abraçar a verdade, para desejá-la mais ardentemente, segui-la com mais constância e, finalmente, apegar-nos com mais doçura à vida feliz. Quando esta é mencionada, todos se levantam e como que estendem as mãos, se porventura você tem algo que lhe possa dar, a eles indigentes e acometidos de várias doenças. Mas quando a sabedoria lhes manda que consultem um médico e com paciência se deixem curar, eles voltam aos seus trapos. Contaminados por esse ardor, eles raspam a lepra dos prazeres perniciosos com mais gosto que, suportando e submetendo-se às prescrições do médico, um tanto duras e incômodas para as doenças, sejam devolvidos à saúde dos sãos e à luz. Por conseguinte, satisfeitos com o nome e sentimento do sumo Deus, contentes por assim dizer com uma esmola, vivem miseráveis, mas vivem. [...] Por enquanto dedique-se às suas musas⁵³.

Apesar de remédio amargo o esforço parece valer a pena. O elogio feito às artes liberais é tal que elas parecem ser um remédio inevitável ao homem doente. Ao menos àquele que deseja a vida feliz. Afinal de contas, é a sabedoria que “lhes manda que consultem um médico e com paciência se deixem curar”. Por fim, Agostinho não só aconselha Licêncio a não abandonar o estudo das artes liberais, mas o incentiva a fazê-lo. A partir daí ele deve elevar-se “todo para o louvor do amor puro e sincero com que as almas, dotadas das artes liberais e formosas pela virtude, se unem ao Intelecto pela filosofia e não só evitam a morte, mas também gozam da vida felicíssima”⁵⁴.

Os diálogos continuam, Agostinho e seus amigos chegam a uma definição sobre a ordem, ela “é aquilo que, se não a conservarmos em nossa vida, não chegaremos a Deus”⁵⁵. É por meio dela que tudo foi criado⁵⁶. É nesse contexto que se entende melhor o lugar das artes liberais.

Já na música, na geometria, nos movimentos dos astros, nas rígidas regras dos números a ordem domina de tal modo que, se alguém deseja ver a sua

⁵³ idem, I, viii, 24.

⁵⁴ idem, ibidem.

⁵⁵ idem, I, ix, 27.

⁵⁶ Poder-se-ia, considerando-se o nono capítulo de *Monologion*, associar o *ordo rerum* à *locutio divina* de Anselmo, pois é por meio dela que tudo é criado. Além do mais, como mostra Claude Panaccio em *Le discours intérieur*, Anselmo foi decisivamente influenciado por Agostinho no que toca ao tema do verbo interior.

fonte e o interior do seu santuário, ou os encontra neles mesmos ou é guiado por eles até lá sem erro algum. Se alguém usar de tais conhecimentos com moderação (pois nada aí se deve temer mais que o excesso), ele irá educar alunos e até mestres em filosofia e se elevará até onde quiser e conduzirá muitos até aquela Medida suprema além do que não se pode, nem se deve, nem se deseja exigir algo mais.⁵⁷

A instrução liberal é necessária não só para se descobrir a existência da ordem, mas também para que se possa segui-la, isto é, para que se caminhe em direção à “Medida suprema”. Além do mais, de nada adianta buscar conhecimento sem ordem, pois nesse caso haveria apenas curiosidade. O máximo que se conseguiria seria um curioso e não um estudioso. É neste caminho que se entenderá o lugar e a importância da dialética.

Se vocês amam muito a ordem, como vejo, não permitam que sejamos precipitados e desordenados. Pois, ainda que uma razão muito oculta nos prometa demonstrar que nada se faz fora da ordem divina, contudo se víssemos algum professor primário tentando ensinar a formação de sílabas a uma criança sem que antes alguém lhe tivesse ensinado as letras, não digo que devêssemos zombar dele como a um ignorante, mas que deveria ser acorrentado como um louco, precisamente porque não mantinha a ordem do método didático.⁵⁸

Ainda que a busca desordenada não constitua uma exceção à regra⁵⁹, ela é um obstáculo no caminho daquele que deseja chegar a Deus. Pois é justamente através de uma disciplina, “elevada e remotíssima”, que “se manifestará às almas que desejam e amam a Deus e a si mesmas, que nem sequer os princípios da matemática podem oferecer maior certeza”. O que Agostinho tem em mente é a própria lei de Deus, a qual “quase se inscreve nas almas sábias para que tanto melhor saibam viver e tanto mais sublime e mais perfeitamente a contemplem com sua inteligência e com maior empenho a guardem em sua vida”⁶⁰. Desse modo, esta disciplina se apresenta sob uma dupla

⁵⁷ AGOSTINHO. *A ordem*. II, v, 14.

⁵⁸ *Idem*, II, vii, 24.

⁵⁹ Cf. “[...] embora todas essas coisas que confessamos serem perversas não estejam fora da ordem divina [...]”. *Idem, ibidem*.

⁶⁰ *Idem*, II, viii, 25.

exigência: uma referente à vida (*vita*) e outra à erudição (*eruditio*).

Mas aqueles que, satisfeitos apenas com a autoridade, se aplicam com constância a uma vida de bons costumes e desejos justos, porque ou desprezam a aprendizagem ou não têm força de vontade suficiente para instruir-se nas boas disciplinas liberais, não sei como se poderia chamá-los de felizes nesta vida, mas creio firmemente que, logo que saírem deste corpo, terão maior facilidade ou maior dificuldade em libertar-se conforme tenham vivido mais ou menos retamente.⁶¹

Ao conhecimento há apenas dois caminhos: a autoridade (*auctoritas*) e a razão (*ratio*). A autoridade é o começo para todos, mas não é recomendável que se permaneça nela. Ainda assim, Agostinho destaca que não é preciso ser mestre nas artes liberais para se alcançar a libertação após a morte. Visto que apenas temporalmente a autoridade precede à razão, interessa-nos compreender a razão e seu exercitar-se. Define-a Agostinho: “a razão é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem”. Poucos são aqueles que se guiam por ela para entender (*intelligere*) a Deus.

Nesse momento, Agostinho apresenta uma distinção que pode, num primeiro momento, parecer trivial. Distingue-se entre racional (*rationale*) e razoável (*rationabile*). Racional é “aquele que usa ou pode usar da razão”, enquanto razoável se diz daquilo “que se faz ou se diz conforme a razão”⁶². O que se busca com esta distinção é mostrar que a razão se dirige às coisas razoáveis, visto provir da alma racional. Desse modo, seguindo a ordem, deve-se investigar as coisas que se dizem razoáveis.

Há três gêneros de coisas em que aparece o razoável: 1) naquilo que se faz em relação a um fim, 2) naquilo que se diz e 3) no prazer⁶³. O primeiro diz respeito aos costumes e os outros dois se referem às disciplinas liberais. A gramática surge como imposição de vocábulos às coisas e se completa como disciplina encarregada de

⁶¹ *Idem*, II, ix, 26.

⁶² *Idem*, II, xi, 31.

⁶³ Cf. *Idem*, II, xii, 35.

“perpetuar por escrito tudo o que fosse digno de memória”⁶⁴. Após a gramática, a razão volta sua atenção “àquela mesma força pela qual ela gerou a arte”, e, enfim, chega-se à dialética, a disciplina das disciplinas.

Com a dialética a “própria razão se mostra e se revela o que é, o que deseja, o que pode”⁶⁵. Ela ganha destaque porque é a disciplina que ensina a ensinar e a aprender, e, desse modo, torna-se indispensável para que se obtenha conhecimento. Além do mais, a dialética é a disciplina que dá certeza ao saber. Dessa maneira, vê-se que a dialética ganha destaque na descrição agostiniana das disciplinas liberais, daí ser ela a *disciplina disciplinarum*, porém, vê-se também que seu destaque possui limites. Apesar de sua relevância, em nenhum momento de sua exposição Agostinho desloca a dialética de seu lugar tradicional, isto é, precedida pela gramática, e seguida pela retórica, aritmética, música, geometria e astronomia. Nem mesmo para sublinhar no discurso a preponderância da dialética. Este sutil deslocamento será feito por Alcuíno no final do século VIII.

2. Lanfranco de Bec (1010-1089)

Pedro Damiano, como veremos adiante, deixou de lado as artes seculares quando entrou para a vida religiosa. Lanfranco, por outro lado, não abandonou o uso das artes liberais em seus estudos teológicos⁶⁶. Como prior da abadia beneditina de Bec ele não

⁶⁴ idem, II, xii, 37.

⁶⁵ idem, II, xiii, 38.

⁶⁶ Um exemplo disso pode ser encontrado em seus comentários às epístolas paulinas. Verifica-se o uso de teorias dialéticas e retóricas a fim de clarificar dificuldades textuais. Muitas vezes o trabalho de Lanfranco consiste em mostrar sobre qual Tópico está baseado determinado argumento de Paulo; por vezes o argumento paulino é reformulado em forma silogística. Por exemplo, *In Pauli Ep., 1 Ad Cor. 2*, 163-164 (II Coríntios 2:10-11). “Spiritus enim (*potest hoc Spiritus Dei? Respondet*), omnia scrutatur, id est, scit, et scire facit, etiam profunda Dei. Quis enim (*a simili. Quia spiritus hominis scit quae hominis sunt*) hominum scit quae sunt hominis, quia nullus alius, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita (*a simili illatio*) et quae Deu sunt

só ensinou a dialética como acabou por se notabilizar ao aplicá-la à teologia⁶⁷. A natureza de sua contribuição, contudo, é um pouco incerta, ou melhor, a dimensão exata de sua contribuição por vezes é obscura⁶⁸. Ele já foi visto como um dialético extremo⁶⁹; um anti-dialético moderado, capaz de cultivar as artes liberais e, em alguns momentos, utilizá-la em questões teológicas⁷⁰. Assim como também já foi caracterizado como precursor da escolástica⁷¹. Dessa maneira, buscando compreender melhor a posição de Lanfranco em relação à dialética, voltar-nos-emos a sua obra conhecida como *De corpore et sanguine Domini*, sobretudo o trecho 416D-418D.

Esse escrito é primordialmente uma contribuição à disputa sobre a doutrina da eucaristia, na qual Lanfranco esteve envolvido desde o início. Seu envolvimento se torna necessário tão logo o posicionamento crítico de Berengário se transforma em uma questão pública⁷². No ano de 1059, em Roma, um concílio considera as posições de

nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.” *Ad Galat.* 3, nº 36, 273C: “LANFR. *Si enim data esset lex. Item probat. Lex non dat haereditatem, quia non dat vitam, quia si lex daret vitam, daret et justitiam (a pari), sed non dat justitiam, quia omnia sunt sub peccato apud Judaeos, quia Scriptura dicit: Ergo lex non dat justitiam (a relatione). Ergo nec vitam (a pari). Ergo nec haereditatem dat lex. Ergo per fidem tantum datur haereditas, vel promissio, vel benedictio, vel vita; omnibus his etenim utitur ut paribus.*” Outras referências desse tipo podem ser encontradas em GIBSON, *Lanfranc’s ‘Commentary on the Pauline Epistles’*, pp. 102-103; *Lanfranc of Bec*, pp. 56-57; MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, pp. 290, 443.

⁶⁷ Sobre os anos iniciais de sua vida e sua atividade em Bec, ver GIBSON, *Lanfranc of Bec*, pp. 1-62.

⁶⁸ Como aponta Holopainen (*Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 46), há certa concordância quanto à contribuição de Lanfranco na aplicação da dialética em teologia, ao uso da teoria dialética do argumento em teologia. É reconhecido o caráter inovador de suas análises de textos teológicos, sobretudo seus comentários sobre as epístolas paulinas (SOUTHERN *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, 36-37; *Saint Anselm*, pp. 40-41; MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 290; GIBSON, *Lanfranc of Bec*, pp. 50-61). O mesmo não acontece quando se fala das noções filosóficas utilizadas para explicar a Eucaristia. Lanfranco é visto ora como um aristotélico (Southern) ora como um platonista (Montclos).

⁶⁹ Cf. ENDRES, *Lanfrank’s Verhältnis zur Dialektik*, pp. 224-225.

⁷⁰ Cf. ENDRES, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*, pp. 32-33.

⁷¹ Cf. SOUTHERN, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours; Saint Anselm and His Biographer*, pp. 20-26; *Saint Anselm*, pp. 39-66.

⁷² O que acontece quando uma carta de Berengário destinada a Lanfranco acaba em mãos erradas.

Berengário heréticas e o obriga a ler um juramento. Não demora muito e Berengário escreve um panfleto contra este juramento (atualmente perdido), *Scriptum contra synodum*. Neste, ele se referiria à posição atacada por ele como “a opinião, ou antes a loucura, do vulgo, de Pascásio e de Lanfranco”⁷³. Desse modo, Lanfranco poder-se-ia considerar convidado à réplica. Entre os anos de 1061 e 1070 Lanfranco redige o *De corpore et sanguine Domini*.

A obra é escrita em forma de carta. Remetente e destinatários são identificados logo na primeira frase: “Lanfranco, católico pela misericórdia de Deus, a Berengário, adversário da Igreja Católica”⁷⁴. Como observa Holopainen, “a abertura da carta deixa claro que o tom da discussão não será aquele de uma disputa acadêmica ou de um exercício dialético”⁷⁵. A carta é escrita como um substituto para uma disputa *in live* com Berengário, daí a existência de muitos trechos da obra que se apresentam sob a forma de diálogo. A voz de Berengário se constitui sobretudo de extratos do *Scriptum contra synodum*.

2.1. Variados usos da dialética

Os comentários de Lanfranco sobre os diferentes usos da dialética surgem em um momento do texto (416D a 418D) em que ele está a atacar aquilo que se poderia ser considerado o argumento principal de Berengário no *Scriptum contra synodum*. Por ora, deixaremos de lado o argumento de Berengário e nos concentraremos apenas no que diz Lanfranco sobre a dialética. É suficiente saber que a crítica de Lanfranco é

⁷³ “Berengerius: Erat autem Burgundus in sententia, immo vecordia vulgi, Paschasii atque Lanfranci, minime superesse in altari post consecrationem substantiam panis atque vini”. *De corpore*, 412D.

⁷⁴ “Lanfrancus misericordia dei catholicus Beringerio catholicae aecclesiae adversario”. *De corpore*, 407A.

⁷⁵ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 45.

impulsionada pelo uso que Berengário faz, ao final de seu argumento, de algumas noções elementares de dialética: afirmação (*affirmatio*), predicado (*predicatum*) e sujeito (*subjectum*)⁷⁶. É em resposta a esse comentário que Lanfranco passa a discutir sobre o uso da dialética em questões teológicas. Escreve o arcebispo:

Tendo abandonado os autores sagrados, você busca refúgio na dialética. E uma vez que a questão que você ouve e à qual responde envolve um mistério da fé, eu prefiro que você ouça e responda a partir dos autores sagrados do que a partir da razão dialética. De fato, também será nosso esforço responder a essas questões a fim de que você não pense que, dada a falta de arte, estou em falta com essa questão. Pode parecer vaidade para alguns, e será considerado antes ostentação do que necessidade, mas como Deus é minha testemunha, e minha consciência, eu preferiria não propor nem responder a questões dialéticas propostas e suas soluções, quando tratam de assuntos divinos. Quando, no entanto, a questão em si necessita de tal disputa, de modo que somente por meio das regras de sua própria arte pode ser explicada de uma maneira clara e prístina, então e somente então, eu devo, no melhor da minha habilidade, tratá-las por tais meios dialéticos. Fazendo-o, devo defender minha posição pela mesma arte com proposições tão poderosas quanto aquelas que você coloca. Agindo dessa maneira, entretanto, eu não desejo parecer como se confiásse mais na arte da disputa do que na verdade e na autoridade dos santos Pais.⁷⁷

Tudo começa com uma acusação. Berengário é acusado de ter abandonado a autoridade sagrada para se refugiar na dialética. A partir disso Lanfranco constrói sua própria posição, contrapondo-se a Berengário. Em questões que envolvem o mistério de fé (*mysterio fidei*), afirma Lanfranco, é preferível fazer uso das autoridades sagradas que das razões dialéticas (*dialecticas rationes*). Mesmo em casos em que a questão poderia ser melhor explicada pela aplicação da arte dialética (*hujus artis regulis valeat*

⁷⁶ “BERENG. Non enim constare poterit affirmatio omnis, parte subruta; [...]”; “[...] Est autem affirmatio, notissimis partibus suis constans, praedicato et subjecto, quae ira enuntiat: Panis et vinum, quae in altari ponuntur, sunt solummodo sacramenta [...]”. *De corpore*, 416D, 418C.

⁷⁷ “LANFR. Relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurs ac responsurus quae ad rem debeant pertinere, mallet audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes. Verum contra haec quoque nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse; fortasse jactantia quibusdam videbitur, et ostentationi magis quam necessitati deputabitur. Sed testis mihi Deus est, et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum, nec proponere, nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Etsi quando materia disputandi talis est ut hujus artis regulis valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere, quamvis beatus Augustinus [...] hanc disciplinam amplissime laudet [...]” *De corpore*, 416D-418D.

enucleatius explicari), pode ser interessante, enquanto for possível, valer-se da dissimulação (*per aequipollentias propositionum tego artem*). O que não significa, de modo algum, que Lanfranco deixará de responder às objeções dialéticas de Berengário. Afinal de contas, Lanfranco não pretende dar motivos para que seu adversário acredite ser melhor dialético que ele⁷⁸. Todo o esforço retórico de Lanfranco se concentra em contrapor autoridade e dialética. Daí, por um lado, a descrição de Berengário como aquele que abandona a autoridade e confia na dialética, e, de outro lado, Lanfranco descrito como aquele que confia na autoridade, e apenas de forma relutante pensa em se valer da dialética⁷⁹.

Em sua tomada de posição, Lanfranco se refere à dialética em teologia com algumas expressões. Ele diz preferir as autoridades sacras às “razões dialéticas” (*dialecticas rationes*), assim como afirma que não deseja “propor questões dialéticas” (*proponere dialecticas quaestiones*), mesmo em casos em que estas poderiam vir a ser úteis (*hujus artis regulis valeat enucleatius explicari*). Dessa maneira, elucidar o significado de tais expressões parece ser um bom caminho para entender o papel da dialética em seu pensamento.

⁷⁸ Outro ponto que merece destaque na fala de Lanfranco é a referência a Agostinho. Como dissemos anteriormente (seção 1), em muitos de seus escritos Agostinho enalteceu a dialética e sua importância no trato de textos sagrados. Lanfranco vê Agostinho como aquele que se vale da dialética para combater o herético Feliciano, e, ao final, faz com que os argumentos do adversário se voltem contra ele próprio. “Verum contra haec quoque nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse; [...] beatus Augustinus, in quibusdam suis scripis, et maxime in libro De doctrina Christiana, hanc disciplinam amplissime laudet, et ad omnia quae in sacris litteris vestigantur plurimum valere confirmet. Denique contra Felicianum haereticum Arianum contendens, ita hac arte eum conclusit, ut ipse haereticus, non valens ferre locorum ac syllogismorum implicitas atque implicantes connexiones publica voce exclamaret dicens: “Aristotelica mecum subtilitate contendis, et omnia quae a me dicuntur, torrentis more, praecipitas”.” *De corpore*, 416B. Cf. AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, II, 31.48. “A ciência do raciocínio é de muitíssimo valor para penetrar e resolver toda espécie de dificuldades que se apresentam nos Livros santos. Só que há de evitar o desejo de discussões e certa ostentação pueril de enganar o adversário”.

⁷⁹ O que, aliás, não parece uma imagem muito precisa da atitude de Berengário, pois em seu *Sriptum contra synodum* há várias citações de textos patrísticos. Cf. *De corpore*, 419C, 421A-B, 421D, 422B, 422D-423A, 423D, 425A-D.

Lanfranco, como vimos (nota 66), fez uso da dialética e da retórica em seus comentários às cartas paulinas. Estes, por sua vez, são anteriores à composição do *De corpore et sanguini domini*, o que torna razoável pensar que ao tratar do uso da dialética em teologia Lanfranco fará menção àquilo em que havia se engajado outrora. Desse modo, Toivo Holopainen⁸⁰ parece estar correto ao entender o comentário de Lanfranco sobre explicar uma questão com a ajuda das ferramentas da dialética (*hujus artis regulis valeat enucleatius explicari*) como uma referência, ao menos em um primeiro momento, ao tipo de análise do argumento presente em seus comentários sobre epístolas paulinas.

O próprio contexto no qual se insere a declaração parece dar suporte a esta interpretação. Primeiramente, a afirmação de Lanfranco sobre dialética é uma resposta ao uso que Berengário faz de noções dialéticas para explicar sua própria posição. Em segundo lugar, esse comentário pode ser visto, como veremos no decorrer do *De corpore et sanguini domini*, como uma espécie de “desculpa” para Lanfranco se valer da análise do argumento dialético em sua crítica. Por fim, essa leitura permite entender o que se pretende ao dissimular a arte pela equipolência de proposições (*per aequipollentias propositionum tegeo artem*).

Esta última observação, apesar de parecer pouco importante, mostrar-se-á relevante no exame da relação de Lanfranco com a dialética. A equipolência de proposições⁸¹, por exemplo, serviu de ponto de partida para o segundo mais importante argumento de Southern em sua leitura de Lanfranco como eminente dialético⁸².

⁸⁰ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 50.

⁸¹ O termo “equipolência” deriva de Apuleio: “eadem servabimus etiam in aequipollentibus propositionibus. Aequipollentes autem dicuntur, quae alia enuntiatione tantundem possunt et simul verae fiunt aut simul falsae, altera ob alteram scilicet, sicut indefinita et particularis. Item omnis propositio, si assumat in principio negativam particulam, fit alterutra eius aequipollens, ut cum sit universalis dedicativa: *Omnis voluptas bonum*, si ei negatio praeponatur, fiet: *Non omnis voluptas bonum*, tantundem valens, quantum valebat alterutra eius: *Quaedam voluptas non est bonum*.” APULEIO, *Peri hermeneias*, 181,7-17.

⁸² SOUTHERN, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, pp. 41-43.

Segundo Southern, “duas proposições que são equivalentes (e talvez cumpram alguns requisitos mais) podem ser chamadas ‘equipolentes’”. De modo que a referência à equipolência deveria ser entendida como uma referência a uma técnica específica do argumento que procederia através da “conversão de proposições por definição e expansão”. Não se trata, contudo, de uma tese fácil de se sustentar.

A primeira dificuldade é encontrar um caso de equipolência. Visto que Southern não pôde encontrar nenhum exemplo desta técnica na obra de Lanfranco, a solução encontrada foi tomar um exemplo de segunda mão, nesse caso, o discípulo mais ilustre de Lanfranco, Anselmo de Cantuária. Segundo ele, há um uso abundante dessa técnica em seus escritos, que a teria aprendido na escola de Lanfranco durante seu período em Bec. A título de ilustração, Southern escolhe o segundo capítulo do *De veritate* de Anselmo, pois ele acredita que nesta porção de texto é possível ver como a técnica de equipolência se diferencia da silogística. Um argumento silogístico teria a forma:

(1) Todo A é D;

Todo B é A;

Logo, B é D.

Um argumento baseado na equipolência de proposições, por outro lado, teria a seguinte forma:

(2) A = B = C = D;

Logo, A = D.

O texto de Anselmo, por sua vez, se estrutura da seguinte maneira:

M. Em vista de que uma afirmação foi feita?

D. Em vista de significar que é o que é.

M. Portanto, ela o deve.

D. É certo.

M. Portanto, quando significa que é o que é, significa o que deve.

D. É evidente.

M. Mas quando significa o que deve, significa retamente.

D. Assim é.

M. Mas quando significa retamente, reta é a significação.

D. Não há dúvida.
 M. Portanto, quando significa que é o que é, reta é a significação.
 D. Assim se conclui.⁸³

Se, por um lado, é correto afirmar que o argumento do *De veritate* não é silogístico, isto é, não pertence à silogística categorial; de outro lado, parece difícil sustentar que ele seja um caso de “equipolência de proposições”. Anselmo se liga aqui a outro ramo da silogística medieval, a saber, a silogística hipotética⁸⁴. Desse modo, poder-se-ia esquematizar sua estrutura como segue:

(3) Se A, então B;

Se B, então C;

Se C, então D;

Portanto, se A, então D.

Visto que não há nenhuma relação especial entre equipolência de proposições e silogística hipotética, não há, por conseguinte, nenhum motivo para afirmar que a técnica utilizada por Anselmo se baseou em equipolência de proposições. Desse modo, o exemplo de Anselmo, discípulo de Lanfranco, de nada serviria.

Apesar da simpatia que a tese de Southern pode suscitar em alguns⁸⁵, a falta de evidência parece ter pesado. Em seu livro *Saint Anselm: a portrait in a landscape*,

⁸³ “MAGISTER. Ad quid facta est affirmatio? DISCIPULUS. Ad significandum esse quod est. M. Hoc ergo debet. D. Certum est. M. Cum ergo significat esse quod est, significat quod debet. D. Palam est. M. At cum significat quod debet, recte significat. D. Ita est. M. Cum autem recte significat, recta est significatio. D. Non est dubium. M. Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio. D. Ita sequitur.” DV, II, 178, 8-19.

⁸⁴ Cf. BOÉCIO, *De hypotheticis syllogismis*, 304, 34-42. “est enim primae figurae primus modus a prima veniens propositione, cum ita proponimus: ‘si est a, est b, si est b, necesse est esse c’. Tunc enim si est a, etiam c esse necesse est, cuius haec demonstratio est: nam si est a, consequitur ut sit b (id est enim quod proponit prima conditio, ‘si sit a, esse b’); at si b fuerit est c, id est enim quod propositionis pars secunda pronuntiat, ‘si sit b, consequi necessario ut sit c’. Quibus ita concessis, evenit ut, cum sit a, etiam c esse necesse sit [...]” *De hypotheticis syllogismis*, 218, 51-52. “Sed quoniam dictum est idem significare ‘si’ coniunctionem et ‘cum’, quando in hypotheticis propositionibus ponitur [...]”. Observe-se ainda que no século XI a silogística hipotética foi um ramo da lógica bastante conhecido. Cf. LEWRY, *Boethian logic in the Medieval West*, p. 95.

⁸⁵ GERSH, *Anselm of Canterbury*, pp. 255-259.

publicado quarenta e dois anos depois de seu artigo, não há qualquer menção à sua tese de 1948. Ele passa a argumentar que Lanfranco usou o termo “equipolência” frouxamente. De modo que equipolência não significa a paridade estrita de significado, mas alguma congruidade geral de significado. Assim, o que se pretende agora não é mais sustentar que Lanfranco estava pensando em um termo técnico específico, mas que se tratava de uma noção geral.

Em favor de sua tese, Southern se vale de um comentário de Lanfranco à primeira carta aos Coríntios 7:29-31⁸⁶. Nessa passagem, São Paulo desencoraja o casamento em vista de certo desprendimento de afazeres mundanos. Em seu comentário, Lanfranco diz que “ser casado” e “ter afazeres mundanos” são proposições equipolentes⁸⁷. Dessa maneira, ele não poderia estar se valendo do termo “equipolente” em um sentido estrito. “As duas proposições não são equipolentes no sentido que lógicos usam a palavra: a segunda é simplesmente uma consequência comum da primeira; não é uma outra maneira de dizer a mesma coisa”⁸⁸. Em suma, o que Southern argumenta é que Lanfranco se vale de alguns termos da dialética sem fazer uso de qualquer modo de expressão que possa ser considerado uma technicalidade dialética. Todavia, algumas características da discussão de Lanfranco em *De corpore et sanguine Domini* para indicar algo um pouco diferente.

⁸⁶ “Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem; aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regoizam, como se não se regoizassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem. Pois passa a figura deste mundo”. I Cor 7:29-31.

⁸⁷ “Noli quaerere uxorem. Qui non habet uxorem, non debet quaerere ut habeat. Nam qui habent tanquam non habentes esse debent. (A simili) Qui flent tanquam non flentes esse debent. Sic de reliquis posset concludere: Ergo quia habens debet esse, quasi non habens; qui non habet quaerere non debet. Hoc est dicere aequipollenter: ergo volo vos esse sine uxore; nam volo vos esse sine sollicitudine saeculi. Quod probat, si quis sine uxore est (causa) sine sollicitudine est, tunc cum velim vos esse sine uxore, volo vos esse sine sollicitudine saeculi; sed qui est sine uxore, est sine sollicitudine; tantum enim est sollicitus quae Domini sunt; nam est sollicitus quomodo placeat Deo”. *De corpore*, 178 A-B.

⁸⁸ SOUTHERN, *Saint Anselm*, p. 52.

Lanfranco censura Berengário pelo uso de noções dialéticas em um texto teológico, segundo ele seu interlocutor poderia ter chegado ao mesmo ponto sem recorrer a tal expediente⁸⁹. A crítica de Lanfranco se caracteriza por sua posição contrária à utilização de técnicas dialéticas no tratamento de escritos teológicos. Assim, da mesma maneira que é possível fazer observações dialéticas, é preciso tentar dissimular o caráter dialético de tais observações. Lanfranco nos dá um exemplo disso em sua crítica a Berengário.

Na visão de Lanfranco, o principal argumento de Berengário em *Scriptum contra synodum* é baseado em duas premissas. Todavia, em três passagens de *De corpore et sanguine Domini* ele afirma que tais premissas não são apropriadas à tarefa.

O concílio de Roma não condenou que se deveria acreditar em qualquer dessas [sentenças], nem o bispo Humberto passa qualquer uma delas a você com o intuito de que você a confessasse ou jurasse por elas. A saber, a primeira sentença, através da qual é dito: 'O pão e o vinho do altar são apenas sacramentos', é sua [opinião] e dos seus seguidores. A segunda, por outro lado, que diz: 'O pão e o vinho do altar são apenas o verdadeiro corpo e sangue de Cristo', não é [a opinião] de ninguém [...] Donde está claro que você é um deturpador e um demolidor dos escritos divinos, e que a partir de sentenças mal apresentadas e falsificadas, você trama uma névoa de erro para o ignorante; e o que manifestamente deriva de um falso princípio será [claramente] falso.⁹⁰

Como se vê nos dois excertos acima, Lanfranco apresenta sua crítica “sem usar quaisquer termos conspicuamente dialéticos”⁹¹. Na terceira passagem, por outro lado, há referência a um variado número de princípios e termos pertencentes à teoria dos tópicos.

⁸⁹ “Quod vero dialectica verba, affirmationem, praedicatum, subjectum, caeteraque in hunc modum tractatui tantae rei laboras inserere, propter nihil aliud videris id facere nisi ut hac occasione peritum te disputandi imperitis valeas suadere”. *De corpore*, 418D.

⁹⁰ “Nihil horum Romana synodus credendum esse decrevit, nec Humbertus episcopus ad confitendum vel jurandum horum tibi aliquid traditit. Prior quidem sententia, per quam dicitur: Panis et vinum altaris solummodo sacramenta sunt, tua est, tuorumque sequacium. Posterior vero quae enuntiat: Panis et vinum altaris solummodo sunt verum christi corpus et sanguis, nullis hominum est [...] Unde apparet perversorem ac subversorem te esse divinarum litterarum, et ex depravatis fictisque sentiis erroris nebulas spargere imperitis, falsumque esse quod ex falso principio constiterit emanare”. *De corpore*, 414D-415A, 415D.

⁹¹ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 53.

Portanto, acima, quando você quis provar que o pão e o vinho do altar não passam por uma mudança essencial na consagração, você adotou duas [sentenças] como Tópicos para argumentos, os quais eu provei com o auxílio de razões manifestas que uma era sua apenas, e a outra era de ninguém. Aqui, você cometeu um grave erro. Pois aquela que era sua, era a questão. É isso que estamos questionando: nós nos esforçamos para demoli-la e esmagá-la com todo o peso e impacto de argumentos. Além disso, nenhuma questão pode ser um Tópico para um argumento. Um Tópico para um argumento deve ser ou certo em si mesmo ou provado por meio de determinados fundamentos. Portanto, o que era apenas seu não deveria de modo algum ter sido adotado para provar uma coisa em dúvida.⁹²

Lanfranco introduz cinco termos básicos da tópica: Tópico (*locus*), argumento (*argumentum*), argumentação (*argumentatio*), questão (*quaestio*) e algo em dúvida (*res dubia*). Ele também menciona o princípio de que um Tópico tem que ser certo por si ou provado por bases sólidas (*approbatum certis rationibus*)⁹³. Ademais, poucas linhas à frente, Lanfranco alude à definição de argumento como uma “razão que produz crença em relação a algo dúbio” (*ratio rei dubiae faciens fidem*)⁹⁴. Como observa Jean de Montclos⁹⁵, a crítica formal apresentada por Lanfranco no terceiro excerto parece acrescentar pouco ao que já fora dito informalmente. Talvez Holopainen esteja certo ao propor que uma das razões que motivou Lanfranco a tecer a crítica pela terceira vez tenha sido a vontade de “ilustrar na prática a diferença entre a análise de argumento que faz uso explícito de ferramentas dialéticas e a análise de argumento na qual o uso de ferramentas é implícito”⁹⁶.

⁹² “Igitur superius volens astruere panem vinumque altaris inter sacrandum essentialiter non mutari, duo quaedam pro argumentorum locis assumpsisti, quorum unum tantummodo esse tuum, alterum nullius hominum manifestis rationibus approbavi. In qua re magno vitio rem praedictam effecisti. Nam quod tuumerat, quaestio erat. Ex eo quippe quaerimus id opprimere atque evertere omni argumentorum mole, atque impulsu satagimus. Porro nulla quaestio locus esse poterit argumenti. Argumenti quippe locum necesse est, aut per se esse certum, aut certis rationibus approbatum. Quod ergo tantummodo tuum erat, ad probandam rem dubiam assumi minime oportebat [...]”. *De corpore*, 417B-C.

⁹³ Falaremos mais sobre os termos básicos da tópica no capítulo III, quando tratarmos da obra *In Ciceronis Topica* de Boécio.

⁹⁴ “Quod ergo tantummodo tuum erat, ad probandam rem dubiam assumi minime oportebat. Reliquum vero quod nullius hominum esse constitit, ne id quidem dubiae rei fidem facere aliqua ratione oportuit”. *De corpore*, 417C.

⁹⁵ Cf. MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 291.

⁹⁶ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 54.

Em resumo, a afirmação de Lanfranco de que determinadas questões podem ser melhor explicadas com ajuda das regras da dialética deve ser entendida como uma referência à análise dialética do argumento de textos teológicos relevantes. Assim como a declaração de que é preciso esconder a arte dialética por meio da equipolência de proposições deve ser entendido como o esforço de apresentar essa mesma análise dialética do argumento de uma maneira que o uso de técnicas dialéticas não seja aparente, “de modo a não parecer atribuir mais valor probatório a essa técnica que à autoridade dos Pais”⁹⁷. Apesar das objeções a Berengário, Lanfranco reconhecia o valor da análise dialética do argumento em comentários de textos de autoridades⁹⁸ e na crítica a posições heterodoxas⁹⁹.

Mas se Lanfranco é tão favorável à dialética, no que consiste sua reprovação a Berengário? Para entender sua crítica é preciso ter em mente que quando ele fala em “razões dialéticas” e em propor e resolver “questões dialéticas” ela está falando de um modo diferente de utilizar a dialética em teologia. Não se trata mais da aplicação da teoria dialética do argumento em comentários de textos teológicos.

⁹⁷ MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 290.

⁹⁸ Lanfranco possui uma visão bastante restrita do argumento por *auctoritates*. Cf. MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 309. “On remarquera que, pour Lanfranc, la preuve par les *auctoritates* consiste essentiellement dans une suite de citations sans commentaire”.

⁹⁹ O desejo de dissimular a natureza dialética da análise parece ser resultado de uma certa suspeita em relação à autonomia da dialética. Holopainen chega a falar em uma espécie de conformismo (*Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 55). Vale notar que em determinado momento de seu comentário às epístolas paulinas, Lanfranco dá a entender que poderia ter empregado a análise dialética em muitas outras passagens além daquelas que efetivamente foram analisadas, o que só não foi feito porque ele sabia que isto causaria suspeita em alguns. “In doctis humanae scientiae verbis [Paulus] se loqui abnegat. Et tamen in Scripturis ejus tanta locorum disputationum subtilitas, tanta et tam subtilis benevolentiae captatio, cum res exigit, invenitur, ut tanta vel ea major in nullo scripturarum genere reperiatur. Unde procul dubio credendum est non eum regulas artium saecularium in scribendo vel loquendo cogitasse. Sed per doctrinam santi Spiritus, a quo et per quem est omnis utilis peritia, talia et taliter dixisse, quae per singula exponerem, nisi imperitorum talium doctrinarum murmur timeretur.” *In Pauli Ep., 1 Ad Cor. 2*, nº 15, 163B.

Ao se deparar com a observação de não propor nem resolver “questões dialéticas”, poder-se-ia pensar que ele está a se referir à dissimulação por equipolência de proposições¹⁰⁰. Se esse fosse o caso, ao analisar dialeticamente o argumento de um texto seria preciso evitar a inserção das questões próprias desse tipo de análise (“quais são as premissas do argumento?”, “de que tipo são as proposições?”, etc), assim como não deveriam estar explícitas as respectivas respostas. Contudo, parece difícil acreditar que Lanfranco tenha sido tão enfático para expressar algo trivial.

É preciso ir um pouco mais fundo, investigar o que Lanfranco entende por “questões dialéticas”. Provavelmente ele concordaria com Pedro Damiano, que, ao mencionar a questão sobre a consequência da necessidade e impossibilidade, deixa claro não pretender dar uma resposta geral para o problema, mas tão somente defender a onipotência divina. Não há motivos para acreditar que Lanfranco estivesse interessado em questões intra-dialéticas. Por outro lado, há motivo para se pensar que, por “questões dialéticas”, Lanfranco esteja se referindo ao mesmo tipo de objeção com que se deparou Damiano¹⁰¹.

Em um de seus comentários às epístolas paulinas (I Cor. 1:17), Lanfranco relata que é possível apresentar silogismos não só contra a doutrina do nascimento virginal,

¹⁰⁰ Esse parece ter sido o entendimento de Berengário. Cf. BERENGÁRIO, *Rescriptum contra Lanfrannum*, 1.1825-1836, pp. 86-87.

¹⁰¹ Em sua obra *De divina omnipotentia*, Pedro Damiano menciona alguns silogismos usados como objeções a determinadas sentenças doutrinárias. Por exemplo, o argumento usado contra a doutrina da virgindade de Maria: “se deu à luz, então concubinou; mas ela deu à luz, portanto, ela concubinou”. Cf. DAMIÃO, *De divina omnipotentia*, 611B. “Veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeritici, ipsi uiderint; ueniant, inquam, uerba trutiantes, quaestiones suas buccis concrepantibus uentilantes, proponentes, adsumentes, et, ut illis uidetur, ineuitabilia concludentes, ac dicant: si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit. Numquid hoc ante redemptionis humanae mysterium non uidebatur inexpugnabilis roboris argumentum? Sed factum est sacramentum, et solutum est argumentum”. Lanfranco parece ter se deparado com uma situação semelhante. Cf. *In Pauli Ep., Ad Coloss. 2*, nº 5, 323B-C. “*Secundum traditionem. Tradiderunt philosophi (quos homines vocant) Creatorem omnium non posse fieri creaturam; hominem non potuisse nasci ex uirgine; hominem mortuum reviveri non potuisse, considerantes elementa mundi, has visibiles creaturas, in quibus animalia quae nascuntur, ex utriusque sexus commistione generantur, et in quibus quidquid moritur ultra vivere impossibile est*”.

mas também contra muitos outros mistérios da fé¹⁰². Todavia, ele também afirma que a dialética não está em contradição com os mistérios divinos, mas os confirma. A importância que Lanfranco dá à dialética é tal, que, em determinado momento de seus comentários, ele chega a glosar “*sapientia*” como “*dialectica*”¹⁰³. Desse modo, ainda que ele não mencione a palavra “*quaestio*”, parece razoável supor que temos aqui uma explicação para o ato de propor e resolver questões dialéticas. “Propor uma questão dialética significaria apresentar um silogismo que faz alguma sentença doutrinal parecer problemática. Resolver uma questão dialética significaria explicar por que o silogismo não tem a força que parece ter”¹⁰⁴.

Ao final do *De corpore et sanguine Domini*, Lanfranco utiliza a palavra “*quaestio*” para se referir a algumas objeções de Berengário à doutrina da eucaristia.

Contra tal claridade das autoridades divinas, você não desiste em opor a sombra de uma questão, dizendo: O que você afirma ser o corpo real de Cristo, nas Sagradas Escrituras é chamado de “aparência”, “uma similitude”, “uma forma”, “um signo”, “um mistério”, “um sacramento”. Mas essas são designações [para uma coisa que é relacionada] a algo. Mas nada que é relacionado a algo pode ser a mesma coisa com que é relacionada. Daí, [o que você afirma ser o corpo real de Cristo] não é o corpo de Cristo.¹⁰⁵

¹⁰² Como exemplo disso, Lanfranco apresenta um silogismo contra a morte de Cristo. Deus é imortal; Cristo é Deus; logo, Cristo é imortal; mas se ele é imortal, ele não pode morrer.

¹⁰³ Cf. “LANFR. *Non in sapientia*. Sapientiam, ubi dialecticam dicit, per quam crux, id est, mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videtur, quia Deus immortalis; Christus autem Deus; Christus igitur immortalis. Si autem immortalis, mori non potuit. Sic de partu Virginis, et quibusdam aliis sacramentis. Perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacramenta Dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat”. *In Pauli Ep., 1 Ad Cor.* 1, nº 11, 157B.

¹⁰⁴ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 57.

¹⁰⁵ “Adversus tantam divinarum auctoritatum lucem quaestionis caliginem opponere non desistis dicens: Quod tu verum Christi corpus esse asseris, in sacris litteris appellatur species, similitudo, figura, signum, mysterium, sacramentum. Haec autem vocabula ad aliquid sunt. Nulla vero, quae ad aliquid referuntur, possunt esse id quod sunt ad quae referuntur. Non est igitur corpus Christi”. *De corpore*, 436A.

Primeiramente, é preciso destacar o uso da categoria aristotélica de relação, pois esse é o sentido de *ad aliquid*¹⁰⁶. Para resolver a questão, ele discute os significados das expressões “aparência”, “similitude”, “forma”, “signo”, “mistério” e “sacramento” no contexto da eucaristia¹⁰⁷. Lanfranco utiliza o termo “questão” para designar um silogismo ou uma inferência, o que se coaduna com seu *background* dialético. Na teoria dialética do argumento, uma *quaestio* é definida como uma “proposição em dúvida” (*dubitabilis propositio*), o que abarca qualquer proposição que tenha seu valor de verdade em dúvida¹⁰⁸.

Dessa maneira, pode-se assumir que, para Lanfranco, a única maneira legítima de usar a dialética em teologia é o uso da análise dialética do argumento no comentário de textos teológicos. Mesmo nesses casos seria preciso evitar tecnicidades dialéticas na apresentação da análise.

2.2. Uso sofisticado da dialética

Logo após Lanfranco declarar sua posição sobre o uso correto da dialética em teologia, segue uma passagem em que ele se dedica a refutar, por meio da teoria

¹⁰⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, IV, 1b25-28. “Eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur singulum aut substantiam significat aut quantitatem aut qualitatem aut ad aliquid aut ubi aut quando aut situm aut habitum aut facere aut pati”.

¹⁰⁷ “Verum his vocabulis in nullo praescribitur fidei qua credimus, et veritati quam defendimus. Species namque, et similitudo illarum rerum vocabula sunt, quae ante fuerunt, et ex quibus corpus Christi sanguisque conficitur. [...] Invenitur etiam species, similitudo, figura pro veritate. [...] Porro signum, mysterium, sacramentum, et si quid hujusmodi est, Dominicae passionis designativa nomina sunt [...]”. *De corpore*, 436B, 437A, 437C.

¹⁰⁸ No caso de uma questão simples ou categorial, o que se coloca em dúvida é a inerência do predicado junto ao sujeito. Já no caso de uma questão hipotética, a dúvida consiste em saber se o que se diz ser o consequente se segue do antecedente. Cf. “Quaestio vero est dubitabilis propositio, in qua necesse est eadem omnia considerari, quae dudum in propositione praediximus. [...] Quae cum ita sint, in praedicativa solum quaestione dubitatur an subiecto termino praedicatus inhaereat. In hypotheticis vero quaestionibus id tantum quaeritur, an illam rem quae praecedit comitetur id, quod consequens esse proponitur”. BOÉCIO, DDT, 8,8-9,9.

dialética do argumento, o principal argumento de Berengário em *Scriptum contra synodum*.

Na visão de Berengário, o cardeal Humberto sustentava que após a consagração não havia mais no altar substância do pão e do vinho¹⁰⁹. Ao saber que o cardeal preparara o juramento do concílio de Roma, acreditou que encontraria ali a mesma posição. No entanto, as palavras que leu defendiam a existência do pão e do vinho mesmo após a consagração¹¹⁰. Isso, porém, não o abateu, pois “o inimigo da verdade, queira ou não, afirma a verdade”¹¹¹.

A posição de Humberto parte do contraste entre duas proposições:

- 1) O pão e o vinho sobre o altar são somente (*solummodo*) sacramentos;
- 2) O pão e o vinho sobre o altar são somente (*solummodo*) o verdadeiro corpo e sangue de Cristo.

É preciso considerar, diz Berengário, que afirmar qualquer uma dessas proposições é confirmar a existência do pão e do vinho após a consagração¹¹². O mesmo acontece quando se diz que 3) Cristo é a suprema pedra angular. Ora, ao afirmar (3) ninguém pretende afastar Cristo, sua declaração só faz confirmar sua existência. Do

¹⁰⁹ “Berengerius: Erat autem Burgundus in sententia, immo vecordia vulgi, Paschasis atque Lanfranci, minime superesse in altari post consecrationem substantiam panis atque vini”. BERENGÁRIO, *De corpore*, 412D. “Burgundus” se refere ao cardeal Humberto (cf. 409D).

¹¹⁰ “BERENG. Susceperat autem Burgundus negare panem et vinum in mensa Dominica superesse. Hoc minime negat, imo omnino panem et vinum esse confirmat”. [...] Dum ita enuntiat: Panis et vinum quae ponuntur in altari, post consecrationem solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis”. BERENGÁRIO, *De corpore*, 418D-419A, 419B.

¹¹¹ “Quia veritatis inimicus, velit nolit, veritatem asserat”. *De corpore*, 412B.

¹¹² “BERENG.: Scriptum Humberti Burgundi quem fecerant Romae episcopum cardinalem, quod scripsit contra catholicam veritatem quod inferius patebit, ut cogeretur illud Berengarius, et quasi profiteri errorem ineptissimi Burgundi. [...] Anathematizo omnem heresim, precipue eam quae astruere conatur panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem solummodo sacramenta esse et non verum corpus Christi et sanguinem”. *De corpore*, 409D, 410C. “Qui enim dicit: Panis et vinum altaris solummodo sacramenta sunt; vel panis et vinum altaris solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis, modis omnibus panem et vinum superesse constituit”. *De corpore*, 414D.

mesmo modo, quem afirma (1) ou (2) confirma a existência do pão e do vinho¹¹³. Isso deve ao fato de que 4) a afirmação como um todo não pode permanecer se uma parte é removida (*non enim constare poterit affirmatio omnis, parte subruta*). Afinal de contas, as proposições (1) e (2) são afirmações (*affirmatio*), constituídas pelo predicado (*praedicatum*) e pelo sujeito (*subjectum*)¹¹⁴.

Em sua análise, Lanfranco entende que Berengário apresenta dois argumentos para provar que o pão e o vinho não sofrem nenhuma mudança essencial¹¹⁵. Ele se vale da tópica para criticar o primeiro argumento, e da silogística categorial para comentar o segundo. Em sua interpretação, as proposições (1) e (2) são tomadas como premissas de um argumento. O que geraria um problema para Berengário, pois (1) e (2) não podem servir como premissas¹¹⁶. Primeiramente, porque a proposição (1) é a expressão mesma da posição de Berengário, de modo que não se pode tomar com premissa aquilo que está

¹¹³ “BERENG. Sicut enim qui dicit: Christus est summus angularis lapis, Christum non aufert, Christum esse omnino constituit; ita qui dicit: Panis altaris solummodo est sacramentum, vel: Panis altaris solummodo est verum corpus Christi, panem in altari esse non negat, panem et vinum esse confirmat in mensa Dominica”. *De corpore*, 415D-416A.

¹¹⁴ “Non enim constare poterit affirmatio omnis, parte subruta; et hoc, sicut dicit beatus Augustinus in libro De doctrina Christiana, in ipsa aeternitatis veritate, quae Deus est, indissolubiliter constat. [...] Est autem affirmatio, notissimis partibus suis constans, praedicato et subjecto, quae ita enuntiat: Panis et vinum, quae in altari ponuntur, sunt solummodo sacramenta; nihilominus quae ita enuntiat: Panis et vinum, quae ponuntur in altari, post consecrationem solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis”. *De corpore*, 416D, 418C. Cf. “Quod male sillogismum collocaverim moras facis, circa rem ipsam nec transeunter agis, res autem ipsa erat: omnis affirmatio non constabit parte subruta, qui dedit totum, necessario partem dedit, “totum” propositionem, predicatum vel subiectum propositionis terminum “partem” accipi oportere”. *Rescriptum contra Lanfrannum*, 1.2030-2035, p. 92, o trecho sublinhado foi escrito na margem do manuscrito.

¹¹⁵ “Igitur superius volens astruere panem vinumque altaris inter sacrandum essentialiter non mutari, duo quaedam pro argumentorum locis assumpsisti, quorum unum tantummodo esse tuum, alterum nullius hominum manifestis rationibus approbavi. [...] Adhuc alio argumento probare contendis panem vinumque post consecrationem in principalibus permanere essentiis [...]”. *De corpore*, 417B-D.

¹¹⁶ Cf. *Idem, ibidem*.

em causa. Em segundo lugar, visto que não há ninguém que sustente a proposição (2)¹¹⁷, ela não pode entrar na composição de um silogismo.

A posição de Lanfranco, entretanto, é problemática. Sua estratégia consiste basicamente “numa estranha dissociação do raciocínio de seu adversário. Onde havia apenas um argumento de Berengário apoiado sobre o fato de que o cardeal Humberto empregava as palavras “pão” e “vinho” em sua definição da eucaristia, ele vê *dois* desenvolvimentos diferentes”¹¹⁸. As premissas do argumento de Berengário são: primeiro, qualquer um que afirme (1) ou (2) confirma a existência do pão e do vinho; segundo, Humberto tem que afirmar (1) ou (2)¹¹⁹.

Em seguida, Lanfranco se volta ao “segundo argumento” de Berengário. Ele constrói sua crítica da seguinte maneira. Primeiramente, ele decompõe o argumento dialético do *Scriptum contra synodum* em um silogismo:

Maior: (4’) “Nem toda afirmação como um todo pode permanecer se uma parte é removida” (*Non enim constare poterit affirmatio omnis, parte subruta*).

Menor: (5) “As duas proposições: “O pão e o vinho sobre o altar são somente sacramentos” e “O pão e o vinho são somente o verdadeiro corpo e sangue de Cristo” são afirmações.

¹¹⁷ Cf. *De corpore*, 415A, 416 B-C, 418 C-D.

¹¹⁸ MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 291. Grifo do autor.

¹¹⁹ Apesar da apresentação de Lanfranco do argumento de Berengário não ser muito exata, ela diz algo interessante a respeito da segunda premissa de seu interlocutor. A asserção de que ninguém aceitaria a proposição (2) parece indicar que, sob a formulação de Berengário, nem Humberto nem mesmo Lanfranco consentiriam. O acréscimo de “*solummodo*” ao texto de Humberto parece ser o motivo da rejeição (Cf. *De corpore*, 419B-C). No entanto, parece não haver ganho ao se retirar a palavra “*solummodo*” (“O pão e o vinho sobre o altar são o verdadeiro corpo e sangue de Cristo”), pois ela não é essencial ao argumento de Berengário.

Conclusão: “O pão e o vinho sobre o altar são somente sacramentos” e “O pão e o vinho são somente o verdadeiro corpo e sangue de Cristo” não podem permanecer se uma parte é removida¹²⁰.

De acordo com Lanfranco, ao se referir à proposição (4) (*Non enim constare poterit affirmatio omnis parte subruta*) a idéia de Berengário era, na verdade, usar a sentença (4') (*Non omnis affirmatio constare poterit parte subruta*) como a premissa de seu silogismo, uma proposição negativa particular (*negatio particularis*)¹²¹. Visto que (4') e (5) são sentenças particulares, e não há figura em que a inferência se dê por meio de duas premissas particulares, conclui-se a invalidade da conclusão (6)¹²².

A resposta de Lanfranco ao “segundo argumento” de Berengário é um dos textos mais conhecidos do *De corpore et sanguine Domini*, visto muitas vezes como uma das mais bem sucedidas incursões dialéticas contra Berengário¹²³. Todavia, é preciso fazer algumas ressalvas. Em primeiro lugar, é patente o domínio de Lanfranco das regras da

¹²⁰ “Adhuc alio argumento probare contendis panem vinumque post consecrationem in principalibus permanere essentiis, dicens: “Non enim constare poterit affirmatio omnis parte subruta”. Ad cuius rei probationem non oportuit inferri particularem negativam, qua de praesenti quaestione nihil colligitur, sed universalem potius, per quam enuntiatur, nulla affirmatio constare poterit parte subruta. Age, enim particularis sit negatio tua, non omnis affirmatio constare poterit parte subruta; rursus assumptio tua: Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramentum, vel panis et vinum altaris solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis, utrumque affirmatio est. His duabus particularibus praecedentibus, poterisne regulariter concludere, parte subruta, ea non posse constare? Absit! In nulla quippe syllogismorum figura, praecedentibus duabus particularibus consequenter infertur conclusio ulla. Male igitur eam collocasti”. *De corpore*, 417D-418A.

¹²¹ Trata-se de uma situação semelhante àquela enfrentada por Anselmo em sua tréplica a Gaunilo, quando este se vale de um *argumentum* positivo (*aliquid omnibus maius*). Ainda que o problema de seu argumento fosse a premissa (4'), bastaria a Berengário substituir “*Non omnis affirmatio*” por “*Nulla affirmatio*”. Na visão de Berengário, Lanfranco tão somente fugindo de suas objeções. “Quod male syllogismum collocaverim, moras facis, circa rem nec transeunter agis”. *De sacra coena*, 53, 30-32.

¹²² Sobre a classificação de proposições segundo sua qualidade e quantidade, ver BOÉCIO, *Introductio ad syllogismos categoricos*, 767C-768B; sobre as figuras e modos dos silogismos categoriais, ver BOÉCIO, *Introductio ad syllogismos categoricos*, 810D-824. A respeito da inexistência de um silogismo com premissas particulares, ver BOÉCIO, *Commentarium in librum Aristotelis Perihermeneias* II, 173,6-8.

¹²³ Cf. ENDRES, *Lanfrank's Verhältnis zur Dialektik*, p. 229; MACDONALD, *Berengar and the reform of sacramental doctrine*, pp. 291-292; *Authority and reason in the Early Middle Ages*, p. 92.

silogística, porém, o silogismo criticado por ele não existe. Nas palavras de Southern, a réplica de Lanfranco “tocou somente a forma das palavras na qual Berengário expôs seu argumento e não a substância dele”¹²⁴. Além disso, Berengário não pretendeu formular um silogismo categorial, sua apresentação se aproxima muito mais da informalidade. Por fim, é preciso notar que Lanfranco não parece estar certo ao interpretar (4) como (4’).

De todo modo, o tratamento dado ao “segundo argumento” de Berengário é suficiente para demonstrar a expertise de Lanfranco em dialética, sobretudo em tópica e silogística. Assim como é notório que ele estava preparado para usar seu conhecimento nos comentários a textos teológicos. Desse modo, é surpreendente que um mestre da dialética como Lanfranco se “engane” tantas vezes em sua interpretação do argumento de seu adversário.

A dialética, porém, não é a única das artes liberais a figurar em *De corpore et sanguine Domini*. Lanfranco se vale de um bom número de artifícios retóricos para refutar Berengário. Em determinado momento, Lanfranco se volta à pessoa de Berengário, buscando minar sua credibilidade¹²⁵. A estratégia do arcebispo de Cantuária parece ser estigmatizar o orgulho de seu adversário. Daí a descrição de Berengário como aquele tipo de intelectual auto-suficiente que se recusa a submeter sua razão à fé, homem vão e ambicioso que busca sua própria glória e rejeita a missa cristã¹²⁶. Ademais, Lanfranco lembra-lhe do dever da prece¹²⁷, suspeita de suas intenções¹²⁸ e ainda dá margem ao boato de que Berengário recrutava simpatizantes por meio de

¹²⁴ SOUTHERN, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, p. 45, nota 2.

¹²⁵ Cf. GIBSON, *Lanfranc of Bec*, p. 85.

¹²⁶ Cf. *De corpore*, 407A, 412B, 414A-B, 427A-B, 429A, 430B, 439D, 442A.

¹²⁷ Cf. *De corpore*, 429B, 439D.

¹²⁸ Cf. *De corpore*, 408A.

pagamentos¹²⁹. “Essa insistência de Lanfranco em desconsiderar seu adversário não é consequência de uma animosidade muito humana, a manifestação de um ressentimento pessoal que se defenderia de pretextos desinteressados. Ela corresponde à preocupação de replicar completamente à Berengário, de não lhe deixar uma só polegada de terreno e de proteger por aí os espíritos fracos contra a influência perniciosa desse mestre do erro”¹³⁰.

O homem que afirma a verdade, querendo ou não, você diz ser um inimigo da verdade. Mas qualquer um que afirme a verdade o faz ou intencionalmente ou não: não há meio termo. Então você terá que todo mundo que afirma a verdade é um inimigo da verdade. Mas isso é intolerável. A Verdade mesma usa um nome bem diferente para aqueles que a confessam: Agora não vos chamo servos, mas meus amigos (Jo 15:15).¹³¹

Como nota Toivo Holopainen, aparentemente parte da estratégia de Lanfranco consiste em “interpretar sofisticadamente as afirmações e os argumentos apresentados por Berengário”¹³². Como exemplo, observe-se o texto acima. Esse comentário só é possível porque Lanfranco inverte a proposição “O inimigo é alguém que afirma” para “Aquele que afirma é um inimigo”; transforma-se uma proposição indefinida em uma proposição universal.

Uma situação semelhante acontece quando Lanfranco comenta o exemplo de Cristo e a pedra angular ((3) – “Cristo é a suprema pedra angular”). Para Berengário, esse é um exemplo de algo que é metaforicamente predicado de um sujeito existente.

¹²⁹ Cf. *De corpore*, 411D, 436A.

¹³⁰ MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 267.

¹³¹ “BERENG. Quia veritatis inimicus, velit nolit, veritatem asserat. LANFR. Parum videris attendere quid dicas, tantum ut servum Dei illatis opprobriis in contemptum adducas. Assertorem veritatis, tam volentem quam nolentem, inimicum pariter constituis veritatis. Quisquis autem veritatem asserit, aut volens, aut nolens id agit. Nihil enim medii poterit reperiri. Omnis igitur assertor veritatis, te auctore, inimicus est veritatis. Sed absit. Ipsa namque Veritas assertores suos plurimum distante nomine in Evangelio vocat dicens: *Jam non dicam vos servos, sed amicos meos*; Et alibi: *Vos amici mei eritis*. Falsum est ergo assertorem veritatis, tam volentem quam nolentem, inimicum constituere veritatis”. *De corpore*, 412B-C. Berengário responde a isso em *Rescriptum contra Lanfrannum*, 1.114-160, pp. 38-39.

¹³² HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 64.

Do mesmo modo, pão e vinho são ditos metaforicamente verdadeiro corpo e sangue de Cristo.

Lanfranco concorda que a analogia é boa, porém, apenas quando se supõe que a predicação de “Cristo é a suprema pedra angular” deve ser entendida literalmente, o que, evidentemente, seria loucura. “Lanfranco contorna o argumento sustentando que, como a ilustração da pedra angular não fez de Cristo uma pedra, então, se o corpo de Cristo foi chamado de pão, isso não o converteu em pão, o que foi equivalente a sustentar que o pão era o corpo de Cristo antes que fosse pão”¹³³.

Em suma, se por um lado, Berengário fala de um Cristo real que pode, em certo sentido, ser chamado de pedra angular; por outro lado, Lanfranco entende que ele fala de uma pedra angular real que pode, em certo sentido, ser chamada de Cristo. Desse modo, o argumento de Berengário não funciona por dois motivos. Em primeiro lugar, nenhum católico aceitaria as proposições (1) ou (2). Além disso, a sentença (3) deve ser lida metaforicamente. Quando se fala que Cristo é uma pedra angular pretende-se expressar certa similaridade entre Cristo e uma pedra angular¹³⁴.

Dessa maneira, é possível dizer não apenas que Lanfranco utiliza a dialética sofisticadamente em *De corpore et sanguine Domini*, mas também que esse uso não se restringe a casos marginais.

¹³³ MACDONALD, *Lanfranc*, p. 52.

¹³⁴ “Verumtamen, ut dixi, has sententias nemo catholicus recipit, Christiana eas religio non admittit. [...] Porro similitude, quam de Domino Jesu Christo et lapide angulari posuisti, te impedit, nos expedit. Sicut enim qui dicit: “Christus est lapis angularis”, non revera Christum lapidem esse constituit sed propter aliquam similitudinem, quam ad se invicem gerunt, tale ei nomen imponit; eodem modo cum divina pagina corpus Domini panem vocat, sacrata ac mystica locutione id agit, seu, quoniam ex pane conficitur ejusque nonnullas retinet qualitates; seu, quia animam incomprehensibiliter pascendo satiat eique aeternae vitae substantiam subministrat; vel, quod corpus est Filii Dei, qui est panis angelorum, *et in quem*, sicut ait princeps apostolorum, *desiderant angeli prospicere*; seu, aliquo alio modo qui a doctioribus comprehendi potest, a nobis non potest”. *De corpore*, 416B-D. É curioso observar que Berengário, em sua resposta (*Rescriptum contra Lanfrannum*, 1.1211-1752, pp. 69-84), tem dificuldade em acompanhar o raciocínio de Lanfranco, pois ele acha difícil acreditar que alguém interpretaria a sentença (3) literalmente (cf. *Rescriptum contra Lanfrannum*, 1.1224-1225, p. 70).

2.3. Lanfranco e Aristóteles

Por aquilo que já foi visto até o momento, pode-se afirmar que Lanfranco dominava a teoria dialética do argumento e a utilizava em seus comentários bíblicos. Assim como também conhecia a tópica, além de possuir alguma familiaridade com a silogística. Mais complicado, no entanto, é dizer se ele também fez uso das teorias dos predicáveis e das categorias. Richard Southern foi o primeiro a sustentar que, em *De corpore et sanguine Domini*, Lanfranco utiliza os conceitos aristotélicos de substância e acidente; além de ter sido pioneiro ao propor a doutrina da transubstanciação¹³⁵.

Dois conceitos são fundamentais na análise de Lanfranco sobre a mudança eucarística: aparência (*species*) e essência (*essentia*). Na consagração, pão e vinho se transformam no corpo e sangue de Cristo no que diz respeito à sua essência, permanecendo, contudo, com a mesma aparência¹³⁶. Sob a aparência do pão e do vinho estão o corpo e o sangue de Cristo¹³⁷. Desse modo, após a consagração, os elementos da

¹³⁵ “The simple question at issue was whether and in what way the doctrine of the Eucharist was affected by the philosophical doctrine of substance and accidents. [...] We shall take a wrong view of the dispute if we think that Lanfranc’s view was at the time obviously more traditional and orthodox than that of Berengar. In truth he was allowing new science to give clarity and definition to a view which had been only adumbrated before. To understand Lanfranc’s reticences it is necessary to see that he was allowing the new learning to guide him along a path which disclosed many new problems and of which the end was not in sight; and something of Berengar’s lack of reticence was due to the fact that he was refusing to go along that path and was eager to give all the possible reasons for not doing so”. SOUTHERN, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, p. 39. Ver também SOUTHERN, *Saint Anselm*, pp. 47-50.

¹³⁶ Southern parece ter razão ao interpretar o modelo de Lanfranco como um tipo de transubstanciação. No entanto, não se pode deixar de notar as diferenças entre o modelo de Lanfranco e a análise posterior da Igreja. Lanfranco, por exemplo, sustenta que o pão se converte em uma parte, e não em todo corpo de Cristo. Posição que o aproxima, segundo Montclos (*Lanfranc et Bérenger*, p. 590), das “teorias ortodoxas” de sua época. Para uma visão mais ampla, ver ROSIER-CATACH, *La parole efficace*.

¹³⁷ *De corpore*, 420D. “Esse quidem secundum visibilem speciem testatur quae erant, commutari vero secundum interiorem essentiam in naturam illarum rerum quae antea non erant”. 430B-C. “Credimus igitur terrenas substantias, quae in mensa Dominica, per sacerdotale ministerium [PL: mysterium], divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus, et quibusdam aliis qualitibus, ne percipientes cruda et cruenta,

eucaristia podem ser designados tanto pela expressão “o corpo e o sangue de Cristo”¹³⁸ como por “pão e vinho”¹³⁹.

Na distinção de Lanfranco entre aparência (*species*) e essência (*essentia*), merece destaque o fato de sua origem não ser dialética. Como nota Holopainen, “a palavra “*species*” poderia significar a aparência externa de uma coisa já no Latim Clássico, e espécie como um dos predicáveis tem muito pouco a fazer com esse uso da palavra”¹⁴⁰. O termo “essência”, ainda que utilizado em textos dialéticos, também não nos diz muita coisa, pois se trata de um *commune bonum* filosófico, aparecendo nas mais diversas fontes desde a antiguidade tardia¹⁴¹. Em relação aos termos “substância” e “acidente” pouco se pode dizer. Lanfranco se vale poucas vezes de “substância”¹⁴², de modo que o termo parece não ter função sistemática em sua análise. “Acidente” nem mesmo aparece em *De corpore et sanguine Domini*. Portanto, ao menos num primeiro momento, a análise de Lanfranco não parece ter como base os conceitos dialéticos de substância e acidente.

Todavia, valendo-se de dois excertos em que Lanfranco fala sobre essência principal e secundária, Southern sustenta que a análise se baseia justamente sobre os conceitos de substância e acidente.

horrent, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent, ipso tamen Dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris, immortalis, inviolato, integro, incontaminato, illaeso [...]”. 429A-B. “Quid enim secretius quam panis vini que speciem conspiciere, saporem gustare, tactum sentire, et tamen mirabiliter operante Deo veram carnem verumque sanguinem credere, comedere, bibere? [...] praedicares quod apostolica doctrina in tota mundi latitudine praedicandum instituit, carnem scilicet ac sanguinem Domini nostri Jesu Christi, et ore corporis, et ore cordis, hoc est corporaliter ac spiritualiter manducari et bibi”. 437A. “Similitudinem hoc in loco nullo dubitante panis vini que speciem intelligit, sub qua corporis Christi natura contegitur, et sine cruoris horrore a digne sumentibus in salutem accipitur”.

¹³⁸ Cf. *De corpore*, 424B; 425A; 430C.

¹³⁹ Cf. *De corpore*, 416C-D; 438A; 438D.

¹⁴⁰ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 70.

¹⁴¹ Cf. GHELLINCK, *L'entrée d'essentia, substantia, et autres mots apparentés, dans le latin médiéval*.

¹⁴² Cf. *De corpore*, 419A; 430B-C; 440B.

Além disso, você [Berengário] se esforça para provar com a ajuda de um outro argumento que o pão e o vinho permanecem nas essências principais após a consagração [...].¹⁴³

E a verdade disso [uma proposição supostamente berengariana] não persiste para além da verdade de todas as coisas e de todas as outras proposições que persistem eternamente na verdade de Deus – que conhece e prevê tudo – que criou estas mesmas coisas nas essências principais e secundárias e as dispôs como as causas tanto das proposições verdadeiras como das falsas.¹⁴⁴

Richard Southern acredita que Lanfranco “está traduzindo em seus próprios termos favoritos a *substantia prima e secunda* de Boécio”. É por isso que ele é visto como um proponente da doutrina da transubstanciação, pois “a mudança que mais tarde foi conhecida como transubstanciação é uma mudança no que aqui é chamado *prima substantia*”¹⁴⁵. Primeiramente, é preciso reconhecer que Lanfranco está utilizando *prima et secunda substantia* em um sentido técnico. Em segundo lugar, a favor da visão de que “substância” e “essência” são intercambiáveis está Agostinho¹⁴⁶, uma autoridade de peso para Southern.

A principal asserção de Southern consiste na correspondência do conceito de “essência principal” de Lanfranco com o conceito “substância primeira” das *Categorias* de Aristóteles. Em suas palavras: “tanto quanto a disputa eucarística é concernida, a relevante doutrina das *Categorias* de Aristóteles é que o universo visível consiste de um substrato de substâncias primárias invisíveis das quais os “acidentes” visíveis e

¹⁴³ “Adhuc alio argumento probare contendis panem vinumque post consecrationem in principalibus permanere essentiis [...]”. *De corpore*, 417D.

¹⁴⁴ “Illud vero perfunctorie non est praetereundum quod praefatae propositionis tuae veritatem in ipsa aeternitatis veritate, quae Deus est, indissolubiliter constare perhibuisti, idque beati Augustini, De doctrina Christiana, auctoritate firmasti. Et quidem propositio ipsa vera est, veraeque propositionis vim suo loco posita obtineret; sed tu male et ineffaciter eam posuisti. Nec ejus magis quam omnium tam rerum quam aliarum propositionum veritas, apud veritatem omnia scientis ac praescientis Dei aeternaliter constat, qui et res ipsas in principalibus ac secundis essentiis condidit, easque tam verarum quam falsarum propositionum causas esse disposuit”. *De corpore*, 418A-B.

¹⁴⁵ SOUTHERN, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, p. 41.

¹⁴⁶ Cf. “Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam uel substantiam”. AGOSTINHO, *De trinitate*, 5.8.10 (217.47-51).

tangíveis de cor, forma, posição e assim por diante são a evidência sensível”¹⁴⁷. Em outras palavras, substâncias primárias são substratos invisíveis escondidos sob os acidentes.

O primeiro problema dessa interpretação é o próprio texto das *Categorias*¹⁴⁸, pois Aristóteles não diz que substâncias primeiras são substratos invisíveis, mas que são objetos individuais concretos, sensivelmente perceptíveis, tal como este homem, Sócrates, ou este cachorro particular. Substâncias segundas, por sua vez, são a espécie e gênero das substâncias primeiras. Além disso, a passagem de *De corpore et sanguine Domini* em que aparece a distinção entre essência primária e secundária não parece fazer muito sentido se consideramos a posição de Southern.

Assumindo sua interpretação, deveríamos entender que, ao afirmar que Deus criou coisas em essências primeiras e segundas, Lanfranco está dizendo que Deus criou as coisas nas substâncias primeiras e sua espécie e gênero. Mas que motivo teria Lanfranco para enfatizar que Deus criou tanto os indivíduos como as espécies e os gêneros? Ou ainda, por que citar primeiro os indivíduos, se, segundo Boécio, as substâncias inteligíveis têm preferência na ordem da natureza?¹⁴⁹ Talvez Montclos esteja certo ao sustentar que a distinção feita por Lanfranco não está relacionada com as substâncias primárias e secundárias de Boécio¹⁵⁰.

¹⁴⁷ SOUTHERN, *Saint Anselm*, p. 48.

¹⁴⁸ “Substantia autem est, quae proprie et principaliter et maxime dicitur, quae neque de subiecto praedicatur neque in subiecto est, ut aliqui homo uel aliqui equus. Secundae autem substantiae dicuntur, in quibus speciebus illae quae principaliter substantiae dicuntur insunt, hae et harum specierum genera; ut aliquis homo in specie quidem est in homine, genus uero speciei animal est; secundae ergo substantiae dicuntur, ut est homo atque animal”. ARISTÓTELES, *Categorias*, 2a11-18.

¹⁴⁹ Cf. “Cum naturaliter primae intellectibiles sint substantiae, ut Deus et animus, cur non has primas substantias nuncupaverit?”. BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, 183D-184A.

¹⁵⁰ Cf. MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 447, nota 5.

Ele sugere que a distinção entre essência principal e secundária está relacionada com o par essência interior e aparência visível. Para tanto, ele se baseia no comentário de Lanfranco sobre o versículo vinte e sete do capítulo doze de Hebreus¹⁵¹, no qual Lanfranco afirma que tudo que permanecer após o Julgamento será imutável em todos os aspectos, tanto na essência principal (*in principalibus essentiis*) como naquilo que é tomado de fora (*extrinsecus sumptis*)¹⁵². Para Montclos, “ele opõe as ‘essências principais’ dos seres a suas modalidades superficiais, isto é, a suas ‘essências secundárias’”¹⁵³. Joga a favor da tese de Montclos, o fato da expressão “aquilo que é tomado de fora” ser usada por outros autores se referindo a características acidentais de uma coisa¹⁵⁴. Entretanto, isso não é o bastante para justificar a identificação entre “aquilo que é tomado de fora” e a “essência secundária”.

Todo o problema parece estar ligado à dificuldade de entender a real importância da distinção entre essência principal e essência secundária para o próprio Lanfranco. Pois, além desse par aparecer somente uma vez em seus escritos, justamente em *De corpore et sanguine Domini*, não há exemplo de sua utilização em nenhuma outra obra

¹⁵¹ “As palavras ainda uma vez anunciam o desaparecimento de tudo o que participa da instabilidade do mundo criado, a fim de que subsista o que é inabalável”. Hebreus 12:27.

¹⁵² “Quod vero dicitur: Ea quae sunt, sic intelligendum est quasi diceretur: Id quod sunt. Quidquid enim erit sive in principalibus essentiis, sive extrinsecus sumptis, secundum id immobile erit”. LANFRANCO, *In Pauli Ep., Ad Hebr.* 12, nº 13, 404A.

¹⁵³ MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 376. Sobre a mesma passagem, Gibson dirá que Lanfranco “uses the Aristotelian concept of substance and accident to explain a point of Christian dogma” (*Lanfranc’s ‘Commentary on the Pauline Epistles’*, p. 103).

¹⁵⁴ “Suscipere enim dicimus aliquid de rebus extrinsecus positis et praeter substantiam constitutis [...] Quocirca non de his contrariis loquitur quae substantialiter insunt, sed his quae potest suscipere unaquaque substantia, id est quod potest extrinsecus adhiberi [...]”. BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, 200C-201A).

de seus contemporâneos ou que pudesse tê-lo influenciado¹⁵⁵. De modo que toda tentativa de solucionar a questão resulta um tanto artificial¹⁵⁶.

De todo modo, é possível dizer que Lanfranco tinha conhecimento de diversas questões teológicas e filosóficas, e provavelmente tenha sido decisivo na educação de Anselmo, a respeito de quem nos deteremos em breve. Entretanto, é pouco provável que ele seja responsável por levar Anselmo a se valer da dialética em questões teológicas, pois “não há clara evidência que ele mesmo tenha feito qualquer esforço sério para desenvolver tal aplicação da dialética”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Cf. MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger*, p. 447, nota 5. Berengário chega a citar essa passagem de *De corpore et sanguine Domini (Rescriptum contra Lanfrannum, 1.1843-1885*, pp. 87-88), mas não faz qualquer comentário sobre a distinção.

¹⁵⁶ Holopainen, por exemplo, recorre à distinção *prima vs. secunda essentia uel substantia* de Apuleio como ponto de referência. No entanto, ele é obrigado a pontuar que “it is possible that Lanfranc actually used some other source” (*Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 74, nota 95).

¹⁵⁷ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 76.

Capítulo II

Dialética, escrava da palavra divina

Mas se acontece que a ciência humana seja empregada ao exame da palavra sagrada, ela não deve tomar para si o magistério com presunção, mas, como uma escrava, obedecer sua senhora com a submissão daquele que serve, com medo de precedê-la ela não se desvia, e que ao seguir os encadeamentos das palavras exteriores ela não perca a luz do poder interior e o reto caminho da verdade¹⁵⁸.

Se Lanfranco gozou de certa ambiguidade no julgamento de seus leitores, o mesmo não pode ser dito de Pedro Damiano. Desde o início foi caracterizado como “o tipo mais acabado do anti-intelectualismo medieval”¹⁵⁹, aquele que “não estava satisfeito em simplesmente criticar o uso deslocado e equivocado da dialética na teologia; ele visava negar a possibilidade de ciência independente da teologia”¹⁶⁰. Em suma, Pedro Damiano é retratado como alguém que odiava a filosofia¹⁶¹.

Por volta do ano de 1064, Damiano fez uma visita ao mosteiro beneditino de Monte Cassino. Durante uma das refeições, foi lido um texto de Jerônimo que dizia que apesar de Deus ser capaz de tudo (*omnia possit*), ele não poderia restaurar a virgindade de uma mulher desvirginada. Diante disso, Pedro Damiano confessa seu desagrado em se atribuir a Deus uma impossibilidade. O abade Didier, por outro lado, se mostra disposto a defender a posição de Jerônimo: Deus não pode fazê-lo porque não deseja fazê-lo. Ao que Damiano contra-argumenta: entre as coisas que Deus atualmente não deseja fazer, há muitas que ele poderia fazer¹⁶². Deus, por ser onipotente, certamente poderia restaurar a

¹⁵⁸ “Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed uelut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subseruire, ne, si praecedit, oberret, et dum exteriorum uerborum sequitur consequentias, intimae uirtutis lumen et rectum ueritatis tramitem perdat”. *De divina omnipotentia*, 603D.

¹⁵⁹ GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane*, p. 5.

¹⁶⁰ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 8.

¹⁶¹ Cf. BOEHNER; GILSON, *História da Filosofia Cristã*, p. 251.

¹⁶² “Nam dum aliquando, ut meminisse potes, uterque discumberemus ad mensam, illudque beati Hieronimi sermocinantibus deueniret in medium: “Audenter, ait, loquor: cum omnia possit

virgindade. O *De divina omnipotentia*¹⁶³, assim como o *Monologion* de Anselmo, surge como um pedido dos monges que desejavam conhecer um pouco melhor a posição de Damiano.

O que intriga a todos na asserção de Damiano é que se Deus é onipotente em todas as coisas, ele poderia fazer com que aquilo que foi não tenha sido? Deus poderia, por exemplo, fazer com que Roma não tenha sido fundada?¹⁶⁴ Ao que tudo indica, no transcorrer da disputa Damiano não conseguiu deixar sua posição clara, fazendo com que alguns pensassem que ele admitia, em certos casos, a impotência divina¹⁶⁵. Para resolver isso, e esclarecer seu pensamento a Didier e toda sua comunidade, ele escreve a carta conhecida como *De divina omnipotentia*.

Deus, suscitare uirginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non ualet coronare corruptam”; ego, licet pauidus, utpote qui disputare de tanti uiri testimonio facile non auderem, unanimi tamen patri, tibi uidelicet, dixi pure quod sensi. Haec, inquam, fateor, nunquam potuit michi placere sententia. [...] Nimis scilicet inhonestum uidetur ut illi qui omnia potest, nisi sub altioris intellegentiae sacramento, tam leuiter impossibilitas adscribatur. Tu autem e contrario responditi ratum esse quod dictum est, et satis autenticum, Deum uidelicet non posse suscitare uirginem post ruinam. [...] diceres Deus non ob aliud hoc non posse, nisi quia non uult. Ad quo ego: si nichil, inquam, potest Deus eorum quae non uult; nichil autem, nisi quod uult, facit; ergo nichil omnino potest facere eorum quae non facit. Consequens esi itaque, ut libere fateamur, Deus hodie idcirco non plure, quia non potest; [...] Sequitur ergo ut quicquid Deus non facit, facere omnino non possit. Quod profecto tam uidetur absurdum tamque ridiculum ut non modo omnipotenti Deo nequeat adsertio ista congruere, sed ne fragili quidem homini ualeat conuenire. Multa siquidem sunt quae nos non facimus et tamen facere possumus”. *De divina omnipotentia*, 596C-597B.

¹⁶³ Inicialmente o *De divina omnipotentia* foi datado em 1067, posteriormente Reindel, em sua edição das cartas de Pedro Damiano, datou a carta (nº 119) em 1065. Cf. CANTIN, *Lettre sur la toute-puissance divine*, p. 31-32; RESNICK, *Divine power and possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, p. 20.

¹⁶⁴ “Ac illud postremo quod in hac disputandi materia plures obiciunt, sub sanctitatis tuae iudicio uideo respondendum. Aiunt enim: si Deus, ut adseris, in omnibus est omnipotens, numquid potest hoc agere ut quae facta sunt, facta non fuerint? Potest certe facta quaeque destruere ut iam non sint, sed uideri non potest quo pacto possit efficere ut quae facta sunt, facta non fuerint. Potest quipped fieri ut amodo et deinceps Roma non sit: potest enim destrui. Sed ut antiquitus non fuerit condita, quomodo possit fieri, nulla capit opinio”. *De divina omnipotentia*, 601C.

¹⁶⁵ Cf. “Praesertim dum super hac disputandi materia nil aliud nobis attinere decernimus, nisi ut ex inpotentia Dei deuolutam super nos calumniam ueritatis allegationibus repellamus”. *De divina omnipotentia*, 620D.

Praticamente toda a fortuna de Pedro Damiano na história da filosofia se deve a um pequeno trecho de sua carta, 612A-B.

Com efeito, o que foi não pode verdadeiramente ser dito que não foi, e, inversamente, o que não foi não é correto dizer que foi. Pois os contrários são incompatíveis em um e o mesmo sujeito. Esta impossibilidade, tem-se sem dúvida razão de afirmá-la quando é referida às limitações da natureza, mas não deve ser aplicada à majestade divina. Pois aquele que deu nascimento à natureza facilmente remove a necessidade da natureza quando ele quer.¹⁶⁶

O responsável por “descobrir” essa passagem no início do século XX foi Endres¹⁶⁷. Nesse pequeno trecho Damiano parece dizer que Deus pode desfazer algo já feito mesmo que isso implique a violação do princípio de não-contradição. Desse modo, o princípio de não-contradição pertenceria ao domínio das leis da natureza, esfera do contingente. Como observa Holopainen, isso é o bastante para levar a crítica de Pedro Damiano à dialética a outro nível. Ele “não estava satisfeito em simplesmente criticar o uso deslocado e equivocado da dialética na teologia; ele visava negar a possibilidade de ciência independente da teologia”¹⁶⁸.

Cinco nomes se destacam nos estudos a respeito de Pedro Damiano: Endres, J. Gonsette, André Catin, Resnick, e, por fim, Toivo Holopainen. A descrição de Endres é, de certo modo, a imagem padrão. Damiano é descrito como o representante-mor do movimento anti-dialético, visto que ele nega a validade universal até mesmo do princípio de não-contradição. Alguns anos depois, J. Gonsette, em seu estudo sobre *Pierre Damien et la culture profane*, tece uma crítica à interpretação de Endres. Ele pretende mostrar que a idéia de Damiano sobre a onipotência divina está em acordo com

¹⁶⁶ “Nam quod fuit non potest uere dici quia non fuit, et e diuerso quod non fuit non recte dicitur quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur si ad naturae referatur inopiam; absit autem ut ad maiestatem sit applicanda diuinam. Qui enim naturae dedit originem, facile, cum uult, naturae tollit necessitatem”. *De diuina omnipotentia*, 612 A-B.

¹⁶⁷ ENDRES, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*.

¹⁶⁸ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 8.

a tradição agostiniana¹⁶⁹. Segundo esta, a validade universal do princípio de não-contradição não só não restringe a onipotência divina, como é uma condição e consequência necessária desta¹⁷⁰. Infelizmente, em seu estudo Gonsette não analisa a passagem 612A-B. Entretanto, ele sugere que a fala de Damião se deve a “uma maneira enfática de afirmar que se pode taxar Deus de uma impotência somente graças a uma cumplicidade da linguagem”. Além disso, acrescenta que “as expressões de Damião são, por vezes, inabéis e os caminhos de seu pensamento assaz laboriosos”¹⁷¹.

Na década de 1970, André Cantin produz importantes estudos sobre Pedro Damião. Entre estes destaca-se sua edição e tradução da obra *De divina omnipotentia*. Como parte de seu trabalho, Cantin reúne as muitas respostas que Damião oferece à questão sobre a capacidade divina de desfazer o que foi feito, assim como tenta mostrar a importância de cada uma. Em resumo, Damião oferece quatro argumentos de que Deus não pode desfazer o passado, um deles baseado na validade do princípio de não-contradição. Além disso, ele também oferece dois argumentos de que Deus pode cancelar o passado: o primeiro baseado na idéia de eternidade do poder de Deus (619A-620C); o segundo no poder divino sobre as leis da natureza (612A-B)¹⁷².

Apesar de reconhecer que na passagem 612A-B Damião trata o princípio de não-contradição como uma lei da natureza, Cantin tenta mostrar que ela não tem o peso que Endres lhe atribui. É preciso pontuar que Damião não diz explicitamente que Deus

¹⁶⁹ GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane*, sobretudo pp. 86-97.

¹⁷⁰ Cf. “Ils orchestrent davantage le fait que la valeur absolue du principe de contradiction, loin d’être une limite, représente au contraire une condition et la consequence de la Toute-Puissance de Dieu. [...] Peut-être la meilleure façon de résumer la pensée de nos auteurs serait-elle de parler de l’absolue “*autonomie*” divine, et de dire que la souveraine perfection de Dieu est à elle-même sa propre loi, aussi éloignée des incohérences du caprice que des entraves de la contrainte. Sa Toute-Puissance c’est très exactement cette pure liberté d’action créatrice, qui échappe par essence aux liens d’une définition rigoureuse, mais qui se situe entre la fantasia et le déterminisme, et dont la pierre de touche est le bien”. *Idem*, pp. 95-96.

¹⁷¹ *Idem*, p. 101.

¹⁷² Cf. CANTIN, *Lettre sur la toute-puissance divine*, pp. 126-141.

poderia violar esse princípio fundamental da dialética. Segundo Cantin, ainda que possa parecer que Deus poderia violá-lo, não há evidências o bastante para afirmar que essa seria a posição final de Damião¹⁷³. É possível que o ponto de Damião fosse mostrar aos dialéticos que eles deveriam estar preparados para questionar seu princípio fundamental¹⁷⁴.

Resnick, por outro lado, em seu livro *Divine power and the possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia* argumenta que não se trata de buscar a significação de cada uma das respostas de Damião, pois o que ele pretende é mostrar que dialeticamente é possível demonstrar tanto que Deus não pode cancelar o passado como que ele pode cancelar o passado. Trata-se de uma questão indecidível sem a intervenção da fé. Este seria o ponto teológico central da obra de Pedro Damião¹⁷⁵. A solução de Resnick para o problema do princípio de não-contradição consiste em sublinhar que apesar dele ser considerado como uma lei da natureza, não se deve esquecer que provocar uma contradição seria um mal, e Deus não pode querer nada mau. A passagem 612A-B deveria ser vista como uma hipótese vazia¹⁷⁶. A interpretação de Resnick, no entanto, encontra dificuldades quando se trata de identificar qual seria o elemento no *De divina omnipotentia* que representaria a resposta da fé. O que acaba por enfraquecer seu ponto.

Por fim, Holopainen se depara com o problema da passagem 612A-B ao estudar a *Dialectic and theology in the eleventh century*. Sua análise busca mostrar, acertadamente, que a restauração da virgindade perdida não requer mudança do passado. Trata-se de um milagre, resultado do poder divino sobre as leis da natureza. De

¹⁷³ Cf. *Idem*, pp. 139-140, 173-176, 203-206.

¹⁷⁴ Cf. *Idem*, p. 261.

¹⁷⁵ Cf. RESNICK, *Divine power and the possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, pp. 4, 102, 109, 112-113.

¹⁷⁶ Cf. *Idem*, pp. 102-111.

modo que a validade do princípio de não-contradição não é colocada em dúvida, e a “restrição” ao poder de Deus é resultado de seu poder soberano. No final das contas, a passagem 612A-B adquire um novo sentido, podendo ser vista como uma afirmação da validade universal do princípio de não-contradição.

Nesse cenário, procuraremos analisar o *De divina omnipotentia* considerando as passagens mais relevantes no que se refere à aplicação da dialética em teologia. O que nos levará a considerar três pontos: primeiramente, a noção de onipotência de Deus; em segundo lugar, a capacidade divina de fazer coisas que alteram a ordem comum da natureza; e, por fim, a posição de Pedro Damiano a respeito das contradições que a habilidade divina pode gerar.

1. Onipotência

O principal objetivo de Pedro Damiano em *De divina omnipotentia* é defender a doutrina da onipotência de Deus. Em poucas palavras, Damiano entende que onipotente é aquele que tem o poder de fazer tudo que desejar, ou o poder de fazer qualquer coisa que seja um bem.

Na visão de Damiano, as coisas do mundo podem ser divididas em duas classes: as boas (*bona*) e as más (*mala*)¹⁷⁷. Sua análise não tem a pretensão de fornecer uma lista exaustiva sobre os itens de cada classe, mas ela parte de um certo consenso acerca do que seja bom e mau. Nesse caso, a restauração da virgindade seria um bem, e sua perda uma coisa má¹⁷⁸. Assim como um homem reto é bom, e um pecador é mau¹⁷⁹. O que

¹⁷⁷ Damiano discute sobre o bem e o mal em *De divina omnipotentia*, 608B-610D.

¹⁷⁸ “Sed absit ut malum sit de uiolta uirginem fieri. Immo, sicut malum est uirginem uiolari, ita uiolatam redire in uirginem procul dubio bonum esset, si diuinae dispositionis ordo concederet”. *De divina omnipotentia*, 599C. “Virginem itaque suscitare post ruinam, quomodo non possit Deus, cum procul dubio et ille omnipotens sit, et hoc bonum sit?”. *De divina omnipotentia*, 600B.

caracteriza uma coisa boa é que ela é (*esse*) e que ela é algo (*aliquid*). As coisas boas são feitas por Deus, e, conseqüentemente, desejadas por ele¹⁸⁰. “A vontade de Deus é a causa eficiente do ser das coisas”¹⁸¹. Portanto, aquilo que Deus não deseja que seja, não será. Às coisas boas, por serem desejadas por Deus, não resta outra opção que não o ser¹⁸².

Nesse caso, como explicar a existência das coisas más? Afinal de contas, Deus não deseja coisas más. A resposta de Damiano para isso é um tanto confusa. Em determinados momentos, ele argumenta que o ser do mal não é real, é aparente. Ainda que as coisas más pareçam ser, sob o testemunho da verdade se vê que não são (*non esse*), são nada (*nihil*)¹⁸³. Todavia, há momentos em que Damiano se refere às coisas más como *res existentes* com sua própria natureza¹⁸⁴. Assim como ele acaba por fazer uma

¹⁷⁹ Cf. *De divina omnipotentia*, 609B; 610A.

¹⁸⁰ “Dic michi, uersutae quaestionis oietor, credis etiam tu quia quicquid Deus facit bonum est atque ideo aliquid est, et quicquid ille non facit nichil est?”. *De divina omnipotentia*, 608B. “Adhuc peto respondeas: credis, quaeso, et quod propheta canit, cui scilicet omnia Scripturarum testimonia concinunt: *Omnia*, inquit, *quae uoluit Dominus, fecit in caelo et in terra [...]*”. *De divina omnipotentia*, 608D. “Bona autem, id est ea quae bonus Artifex condidit [...]”. *De divina omnipotentia*, 610B.

¹⁸¹ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 13.

¹⁸² “Huc accedit quia uoluntas summi et omnipotentis Opificis tam efficax causa est rebus existendi uel non existendi ut quod ille uult esse non possit non esse, et quod non uult esse non ualeat esse [...] Quapropter si quid boni factum est ab hominibus, perdere suum esse uel fuisse non potest, quia opus Dei est, etiamsi per homines factum est”. *De divina omnipotentia*, 608D-609B.

¹⁸³ “Mala autem quaelibet, sicut sunt iniquitates et scelera, etiam cum uidentur esse, non sunt, quia a Deo non sunt, ac prpterea nichil sunt, quod uidelicet Deus omnino non fecit, sine que *factum est nichil*. [...] Non itaque hoc adserendum est quod postquam ad extrema deueniunt, tunc nichil fiunt, sed tunc procul dubio sunt nichil, cum uidentur aliquid. Nichil apud testimonium ueritatis, aliquid in umbra caliginis. [...] Mala ergo, etiam cum uidentur esse, non sunt, quia a bono Creatore facta non sunt et ab eo qui uere et summe est procul sunt”. *De divina omnipotentia*, 609B-610B.

¹⁸⁴ “Bona autem [...] esse simul et non esse non possunt, quia in rerum natura, quas rationabilis Artifex esse constituit, alternitas ista non inuenit locum. [...] In malis autem potest utcumque uideri haec confusionis alternitas, [...] Quamquam et ipsis malis non possumus hanc diuersitatem exacte concedere ut simul sint et non sint, [...] Manifestum est igitur alternitatem istam de qua quaeritur, scilicet utrum possit credi aliquid [...] simul [...] esse et non esse [...], naturis existentium rerum nulla posse ratione congruere. [...]”. *De divina omnipotentia*, 610B-C.

terceira distinção, as coisas inúteis (*inutilia*)¹⁸⁵. Para diferenciar entre *mala* e *inutilia*, ele se vê obrigado a assumir que o ser da coisa má não é apenas privação de bem. De todo modo, o que realmente interessa a Pedro Damiano são as coisas boas, as únicas que foram desejadas por Deus. Não há muito interesse em especular sobre a origem e o *status* das coisas más¹⁸⁶.

Damiano não deixa dúvidas quanto à liberdade de Deus em sua atividade criadora. Antes de mais nada, Deus não é levado a criar por qualquer tipo de necessidade; o criar é fruto unicamente de sua bondade. Do mesmo modo, a criação em nada altera sua perfeição¹⁸⁷. Ele escolhe e ordena o que fará parte da criação segundo sua livre escolha, o que não restringe sua ação. Como autor das leis da natureza, mesmo a necessidade da natureza se submete à sua vontade¹⁸⁸. Há apenas um “limite” à liberdade divina. Deus escolhe livremente o que será criado, mas sua escolha se dá em meio às coisas boas. Se algo é mau, Deus não pode criá-lo, pois ele não pode desejar

¹⁸⁵ “Cum ergo Deus omnia possit, cur addubitas Deum hoc posse ut aliquid simul sit et non sit, si hoc fieri bonum est? Porro si inutile est res quaslibet inter esse et non esse confundi, Deus autem non inutilia, sed bona omnia fecit. Immo, si malum est ac per hoc nichil est, hoc Deus omnino non facit, quia *sine ipso factum est nichil*”. *De divina omnipotentia*, 608D.

¹⁸⁶ De todo modo, Damiano deixa claro que Deus conhece as obras más e tem poder para punir os malfeitores. Cf. *De divina omnipotentia*, 615C-618B.

¹⁸⁷ “Ad creandum igitur quod non erat, non solitudinis eum uel alicuius inopiae necessitas impulit, sed sola propriae clementiae bonitas prouocauit. Nec beatitudini eius rerum conditio conferre aliquid potuit, cum ita per se et in se sit plenus atque perfectus ut nec existente creatura sibi aliquid accedat, nec ea pereunte decedat”. *De divina omnipotentia*, 605C.

¹⁸⁸ “Quod uero bonum est, et uelle potest et facere, tametsi quodam cautela suae uel prouisionis intuitu, quaedam bona aut raro faciat, aut nunquam faciat”. *De divina omnipotentia*, 600B. “[...] cuius legibus obtemperant uniuersa; qui omnes creaturas ad nutum sui disponit arbitrii, omnibus uiuendi moderatur ac temperat ordinem, omnium formas distinguit ac species, omnibus, prout uult, congruas uirium tribuit facultates; a quo et per quem est quicquid est, sine quo quicquid est procul dubio nichil est”. *De divina omnipotentia*, 607A. “Quid ergo mirum si is qui naturae legem dedit et ordinem, super eandem naturam sui nutus exerceat ditionem ut ei naturae necessitas non rebellis obsistat, sed eius substrata legibus uelut ancilla deseruiat? Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet uoluntatem, ut, sicut illius leges quaelibet creata conseruant, sic illa, cum iubetur, sui iuris oblita, diuinae uoluntati reuerenter oboediat”. *De divina omnipotentia*, 612C-D.

algo mau. Visto que Deus é bondade, não pode desejar algo mau, e, portanto, não pode criar algo mau¹⁸⁹. Tampouco é constrangido a criar tudo aquilo que é bom¹⁹⁰.

De acordo com o que diz Damião sobre a discussão em Monte Cassino, o abade Didier pretendia fazer coro à tradição que entendia a onipotência como o poder para fazer o que se deseja (*potest facere quod vult*)¹⁹¹. No entanto, se Deus pode fazer somente o que ele deseja, e ele só deseja aquilo que efetivamente fez, segue-se que ele não pode fazer aquilo que, de fato, não fez. Mas até mesmo o homem, aponta Damião, é capaz de fazer muitas coisas que ele efetivamente não faz¹⁹². Para ele, a onipotência divina deve ser entendida em termos do que Deus pode querer (*potest velle*), como a capacidade divina de criar qualquer coisa que seja boa¹⁹³. Daí sua definição de onipotência (*omnipotentia*) como a capacidade de tudo (*possit omnia*), em que “tudo”

¹⁸⁹ “Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec potest etiam uelle. Quod tamen nequaquam referendum est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius singularis clementiae bonitatem. Quod uero bonum est, et uelle potest et facere, tametsi quodam cautela suae uel prouisionis intuitu, quaedam bona aut raro faciat, aut nunquam faciat”. *De divina omnipotentia*, 600A-B.

¹⁹⁰ O bem não se restringe apenas ao melhor, sendo possível que alternativas incompatíveis sejam igualmente boas. Nesse sentido, a imortalidade é sempre algo bom para os homens; porém, em nossa situação atual, a mortalidade também é um bem (Cf. *De divina omnipotentia*, 599C-D). De modo semelhante, como sustenta Resnick (*Divine power and the possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, pp. 72-76, 83), a palavra “mal” também parece ter um duplo significado. Primeiramente, “there are evils which are defined relative to the present order, as for example the conferral of immortality or the restoration of virginity”. Em segundo lugar, “evil is defined in another sense as that which is without the conditions of being, as nothingness, which is separate from God”. No primeiro caso, um mal pode ser tornar algo bom.

¹⁹¹ Ver COURTENAY, *The dialectic of omnipotence in the high and late Middle Ages*.

¹⁹² Cf. *De divina omnipotentia*, 596D-597B.

¹⁹³ Cf. “Quia enim malum non uult, recte dicitur quia neque scit, neque potest aliquod malum. Caeterum, quicquid uult indubitanter et potest, testante Scriptura: *Tu autem dominator uirtutis cum tranquillitate iudicas, et cum magna reuerentia disponis nos; subest enim tibi, cum uolueris, posse*”. *De divina omnipotentia*, 599A. “Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec potest etiam uelle. Quod tamen nequaquam referendum est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius singularis clementiae bonitatem. Quod uero bonum est, et uelle potest et facere [...]”. *De divina omnipotentia*, 600A-B. Ver também GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane*, pp. 71-80.

se refere às coisas boas, e inclui todas as coisas que poderiam ser (*esse*) e ser algo (*aliquid*) se Deus as escolhesse¹⁹⁴.

2. Milagres

Nesse momento, já temos os elementos da resposta geral de Pedro Damiano ao problema da restauração da virgindade. Deus, sendo onipotente, pode querer e criar tudo que seja bom. Visto que a restauração da virgindade é um bem, Deus pode fazê-lo¹⁹⁵. Damiano expandirá sua resposta ao explicar que se pode entender a restauração da virgindade como a plenitude de méritos (*iuxta meritorum plenitudinem*) ou a integridade da carne (*iuxta carnis integritatem*). Enfim, Damiano finaliza a questão da virgindade declarando que Deus pode restaurar a virgindade a uma mulher, não importando quantos maridos tenha tido, e também pode restituir o signo da virgindade a seu corpo¹⁹⁶.

Dado que a restauração da virgindade não é algo corriqueiro, deveríamos entender se tratar de um milagre?

¹⁹⁴ Cf. “Quamobrem indubitabili fide credendum est omnia Deus posse, siue faciat siue non faciat. Nam quod malum est potius debet dici nichil quam aliquid, atque ideo nichil praeiudicat si dicamus omnia Deus posse, licet mala non possit, cum mala non intra omnia, sed extra omnia potius debeant supputari”. *De divina omnipotentia*, 610C-D.

¹⁹⁵ “Virginem itaque suscitare post ruinam, quomodo non possit Deus, cum procul dubio et ille omnipotens sit, et hoc bonum sit?”. *De divina omnipotentia*, 600B.

¹⁹⁶ “Virginem sane suscitari post lapsum duobus intellegitur modis: aut scilicet iuxta meritorum plenitudinem, aut iuxta carnis integritatem. [...] Reuersio plane ista ad Dominum, quantum ad qualitatem pertinet meritorum, hoc est de corrupta integram fieri [...] Ecce probatum est, ut opinor, iuxta meritum posse Deum suscitare uirginem post ruinam. Iuxta carnem uero, quis etiam uesanae mentis addubitet eum uidelicet qui erigit elisos, soluit compeditos, qui postremo curat omnem languorem et omnem infirmitatem, clausulam non posse reparare uirgineam? [...] Fateor plane, fateor, nullumque timens cauillatoriae contentione obloquium constanter adfirmo quia ualet omnipotens Deus muitinubam quamlibet uirginem reddere, incorruptionisque signaculum in ipsa eius carne, sicut ex materno egressa est utero, reparare”. *De divina omnipotentia*, 600C-601B. Como se vê, Pedro Damiano trata da questão sem nem ao menos mencionar o tema da mudança do passado. Sob todos os aspectos a restauração da virgindade se dá em algum momento do presente.

É por esse caminho que Damiano segue ao comparar a restauração da virgindade ao nascimento virginal. Segundo ele, a restauração seria um milagre menor que o nascimento virginal, pois enquanto este seria como atravessar uma porta sem abri-la aquele seria como fechar uma porta depois de aberta¹⁹⁷. Ele também compara a restauração e o nascimento virginal com a vida eterna de Enoque (Eclesiástico 44:16; Hebreus 11:5) e a ressurreição de Lázaro (João 11). O que há de comum em todos esses casos é a restauração de algo a seu estado original. Assim como a restauração da virgindade não afeta o passado de nenhum modo, a ressurreição de Lázaro também não muda o fato de que ele tenha morrido. Desse modo, como nota Holopainen¹⁹⁸, pode-se dizer que Damiano entende a restauração da virgindade como um milagre “ordinário”, comparável a outros descritos na Bíblia. Discutir sobre a virgindade restaurada é discutir sobre o poder divino de produzir milagres.

Nesse sentido, as leis da natureza podem se apresentar como um motivo para que se negue a possibilidade de tais milagres. Pois segundo a ordem natural parece ser impossível reparar a perda da integridade física. Ao menos é o que os silogismos de determinados dialéticos sugerem. Damiano discute alguns deles. “Se a madeira queima, é consumida; a madeira queima; logo, é consumida”. Por outro lado, a sarça ardente vista por Moisés não queimou (Êxodo 3:2). Na mesma direção, “se um ramo de árvore é cortado, não produz fruto; o ramo é cortado; logo, não produz fruto”. O ramo de Arão, porém, florescia (Números 17:8). Damiano não parece temer os dialéticos, na verdade ele chega a provocá-los. Que se valham do silogismo hipotético! “Se uma mulher pariu, se deitou com um homem; ela pariu; logo, se deitou com um homem”¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Cf. *De divina omnipotentia*, 611B-C.

¹⁹⁸ Cf. HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 17.

¹⁹⁹ “Quamobrem indubitabili fide credendum est omnia Deus posse, siue faciat siue non faciat. [...] Hinc est quod saepe diuina uirtus armatos dialecticorum syllogismos eorumque uersutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque ineuitabilia iudicantur, omnium philosophorum

Essa passagem é uma das duas em *De divina omnipotentia* em que Pedro Damiano fala explicitamente sobre dialética e dialéticos. Ele se vale inclusive de terminologia técnica (*proponere, assumere e concludere*)²⁰⁰. Apesar disso, não é tão fácil saber a importância desse texto em relação à crítica de Damiano à dialética, pois o silogismo hipotético sobre dar à luz e se deitar com um homem está presente em muitas obras que serviram de base para os dialéticos e retóricos do início da Idade Média.

No *De inventione* de Cícero, por exemplo, o silogismo é mencionado como um caso de argumento necessário²⁰¹. Boécio fará uso do mesmo exemplo em sua discussão sobre os tópicos antecedentes e consequentes, sustentando que a validade de um argumento baseado em um desses tópicos depende de uma proposição condicional²⁰².

argumenta confundit. Audi syllogismum: si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet; ergo et uritur. Sed ecce Moyses uidet rubum ardere et non comburi. Rursus: si lignum praecisum est, non fructificat; sed praecisum est; non ergo fructificat. Sed ecce uirga Aaron in tabernaculo naturae ordinem reperitur amigdalas protulisse. Alioquin quid est tot in Aegypto pharaoni magnalia ac signa portendere, fidelium cateruas, Aegyptiis pereuntibus, per diuisum mare transferre, largissima fluenta ex aridi saxi rupe producere, Iericontina moenia non armis frementibus, sed tubis clangentibus, dissipare? Postremo, quod est in stuporem omnium saeculorum, solem in caelo ad imperium Iosue per unius diei spatium sistere [...] Quid, inquam, haec omnia sunt, nisi friuola sapientium huius mundi sense confundere et contra naturae consuetudinem diuinae uirtutis gloriam mortalibus reuelare? Veniant dialectici, siue potius, ut putantur, haeretici, ipsi uiderint; ueniant, inquam, uerba trutinantes, quaestiones suas buccis concrepantibus uentilantes, proponentes, adsumentes, et, ut illis uidetur, ineuitabilia concludentes, ac dicant: si peperit, concubuit; sed peperit; ergo concubuit. Numquid hoc ante redemptionis humanae mysterium non uidebatur inexpugnabilis roboris argumentum? Sed factum est sacramentum, et solutum est argumentum. Et quidem poterat Deus et fetare uirginem ante ruinae et reparare uirginem post ruinae”. *De divina omnipotentia*, 610C-611B.

²⁰⁰ Cf. “Nam in quibus propositiones praedicativae sunt, eos praedicativos syllogismos vocamus, in quibus uero hypothetica propositio prima est (potest namque et assumptio et conclusio esse praedicativa), hi tantum per unius hypotheticae propositionis naturam hypothetici et conditionales dicuntur”. BOÉCIO, *De hypotheticis syllogismis*, 210, 23-27.

²⁰¹ “Omnis autem argumentatio, quae ex iis locis, quos commemoravimus, sumetur, aut probabilis aut necessaria debet esse. [...] Necessarie demonstrantur ea, quae aliter ac dicuntur nec fieri nec probari possunt, hoc modo: “Si peperit, cum viro concubuit””. CÍCERO, *De inventione*, 145,3-10.

²⁰² “Antecedentia uero sunt quibus positus statim necesse est aliud consequatur, uelut cum dicimus: “si homo est, animal est”. Neque in his temporum ratio nec rerum necessitas uia est, sed statim, ut dictum fuerit, id quod antecedit comitatur id quod est subsequens. Hic uero locus totus in conditione est constitutus; posita enim conditione, si sit antecedens, esse necesse est quod consequitur hoc modo: “si peperit, cum viro concubuit”; antecedens est “peperisse”, “cum viro concubuisse” consequens. [...] Ex antecedente igitur ita sumitur argumentum: “si peperit, cum viro concubuit”; sumo quod antecedit: “at peperit”; concludo quod consequitur: “cum viro

Em *De hypotheticis syllogismis* ele utiliza a inferência sobre dar à luz e se deitar com um homem para exemplificar a natureza de uma proposição condicional²⁰³. Para Boécio, proposições condicionais verdadeiras são necessárias, assim como a verdade de algumas é baseada em conexão causal entre o antecedente e o consequente²⁰⁴. Ao que parece, Boécio não vê problema algum entre o silogismo de dar à luz e a doutrina cristã.

Mario Vitorino, por outro lado, segue um caminho diferente. Na sua visão, não há, a rigor, nenhum argumento estritamente necessário²⁰⁵. Visto que seu comentário ao *De inventione* era utilizado como uma importante fonte nos estudos de retórica à época

igitur concubuit”. A consequentibus ita: sumo quod consequitur: “at non concubuit cum viro”; concludo quod antecedit: “non igitur peperit”. [...] Maximae propositiones “posito antecedente comitari quod subsequitur, perempto consequente perimi quod antecedi””. BOÉCIO, *De hypotheticis syllogismis*, 54,15-55,18.

²⁰³ “At in his propositionibus quae conditionales dicuntur non est idem praedicationis modus; neque enim omnino alterum de altero praedicatur, sed id tantum dicitur esse alterum fuerit, veluti cum dicimus: “si peperit, cum viro concubuit”. Non enim tunc dicitur ipsum peperisse id esse quod est cum viro concumbere, sed id tantum proponitur quod partus numquam esse potuisset nisi fuisset cum viro concubitus”. BOÉCIO, *De hypotheticis syllogismis*, 210,1-7.

²⁰⁴ “Omnes vero [hypotheticae propositiones] necessariam tenere consequentiam volunt, [...] Necessitas enim propositionis in consequentiae immutabilitate consistit”. BOÉCIO, *De hypotheticis syllogismis*, 250,18-29. “[...] duobus modis conditionals fieri possunt: uno secundum accidens, alter out habeant aliquam naturae consequentiam. [...] Sunt autem aliae hypotheticae propositiones in quibus et consequential necessaria reperitur, et ipsius consequentiae causam terminorum position facit, hoc modo: “si terrae fuerit obiectus, defectio lunae consequitur”. Hic enim consequential rata est, et idcirco defection lunae consequitur, quia terrae intervenit obiectus. Ista igitur sunt propositiones certae atque utiles ad demonstrationem”. *De hypotheticis syllogismis*, 218,52-220,76.

²⁰⁵ “Necessarium porro tale est argumentum, si ea proferas, quorum talis sit natura, ut sic fieri necesse sit; si dicas: *Si natus est, morietur. Si peperit, cum viro concubuit*. Haec necesse est, ut se consequantur: quod si necesse habes credere, necessarium factum est argumentum. Illud tamen scire debemus, argumentum necessarium paene non esse solumque esse inter homines probabile. Nempe nobis necessarium videtur ex vero constare. Nam si probabile ex veri simili, ex vero necesse est necessarium. Inter homines autem verum latet totumque suspicionis geritur. Ergo necessarium non potest esse argumentum. Sed tantum inter homines potest necessarium, quantum secundum opinionem humanam valet. Alioqui secundum Christianorum opinionem non est necessarium argumentum: *Si peperit, cum viro concubuit*. Neque hoc rursus: *Si natus est, morietur*. Nam apud eos manifestum est sine viro natum, et non mortuum. Ergo necessarium illud argumentum est, quod iam opinione persuasum est. Atque ut scias hoc necessarium non esse omnino necessarium, ostendit Cicero etiam hoc in hominibus persuaderi, quum ait: *Necessarie demonstratur ea, quae aliter ac dicuntur nec fieri nec probari possunt*. Ergo si probantur, iam non erunt necessaria: quicquid enim probatur, potuit et non credi. Itaque necessarium argumentum teneamus illud, quo facile populo persuadet orator”. MÁRIO VITORINO, *Explanationes in Ciceronis rhetoricam*, 89,28-90,6.

de Damião²⁰⁶, é provável que Damião soubesse que Cícero introduzira o silogismo sobre dar à luz como exemplo de um argumento necessário. Assim como devia saber também que mesmo entre os dialéticos havia incerteza quanto à natureza dessa inferência. De todo modo, o interesse dele parece estar no “estatuto dessas regularidades na natureza que são assumidas para garantir a necessidade de silogismos do tipo que ele citou”²⁰⁷. Entende-se assim a razão dele, em seguida, passar a tratar da relação entre o poder de Deus e as leis da natureza.

A idéia principal é que Deus tem poder soberano sobre a natureza. Não se deve pensar que as leis da natureza determinam o que é possível, pois Deus pode querer e criar qualquer coisa seja um bem. Como autor da natureza ele pode mudar suas leis de acordo com sua livre escolha, cabe à natureza obedecer à vontade de seu criador²⁰⁸. Como evidência disso, Damião enumera uma série de eventos miraculosos que contrariam o curso normal da natureza²⁰⁹. Por fim, ele encerra a discussão reafirmando a habilidade de Deus para restaurar a virgindade por meio de um milagre.

²⁰⁶ Cf. CANTIN, *Lettre sur la toute-puissance divine*, p. 210; RESNICK, *Divine power and possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, p. 56.

²⁰⁷ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 21.

²⁰⁸ “Qui enim naturae dedit originem, facile, cum uult, naturae tollit necessitatem. Nam quae rebus praesidet conditis, legibus subiacet Conditoris, et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae ditionis arbitrium uertit; quique creata quaelibet dominantia naturae subesse constituit, suae dominationis imperio naturae obsequentis oboedientiam reseruauit. [...] Quid ergo mirum si is qui naturae legem dedit et ordinem, super eandem naturam sui nutus exercent ditionem ut ei naturae necessitas non rebellis obsistat, sed eius substrata legibus uelut ancilla deseruiat? Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet uoluntatem, ut, sicut illius leges quaelibet creata conseruant, sic illa, cum iubetur, sui iuris oblita, diuinae uoluntati reuerenter oboediat”. *De divina omnipotentia*, 612B-D. Cf. GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane*, 48-60, 82-86.

²⁰⁹ Destaque-se que entre os eventos miraculosos estão não só milagres bíblicos, mas também fenômenos atestados por fontes seculares, tais como a salamandra que vive no fogo (612D), o funcionamento do imã (613C) e coisas do gênero. Cf. *De divina omnipotentia*, 612 B-C; 612D-614C.

3. O poder divino e a necessidade

A discussão que teve início com a questão da restauração da virgindade, adquire um aspecto mais amplo. Trata-se agora de analisar a habilidade de Deus desfazer o que já foi feito. O ponto de partida de Pedro Damiano é a visão bíblica de que “Deus faz ser o que não era, e não destrói o que era; cria o futuro, não abole o passado”. Mesmo quando algo é destruído para produzir alguma coisa melhor, como no caso do dilúvio, apenas o presente e futuro foram suprimidos, nunca o passado²¹⁰. Além disso, é preciso ter em mente que a destruição de algo mau é um caso especial, pois, a rigor, ele nem ao menos tem ser²¹¹.

Damiano antecipa algo de sua discussão acerca da segunda grande questão do *De divina omnipotentia*, a mudança do passado. Todavia, antes de passar propriamente a ela, Damiano se deterá no *background* teórico de seus oponentes (602D-604B), relacionando a questão da habilidade divina para modificar o passado com uma controvérsia dialética sobre a consequência da necessidade ou impossibilidade (*consequentias necessitatis uel impossibilitatis*).

Damiano é claro sobre o que ele pensa a respeito daqueles que fazem da habilidade divina para modificar o passado objeto de discussão, homens vãos (*vani homines*) que não entendem a importância de seus questionamentos. Perguntam se Deus pode modificar aquilo já feito, mas não se dão conta de que esse tipo de impossibilidade

²¹⁰ “Omnia plane haec testimonia Scripturarum testantur Deum fecisse quod non erat, non destruxisse quod erat; condidisse futura, non aboleuisse praeterita. Quamquam et saepe legatur Deus aliquid evertisse ut melius aliquid procuraret, sicut mundum per aquae diluuium, Pentapolim per ignis incendium, quibus nimirum sic abstulit esse et futurum esse, ut nequaquam abstulerit et fuisse”. *De divina omnipotentia*, 601D-602A.

²¹¹ “Quamquam si ad prauorum hominum merita qui tunc deleti sunt sollerter inspicias, quoniam uanitates et inania sectati sunt, ut non ad esse, sed ad nichilum tenderent, eos merito non fuisse decernas. [...] Tunc enim et cum diuitiis intumescunt, cum se super alios arroganter extollunt, cum denique inferiores per tyrannidis uiolentiam opprimunt, tunc, inquam, eo uerius nichil sunt quo ab eo qui uere et summe est procul sunt”. *De divina omnipotentia*, 602A-C.

não se aplica apenas ao passado. “Afinal, tudo o que é agora, durante o tempo que é, sem dúvida é necessário que seja. Com efeito, enquanto uma coisa é, é impossível que não seja. Da mesma forma, o que é futuro, é impossível que deixe de ser futuro”²¹². Assim como em relação ao futuro, há uma série de coisas que podem indiferentemente ocorrer ou não, como encontrar um amigo ou não encontrar um amigo. Os “sábios deste século” (*saeculi sapientes*) chamam as eventualidades desse tipo de “um-ou-outro” (*utrumlibet*). Essas variações, no entanto, seguem a variabilidade natural das coisas, não o encadeamento lógico dos enunciados. Considerando a consequência das proposições (*consequentia dictionum*), se vai chover, então necessariamente choverá, é impossível que não chova. Desse modo, o mesmo tipo de consequência que vale para o passado, valerá para o presente e o futuro²¹³.

Desse maneira, quando se aplica as regras da dialética para se questionar o poder divino de modificar o passado, a ação de Deus é restringida não apenas em relação ao passado, mas também ao presente e ao futuro. O que os dialéticos fazem é opor as necessidades presentes nessas conclusões ao poder de Deus, “aplicam impudentemente a Deus o que pertence somente à arte de discutir”²¹⁴. Prendem-se às consequências das palavras exteriores, e esquecem o caminho da verdade²¹⁵. Afinal de contas, quem não vê

²¹² “Nam et quicquid nunc est, quamdiu est, procul dubio esse necesse est. Nec enim quamdiu aliquid est, non esse possibile est. Item quod futurum est, non futurum fieri impossibile est.”. *De divina omnipotentia*, 602D.

²¹³ Cf. *De divina omnipotentia*, 602D-603B.

²¹⁴ “Videat ergo inperite sapientium et uana quaerentium caeca temeritas, quia si haec quae ad artem pertinent disserendi ad Deum procaciter referant, [...]”. *De divina omnipotentia*, 603B.

²¹⁵ Cf. “Qui nimirum, quia necdum didicerunt elementa uerborum, per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum, et ignorantes adhuc quod a pueris tractatur in scolis, querelae suae calumnias diuinis ingerunt sacramentis, et quia inter rudimenta discentium uel artis humanae nullam apprehendere peritiam, curiositatis suae nubilo perturbant puritatis ecclesiasticae disciplinam”. *De divina omnipotentia*, 603C. Anselmo diz algo parecido sobre os “heréticos da dialética”, presos ao sopro da voz. “Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi unque nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum uocis putant uniuersales esse substantial, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam,

que se “essas argumentações são admitidas, tal qual são formadas pela ordem lógica das palavras, demonstrar-se-a que o poder divino é impotente em cada um dos momentos do tempo?”²¹⁶

Os antigos mestres das artes liberais, lembra Damiano, discutiram a questão à exaustão, mas nenhum deles chegou ao ponto de acusar de Deus de impotência (*impossibilitas*). Sobretudo quando cristãos, trataram do problema da consequência da necessidade e impossibilidade (*consequentia necessitatis uel impossibilitatis*) dentro dos limites da dialética, evitando fazer qualquer conexão com Deus²¹⁷. Para Damiano, não se trata de uma discussão sobre o poder de Deus, mas de uma questão que pertence ao domínio da dialética. Não diz respeito à realidade das coisas, “mas às regras e ordem da discussão e o encadeamento das palavras”²¹⁸. Portanto, “esta questão concerne muito

prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obuoluta, ut ex eis se non possit euoluere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, ualeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint unus deus? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi indiuiduum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Omnis enim indiuiduus homo est persona. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a uerbo, non personam, id est naturam aliam, non aliam personam assumptam esse?”. *De incarnatione Verbi*, I, 9, 20 – 10, 13.

²¹⁶ “Quis enim manifeste non uideat quia, si argumentationibus istis, ut sese ordo uerborum habet, fides adhibetur, diuina uirtus in temporum quibusque momentis inpotens ostendatur?”. *De diuina omnipotentia*, 603D.

²¹⁷ “De que nimirum quaestione ueteres liberalium artium discussores, non modo gentiles, sed et fidei christianae participes, prolixius tractauerunt. Sed nemo illorum in hanc ausus est prosilire uesaniam ut Deo notam impossibilitatis adscriberet, et praesertim si christianus fuit, de illius omnipotentia dubitaret, sed ita de consequentiali necessitates uel impossibilitatis iuxta meram solius artis disputauere uirtutem, ut nullam in his conflictibus Dei facerent mentionem. Isti autem qui antiquam quaestionem nouiter afferunt, dum altiora gestiunt nosse quam capiunt, potius aciem suae mentis obtundunt, quia ipsum lucis auctorem offendere non pauescunt”. *De diuina omnipotentia*, 604A.

²¹⁸ “Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis diuinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam, et non ad uirtutem uel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi consequentiamque uerborum, non habet locum in Ecclesiae sacramentis, quae a saecularibus pueris uentilatur in scolis. Non enim ad fidei regulam uel morum pertinet honestatem, sed ad loquendi copiam uerborumque nitorem. Quamobrem

mais ao encadeamento das palavras que ao mistério da Igreja” (*haec quaestio potius ad consequentiam uerborum quam ad Ecclesiae pertineat sacramentum*). Nesse caso, Damiano pode deixar a questão para os sábios desse século, contentando-se em apresentar uma breve defesa da fé²¹⁹.

Para entender adequadamente a posição de Pedro Damiano, é preciso que nos voltemos por um momento à origem do problema.

A questão sobre a consequência da necessidade e impossibilidade se inicia com a discussão de Aristóteles sobre as proposições futuras contingentes no nono capítulo do *De interpretatione*²²⁰. Boécio tratará do tema em seus comentários sobre a referida obra de Aristóteles, e também em sua *Consolação da Filosofia*. No capítulo IX se discute a natureza da verdade e falsidade das proposições contingentes. A posição de Aristóteles, de acordo com Boécio, seria a de que se uma proposição tem um valor de verdade definido, então o evento a que se refere acontecerá necessariamente. O que não impediria, por sua vez, a existência de eventos genuinamente contingentes (*utrumlibet*).

sufficiat nobis breui compendio fidem defendere quam tenemus; sapientibus autem huius saeculi quae sua sunt cedimus”. *De divina omnipotentia*, 604A-B.

²¹⁹ Estaria Damiano defendendo a idéia de que a dialética é uma arte puramente verbal? É o que pensam André Cantin (*Lettre sur la toute-puissance divine*, pp. 188-191, 220-221) e Gonsette (*Pierre Damien et la culture profane*, pp. 46-48). Diz Cantin: “Car ce n’est pas seulement parce qu’elle appartient aux arts du langage que la dialectique demeure stérile dans les questions qui touchent aux réalités. C’est essentiellement parce qu’elle est incapable de vérifier ses prémisses, et n’enseigne autre chose qu’à bien raisonner sur des propositions dont le sens et la valeur lui échappent. Cela est assez dit pour être tout à fait clair: “l’ordre des mots” est tout ce qui l’occupe”. (p. 221). Entretanto, como nota Holopainen, Damiano está discutindo aqui a natureza de uma questão específica da dialética, e não a natureza geral dessa arte. Além disso, em determinado momento da obra o próprio Damiano faz referência à natureza das coisas. “Ventilent quaestiones suas qui uolunt, iuxta modum et ordinem disserendi, dum modo per ambages suas et scholaris infantiae nenias contumeliam non inferant Creatori; sciantque impossibilitatem istam in ipsa rerum esse natura et uerborum ex arte procedentium consequentia, non ad uirtutem pertinere diuinam, nichilque supernae maiestatis euadere posse potentiam, ut dicatur iuxta solius naturae ordinem uerborumque conditionem; si est aliquid, quamdiu est, non potest non esse; et si fuit, non potest non fuisse; et si futurum [est, non potest futurum] non esse. Alioquin contra ipsius naturalis proprietatis ordinem existendique materiem, quid est quod Deus non possit euertere? Quid est quod Deus non ualeat noua conditione creare?”. *De divina omnipotentia*, 615A-B.

²²⁰ Ver BARBOSA FILHO, *Aristóteles e o princípio de bivalência; e Nota sobre o conceito aristotélico de verdade*.

Visto que tais eventos não acontecem por necessidade, as proposições que se referem a eles não têm um valor de verdade definido, ainda são verdadeiras ou falsas, mas seu valor de verdade é indefinido²²¹.

Em *Consolação da Filosofia*, Boécio tenta conciliar a providência divina e a existência de eventos contingentes. A dificuldade consiste em conciliar, de um lado, o fato de Deus saber quais proposições contingentes são verdadeiras e quais são falsas, o que as tornaria em proposições necessárias, e, de outro lado, o caráter contingente dessas proposições. Pois, ainda que os eventos ligados a essas proposições inevitavelmente ocorram, não podem vir a ocorrer por meio de qualquer necessidade. Para resolver o problema Boécio se vale de uma distinção entre dois tipos de necessidade: a necessidade simples e a necessidade condicional. Apenas a necessidade do primeiro tipo limitaria a liberdade humana; a necessidade das proposições contingentes conhecidas eternamente por Deus estaria no grupo da necessidade condicional²²².

²²¹ “Aliae [propositionum] autem sunt contingents, quae cum non sint, east amen in futurum evenire possibile est, ut si quis dicat: hodie Alexander pransurus est, hodie Alexander pransurus non est. [...] potest enim fieri, ut hodie Alexander prandeat, et rursus potest fieri, ut hodie non prandeat. Et hanc eveniendi possibilitatem utrumlibet vocamus”. BOÉCIO, *Commentarium in librum Aristotelis Perihermeneias* I, 105.28-106.14. “Quod si in futurum omnis adfirmatio vel negation definite semper dividunt veritatem et falsitatem, erit rerum quae praedicuntur necessaries eventus et omnia ex necessitate contingent vel non contingent. Itaque et casus et possibilitas et liberum perit arbitrium. Syllogismus autem huiusmodi est: si omnis adfirmatio vera est aut falsa definite et eodem modo negation, eveniet ut Omnia inevitabili necessitates ratione contingent. Quod si hoc est, liberum perit arbitrium. Sed hoc impossibile est: non igitur verum est omnem adfirmationem vel negationem veram definite esse vel falsam”. *Commentarium in librum Aristotelis Perihermeneias* I, 111, 17-28.

²²² “Respondebo namque idem futurum cum ad diuinam notionem refertur necessarium, cum uero in sua natura perpenditur liberum prorsus atque absolutum uideri. Duae sunt etenim necessitates, simplex una, ueluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias eum ambulare necesse est. Quod enim quisque nouit id esse aliter ac notum est nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura sed condicionis adiectio; nulla enim necessitas cogit incedere uoluntate gradientem, quamuis eum tum cum graditur incedere necessarium sit. Eodem igitur modo, si quid prouidentia praesens uidet, id esse necesse est tametsi nullam naturae habeat necessitatem. Atqui deus ea futura quae ex arbitrii libertate proueniunt praesentia contuetur; gaec igitur ad intuitum relata diuinum necessaria fiunt per condicionem diuinae notionis, per se uero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. Fient igitur

A solução de Boécio também apresenta algumas dificuldades. Afinal de contas, o que exatamente significa dizer que uma proposição é indefinidamente verdadeira ou indefinidamente falsa? Em que ela difere das proposições definidamente verdadeiras? Esses questionamentos parecem ter levado alguns dialéticos, sobretudo nos séculos X e XI, a admitir que nada poderia salvar a indeterminação do *utrumbet*²²³. Visto que todos os eventos passados, presentes e futuros estão presentes do mesmo modo na providência de Deus, é razoável supor que todas as proposições sobre eles sejam verdadeiros da mesma maneira, isto é, definidamente. Desse modo, resta somente uma conclusão: todos os eventos ocorrem por necessidade.

Outra fonte relevante a respeito da controvérsia dos futuros contingentes é Anselmo, especialmente sua discussão em *Cur deus homo* sobre os dois tipos de necessidade²²⁴. Ele estabelece uma distinção entre necessidade precedente (*necessitas praecedens*) e necessidade subsequente (*necessitas sequens*). A necessidade precedente é a causa do estado atual de uma coisa, uma espécie de necessidade eficiente, assim como dizemos que é necessário que o céu se mova, porque de fato se move. A necessidade subsequente, por outro lado, não é causa eficiente de nada, ela é causada pelo estado atual de uma coisa. Assim como dizemos: porque Boso está falando, ele necessariamente está falando. Não há nada nessa proposição que indique que Boso é compelido a falar, na verdade, o que se diz é que nada pode fazer com que não esteja falando enquanto ele estiver falando. Trata-se de uma necessidade que se aplica a todos os tempos, pois aquilo que foi, necessariamente terá sido; o que é, necessariamente é; e,

procul dubio cuncta quae futura deus esse praenoscat, sed eorum quaedam de libero proficiscuntur arbitrio, quae quamvis eueniant existendo tamen naturam propriam non amittunt qua prius quam fierent etiam non euenire potuissent”. BOÉCIO, *De consolatione philosophiae*, 103,88-104,109. Boécio também utilizou a distinção entre dois tipos de necessidade em seus comentários ao *De interpretatione* (Cf. *Commentarium in librum Aristotelis Perihermeneias I*, 121,20-122,15; *Commentarium in librum Aristotelis Perihermeneias II*, 241,1-9).

²²³ Cf. HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 28.

²²⁴ Cf. CDH II, xvii.

por fim, aquilo que será, necessariamente será. Segundo Anselmo, é a necessidade subsequente que, na discussão de Aristóteles, parece destruir a indeterminação do *utrumlibet*²²⁵. Visto que apenas a necessidade precedente pode, de modo eficiente, infringir a liberdade de um agente, apenas ela é genuinamente uma necessidade. Ao menos num primeiro momento, Anselmo parece entender que o problema das proposições contingentes reside na dificuldade em separar os dois tipos de necessidade.

Sob a luz desse *background*, o texto de Damiano (602D-604B) ganha uma nova perspectiva. Ao rejeitar que a necessidade que se segue de uma proposição verdadeira qualquer possa afetar o poder de Deus, ele parece ter em mente uma distinção semelhante àquela de Anselmo. Certamente há um tipo de necessidade que diminui a liberdade dos agentes, infringindo-lhes impotência. Esse parece ser o caso das proposições condicionais que descrevem o curso ordinário da natureza, daí o esforço de Damiano em demonstrar que Deus tem poder sobre as leis da natureza. A necessidade que se segue de uma proposição verdadeira qualquer, por outro lado, não representa risco ao poder divino, haja vista a existência dos eventos futuros contingentes²²⁶.

²²⁵ “Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur caelum uolui, quia necesse est ut uoluatur; sequens uero et quae nihil efficit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Cum enim hoc dico, significo nihil facere posse, ut dum loqueris non loquaris, non quod aliquid te cogat ad loquendum. Nam uiolentia naturalis conditionis cogit caelum uolui, te uero nulla necessitas facit loqui. Sed ubicumque est praecedens necessitas, est et sequens; non autem ubi sequens, ibi statim et praecedens. Possumus namque dicere: necesse est caelum uolui, quia uoluitur; sed non similiter est uerum idcirco te loqui, quia necesse est ut loquaris. Ista sequens necessitas currit per omnia tempora hoc modo: Quidquid fuit, necesse est fuisse. Quidquid est, necesse est esse et necesse est futurum fuisse. Quidquid futurum est, necesse est futurum esse. Haec est illa necessitas quae, ubi tractat ARISTOTELES de propositionibus singularibus et futuris, uidetur utrumlibet destruere et omnia esse ex necessitate astruere”. CDH II, xvii, 125, 8-22.

²²⁶ “Ventilent quaestiones suas qui uolunt, iuxta modum et ordinem disserendi, dum modo per ambages suas et scolaris infantiae neias contumeliam non inferant Creatori; sciantque impossibilitatem istam in ipsa rerum esse natura et uerborum ex arte procedentium consequentia, non ad uirtutem pertinere diuinam, nichilque supernae maiestatis euadere posse potentiam, ut dicatur iuxta solius naturae ordinem uerborumque conditionem; si est aliquid, quamdiu est, non potest non esse; et si fuit, non potest non fuisse; et si futurum [est, non potest futurum] non esse. Alioquin contra ipsius naturalis proprietatis ordinem existendique materiem, quid est quod Deus

4. O princípio de não-contradição e a onipotência divina

De todo modo, mais do que resolver a questão dos futuros contingentes, o que nos interessa aqui é a maneira de Damiano lidar com a dialética em um contexto teológico. Ele comenta sobre qual deve ser atitude não só da dialética, mas de toda ciência humana quando voltada a questões teológicas.

Mas se acontece que a ciência humana seja empregada ao exame da palavra sagrada, ela não deve tomar para si o magistério com presunção, mas, como uma escrava, obedecer sua senhora com a submissão daquele que serve, com medo de precedê-la ela não se desvia, e que ao seguir os encadeamentos das palavras exteriores ela não perca a luz do poder interior e o reto caminho da verdade.²²⁷

“*Ancilla*” é a palavra que define o papel da dialética em relação à Palavra sagrada. Ela deve reconhecer seu papel secundário, e não pretender usurpar a posição de sua *domina*. Como observa Holopainen, Damiano parece não achar “necessário apresentar nesse contexto qualquer crítica em relação à validade dos princípios da dialética, pois ele sustenta que as dificuldades que ele descreveu surgem de um entendimento deficiente dos problemas dialéticos relevantes”²²⁸.

non possit euertere? Quid est quod Deus non ualeat noua conditione creare?”. *De divina omnipotentia*, 615A-B.

²²⁷ “Videat ergo inperite sapientium ut uana quaerentium caeca temeritas, quia si haec quae ad artem pertinent disserendi ad Deum procaciter referant, iam non tantum in praeteritis, sed et in praesentibus ac futuris, eum inpotentem penitus et inualidum reddant. Qui nimirum, quia necdum didicerunt elementa uerborum, per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum, et ignorantes adhuc quod a pueris tractatur in scolis, querelae suae calimnias diuinis ingerunt sacramentis, et quia inter rudimenta discentium uel artis humanae nullam apprehendere peritiam, curiositatis suae nubilo pertubant puritatis ecclesiasticae disciplinam. Haec plane quae ex dialecticorum uel rhetorum prodeunt argumentis non facile diuinae uirtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inuenta sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant uel clausulas dictionum, absit ut sacris se legibus pertinaciter inferant et diuinae uirtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed uelut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subseruire, ne, si praecedit, oberret, et dum exteriorum uerborum sequitur consequentias, intimae uirtutis lumen et rectum ueritatis tramitem perdat”. *De divina omnipotentia*, 603B-D.

²²⁸ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 30.

Buscando clarificar a relação entre o poder divino e a consequência da necessidade, Damiano se dedica à análise da eternidade de Deus e sua relação com a criação (604C-608A). Sua apresentação se dedica a mostrar que Deus possui poder soberano sobre toda a história da criação, de modo que para ele não há passado ou futuro, mas um eterno presente. Nesse dia eterno, a Criação e o Julgamento permanecem imutáveis²²⁹. Inicialmente ele se volta à análise da eternidade de Deus para mostrar que quando se trata do poder divino aquilo que vale para o presente, também é válido para o passado e o futuro. O que lhe interessa agora é responder àqueles que questionam se Deus poderia criar algo contraditório²³⁰. Por aquilo que já vimos, podemos antever a resposta de Damiano. Afinal de contas, tudo que Deus cria é bom, e, portanto, algo (*aliquid*), o que não seria o caso de algo contraditório²³¹.

Portanto, quando tu pedes que uma só e a mesma coisa tenha sido e não sido, seja e não seja, venha a ser e não venha a ser, tu te esforças de fato em confundir todas as coisas passadas ou futuras, e de demonstrar que elas permanecem suspensas entre o ser e o não ser, o que a natureza exclui seguramente, pois nada pode ao mesmo tempo ser e não ser; mas o que não está na natureza, certamente é nada. Portanto, tu pedes a Deus, duro censor, que ele faça o que não é dele, isto é, o nada; mas eis que o evangelista testemunha contra ti, dizendo que “o nada foi feito sem ele”. Deus até aqui não aprendeu a fazer o nada. Ensine-o, tu, e instrua-o por ti que faça o nada.²³²

Como se vê, o próprio Pedro Damiano se vale do princípio de não-contradição para defender que Deus não pode modificar o que foi feito. Essa passagem também

²²⁹ Cf. *De divina omnipotentia*, 607A-B.

²³⁰ “Tam itaque ueniant superuacuae quaestionis auctores, immo qui peruersorum dogmatum nituntur esse cultores, et dicant: numquid potest Deus agere ut quae facta sunt facta non fuerint? [...] Sed iam, quaeso, cuncta simul euome [...] Age ergo, dic quomodo potest Deus facere de praeteritis ut quod factum est factum non fuerit, uel de praesenti quod nunc est, quamdiu est, ut non sit, uel quod omnino futurum est ut futurum non sit, uel rursus haec omnia per contrarium”. *De divina omnipotentia*, 608A-B.

²³¹ Cf. *De divina omnipotentia*, 608B-C.

²³² “Tu itaque, dum quaeris unam eandem rem et fuisse et non fuisse, esse et non esse, futuram esse et futuram non esse, niteris profecto quaeque facta uel facienda confundere, et inter esse uel non esse nutantia demonstrare. Quod certe rerum natura non habet. Nichil enim simul potest esse et non esse. Sed quod in rerum natura non est, procul dubio nichil est. Quaeris ergo a Deo, durus exactor, ut faciat quod suum non est, hoc est nichil. Sed ecce euangelista contra te stat dicens quia *sine ipso factum est nichil*. Deus adhuc non didicit facere nichil. Tu eum doce et praecipue ut tibi faciat nichil”. *De divina omnipotentia*, 608C.

mostra que a “incapacidade” divina de modificar o que já foi feito não contradiz sua onipotência, pois criar uma contradição não é propriamente uma potência, mas uma impotência²³³. Além disso, há uma outra razão para a inexistência de algo contraditório: a vontade de Deus. “A vontade do Criador supremo e onipotente é para todas as coisas a causa tão eficaz de sua existência ou de sua inexistência que o que ele quer que seja não pode não ser, e o que ele não quer que seja não tem nenhum meio de ser”²³⁴. Por fim, é preciso observar que a ambiguidade entre ser e não ser simultaneamente não é coadunável com a natureza das coisas²³⁵.

Após essa exposição sobre as coisas boas, Damiano retoma a discussão sobre a consequência da necessidade. Trata-se de sua análise final, momento em que finalmente chegaremos ao trecho 612A-B. A necessidade que se segue de proposições verdadeiras é vista como resultado da vontade divina, causa eficiente de ser. A consequência da necessidade é um indicativo do poder da vontade de Deus, pois “se tudo o que é, é por ele, ele conferiu às coisas um poder de existir de tal natureza que uma vez que existiram, não podem não ter existido”²³⁶.

²³³ Cf. *De divina omnipotentia*, 608D.

²³⁴ “Huc accedit quia uoluntas summi et omnipotentis Opificis tam efficax causa est rebus existendi uel non existendi ut quod ille uult esse non possit non esse, et quod non uult esse non ualeat esse. [...] Quapropter si quid boni factum est ab hominibus, perdere suum esse uel fuisse non potest, quia opus Dei est, etiamsi per homines factum est. [...] Bom, id est ea quae bonus Artifex condidit, ut tu, quisquis es, quaeris, esse simul et non esse non possunt, quia in rerum natura, quas rationabilis Artifex esse constituit, alternitas ista non inuenit locum”. *De divina omnipotentia*, 608D-610B.

²³⁵ “Bona autem [...] esse simul et non esse non possunt [...] Quamquam et ipsis malis non possumus hanc diuersitatem eacute concedere ut simul sint et non sint [...] Manifestum est igitur alternitatem istam de qua quaeritur, scilicet utrum possit credi aliquid fuisse simul et non fuisse, esse et non esse, futurum esse et futurum non esse, naturis existentium rerum nulla posse ratione congruere; ad solas autem uerborum pugnas quae de disserendi ac ratiocionandi fiunt consequentiis pertinere”. *De divina omnipotentia*, 610B-C.

²³⁶ “Si enim quicquid est ab ipso est, ipse rebus hanc uim existentiae contulit ut postquam semel extiterint, non extitisse non possint”. *De divina omnipotentia*, 609A.

Até o momento, pelo que vimos, Damião parece defender a validade do princípio de não-contradição²³⁷. Como observa Holopainen, o princípio de não-contradição e a consequência da necessidade estão relacionados, pois ambos “estão estabelecidos na imutável presença de todos os fatos na providência de Deus e na eficiência do poder de Deus para produzir ser”²³⁸. Fazendo uso das palavras de Gonsette, “o valor absoluto do princípio de contradição, longe de ser um limite, representa, ao contrário, uma condição e a consequência necessária da onipotência de Deus”²³⁹

4.1. De divina omnipotentia 612A-B

Com efeito, o que foi não pode verdadeiramente ser dito que não foi, e, inversamente, o que não foi não é correto dizer que foi. Pois os contrários são incompatíveis em um e o mesmo sujeito. Esta impossibilidade, tem-se sem dúvida razão de afirmá-la quando é referida às limitações da natureza, mas não deve ser aplicada à majestade divina. Pois aquele que deu nascimento à natureza facilmente remove a necessidade da natureza quando ele quer.²⁴⁰

²³⁷ É preciso observar, no entanto, que a interpretação de Damião do princípio é um pouco diferente da habitual. Pois quando ele diz que algo não pode ser (*esse*) e não ser (*non esse*) ao mesmo tempo, o verbo *esse* se refere ao modo de ser das coisas boas. Desse modo, o princípio de não-contradição é válido para as coisas más porque elas não têm ser nesse sentido. O que abre caminho, segundo Resnick (*Divine power and the possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, p. 110-111), para seja possível a ocorrência de eventos contraditórios que não se enquadrem no padrão de Damião. Por exemplo, Deus poderia remover um evento mau do passado, e isso não contaria como uma contradição, pois o evento mau nem mesmo tem ser. Todavia, como nota Holopainen (*Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 34), não há em *De divina omnipotentia* qualquer indício dessa linha de raciocínio. De qualquer modo, esse raciocínio não se aplica à perda da virgindade, pois mesmo que a perda da virgindade não tenha ser, a virgindade tem, de modo que a remoção da perda implicaria que a virgindade é e não é simultaneamente, o que seria uma contradição mesmo para Damião.

²³⁸ Cf. HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 34.

²³⁹ GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane*, p. 95.

²⁴⁰ “Nam quod fuit non potest uere dici quia non fuit, et e diuerso quod non fuit non recte dicitur quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur si ad naturae referatur inopiam; absit autem ut ad maiestatem sit applicanda diuinam. Qui enim naturae dedit originem, facile, cum uult, naturae tollit necessitatem”. *De divina omnipotentia*, 612 A-B.

O trecho 612A-B se insere numa passagem em que Damião defende que Deus tem o poder para mudar as leis da natureza. Ele começa tratando de determinados silogismos dos dialéticos (610D), e finaliza com a afirmação de que Deus pode restaurar a virgindade a uma mulher por meio de um milagre (614C), e a consequência da necessidade não limita o poder de Deus para produzir qualquer efeito, mesmo que contrário às leis da natureza (615B).

Ainda que os comentadores divirjam em suas análises a respeito da passagem 612A-B, a maior parte parece assumir que a impossibilidade que Damião diz se aplicar à natureza e não a Deus é a impossibilidade de criar uma contradição. Tomemos esse pressuposto como nosso ponto de partida.

Apresentemos uma vez mais a objeção que nos coloca esta questão supérflua, e vejamos de qual raiz ela sai, a fim de que ela não venha a inundar e levar impetuosamente as ricas colheitas da fé sincera, mas que este riacho, digno de ser engolido pela terra, se torne seco com sua própria fonte. Pois à afirmação que Deus não pode reparar a virgindade após sua queda, acrescentam como por um encadeamento lógico (*quasi consequenter*): com efeito, Deus pode fazer que o que aconteceu não tenha acontecido?²⁴¹

Pelo que diz Damião, o objetivo da passagem 612A-B é tratar da relação entre a restauração da virgindade e a modificação do passado, chamada de *superstitiosa quaestio*. Ele pretende mostrar que a questão está viciada, pois ela se origina do problema da restauração da virgindade. Ao que parece, alguns formulavam: Deus não pode fazer que o que é, não tenha sido; portanto, ele não pode restaurar a virgindade a uma mulher. O problema desse argumento (*quasi consequenter*) é que, como Damião procura mostrar, a restauração da virgindade não exige alteração do passado.

Como se, uma vez estabelecido que uma virgem foi deflorada, fosse impossível que ela reencontra-se sua integridade. Pela natureza, certamente, isso é verdadeiro, a proposição

²⁴¹ “Proponatur adhuc superstitiosae quaestionis obloquium; uideatur etiam ex qua sit radice productum, quatinus, ne praecipiti raptu uberes sinceræ fidei fruges obruat, hiatu terræ dignus cum ipso suo fonte riuus arescat. Ad adfirmandum namque quod Deus nequeat uirginem reparare post lapsum, quasi consequenter adiciunt: numquid enim potest Deus agere ut quod factum est factum non fuerit?”. *De divina omnipotentia*, 611D-612A.

mantém: que algo algo mesmo tempo tenha sido e não tenha sido, não se pode identificar aí uma só e mesma coisa; com efeito, são duas coisas contrárias uma à outra, de modo que, se uma é verdadeira, a outra não pode sê-lo. E, com efeito, o que foi, não é verdadeiro dizer que isso não foi, e inversamente, o que não foi, não é correto dizer que isso foi; pois os contrários são incompatíveis em um e o mesmo sujeito.²⁴²

Damião sustenta que o modo de argumentar de seus interlocutores pode demonstrar que a virgindade não pode ser restaurada no que diz respeito à natureza. Isto é, assumindo-se que alguém perdeu a virgindade, é impossível que ela volte a ser virgem depois disso, pois, considerando o curso ordinário da natureza, uma relação sexual remove definitivamente a integridade da carne. Dessa maneira, o único modo de uma mulher deflorada se tornar virgem novamente por meio da natureza é alterando o passado, de modo que ela nunca tenha se deitado com um homem. Entretanto, isso implicaria na violação do princípio de não-contradição. Portanto, assim como não é possível desfazer o passado, também não é possível ter a virgindade restaurada pela natureza²⁴³.

Esta impossibilidade (*haec impossibilitas*), tem-se sem dúvida razão de afirmá-la quando é referida às limitações (*inopia*) da natureza, mas não deve ser aplicada à majestade divina. Pois aquele que deu nascimento à natureza facilmente remove a necessidade da natureza quando ele quer.²⁴⁴

Considerando o passo anterior, *haec impossibilitas* só pode se referir à natureza, que é incapaz de restaurar a virgindade. Não decorre disso que Deus também não possa fazê-lo, pois ele tem poder soberano sobre as leis da natureza. *Haec impossibilitas* não diz respeito à incapacidade divina para restaurar a virgindade, decorrente da

²⁴² “Tamquam si semel constet ut fuerit uirgo corrupta, iam nequeat fieri ut rursus sit integra. Quod certe quantum ad naturam uerum est statque sententia. Factum quoque aliquid fuisse et factum non fuisse unum idemque inueniri non potest. Contraria quippe inuicem sunt adeo ut si unum sit, alterum esse non possit. Nam quod fuit non potest uere dici quia non fuit, et e diuerso quod non fuit non recte dicitur quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere nequeunt”. *De divina omnipotentia*, 612A.

²⁴³ Holopainen (*Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 38, nota 95) parece estar correto ao dizer que parte da confusão a respeito do trecho 612A-B se deve ao fato de Damião não ter deixado explícito esse momento de sua argumentação.

²⁴⁴ “Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur si ad naturae referatur inopiam; absit autem ut ad maiestatem sit applicanda diuinam. Qui enim naturae dedit originem, facile, cum uult, naturae tollit necessitatem”. *De divina omnipotentia*, 612 A-B.

impossibilidade de se alterar o passado. “A impossibilidade não se aplica a Deus, não pela razão que Deus não poderia desfazer o feito (o que ele não pode), mas pela razão que Deus pode restaurar a virgindade através de um milagre em algum momento presente do tempo”²⁴⁵. Esse é o tom da conclusão da discussão sobre o poder de Deus para mudar as leis da natureza²⁴⁶.

Desse modo, pode-se dizer que o objetivo de Pedro Damiano em *De divina omnipotentia* 612A-B é mostrar que duas são as questões, e elas podem ser tratadas independentemente. O passado não pode ser desfeito, dado o poder da vontade de Deus como causa eficiente do ser dos seres. Todavia, a virgindade pode ser restaurada, pois as leis da natureza obedecem à sua vontade. Feito isso, Damiano pode dizer o que acredita ser a atitude de fé esperada. Após mostrar que Deus não pode alterar o passado, ele parece interessado em destacar que isso não dá motivos para se atribuir a Deus qualquer tipo de impotência²⁴⁷.

Apesar de estar perto do fim, *De divina omnipotentia* não se encerra por aqui. Damiano ainda dedica mais alguns parágrafos à discussão sobre a alteração do passado (619A-620C). Nessa nova análise, a imutabilidade e eternidade divinas serão o ponto de partida. Damiano argumenta que há um sentido em que é possível dizer (*non inepte*) que

²⁴⁵ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 38.

²⁴⁶ “Quid ergo mirum si is qui naturalia rerum omnium iura disposuit, ipsum naturae ordinem ad arbitrium efficacissimae suae uoluntatis inflectit, ut qui matrem uirginem nascendo seruauerat, uiolatam quamlibet, si uoluerit, integram reddat? Aequale nempe fuit Deo ut prius Enoch et Heliam in carne retinere uiuentes, et post Lazarum ac uiduae filium de sepulchris educere resurgentes”. *De divina omnipotentia*, 614C.

²⁴⁷ “Quando igitur quaestio ista proponitur ut dicatur: quomodo potest hoc Deus agere ut quod factum fuit factum non fuerit? Respondeat sanae fidei frater quia quod factum est, si malum fuit, non aliquid sed nichil fuit, ac propterea non fuisse dicendum est, quia materiam existendi non habuit, quod rerum Artifex ut fieret non mandauit. Quod si bonum fuit quod factum est, a Deo utique factum est. *Dixit enim et facta sunt, mandauit et creata sunt. Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nichil.* Atque ideo tale est quod dicitur: quomodo potest facere Deus ut quod factum fuit factum non fuerit? Ac si dicatur: potest Deus agree ut quod fecit ipse, non fecerit? Nimirum ut quod fecit Deus, non fecerit Deus. Ideo conspuendus est qui hoc affert, et non responsione dingus, sed ad cauterium potius destinandus”. *De divina omnipotentia*, 618B-C.

Deus pode (*potest*) fazer com que aquilo que é, não tenha sido²⁴⁸. Visto que o poder de Deus (*posse*) é coeterno ao próprio Deus, ambos são igualmente imutáveis. Desse modo, assim como no início do tempo era possível que Deus não tivesse criado aquilo que hoje conhecemos como passado, ainda hoje (e para sempre) essa possibilidade está disponível para Deus²⁴⁹.

Ainda que se admita que essa discussão final não se representa a posição principal de Damiano sobre a questão, que se conceda ser essa “uma consideração adicional que pode ser usada para combater aquelas pessoas impudentes que não estão satisfeitas com essa solução principal”²⁵⁰, é difícil não ver os problemas que ela suscita. Pois se é verdade que Deus não pode alterar o passado, como defendeu Damiano na maior parte de *De divina omnipotentia*, é preciso que haja algo errado em qualquer argumento que diga o contrário.

Damiano dirá se tratar de uma consideração de natureza gramatical. Em outras palavras, no caso da alteração do passado, quando dizemos que “Deus pode (*potest*) fazer X”, na verdade deveríamos usar a expressão “Deus poderia (*potuit*) ter feito X”, pois é a formulação adequada do nosso ponto de vista temporal. O tempo presente é

²⁴⁸ “Ad reuincendam ergo dicacium hominum impudentiam, quibus adhuc propositae quaestionis absolutio superius facta non sufficit, non inepte possumus dicere quia potest Deus facere, in illa inuariabili et constantissima semper aeternitate sua, ut quod factum fuerat apud hoc transire nostrum, factum non sit, scilicet ut dicamus: Roma, quae antiquitus condita est, potest Deus agere ut condita non fuerit”. *De divina omnipotentia*, 619A.

²⁴⁹ “Sicur ergo Deus unus idemque semper est, ita apud eum omnia posse indefectiuum atque inpertransibile semper adest. Et sicut ueraciter et absque ulla penitus contradictione dicimus quia hoc nunc et semper est Deus quod erat ante saecula, ita nichilominus ueraciter dicimus quia hoc nunc et semper potest Deus quod poterat ante saecula. Si ergo per omnia semper potest Deus quicquid ab initio potuit, potuit autem ante rerum conditionem ut quae nunc facta sunt nullatenus fierent, potest igitur ut facta minime fuissent. Posse siquidem eius fixum est et aeternum, ut quicquid umquam potuit semper possit, nec uarietas temporum apud aeternitatem ullum uicissitudinis inuenit locum, sed sicut idem est quod in principio erat, sic etiam totum potest quicquid ante saecula poterat”. *De divina omnipotentia*, 620A-B.

²⁵⁰ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 41. Cf. CANTIN, *Lettre sur la toute-puissance divine*, pp. 132-133.

apropriado somente quando diz respeito ao Deus eterno²⁵¹. Dessa maneira, a afirmação “Deus pode desfazer o que já foi feito” deveria ser lida como “Deus poderia ter feito de um modo diferente do que é hoje”.

Por fim, apesar da estranheza de sua última consideração, a obra *De divina omnipotentia* pode ser lida como um todo coerente. Damião defende que Deus pode restaurar a integridade da carne, e isso não implica na alteração do passado. Trata-se de um milagre, resultado do poder divino sobre as leis da natureza. A validade do princípio de não-contradição não é posta em xeque, pois Deus não pode desfazer aquilo já feito. Contudo, isso não significa que ele seja impotente em qualquer sentido, pois essa “restrição” é resultado de seu poder soberano. A passagem 612A-B, como vimos, pode ser lida como uma afirmação da validade universal do princípio de não-contradição.

Desse modo, o que se pode dizer da atitude de Pedro Damião em relação à dialética? Ele não ataca a validade do princípio de não-contradição, assim como não chega a elaborar uma crítica geral aos princípios dialéticos, mas também não parece um entusiasta da dialética, sobretudo em questões de fé. Sua consideração final sobre a possibilidade de alteração do passado, destinada àqueles que teimam em assumir que Deus pode fazê-lo, parece indicar um certo desleixo em relação à dialética. Uma posição um tanto sofisticada. Algo bem diferente da visão de Anselmo, que, *sola ratione*, buscará *intelligere* alguma coisa dos assuntos da fé. Desse modo, por não desejar aplicar a dialética em teologia, Damião poderia ser caracterizado como uma espécie de antidialético moderado.

²⁵¹ “Hoc quod dicimus: potest, praesentis uidelicet temporis, congrue dicitur quantum pertinent ad immobilem Dei omnipotentis aeternitatem; sed quantum ad nos, ubi continuata mobilitas et perpes est transitus, ut mos est, potuit conuenientius diceremus, ut ita intellegamus hoc quod dicitur: potest Deus ut Roma non fuerit condita, hoc scilicet secundum se apud quem *non est transmutation nec vicissitudinis obumbratio*. Quod nimirum apud nos ita sonat: potuit Deus. [...] Potuit secundum nos, potest secundum se. [...] Potuisse enim Dei apud nos tantummodo est; apud ipsum autem non potuisse, sed innotum, constans atque inuariabile posse semper est”. *De divina omnipotentia*, 619A-C.

Capítulo III

De grammatico, a aventura da razão

Historiadores talvez se vejam em face de uma escolha mais dura do que muitos possam ter compreendido. Ou eles podem seguir a leitura de Henry ... Ou, se os leitores do *De grammatico* acharem a visão de Henry historicamente não convincente, eles devem aceitar que ao menos um elemento da solução definitiva é enigmático e/ou aparentemente incoerente.²⁵²

Anselmo (1033-1109) viveu no mesmo século em que viveram Lanfranco, Berengário e Pedro Damiano. Além disso, por ter sido aluno de Lanfranco, deve ter conhecido bem a disputa travada por seu mestre e os problemas envolvidos na questão. Apesar disso, não há qualquer menção sobre isso em seus escritos. Como aponta Southern, à primeira vista, Anselmo parece ter permanecido alheio aos problemas, disputas, e métodos de seu tempo. “Em tudo que escreveu, ele dá a impressão de escolher seus próprios problemas e resolvê-los à sua própria maneira, deixando inteiramente intocado os principais problemas de seus contemporâneos e seus métodos usuais para resolvê-los”²⁵³. Seu silêncio sobre a disputa eucarística é particularmente notável, pois além de seu mestre ter estado no centro da discussão, Anselmo o conheceu justamente quando este começara a se destacar como um dos principais defensores da “recentemente definida doutrina da Eucaristia”²⁵⁴.

Seria Anselmo um ermitão, aquela figura solitária interessada em seus próprios pensamentos?

²⁵² MARENBNON, *Some semantic problems in Anselm's De grammatico*, p. 84.

²⁵³ SOUTHERN, *The relationship between Anselm's thought and his life at Bec and Canterbury*, p. 9.

²⁵⁴ Anselmo só menciona a eucaristia em seus últimos anos de vida, em uma de suas preces. Porém, nada é dito sobre a disputa de outrora, pois nos termos em que a doutrina é expressa ela é compatível tanto com a definição de Lanfranco como com a definição de Berengário.

Não se pode negar que ele tenha demonstrado maior interesse em discutir sobre existência e essência do que tratar de questões políticas. Ao menos num primeiro momento, ele parece ter evitado os problemas contemporâneos relacionados à “mecânica dos mundos espiritual e político”. Daí seu aparente desinteresse pelas duas grandes questões de sua época: a disputa sobre a eucaristia e sobre a investidura²⁵⁵. Sobre esse aspecto, é possível dizer que Anselmo esteve distante de seu mundo. Entretanto, isso não o torna um ermitão. Como nota Southern, “todo o sistema de devoção e teologia [de Anselmo] foi a expressão de uma disciplinada experiência beneditina, partilhada entre ele mesmo e seus amigos”²⁵⁶.

Frequentemente, e com insistência, alguns irmãos de hábito me pediram para descrever, em exemplo de meditação, o que eu já lhes expusera, em linguagem corrente, acerca da essência divina e outros pontos ligados a essa meditação. Mais atentos à vontade deles que à facilidade da coisa, estabeleceram de antemão essa forma de meditação escrita: sem, absolutamente, persuadir a partir da santa Escritura, mas, em um estilo simples, por meio de argumentos simples e da simples discussão, mostrar brevemente tudo o que seria afirmado ao fim de cada investigação, cedendo à necessidade da razão e à claridade da verdade.²⁵⁷

Ainda que Anselmo tenha se afastado de determinadas questões, seu pensar pouco se assemelha ao modo de vida de um eremita. Como se vê pelo conhecido texto do *Monologion*, seu pensamento era estimulado pelo companheirismo de seus amigos. Sua reflexão ganha forma e os problemas solução através da cooperação, da conversa com seus irmãos de hábito. Todavia, é preciso ter em mente que o protagonismo da amizade não é resultado de um aspecto positivo da personalidade de Anselmo. Na vida

²⁵⁵ Para uma breve descrição histórica, ver MAXWELL-STUART, *Who is the greater primate?*.

²⁵⁶ SOUTHERN, *The relationship between Anselm's thought and his life at Bec and Canterbury*, p. 11.

²⁵⁷ “Quidam fratres saepe me studioseque peccati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda diuinitatis essentia et quibusdam aliis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam uoluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur sed quidquid per singulas inuestigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et uulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breuiter cogeret et ueritatis claritas patenter ostenderet”. *Monologion, Prologus*, 7, 2-11.

monacal ela é a expressão pessoal da Redenção. “Aquilo que é cosmicamente desenvolvido em raciocínio teológico é experimentado pessoalmente na amizade religiosa”²⁵⁸; experiência que se inicia com os doze discípulos²⁵⁹.

Desse modo, pode-se afastar a idéia de que a obra de Anselmo seja uma “ilha”, fechada em si mesma. Ainda que ele não tenha escrito sobre determinados assuntos, isso não significa que estivesse indiferente às grandes questões de sua época. Como veremos, seus escritos dão prova de que estava atento a elas.

1. Dialética

Visto que Anselmo julgava o *De grammatico* uma introdução à dialética, não parece inútil considerar seriamente essa observação, e, a partir daí, buscar entender em que sentido o diálogo poderia ser visto como tal. Ignorar o caráter propedêutico da obra poderia nos conduzir a uma leitura incompleta²⁶⁰.

²⁵⁸ SOUTHERN, *The relationship between Anselm's thought and his life at Bec and Canterbury*, p. 11.

²⁵⁹ “Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que o seu senhor faz; mas vos chamo amigos, porque tudo o que ouvi de meu Pai vos dei a conhecer”. Jo 15:15.

²⁶⁰ Cf. “If we take Steiger seriously, *De grammatico* might be read primarily as an introduction to the method (or the activity) of dialectical discourse in form of an example or an exercise. This view derives further plausibility from a brief consideration of how the arts in the trivium were taught: there would be a textbook for the formal teaching of the rules and the subject matter of the art. Textbook teaching would be supplemented by the reading of great poetry (for grammar) and great orations (for rhetoric) to provide examples for the art in action. A real understanding of the art could not be gained from the textbooks alone because it was an activity rather than a theory. Dialectic was no different. It was the activity of disputing questions. Anselm might have felt a lack of adequate examples for this activity and he might have reacted to this perceived lack by producing a series of such examples in his ‘teaching dialogues’”. BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 4.

Ainda que a disputa sobre o papel da dialética possa ser indicada como uma característica central da vida intelectual do século XI²⁶¹, é preciso reconhecer também a ambiguidade da noção de dialética²⁶². Toivo Holopainen, por exemplo, em seu estudo sobre a *Dialectic and theology in the eleventh century*, descreve Pedro Damiano como alguém “que não ataca a validade universal do princípio de não-contradição, mas, ao invés disso, o afirma. Ainda que sua atitude para com a dialética pareça ser moderada”²⁶³. Pedro Damiano não seria contra a lógica, apenas contra determinadas posições sobre causalidade e suas consequências para a onipotência divina.

Na disputa entre Lanfranco e Berengário a situação não é muito mais clara. Segundo Chadwick, “Berengário estava, sem dúvida, mais em casa com a gramática que com a dialética”. Além disso, afirma que “uma leitura do *Rescriptum* como um todo não sugere que Berengário fosse dominado pela lógica ou pela gramática, mas por suas leituras patrísticas”²⁶⁴. Nesse emaranhado, apenas Lanfranco poderia ser chamado de dialético, pois realmente conhecia os aspectos técnicos da disciplina. Desse modo, como devemos entender a afirmação de Berengário de que “é claramente propriedade de um grande coração recorrer à dialética em todas as coisas”?²⁶⁵ Exatamente a que ele se refere ao falar em dialética? Trata-se, por vezes, de uma das disciplinas liberais, em outros momentos parece se identificar com a lógica e, por fim, pode designar até mesmo um conjunto específico de obras.

²⁶¹ Cf. ENDRES, *Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert*. Disputa na qual Anselmo estava duplamente envolvido: indiretamente, devido à disputa entre Lanfranco e Berengário sobre a eucaristia, e, diretamente, devido às suas críticas a Roscelino.

²⁶² No século XVII, por exemplo, Galileu poderá se referir à dialética entendendo aí não uma disciplina liberal, mas a obra lógica de Aristóteles. Cf. GALILEI, *Carta de Galileu Galilei a Fortunio Liceti em Pádua*, p. 76. Muito antes disso, Boécio também notara a polissemia da dialética (Cf. ICT, 1045A-B).

²⁶³ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 42.

²⁶⁴ CHADWICK, *Symbol and reality*, p. 35.

²⁶⁵ “Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere”. BERENGÁRIO, *Rescriptum contra Lanfrancum*, 1795.

Tampouco resolveria a questão a assunção do termo “dialética” como referente a uma disciplina do *trivium*, pois “não é *prima facie* claro o que concerne a essa disciplina”²⁶⁶. Assim como não seria diferente se trabalhássemos com o termo “*logica*”, pois a teoria lógica do início da Idade Média poderia abarcar todo o *trivium*. Afinal de contas, a lógica nada mais é do que a consideração sistêmica do *logos* (palavra), e o *trivium* a consideração do discurso sob a perspectiva da gramática, da dialética e da retórica.

Apesar de todas as adversidades, não parece de todo vão o esforço de se compreender a noção de dialética de Anselmo e a maneira pela qual o *De grammatico* a introduz. Traçar a base textual sobre a qual se ergue o diálogo pode ser um bom começo.

1.1. As fontes de Anselmo

Desde o trabalho de Lothar Steiger²⁶⁷, o comentário de Boécio aos *Tópicos* de Cícero tem recebido maior destaque dentre as fontes de Anselmo. A obra *In Ciceronis Topica* parece estar no coração da noção anselmiana de dialética, sobretudo suas páginas iniciais. Entretanto, antes de nos dedicarmos a ela, convém ter uma visão um pouco mais ampla do *background* de Anselmo.

²⁶⁶ Cf. BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 20. Pode-se entender a dialética como a interpretação do *corpus* aristotélico-porfiriano da *logica vetus*. Todavia, isso não explica o papel desempenhado pelos tópicos na dialética medieval inicial. Holopainen, por exemplo, diz: “An eleventh century course in dialectic would begin with two theories related to simple expressions or expressions that can function as components of simple propositions: the theory of predicables, which derives from the *Isagoge*, and the theory of categories, which derives from the *Categoriae*. [...] The theory of the topics as a part of early medieval dialectic is principally a heuristic technique for uncovering arguments, but it can also serve as a means of confirming arguments”. HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 3-4.

²⁶⁷ STEIGER, *Contexe Syllogismos*.

Diferentemente do século XII, pouco sabemos sobre as fontes utilizadas pelos autores do século XI²⁶⁸. Resultado de um número reduzido de textos do período e ausência de um currículo de lógica padronizado. Antes de 1100, lia-se basicamente a *logica vetus*, composta das *Categorias* e *De interpretatione* de Aristóteles, a *Isagoge* de Porfírio, traduzidas e comentadas por Boécio, juntamente com suas monografias. Apesar disso, não se trata de uma questão trivial identificar os textos lidos por determinado autor, pois também havia ampla circulação de compêndios e obras menores, que, por vezes, substituíam as fontes primárias. Desse modo, ao trabalhar com o diálogo *De grammatico*, parece relevante saber se Anselmo leu a tradução de Boécio das *Categorias* ou a paráfrase *Decem categoriae*.

In alio. Martianus Capella, de nuptiis Mercurii et philologie, lib. II; et de VII artibus editis ab eo, lib. VII; et commentum Remigii super eundem, IX lib. Priscianus de VIII partibus, et de constructionibus, II; Utraque rethorica, II; Dialectice, III. Utrumque commentum super Porphirium; primum super Catheg. (Categorias); primum, secundum super Periermenias. Commentum super topica Ciceronis.²⁶⁹

Considerando o catálogo da biblioteca de Bec no século XII, constata-se a presença de um amplo acervo das obras de Agostinho, assim como de outros Pais da Igreja; há também uma considerável seleção de textos retóricos. Em relação às obras lógicas as coisas são um pouco diferente. No catálogo há apenas um Codex contendo obras de lógica. Entre elas, encontram-se os comentários de Boécio sobre Aristóteles e Porfírio, e o comentário sobre os *Tópicos* de Cícero (*In Ciceronis Topica*).

Dessa maneira, é razoável supor, como observa Boschung²⁷⁰, que Anselmo conhecesse importantes fontes primárias do *trivium*: Prisciano, uma ampla seleção de textos retóricos, e, por fim, algumas obras dialéticas da tradição aristotelico-boeciana:

²⁶⁸ Na primeira metade do século XII, por exemplo, tem-se o *Metalogicon* de João de Salisbury, uma espécie de história da lógica.

²⁶⁹ ANÔNIMO, *Catalogus Librorum Abbatiae Beccensis Circa Seculum Duodecimum*, 778C.

²⁷⁰ Cf. BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 23.

- 1) *In Isagogen Porphyrii commenta* (as duas edições)
- 2) *In Categorias Aristotelis libri IV*
- 3) *In Librum Aristotelis De interpretatione* (as duas edições)
- 4) *In Topica Ciceronis commentaria*

Torna-se possível, dessa maneira, reconstituir o que Anselmo provavelmente leu, e, por exclusão, aquilo que ignorou. Aparentemente, teve acesso às obras de Aristóteles e à *Isagoge* nas traduções de Boécio, além dos comentários deste. Do mesmo modo, teve acesso tanto ao texto dos *Topica* de Cícero como a algum comentário, provavelmente o comentário de Boécio²⁷¹.

1.2. *In Ciceronis Topica* e a dialética

*In Ciceronis Topica*²⁷² é um comentário escrito na forma de carta, composto por seis livros que tratam da principal parte dos *Topica* de Cícero. Cada livro começa com uma breve recomendação ao destinatário, e depois se detém em comentar o texto de Cícero cuidadosamente.

No primeiro livro, após explicar brevemente porque considera o comentário de Mário Vitorino sobre os *Topica* de Cícero inadequado, Boécio faz uma introdução geral à dialética a fim de colocar a arte da descoberta em seu próprio contexto. Por fim, há uma breve exposição sobre os *loci*, que têm como objetivo descobrir argumentos, isto é, termos médios.

²⁷¹ Sobre o papel de *In Ciceronis Topica* em St. Gaul no século X, ver VYVER, *Les étapes du développement philosophique du haut Moyen Age*.

²⁷² Apesar de existir uma edição crítica preparada por J. C. Orelli, valho-me aqui do texto latino presente na *Patrologia Latina*, assim como da edição inglesa de Eleonore Stump, que traduz a partir do texto de Orelli indicando a correspondência com o texto da *Patrologia*.

Em nossa exposição nos concentraremos no livro I, sobretudo nos parágrafos dedicados à dialética (*ratio diligens disserendi*). O objetivo dessa *ratio* é prover um método (*via quadam*) para conduzir a investigação filosófica. É a esse método, afirma Boécio, que chamamos de dialética.

Sua exposição é organizada da seguinte maneira. Ele começa traçando duas divisões. A primeira é a divisão da lógica nas fontes de sua força (*vis*), isto é, definição (*definitio*), divisão (*divisio*), e, por fim, dedução (*collectio*). A segunda é a divisão do método em duas partes interdependentes: a arte da descoberta e arte da avaliação de argumentos. Boécio demonstra a interdependência dessas partes explicando o papel de cada uma nas três fontes de força (definição, divisão e dedução). Após essas observações gerais, Boécio dedica-se exclusivamente à arte da descoberta.

Nessa perspectiva, a função dos tópicos é facilitar a descoberta de argumentos (*argumentorum facilis inventio*). Todavia, antes de qualquer coisa, é preciso responder: o que é um argumento? Na tentativa de responder a esse questionamento, Boécio traz à luz noções-chave de metodologia – questão (*quaestio*), proposição (*propositio*), sujeito (*subiectum*) e predicado (*praedicatus*). Assim como tratará da diferença entre argumento e argumentação. Baseado nessas noções, Boécio se volta à discussão dos tópicos em si mesmos.

1.2.1. Dialética e filosofia

Toda a força da lógica, a disciplina mestra do discurso (*magistra disserendi*), vem da definição, da divisão e da dedução²⁷³, pois qualquer coisa que ela possa alcançar ela o fará definindo, dividindo ou deduzindo algo. Visto que definição e divisão estão

²⁷³ Destaque-se que, para Boécio, *collectio* inclui todos os tipos de inferências, incluindo analogias e induções.

ligadas a tópicos específicos (tópico do todo e tópico das partes), somente a dedução é tratada na introdução. A idéia básica de definição é: “pela ajuda do argumento pode-se prover proposições, que podem ser combinadas em um silogismo para produzir a conclusão”²⁷⁴. Como se vê, somente após a análise dos conceitos de argumento, proposição e silogismo essa definição ficará mais clara.

Surge aqui um pequeno problema, pois a utilidade do discurso filosófico parece se limitar ao segundo tipo de deduções, isto é, deduções que são apenas prováveis²⁷⁵. Dado que que filósofos deveriam se interessar somente por argumentos necessários, parece não haver interesse nos tópicos. O próprio Boécio parece confirmar essa posição. Ele parece atribuir a Aristóteles essa visão, pois diz: “Aristóteles chama dialética a habilidade de dedução que usa o que é provável”²⁷⁶. Por outro lado, é preciso considerar que, para Boécio, “dialética”, “lógica” e “sistema cuidadoso do discurso” (*ratio diligens disserendi*) são nomes de uma mesma coisa. Além do mais, em *De differentiis topicis*²⁷⁷ ele nega que a divisão dos argumentos em necessários (*necessarium*) e prováveis (*verisimile* ou *probabile*) seja exclusiva. Um argumento pode ser:

- 1) provável e necessário;
- 2) provável mas não necessário;
- 3) necessário mas não provável;

²⁷⁴ BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 33-34. “Colligendi autem facultas triplici diuersitate tractatur: aut enim ueris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit, et disciplina uel demonstratio nuncupatur; aut tantum probabilibus, et dialectica dicitur; aut apertissime falsis, et sophistica, id est, cauillatoria perhibetur. Logica igitur, quae est peritia disserendi, uel de definitione, uel de partitione, uel de collectione, id est, uel de ueris ac necessariis, uel de probabilibus, id est uerisimilibus, uel de sophisticis, id est, cauillatoriis argumentationibus tractat, has enim collectionis partes esse praediximus”. BOÉCIO, ICT, 1045B-C.

²⁷⁵ “Colligendi autem facultas triplici diuersitate tractatur: aut enim ueris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit, et disciplina uel demonstratio nuncupatur; aut tantum probabilibus, et dialectica dicitur”. BOÉCIO, ICT, 1045B.

²⁷⁶ “Atque haec est una logicae partitio, in qua dialecticam Aristoteles uocat facultatem per probabilia colligendi”. BOÉCIO, ICT, 1045C.

²⁷⁷ Cf. BOÉCIO, *De differentiis topicis*, 1180-1182D.

4) nem necessário nem provável.

Os tópicos tratam com argumentos prováveis (casos 1 e 2), enquanto a filosofia procura por argumentos necessários (casos 1 e 3). Visto que há argumentos prováveis e necessários, os filósofos devem se dedicar ao estudo dos tópicos. Consciente disso, em algumas passagens de *In Ciceronis Topica*, Boécio discute se determinado tópico engendra ou não um argumento necessário²⁷⁸.

Por fim, destaque-se que na ausência dos *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, a noção de inferência necessária depende exclusivamente dos escritos sobre tópicos, possivelmente balanceada por reflexões teológicas e metafísicas.

1.2.2. Noções básicas

Boécio discute sobre algumas noções básicas logo no início do primeiro livro de *In Ciceronis Topica*, criando uma espécie de pequeno glossário. Ele começa trabalhando com o argumento e a questão, e passa em seguida para a análise de noções ainda mais básicas, como a proposição.

Proposição, sujeito e predicado

Boécio define: “*propositio vero est oratio verum falsumve significans*”²⁷⁹. Em seus comentários ao *De interpretatione*, ele explica que essa definição leva em consideração o gênero e a diferença da proposição. De modo que *oratio* é o gênero, e *verum falsumve significans* a diferença. Mas o que exatamente uma proposição significa? Considerando o que Anselmo diz em *De veritate*, a proposição tem uma

²⁷⁸ Por exemplo, ICT, 1069.

²⁷⁹ BOÉCIO, ICT, 1048D.

dupla função: ela significa em vista daquilo que foi feita para significar, e significa o que recebeu a capacidade para significar. A proposição isolada não pode explicar a verdade de uma expressão, pois a mesma proposição pode ser verdadeira ou falsa dependendo do estado das coisas²⁸⁰. Ela só é verdadeira quando significa que é aquilo que é, e significa que não é aquilo que não é²⁸¹.

Para Boécio, a proposição falada expressa o *intellectus* do falante²⁸². Ela é verdadeira se e somente se aquilo que é significado pela proposição (*x*) consegue obter uma proposição que tenha sentido, o qual, aliás, deveria expressar a opinião do falante. *X*, por sua vez, consiste na inerência (*inesse*) do predicado no sujeito²⁸³. Por fim, uma proposição deve ter um dos dois valores de verdade, isto é, deve ser verdadeira ou falsa, *tertium non datur*. Desse modo, uma questão dialética só pode ter duas partes, afirmação ou negação.

²⁸⁰ “MAGISTER. Vide ergo an ipsa oratio aut eius significatio aut aliquid eorum quae sunt in definitione enuntiationis, sit quod quaeris. DISCIPULUS. Non puto. MAGISTER. Quare? DISCIPULUS. Quia si hoc esset, semper esset uera, quondam eadem manent omnia quae sunt in enuntiationis definitione, et cum est quod enuntiat, et cum non est. Eadem enim est oratio et eadem significatio et caetera similiter”. DV, II, 177, 20 – 178, 4.

²⁸¹ Diz Aristóteles: “Quoniam autem est enuntiare et quod est non esse et quod non est esse et quod est esse et quod non est non esse, et circa ea quae sunt extra praesens tempora similiter omne contingit quod quis affirmaverit negare et quod quis negaverit affirmare: quare manifestum est quoniam omni affirmationi est negatio opposita et omni negationi affirmatio. Et sit hoc contradictio, affirmatio et negatio oppositae”. *Commentarium in librum Aristotelis Perihermeneias* II, 126, 14-23. Comenta Boécio: “Hoc autem hinc sumitur: quoniam nouimus alias res esse, alias non esse et quoniam nos ipsi dicere possumus et sentire alias res esse, alias non esse, ex his quatuor enuntiationes fiunt, geminae contradictiones. Si quis enim id quod est dicat non esse, ut si uiuente Socrate dicat: *Socrates non uiuit*, quod est negat et erit negatio false; rursus si quis id quod non est esse confirmet, ut si non uiuente Socrate dicat: *Socrates uiuit*, haec rursus affirmatio falsa est; si quis etiam id quod est esse enuntiatione constituat, ut si uiuente Socrate dicat: *Socrates uiuit*, uera erit affirmatio; sin uero quod non est esse negauerit, est negatio uera, ut si quis non uiuente Socrate dicat: *Socrates non uiuit*. Ex his igitur id est ex affirmatione uera et negatione falsa et rursus ex negatione uera et affirmatione falsa quatuor quidem sunt enuntiationes sed in duabus affirmatio, in duabus negatio continetur, contradictiones uero duae”. BOÉCIO, *Commentarium in librum Aristotelis Perihermeneias* II, 127, 2-19.

²⁸² Cf. BOÉCIO, *In librum Aristotelis De Interpretatione libri duo (Editio prima)*, 299B – 300B.

²⁸³ Cf. BOÉCIO, ICT, 1054.

Uma proposição simples²⁸⁴ pode ser dividida em dois termos, “as partes simples da oração que compreendem a proposição”²⁸⁵. Assim como “*homo*” (sujeito) e “*animal*” (predicado) são os termos da proposição “*omnis homo est animal*”. Para identificar cada parte basta procurar pelo maior e pelo menor termo, respectivamente o predicado e o sujeito. No exemplo de Boécio, “*animal*” é maior que “*homo*” porque “*omnis homo est animal*” pode ser dito verdadeiramente, mas o inverso é falso²⁸⁶. Todavia, antes de prosseguir, é preciso lidar com algumas dificuldades. Primeiramente, como conciliar a afirmação de que proposições categoriais são formadas por dois termos, e que termos são as partes simples da oração com a proposição “o herdeiro é obrigado a restituir a ruína de uma casa cujo usufruto foi legado em herança”²⁸⁷. Em segundo lugar, o critério para identificar sujeito e predicado parece não funcionar sempre, como no caso de “alguns animais são humanos”.

A respeito do primeiro problema - o que poderíamos dizer que a proposição “*iuris civilis scientia utilis est*”? Em que sentido devemos entender que termos são as partes simples da oração?

Não deveríamos estar perturbados por qualquer dúvida porque *lei civil e conhecimento útil* são um tipo de oração que classificamos como termos; pois nem todo termo é expresso como uma parte simples da oração, mas algumas vezes termos são construídos como orações inteiras.²⁸⁸

²⁸⁴ Em *De differentiis topicis*, Boécio divide as proposições em simples e hipotéticas; esses dois tipos de proposição também podem ser divididos em afirmações e negações; e, por fim, em proposições universais, particulares, singulares e indefinidas. Cf. BOÉCIO, *De differentiis topicis*, 1174D – 1176D. No primeiro livro de *In Ciceronis Topica* o interesse parece estar voltado à proposição simples.

²⁸⁵ “Terminos vero voco simplices orationis partes, quae continent propositionem, ut *animal* et *homo*”. BOÉCIO, ICT, 1050A.

²⁸⁶ Cf. BOÉCIO, ICT, 1049.

²⁸⁷ BOÉCIO, ICT, 1059.

²⁸⁸ “Nec nos ulla dubitatio perturbet, quod ius civile et rursus scientia utilis quaedam sunt orationes, quas ut terminus collocamus. Non enim omnis terminus simplici orationis parte profertur, sed aliquotiens orationes integrae in terminis constituuntur”. BOÉCIO, ICT, 1059D-1060A.

Segundo Boécio, todos os termos são partes simples da oração, ainda que sejam expressos por meio de orações inteiras. Nesse caso, em que sentido podem ser ditas partes simples? Uma proposição declara que algo inere (*inest*) em algo outro, o que, por sua vez, pressupõe que sujeito e predicado sejam capazes de ser sujeitos à inerência; conseqüentemente, sujeito e predicado devem ser uma coisa simples. Sob esse aspecto, os termos devem ser simples, mesmo que sejam expressos por uma frase complexa.

Em relação ao segundo problema, Boécio parece ter em mente o contexto da teoria da argumentação, de modo que o uso do critério para determinar entre sujeito e predicado está ligado à dialética. Consideremos a questão: alguns animais são humanos, ou não? Trata-se de uma *quaestio*, uma proposição em dúvida. Para resolvê-la é preciso identificar sujeito e predicado, e, em seguida, encontrar o termo médio que é predicado do sujeito e é sujeito ao predicado. O critério da grandeza é útil nesse momento, pois ele nos diz que “humanos” é o sujeito e “animais” o predicado, visto que os termos tencionam ser relacionados como espécie e gênero. Como termo médio poderíamos considerar a definição de humanos, animais racionais mortais. Desse modo, pode-se concluir que todos os humanos são animais, logo “alguns animais são humanos”. Apesar da aparência sintática, por meio da *ratio diligens disserendi* é possível estabelecer sujeito e predicado, “humanos” e “animais”.

Questão

Uma questão é uma proposição em dúvida. Portanto, assim como toda proposição, as questões possuem as duas partes de uma proposição (negação e afirmação), e podem ser classificadas como simples ou hipotéticas. Do mesmo modo que uma proposição simples, uma questão simples também possui os termos sujeito e

predicado. A dúvida é a característica distintiva da *quaestio*, o que a diferencia de uma proposição. Visto que uma proposição é a expressão de uma opinião (*intellectus*), é compreensível que venha acompanhada de asserção ou dúvida²⁸⁹. Boécio dá como exemplo a proposição “o céu é esférico”, que deve ser verdadeira ou falsa. Em caso de dúvida, poderíamos dizer “o céu é esférico, não é?”. Nessa formulação as duas partes da questão são expressas: de um lado, o céu é esférico; de outro lado, o céu não é esférico. Dado que essas partes são contraditórias, ninguém pode defender uma questão em sua totalidade, mas apenas parte dela. O que pode ser feito de maneira construtiva, defendendo sua própria posição, ou destrutivamente, atacando a posição de seu adversário²⁹⁰.

Argumento

O “argumento” é, sem dúvida, a noção mais importante *ratio diligens disserendi*. Segundo Boécio, “argumento é uma razão que produz crença em relação a algo duvidoso (*argumentum autem ratio est quae rei dubiae faciat fidem*). Trata-se de uma definição com três partes: gênero (*ratio*)²⁹¹ e duas diferenças (*faciat fidem* e *quae rei dubiae*). Para remover uma dúvida, é preciso que um argumento seja “expresso no discurso e disposto com o entrelaçamento de proposições”²⁹², isto é, seja uma

²⁸⁹ “Omnis igitur propositio sive constanter atque pronuntiative proferatur, ut si quis dicat: *Omnis homo animal est*, sive ad interrogationem dirigatur, ut si quis interroget: *Putasne: omnis homo animal est?* Retinet proprium nomen et propositio nuncupatur. At si eadem velut dubitabilis proferatur, fit quaestio, ut si quis quaerat an omnis homo animal sit”. BOÉCIO, ICT, 1048D.

²⁹⁰ Considerando sua definição, questões dialéticas só podem ser questões de sim ou não. O que exclui tão somente a principal questão do *De grammatico*, “Como “gramático” significa tanto substância como qualidade?”.

²⁹¹ Com o uso de *ratio* Boécio pretende afastar o argumento de outras coisas que também produzem crença, tal como a opinião. Assim como o faz Anselmo ao estabelecer a distinção entre *rectitudo visibilis* e *rectitudo mente sola perceptibilis*. Cf. DV, 191, XI.

²⁹² “Argumentum vero nisi sit oratione prolatum, et propositionum contexione dispositum, fidem facere dubitationi non poterit”. BOÉCIO, ICT, 1050B.

argumentação ou um silogismo²⁹³. O silogismo tem como função unir (ou desunir) os dois termos da questão por meio do termo médio²⁹⁴. E deve ser considerado sob dois aspectos: em relação à sua composição e à sua forma. No primeiro caso, importa a necessidade, verossimilhança e falsidade das proposições presentes na argumentação; no segundo caso, importa a necessidade, verossimilhança e falsidade da interconexão das proposições.

Dessa maneira, visto que um argumento é expresso por meio de um silogismo, e este tem como característica o termo médio, “um argumento não é nada outro que a descoberta de um mediador, pois um mediador será capaz de unir os extremos, se uma afirmação é defendida, ou desuni-los, se uma negação é reivindicada”²⁹⁵. Portanto, o argumento parece ser a descoberta do termo médio, o que parece não se harmonizar perfeitamente com a afirmação de que os tópicos dizem respeito à descoberta de argumentos²⁹⁶. Em *In Ciceronis Topica*, Boécio diz que os tópicos, origem do argumento, são as diferenças das proposições máximas. Nas quatro maneiras em que é possível conceber o argumento e a argumentação, o tópico será a diferença das proposições máximas²⁹⁷.

²⁹³ A rigor, uma argumentação pode ser um silogismo ou um entimema. Porém, visto que entimemas podem ser reduzidos a silogismos, restringiremos nossa análise aos silogismos.

²⁹⁴ Cf. BOÉCIO, ICT, 1050B-D.

²⁹⁵ “Quoniam igitur extremi termini medii interpositione copulantur, eoque mod quaestionis inter se membra conveniunt, adhibitaque probatione solvitur dubitatio, nihil est aliud argumentum quam medietatis inventio, haec enim vel conjungere, si affirmatio defendatur, vel disjungere, si negatio vindicetur, poterit extremos”. BOÉCIO, ICT, 1050D-1051A.

²⁹⁶ Eleonora Stump, ao comentar sobre a afirmação de que a prova só pode ocorrer na presença de dúvida, que a visão de lógica de Boécio é muito mais prática e psicológica que nosso entendimento atual do que vem a ser lógica (*Boethius's in Ciceronis Topica*, p. 187, nota 28). Talvez esse seja o caso de “argumento”.

²⁹⁷ Seguindo o esquema proposto por Boschung (*From a topical point of view*, p. 52), temos:

1) A argumentação é a expressão e a interconexão (*elocutio et contextio*) de proposições junto com as proposições máximas. Argumento é o pensamento e sentido (*mens et sententia, sensus*) do silogismo.

Eleonore Stump acredita que Boécio tende a identificar argumento e argumentação na prática, ainda que os diferencia na teoria. De todo modo, é possível dizer que ele entende a argumentação como a expressão do argumento, o que acaba por limitar sua escolha a duas opções (1 e 4)²⁹⁸. A definição de argumento parece ser clara o bastante para sugerir que o argumento é uma *ratio*, “algum tipo de sentido ou força de um silogismo ou seu termo médio, que remove a dúvida se o predicado da questão inere no sujeito da questão”²⁹⁹.

2. O diálogo

Escrito entre os anos de 1060 e 1063³⁰⁰, o *De grammatico* é, depois do *De libertate arbitrii*, a obra mais curta de Anselmo. Além de sua brevidade, pode-se destacar, como o faz Alain Galonnier, sua “proposta árida e condensada, tratada não menos esquematicamente”³⁰¹. Anselmo a qualifica como um “exercício de disputa” (*exercitatio disputandi*)³⁰², útil para introduzir à dialética³⁰³. Além disso, a biografia

2) O argumento é a expressão do raciocínio junto com a proposição máxima e o sentido do silogismo. Argumentação e argumento são a mesma coisa.

3) A argumentação é a interconexão toda do silogismo junto com o sentido. Argumento é a proposição máxima.

4) A argumentação é a interconexão toda do raciocínio não considerando a proposição máxima. Argumento é o sentido da argumentação.

²⁹⁸ O vocabulário escolhido por Boécio merece atenção, pois Anselmo usa termos similares (Cf. DG, IV, 149). Em relação à argumentação, *elocutio*, *contextio* e *prolatio*; com respeito ao argumento, *mens*, *sententia* e *sensus*.

²⁹⁹ BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 53.

³⁰⁰ Franciscus Schmitt, responsável pela edição crítica da obra de Anselmo, data o *De grammatico* por volta de 1080; alguns autores, como Richard Southern, sustentam uma datação por volta do ano 1060. Mesmo que tenha sido escrito no ano proposto por Schmitt, sua “gestação” certamente remete ao período que compreende sua chegada ao mosteiro de Bec até quando se torna abade do mesmo, isto é, os anos de 1060 a 1079.

³⁰¹ GALONNIER, “Introduction au *De grammatico*”, p. 25.

³⁰² DG, XXI, 168, 12.

³⁰³ Cf. DV, *Praefatio*, 173, 5-8.

escrita por Eadmero³⁰⁴, biógrafo de Anselmo, contribuirá para que a posterioridade veja o *De grammatico* como uma obra sobre lógica.

Sua recepção, contudo, não foi das mais positivas. Poucas obras de lógica, como observa Desmond Henry³⁰⁵, foram condenadas com tamanho vigor como o diálogo de Anselmo. As divergências acerca do tratado são de tal magnitude que nem mesmo sobre a natureza de seu tema há unidade. Henry chega a dizer que não há sequer dois historiadores do pensamento que pareçam concordar sobre o objeto do *De grammatico*³⁰⁶. Cousin, por exemplo, entendia ser o principal ponto do diálogo uma dificuldade que surge do *De Interpretatione* de Aristóteles³⁰⁷; Paré, Brunet e Tremblay, por sua vez, viam nessa obra um exercício de categorização aristotélica³⁰⁸, enquanto Maurice pensava se tratar de saber se “um gramático” é uma substância ou uma qualidade³⁰⁹. Hauréau, por outro lado, via o *De grammatico* como um exercício na “profana arte da lógica”, sem nenhuma relação com as obras teológicas de Anselmo³¹⁰. Todavia, esses autores concordavam que se tratava de uma obra escolar e trivial, alguns mais tolerantes do que outros, mas todos sustentando uma visão negativa quanto à importância do diálogo.

Em contrapartida, no século XX o *De grammatico* começa a ser lido de um modo mais positivo. Desmond Henry fazendo uso do sistema e da simbolização da Ontologia de Stanislaw Lesniewski, acredita poder concluir que “o *De grammatico* introduz a distinção entre muitos sentidos da cópula *é*: há um *é* de nível fundamental, e

³⁰⁴ Cf. EADMERO, *Vita Anselmi*, I, iii, 25.

³⁰⁵ Cf. HENRY, *The De grammatico of St. Anselm*, p. 1.

³⁰⁶ *Ibidem*, p 2.

³⁰⁷ Cf. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. CIII.

³⁰⁸ Cf. PARE *et al.*, *La renaissance du XIIe siècle*, p. 199.

³⁰⁹ Cf. MAURICE, *Medieval Philosophy*, p.110.

³¹⁰ Cf. HAUREAU, *Histoire de la Philosophie Scolastique, première partie*, p. 268.

uma série de *é* de nível mais alto, um para cada categoria semântica”³¹¹. Alain de Libera confere a Anselmo, por meio do *De grammatico*, o título de inventor da semântica de referência³¹². Ele entende o diálogo “como uma clarificação crítica dos conceitos fundamentais da semântica aristotélica, do modo como é formulada ou esboçada nas *Categorias*”³¹³. Por último, podemos citar o historiador Richard Southern que vê no *De grammatico* o primeiro passo de uma jornada que conduzirá ao argumento único do *Proslogion*³¹⁴. Enfim, trata-se de uma obra que não só suscitou como ainda suscita diversas dificuldades de interpretação.

2.1. A estrutura da obra

O único opúsculo de Anselmo dedicado às questões dialéticas, observa Corti³¹⁵, também é o único a não ter um título próprio, devendo seu nome a seu *incipit*, “*De grammatico...*”. Ainda que possa ser considerado um texto enigmático, sobretudo por não dar nenhum indício sobre sua função doutrinal, é preciso responder se se trata “de uma simples pausa suscetível de ser posta hermeneuticamente entre parênteses, se é uma obra construtiva que prepara uma nova fase, ou um novo marco que coordena dois grandes momentos especulativos”³¹⁶.

³¹¹ BOSCHUNG, *From a Topical Point of View*, p. 283. Outros comentadores propuseram o mesmo procedimento para a leitura de outros autores medievais. Guido Küng, por exemplo, “mostra que a lógica de Abelardo exigiria, para sua formalização, aliás, pensa ele, com vantagens, uma notação como a do sistema Ontologia de Lesniewski, que apenas admite indivíduos e *expressa* outras categorias”. ESTEVÃO, *A ética de Abelardo e o indivíduo*, p. 50.

³¹² Cf. de LIBERA, *A filosofia medieval*, p. 294.

³¹³ *Ibidem*, p. 295-296.

³¹⁴ Cf. SOUTHERN, *Saint Anselm: a portrait in a landscape*, p. 64.

³¹⁵ Cf. CORTI, *Consideraciones sobre el De grammatico de Anselmo de Canterbury*, p. 27.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 28.

Anselmo julgava seu diálogo uma não inútil introdução à dialética (*non inutilem ut puto introducendis ad dialecticam, cuius initium est "De grammatico"*)³¹⁷, o que demonstra que Anselmo não rejeitava sua obra. Fica patente também que o *De grammatico* não goza da mesma estima que as demais obras, pois estas possuem título e quase todas têm prólogo próprio. O que parece distinguir o diálogo é sua pouca relevância teológica, não partilhando assim da autoridade das Escrituras³¹⁸. Daí suas últimas palavras:

Todavia, porquanto sabes quanto disputam os dialéticos em nossos tempos a respeito da questão proposta por ti, não quero que te apegues de tal modo às coisas que dissemos que as tenha obstinadamente, se alguém conseguisse destruí-las com *argumentos mais fortes* e construir (coisas) diversas. Se isso acontecer, pelo menos não negarás que essas nos serviram de exercícios para as discussões³¹⁹.

Anselmo não só reconhece que outros possam encontrar solução mais satisfatória, mas se utiliza de uma expressão bastante significativa, *validioribus argumentis*. Como nota Corti³²⁰, ao se valer de “*validioribus argumentis*” Anselmo

³¹⁷ DV, *Praefatio*, 173, 5-8.

³¹⁸ Cf. “Tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae quondam feci diuersis temporibus, consimiles in hoc quia facti sunt per interrogationem et responsionem, et persona interrogantis nomine notatur 'discipuli', respondentis uero nomine 'magistri'. Quartum enim quem simili modo edidi, non inutilem ut puto introducendis ad dialecticam, cuius initium est "De grammatico": quoniam ad diuersum ab his tribus studium pertinet, istis nolo conumerare”. DV, *Praefatio*, 173, 2-8.

³¹⁹ “Tamen quoniam scis quantum nostris temporibus dialectici certent de quaestione a te proposita, nolo te sic iis quae diximus inhaerere, ut ea pertinaciter teneas, si quis *uvalidioribus argumentis* haec destruere et diuersa ualuerit astruere. Quod si contigerit: saltem ad exercitationem disputandi nobis haec profecisse non negabis.”. DG, XXI, 168, 8-12, grifo nosso.

³²⁰ Cf. CORTI, *Consideraciones sobre el De grammatico de Anselmo de Canterbury*, p. 27. Contudo, parece-nos difícil sustentar que o *De grammatico* se mantenha “em uma linha exclusivamente racional, descartando uma ‘maior auctoritas’ eclesiástica”. Nesse caso, o que seria exatamente essa autoridade eclesiástica? De que modo ela se articularia com o famoso *sola razione* anselmiano? O que parece diferenciar o *De grammatico* é a ausência de um tema teológico, o que tira de seu campo de pesquisa a busca pela *ratio fidei*, que necessariamente está submetida a uma autoridade maior, a *summa Veritas*.

parece separar o *De grammatico* de outras obras que se ligam a uma “*maior auctoritas*”³²¹.

D. Sobre o *gramático*, peço que me esclareças se é uma substância ou uma qualidade, a fim de que, conhecido isso, eu reconheça o que devo pensar de outros (termos) que, semelhante, se dizem *denominativos*³²².

Além de fornecerem o título do tratado, as palavras iniciais do tratado também indicam os termos em que este se organiza. Ele pode ser dividido em duas partes: primeiramente, capítulos I a X, questiona-se *de grammatico*; posteriormente, capítulos XI a XXI, a questão passa ser *de denominativis*. “A parte I, mais elementar, clarifica e formula o problema. A parte II, mais avançada, responde ao problema desenvolvendo a teoria”³²³.

O Discípulo abre o diálogo como a formulação da *quaestio*: (1) *Utrum grammaticus sit substantia, an qualitas*. Todavia, essa formulação viola a unidade da questão, pois não se trata de uma, mas duas questões: (1a) *Utrum grammaticus sit substantia, an non*; (1b) *Utrum grammaticus sit qualitas, an non*. Dessa duas questões decorrem dois argumentos necessários:

(2a) *Omnis grammaticus est homo.*

Omnis homo est substantia.

Igitur: omnis grammaticus est substantia.

(2b) A autoridade de Aristóteles em *Categorias* IV.

Na primeira parte do diálogo, o foco se voltará à análise de argumentos *contra* as duas questões. Em conformidade com a natureza dessa parte, uma introdução à dialética

³²¹ Cf. CDH, I, ii, 50, 7-10; *Monologion*, II, 14, 1-4.

³²² “DISCIPULUS. *De 'grammatico' peto ut me certum facias utrum sit substantia an qualitas, ut hoc cognito, quid de aliis quae similiter denominatiue dicuntur sentire debeam, agnoscam*”. DG, I, 145, 4-6, grifo nosso.

³²³ BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 13.

elementar³²⁴. A passagem para a segunda parte acontece quando o Discípulo reconhece sua derrota.

Com efeito, destroçaste todos os meus argumentos, quando explicaste que pela palavra *gramático* se significa diferentes (predicamentos) e, de acordo com essas significações, é que se deve falar e entender a respeito de *gramático*. E ainda que eu não o possa negar, isso, contudo, não satisfaz o meu espírito de forma que ele fique descansado como o que achou o que procurava. Com efeito, parece não ter a preocupação de me ensinar mas apenas de obstruir minhas razões. Mas assim como me coube a tarefa de expor (as dificuldades), que de um lado e de outro, me forçavam à ambiguidade, assim o teu dever era ou destruir uma parte ou demonstrar como ambas não se repugnam.³²⁵

Ao confessar o malogro de seus argumentos *contra*, o nível elementar de dialética atinge seu limite. Afinal de contas, como nota Boschung³²⁶, esse modo de argumentação pode nos levar a aceitar ou rejeitar determinadas proposições, mas não pode nos dar entendimento. Daí o esforço da segunda parte do *De grammatico* ser explicar como (1a) e (1b) não são incompatíveis. Trata-se de desenvolver uma teoria da significação capaz de fazê-lo.

³²⁴ Cf. *Idem*, p. 14.

³²⁵ “Ibi namque fregisti omnia mea argumenta, ubi aperuisti a grammatico significari diuersa, et secundum ea loquendum intelligendumque de grammatico. Quod quamuis abnuere non possim, tamen non sic satisfacit animo meo ut uelut quod quaerebat inuento quiescat. Videris enim mihi quasi non curare ut me doceas sed tantum ut rationes meas obstruas. Sed sicut meum fuit exponere quae me ex utraque parte in ambiguitatem cogunt: ita tnum erat aut unam partem destruere, aut ostendere quomodo non sibi inuicem repugnent”. DG, XI, 155, 17-25.

³²⁶ Cf. BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 14.

2.1.2. Estrutura argumentativa³²⁷

- | | |
|--|------------|
| 1. Formulação da <i>quaestio</i> e análise dos argumentos | (I a X) |
| 1.1. A questão | (I e II) |
| 1.1.1. Primeira versão da questão ³²⁸ : | (I) |
| Dúvida estabelecida pelos argumentos (2a) e (2b) ³²⁹ . | |
| Reivindicação pela unidade da questão ³³⁰ . | |
| 1.1.2. Unidade da questão disputada ³³¹ | (II) |
| Divisão da questão em dois componentes: | |
| (1a) <i>utrum grammaticus sit substantia, an non.</i> | |
| (1b) <i>utrum grammaticus sit qualitas, an non.</i> | |
| 1.2. Argumentos <i>contra</i> (1a) | (II a X) |
| 1.2.1. Primeiro grupo de argumentos <i>contra</i> (1a): | (II a VII) |
| 1.2.1.1. Os argumentos: | (II) |
| <i>Nullus grammaticus potest intelligi sine grammatica</i> | |
| <i>Omnis homo potest intelligi sine grammatica</i> | |
| e | |
| <i>Omnis grammaticus suscipit magis et minus.</i> | |
| <i>Nullus grammaticus suscipit magis et minus</i> ³³² . | |
| 1.2.1.2. Contra-exemplo: | (III) |
| <i>Omnis animal potest intelligi sine rationalitate.</i> | |
| 1.2.1.3. Resolução da falácia pela desambiguação do termo médio | (IV) |
| 1.2.1.4. Análise do poder de inferência das premissas dos argumentos <i>contra</i> | (V) |
| 1.2.1.5. Repetição do passo anterior com um exemplo: | (VI) |
| <i>Omnis grammaticus dicitur in eo quod quale.</i> | |
| <i>Nullus grammaticus dicitur in eo quod quid.</i> | |
| 1.2.1.6. Clarificação com exemplo: | (VII) |
| <i>Nullus homo potest intelligi sine rationalitate.</i> | |
| <i>Omnis lapis potest intelligi sine rationalitate.</i> | |
| 1.2.2. O segundo argumento <i>contra</i> (1a): | (VIII) |
| <i>Si homo sequitur grammaticum, essentia hominis sequitur essentiam grammatici.</i> | |

³²⁷ Modificado de BOSCHUNG, *From a topical point of view*, pp. 15-18.

³²⁸ “DISCIPULUS. De 'grammatico' peto ut me certum facias utrum sit substantia an qualitas”. DG, I, 145, 4-5.

³²⁹ “DISCIPULUS. Ut quidem grammaticus probetur esse substantia, sufficit quia omnis grammaticus homo, et omnis homo substantia. Quidquid enim habet grammaticus ut sequatur eum substantia, non habet nisi ex eo quia homo est. Quare hoc concesso ut homo sit: quaecumque sequuntur hominem, sequuntur grammaticum. Quod uero grammaticus sit qualitas, aperte fatentur philosophi qui de hac re tractauerunt. Quorum auctoritatem de his rebus est impudentia improbare.”. DG, I, 145, 14 – 146, 3.

³³⁰ “Cum ergo alterum horum uerum sit, alterum falsum: rogo ut falsitatem detegens aperias mihi ueritatem.”. DG, I, 146, 7-8.

³³¹ “MAGISTER. Argumenta quae ex utraque parse posuisti necessaria sunt, nisi quod dicitis: si alterum est, alterum esse non posse”. DG, II, 146, 10-11.

³³² DG, II, 146, 21-26.

- 1.2.3. O terceiro grupo de argumentos *contra* (1a): (IX e X)
 Autoridade:
Aristoteles ostendit grammaticum eorum esse quae sunt in subiecto. (IX)
Nullus homo est in subiecto.
 Anselmo introduz parte de sua teoria da significação:
grammaticus significa tanto homem como gramática, logo é tanto substância como qualidade.
 e
Omnis substantia aut est prima aut secunda.
Grammaticus autem nec prima nec secunda.
2. Resolvendo o paradoxo. (XI a XXI)
- 2.1. O paradoxo: discurso comum vs. discurso teórico. (XI)
- Ainda que pareça suficientemente claro que *grammaticus* significa homem e gramática, há ainda dois problemas:
- 2.1.1. Discurso comum: não se pode ainda dizer *grammaticus est grammatica* ou inferir que *utilis scientia est grammaticus*.
- 2.1.2. Discurso teórico: se *grammaticus* é o principal exemplo para qualidade porque significa gramática, por que *homo* é o principal exemplo para substância, embora também signifique qualidades (a *differentia*)?
- 2.2. Esboço da teoria (XII)
- 2.2.1. Significação *per se / per aliud, principaliter e ut unum*.
 Apelação e *usus loquendi*.
- 2.2.2. Aplicação ao paradoxo:
Homo significa seu significado *per se ut unum*.
Grammaticus significa *per se grammatica* e *per aliud homo*, mas os significa *ut unum*.
- 2.3. A primeira alternativa à teoria: (XIII)
- Grammaticus* também significa *per se ut unum*. Logo, definimos *grammaticus est homo sciens grammaticam*. Anselmo levanta cinco refutações desta teoria alternativa.
- 2.3.1. A autoridade de toda a tradição das *Categorias*:
 2.3.2. *grammatica* seria uma diferença específica
 2.3.3. *ex figmento*.
 2.3.4. Regresso nugatório.
 2.3.5. Contraexemplo: *hodiernum*.
- 2.4. Conclusão: (XIV)
 Deveríamos definir *grammaticus est sciens grammaticam*.
- 2.5. Clarificações, parte I (XIV-XX)
- 2.5.1. *significatio per se/per aliud e apelatio* (XIV)
- 2.5.1.1. Exemplo: o cavalo branco e o boi preto
 2.5.1.2. Conclusões (XV)
 2.5.1.2.1. divisão *per se/per aliud* aceita
 2.5.1.2.2. em *vox significativa*, fala-se de *significatio per se*.
- 2.5.2. Uso teórico explicado (XVI-XVIII)
- 2.5.2.1. O paradoxo permanece (XVI)
- 2.5.2.1.1. *Grammaticus* parece significar ou uma qualidade *per se* (gramática) ou *per aliud* uma substância somente (*homo solus*). Daí, nenhum homem pode ser um *grammaticus*.

- 2.5.2.1.2. Ninguém pode *convenienter* responder a questão *quid sit grammaticus* dizendo *grammatica*.
- 2.5.2.2. Uso teórico: observações sobre as *Categorias* (XVII-XVIII)
- 2.5.2.2.1. As categorias classificam a significação *per se* das *voces* (XVII)
(não coisas ou predicacões)
- 2.5.2.2.2. Aristóteles frequentemente usa nomes de *res* para se referir a *voces* (XVIII)
- 2.5.2.2.3. Todas as artes têm sua linguagem técnica, que é oposta ao *usus loquendi*.
- 2.5.3. Significação *ut unum* (XIX)
- 2.5.3.1. Objeção: Considere *armatus*, isto é, *habens armam*. Se *armatus* é um ter, por que *grammaticus* não é também um ter? Se *grammaticus* é uma qualidade por que *armatus* não é uma substância?
- 2.5.3.2. Respondeo: *grammaticus* significa *per se* tanto gramática como o ter.
- 2.5.3.3. *grammaticus* não significa seu *per se* significata *ut unum*, daí não significa uma entidade categorial. *Homo* significa uma entidade categorial porque significa *principaliter* uma substância, enquanto *grammaticus* significa o ter e a qualidade igualmente.
- 2.5.3.4. Há somente três modos no qual *ex pluribus fit unum*:
Partes da mesma categoria compõem um todo.
Um gênero junto com diferença compõe uma espécie.
Uma espécie junto com a *collectio proprietatum* compõe um indivíduo.
Somente se a palavra que significa muitas coisas compõem uma coisa nos modos especificados acima podemos falar de *significatio ut unum*.
- 2.6. A segunda alternativa (XX-XXI)
- 2.6.1. Um parônimo significa substância indeterminadamente;
a definição de *albus* seria agora *aliquid habens albedinem*.
- 2.6.2. Três observações: (XXI)
- 2.6.2.1. Há uma distinção entre o que pertence a uma coisa necessariamente e o que é significado (*per se*) por seu nome.
- 2.6.2.2. Como mencionado, a definição acima leva a um inútil regresso.
- 2.6.2.3. O argumento do estudante em favor de sua alternativa é resolvido.
- 2.7. Conclusão (XXI)
- A teoria do Mestre é aceita por ora. Mas os interlocutores reconhecem essa aceitação como contingente em relação a suas próprias habilidades para penetrar o problema. Eles expressamente convidam a um argumento adicional.

3. Parônimos

As primeiras linhas do primeiro capítulo do diálogo (*quomodo grammaticus sit substantia et qualitas*) deixam claro o que Anselmo pretende com sua obra. “D. Sobre o gramático, peço que me esclareças se é uma substância ou uma qualidade, a fim de que, conhecido isso, eu reconheça o que devo pensar de outros (termos) que, de modo

semelhante, se dizem denominativos”³³³. Dois elementos devem ser destacados: em primeiro lugar, trata-se de saber se gramático (*grammaticus*) deve ser entendido como substância ou qualidade, e, a partir disso, entender melhor outros casos de nomes denominativos. Portanto, o que move a obra é o problema dos parônimos.

Como observa Jean Jolivet, esse problema tem história. “Os medievais encontraram um certo número de dados concernentes aos parônimos nos principais autores da gramática e da filosofia e nas fontes secundárias que daí derivam”³³⁴. Do lado dos gramáticos, Donato fala brevemente sobre o assunto: “Alguns são da forma primitiva, como *mons*, *schola*; outros são derivativos, como *montanus*, *scholasticus*; outros são diminutivos, como *monticulus*, *scholasticulus*”³³⁵. Prisciano, por outro lado, se estende um pouco mais sobre o tema³³⁶.

Além dos gramáticos, há outra importante referência sobre os parônimos. Diz Aristóteles no início das *Categorias*: “Parônimos se dizem os itens que possuem a denominação correspondente ao nome na medida em que, a partir de um nome, se diferenciam pela terminação; por exemplo, a partir do “conhecimento das letras”, o

³³³ “D. De 'grammatico' peto ut me certum facias utrum sit substantia an qualitas, ut hoc cognito, quid de aliis quae similiter denominatiue dicuntur sentire debeam, agnoscam”. DG, I, 145, 4-6.

³³⁴ JOLIVET, *Vues médiévales sur les paronymes*, p. 138.

³³⁵ “Alia [nomina] sunt primae positionis, ut *mons schola*, alia derivativa, ut *montanus scholasticus*, alia deminutiva, ut *monticulus scholasticulus*”. DONATO, *Arte maior*, 615.

³³⁶ “Denominatiuum appellatur a uoce primitiui sic nominatum, non ab aliqua speciali significatione, sicut supra dictae species. Habet igitur generalem nominationem omnium formarum, quae a nomine deriuantur. Nam et patronymica et possessiua et comparatiua et superlatiua et diminutiua praeter uerbalia et aduerbialia et ea, quae ex praepositionibus fiunt, ex maxima parte denominatiua sunt, id est a nominibus deriuantur. [...] Habent igitur denominatiua formas plurimas et diuersas significationes. Quae quia late sunt confusae, generali eas nominatione artium scriptores nuncupauerunt denominatiua”. PRISCIANO, IG, IV, 117, 2-7, 14-16. “Omnis enim pars orationis quocumque modo deriuatiua uel in eadem notione siue definitione primitiui sui accipitur et eandem habet ei diuisionem et eadem accidentia, uel in aliud, quod iam ante erat suppositum in propria naturali positione, unde etiam deriuatiuum propter similitudinem eius, quod iam erat ante ex se ortum, ei addebatur, ut pater nomen et paternus nomen, similiter rex et regalis, taurus et taurinus nomina: quidquid enim accidit primitiuo, accidit etiam deriuatiuo. ferueo uerbum et feruesco uerbum, similiter facio et facesso, uideo et uiso uerba sunt ab eodem in idem”. IG, XI, 549, 7-15.

“conhecedor das letras”, e, a partir da “coragem”, o “corajoso”³³⁷. Diferentemente das definições gramaticais, Aristóteles coloca em “questão aqui as coisas, e não primeiro as palavras, ela [a definição] aparece em um contexto lógico”³³⁸.

Além dos textos primários, poder-se-ia consultar outros autores. Se Isidoro de Sevilha é por demais suscinto em suas *Etimologias*³³⁹, pode-se recorrer a Marciano Capella. Escreve ele em *De nuptiis Philologiae et Mercurii*:

A maior parte dentre eles parece ter refletido sutilmente dizendo que não as qualidades elas mesmas que admitem o mais e o menos, mas as coisas que são designadas de acordo com elas; assim a justiça seria uma noção perfeita em si de modo que ela não poderia ser dita “mais justiça que aquela”, enquanto pode ser dito “este é mais justo que aquele”. Do mesmo modo, não se pode dizer “tal saúde é mais saúde que tal outra”, enquanto pode-se dizer “esta é mais sã que a aquela”. Donde resulta que as substâncias não admitem o mais e o menos, enquanto as qualidades poderiam admiti-los através das substâncias elas mesmas”.³⁴⁰

Em Marciano Capella, a questão é formulada considerando uma diferença entre a substância e a qualidade, de modo que se estabelece uma ligação entre a gramática e a teoria das *Categorias*. Nas *Categoriae decem*, ainda que a análise do sentido e da forma não seja o centro da discussão³⁴¹, no momento em que são traçadas as relações entre a

³³⁷ ARISTÓTELES. *Categorias*, 1a, 13-15. Tradução de Lucas Angioni em *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*, p. 195. Cf. “Denominatiua uero dicuntur quaecumque ab aliquo, solo differentia casu, secundum nomen habent appellationem, ut a grammatica grammaticus et a fortitudine fortis.”. ARISTÓTELES, *Categoriae vel Praedicamenta*. Ed. L. Minio-Paluello. Aristoteles latinus, I, 1-5 et 6-7.

³³⁸ JOLIVET, *Vues médiévales sur les paronymes*, p. 139.

³³⁹ “*Derivativa, eo quod ex alio nomine deducuntur, ut a monte montanus*”. ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologiae*, I, 82-83A. “Quaedam etiam [nomina] facta sunt ex nominum derivatione, ut a prudentia prudens”. *Etimologiae*, II, 105C.

³⁴⁰ “Plerique autem subtiliter videntur attendisse, qui qualitates ipsas non dicunt recipere magis et minus, sed ea, quae ab his denominantur, ut justitia sit ipsa una quaedam perfecta notio, ut non dici possit “magis haec justitia quam illa est”, dici tamen potest “magis hic justus quam ille est”. Item dici non potest “magis haec sanitas quam illa est”, dici tamen potest “magis hic sanus quam ille est”. Ex quo fit, ut substantia non recipiat magis et minus, qualitates quidem per ipsas substantias possint recipere”. CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IV, 370.

³⁴¹ “[...] nec paronyma dici possunt nisi in se habuerint utrorumque contractum (id est nisi et nomen omonymorum et negotium synonymorum uideantur habere commune) ut a 'sapientia' 'sapientem' uel 'medicum' a 'medicina' dicamus; eadem in medico quae in medicina et actus similitudo uidetur et nominis. [...] nisi paronyma [...] cum synonymis negotio, cum omonymis nomine fuerint copulata, omonyma potius quam paronyma nominantur; ut, si a 'malitia' 'uitiosum' dicamus, negotio quidem cum synonymis conuenit sed ab omonymis discrepat

qualitas e o *quale* ela está presente³⁴². Por último, não se pode deixar de mencionar Boécio, o responsável pela transmissão da lógica grega ao mundo latino³⁴³. Seu comentário orienta a questão para uma solução um tanto platônica, introduzindo o conceito de participação no nível lexical³⁴⁴. O que acaba por dar à gramática “uma cor platônica”³⁴⁵.

Enfim, o que todos esses textos nos mostram é que os parônimos foram objeto de reflexão de variados autores. Assim como nos mostram determinadas características dessa reflexão que, em alguma medida, permanecerão nas discussões posteriores. Primeiramente, a questão é vista como pertencente tanto à filosofia como à gramática. Ademais, o fenômeno gramatical da derivação parece simbolizar naturalmente a relação de modelo à cópia, de participado a participante; indicando, segundo Jolivet, certa ontologia platonizante.

De todo modo, essa coleção de textos nos conduz à questão: qual é o problema dos parônimos?

nomine (neque enim 'uitiosus' et 'malitia' similia sunt, quamquam eodem intellectu sentiantur); quod si a 'malitia' dicatur 'malus', recte utrumque conuenit. In ultima uero syllaba non mutatur hoc modo, ut si dicamus a 'sapientia' 'uerba sapientia'; hic, cum nulla syllaba commutata est, paronymi exclusa est nuncupatio”. PSEUDO-AGOSTINHO, *Paraphrasis Themistiana (Pseudo-Augustini Categoriae decem)*, 138, 9-14; 138, 26 – 139, 3.

³⁴² “Ab his igitur quas enumerauimus qualitibus qualia nominantur, ut 'leue' a leuitate, a densitate 'densum', ceteraque his similia”. PSEUDO-AGOSTINHO, *Paraphrasis Themistiana (Pseudo-Augustini Categoriae decem)*, 162, 28-30.

³⁴³ Cf. ASZTALOS, *Boethius as a transmitter of greek logic to the latin west: the Categories*.

³⁴⁴ “[...] quotiescumque aliqua res alia participat, ipsa participatione sicut rem, ita quoque nomen adipiscitur, ut quidam homo, quia iustitia participat et rem quoque inde trahit et nomen, dicitur enim iustus. [...] Tria sunt autem necessaria ut denominatiua uocabula constituentur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio, ut cum aliquis dicitur a fortitudine fortis, est enim quaedam fortitudo qua fortis ille participet, habet quoque nominis participationem, fortis enim dicitur. At uero est quaedam transfiguratio, fortis enim et fortitudo non eisdem syllabis terminantur. Si quid uero sit quod re non participet, neque nomine participare potest. Quare quaecumque re non participant, denominatiua esse non possunt. Rursus quoque quae re quidem participant, nomine uero minime, ipsa quoque a denominatiuorum natura discreta sunt”. BOÉCIO, *In Categoriae Aristotelis libri quatuor*, 167D-168B.

³⁴⁵ Cf. JOLIVET, *Vues médiévales sur les paronymes*, p. 141.

3.1. O problema dos nomes derivados

No primeiro capítulo das *Categorias*, Aristóteles utiliza os termos “sinônimo” e “homônimo” para se referir a pares de coisas que possuem o mesmo nome, e que podem ou não ter definição idêntica a seu nome. Segundo Boécio, Aristóteles afirma que em uma predicação algo é dito de outro por meio de nomes. Portanto, desde o início das *Categorias*, três elementos surgem no horizonte da predicação: coisas, nomes, e a definição da coisa em relação ao nome (*secundum nomen substantiae ratio*)³⁴⁶. Enfim, um parônimo não é um par de coisas, mas somente uma que mantém determinada relação com outra coisa tanto em ser como em nome. Assim como sábio é um parônimo de sabedoria, pois mantém relação com sabedoria tanto em ser (ao ser sábio) como em nome (ao ser chamado “sábio”). Como aponta Boschung, “parônimos são importantes em uma teoria do discurso porque qualidades (acidentes em geral) são geralmente predicadas de substâncias paronicamente”³⁴⁷. Isto é, qualidades são predicadas de substâncias por meio de uma palavra denominativa³⁴⁸.

Em seu comentário sobre as *Categorias*, Boécio estabelece três condições para que a paronímia (B de A) ocorra³⁴⁹:

³⁴⁶ Como observa Boschung (*From a topical point of view*, p. 166, nota 13), há evidência desse modo de pensar a linguagem no uso que Anselmo faz do genitivo na expressão “*nomen albi*” – “nome do branco”. Traduções que entendem que o genitivo como um exemplo de menção e não de uso (“o nome ‘branco’”), perdem de vista que o nome é um meio pelo qual a coisa é predicada.

³⁴⁷ BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 166.

³⁴⁸ Cf. BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, 184B-186B. Visto que um parônimo diz respeito a uma coisa e não uma palavra, quando pretendemos nos referir à palavra valemos de “palavra denominativa”. Anselmo o faz pela via adverbial, *denominative dicuntur*. Cf. DG, I, 145.

³⁴⁹ “Tria sunt autem necessaria ut denominatiua uocabula constituentur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio, ut cum aliquis dicitur a fortitudine fortis, est enim quaedam fortitudo qua fortis ille participet, habet quoque nominis participationem, fortis enim dicitur. At uero est quaedam transfiguratio, fortis enim et fortitudo non eisdem syllabis terminantur”. BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, 168A.

- 1- B deve participar em A;
- 2- deve participar no nome de A;
- 3- o nome de B deve diferir do nome de A somente em seu final.

Ademais, a paronímia se liga ao problema da predicação de outras maneiras. Nas *Categorias*, Aristóteles afirma que quando uma coisa X é predicada de Y, X é dito essencialmente (*de subjecto*) ou X está em Y (*in subjecto*), como em um substrato (*ὑποκειμενον*). No caso de uma predicação *de subjecto*, tudo que é dito de X é mantido para Y. Trata-se de uma predicação da essência do sujeito, que, por sua vez, é universal. Assim como “*scientia*” é parte de definição de “*grammatica*” na sentença “*grammatica est scientia*”. Em uma predicação *in subjecto*, por outro lado, diz-se que X está em Y se e somente se 1) X está em Y, 2) X não é parte de Y, e 3) X não pode existir à parte de Y³⁵⁰. Trata-se da predicação de um acidente. Com esses dois tipos de predicação, Aristóteles classifica as coisas em quatro classes:

- Para cada *a*, se há um *b* no qual *a* está como em um substrato, então *a* é um acidente; caso contrário, *a* é uma substância.

- Para cada *a*, se há um *b* do qual *a* é dito *de subjecto*, então *a* é universal; caso contrário, *a* é individual.

Em suma, uma coisa pode ser uma substância universal, uma substância individual, um acidente universal ou um acidente individual. É a partir disso que Aristóteles introduz, no quarto capítulo das *Categorias*, as dez categorias. “*Eorum quidem quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut substantiam significat [...]*”.

Por entender o problema da predicação como o coração das *Categorias*, Boécio assume que a análise de cada palavra sem composição é feita sob a perspectiva da

³⁵⁰ Cf. BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, 169B-177A.

predicação. Desse modo, “a coisa significada é a coisa potencialmente predicada, e, talvez, potencialmente sujeita (subjected) em uma predicação, e a análise de tal predicação envolve a distinção dos três tipos de itens [encontrados em *Categorias* I], a saber, nomes, definições e coisas”. Nesse contexto, compreende-se a importância dos parônimos.

Pois é manifesto do que foi dito daqueles que são ditos *de subjecto*, necessariamente também o nome e a definição é dito do sujeito; como quando humano é dito *de subjecto* do humano particular seu nome também é predicado pois predicarás humano de um humano particular. A definição de humano também será dita *de subjecto* de um humano particular: qualquer humano é um humano e um animal, daí também o nome e a definição são predicados do sujeito (*de subjecto*). Entretanto, desses que estão no sujeito, na maioria dos casos nem o nome nem a definição será dito do sujeito (*de subjecto predicabitur*). Em certos casos, no entanto, nada evita que o nome possa ser dito do sujeito; mas ainda será impossível predicar a definição; como o branco, que está no sujeito no corpo, é dito do sujeito porque o corpo é chamado “branco”, mas a definição do branco nunca será predicada do corpo.³⁵¹

Como indica Aristóteles, a depender do tipo de predicação, coisa, nome e definição operam de modo diverso em uma predicação. No caso de uma predicação essencial (*de subjecto*), A, o nome de A e sua definição são ditos de B. Por outro lado, se estamos diante de uma predicação accidental (*in subjecto*), somente A será predicado de B. De todo modo, duas dificuldades surgem desse trecho das *Categorias*. Primeiramente, Aristóteles não utiliza, ao menos na tradução latina, o nome abstrato de A (*albedo*), mas o nome derivado *album*. A definição (*ratio*) de *album*, por sua vez, conduz a outro problema: qual a definição de um parônimo como *album*? O que se deve esperar: a definição da coisa branca (*album*), do nome “*album*” ou da brancura (*albedo*)?

³⁵¹ “Manifestum est autem ex his quae dicta sunt quoniam eorum quae de subiecto dicuntur necesse est et nomen et rationem de subiecto praedicari, ut homo de subiecto dicitur aliquo homine, et praedicatur nomen; namque hominem de aliquo homine praedicabis. Ratio quoque hominis de aliquo homine praedicabitur; quidam enim homo et homo est. Quare et nomen et ratio praedicabitur de subiecto. Eorum uero quae sunt in subiecto, in pluribus quidem neque nomen de subiecto neque ratio praedicatur, in quibusdam uero nomen quidem nihil prohibet praedicari, rationem uero impossibile est; ut album, cum in subiecto sit corpore, praedicatur de subiecto (dicitur enim corpus album), ratio uero albi numquam de corpore praedicabitur”. ARISTÓTELES, *Categorias*, 2a19-34. In *Categorias Aristotelis libri quatuor*, 184B-184C.

Sobre a primeira dificuldade, Boécio observa, ao comentar a frase de abertura do capítulo dedicado à qualidade³⁵², que Aristóteles não dá uma definição própria de qualidade no capítulo VIII. Sua estratégia consiste em nos apresentar o que seja a qualidade por meio daquilo que nos é mais familiar (*notior*). Dessa maneira, a qualidade seria caracterizada conforme as coisas sensíveis são qualificadas. Tratar-se-ia de uma descrição, e não de uma definição.

Pois se brancura é uma qualidade, o branco é denominado de brancura, i.e. é denominado da qualidade, o branco é nomeado como um quale da qualidade da brancura. Porque se, como foi dito, o branco é melhor conhecido que a brancura, o quale será melhor conhecido que a qualidade, assim como o gramático é melhor conhecido que a gramática. Gramático é também denominado como um quale, a saber, da qualidade de gramática. Daí nada proíbe [Aristóteles] quando ele descreve e de alguma maneira designa a natureza da coisa em questão, para tornar evidente as coisas menos conhecidas das coisas melhor conhecidas.³⁵³

Esse comentário, no entanto, parece não resolver o segundo problema. Pois mesmo que entendamos que na proposição *Socrates est grammaticus*, predicamos *grammatica* de Sócrates como estando em um substrato, ainda assim podemos nos perguntar: é possível definir *grammaticus* ou “*grammaticus*”? Caso seja possível, qual é sua definição? Ela pode ser dita de Sócrates? Ao que parece, não há elementos no texto de Aristóteles ou Boécio que se apliquem diretamente a esses questionamentos³⁵⁴.

³⁵² “Qualitatem autem dico, secundum quam quales quidam dicuntur”. ARISTÓTELES, *Categorias*, 8b25.

³⁵³ “Nam si albedo qualitas est, albus uero ab albedine, id est a qualitate, denominatus est, albus erit qualis nominatus ab albedine qualitate. Quod si, ut dictum est, notior albus est albedine, qualis notior erit qualitate, sicut grammaticus quoque notior est grammatica. Grammaticus quoque qualis est denominatus, scilicet a grammatica qualitate. Omnia enim quae sensibus subiecta sunt notiora sunt nobis quam ea quae sensibus non tenentur. Quare nihil impedit describentem et quodammodo naturam rei eius de qua quaeritur designantem, res ignotiores notioribus approbare”. BOÉCIO, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, 240C-240D.

³⁵⁴ Cf. BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 171.

3.2. Aristóteles e Prisciano

As *Institutiones* de Prisciano estão presentes no catálogo da biblioteca de Bec do século XII, e, provavelmente, estavam lá na época de Anselmo. Além disso, no catálogo há exemplos de obras literárias latinas utilizadas na educação gramatical. Desse modo, é bem possível que Anselmo tenha lido Prisciano. Mas será que isso é o bastante para colocar Prisciano no *background* do *De grammatico*?³⁵⁵

A escolha de Anselmo por *grammaticus* parece não ser aleatória, ainda que não seja possível extrair dela tanto quanto se gostaria. Como observa Boschung, “*grammaticus* é o exemplo ordinário para um parônimo em, virtualmente, toda obra sobre o assunto”³⁵⁶. Ora, isso não pode significar nada além do testemunho da importância do exemplo. Pois *grammaticus* só pode ser o exemplo usual de um parônimo porque está inserido em um debate que possui diversos interlocutores³⁵⁷. Portanto, ao escolher *grammaticus* Anselmo está iniciando uma discussão que possui uma história, na qual dois nomes se destacam: Aristóteles³⁵⁸ e Prisciano³⁵⁹.

De acordo com o gramático latino, um nome significa uma substância e uma qualidade. Aristóteles, por outro lado, sustenta que nomes de substâncias significam substância (e não qualidade) e parônimos significam qualidade (e não substância). Estaria Anselmo opondo as duas visões?

³⁵⁵ A favor dessa posição, GALONNIER, Introduction au *De grammatico*; HENRY, *The De grammatico of St. Anselm*. Para uma interpretação diferente, MARENBOON, *Some semantic problems in Anselm's De grammatico*; BOSCHUNG, *From a topical point of view*.

³⁵⁶ BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 205, nota 121.

³⁵⁷ Assim como Anselmo não era o único a participar da discussão em sua época. Cf. DG, XXI, 168, 8-12.

³⁵⁸ Anselmo faz referências nominais a Aristóteles.

³⁵⁹ O que não significa, por sua vez, que ambos tenham a mesma importância para o desenvolvimento do *De grammatico*.

A questão de abertura do diálogo parece sugerir-lo: “D. Sobre o gramático, peço que me esclareças se é uma substância ou uma qualidade, a fim de que, conhecido isso, eu reconheça o que devo pensar de outros (termos) que, de modo semelhante, se dizem denominativos”³⁶⁰. Além disso, a posição de Aristóteles era bem conhecida: “Que o gramático, porém, seja uma qualidade, confessam-no abertamente os filósofos que trataram desse assunto, e seria uma imprudência rejeitar sua autoridade a respeito desses assuntos”³⁶¹. O próprio exemplo do diálogo (*grammaticus*) parece jogar a favor da oposição Aristóteles vs. Prisciano, pois ao buscar um critério para distinguir as palavras que indicam qualidade daquelas que indicam substância, Prisciano se vale de *grammaticus (sapiens grammaticus)* como um exemplo de substância³⁶².

Apenas uma leitura mais atenta do texto de Prisciano pode nos fornecer elementos para concluir algo a respeito do papel da gramática no desenvolvimento do *De grammatico*.

3.2.1. Particípio e paronímia

Em seu trabalho sobre as *Vues médiévales sur les paronymes*, Jean Jolivet sustenta que a teoria dos participios de Prisciano é importante para as reflexões

³⁶⁰ DG, I, 145, 4-6.

³⁶¹ *De grammatico*, I, 146, 1-3.

³⁶² Ao que parece, Desmond Henry tem motivo para dizer que “it is with the naive question just suggested, posed in respect of Priscian’s unfortunate example (*“grammaticus”*) that *De grammatico* opens, and the question itself may rightly be said to arise from confusion in the face of already existing confusing as to the use and status of terms such as “paronym”, “signifies”, “substance”, and “quality”, and the sentences in which they occur”. (*The De grammatico of St. Anselm*, p. 89). Apesar desse excerto, não é muito fácil descobrir a posição de Henry. Em certos momentos, sustenta que Anselmo opõe a gramática à filosofia, em outros, defende que a teoria do particípio de Prisciano é a fonte de Anselmo para sua definição de *grammaticus*. Galonnier (Introduction au *De grammatico*, p. 36), por sua vez, defende que Anselmo harmoniza Prisciano com Aristóteles, o que, de certo modo, também pressupõe alguma forma de oposição.

medievais a respeito dos parônimos. Ele o faz baseado em dois textos das *Institutiones Gramaticae*.

Denominatiuum appellatur a uoce primitiui sic nominatum, non ab aliqua speciali significatione, sicut supra dictae species. Habet igitur generalem nominationem omnium formarum, quae a nomine deriuantur. Nam et patronymica et possessiua et comparatiua et superlatiua et diminutiua praeter uerbalia et aduerbialia et ea, quae ex praepositionibus fiunt, ex maxima parte denominatiua sunt, id est a nominibus deriuantur. Unde in illorum formis quoque sunt quaedam, quae, cum non habeant significationem eorum, denominatiua iure appellantur, ut Timarchides proprium, Aemilianus quoque, Nobilior, Maximus, Catulus. Haec enim denominatiua sunt dicenda, cum significationem suarum non seruent formarum, etsi sint propria. De quibus tamen sufficienter, cum de iis tractabatur, monstrauius. Habent igitur denominatiua formas plurimas et diuersas significationes. Quae quia late sunt confusae, generali eas nominatione artium scriptores nuncupauerunt denominatiua. Et quia multae inueniuntur formae communes tam denominatiuis quam uerbalibus nec non etiam participialibus et aduerbialibus, non incongruum esse exstimo, de his quoque in loco una tractare.³⁶³

A definição dos denominativos de Prisciano, ao partir de um ponto de vista morfológico, se distancia de Boécio ao excluir qualquer referência à significação. Algumas páginas antes, ao listar os denominativos, Prisciano divide os gêneros dos nomes em suas respectivas espécies. Duas diferenças são introduzidas: nomes próprios e gerais (*propria vs. appellativa*), e primitivo e derivativo (*principalis vs. derivativa*). Considerando isso, percebe-se que a lista de nomes gerais mencionada há pouco (*patronymica et possessiua...*) é a lista de nomes gerais derivados formulada por Prisciano em sua divisão do gênero dos nomes³⁶⁴. Diferentemente dos nomes próprios, que derivam somente o nome de um nome primitivo, os nomes derivados, por sua vez, derivam nome e significação de um nome primitivo. Enfatizando o caráter morfológico de sua análise, Prisciano segue sua exposição fornecendo uma lista de terminações para formar denominativos a partir de nomes primitivos. Desse modo, pode-se dizer que

³⁶³ PRISCIANO, IG, IV, i, 117, 2-19.

³⁶⁴ Cf. “Propriae autem deriuatiuorum sunt hae: patronymicum, possessiuum, comparatiuum, superlatiuum, diminutiuum, denominatiuum, in quo intellegimus cum multis aliis etiam comprehensiuum (de quibus in loco dicemus), uerbale, participiale, aduerbiale”. PRISCIANO, IG, II, xxvii, 60, 2-4.

nessa passagem se define “a ordem das formas nominais que são chamadas *denominative*”³⁶⁵.

Omnis enim pars orationis quocumque modo deriuatiua uel in eadem notione siue definitione primitiui sui accipitur et eandem habet ei diuisionem et eadem accidentia, uel in aliud, quod iam ante erat suppositum in propria naturali positione, unde etiam deriuatiuum propter similitudinem eius, quod iam erat ante ex se ortum, ei addebatur, ut pater nomen et paternus nomen, similiter rex et regalis, taurus et taurinus nomina: quidquid enim accidit primitiuo, accidit etiam deriuatiuo. ferueo uerbum et feruesco uerbum, similiter facio et facesso, uideo et uideo uerba sunt ab eodem in idem.³⁶⁶

A segunda passagem utilizada por Jolivet, quando contextualizada, parece adquirir um novo sentido³⁶⁷. Nesse momento das *Institutiones Grammaticae*, Prisciano discute a classificação das partes da *oratio* (*ordinatio dictionum congrua, sententiam perfectam demonstrans*), sustentado a existência de oito partes da oração³⁶⁸. Visto que sua posição não é a única a respeito do tema, é preciso defendê-la. O fato de incluir o particípio em sua lista, por exemplo, o diferencia dos estóicos. Segundo estes, associado ao particípio há um nome derivado³⁶⁹, de modo que não há motivo para se acrescentar uma nova categoria para os particípios, pois eles nada mais são do que nomes³⁷⁰.

Ademais, não há particípios primitivos, apenas palavras derivadas. Daí a impossibilidade de se definir uma classe de particípios, pois “palavras derivadas deveriam dividir as propriedades gramaticais das palavras primitivas na mesma

³⁶⁵ BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 206.

³⁶⁶ PRISCIANO, IG, XI, i, 549, 7-15.

³⁶⁷ “Sed etiam bene, male deriuata aduerbia a nominibus ab alio ad aliud ad similitudinem nata sunt ante in propria positione inuentorum, ut paene, nempe, fere; haec enim a se orta sunt: quidquid enim accidit his, accidit etiam illis et, quod suum est aduerbiorum, per omnia uerba percurrunt. quantum ergo ad hoc, id est quod in primitiuis et in sua positione non inueniuntur participia, uidentur stoici bene fecisse”. PRISCIANO, IG, XI, i, 549, 15-21.

³⁶⁸ Nome, verbo, particípio, pronome, preposição, advérbio, interjeição e conjunção.

³⁶⁹ “[...] legens est lector et lector legens, cursor est currens et currens cursor, amator est amans et amans amator [...]”. PRISCIANO, IG, XI, i, 548, 16-17.

³⁷⁰ “Ideo autem participium separatim non tradebant partem orationis, quod nulla alia pars orationis semper in deriuatione est nullam propriam positionem habens, nisi participium; ceterae enim partes primo in positione inuentae sunt, ad quam etiam deriuatiua aptantur”. PRISCIANO, IG, XI, i, 549, 3-6.

classe”³⁷¹. A passagem citada por Jolivet está tratando disso: palavras derivadas sempre dividem as propriedades gramaticais da palavra primitiva na mesma *pars orationis*. Prisciano concorda, *videntur stoici bene fecisse* em afirmar a inexistência de participios primitivos, porém, não é verdade que não possam ser classificados como um aparte da oração separada. Da mesma maneira que o nome *hodiernum* significa *casus* e tempo, assim o faz o participio, ainda que o faça de um modo próprio³⁷². Participio é aquela parte da oração que possui o conjunto das propriedades gramaticais do verbo (acrescidas de gênero e declinação) e pode ser utilizada no lugar de um verbo³⁷³.

3.2.2. Partes da oração e significação

Ainda que a definição de Prisciano destaque seu caráter formal, e sua análise esteja muito mais preocupada com os aspectos morfológicos, não se pode dizer que a significação não tenha papel em sua teoria gramatical. Pois ele defende que a significação é um importante critério para se estabelecer a divisão das partes da oração³⁷⁴. Chegando mesmo a listar as *proprietates significationum* de cada parte da

³⁷¹ BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 208.

³⁷² Anselmo discute algo semelhante no *De grammatico*. Dado que todo nome significa a coisa nomeada e aquilo que é nomeado, “ergo ‘hodiernum’ significat id quod vocatur hodiernum et hodie” (XIII, 159, 6). Desse modo, visto que “*hodiernum*” significa *aliquid cum tempore*, “‘hodiernum’ non est nomen sed verbum, quia est vox consignificans tempus, nec est oratio” (XIII, 159, 10-11). Prisciano, por outro lado, conclui que ‘*hodiernum*’ não pode ser um verbo, pois não significa ação ou paixão em nenhum tempo. Nota-se que Anselmo utiliza a definição de verbo de Aristóteles, e não a definição de Prisciano (uerbum est pars orationis cum temporibus et modis, sine casu, agendi uel patiendi significatiuum). Como observa Boschung (*From a topical point of view*, p. 209), o desinteresse de Anselmo parece decorrer do contexto do *De grammatico*, eminentemente dialético.

³⁷³ “Participium est igitur pars orationis, quae pro uerbo accipitur, ex quo et deriuatur naturaliter, genus et casum habens ad similitudinem nominis et accidentia uerbo absque discretione personarum et modorum”. PRISCIANO, IG, XI, viii, 552, 18-20.

³⁷⁴ “Igitur non aliter possunt discerni a se partes orationis, nisi uniuscuiusque proprietates significationum attendamus”. PRISCIANO, IG, II, xvii, 55, 4.

oração³⁷⁵. Desse modo, ao menos num primeiro momento, ele parece fazer como Aristóteles, dividindo as partes da oração segundo sua significação. Entretanto, quando se olha com mais atenção a definição de cada parte da oração, se verifica certa falta de rigor na aplicação desse critério.

³⁷⁵ “Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare. Hoc habet etiam appellatio et uocabulum: ergo tria una pars est orationis.

Proprium est uerbi actionem siue passionem siue utrumque cum modis et formis et temporibus sine casu significare. Hoc habent etiam infinita, quare non sunt separanda a uerbo. Participium autem iure separatur a uerbo, quod et casus habet, quibus caret uerbum, et genera ad similitudinem nominum, nec modos habet, quos continet uerbum.

Proprium est pronominis pro aliquo nomine proprio poni et certas significare personas. Ergo quis et qui et qualis et talis et quantus et tantus et similia, quae sunt infinita siue interrogatiua uel relatiua uel redditua, magis nomina sunt appellanda quam pronomina: neque enim loco priorum nominum ponuntur neque certas significant personas, sed etiam substantiam, quamuis infinitam, et qualitatem, quamuis generalem, quod est suum nominis, habent: nomina sunt igitur dicenda, quamuis declinationem pronominum habeant quaedam ex eis. Non enim declinatio, sed uis et significatio uniuscuiusque partis est contemplanda: indifferenter enim multa et nomina modo pronominum et pronomina modo nominum inuenimus declinata. Quid enim stultius quam omnia, quae numeros significant, nomina dicere, unum autem, unus unius, propter declinationem pronomem appellare? Quod si declinatio facit indicium, qualis sit dictio, debent omnia possessiua pronomina, quia nominum declinationem sequuntur, et participia in his computari, quod omnino caret ratione. Ergo non declinatio, sed proprietates est excutienda significationis.

Et quoniam de proprietate nominis et uerbi et participii et pronominis breuiter dictum est, non incongruum esse arbitror, summam de ceterarum quoque proprietate partium orationis percurrere.

Proprium est aduerbii cum uerbo poni nec sine eo perfectam significationem posse habere, ut bene facio, docte lego. Hoc ergo inter aduerbium et praepositionem est, quod aduerbium et sine casualibus potest praeponi et postponi uerbis et cum casualibus, ut pone currit et currit pone, uenit tempore longo post et post longo tempore uenit. Terentius in *adelpis*: “post faceret tamen”. Si igitur inuenias cum nomine aduerbium sine uerbo, scias hoc per ellipsin fieri, ut si dicam: non bonus homo pro malus, subaudio est.

Praepositionis autem proprium est separatim quidem per appositionem casualibus praeponi, ut de rege, apud amicum, coniunctim uero per compositionem tam cum habentibus casus quam cum non habentibus, ut indoctus, interritus, intercurro, proconsul, induco, inspiciens.

Proprium est coniunctionis diuersa nomina uel quascumque dictiones casuales uel diuersa uerba uel aduerbia coniungere, ut et Terentius et Cicero, uel Terentius uel Cicero; et formosus et sapiens, uel formosus uel sapiens; et legens et scribens, uel legens uel scribens; et ego et tu, uel ego uel tu; et facio et dico, uel facio uel dico; et bene et celeriter, uel bene uel celeriter; quod praepositio non facit. Interest autem etiam hoc, quod praepositiones componi possunt cum uerbis [coniunctio uero numquam], ut subtraho, addico, praepono, produco, dehortor, coniunctio autem, licet sit praepositua, in compositione tamen non inuenitur cum uerbis, ut at, ast, sed, et quod praepositio casualibus separata praepositur semper, coniunctio uero omnibus potest dictionibus modo praeposita modo postposita coniungi”. PRISCIANO, IG, II, xvii, 55, 18 - 56, 27.

A definição e distinção do nome é feita por meio de sua significação, a definição das outras partes, por outro lado, apresenta um misto de considerações morfológicas, sintáticas e de significação. A diferença entre advérbio e preposição, por exemplo, é marcada por considerações sintáticas. Mesmo no caso do verbo, em que há referência à significação, a identificação entre sua significação e determinados aspectos gramaticais acaba por reduzir sua importância. Como nota Boschung³⁷⁶, o exemplo de Terêncio mostra que, ao menos em parte, Prisciano considera como critério a descrição do uso da língua, sobretudo o uso exemplar da literatura. O que, aliás, não seria incomum para um gramático³⁷⁷. Desse modo, não é clara a real importância da significação em sua divisão, ou mesmo o que ele entende por significação. Ao que parece, sua noção de significação não parece se referir à *significatio rerum* ou à *significatio intellectuum*.

De todo modo, sua definição de nome pode nos dizer algo a respeito de uma suposta oposição entre Prisciano e Aristóteles. Segundo o gramático, “é próprio do nome significar substância e qualidade”, o que pode ser entendido de duas maneiras: um nome significa, ao mesmo tempo, substância e qualidade; ou significa apenas um ou outro. A sequência do texto parece indicar que Prisciano tem em mente a primeira opção. Além da definição do nome como aquela parte do oração que distribui qualidade a cada um dos corpos ou coisas sujeitas³⁷⁸, Prisciano também se vale da etimologia para explicar as funções semânticas do nome. Primeiramente, *nomen* é dito do grego ὄνομα,

³⁷⁶ Cf. BOSCHUNG, *From a topical point of view*, p. 212.

³⁷⁷ Cf. PEREIRA, *Quintiliano gramático: o papel do mestre de Gramática na Institutio Oratoria*.

³⁷⁸ “Nomen est pars orationis, quae unicuique subiectorum corporum seu rerum communem uel propriam qualitatem distribuit. dicitur autem nomen uel a Graeco, quod est νόμα et adiecta o ὄνομα, dictum a tribuendo, quod νέμειν dicunt, uel, ut alii, nomen quasi notamen, quod hoc notamus uniuscuiusque substantiae qualitatem. et communem quidem corporum qualitatem demonstrat, ut homo, propriam uero, ut Virgilius, rerum autem communem, ut disciplina, ars, propriam, ut arithmetica Nicomachi, grammatica Aristarchi”. PRISCIANO, IG, II, xxii, 56, 30 - 57, 7.

o qual, por sua vez, deriva de “distribuir” (νέμειν); em segundo lugar, *nomen* deriva de *notamen*, pois é por meio dele que se conhece a qualidade de cada substância.

A tese de que Prisciano se opõe ao “*grammaticus est qualitas*” de Aristóteles pressupõe que ele esteja trabalhando no contexto das categorias. Em outras palavras, um nome significa tanto uma entidade da categoria da substância como uma entidade da categoria da qualidade. Todavia, os exemplos de Prisciano não parecem sustentar essa interpretação, pois é difícil acreditar que ele não soubesse que “*disciplina*” e “*grammatica Aristarchi*” não são substâncias no sentido das *Categorias*. O que o texto das *Institutiones grammaticae* sugere é que um nome significa de duas maneiras. Primeiramente, significa aquilo como algo é conhecido, algum tipo de qualidade (*notamus uniuscuiusque substantiae qualitatem*), depois nomeia algo (*unicuique subiectorum corporum seu rerum*), que é conhecido ao estar sujeito àquela qualidade (*qualitatem distribuit*). “*Substantia*” é utilizada para designar as coisas denominadas pelo nome, portanto, não possui o mesmo sentido usado nas *Categorias*³⁷⁹.

Por fim, é preciso ter em mente que a conexão entre gramática e dialética só começa efetivamente a surgir a partir do século XI³⁸⁰. Antes disso, elas são vistas como duas disciplinas separadas. Desse ponto de vista, é compreensível que a teoria gramatical Prisciano não seja decisiva no desenvolvimento do tratado dialético de Anselmo. As propriedades gramaticais dos parônimos não parecem figurar no plano de *De grammatico*.

³⁷⁹ As Glosas sobre Prisciano parecem ir no mesmo sentido. Cf. “Notandum est quod non accipitur stricte – secundum hoc quod substantia est res subsistens accidentibus, sed accipitur large – proprie essentiam et quantitate(m) et qualitatem, non secundum hoc quod ponitur in suo praedicamento, sed ponit hic pro quamlibet proprietate”. KING, *Peter Abailard and the problem of universals in the Twelfth Century*, apêndice do capítulo IV (p. 117), 1-4.

³⁸⁰ Diz Rijk: “From about the middle of the century the grammarians took great pains to borrow from dialectic quite a number of doctrinal data as well as methodological view-points in order to provide their own art with the scientific basis required by the intellectual fashion of those days”. RIJK, *Logica modernorum*, II, i, pp. 99-100.

4. Problemas semânticos

Apesar de sua forma dialogada, o *De grammatico* apresenta uma estrutura bem delineada. Inicialmente ele trata das dificuldades que os parônimos impõem à teoria da significação; depois, introduz determinadas noções semânticas; em seguida, ele analisa tais noções; e, por fim, respondendo a seu aluno, clarifica algo da teoria da significação.

Ao menos dois problemas surgem na teoria aristotélica da significação quando os parônimos são considerados. O primeiro diz respeito ao modo de expressão do dialético, pois quando ele diz “*grammaticus est grammatica*”, além de ir contra o uso ordinário da língua (*usus loquendi*), nenhuma das consequências dessa proposição (por exemplo, “*grammaticus est utilis scientia*”) parece ser aceitável tanto em seu uso comum como em seu uso dialético. Os dialéticos escrevem coisas que não diriam em público³⁸¹.

O segundo problema é de natureza lógico-metafísica. Se “*grammaticus*” é uma qualidade porque significa uma qualidade, o mesmo não deveria ser dito de “humano”, que também significa uma qualidade? Visto que os nomes-substâncias (que são substâncias) e os parônimos (que são qualidades) significam tanto substâncias como qualidades, e parecem operar do mesmo modo, qual é o critério para distinguir esses dois tipos de nomes? O desafio é distinguir entre diferenças substanciais e acidentais³⁸².

³⁸¹ “DISCIPULUS. Quoniam nemo qui intelligit nomen grammatici, ignorat grammaticum significare hominem et grammaticam, et tamen si hac fiducia loquens in populo dicam: utilis scientia est grammaticus, aut: bene scit homo iste grammaticum: non solum stomachabuntur grammatici sed et ridebunt rustici. Nullatenus itaque credam sine aliqua alia ratione tractatores dialecticae tam saepe et tam studiose in suis libris scripsisse, quod idem ipsi colloquentes dicere erubescerent”. DG, XI, 156, 5-11.

³⁸² “Saepissime namque cum uolunt ostendere qualitatem aut accidens, subiungunt: ut grammaticus et similia, cum grammaticum magis esse substantiam quam qualitatem aut accidens usus omnium loquentium attestetur. Et cum uolunt aliquid docere de substantia, nusquam proferunt: ut grammaticus aut aliquid huiusmodi. Huc accedit, quia si ideo grammaticus quia significat hominem et grammaticam dicendus est substantia et qualitas: cur homo non est similiter qualitas et substantia? Homo namque significat substantiam cum

Na verdade, gramático não significa o homem e a gramática como um (*ut unum*), mas significa a gramática por si (*per se*) e o homem por outro (*per aliud*). E ainda que este nome seja apelativo (*appellativum*) de homem, contudo não se diz propriamente que seja significativo desse; e embora seja significativo de gramática não é, todavia, apelativo dessa. Ora, digo agora nome apelativo de qualquer coisa pelo qual ela própria é denominada no uso corrente da linguagem.³⁸³

Para resolver a questão, Anselmo se vale de quatro noções semânticas: significação por si (*significatio per se*), significação por outro (*significatio per aliud*)³⁸⁴, apelação (*appellatio*), e, por fim, significação como um (*significatio ut unum*). Logo se vê a importância de *significatio*, presente em três das quatro noções propostas por Anselmo³⁸⁵.

4.1. *Significatio et appellatio*

E ainda que este nome seja apelativo de homem, contudo não se diz propriamente que seja significativo deste; e embora seja significativo de gramática não é, todavia, apelativo deste. Digo agora nome apelativo de uma coisa qualquer pelo qual a coisa mesma é apelada na linguagem usual. Com efeito, em nenhuma linguagem usual se diz: “a gramática é um gramático” ou “o gramático é a gramática”, mas “homem é gramático” e “gramático é homem”.³⁸⁶

omnibus illis differentiis quae sunt in homine, ut est sensibilitas et mortalitas. Sed nusquam ubi scriptum sit aliquid de qualitate aliqua, prolatum est ad exemplum: uelut homo”. DG, XI, 156, 12-20.

³⁸³ “Grammaticus uero non significat hominem et grammaticam ut unum sed grammaticam per se et hominem per aliud significat. Et hoc nomen quamuis sit appellativum hominis, non tamen proprie dicitur eius significativum; et licet sit significativum grammaticae, non tamen est eius appellativum. Appellativum autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur”. DG, XII, 157, 1-6.

³⁸⁴ Além de ser fundamental para a compreensão de *De grammatico*, o par *per se - per aliud* também é importante para incluir o tratado no todo do pensamento de Anselmo, pois se trata de noções recorrentes em outras de suas obras.

³⁸⁵ Essas noções também poderiam ser agrupadas em pares, o que nos daria “um trio de sutis distinções semânticas”: 1) significação vs. apelação; 2) significação *per se* vs. significação *per aliud*; e, por fim, 3) significação de coisas unificadas vs. significação de coisas não unificadas. Cf. KING, *Anselm's philosophy of language*, p. 92.

³⁸⁶ “Et hoc nomen quamuis sit appellativum hominis, non tamen proprie dicitur eius significativum; et licet sit significativum grammaticae, non tamen est eius appellativum. Appellativum autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur. Nullo enim usu loquendi dicitur: grammatica est grammaticus, aut: grammaticus est grammatica; sed: homo est grammaticus, et grammaticus homo”. DG, XII, 157, 3-8.

A definição de apelação é, de certo modo, surpreendente. Para toda coisa x , um nome é apelativo de x , se e somente se x é apelado por N na linguagem usual (*usus loquendi*). A definição de Anselmo segue o caminho inverso utilizado no caso da significação. Em outras palavras, ele começa pela coisa (x) para chegar ao nome (N); primeiro há x , só depois se pergunta se N é apelativo desse x . No caso da significação, o ponto de partida é o nome, a partir dele se pergunta que coisas traz à mente³⁸⁷. Além disso, ao definir a apelação de um termo tendo como critério que esse termo seja apelativo na linguagem usual, Anselmo parece ser um tanto circular. De modo que é razoável supor que a referência ao *usus loquendi*³⁸⁸ pretende remover essa circularidade.

Anselmo oferece alguns exemplos: “homem” apela homem, “bravo” apela humanos (bravos homens), “branco” apela o cavalo branco (exemplo dos dois animais no estábulo, cavalo branco e boi preto)³⁸⁹. Dois pontos merecem destaque. Primeiramente, nomes apelam entidades individuais, ressalvando-se que um nome não pode apelar exclusivamente indivíduos mas também universais, e que um nome pode apelar indivíduos que não sejam substâncias. Assim como “cientista” apela Darwin, pois é perfeitamente adequado dizer “Darwin é um cientista”; “ciência” apela biologia, pois, valendo-se do *usus loquendi*, é possível dizer “biologia é uma ciência”; e “animal”

³⁸⁷ Anselmo não parece preocupado em discutir como a posição de sujeito e predicado pode afetar a função semântica de um termo em uma proposição (cf. ADAMS, *Re-reading De Grammatico, or, Anselm's Introduction to Aristotle's Categories*, p. 89).

³⁸⁸ Na leitura de Henry, *usus loquendi* se identifica com a ordem da linguagem do gramático. Para tanto ele se baseia na diferenciação entre a linguagem do dialético e a linguagem usual (DG, XVIII, 164, 7-10). Não se trata apenas de uma distinção, mas é uma distinção onde os termos são valorados: a linguagem precisa e adequada dos dialéticos é contraposta àquela dos gramáticos que se rendem às circunstâncias concretas (*secundum rerum naturam*), isto é, eles se aproximam do uso comum da linguagem (*usus loquendi*). Além disso, Henry também se apoia no uso que Anselmo faz de proposições *nonsense*. Anselmo sabe que algumas formulações dos dialéticos são estranhas, pouco usuais (DG, XI, 156, 9-11). Ele não só aceita formulações *nonsense* com vistas à precisão teórica como pensa encontrá-las em Aristóteles e Boécio (Cf. DG, XI, 156, 9-11; XVII, 163, 2-6; XVIII, 163, 18-20).

³⁸⁹ Cf. DV, XIV e XV.

apela o universal *homo*. Em segundo lugar, nomes apelam coisas (*appellatium autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur*).

Visto que “*appellatio*” e “*significatio per aliud*” são os termos utilizados por Anselmo para descrever de que maneira palavras como “*grammaticus*” e “*albus*” se relacionam com coisas, alguns comentadores³⁹⁰ tendem a ver esse termos como sinônimos, significando o mesmo que a moderna relação semântica de referência. Contudo, como observa Marenbon³⁹¹, as próprias definições de Anselmo vão em sentido contrário a essa identificação. “*Appellatio*” é definido em relação a *usus loquendi*, de modo que o nome apelativo de uma coisa é “aquilo pelo qual a coisa mesma é denominada no uso corrente da linguagem”³⁹². Dizer que “*grammaticus*” apela um homem que conhece gramática é, tão somente, observar que as pessoas usam “*grammaticus*” como uma palavra para designar tal homem. Em contrapartida, a significação por outro é um tipo de significação, isto é, se a palavra *N* significa *x per aliud*, então *N* traz *x* à mente do ouvinte por meio de algo outro. Assim como “branco” significa um cavalo branco *per aliud*.

É verdade que Anselmo, por vezes, utiliza “*appellatio*” e “*significatio per aliud*” em paralelo³⁹³. No entanto, isso não significa que haja uma identificação entre os

³⁹⁰ Henry (*The De grammatico of St. Anselm*, p. 110) diz: “In reply to such complaints, [...], the Tutor of the dialogue applies to the case of names the quite general distinction which for Anselm also extends to verbs (predicates), namely the distinction between signification properly so called, precise (*per se*) signification, and signification in an oblique, improper (*per aliud*) sense of the world. In the case of paronyms, the oblique signification of the name is its reference; this is given in and determined by the current course of utterance, and is a reference made to objects. Precise signification [...] is hence sharply distinguished from reference (*appellatio*). Adams (*Re-reading De Grammatico, or, Anselm’s Introduction to Aristotle’s Categories*, p. 85) segue o mesmo caminho.

³⁹¹ Cf. MARENBNON, *Some semantic problems in Anselm’s De grammatico*, p. 81.

³⁹² “*Appellativum autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur*”. DG, XII, 157, 5-6.

³⁹³ Por exemplo: “*Grammaticus uero non significat hominem et grammaticam ut unum sed grammaticam per se et hominem per aliud significat. Et hoc nomen quamuis sit appellatium*

termos. Mesmo quando Anselmo parece fazê-lo ao dizer que “*album*” apela o cavalo, logo após concluir que “*album*” significa o cavalo *per aliud*, é preciso considerar que “*album*” não é a palavra que designa cavalo na linguagem corrente. De todo modo, apesar das definições diferentes, “*appellatio*” e “*significatio per aliud*” não poderiam significar referência em seu sentido moderno?

Como nota Peter King, há dois bons motivos para que não se interprete Anselmo dessa maneira. Em primeiro lugar, a referência liga uma palavra a um objeto (referente) como parte dele, determinado por seu sentido ou então, independentemente, “como a única conexão palavra-mundo disponível”³⁹⁴. Contudo, com a noção de significação, que liga a palavra a seus significados, Anselmo já possui uma maneira satisfatória para dar conta da conexão palavra-mundo. A apelação, por outro lado, é usada justamente para permitir a ligação das palavras a objetos que não necessariamente são seus significados, de modo que não há razão para ser vista como referência e não como a significação ela mesma. Em segundo lugar, referência é uma propriedade semântica dos termos, a apelação, por outro lado, é uma característica dos termos quando em uso, um aspecto pragmático da ligação de um signo a um objeto. Para que a comunicação seja bem sucedida, além da aceitação do termo pelos falantes, é preciso que haja um contexto adequado.

Considerando a tradição aristotélica-porfiriana, uma proposição simples (S é P) deve ser analisada em três aspectos. Primeiramente, conforme às *Categorias*, cada substituição para S e P é uma entidade pertencente a uma das categorias. Em segundo lugar, de acordo com o *De interpretatione*, cada substituição é um nome ou um verbo.

hominis, non tamen proprie dicitur eius significatiuum; et licet sit significatiuum grammaticae, non tamen est eius appellatiuum”. DG, XII, 157, 1-5.

³⁹⁴ Cf. KING, *Anselm’s philosophy of language*, p. 93.

Por último, em conformidade com a *Isagoge*, cada substituição permanece em uma certa relação a um outro, que é expresso em termos dos predicáveis gênero, espécie, diferença, propriedade e acidente.

Desse modo, analisando o parônimo “*albus*”, teríamos a seguinte situação: 1) em relação às *Categorias*, “*albus*” significa uma qualidade, isto é, brancura; 2) em relação ao *De interpretatione*, “*albus*” deveria ser tratado como um nome; 3) em relação à *Isagoge*, somente o uso de “*albus*” como um predicado é interessante: “*albus*” sempre predica um acidente de um sujeito. Dessa maneira, “a significação *per aliud* dos parônimos ocorre porque sabemos que as qualidades, que são os significados *per se* dos parônimos, inerem em substâncias”³⁹⁵.

Como leitor de Agostinho e Boécio, Anselmo conhecia a visão causal de significação, na qual o signo, enunciado por aquele que fala, indica ao ouvinte certo conhecimento inteligível. A causa final do signo é produzir entendimento (*intellectus*). Seria essa a posição de Anselmo a respeito da significação? A expressão *x potest intelligi*, presente em diversas falácias, pode nos dizer algo a respeito.

[1a]

Nullus homo potest intelligi praeter rationalitate
 Omnis animal potest intelligi praeter rationalitate
 Nullus igitur homo animal.³⁹⁶

[1b]

M. An tibi uidetur 'animalis' nomen aliquid aliud significare quam 'substantiam animatam sensibilem'?

D. Prorsus nihil aliud est animal quam 'substantia animata sensibilis', nec 'substantia animata sensibilis' aliud est quam animal.

M. Ita est. Sed dic quoque, utrum omne quod non est aliud quam substantia animata sensibilis, possit intelligi praeter rationalitatem, nec sit rationale ex necessitate.

D. Negare non possum.

M. Omne igitur animal potest intelligi praeter rationalitatem, [...] ³⁹⁷

³⁹⁵ BOSCHUNG, P. *From a Topical Point of view*, p. 311.

³⁹⁶ DG, II, 146, 21-23.

³⁹⁷ DG, III, 147, 1-10.

Na construção do contra-exemplo da falácia [1b], a expressão *x potest intelligi praeter z* é ligada à análise da noção de significação. A significação de um nome, por sua vez, está ligada à sua definição e sua essência. Desse modo, quando se fala na significação de *x*, é preciso considerar três pontos: o entendimento (*intelligere*), a definição e a essência de *x*.

Os silogismos, ao menos na primeira parte do *De grammatico* (I-X), ligam a significação de um termo à sua definição por meio do entendimento, isto é, por meio daquilo que deve ser entendido da coisa para se entender o nome. Eles tratam da questão “*utrum grammaticus sit substantia, an non*”, que, por sua vez, envolve uma segunda questão “*utrum grammaticus sit homo, an non*”. O que se obtém desses silogismos é que *grammatica* não é parte da essência de *homo*, pois é possível entender *homo* como *homo* sem a necessidade de *grammatica*, ainda que ela possa vir a ser uma propriedade de *homo*, tornando-o um *grammaticus*. Há certa semelhança no modo em que *rationalitas* se junta a *animal* para formar *homo*, e na maneira em que *grammatica* se junta a *homo* para formar *grammaticus*. Como aponta Boschung, “*grammaticus* parece significar *homo* como parte de sua estrutura metafísica de uma maneira que é similar à maneira na qual *homo* significa *animal* como parte de sua estrutura metafísica”³⁹⁸.

É para esclarecer a noção de significação e entender em que diferem *grammatica* e *homo* que Anselmo se vale das distinções *significatio per se* e *significatio per aliud*.

4.1.1. *Significatio per se et per aliud*

M. Logo, como a gramática divide o homem gramático do não-gramático, conduz o gramático para o ser, e é uma parte do que é o ser da coisa, e não pode estar presente e ausente de gramático sem corrupção do sujeito.

D. O que (se conclui) daí?

³⁹⁸ BOSCHUNG, P. *From a Topical Point of view*, p. 233.

M. A gramática não é, portanto, acidente mas diferença substancial, e homem é gênero, e gramático espécie. (E) a razão não é diferente sobre a brancura e sobre os acidentes semelhantes. Que aquilo seja falso, um tratado (que expõe) toda nossa arte o mostra.³⁹⁹

O que está em questão é a diferenciação entre o essencial e o acidental. Ao recusar a distinção entre dois tipos de significação, torna-se impossível equacionar a distinção entre acidente e diferença substancial⁴⁰⁰. Trata-se de uma distinção vital para o desenvolvimento do diálogo.

D. [...] Peço-te que distingas de uma maneira evidente para mim essas duas significações, para que eu entenda como gramático não é significativo daquilo que de algum modo significa, ou como é apelativo daquilo que não é significativo.

M. Se há em alguma casa um cavalo branco fechado, sem que o saibas, e alguém te diz te diz: “nesta casa há algo branco ou alguém branco”: saberias por meio disso que há aí um cavalo?

D. Não. Com efeito, quer o branco diga a brancura, quer (diga) em que se encontra a brancura, não concebo pelo pensamento a essência de nenhuma outra coisa certa a não ser a desta cor.

M. Ainda que entendas algo outro além desta cor, é certo, entretanto, que por esse nome não entendes a essência daquilo em que se encontra a cor ela mesma.

D. Está certo. Pois, ainda que venha ao espírito um corpo ou uma superfície, o que não se produz por outra coisa senão porque eu tenho a experiência que a brancura se encontra ordinariamente em tais (coisas), entretanto o próprio nome de “branco” não significa nada dessas (coisas), como foi provado sobre gramático. Mas ainda espero que me mostres por que ele significa.⁴⁰¹

³⁹⁹ “M. Ergo cum grammatica diuidit hominem grammaticum a non-grammatico, conducit grammaticum ad esse, et est pars eius quod est esse rei, nec potest adesse et abesse a grammatico praeter subiecti corruptionem. D. Quid inde? M. Non est igitur grammatica accidens sed substantialis differentia, et est homo genus, et grammaticus species. Nec dissimilis est ratio de albedine et similibus accidentibus. Quod falsum esse totius artis tractatus ostendit”. DG, XIII, 157, 19-27.

⁴⁰⁰ A questão do *De grammatico* é semelhante àquela presente na disputa entre Anselmo e Roscelino. Segundo Anselmo, Roscelino seria incapaz de distinguir entre um cavalo e sua cor (“Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius?” *De incarnatione verbi*, I, 10, 7-8). Considerando que o tratado sobre o gramático tem que como função servir de introdução à dialética, poder-se-ia dizer que a dificuldade de seu interlocutor para distinguir entre acidente e diferença é resultado de “uma falta de entendimento dos rudimentos da dialética, em particular, uma falta de entendimento de uma distinção fundamental na maneira em que um nome significa seu significado” (BOSCHUNG, *From a Topical Point of view*, p. 234).

⁴⁰¹ “D. [...] Peto ut aperte mihi duas has significationes distinguas, ut intelligam quomodo grammaticus non sit significatiuum eius quod aliquo modo significat, aut quomodo sit appellatiuum eius cuius significatiuum non est. MAGISTER. Si est in domo aliqua albus equus te nesciente inclusus, et aliquis tibi dicit: in hac domo est album siue albus: an scis per hoc ibi esse equum? DISCIPULUS. Non. Siue enim dicat album albedinem, siue in quo est albedo: nullius certae rei mente concipio essentiam nisi huius coloris. MAGISTER. Etiamsi aliquid aliud intelligis quam colorem istum: illud tamen certum est, quia eius in quo est ipse color essentiam per hoc nomen non intelligis. DISCIPULUS. Certum. Nam etsi occurrat animo

Antes de tudo é preciso delimitar o problema. Não se trata de distinguir entre significação própria e apelação, mas sim entre dois tipos de significação: *per se* e *per aliud*. Esclarecido isso, Anselmo se volta ao problema. Em seu primeiro exemplo, a informação sobre a significação da palavra “branco” vem exclusivamente da própria palavra, isto é, de sua significação por si. Partindo da *significatio per se*, “branco” só pode fornecer entendimento de sua própria essência (*nullius certae rei mente concipio essentiam nisi huius coloris*). O fato de que as cores só ocorram em corpos não é o bastante para se dizer que “branco” signifique também algum corpo, pois ainda que se tenha algum entendimento de que a cor reside em algo (*in quo color est*), isso não é significado pelo nome ele mesmo, se deve muito mais à experiência (*quia expertus sum in his solere esse albedinem*).

Em linhas gerais, Anselmo define “*significatio per se*” como a significação em seu sentido próprio⁴⁰², contraposta à *significatio per aliud*, que, por se tratar de uma variante da significação, se enquadra na análise geral de que significar é trazer algo à mente. Entretanto, trata-se uma significação oblíqua; aquilo que um termo significa por outro não é o que normalmente se traz à mente, isto é, seu significado *per se*. Nesse caso, traz-se algo à mente por meio de alguma característica adicional, algo que não está incluído na significação própria do termo.

M. E se vês, em pé perto um do outro, um cavalo branco e um boi preto, e alguém te diz a respeito do cavalo: “bata nele”, não indicando por nenhum signo de que ele fala: saberias que ele fala do cavalo?

D. Não.

M. Mas se a ti, que ignoras e perguntas: “qual?”, (e) que ele responde: “o branco”, entendes de que ele fala?

D. Entendo o cavalo pelo nome de branco.

M. Portanto, o nome de branco significa para ti o cavalo.

D. Significa, certamente.

M. Não vês que é de uma outra maneira que o nome de cavalo?

corpus aut superficies, quod non ob aliud fit nisi quia expertus sum in his solere esse albedinem: ipsum tamen nomen 'albi' nihil horum significat, sicut probatum est de grammatico. Sed adhuc expecto ut ostendas quia significat”. DG, XIV, 159, 29 – 160, 15.

⁴⁰² Cf. DG, XV, 161, 6-21.

D. Vejo. Na verdade, o nome de cavalo, antes mesmo que eu saiba que o cavalo mesmo é branco, significa para mim a substância de cavalo por si, e não por outra (coisa). Quanto ao nome de branco, ele significa a substância de cavalo não por si mas por outra (coisa), isto é, por isso que sei que o cavalo é branco. Com efeito, como este nome, que é “branco”, não significa nada mais que essa oração, “tendo brancura”, assim como esta oração por si funda para mim a intelecção da brancura e não o daquela coisa que tem brancura, assim, também, o nome. Mas, visto que sei que a brancura está no cavalo, e isso por outra coisa que o nome de branco, ou seja, por meio da vista, uma vez compreendida a brancura por este nome, entendo o cavalo por saber que a brancura está no cavalo, isto é, por outra coisa que pelo nome de branco, pelo qual, todavia, o cavalo é apelado.⁴⁰³

Anselmo prossegue com os exemplos. Consideremos o seguinte: há dois animais em um celeiro, um cavalo branco e um boi preto. Se alguém disser que há algo ou alguém branco nesse celeiro, saberás, por meio dessa declaração, que se trata de um cavalo? Como responde o Discípulo, “quer o branco diga a brancura, quer diga em que se encontra a brancura, não concebo pelo pensamento a essência de nenhuma coisa certa, a não ser a desta cor”⁴⁰⁴. De modo que se lhe pedissem para bater no animal, mesmo diante do cavalo branco e do boi preto, não seria possível fazê-lo. No entanto, bastaria que alguém lhe dissesse “o branco” (*albus*) para que imediatamente entendesse se tratar do cavalo. Pelo nome de branco entenderia o cavalo. Dessa maneira, *albus* significa cavalo, mesmo que isso não faça parte da significação própria de “branco”. Trata-se de uma significação indireta, *per aliud*⁴⁰⁵.

A diferença entre esses dois tipos de *significatio* se encontra na causa de cada uma dessas significações. Na significação *per aliud* é preciso que algo além do nome funcione como causa ativa do significar. “Para entender a significação por outro, precisamos entender primeiro que outro (*aliud*) leva o ouvinte a entender o significado; e, segundo, precisamos entender como o nome coopera com este outro para criar o

⁴⁰³ DG, XIV, 160, 16 – 161, 4.

⁴⁰⁴ “D. Non. Siue enim dicat album albedinem, siue in quo est albedo: nullius certae rei mente concipio essentiam nisi huius coloris”. DG, XIV, 160, 7-8.

⁴⁰⁵ Como observa Peter King (*Anselm’s philosophy of language*, p. 108, nota 28), Anselmo rejeita a mera associação psicológica, pois nesse caso os termos associados não seriam trazidos à mente por meio de outra coisa, mas seriam tão somente ocorrências extrínsecas.

entendimento no ouvinte”⁴⁰⁶. Isso é o que os exemplos de Anselmo mostram. Primeiramente, “*albus*” produz o entendimento de corpos, pois sabemos pela experiência que as cores estão ligadas a corpos. Desse modo, esse conhecimento ocorre por meio de algo além do nome. Da mesma maneira ocorre com o nome “*album*”, que significa cavalo devido ao conhecimento de que a brancura inere no cavalo (*quoniam scio albedinem esse in equo*). Não se trata de um conhecimento derivado do nome (*sed hoc per aliud quam per nomen albi*).

Desse modo, os dois tipos de significação podem ser esquematizados da seguinte maneira:

- *significatio per se*

N significa *y per se* se e somente se *y* é parte da essência de *x*.

- *significatio per aliud*

N significa *y per aliud* se e somente se *N* significa *z per se*, e *z* inere em *y*.

4.1.2. *Significatio ut unum*

Considerando o que diz Anselmo, uma palavra pode significar muitas coisas tanto *per se* como *per aliud*. No caso da significação *per aliud*, parece não haver problema que uma pletera de coisas sejam significadas, porém, o mesmo não pode ser dito da significação *per se*. Afinal de contas, é razoável supor que, visando sua utilidade na argumentação, devesse significar somente uma coisa definida. Como observa Peter Boschung, “muito da teoria lógica da lógica velha e, incidentalmente, do *De grammatico* diz respeito à unidade da significação como um pré-requisito para o

⁴⁰⁶ BOSCHUNG, *From a Topical Point of view*, p. 238.

discurso dialético”⁴⁰⁷. Ao menos num primeiro momento, Anselmo parece ter mente esse problema ao introduzir a noção de *significatio ut unum*.

M. Do mesmo modo, uma unidade se forma a partir de uma multiplicidade a não ser pela composição das partes são do mesmo predicamento, como um animal se constitui de corpo e de alma; ou pela conveniência de um gênero e de uma ou muitas diferenças, como no caso de um corpo e de um homem; ou pela espécie e uma coleção de propriedades, como no caso de Platão. Mas as (coisas) que branco significa não são de um só predicamento, nem um é para o outro um gênero, ou uma diferença, ou uma espécie, ou uma coleção de propriedades, nem são diferenças de um só gênero, mas são acidentes de um sujeito indêntico; sujeito, entretanto, que branco não significa, porque ele não significa absolutamente nada outro que um ter e uma qualidade. Portanto, não se forma uma unidade a partir dos (predicamentos) que branco significa.⁴⁰⁸

No vigésimo capítulo do tratado, Anselmo explica que a *significatio ut unum* (significação como um) é uma questão sobre tipos de unidade que as coisas significadas podem ter⁴⁰⁹. Muito mais que o contraste entre como os termos significam (se eles significam seu significado como um), trata-se aqui das relações dos significados eles mesmos (se eles combinam para constituir algo como um)⁴¹⁰. Ele reconhece três tipos fundamentais de unidade: 1) a composição das partes da mesma categoria, como quando alma e corpo se combinam para formar um animal; 2) a combinação do gênero com uma ou mais diferenças, como a unidade corpo animado racional é produzida pelo acréscimo sucessivo das diferenças animalidade e racionalidade ao gênero corpo; e, por fim, 3) quando a espécie se combina com uma coleção de propriedades distintivas para produzir um indivíduo tal como Platão.

⁴⁰⁷ BOSCHUNG, *From a Topical Point of view*, p. 260.

⁴⁰⁸ “M. Item: Unum non fit ex pluribus nisi aut compositione partium quae sunt eiusdem praedicamenti, ut animal constat corpore et anima; aut conuenientia generis et differentiae unius uel plurium, ut corpus et homo; aut specie et proprietatum collectione, ut Plato. Illa uero quae albus significat, non sunt unius praedicamenti, nec est alterum, alteri genus aut differentia aut species aut collectio proprietatum, nec sunt differentiae unius generis sed sunt accidentia eiusdem subiecti, quod tamen subiectum albus non significat, quia omnino nihil significat aliud quam habere et qualitatem. Quare non fit unum ex iis quae albus significat”. DV, XX, 166, 2-10.

⁴⁰⁹ Cf. KING, *Anselm’s philosophy of language*, p. 94.

⁴¹⁰ Cf. ADAMS, *Re-reading De Grammatico, or, Anselm’s Introduction to Aristotle’s Categories*, p. 86.

4.2. Uma solução para os parônimos

Munido dessas distinções, Anselmo pode descrever com precisão a semântica dos denominativos. Antes de tudo, é preciso entender como essas distinções se aplicam aos nomes comuns para que as particularidades dos termos denominativos se destaquem. Nomes comuns significam naturezas comuns⁴¹¹. Anselmo diz que “homem” significa *per se* e como uma unidade “todos os (elementos) a partir dos quais se constitui o homem todo inteiro”, isto é, a natureza comum *homem*. Ademais, “homem” também apela a natureza *homem*, podendo ser utilizada no discurso ordinário para se falar sobre a espécie.

Os denominativos, por sua vez, exigem uma análise um pouco mais complexa. Anselmo começa pelo termo “bravo”, que significa *per se* bravura. Visto que “bravo” traz à mente bravura, essa qualidade deve, em alguma medida, fazer parte do conteúdo significativo de “bravo”. Entretanto, “bravo” não significa bravura do mesmo modo que “bravura” o faz. “Bravura” se comporta como um nome comum, portanto, funciona da mesma maneira que “homem”. Desse modo, “bravo” e “bravura” significam bravura por si, mas apenas “bravura” significa como uma unidade composta por gênero e diferença específica. Resta explicar de que forma “bravo” inclui algo a mais em sua significação por si.

Poder-se-ia pensar, ao menos num primeiro momento, que a resposta seja a noção de que a qualidade da bravura é possuída por algo, como um bravo homem. Mas isso não é o bastante, pois como argumenta Anselmo no capítulo XIII do diálogo, se “bravo” significa bravo homem por si, seguem-se consequências inaceitáveis. Seria preciso aceitar que *bravo homem* seja uma espécie de *homem*, visto que ele significaria

⁴¹¹ Cf. *De incarnatione Verbi*, XI, 29, 6-18.

apenas homens (gênero masculino) e parte deles. De modo que a existência de um bravo não-homem seria impossível, ainda que sua inteligibilidade fosse assegurada. Chamar alguém de “bravo homem” se tornaria uma redundância. Sem falar que assumir que “bravo” significa bravo homem *per se* abriria caminho para uma regressão infinita, pois “bravo” significaria bravo homem, “bravo homem” significaria o mesmo que “bravo homem homem”, e “bravo homem homem” o mesmo que “bravo homem homem homem”, e assim por diante⁴¹². Portanto, “bravo” não pode significar algo a mais *per se*.

De todo modo, como aponta Peter King⁴¹³, ainda parece haver algo na noção de que “bravo” envolve bravos homens, ou ao menos coisas que são bravas, de um modo que “bravura” não o faz. Anselmo pretende dar conta dessa questão propondo que “bravo” significa bravos homens *per aliud*, e também os apela. Considerando o exemplo do cavalo branco, mencionado no capítulo XIV, poderíamos dizer que quando se ouve “bravo”, pensa-se em bravura (significado por si), e, por vezes, também se pensa nos homens em que se encontra a bravura; não porque faça parte do significado da palavra, mas sim porque o pensamento de bravura nos leva a pensar sobre aqueles em que é encontrada. Desse modo, ainda que homem não pertença propriamente a seu campo semântico, “bravo” significa homem indiretamente, isto é, *per aliud*. Assim como, considerando a linguagem usual, contata-se que “bravo” apela homens, pois constantemente valemo-nos de “bravo” para falar de homens, e não de bravura. “Daí que no caso dos denominativos, diferente dos nomes comuns, apelação vai de mãos dadas com significação *per aliud*”⁴¹⁴.

⁴¹² Como argumenta Anselmo nos capítulos XX e XXI do *De grammatico*, de nada adiantaria propor que “bravo” significa por si algo bravo, ter-bravura ou algo-tendo-bravura. O problema de nugatório persistiria.

⁴¹³ Cf. KING, *Anselm's philosophy of language*, p. 95.

⁴¹⁴ *Idem*, p. 96.

Enfim, retomando a questão de abertura do *De grammatico*⁴¹⁵, poderíamos dizer que os denominativos, assim como seus nomes comuns correspondentes, significam *per se*, mas os denominativos se diferenciam ao significar *per aliud* e apelar o sujeito do que significam *per se*, pois os nomes comuns significam como uma unidade e apela o que significam *per se*. Depois de muitas idas e vindas argumentativas, a solução definitiva para o problema parece ser⁴¹⁶: (S[olução] D[efinitiva]1) “*grammaticus*” significa uma qualidade; (SD2) *grammaticus* é uma qualidade; além da idéia de que (SD3) “*grammaticus*” apela uma substância.

Todavia, como discute John Marenbon em *Some semantic problems in Anselm's De grammatico*, essa “solução definitiva” talvez não seja tão definitiva assim. Ainda que a seriedade da discussão semântica do *De grammatico* não nos permita concordar plenamente com a tese de Galonnier de que o diálogo seja sobretudo um exercício para detectar sofismas⁴¹⁷, é preciso considerar que se trata de “um texto repleto de ciladas argumentativas, das quais não se deveria esperar uma linha direta de argumento”⁴¹⁸.

Todavia, porquanto sabes quanto disputam os dialéticos em nossos tempos a respeito da questão proposta por ti, não quero que te apegues de tal modo às coisas que dissemos que as tenha obstinadamente, se alguém conseguisse destruí-las com argumentos mais fortes e construir (coisas) diversas. Se isso acontecer, pelo menos não negarás que essas nos serviram de exercícios para as discussões.⁴¹⁹

Enfim, parece prudente não ignorar as palavras finais do tratado de Anselmo. Afinal de contas, como sustenta Evans em *Anselm and a new generation*, um dos motivos pelos quais não houve uma tradição anselmiana de pensamento foi o crescente

⁴¹⁵ “D. De 'grammatico' peto ut me certum facias utrum sit substantia an qualitas, ut hoc cognito, quid de aliis quae similiter denominatiue dicuntur sentire debeam, agnoscam”. DV, I, 145, 4-6.

⁴¹⁶ Cf. MARENBNON, *Some semantic problems in Anselm's De grammatico*, p. 78-79.

⁴¹⁷ Cf. GALONNIER, *Sur quelques aspects annonciateurs de la littérature sophismatique dans le De grammatico*. Ver também WYLLIE, *Signification et forme logique dans le De grammatico d'Anselme de Cantorbéry*.

⁴¹⁸ MARENBNON, *Some semantic problems in Anselm's De grammatico*, p. 86.

⁴¹⁹ DG, XXI, 168, 8-12.

interesse por lógica. Em pouco tempo o interesse da nova geração tinha se voltado para outros problemas. Portanto, há bons motivos para se acreditar que os debates dos dialéticos citados por Anselmo não são artifícios retóricos, mas sim o retrato de uma época. Por não se tratar de uma questão de fé, a problemática possui certa flexibilidade, podendo não apresentar uma solução realmente definitiva. O que de modo algum diminui seu caráter educativo, nem tampouco o esforço empreendido em sua resolução.

Conclusão

Muitas vezes o século XI já foi caracterizado pela disputa entre “dialéticos” e “antidialéticos”. Entretanto, parece difícil dizer que esse seja um retrato fiel desse período. Um dos principais equívocos dessa leitura consiste no papel representado por Berengário. No cenário descrito por Enders, por exemplo, os dialéticos, racionalistas que rejeitavam a fé como uma fonte de conhecimento mesmo em questões teológicas, disputavam com os “antidialéticos”, inimigos tenazes da dialética.

A Berengário caberia o papel de ser um dos principais dialéticos. No entanto, de nenhum modo seria possível classificá-lo como um racionalista nos termos de Enders. Ele se vale por diversas vezes de textos patrísticos. Desse modo, perde-se não só o principal exemplo de um “dialético”, mas coloca-se em dúvida a própria possibilidade de ter existido algum “dialético”. Afinal de contas, além do que Enders diz sobre Berengário, há pouca evidência da caracterização de sua visão dialética.

Outra figura marcante é Pedro Damiano. E mais uma vez se trata de um caso difícil de se sustentar. Se Berengário deveria ser visto como o exemplo de “dialético”, Damiano deveria ser o “antidialético” por excelência. Entretanto, sem as palavras de 612A-B há pouca coisa em *De divina omnipotentia* para se dizer sobre sua natureza antidialética. E mesmo nesse caso há nuances que não podem ser ignoradas. Mesmo se ele tiver negado a validade do princípio de não-contradição, é preciso reconhecer, como o fez Toivo Holopainen, que “ele teve uma sofisticada justificação filosófica para sua atitude crítica em relação à dialética e artes seculares”⁴²⁰.

Desse modo, os dois personagens principais da interpretação de Enders não se sustentam em seus papéis. A imagem do século como a disputa entre “dialéticos” e

⁴²⁰ HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, p. 156.

“antidialéticos” talvez não seja a melhor descrição. O que não significa, porém, que a questão do uso da dialética em teologia não tenha, de fato, preocupado os homens do século XI.

Dois pontos devem ser considerados na posição de Pedro Damiano. Primeiramente, é preciso levar a sério a idéia de que restaurar a virgindade não exige interferência no passado. Nesse caso, restaurar a virgindade significa restaurar a integridade da carne. Trata-se de um milagre. Para Damiano, discutir a possibilidade de restauração da virgindade implica em uma discussão sobre as leis da natureza e o poder divino. Em segundo lugar, o esforço de Damiano em *De divina omnipotentia* consiste em mostrar que ainda que Deus não possa mudar o passado, sua onipotência não é afetada. Isso porque anular o passado acarretaria contradições, o que é um mal. Trata-se de uma impotência, não de uma potência. Além disso, ele demonstrou conhecer o problema dialético envolvido na questão da “consequência da necessidade e impossibilidade”. Dessa maneira, ainda que ele mesmo não tenha aplicado a dialética em teologia, não se pode negar que contribuiu para o desenvolvimento de um método teológico sistemático.

Lanfranco, por outro lado, utilizou a dialética em seus comentários às epístolas paulinas. Além disso, ele aprovava o uso da análise dialética do argumento em teologia. Entretanto, o que se vê em seu *De corpore et sanguine Domini* é a subordinação da dialética à retórica. Lanfranco se vale sofisticamente da dialética para vencer seu adversário. Sem falar que não há nada que confirme o uso das noções de substância e acidente em sua análise.

O interesse de Lanfranco pela dialética se restringia a seu uso no esclarecimento de textos teológicos, o uso da tópica e silogística se destinavam ao comentário. Berengário e Anselmo, por outro lado, pretendiam utilizar a dialética em toda sua atividade teológica. Não havia, para eles, propriamente um problema a respeito da

dialética em teologia, pois, como observado por Berengário, recorrer à dialética é recorrer à razão. O que os distingue de Pedro Damiano e Lanfranco, por exemplo, é o real esforço em entender o conteúdo da fé *sola ratiōe*. Ou melhor, não há entendimento (*intelligere*) que não seja *sola ratiōe*. Negar a dialética é negar a possibilidade de entendimento. Outra característica que os aproxima é o uso da teoria dos predicáveis e das categorias em suas análises. Essas teorias dialéticas fornecem a dimensão filosófica das estruturas básicas da realidade. Desse modo, elas se apresentam como o ponto de partida de investigação de qualquer questão.

Todavia, há uma diferença significativa entre Berengário e Anselmo. Berengário entende a razão como um instrumento de análise e interpretação de textos de autoridade e das doutrinas contidas em suas páginas. Não se encontra nele nenhuma tentativa de demonstrar a verdade de um artigo de fé apenas pela razão. Anselmo, por outro lado, é muito mais ousado nesse quesito. Para ele a função primordial da razão em teologia é demonstrar (entender) os artigos da fé, evitando citações de textos de autoridades da Igreja.

E como o *De grammatico* se encaixa nesse contexto? O que o “exótico” tratado de Anselmo pode nos mostrar sobre sua relação com a dialética? Afinal de contas, é preciso considerar que, ainda que restrito a uma função introdutória (*non inutilem ut puto introducendis ad dialecticam*), ele nunca foi rejeitado por seu autor.

O diálogo se insere num contexto “escolar”, no sentido “escolástico” do termo. Anselmo se inspira em suas próprias aulas, “onde só uma categoria de estudantes, ditos ‘grandes alunos’, podia intervir, interromper o mestre e se engajar com ele em um debate de que a amplitude era determinada pela importância e pela dificuldade do assunto”⁴²¹. Trata-se do gênero da disputa (*disputatio*), o qual já estava separado da

⁴²¹ GALONNIER, *Introduction au De grammatico*, pp.26-27.

lectio (leitura) e possuía certos princípios a serem seguidos. Dentre os quais pode-se destacar: 1) definição precisa do objeto da disputa (*De grammatico*, I); 2) instituição do debate sobre uma questão obscura ou duvidosa e sobre a qual as opiniões estão divididas (*De grammatico*, II); 3) enunciação da *quaestio* a partir do ponto duvidoso (*De grammatico*, I, 145, 14-146, 1-8) e, por último, 4) a discussão deve ser encadeada pelos procedimentos da dialética (*disputatio in forma*).

Isso, porém, parece não ser o bastante para explicar a atitude do Mestre, que se assemelha mais a um sofista do que a um professor. Por se tratar de uma obra destinada a servir de introdução à disputa, essa atitude do *magister* sugere que Anselmo se entrega a uma disputa de oratória, onde a dialética triunfa. Aquele tipo de discurso em que só uma prudência final pode amenizar o caráter provisório dos resultados conquistados durante o processo. Em outras palavras, no *De grammatico* Anselmo está discutindo dialética, e isso não parece lhe causar nenhum desconforto⁴²². Constantemente o Discípulo experimenta a *deceptio* (decepção) resultante de uma *fallacia*, a qual logo é destruída, como se o *De grammatico* fosse “a encenação de um sofisma combinado de muitas falácias”⁴²³.

O que realmente diferencia o *De grammatico* das demais obras de Anselmo é o conteúdo, exclusivamente dialético⁴²⁴. Trata-se um registro histórico do que se discutia naquele período. Nesse sentido, ele é muito mais radical que Berengário em sua defesa

⁴²² Cf. “M. Etsi latenter te monui considerare quod audis, non tamen ut apparet inutiliter. Nam etsi sophisticè probes nullum grammaticum hominem per hoc quod esse grammatici non est esse hominis: utile tamen tibi erit, cum ipsum sophisma quod te sub pallio uerae rationis fallit, in sua fallacia nudum conspicias”. DG, VIII, 152, 21-25.

⁴²³ GALONNIER, *Introduction au De grammatico*, p.28.

⁴²⁴ É justamente isso o que diz Anselmo no prefácio do *De veritate*: “*Tres tractatus pertinentes ad studium sacrae scripturae* quondam feci diuersis temporibus, consimiles in hoc quia facti sunt per interrogationem et responsionem, et persona interrogantis nomine notatur 'discipuli', respondentis uero nomine 'magistri'. Quartum enim quem simili modo edidi, non inutilem ut puto introducendis ad dialecticam, cuius initium est "De grammatico": *quoniam ad diuersum ab his tribus studium pertinet, istis nolo conumerare*”. DV, *Praefatio*, 173, 2-8, grifo nosso..

da dialética. Pois ainda que não haja qualquer defesa direta da arte dialética em seus escritos, toda sua obra parece dar testemunho a seu favor. Seu “método teológico” parece indicar um significativo papel para a dialética⁴²⁵.

Desde a época de Alcuíno⁴²⁶, o ensino de dialética esteve presente nas escolas, e era visto como um dos fundamentos da educação dos jovens, fazia parte da formação dos homens sábios. Com Anselmo não foi diferente, ele também teve acesso a esse mesmo *corpus dialecticum*. O que o distingue, e também surpreende seus leitores, é que ele não apenas deseja compreender o objeto de sua busca, mas pretende também “demonstrar” a verdade sem recorrer ao princípio de autoridade. Seu objetivo é constituir um conhecimento racional autônomo da fé, “um conhecimento que não devia mais ser somente explicativo e contemplativo, mas também argumentativo e demonstrativo”⁴²⁷. E isso não é pouca coisa. O projeto de Anselmo equivale, em outras palavras, a uma “restauração da força demonstrativa da filosofia”, pois esta se limitava basicamente à função de hermenêutica sapiente da fé. Esse intento especulativo, por sua vez, exige que a dialética deixe de ser apenas uma ferramenta formal para verificação das afirmações de outras disciplinas, e retome sua capacidade “inventiva”.

Pedro Damiano é um bom exemplo da posição dos dialéticos da alta Idade Média em relação a *Les sciences séculières et la foi*⁴²⁸. Ainda que não muito afeito à dialética, ele estabelece em *De divina omnipotentia* que é proibido ao homem introduzir qualquer tipo de necessidade na natureza divina, concedendo, por outro lado, que a razão é capaz de determinar a necessidade lógica de tudo aquilo que Deus quis como necessariamente real em sua criação. Eis o limite que os dialéticos da alta Idade Média não ousavam

⁴²⁵ Sobre o papel da dialética no *Monologion* e no *Proslogion*, ver HOLOPAINEN, *Dialectic and theology in the eleventh century*, capítulo V.

⁴²⁶ D'ONOFRIO, *La dialectique anselmienne et les dialecticiens du Haut Moyen âge*, p. 30.

⁴²⁷ *idem*, p. 38.

⁴²⁸ Cf. CANTIN, *Les sciences séculières et la foi*.

ultrapassar. Anselmo segue pelo mesmo caminho, mas com um sutil deslocamento. Ele propõe determinar através da dialética a necessidade daquilo que concerne a Deus ele mesmo, o que lhe permite aumentar o campo de atuação da dialética. A partir daí ele discutirá desde a existência divina até a necessidade da encarnação.

Não é à toa que Lanfranco, ao se dar conta da audácia de seu aluno, tenha ficado um tanto desconcertado. Logo após ter lido o *Monologion* de Anselmo, pediu ao jovem teólogo que fosse moderado em suas pesquisas teológicas⁴²⁹. Talvez Lanfranco estivesse vendo na obra de seu aluno o mesmo perigo presente no pensamento de Berengário, uma tentativa de penetrar na incompreensível verdade divina. De certo modo, uma maneira de, com a ajuda da dialética, dissolver parte do mistério divino.

Como vimos, Lanfranco não era por princípio contrário ao uso da dialética em teologia, chegando a se valer dela em seus comentários bíblicos. No entanto, por ser verdadeira, a dialética deveria operar dentro dos limites fixados pelas Escrituras⁴³⁰. Caberia à dialética não demonstrar o dogma, mas explicar seu conteúdo da maneira mais adequada à inteligência humana, pois são as demonstrações dialéticas que

⁴²⁹ Lanfranco foi o primeiro leitor do *Monologion* (cf. *Epistola ad Lanfrancum archiepiscopum*). À suspeita em relação à sua obra, Anselmo diz não ter escrito nada que estivesse em desacordo com os padres católicos, e, sobretudo, com os escritos de Agostinho (Quam ego saepe retractans nihil potui inuenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui uidebitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis nouum sit aut a ueritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem nouitatum aut falsitatis assertorem exclamet sed prius libros praefati doctoris Augustini *De trinitate* diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet. *Monologion, Prologus*, 8, 8-14). A insistência de Anselmo para que seu opúsculo não fosse transcrito sem o prólogo indica que ele estava consciente das reações que poderia suscitar (Precor autem et obsecro uehementer, si quis hoc opusculum uoluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae ibi legerit, si quis prius, qua intentione quoue modo disputata sint, cognouerit. Puto etiam quod, si quis hanc ipsam praefationem prius uiderit, non temere iudicabit, si quid contra suam opinionem prolatum inuenerit. *Prologus*, 8, 21-26). Anselmo não abandona a autoridade, mas lhe concede uma nova dignidade.

⁴³⁰ Cf. LANFRANCO, *In Pauli Ep.*, Col 1: 17-29, glosas 10-33 (157-160); I Co 2:1-6, glosas 1-4 (161); II Co 10:4-5 (245-246).

dependem da verdade, e não o contrário. Não deve haver subordinação da verdade à argumentação.

Anselmo sempre foi bastante claro quanto à sua posição. Não apenas ele não pretendia abandonar as autoridades cristãs, como considerava Agostinho a fonte fundamental do conteúdo e método de sua obra⁴³¹. No entanto, além de escrever um tratado dedicado exclusivamente à dialética, ele segue seu projeto de *fides quaerens intellectum sola ratione*. Como questiona Giulio d’Onofrio, se Anselmo, como os homens de sua época, aceita os limites impostos pela fé a seus argumentos, como explicar a confiança em sua força demonstrativa?

O que permite Anselmo ir além do limite não é a rejeição à tradição, mas sua afirmação. Como tudo que foi criado, a razão humana é limitada. Para que seu conhecimento seja certo é preciso que ela opere sobre os objetos dentro de seus limites naturais, isto é, suas operações necessitam de um conhecimento totalisante do objeto trabalhado. Desse modo, para dar conta da verdade absoluta seria necessário estar em um sistema de noções fechadas que, como no caso da aritmética, pudessem ser dominadas ao menos formalmente. Nesse cenário, a dialética em teologia parece fadada ao fracasso.

Ocorre que se a razão humana é limitada, a razão divina é a Razão por excelência, o *Logos* universal, lugar em que se encontra a totalidade daquilo que é verdadeiro. Desse modo, basta à razão humana confiar plenamente na razão de Deus para que alcance a certeza totalisante de que necessita para ser bem sucedida em suas operações. A dialética só deixa de ser uma atividade fútil quando se submete à verdade da Revelação, pois somente assim ela encontra o sistema de conhecimento que lhe

⁴³¹ Cf. *Epistola 77 (Ad Lanfrancum archiepiscopum Cantuariensem)*.

permite reencontrar sua força demonstrativa, e, assim, finalmente avançar para novas certezas.

Lanfranco, Berengário e Pedro Damiano concordam que a verdade do cristianismo é racional, mas só Anselmo coloca essa convicção em prática, demonstrando logicamente a racionalidade dos artigos da fé. O verdadeiro sentido da fórmula *fides quaerens intellectum* é esse: “a teologia é uma ilustração racional da fé, sem ser uma crítica”⁴³². Isso significa que para Anselmo é possível construir uma teologia afirmativa sobre a imensidão de Deus sem violar sua incomensurabilidade. Como nota d’Onofrio, nisso se revela todo o caráter agostiniano de seu pensamento, pois “ele conduz até o limite as consequências epistemológicas da submissão da razão à fé que Agostinho havia consagrado por sua conversão”⁴³³. Tudo o que ele deseja é buscar a verdade que Deus estabeleceu *ab eterno* para o universo⁴³⁴. Dessa maneira, Cantin parece estar certo, Anselmo é o “verdadeiro ponto de partida da aventura européia da razão”⁴³⁵.

⁴³² D’ONOFRIO, *La dialectique anselmienne et les dialecticiens du Haut Moyen âge*, p. 42.

⁴³³ *idem, ibidem*.

⁴³⁴ Cf. LANG, *Anselm’s theory of signs and his use of Scripture*.

⁴³⁵ CANTIN, *Foi et dialectique au XI^e siècle*, p. 95. Ver também CANTIN, *Saint Anselme au départ de l’aventure européenne de la raison*.

Referências Bibliográficas

Literatura Primária

ANSELMO DE CANTUÁRIA

S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia* ad fidem codicum rec. Franciscus Salesius Schmitt. [Seckau, 1938]. Edimburgi: Thomas Nelson, 1946-1961. 6 vols. Stuttgart: Frommann, 1968. 2 vols.

Vol. I: Monologion. Proslogion. Gaunilonis pro insipiente. Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli. De grammatico. De veritate. De libertate arbitrii. De casu diaboli. Epistolae de incarnatione verbi. Prior recensio.

Vol. II: Epistula de incarnatione verbi. Cur deus homo. De conceptu virginali et de originali peccato. De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio. De processione spiritus sancti. Epistula de sacramentis ecclesiae. Epistula de sacrificio azimi et fermentati.

Vol. III: Orationes sive meditationes necnon Epistularum librum primum (1-147).

Vols. IV-V: Epistularum libri secundi, prima parte et alteram partem.

Vol. VI: Continens indicem Sacrae Scripturae. Indicem auctorum. Indicem generalem personarum et rerum.

S. *Anselmi ex beccensi abbate cantuarensis archiepiscopi Opera omnia*, nec non Eadmeri monachi Historianovorum et alia opuscula. Labore ac studio D. G. Gerberon, 1774, accurante J.-P. Migne, *Patrologia latina*, vols. 158-159. Turnhout: Brepols, [1853-1854] 1982-1992. 2 vols.

ANSELME DE CANTORBÉRY. *Monologion. Proslogion. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 1*. Intr., trad. et notes par M. Corbin. Paris: du Cerf, 1986.

_____. *Le grammairien. De la vérité. La Liberté du choix. La Chute du Diable. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 2*. Intr., trad. et notes par M. Corbin et al. Paris: du Cerf, 1986.

_____. *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 3*. Intr., trad. et notes par M. Corbin et A. Galonnier. Paris: du Cerf, 1988.

_____. *La conception virginal et le péché originel. La procession du Saint-Esprit. Lettres sur les sacrements de l'Église. Du pouvoir et de l'impuissance. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 4*. Intr., trad. et notes par M. Corbin et al. Paris: du Cerf, 1990.

_____. *Sur l'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix. Prières et méditations. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 5*. Intr., trad. et notes par M. Corbin et H. Rochais. Paris: du Cerf, 1988.

_____. *Correspondance. Lettres 1 à 147 (Priorat et abbatia au Bec). L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 6*. Intr. par H. Kohlenberger, trad. et notes par H.

Rochais. Paris: du Cerf, 2005. [Vols. 7-8 ainda não publicados]

ANSELMO D'AOSTA. *Priore e abate del Bec. Lettere. Opere, 1*. Intr. di G. Picasso, I. Biffi e R. W. Southern. Trad. di A. Granata. Note di C. Marabelli. Milano: Jaca Book, 1988.

_____. *Arcivescovo di Canterbury. Lettere. Opere, 2*. Intr. di G. Picasso, I. Biffi e R. W. Southern. Trad. di A. Granata. Note di C. Marabelli. Milano: Jaca Book, 1990.

_____. *Arcivescovo di Canterbury. Lettere. Opere, 3*. Intr. di G. Picasso, I. Biffi e R. W. Southern. Trad. di A. Granata. Note di C. Marabelli. Milano: Jaca Book, 1993.

AGOSTINHO. *Confessionum libri XIII* quos post M. Skutella iterum ed. L. Verheijen. Editio altera. Corpus christianorum, series latina, 27. Turnholt: Brepols, 1990.

_____. *Confissões*. Trad. de M. L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Cura et studio W. M. Green. CCSL, 29. Turnholt: Brepols, 1970.

_____. *Contra os Acadêmicos. A ordem. A grandeza da alma. O mestre*. Trad. de A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *De Doctrina christiana libri IV*. Ed. J. Martin. *De vera religione*. Ed. K.-D. Daur. CCSL, 32. Turnhout, Brepols, 1962.

_____. *De trinitate libri XV*. Cura et studio W. J. Mountain; auxiliante F. Glorie. CCSL, 50-50A. Turnholt, Brepols, 1968. 2 vols

_____. *A doutrina cristã*. Trad. de N. A. Oliveira. São Paulo, Paulus, 2002².

ANÔNIMO. "Catalogus librorum Abbatiae Beccensis circa Saeculum Duodecimum", ed. F. Ravaisson in "Ad opera Lanfranci appendix", PL, 150, cc. 769A-782C. Turnhout: Brepols, [1850] 1989.

APULEIO. *Peri Hermeneias*. Ed. P. Thomas. In *Opera* 3. Leipzig: Teubner, 1908, pp. 176-194.

ARISTÓTELES. *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii, editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistianae*. Aristoteles latinus, I, 1-5. Ed. L. Minio-Paluello. Bruges: Desclée de Brouwer, [1953] 1997.

BERENGÁRIO. *Rescriptum contra Lanfrannum*. Ed. R. B. C. Huygens. Corpus christianorum, continuatio mediaevalis, 84-84A. Turnholt: Brepols, 1988. 2 vols.

_____. *De sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior*. Ed. A. F. Vischer et F. T. Vischer. Hildesheim: Olms, [1834] 1975.

BOÉCIO. "De differetiis topicis", PL, 64, cc. 1173C-1216D. Turnhout: Brepols, [1847]

1990.

- _____. “In Topica Ciceronis commentaria”, PL, 64, cc. 1039D-1174A. Turnhout: Brepols, [1847] 1990.
- _____. *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*. Ed. Carolus Meiser. Leipzig: 1880. 2 vols.
- _____. “In Categorias Aristotelis libri quatuor”. PL, 64, cc. 159C-294C. Turnhout: Brepols, [1847] 1990.
- _____. *De hypotheticis syllogismis*. Testo, tr., intr. e commento di L. Orbetello. Brescia: Paideia, 1969.
- _____. *Introductio ad syllogismos categoricos*. PL, 64, cc. 761-794. Turnhout: Brepols, 1891.
- _____. *Boethius’s De topicis differentiis*. Transl., with notes and essays, by E. Stump. Ithaca: Cornell UP, 2004.
- _____. *Boethius’s in Ciceronis Topica*. An annotated transl. by E. Stump. Ithaca: Cornell UP, [1988] 2004.
- _____. *De Consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Ed. C. Moreschihi. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig: Saur Verlag, 2000.
- _____. *Escritos (Opuscula sacra)*. Intr. e trad. de J. Savian Fº. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CAPELLA, M. *Les nocces de Philologie et de Mercure. Livre IV : La dialectique*. Texte établi et traduit par Michel Ferré. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- _____. *Martianus Capella and the seven liberal arts: The marriage of Philology and Mercury*. Vol. II. Trad. William Harris Stahl; E. L. Burge. New York: Columbia University Press, 1992.
- CÍCERO. *De inventione*. Ed. G. Friedrich (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia 1.1). Leipzig: Teubner, 1908.
- _____. *Divisions de l’art oratoire, Topiques*. Texte établi et trad. par H. Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 1924.
- _____. “Os Tópicos”. In ALVES, B. O. “Os Tópicos” de Marco Túlio Cícero: *introdução e tradução*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2001.
- DONATO. “Arte menor”; “Arte maior”. In DEZOTTI, L.C. “Arte menor” e “Arte maior” de Donato: *tradução, anotação e estudo introdutório*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2011.
- EADMERO. *Vita S. Anselmi* in ANSELMUS CANTUARENSIS, *Opera omnia*. Labore ac studio D. G. Gerberon. PL, 158. Turnhout: Brepols, [1853] 1982.

- _____. *Historia novorum in Anglia*, et opuscula duo *De vita sancti Anselmi* et quibusdam miraculis ejus. Ed. M. Rule. *Rerum Britannicarum. Rolls Series*, 81. Wiesbaden: Kraus Reprint, [1884] 1965.
- _____. *The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury*. Ed. with intr., notes and transl. by R. W. Southern. Oxford: Clarendon, 1996.
- _____. *Histoire des temps nouveaux en Angleterre (Livres I-IV). L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 9*. D'après le texte établi par M. Rule et *Vie de saint Anselme* d'après le texte établi par R. W. Southern. Trad. par H. Rochais. Paris: du Cerf, 1994.
- GALILEI, G. "Carta de Galileu Galilei a Fortunio Liceti em Pádua". Trad. de P. R. Mariconda, *Scientiae Studia*, vol. 1, n° 1, 2003, p. 75-80.
- GERARDUS MORESENUM seu CSANADENSIS. *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*. Ed. G. Silagi. CCCM, 49. Turnholt: Brepols, 1978.
- ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Texto latino, tr. y notas por J. Oroz Reta y M. A. M. Casquero; intr. general por M. C. Diaz y Diaz. BAC. Madrid: Catolica, 1982-1994. 2 vols.
- JOÃO DE SALISBURY. *Metalogicon libri IIII*. Recognovit et prolegomenis, apparatus critico, commentario, indicibus instruxit C. C. J. Webb. Oxford: Clarendon, 1929.
- _____. *The Metalogicon of John of Salisbury: A Twelfth-Century defense of the verbal and logical arts of the Trivium*. Transl. by D. D. McGarry. Berkeley: California UP, [1955] 1971.
- LANFRANCO. *Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. PL, 150. Turnhout: Brepols, [1854] 1989.
- MÁRIO VITORINO. *Explanationes in Ciceronis rhetoricam*. Ed. J. C. Orelli (M. Tulli Ciceronis Opera 5.1). Zurich : Fuesslini, 1833.
- PEDRO DAMIÃO. *Opera omnia*. PL, 144-145. Turnhout: Brepols, [1853] 1994-1995. 2 vols.
- _____. *Sermones*. Ed. I. Lucchesi. CCCM, 57. Turnholt, Brepols, 1983.
- _____. *Letters*. Transl. by O. J. Blum and I. M. Resnick. Washington: CUA, 1989-1998. 6 vols.
- PRISCIANO. *Institutionum grammaticarum libri XVIII* in KEIL, H., ed., *Grammatici latini. II(1-2)*. Bibliotheca Teubneriana. Lipsiae, Teubneri, 1855. 2 vols.
- PSEUDO-AGOSTINHO. *Paraphrasis Themistianae (Pseudo-Augustini Categoriae decem)*. Aristoteles latinus 1.1-5. Ed. L. Minio-Paluello. Paris: Desclée de Brouwer, 1961, pp.133-175.
- OTLOH DE SANTO EMMERAN. *Dialogus de tribus quaestionibus*, PL, 146, 59A-136D. Turnhout: Brepols, [1853] 1994.

Literatura Secundária

- ADAMS, M. M. “Re-reading *De Grammatico*, or, Anselm’s Introduction to Aristotle’s Categories”. In *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. II, 2000, pp. 83-112.
- AMSLER, M. *History of Linguistics, “Standard Latin”, and Pedagogy*. Amsterdam: John Benjamins, 1989.
- ANGIONI, L. *Introdução à teoria da pregação em Aristóteles*. Campinas: EDUNICAMP, 2006.
- ASZTALOS, M. “Boethius as a transmitter of greek logic to the latin west: the Categories”. In *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 95, 1993, pp. 367-407.
- AYOUB, C. N. A. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.
- BARBOSA FILHO, B. “Aristóteles e o princípio de bivalência”. In *Analytica*, vol. 9, nº 1, 2005, pp. 173-184.
- _____. “Nota sobre o conceito aristotélico de verdade”. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 13, nº 2, 2003, pp. 233-242.
- BARNES, J. “Les catégories et les *Catégories*”. In BRUUN, O.; CORTI, L. (eds.). *Les Catégories et leur histoire*. Paris: Vrin, 2005, pp. 11-80.
- BOEHNER, Ph.; GILSON, É. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. De R. Vier. Petrópolis: Vozes, 2000⁷.
- BOSCHUNG, P. *From a topical point of view. Dialectic in Anselm of Canterbury’s De grammatico*. Leiden: Brill, 2006.
- BRUUN, O.; CORTI, L. (eds.). *Les Catégories et leur histoire*. Paris: Vrin, 2005.
- CANTIN, A. *Foi et dialectique au XI^e siècle*. Paris: du Cerf, 1997.
- _____. *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*. Spoleto, 1975.
- CHADWICK, H. “Symbol and reality: Berengar and the appeal to the Fathers”. In *Auctoritas und Ratio: Studien zu Berengar von Tours*. Wiesbaden: Herzog August Bibliothek, 1990, pp. 25-45.
- CORBIN, M. *Prière et raison de la foi. Introduction à l’œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: du Cerf, 1992.
- CORTI, E. C. “Consideraciones sobre el *De grammatico* de Anselmo de Canterbury”, *Patristica et Mediaevalia*, XV, 1994, pp. 27-38.
- COURTENAY, W. J. “The dialectic of omnipotence in the high and late Middle Ages”. In RUDAUSKY, T. (ed.). *Divine omniscience and omnipotence in Medieval*

- Philosophy*. Synthese Historical Library, 25. Dordrecht: Reidel, 1985, pp. 243-269.
- COUSIN, V. "Introduction". In *Ouvrages inédits d'Abélard*. Paris: Impr. Royale, 1836, pp. I-CCIII.
- D'ONOFRIO, G. "Respondeant pro me: La dialectique anselmienne et les dialecticiens du Haut Moyen âge". In VIOLA, C; VAN FLETEREN, F. (eds.). *Saint Anselm, a Thinker for Yesterday and Today. Anselm's Thought Viewed by Our Contemporaries*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002, pp. 29-49.
- ENDRES, J. A. "Lanfrank's Verhältnis zur Dialektik". In *Der Katholik*, 25, 1902, pp. 215-231.
- _____. "Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert". In *Philosophisches Jahrbuch*, 19, 1906, pp. 20-33.
- ESTEVÃO, J. C. *A ética de Abelardo e o indivíduo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1990.
- EVANS, G. R. *Anselm and a New Generation*. Oxford: Clarendon Press / New York, Oxford University, 1980.
- GALONNIER, A. "Sur quelques aspects annonciateurs de la littérature sophismatique dans le *De grammatico*". In LUSCOMBE, D.; EVANS, G. R. (eds.). *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, pp. 209-228.
- _____. "Introduction au *De grammatico*". In ANSELME DE CANTORBÉRY. *Le grammairien. De la vérité. La Liberté du choix. La Chute du Diable. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*, 2. Intr., trad. et notes par M. Corbin et al. Paris: du Cerf, 1986, pp. 25-49.
- GHELLINCK, J. de. "L'entrée d'*essentia, substantia*, et autres mots apparentés, dans le latin médiéval". In *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 16, 1942, pp.77-112.
- GERSH, S. "Anselm of Canterbury". In DRONKE, P. (ed.). *A history of twelfth-century western philosophy*. Cambridge: UP, 1988, pp. 255-278.
- GIBSON, M. *Lanfranc of Bec*. Oxford: Clarendon, 1978.
- _____. "Lanfranc's 'Commentary on the Pauline Epistles'" In *Journal of Theological Studies*, New Series, 22, 1971, pp. 86-112.
- GONSETTE, J. A. D. *Pierre Damien et la culture profane*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1956.
- HAUREAU, J. B. *Histoire de la Philosophie Scolastique*. Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1880.
- HENRY, D. P. *The De grammatico of St. Anselm*. Boston: D. Reidel, 1974.

- HOLOPAINEN, T. J. *Dialectic and theology in the eleventh century*. Leiden: Brill, 1996.
- JOLIVET, J. “Vues médiévales sur les paronymes”. In *idem. Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*. Paris: Vrin, 1987, pp. 138-158.
- _____. “Éléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l’ontologie au Moyen Âge”. In ZIMMERMANN, A. (ed). *Sprache und Erkenntnis in Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia*, 13/1. Berlin: de Gruyter, 1981, pp. 135-164.
- KING, P. “Anselm’s philosophy of language”. In DAVIES, B; LEFTOW, B. *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge: CUP, 2004, pp. 84-110.
- _____. *Peter Abailard and the problem of universals in the Twelfth Century*. Doctoral dissertation in Philosophy. Princeton University, 1982. 2 vols.
- LANG, H. “Anselm’s theory of signs and his use of Scripture”. In *Spicilegium Beccense 2^e*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, pp. 443-456.
- LAW, V. *The Historiography of Grammar in the Early Middle Ages*. In LAW, V. (ed.). *History of Linguistic Thought in the Early Middle Ages*. Amsterdam: John Benjamins, 1993, pp. 1-23.
- LEWRY, O. “Boethian logic in the Medieval West”. In GIBSON, M. (ed.). *Boethius. His life, thought and influence*. Oxford: Blackwell, 1981, pp. 90-134.
- de LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Trad. de N. N. Campanário e Y. M. Teixeira. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. “Boèce et l’interprétation médiévale des *Catégories*. De la paronymie à la *denominatio*”. In MOTTE, A.; et al. (eds.). *Aristotelica secunda: mélanges offerts à Christian Rutten*. Liège: Centre d’Études Aristotéliennes, 1996, pp. 255-264.
- _____. “L’onto-théo-logique de Boèce: doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate*”. In BRUUN, O.; CORTI, L. (eds.). *Les Catégories et leur histoire*. Paris: Vrin, 2005, pp. 175-222.
- MACDONALD, A. J. *Authority and reason in the Early Middle Ages*. London: Oxford UP, 1933.
- _____. *Berengar and the reform of sacramental doctrine*. Longmans: Green, 1930.
- _____. *Lanfranc: A study of his life and writing*. Oxford: Oxford University Press (Clarendon), 1926.
- MARENBON, J. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: logic, theology and philosophy in the Early Middle Age*. Cambridge: UP, [1981] 2006.
- _____. “Les *Catégories* au début du Moyen Âge”. In BRUUN, O.; CORTI, L. (eds.). *Les Catégories et leur histoire*. Paris: Vrin, 2005, pp. 223-243.

- _____. “Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian logical texts, before c. 1150 A.D.”. In BURNETT, C. (ed.). *Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts: the Syriac, Arabic and medieval Latin traditions*. London: Warburg Institute, 1993, pp. 77-127.
- _____. “Some semantic problems in Anselm’s *De grammatico*”. In HERREN, M. W.; et al. (eds.). *Latin Culture in the Eleventh Century*. Turnhout: Brepols, 2002, pp. 73-86.
- _____. “The latin tradition of logic to 1100”. In GABBAY, D. M.; WOODS, J. (eds.). *Handbook of the history of logic. Vol. 2. Mediaeval and Renaissance logic*. Amsterdam, Elsevier, 2008, pp. 1-63.
- MARROU, H.-I. *Saint Augustin et l’augustinisme*. Paris: Seuil, 2003.
- MAURICE, F. D. *Medieval philosophy: or a treatise of moral and metaphysical philosophy from the Fifth to the Fourteenth Century*. London: R. Griffin, 1857.
- MAXWELL-STUART, P. G. “Who is ther greater primate?”. In *idem. The archbishops of Canterbury*. Tempus, 2006, pp. 67-87.
- MONTCLOS, J. *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*. Louvain: Peeters, 1971.
- NASCIMENTO, C. A. R., “Introdução”. In PEDRO ABELARDO, *Lógica para principiantes*. São Paulo: Ed. da UNESP, [1994] 2005².
- PANACCIO, C. *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume de Ockham*. Paris : Seuil, 1999.
- PARÉ, G.; et al. (eds). *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l’enseignement*. Montréal: Institut d’études médiévales / Paris: Vrin, 1933.
- PÉPIN, J. *Saint Augustin et la dialectique*. The Saint Augustine lecture series, 2. Villanova, 1976.
- PEREIRA, M. A. *Quintiliano gramático: o papel do mestre de Gramática na Institutio Oratoria*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- RADDING, C. M.; NEWTON, F. (eds). *Theology, rhetoric, and politics in the Eucharistic controversy, 1078-1079: Alberic of Monte Cassino against Berengar of Tours*. New York: Columbia UP, 2003.
- RESNICK, I. M. *Divine power and possibility in St. Peter Damian’s De divina omnipotentia*. Leiden, Brill, 1992.
- RIJK, L. M. de (ed.). *Logica modernorum. A contribution to the history of early terminist logic*. Assen: van Gorcum, 1962. 3 vols.
- RIJCKLOF, *The Linguistic Preoccupations of the Glossators of the St. Gall Priscian*. In LAW, V. (ed.). *History of Linguistic Thought in the Early Middle Ages*. Amsterdam: John Benjamins, 1993, pp. 111-126.

- ROSIER-CATACH, I. *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e et XII^e siècles. Textes, maîtres, débats*. Turnhout: Brepols, 2011.
- _____. *La parole efficace. Signe, ritual, sacré*. Paris: Seuil, 2004.
- SOUTHERN, R. W. "The relationship between Anselm's thought and his life at Bec and Canterbury". In VIOLA, C; VAN FLETEREN, F. (eds.). *Saint Anselm. A thinker for yesterday and today*. New York: Edwin Mellen Press, 2002, pp. 9-26.
- _____. *Saint Anselm: a portrait in a landscape*. New York: Cambridge UP, 1995.
- _____. *Saint Anselm and His Biographer. A Study of Monastic Life and Thought, 1059-c.1130*. The Birkbeck Lectures, 1959. Cambridge: UP, 1966.
- _____. "Lanfranc of Bec and Berengar of Tours". In HUNT, R. W.; PANTIN, W. A.; SOUTHERN, R. W. (eds.). *Studies in medieval history presented to Frederick Maurice Powicke*. Oxford: Clarendon Press, 1948, pp. 27-48.
- STEIGER, L. "Contexe Syllogismos. Über die Kunst und Bedeutung der Topik bei Anselm", *Analecta Anselmiana*, I, 1969, pp. 107-144.
- VYVER, A. "Les étapes du développement philosophique du haut Moyen Âge", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 8, 1929, pp. 425-452.
- WYLLIE, G. "Signification et forme logique dans le *De grammatico* d'Anselme de Cantorbéry". In PICH, R. H. (ed.). *Anselm of Canterbury (1033-1109) – Philosophical Theology and Ethics*. Brepols, 2011, pp. 111-118.