PRESENÇA ANSELMIANA NA *SUMMA AUREA* DE GUILHERME DE AUXERRE

Bernardino Fernando da Costa Marques

Gabinete de Filosofia Medieval do
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

«A Idade Média não é um período de irracionalidade, mas um tempo durante o qual, com dificuldades e hesitações, a razão europeia procurou o seu caminho. A sua racionalidade de origem teológica não poderá ser negada nem esquecida pelos seus descendentes, a não ser por razões de ordem ideológica que ignorem a realidade dos factos.»

Paul P. Gilbert, *Introdução à teologia medieval*¹

Desde os primeiros tempos do Cristianismo foi sentida a conveniência de conferir um carácter racional à fé. A princípio pela exortação, como se lê na epístola do Apóstolo Pedro aos cristãos «que peregrinam na Diáspora» e sofrem perseguição: «estai sempre prontos para satisfazer quem quer que vos interrogue, para *explicar a razão* daquilo que em vós existe graças à fé e à esperança; com mansidão e respeito...»²; ou como na carta de S. Paulo aos Hebreus, aconselhados a ser perseverantes na fé, que ele assim define, «a fé é a posse antecipada do que se espera, *um argumento* das coisas invisíveis»³, isto é, uma garantia e conhecimento seguro das realidades celestes. Depressa emergem imperativos novos: em primeiro lugar, o necessário diálogo com a cultura helenística dominante, encetado no *Stroma-*

¹ Paul P. Gilbert, *Introducción a la Teología Medieval*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993.

² 1 Pe 3, 15-16: «Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris parti semper ad satisfactionem omni poscendi vos rationem de ea quae in vobis est spe; sed cum modestia et timore conscientia habentes bonam ut in eo quod detrahunt vobis confundantur qui calumniantur vestram vestram bonam in Christo conversationem».

³ Heb 11, 1: «Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium».

ta de Clemente de Alexandria, «para que a nossa doutrina seja provada e digna de fé através do mesmo discurso que usam os Gregos»⁴; depois, a oportuna sistematização com argumentos e enunciados de todo o conteúdo da Sagrada Escritura e do que dela se pode extrair com certeza e rigor lógico, que é primeiramente tentada por Orígenes no *De Principiis*⁵; e, finalmente, a especulação teológica que permita compreender a fé e justificar o seu firme assentimento, que nasce no ardente anseio do bispo de Hipona: «Desideravi intellectu videre quod credidi»⁶.

A razão teológica surge assim da clarividente opção pelo esforço racional para compreender a fé cristã revelada, que São Paulo havia definido *argumentum non apparentium* (Heb 11, 1). É, porém, na segunda metade do século XI, no ambiente de florescimento da dialética pré-escolástica, que Anselmo de Aosta propõe aos seus monges o *exemplum meditandi de ratione fidei* (*Prosl. Prooemium*) como método mais apropriado da fé em busca da sua inteligência – *fides quaerens intellectum*. Trata-se do procedimento que visa valorizar a capacidade humana, mesmo medíocre, capaz de atingir as verdades que o crente conhece pela própria fé, se bem que não a totalidade – reconhece ele humildemente (*puto quia ea ipsa ex magna parte*) (*Monol.* 1, 13), e usando a razão solitária, exclusivamente – (*potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere*). Neste processo segue a trilha de Santo Agostinho colocando a razão humana entre a fé e a visão – *inter fidem et speciem*. Isto é, ao procurar a inteligibilidade da fé apenas pela razão, deixa a autoridade da tradição escriturística entre parêntesis, e coloca-se em perspectiva anagógica da visão beatífica. Esta intuição magnífica do ‘Doctor Magnificus’ radica na afirmação do Livro do Genesis (1,26): «Deus disse: façamos o homem à nossa imagem e semelhança»⁷, e pretende realçar que este ser criado, contingente, é constituído em alta dignidade

⁴ Cf. Clemens Alessandrinus, *Stromatum*, V, 3, 18. (PG, 8, 727).

⁵ Cf. Orígenes, *De Principiis*, Pref. 10. (PG 11)

⁶ Augustinus Hipponensis, *De Trinitate libri quindecim*, 15, 28: «Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et desideravi intellectu videre quod credidi, et multum disputavi, et laboravi. Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem. Tu da quaerendi vires, qui inveniri te fecisti, et magis magisque inveniendi te spem dedisti». (PL 42, 1098).

⁷ Gn 1, 26, 27: «et ait: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram... et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum, masculinum et feminam creavit eos». Obs.: Segundo a teologia bíblica contemporânea o termo «semelhança» parece atenuar o sentido de *imagem*, excluindo a paridade. O termo concreto *imagem* implica uma similitude física, como entre Adão e seu filho (5,3). Essa relação com Deus separa o homem dos animais. Além disso, supõe suma similitude geral de natureza: inteligência, vontade, poder; o homem é uma pessoa. Prepara assim uma revelação mais alta; participação da natureza pela graça». (*A Bíblia de Jerusalém*, ed. Paulinas, S. Paulo, 1985, p. 32, nota n)).

e autonomia, por uma semelhança que, como mais tarde dirá Tomás de Aquino, deve entender-se como luz inteligível da mente – *secundum intelligibile lumen mentis*, a qual provém de Deus, fonte primeira dessa mesma luz⁸. Nela habita efectivamente a capacidade do conceber, o *cogitari posse* da razão humana. Pelo uso da razão no seu nível mais elevado, isto é, através de uma dialéctica de grandeza e mediante o princípio dialéctico *id quo maius cogitari non potest* – ‘aquilo em relação ao qual nada maior pode ser pensado’, o homem não somente pode demonstrar, por uma série de reduções ao absurdo, segundo a qual não só é impossível logicamente negar a existência de Deus, como também pode mostrar tudo o que nós cremos acerca da substância divina.

E deste modo o apelo de S. Paulo à racionalização da fé – *Fides argumentum non apparentium*, abre o caminho à procura da razão iluminada pela fé – *ratio fides illustrata*, que é o fundamento da razão teológica. O contributo de Santo Anselmo afirma-se «na profunda fórmula *fides quaerens intellectum*, isto é, a fé em busca da inteligência» seguindo uma via exclusivamente racional – *saltem sola fide*; fórmula que será «esclarecida no momento em que S. Tomás definir como princípio: que a graça não faz desaparecer a natureza; mas a completa – *gratia non tollit naturam sed perficit*»⁹.

Pode dizer-se, com toda a verdade, que «o talento sistemático revelado por Anselmo na sua primeira obra valeu-lhe o reconhecimento, na posteridade, como notável antecipador dos grandes sistemas escolásticos»¹⁰. Do mesmo modo pode dizer-se que a intuição de Guilherme de Auxerre sobre o fundamento epistemológico da nova ciência teológica, constrói o último pilar dessa ponte anselmiana que liga a primitiva escolástica aos grandes sistemas. Na verdade o mestre Guilherme é considerado pelos medievalistas o pivô da transição da primeira escolástica teológica caracteristicamente biblista, exegética e narrativa, para o novo modelo de teologia especulativa e argumentativa.

Na primeira metade do século XIII, Guilherme de Auxerre, arcediogo de Beauvais, mestre em Artes e em Teologia na Universidade de Paris, era já citado entre os professores efectivos em 1189. Segundo testemunhos da época, era pessoa afável e professor altamente conceituado. O

⁸ Cf. Thomas Aquinatis, *Sermones*, sermo ‘Ecce Rex’, pars III: «Unde in Genesi: *faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*. In quo consistit ista similitudo? Dico quod non attenditur secundum similitudinem corporalem, sed secundum intelligibile lumen mentis. In Deo autem est fontalitas intelligibilis luminis et nos habemus signum hujus luminis »; ed. ‘Corpus Thomisticum’, Pamplona, 2002.

⁹ Cf. Jacques Le Goff, *Os intelectuais e a Idade Média*, Gradiva, Lisboa 1983, p. 83.

¹⁰ Maria Leonor L. O. Xavier, «O argumento anselmiano entre continuadores e críticos», in *A Questão de Deus na História da Filosofia*, coord. de M. Leonor Xavier, Zéfiro, Lisboa, 2008; vol. I, p. 269.

cronista Salimbene de Adam, da Ordem dos Frades Menores, frequentador da sua casa, refere «que lhe haviam dito alguns clérigos do bispado de Auxerre, que ele encantava a todos quando disputava, de modo que em Paris ninguém disputava melhor do que ele; mas quando pregava não sabia o que dizer...»¹¹. A sua reputação e competência científica lançam-no na actividade diplomática ao serviço da Santa Sé e em defesa dos direitos da Universidade de Paris. Por ocasião da crise universitária de 1229, o papa Gregório IX chama-o a Roma e nomeia-o ‘procurador’ da bula ‘*Parens scientiarum*’ de 13 de Abril de 1231, a qual passará a ser a Carta da Universidade de Paris¹². Dez dias depois é nomeado presidente da comissão de três membros – juntamente com Simão d’Authie e Estêvão de Provins –, encarregada de examinar com penetração e prudência – *ne utile per inutile vitietur* – os livros de Aristóteles, cuja ‘leitura’ havia sido proibida em Paris pelo Concílio Provincial de 1210¹³. Seria a sua última missão, pois no Outono desse mesmo ano, o mestre morre em Roma e a tarefa de revisão é suspensa.

Mas o legado histórico mais importante que Guilherme de Auxerre nos deixou foi a *Summa super quattuor libros Sententiarum perlucida explanatio*, também denominada *Summa Aurea*¹⁴, graças à aceitação entusiástica que teve nos centros de estudo, e especialmente na Ordem dos Frades Pregadores¹⁵. A obra colhe as lições do mestre parisiense, através de repor-

¹¹ Salimbene de Adam, *Chronica*, ed. O. Holder-Egger, *MGHSS*, t. 32, 1905-1913, p. 214: «Hic magister Guillelmus, ut referebant mihi sacerdotes de episcopatu Altissiodorensi, magnam gratiam habuit disputandi. Nam quando disputabat Parisius, nullus disputabat melius eo... Quando vero intromittebat se de predicatione nesciebat quid diceret».

¹² Cf. H. Denifle-E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, pp. 136-139.

¹³ Cf. *Ibidem*, pp. 143-144.

¹⁴ Edição crítica: Magistri Guillelmi Altissiodorensis, *Summa Aurea*, cura et studio J. Ribaillier. *Spicilegium bonaventurianum* cura PP. Collegii S. Bonaventurae, XVI, Paris, Éditions du CNRS – Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Libri IV, 1980.

¹⁵ Cf. M.-D. Chenu, O.P., *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Vrin, Paris, 1969, p. 60: «Elle avait cependant eu, chez ses disciples immédiats, une première diffusion, tant chez les Prêcheurs que chez les Mineurs, qui, les et les autres, nouveaux pionniers de l’essor théologique, lisaint assidûment l’oeuvre de Guillaume». Cf. também Marie-Humbert Vicaire, O.P., *Dominique et ses Prêcheurs*, Ed. Du Cerf, Paris 1979, pp. 131/2: «Or cette théologie se développe aux Jacobins de Toulouse, dès l’arrivée de Roland de Crémone, selon la tradition parisienne. C’est la tradition des sommistes, dont la *Summa Aurea* de Guillaume d’Auxerre si goutée des Prêcheurs fournit le modèle à l’époque». Cf. Magistri Fratris Pelagii Parui, *Summa Sermonum per anni circulum...*, Cod. Alc. 5/CXXX, B.N. de Lisboa, (1250), f. 3r/v; – Frei Paio de Coimbra mestre e prior do primeiro convento dominicano de Coimbra (1227) no seu sermão cita *ad litteram* a *Summa Aurea*, a propósito da relação razão/fê e da teologia como ciência em sentido aristotélico.

tações dos seus alunos, que foram organizadas a partir de questões autónomas leccionadas entre os anos de 1215 e 1226. Não se trata, portanto, de um comentário sequencial do Livro das Sentenças. Dele segue apenas as grandes linhas estruturais e, nem sempre, a ordem das questões. Introduziu mesmo temas novos e rejeitou algumas opiniões de Pedro Lombardo. Efetivamente começa o prólogo com uma inovação: a afirmação, tornada clássica, do direito da razão a argumentar em teologia: «A fé é o argumento das realidades celestes» (Heb 11,1); e logo a seguir, pela primeira vez num tratado de teologia, incluiu as provas filosóficas da existência de Deus: *Primo debemus ostendere Deum esse rationibus*. Guilherme de Auxerre manifesta um estilo de reflexão e de elaboração teológica que muito vai contribuir para o estabelecimento de um agostinianismo aberto ao património metafísico e noético de Aristóteles, o que possibilitará uma reflexão mais profunda dos mistérios da fé cristã. Isto podemos verificar em duas atitudes: a primeira, ao assumir o princípio dialético de grandeza do argumento anselmiano¹⁶; a segunda, ao estabelecer a analogia estrutural dos princípios epistemológicos da teologia – *articuli fidei* –, com os princípios da ciência em sentido aristotélico – *principia per se nota*¹⁷; utilizando a terminologia técnica do estagirita, como, por exemplo, os conceitos de potência material e formal no livro Δ da *Metafísica*¹⁸.

Guilherme de Auxerre refere a razão natural, que é iluminada pela luz natural e se aplica às coisas da natureza, e a razão teológica, que é iluminada pela luz da fé e se aplica às coisas divinas. Ambas têm validade lógica e força conclusiva, se for respeitado o critério já enunciado por Boécio: «É próprio do homem sábio falar de cada coisa segundo o exige a sua própria natureza»¹⁹. E é em obséquio a este critério que ele, atendendo apenas à razão natural, vai «mostrar, com argumentos, a existência de Deus, isto é, o princípio da existência de todas coisas», no primeiro tratado da *Summa Aurea*. Antes, porém, afirma com João Damasceno que o conhecimento da existência de Deus está desde o início inscrito no coração do homem, mas foi obscurecido pelas trevas do pecado²⁰.

Em 1250 a *Summa Sermonum* de Frei Paio foi copiada no *scriptorium* do mosteiro cisterciense de Alcobaça, cujo códice mostra sinais de uso nesta escola monacal.

¹⁶ Cf. Guillelmus Altissiodorensis, *Summa Aurea*, lib. III, tr. 34, c. 1, p. 650: «Deus est largus plus quam potest intelligi; ergo remunerat bonos plus, quam possit intelligi».

¹⁷ Cf. *Ibidem*, lib. III, tr. 12, c. 1, p. 198/9.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, lib. I, tr. 11, c. 1, p. 203: «Non solum potest Deus omnia ea que sunt secundum cursum nature, sed ea que sunt supra naturam, ut cecos illuminare, mortuos suscitare et de costa Ade mulierem facere et consimilia (...). <Solutio>. 1. Ad hoc dicendum quod duplex est potentia, scilicet materialis sive passibilis, formalis sive activa...». Cf. Aristoteles, *Metaphisica*, Δ , 12, Bekker 1019 a 15sq.

¹⁹ Boethius, *De Trinitate*, c. 2: «Eruditi hominis est de unaquaque re, prout exigit eius natura, sermonem habere». (PL 64, 1250A).

²⁰ Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, c. 3. (PG 94, 794).

São quatro as vias ou provas dos filósofos:

A primeira via: é a reciprocidade da causa ao causado (*per habitudinem causae ad causatum*). Na premissa maior afirma que «algumas coisas são causas e outras são causadas». Pelo princípio metafísico da dependência do causado em relação à causa, rejeita-se a progressão até ao infinito (*in infinitum procedere*), mesmo a progressão circular, em relação às coisas singulares, e à totalidade finita ou infinita dos causados. Logo, tem de admitir-se que existe o primeiro princípio ou causa de todas coisas. Este argumento parece ter sido recolhido das obras de S. João Damasceno ou de Nicolau de Amiens.

A segunda via: é a do fluxo das coisas (*per fluxum rerum*). Na premissa maior afirma que ‘uma coisa flui de outra’. O princípio metafísico estabelece que tudo o que flui provém duma fonte; pelo que tem de excluir-se por absurdo todo o universo de fluentes. Conclui-se, pois, pela existência de uma fonte exterior, fonte primeira da existência, que é Deus. Este argumento, de inspiração neoplatónica, não é indexado a qualquer autoridade filosófica.

A terceira via é assim enunciada: quando digo ‘o supremo bem ou o óptimo’, entendo com isto referir todo o bem (*summum bonum sive optimum*): tal como sábio, poderoso, etc. Ora o ser é aquele bem ou ‘aquilo para o qual todas as coisas tendem’ (*tale bonum quod omnia appetant*)²¹, por conseguinte é entendido ‘o próprio ser’ no óptimo enquanto óptimo. O autor parte da definição aristotélica de bem como polo de atracção de todos os seres, e identifica o ser com o bem supremo ou o óptimo. Ora há um princípio geral da atracção que diz: ‘todo o incluído acompanha o seu includente’ (*omne inclusum sequitur ad suum includens*). Logo, segundo este princípio, o supremo bem ou ‘o óptimo’ acompanha o ser, ou (melhor) está incluído no ser. Portanto ‘o óptimo’, mesmo ‘o óptimo’ que eu penso, é ser. E sendo Deus ‘o óptimo’ ou o supremo ser, logo Deus existe.

Este argumento inspira-se em Boécio o qual partindo dos bens imperfeitos observados no mundo das coisas conclui que Deus existe, sendo o Bem perfeito o fundamento de todas coisas, pois «que não se pode conceber nada melhor do que Ele que é o próprio Bem»²². Coincide também com a primeira das quatro vias do *Monologion* de Santo Anselmo, a via da bondade, na qual se conclui que existe o Supremo Bem, isto é, Deus; e que este Bem é Uno, Autónomo e Supremo²³.

²¹ Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1 (Bk 1094 a 3).

²² Boetius, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 10: «... nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? Ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat». (PL 63, 765).

²³ Anselmus Cantuariensis, *De Divinitatis Essentia Monologium*, I, 4. (PL 158, 144B/C).

A quarta e última via é assim referida: «Pelo quarto modo o mestre Anselmo de Cantuária prova o mesmo assim:

É inteligível (isto é, pode compreender-se) ‘algo do qual maior não pode pensar-se’. Isto é evidentemente, verdadeiro, porque quando digo ‘aquilo do qual maior não pode pensar-se’, aquele que ouve compreende as significações destas palavras e, portanto, compreende o significado desta oração: ‘do qual maior não pode pensar-se’ e, portanto, compreende ‘aquilo do qual maior não pode pensar-se’. Donde, é manifesto que é inteligível ‘aquilo do qual maior não pode pensar-se’».

E depois continua, na tentativa de realizar a transição da ordem lógica à ordem ontológica:

«Seja, pois, que alguém compreenda ‘aquilo do qual maior não pode pensar-se’. Aquilo que assim entende, ou existe ou não existe. Se disser que não existe, então aquilo que deste modo entende (isto é, aquilo que não existe), deste modo existe (ou melhor, existiria) no intelecto aquilo que não existe na realidade; porém existir no intelecto e na realidade é maior do que existir só no intelecto, e isso mesmo é inteligível, como é evidente. Portanto é compreensível que quem pense (a expressão) ‘o maior do que tal’, e não entenda (o sentido de) ‘aquilo pelo qual maior não pode pensar-se’, cairá em contradição».

E conclui:

«Resta pois (admitir) que aquilo que ele entende, existe. E assim como ‘aquilo do qual maior não pode pensar-se’ existe (realmente), e portanto o Supremo Bem, isto é, Deus, existe»²⁴.

Como vemos, Guilherme de Auxerre procura enquadrar o princípio dialéctico da premissa maior na possibilidade de compreensão da razão humana – *intelligibile est* – para depois, através de um compromisso noético-ontico, concluir pela existência na realidade, traduzindo simplesmente a expressão perifrástica anselmiana da divindade por Supremo Bem ou, simplesmente, Deus – *Bonum Supremum sive Deus*.

Finalmente o mestre parisino apresenta três razões ou causas para sustentar a impossibilidade da negação da existência de Deus: «Do que fica exposto torna-se evidente que o Supremo Bem é um bem tal que não pode conceber-se que não existe por três razões²⁵:

Prima est quod in hoc quo dico optimum, intelligo vere esse – que naquilo pelo qual digo ‘o ótimo’, entendo que ele existe verdadeiramente

²⁴ Guillelmus Altissiodorensis, *Summa Aurea*, lib. I, tr.1, pp. 21-23. Cf. Anselmus Cantuariensis, *Proslogion*, c. 3 (PL 158, 227).

²⁵ Guillelmus Altissiodorensis, *Summa Aurea*, lib. I, tr. 1, pp. 23/4. Vide o texto em latim em Apêndice I.

te. Donde a noção de ‘óptimo’ implica que ‘o óptimo existe’, repetindo assim o terceiro argumento.

Secunda est quia summum bonum ex necessitate summe est – que o Supremo Bem existe com suprema necessidade. Isto é, que o Supremo Bem existe segundo o modo supremo de necessidade, porque o ser não é separável nem *ratione* nem *actu*. Repete, pois, o quarto argumento.

Tertia ratio est quod summum bonum est ipsum esse – que o Supremo Bem é o próprio ser. Quer dizer que o Supremo Bem se identifica com o mesmo ser, e como o intelecto não pode separar-se de si mesmo nem do ser, o Supremo Bem não pode ser pensado como não existente»²⁶. Carmelo Ottaviano julga ver neste argumento um perigo de panteísmo. Na *Summa Aurea*, porém, o autor defende a tese da criação do mundo *ex nichilo* (S. Agostinho) e que as coisas provêm ou fluem de Deus *per modum liberalitatis*²⁷, isto é, a Criação é uma generosa dádiva de Deus, da qual Ele é causa eficiente, exemplar ou formal e final, mas não é causa material.

Foi nossa intenção apenas apresentar os argumentos, com os seus princípios directores do raciocínio e as conclusões. Seria, no entanto, curioso perguntar: que papel desempenha este conjunto de argumentos, exclusivamente racionais, numa suma de teologia? Guilherme de Auxerre responde, apoiado na autoridade do Pseudo Dionísio: «Quando, portanto, a lei divina procede a partir de razões próprias, produz ciência (conhecimento) e confirma na fé os fiéis; quando, porém, procede a partir das razões comuns (naturais ou humanas), fortalece a fé e promove as criaturas de modo a conduzi-las até ao seu Criador»²⁸. A razão humana contribui, a seu modo, para a validade do entendimento reflexivo e para a credibilidade do conhecimento de Deus no quadro de uma escala qualitativa das possibilidades noéticas do ser humano.

O próprio Guilherme de Auxerre nos dá a explicação no tratado décimo segundo do terceiro livro da *Summa Aurea*²⁹. Há, diz ele, duas espécies de conhecimento de Deus, o natural (*cognitio Dei naturalis*), e o accidental (*cognitio Dei accidentalis*).

– O conhecimento de Deus natural (*cognitio Dei naturalis*) subdivide-se em duas modalidades:

²⁶ Cf. Avicenna, *De intelligentiis*, c.I: «Dei quidditas est ipsum suum esse»; cit. in Thomas Aquinatis, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 3, q. 1a.; ed. ‘Corpus Thomisticum’, Pamplona, 2000.

²⁷ Guillelmus Altissiodorensis, *Summa Aurea*, lib II, tr. I, c. 3,6, pp. 22/3: «Qualiter res fluant ab exemplari. (...) 6. Ad ultimum obiectum dicimus quod re vera res exeunt a Deo per modum liberalitatis. Est enim Deus causa efficiens rerum et formalis sive exemplaris et causa finalis. Sed nullo modo est causa materialis».

²⁸ Ps-Dionysius, *De coelesti hierarchia*, c. 1 (PG 3, 123; PL 122, 1039).

²⁹ Cf. Guillelmus Altissiodorensis, *Summam Aurea*, lib. III, tr. 12, c. 4, p. 208/9.

a) o conhecimento por dignidade (*per dignitatem*), que não precisa de qualquer prova nem sequer uma leve persuasão. Tal era o conhecimento do primeiro homem antes do pecado original. Por ele conhecia Deus nas criaturas abertamente, sem obscuridade (*non obscure sed aperte*).

b) o conhecimento por suposição (*per suppositionem*), que requer pelo menos uma leve persuasão. É o conhecimento que o homem tem depois do pecado original. Por meio dele apreende Deus como num espelho e de maneira confusa (*per speculum et in enigmatem*).

– O conhecimento de Deus accidental (*cognitio Dei accidentalis*) subdivide-se em três modalidades:

a) o conhecimento adquirido por razões naturais (*per naturales rationes*) e aquele que tiveram e têm alguns filósofos.

b) o conhecimento que se apoia no testemunho das Sagradas Escrituras, nos milagres, etc., o qual se denomina ‘fé informe’ (*fides informis*).

c) o conhecimento por iluminação (divina), denominado ‘fé gratuita’ (*fides gratuita* ou *formata*), pela qual a alma humana dá o seu assentimento à verdade primeira, por si mesma, e acima de tudo³⁰.

Ora bem, sendo as ‘razões naturais’ uma das modalidades do conhecimento de Deus accidental, poderão coexistir com qualquer uma das outras modalidades e, de modo particular, com a fé gratuita ou formada, pela qual o homem diz na sua mente, como os Samaritanos junto ao poço de Jacob: ‘já não é por ti, razão natural, que acreditamos mas por aquilo que agora directamente vemos’! E assim sendo, isto é, quando na mente humana habita o conhecimento iluminado pela fé gratuita, são anulados os outros conhecimentos accidentais? Guilherme de Auxerre responde conciliador: ‘mesmo que desapareçam os outros conhecimentos accidentais, seja enquanto hábito, seja enquanto acto, o seu contributo será integrado na modalidade do conhecimento mais excelente, ou seja na *fides gratuita* ou *formata*’. Na verdade, os produtos da razão natural que precederam o advento da fé, não serão aniquilados no vazio do esquecimento, pois, embora não a tenham gerado – a ‘fé formada’ é dádiva gratuita de Deus —³¹, confirmam-na e revigoram-na: e tal como a luz da lua e das estrelas, são absorvidos pela luz da aurora tornando o sol mais esplendoroso.

³⁰ Cf. Anselmus Cantuariensis, *Proslogion seu alloquium de Dei existentia* 2: «Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam...». (PL 158, 227C).

³¹ Cf. Guillelmus Altissiodorensis, *Summa Aurea*, lib. III, c. 4 – «Utrum idem sit scitum et creditum», Solutio, p. 209: «Tamen non obliviscitur, adveniente fide, sed ille rationes non in eo generant fidem, sed fidem gratuitam confirmant et augmentant, sicut beneficia temporalia non faciunt caritatem in homine, sed confirmant eam et augmentant quantum ad suum motum».

I – Extractos do *Proslogion* e da *Summa Aurea*

<p>SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI</p> <p>PROSLOGION SEU ALLOQUIUM DE DEI EXISTENTIA.</p> <p>2. QUOD VERE SIT DEUS.</p> <p>Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus.</p> <p>Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia “dixit insipiens in corde quo: non est deus”? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: ‘aliquid quo maius nihil cogitari potest’, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae factururus est, habet quidem in intellectu sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum uero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Conuincitur ergo etiam insipiens esse uel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim uel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo /102/ maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non ualet, et in intellectu et in re.</p> <p>3. QUOD NON POSSIT COGITARI NON ESSE.</p> <p>Quod utique sic uere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari</p>	<p>MAGISTRI GUILLELMI ALTISSIODORENSIS</p> <p>SUMMA AUREA</p> <p>LIBER I, TRACTATUS PRIMUS: HIC PROBATUR QUOD DEUS EST.</p> <p>4. Item quarto modo probat magister Anselmus Cantuariensis idem sic. Intelligibile est aliquid quo maius excogitari non potest. Hoc verum est euidenter, quia cum dico: id quo maius excogitari non potest, audiens intelligit significationes istarum dictionum, et ita intelligit significatum huius orationis: quo <f. 3a> maius excogitari non potest, et ita intelligit id quo maius excogitari non potest. Unde manifestum est quod intelligibile est id quo maius excogitari non potest. Sit ergo quod aliquis intelligat id quo maius excogitari non potest. Illud quod ita intelligit, aut est aut non est. Si dicatur quod non est, ergo illud quo ita intelligit ita est in intellectu quod non est in re; sed maius est in re esse et in intellectu quam in intellectu solum; et hoc ipsum est intelligibile, quod constat. Ergo intelligibile est maius quam iste cogitet; non ergo intelligit id quo maius excogitari non potest; sed hoc est contra positum. Relinquitur ergo quod illud quod ille intelligit est. Et ita id quo maius excogitari non potest est, et ita summum bonum sive Deus est.</p> <p>(Cf. Anselm. Cantuar., <i>Proslog.</i>, c. 3 (PL 158,227))</p> <p>Ex predictis patet quod summum bonum tale bonum est quod non potest intelligi non esse tribus de causis.</p> <p>– Prima est quia in hoc quod dico optimum, intelligo vere esse. Et ita qui intelligeret illud optimum non esse, intelligeret illud quod vere est non esse; quod esse non potest.</p>
--	--

<p>potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod conuenire non potest. /103/ Sic ergo uere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.</p> <p>Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo uere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posses cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod ualde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur uerissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic uere, et idcirco minus habet esse. Cur itaque “dixit insipiens in corde quo: non est deus”, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?</p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p>15. QUOD MAIOR SIT QUAM COGITARI POSSIT.</p> <p>Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque ualet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.</p> <p>(F.S. Schmitt, <i>S. Anselmi Opera omnia</i>, I-VI, Edinburgh 1946-1961)</p>	<p>– Secunda est quia summum bonum ex necessitate summe est; sed illud maius est a quo esse non est separabile actu vel ratione vel intellectu quam illud a quo est separabile ratione etsi non actu; ergo a summo bono non potest separari esse esse actu vel ratione sive intellectu; et ita summum bonum non potest intellegi non esse.</p> <p>– Tertia, ratio est quod summum bonum est ipsum esse; et ideo sicut intellectus non potest separari a se, ita nec intellectu potest separari ab eo quod est esse. Et ita non potest intellegi summum bonum sive Deum non esse.</p> <p>(<i>Summa Aurea</i>, cura et studio Jean RIBAILLIER, Liber I, pp. 21/2).</p> <p style="text-align: center;">* * *</p> <p><De primo creatis et eorum principiis> ... (Contra Maniqueos).</p> <p>Item summe bonum est tale quo non potest excogitari melius vel eque; et summe potens est facere bonum quodcumque excogitari potest; ergo cum destruere malum sit bonum, et destruere summe malum erit valde et summe bonum; ergo summe bonum potest destruere summe malum. Eodem modo e contrario si summe malum est aliquid, ergo ipsum potest facere malum quod maius excogitari non potest; ergo potest destruere Summum Bonum, quia hoc esset summe malum. Sed hoc falsum; si enim non esset summe bonum, summe potens, quod non est intelligibile. Ex hoc indirecte sequitur quod impossibile est intellegi summe bonum.</p> <p><i>Summa Aurea</i>, Lib. II, tr. 8, c. 1, p. 173). (Cf. Anselmus Cantuariensis, <i>Monologion</i>, cc. 1-4 (PL 158, 144 s. et passim; Cf. etiam <i>Proslogion</i>, cc.2-3 (227 s.).</p>
---	---

II – Referências bibliográficas de Guilherme de Auxerre (†1231)

A – OBRAS:

GUILLELMI ALTISSIODORENSIS, Magistri – *Summa Aurea*, cura et studio Jean Ribailier, coll. Spicilegium Bonaventurianum, 16-20, C.N.R.S., Paris/ Roma (Grottaferrata) 1980-1987.

(Guillelmi Altissiodorensis, *Summa theologica*, vel, *Summa Aurea*, Paris 1500; 1518; Veneza 1591; ed. R. Martineau, Paris, 1928).

GUILLELMI ALTISSIODORENSIS, Magistri – *Summa de officiis ecclesiasticis*. Dezanove manuscritos, vide infra.

Obras duvidosas:

- a) Glosa sobre o *Anticlaudianus*, de Alano de Lille. Cfr. infra Jean Ribailier e R. M. Martineau.
- b) Glosa sobre a *Ysagoge*, de Porfirio. Cfr. infra, ibidem.

B – ESTUDOS:

STRAKE – *Die Scholastische Methode in der 'Summa Aurea' des W. von Auxerre*, 1917.

GILLMANN, F. – *Zur Sakramentenlehre des W. Von Auxerre, zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik*, 1918.

OTTAVIANO, Carmelo – *Guglielmo D'Auxerre (+1231), La Vita, Le Opere, Il Pensiero*, Biblioteca de Filosofia e Scienze, n.º. 12, «L'Universale» Tipografia Poliglotta, Roma 1929.

LACKAS – *Die Ethik des W. von Auxerre, Beiträge zu ihrer Würdigung*, 1939 (tese).

RIBAILLIER, Jean – *La Summa de officiis ecclesiasticis*, in «Magistri Guillelmi Altissiodorensis, 'Summa Aurea'», Introduction Générale, (Spicilegium Bonaventurianum xx), Paris-Roma 1987; pp. 6-15, com 19 manuscritos desta obra.

MARTINEAU, R. M. – *La 'Summa de officiis ecclesiasticis' de Guillaume d'Auxerre*, «Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle», 2ème série, 2 (1932): 25-58.

BEUMER, Joannes – «Die Theologie als *intellectus fidei*: Dargestellt an Hand der Lehre des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia», *Scholastic* 17, 1942.

BRUYNE, Edgar de – *Études d'Esthétique médiévale*, 3 vols. (Tome III, IV: Le XIIIe. siècle: cap. 1: L'esthétique de la lumière, pp. 3-5. 'De Temple', Brugge, 1946. (Cf. G. D'Auxerre, *Summa Aurea*, II, tract. XIII). Trad. Española: *Estudios de Estética Medieval*, Ed. Gredos, Madrid 1958).

COUVREUR, Gilles – *Les pauvres ont-ils des droites?: Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1149) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (1231)*. Libr. Editr. Dell'Università Gregoriana, col. 'Analecta Gregoriana', 111, Roma 1961.

- BREUNING, W. – *Die hypostatic Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugo von St. Cher und Rolands von Cremona*, Trêves 1962.
- PRINCIPE, Walter Henry – «William of Auxerre's theology of hypostatic union»; vol. I of *The theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century*, Studies and Texts n°. 7. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1963.
- St. PIERRE, Jules – «The théological Thought of William of Auxerre. An Introductory Bibliography», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (R.T.A.M.), 33, 1966.
- CHENU, M.-D. – *La théologie comme science au XIII siècle*. Vrin. Paris 1969; pp. 13, 31, 32, 34, 35, 36, 42, 43, 58-60, 67, 69, 70, 89.
- VANNESTE, A. – «Nature et grâce dans la théologie de Guillaume d'Auxerre et de Guillaume d'Auvergne», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, (E.Th.L.) 53, 1977; pp. 83-106.
- DROES, F. – «Guillaume d'Auxerre et les Cathares?», *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, V Section, Sciences Religieuses, Paris 1979, vol. 88, pp. 427-428.
- SOLÈRE, Jean-Luc – «De la Bible a Aristote. Guillaume d'Auxerre». *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, sous la direction d'Olivier Boulnois. Aubier Paris 1994; pp. 99-127.
- IDEM – «La logique d'un texte médiéval: Guillaume d'Auxerre et le problème du possible», *Revue philosophique de Louvain*, 2000, vol. 98, n°. 2, pp. 250-293.
- TESKE, R.J., S.J. – *William of Auvergne: The Soul* [With introduction and notes], Milwaukee, Marquette University Press, 2001.
- COOLMAN, Boyd Taylor – *Knowing God by experience: The spiritual senses and the knowledge of God in the theology of William of Auxerre*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004.
(About the auctor: B. T. COOLMAN, is Assistant Adjunct Professor in Historical Theology at Duke Divinity School. Pag. IX: «This book originated as my 2001 doctoral dissertation at the Univeristy of Notre Dame. ...»).
- <<http://cuapress.cua.edu/BOOKS/viewbook.cfm?Book=COKG>>
- FISCHER, Franz – *Wilhelm von Auxerre: SUMMA DE OFFICIIS ECCLESIASTICIS*; Kritisch-digitale Erstausgabe. Phil. Diss. Köln. 2007.
- BALADIER, Charles – «Intensio de la charité et géometrie chez Guillaume d'Auxerre», *Revue de l'histoire des religions*, 3/2008, [En ligne], mis en ligne le 9 juin 2008. URL: <http://rhrrevues.org/document6853.html>. Consulté le 17 novembre 2008.

C – REFERÊNCIAS:

- HEINZMANN, R. – *Die Unsterblichkeit* [...], Münster-Westefalia, 1965.
- RIBAILLIER, Jean – «Guillaume D'Auxerre. La vie et l'oeuvre», *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, Paris, 1967, col. 1192-1195. Etiam in «Magistri Guillelmi Altissiodorensis, 'Summa Aurea', Introduction Générale, (Spicilegium Bonaventurianum XX), pp. 3-16.

- TURNER, William – «William of Auxerre», *The Catholic Encyclopedia*, vol. 15, New York: Robert Appleton Company, 1912. 17Nov.2008.
<<http://www.newadvent.org/cathen/15631d.htm>>
- NEVES, A. J. Gouvêa – *História da Filosofia Medieval*, vol. II, pp. 351/2. (Depósito da Liv. Lello & Irmão), Porto 1967.
- DANIELS, P. A. – *Quellengeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeurteilung im Dreizehnten Jahrhundert*, (Münster, 1909).
- LEBEUF, Jean – *Mémoires concernant l'histoire civile et ecclesiastique d'Auxerre*, t. I, Paris 1743, p. 329-355.
- DENIFLE, H. / CHATELAIN, E. – *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris 1889, pp. 132-134; 143-147; 162-163; 378-379.
- SALIMBENE de Adam, Fratrís, Ordinis Minorum – «Cronica», *Monumenta Germaniae Historica, scriptorum XXXII* (MGHSS), Edidit Oswaldus Holder-Egger, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannover et Lipsiae, 1905-1913, p. 214.
- GRABMANN, Martin – *Die Geschichte der katholischen Theologie seit den Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933; pp. 57-59.
- IDEM – «I divieti ecclesiastici di Aristote sotto Innocenzo III e Gregorio IX», *Miscellanea Historiae Pontificiae* 5, pp. 84, 102, 104. Rome, Saler 1941.
- IDEM – *Die Geschichte der Scholastischen Methode: Nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, 2º vol. pp. 34, 40, 59, 113, 292. Graz: Akademische Druck, 1957.
- MANDONNET, P. – «Date de la morte de Guillaume d'Auxerre, 3 novembre 1231», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* [AHDLM], t. 7, 1933, pp. 39-46.
- VIGNAUX, Paulo – *A filosofia na Idade Média*, Arménio Amado, editor. Coimbra 1959; p. 141.
- Dictionnaire de Théologie Catholique*, (DTC), 16: 1976.
- Lexicon für Theologie und Kirche*, (L.Th.K) 2º. Ed., 1957-1965.
- New Catholic Encyclopedia*, (N.C.E), 14: 921-922.
- Oxford Dictionary of the Christian Church*, (O.D.C.C.), 3rd. rev ed., Oxford, 1997.
- MALTHON, G. – «Guillaume d'Auxerre», *Dictionnaire de biographie française*, fasc. 97, Paris 1986; col. 172/3.
- RIBAILLIER, Jean – «Guillaume d'Auxerre. La Vie et l'Oeuvre», *Dictionnaire de Spiritualité* VI, Paris 1967, col. 1192-1195.
- IDEM – «Guillaume d'Auxerre. La Vie et l'Oeuvre», *Magistri Guillelmi Altissiodorensis, Summa Aurea, Introduction Générale*, (Spicilegium Bonaventurianum XX), Paris-Roma 1987; pp. 3-24.
- BOULNOIS, Olivier – «Introduction. 'Ce que Dieu ne peut pas'», *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, sous la direction d'Olivier Boulnois. Paris: Aubier. 1994; p.p. 17-18; 30.
- IDEM – «Le Besoin de Métaphysique. Théologie et Structures des Métaphysiques Médiévales», *La servante et la consolatrice*, Études réunies par J.L. Solère et Z. Kaluza, Vrin, Paris 2002, p. 50.

Enciclopédia Zimpozio – «Escolástica de Ouro. ‘Cap. 2. Mestres seculares e leigos do séc. XIII’»; §2. ‘O Secular Guilherme D’ Auxerre (†1231)’. Copyright Evaldo Pauli, 1997. <<http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/portugue.html>>.

MULCHAHEY, M. Michèle – «William of Auxerre (d. 1231)», *Biographical Dictionary of Christian Theologians*, edited by Patrick W. Carey and Joseph T. Lienhard, Greenwood Press, Westport, Connecticut, London 2000, pp. 533/4.

OBS: Mais referências bibliográficas em:

OTTAVIANO, Carmelo, O.c.

CHENU, M.-D., O.c.

RIBAILLIER, *Summa Aurea*, “Guillaume d’Auxerre,” *DS*: 6 (1967): 1192-99.

LANDGRAF, «Introduction», pp. 172-179.

STEGMÜLLER, 2 (1950): 400.

SCHNEYER, 2 (1970): 416.

RESUMO

Guilherme de Auxerre (†1231), mestre de teologia na Universidade de Paris, foi o procurador do Papa Gregório IX da Bula *Parens scientiarum*. O mesmo Papa nomeou-o, por carta de 23 de Abril de 1231, presidente da comissão encarregada de examinar os livros de Aristóteles e depurar a doutrina nociva para a fé cristã neles contida. Escreveu a *Summa Aurea*, seguindo a estrutura do *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, mas com uma *ordo disciplinae* própria. O seu pensamento inscreve-se na corrente platónico-agostiniana, abrindo-se prudentemente à novidade do aristotelismo. Na senda da *fides quaerens intellectum*, o mestre Guilherme trata, pela primeira vez numa suma teológica, o problema da relação fê-razão. Assim as *rationes humanae*, enquanto procuram o conhecimento das coisas divinas, são as *rationes theologicae* e não as *rationes propriae rerum naturalium*, tal como o exige a natureza do objecto de conhecimento da ciência teológica. Assumindo a dialéctica da grandeza do Doutor Magnífico, apresenta no início da *Summa Aurea* quatro provas da existência de Deus, fundadas em argumentos filosóficos. O quarto argumento é do *magister Anselmus Cantuariensis*: *Intelligibile est aliquid quo maius excogitari non potest....* E se lhe perguntarmos pelo papel da razão no âmbito da teologia, ele responde: a razão humana garante, efectivamente, a validade do entendimento reflexivo, e a credibilidade do conhecimento das coisas divinas no quadro de uma escala qualitativa das possibilidades noéticas do ser humano.

ABSTRACT

William of Auxerre (†1231), theology master in the University of Paris, was the procurator of the pope Gregory the IX of the Bull *Parens scientiarum*. The same pope named him, by letter of April 23, 1231, president of the

commission entrusted to examine Aristotle's books and to expurgate the noxious doctrine for the Christian faith contained in them. He wrote *Summa Aurea*, following the structure of Peter Lombardic's *Liber Sententiarum*, but with his own *ordo disciplinae*. His thought registers in the average platonic-agustinian, opening up prudently to the novelty of the aristotelism. In the path of the *fides quaerens intellectum*, Master William treats, for the first time in a theological summa, the problem of the faith-reason relationship. Like this the *rationes humanae*, while seeking the knowledge of the divine things, are the *rationes theologicae* and not the *rationes propriae rerum naturalium*, just as it is demanded by the nature of the subject of knowledge of the theological science. Assuming the dialectic of the Magnificent Doctor's greatness, he presents in the beginning of the *Summa Aurea* four proofs of the existence of God, founded in philosophical arguments. The fourth argument belongs to the *magister Anselmus Cantuariensis*: *Intelligibile est aliquid quo maius excogitari non potest....* And if we ask him for the role of the reason in the ambit of the theology, he answers: the human reason guarantees, in fact, the validity of the reflexive understanding, and the credibility of the knowledge of the divine things in the pattern of a qualitative scale of the human being noetic possibilities.