

MANOEL VASCONCELLOS

Ora et labora

Estudos sobre Santo Anselmo



FASBAMPRESS

Ora et labora

Estudos sobre Santo Anselmo

Faculdade São Basílio Magno

R. Carmelo Rangel, 1200
Curitiba/PR 80.440-050

Fone: (41) 3243-9800
www.fasbam.edu.br
comunicacao@fasbam.edu.br

Conselho Editorial

Dr. Irineu Letenski (Presidente)
Dr. Teodoro Hanicz
Dr. Rogério Miranda de Almeida
Dr. Germano Rigacci Júnior

Projeto gráfico, diagramação e capa

Marco Antônio Pensak

Bibliotecária

Sirlene Maria Marcinek Mazur
CRB PR 001937/0

Editor-chefe

Dr. Irineu Letenski

Preparação e revisão

Sissy Eugênia Cristina Zambão

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Faculdade São Basílio Magno (FASBAM)

V331o Vasconcellos, Manoel

Ora et labora: estudos sobre Santo Anselmo / Manoel Vasconcellos ;
Curitiba: FASBAMPRESS, 2022.

128 p.

ISBN Digital: 978-65-84583-05-4

1. Filosofia medieval. 2. Santo Anselmo.
I. Título.

CDD 189.4

Índice para catálogo sistemático
1. Filosofia medieval - 189.4



Imagem da capa (domínio público):

An illuminated O featuring an archbishop—presumably Anselm—from the copy of Anselm's *Prayers and Meditations* found in MS. Auct. D. 2. 6, a 12th-century illuminated text collected by the Benedictine nunnery at Littlemore and held since c.1672 by Oxford's Bodleian Library.

Manoel Vasconcellos

Ora et labora

Estudos sobre Santo Anselmo



FASBAMPRESS

*"Intra in cubiculum mentis tuae,
exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad
quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum.
Dic nunc, totum cor meum, dic nunc deo:
quaero vultum tuum; vultum tuum; domine, requiro".*

Proslogion I, 97,7-10.

Para Letícia

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
A FÉ À LUZ DA RAZÃO: O <i>MONOLOGION</i>	13
O CRISTIANISMO E A FILOSOFIA	13
FÉ E RAZÃO NO <i>MONOLOGION</i>	16
A dialética.....	16
O <i>Monologion</i>	20
Fé e razão: a resposta de anselmo	31
A ORAÇÃO COMO PRESSUPOSTO DA RAZÃO	37
A HARMONIA ENTRE RAZÃO E ORAÇÃO	53
PERFEIÇÕES PURAS.....	69
O CONTENTAMENTO DA RAZÃO.....	89
A RACIONALIDADE DA ENCARNAÇÃO	101
CONCLUSÃO	119
CRONOLOGIA	121
OBRAS.....	123

APRESENTAÇÃO

A presente obra reúne alguns estudos que publiquei, ao longo dos últimos anos, sobre o pensamento de Santo Anselmo de Aosta. A finalidade de revisá-los, reuni-los e apresentá-los em um livro, além de facilitar o acesso a estudantes e outros interessados, quer conferir-lhes certa unidade, tornando mais perceptível o modo como procuro ler e interpretar temas relevantes concernentes à reflexão do Doutor Magnífico.

Anselmo nasce em Aosta, norte da Itália, em 1033. Em 1059 chega ao Mosteiro Beneditino de Le Bec, na Normandia, tornando-se aluno de Lanfranco de Pavia, importante mestre da Dialética. Ali vive por trinta e três anos, chegando a ser Prior e Abade. Em 1093 assume o Arcebispado de Cantuária, na Inglaterra, onde morre em 1109.

Conhecido, na história da filosofia, por seu célebre argumento sobre a existência de Deus, exposto nos capítulos iniciais do *Proslogion*, a obra anselmiana reflete as profundas convicções de um cristão que não teme dar as razões da sua fé, examinando-a a partir de rigorosa análise conceitual. Assim procede não por duvidar, mas por estar plenamente convencido de que a razão não deve ser temida, já que, se bem conduzida, não vai de encontro à fé, mas proporciona ao crente a alegria de ver confirmados pela razão aqueles princípios fundamentais que são objetos de sua crença e de seu amor.

Os seis estudos apresentados neste livro pretendem mostrar que, no pensamento anselmiano, não há dicotomia entre o monge e o pensador, na medida em que sua reflexão filosófico-teológica está fundamentada na prática da oração e da meditação. Pode-se dizer que o ideal beneditino do *ora et labora* pervade todas as obras de Anselmo, posto que a sua, por vezes árida, construção teórica, é fruto de um rigoroso trabalho intelectual, sempre precedido pela oração e pela meditação.

Sendo assim, sua obra pode ser compreendida e atrair o interesse do crente, do agnóstico e, até mesmo, do ateu. O primeiro, certamente,

levará em conta todo o processo reflexivo; os últimos, no entanto, poderão usufruir do resultado teórico construído em bases filosóficas, uma vez que Anselmo empreende um notável esforço para que suas conclusões, ainda que fundamentadas na fé, sejam a fiel consequência de conclusões lógicas.

CAPÍTULO 1

A FÉ À LUZ DA RAZÃO: O *MONOLOGION*¹

É possível falar sobre Deus usando apenas a razão? Qual papel cabe à razão diante das questões que envolvem a fé? Será que a razão humana consegue dar conta de realidades tão elevadas? A razão pode compreendê-las completamente ou, apenas, até um certo ponto? Não deveria a razão calar-se diante da fé? Nossa pretensão é apresentar respostas a tais questões à luz da reflexão de Anselmo de Aosta. A fim de atingirmos nossos objetivos procuraremos, num primeiro momento, tratar, ainda que muito brevemente, alguns dados importantes sobre o encontro da religião cristã e da filosofia grega. Num segundo momento, apresentaremos a solução de Anselmo e, para tal, vamos situar o autor em seu contexto filosófico. Depois, vamos elencar os pontos fundamentais do *Monologion*, aquela que consideramos a mais interessante e inovadora obra de Anselmo para tratar da fé usando a razão. Por fim, apresentaremos algumas conclusões sobre fé e razão no pensamento anselmiano.

O CRISTIANISMO E A FILOSOFIA

A discussão sobre o papel da razão diante da fé remonta aos primeiros tempos da religião cristã. O Cristianismo, enquanto tal, é uma religião com todas as peculiaridades do que significa ser uma religião. O cristianismo não é filosofia, mesmo se, bem depois de sua origem histórica, possa ter surgido uma filosofia que pode ser denominada

¹ Neste capítulo, retomo, com modificações, o artigo “O *Monologion* de Anselmo de Aosta: a razão diante da fé”, publicado originalmente na *Revista Coletânea*, da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, n. 16 (2009).

*filosofia cristã*². Enquanto religião, contudo, o cristianismo não deixa de ter presentes alguns elementos que possibilitam pontos de contato com a filosofia. Apenas para ficar em alguns exemplos mais significativos, podemos citar o prólogo do quarto evangelho³: de fato, o evangelista, ao identificar Jesus Cristo com o *Logos* (uma noção fundamental no pensamento filosófico grego) estava, ainda que muito indiretamente, abrindo caminho para uma possível relação entre religião cristã e filosofia grega. Há que se ressaltar, igualmente, que embora sendo religião e não filosofia, o cristianismo não se fecha às aspirações de racionalidade do homem. Isto pode ser evidenciado no início mesmo da missão evangelizadora da Igreja primitiva. Quando Paulo de Tarso, o apóstolo dos gentios, em sua missão de levar a mensagem de Jesus Cristo além das fronteiras da comunidade judaica, chega à celebre Atenas dos filósofos, ele foi interrogado, conforme o livro dos Atos dos Apóstolos,⁴ até mesmo por “alguns filósofos epicureus e estoicos”. Provavelmente por saber que a pregação da fé parecia “estranha” aos ouvidos dos atenienses, levado ao areópago, para discursar, Paulo faz uso de uma argumentação fundamentada, tanto quanto possível na sabedoria humana. É verdade que, como se depreende do relato bíblico, não teve, naquele momento, grande êxito na sua pregação, mesmo assim estava, de certa forma, inaugurando uma postura que seria muito utilizada no cristianismo posterior: dar as razões da fé.

Não se deve esquecer, no entanto, que o mesmo Paulo apresentou também subsídios para uma outra atitude do cristianismo em face da filosofia: atitude marcada por uma certa rejeição. Paulo, de fato, dirigindo-se aos cristãos de Corinto, contrapõe à sabedoria dos homens, uma outra sabedoria, a de Deus. Aos olhos dos homens, a sabedoria divina poderia parecer uma loucura, mas “*o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens*” (I Cor 1,25). Estas duas atitudes de Paulo: uma em Atenas (favorável ao uso da razão humana para tratar da fé) e outra na carta aos coríntios (desconfiando da sabedoria humana) são, como bem

² Cf. Étienne Gilson. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. 2. ed. Paris: Vrin, 1948.

³ Cf. Jo 1, 1-18.

⁴ Cf. At 17, 16-34.

lembra o Prof. Carlos Arthur Nascimento⁵, as duas posturas que o cristianismo assumirá diante da filosofia. É inegável que a postura que prevaleceu foi aquela que é favorável à filosofia, mesmo se, vez por outra, sejam ouvidas algumas vozes de desconfiança em relação à conveniência de tratar racionalmente os temas da fé.

O encontro, propriamente dito, do cristianismo com a filosofia acontecerá, de um modo mais preciso, a partir do momento em que a religião cristã passa a ter necessidade de uma estrutura intelectual mais sólida. Por que foi necessário esse aporte intelectual? Várias foram as razões. Era preciso mostrar a mensagem de Jesus Cristo também a pessoas, muitas delas cultas, inseridas em outras tradições culturais. Além disso, era imperativo responder às objeções colocadas à religião cristã por seus críticos. Não era possível falar a interlocutores que não conheciam a fé judaica, utilizando a linguagem da fé. Era preciso buscar um ponto comum, a partir do qual fosse possível o debate. Uma outra, razão diz respeito às próprias divergências internas entre cristãos. Num momento histórico em que nem todos os pontos fundamentais da fé cristã estavam suficientemente bem entendidos e definidos, surgiam pontos de vista controversos que precisavam ser esclarecidos e, muitas vezes, corrigidos. Para além de tudo isso, não era desprezível a necessidade de comunicar àqueles que comungavam da mesma fé, que esta era razoável.

Por tudo isso, fazia-se necessário um aporte teórico que pudesse anunciar e esclarecer a fé cristã. Ora, o legado intelectual que estava mais disponível era, precisamente a filosofia grega. É importante lembrar que, ao menos no início, não está suficientemente claro para os primeiros pensadores cristãos, os chamados Padres da Igreja, qual é mesmo o campo de atuação da filosofia e o da teologia. Esta elucidação vai se dar lentamente ao longo do pensamento medieval. A filosofia medieval, no entanto, nunca será uma filosofia como a moderna, por exemplo, pois não se trata de uma busca autônoma da verdade. A pretensão dos pensadores medievais não é propriamente *buscar* a

⁵ Cf. Carlos Arthur Nascimento. *O Que é Filosofia Medieval*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

verdade, já que esta foi revelada por Deus aos homens. Na verdade, o que o trabalho intelectual enseja é chegar a melhor *compreender* esta verdade revelada, mesmo tendo consciência de que a razão humana não é capaz de dar conta de *toda* a grandiosidade do objeto da revelação.

FÉ E RAZÃO NO MONOLOGION

Essa temática perpassa a Patrística e atinge a Escolástica, chegando ao século XI, o século de Anselmo de Aosta. No século XI o modo de compreender as relações entre a fé e a razão está inserido numa ampla discussão sobre o modo de fazer uso da *dialética* para tratar das questões mais fundamentais, tais como, as questões que envolvem a fé. O *Monologion*⁶ de Santo Anselmo é, segundo parece-nos, o exemplo mais elucidativo da discussão, sendo, igualmente, uma original e consistente resposta filosófica ao problema das relações entre fé e a razão.

A dialética

Em 1059, Lanfranco de Pavia⁷ (+ 1089) era o Prior da Abadia Beneditina de Le Bec na Normandia, quando Anselmo lá chega, atraído pela fama de renomado dialético do Prior. É obvio que o aluno estava

⁶ Nas referências ao *Monolégio*, procederemos da seguinte maneira: no corpo do texto (quando for o caso), a citação em português e, em nota de rodapé, o texto em latim, conforme a edição crítica de F. S. Schmitt, publicada por Thomas Neslon et Filios, Edimburgo, 1946 e reproduzida em *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin.

⁷ Lanfranco nasceu no início do século XI em Pávia. Deixando sua cidade natal dirige-se a França. Primeiro esteve em Avranches e, posteriormente, em Rouen. Tendo escolhido a vida monástica ingressa na recém fundada Abadia de Bec. Lanfranco atraiu para si e para sua Abadia a atenção de muitos, sobretudo, pela notoriedade que conquistou tendo em vista a vasta polêmica que travou com Berengário de Tours (1005 – 1088) em torno do Sacramento da Eucaristia.

inteirado da posição de seu mestre sobre o papel reservado à dialética no que tange a seu uso para tratar das questões da fé. Por aqueles tempos estava em curso a polêmica que envolveu Lanfranco e Berengário de Tours (1005 – 1088) em torno do Sacramento da Eucaristia⁸. Tal polêmica, ainda que de caráter eminentemente teológico, é bastante elucidativa para que se compreendam as relações entre *fides* e *ratio* no século XI⁹.

O que Anselmo buscou em Lanfranco? Buscou uma sólida formação na dialética, disciplina que, ao lado da gramática e da retórica, compunha o *Trivium*, que junto com o *Quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música) constituíam as chamadas Sete Artes Liberais, estudadas pelos medievais. No caso preciso da dialética, esta era entendida como sendo a *lógica vetus*, isto é, os tratados iniciais do *Organon* aristotélico (*Categoriae* e *De Interpretatione*), bem como a *Isagoge* de Porfírio, além dos escritos lógicos de Boécio. É importante destacar que tais textos, já bastante conhecidos, são agora retomados a partir de um novo enfoque, suscitado pelo desejo de mostrar a razoabilidade da fé. Com tal escopo, estes tratados lógicos serão

⁸ A polêmica que começa por volta de 1048 (quando Berengário descobre um escrito erroneamente atribuído a Eriúgena sobre a Eucaristia), estende-se até 1080 (Concílio de Bordeaux). Um estudo exaustivo, sobre os aspectos históricos e teológicos da polêmica em torno do sacramento da eucaristia que foi travada por Lanfranco e Berengário, pode ser encontrado no estudo de Jean de Montclos Lanfranc e Berenger: la controverse eucaristique du XI siècle. (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1971). Bastante elucidativo, igualmente, é o artigo do mesmo autor Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation in Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI – nel centenario della morte (1089 – 1989) – atti del convegno internazionale di studi – a cura di Giulio D'Onofrio, p. 297ss (Roma: Herder, 1993). Além destas, indicamos, igualmente, para um panorama amplo da questão, especialmente nos seus aspectos históricos, a obra de André Cantin Fede e Dialettica nell'XI secolo (Milano: Jaca Book, 1996).

⁹ Sobre o significado da polêmica eucarística e sua repercussão nas relações entre Fé e Razão, indicamos o primeiro capítulo de nosso livro: Fides Ratio Auctoritas. O Esforço Dialético no *Monológio* de Santo Anselmo – As relações entre fé, razão e autoridade. (Porto Alegre: Edipucrs, 2005).

utilizados como fundamentos argumentativos, capazes de sustentar um discurso racional coerente em torno de importantes aspectos da fé cristã. Entendida como a disciplina que busca a verdade, buscando situar o que é verdadeiro, separando do que é falso, a dialética passou a ser o foco de um grande debate. A importância da dialética enquanto disciplina não era questionada. A discussão se dá, fundamentalmente, sobre dois pontos.

O primeiro diz respeito à utilização ou não da razão dialética nas questões da fé: afinal, é pertinente ou não fazer uso da lógica, dos argumentos racionais, para argumentar sobre questões tão elevadas, tais como as questões que envolvem a fé? Pedro Damiano (1007 – 1072), definido, recentemente, pelo Papa Bento XVI, como um homem de meditação, de oração e de contemplação, bem como um fino teólogo,¹⁰ entendia que a lógica humana não era suficiente para a compreensão dos mistérios divinos¹¹. Há questões, entende Pedro Damiano, que apenas a Revelação pode dar conta, sendo inoportuna, a busca das razões dialéticas, pois elas não são suficientes para a compreensão de um objeto de tal magnitude.

O segundo ponto de debate diz respeito aos autores que entendem que vale à pena fazer uso da dialética no tratamento das questões mais importantes, tais como as questões que dizem respeito à fé. Apesar dessa compreensão, não estão todos de acordo sobre o modo de tal utilização dos argumentos lógicos. É precisamente aí que está a divergência que envolveu Berengário e Lanfranco. O primeiro, é um

¹⁰ Cf. Bento XVI, Audiência geral de 09 de setembro de 2009, disponível em <http://www.zenit.org/article-22612?l=portuguese>. Acesso em: 09/02/2022.

¹¹ *Quid,inquam haec omnia sunt nisi frivola sapientium huius mundi sensa confundere et contra naturae consuetudinem divinae virtutis gloriam mortalibus revelare? Veniant dialectici sive potius, ut putantur, haeretici: ipsi viderint;veniant, inquam verba trutinantis, quaestiones suas buccis concrepantibus ventilantes, proponentes, adsumentes, et,ut illis videtur, inevitabilia concludentes, ac dicant: 'Si peperit concubuit; sed peperit, ergo concubuit'. Nunquid hoc ante redemptionis humanae mysterium non videbatur inexpugnabilis roboris argumentum? Sed factum est sacramentum et solum est argumentum.* De Divina Omnipotentia, XII,35 - 46.

entusiasta da dialética: entende que a razão é dom divino e que deve ser usada para discutir as questões fundamentais da fé. É por isso que vai buscar, sem pretender negar o dogma eucarístico, explicar, de um modo dialético, a transformação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo. A resposta de Berengário é, fundamentalmente a seguinte: o pão e o vinho *representam* o corpo e o sangue, uma vez que a consagração eucarística não altera a natureza do pão e do vinho, não há, pois, alteração substancial. O que a consagração faz é tornar o pão e vinho em verdadeiro sinal do corpo de Cristo¹². Berengário não nega que a celebração eucarística torne, de novo, presente a paixão de Cristo, mas entende que o sacramento não deve ser entendido de um modo material, uma vez que a compreensão do mesmo deve ser intelectual.

Lanfranco, por sua vez, possui um entendimento diferente do modo como a dialética deve ser utilizada. Para ele, só tem sentido fazer uso do instrumental lógico a fim de melhor esclarecer os textos, contornando possíveis divergências, facilitando uma correta compreensão. Lanfranco nutre um profundo respeito pela tradição e, por isso, entende que o uso da razão para tratar de questões ligadas à fé, apenas se justifica se for um meio de tornar mais compreensível o testemunho dos Padres¹³. A questão eucarística, consoante Lanfranco, nem, ao menos, deveria ser objeto de discussão dialética, uma vez que se trataria de algo já consagrado pela tradição e pela autoridade da Igreja. Tratar de uma tal questão com argumentos dialéticos só pode levar a interpretações errôneas, como a de Berengário. Para o mestre de Anselmo, a consagração eucarística tem o poder *milagroso* de transformar o pão e o vinho na sua essência, apesar da aparência. Eu vejo pão e vinho, mas agora eles têm a mesma essência do corpo de

¹² *...sacramenta altaris similitudinem, figuram pignusque esse corporis et sanguinis domini, in quo maxime secundum scripturas autenticas debuit approbari.* De Sacra Coena ou Rescriptum contra Lanfrannum I, p. 47-8, 439ss.

¹³ Cf. Jean de Montclos. Lanfranc et Bérenger – *La controverse eucaristique du XI^e siècle*, p. 290.

Cristo. Reconhece, contudo, Lanfranco, que tudo isso está envolto em mistério¹⁴.

Fizemos referência a este debate sobre o estatuto da dialética, particularmente, sobre a controvérsia eucarística, pois é nesse contexto que ocorre a formação de Anselmo. Não se pode esquecer que Lanfranco foi o seu grande mestre na arte dialética. Neste cenário em que uns temem e outros apreciam a dialética, Anselmo se apresenta com uma resposta que nos parece ser inovadora e madura. O seu *Monologion* é o mais significativo representante de tal resposta. A obra é escrita por volta de 1076. O tratado, consoante Anselmo, foi preparado a pedido de seus confrades da Abadia de Bec, os quais solicitaram ao seu Prior que colocasse, por escrito, os temas que foram objeto de discussão entre mestre e discípulos. Pediram ainda que, tudo o que fosse dito, estivesse fundamentado tão somente no “encadeamento das razões necessárias”, isto é, a argumentação deveria prescindir de qualquer recurso a qualquer autoridade, seja a tradição da Igreja, os Padres ou, até mesmo, as Sagradas Escrituras.

Vejamos, num primeiro momento, o que é apresentado por Anselmo em seu opúsculo e, posteriormente, poderemos tecer alguns comentários sobre a pretensão do autor de tratar das questões relativas a Deus, inclusive a Trindade, *sola ratione*¹⁵, isto é, usando apenas a razão.

O *Monologion*

¹⁴ *Si quaeris modum quod id fieri possit, breviter ad praesens respondeo: Mysterium fidei credi salubriter potest, vestigiari utiliter non potest.* De Corpore C. X, col. 421 D.

¹⁵ *... hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paeneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem* Mon. Prologus. 7, 7 – 12.

O *Monologion* é entendido por seu autor como sendo uma *meditação*. O conteúdo não pode ser considerado modesto. Anselmo, com efeito, esforça-se para tratar da *essência divina e outras questões conexas*¹⁶. Mas, afinal, o que significa tratar da essência divina e outras questões? Entendemos que a intenção do autor é apresentar, a partir de argumentos que se interligam e sustentam-se uns aos outros, um discurso amplo e coerente sobre Deus. Não há, por parte do autor, uma explicitação da estrutura mesma da obra, evidenciando o caráter bastante amplo e unitário do discurso. Os próprios comentadores do *Monologion* não são unânimes em apresentar a estrutura da obra. O fato de ser um discurso amplo e unitário não quer dizer, contudo, que não existam sub-temas que vão sendo trabalhados, de forma interligada, ao longo dos seus oitenta capítulos¹⁷.

O primeiro passo do autor é apresentar alguns argumentos que afirmem a razoabilidade da existência de Deus. Anselmo apresenta quatro argumentos. Nos dois primeiros, toma os conceitos de *bondade* e de *grandeza* para afirmar que tudo o que é mais ou menos bom; mais ou menos grande (grandeza aqui tomada na perspectiva de valores e não no sentido espacial) deve tal bondade ou grandeza ao fato de participar dessa mesma bondade ou grandeza de uma forma absoluta. O terceiro argumento parte da ideia de que tudo aquilo que existe provém de alguma coisa ou, então, é derivado do nada. Como o nada não pode ser causa de derivação, impõe-se que tudo o que exista provenha de alguma coisa. A partir disso, Anselmo conclui que tudo o que existe deriva de

¹⁶ *Quidam frates saepe me studiosque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam allis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem* Mon. Prologus, 44, 2 – 5.

¹⁷ A tradução do *Monológio*, bastante conhecida, em língua portuguesa, publicada na Coleção “Os Pensadores” apresenta a obra em setenta e nove capítulos e não oitenta. Isto se deve, certamente, ao fato de tomar como base a edição da Patrologia Latina (1853), a qual é uma reprodução da edição Gerberon (1675), anterior à edição crítica de F. S. Schmitt (1946-61). As duas edições apresentam uma diferença na numeração dos capítulos: o capítulo LXXII da edição Migne comporta os capítulos LXXII e LXXIII da edição Schmitt.

uma causa única. Só tal causa pode existir por si mesma e tudo o mais, dela deriva. Logo, aquela única causa, existente por si mesma, é superior a tudo o que é diferente dela. Trata-se, pois, de uma causa única, superior a tudo o que existe. A partir do que foi demonstrado, Anselmo pode concluir, que há uma única natureza que é, por si mesma, sumamente boa e sumamente grande. Ela é a causa da bondade e grandeza de tudo o mais. Ela é, pois, “o ser por excelência entre todos os seres”¹⁸. Os argumentos, presentes nos quatro primeiros capítulos levam à constatação de que existe uma única natureza que é *per se*, sendo a causa de tudo o mais, ou seja, tudo o que não é a única natureza suprema é *per aliud*¹⁹. Esta conclusão abre o caminho para que Anselmo possa introduzir o tema da criação.

O autor começa inquerindo sobre a origem da matéria do mundo. De que forma a natureza suprema criou todas as coisas? A primeira conclusão do autor é que a natureza suprema não pode ter criado as coisas a partir de uma matéria pré-existente, pois isso seria contraditório com seu caráter *per se*. Segue-se, pois, que as coisas foram criadas pela essência suprema do nada (*ex nihilo*). Anselmo não deixa de esclarecer o sentido desse *nada*: não é *nada*, no sentido de algo que não foi feito, tampouco, no sentido de algo existente, ou seja, como se, ao dizer que as coisas fossem feitas do *nada*, este *nada* devesse ser compreendido como uma matéria de que as coisas foram feitas. Quando se diz que a essência suprema criou do *nada*, tal *nada* deve ser entendido no sentido de que não havia coisa alguma pré-existente²⁰.

¹⁸ ...et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt. Mon. IV, 18, 2-3.

¹⁹ Consequitor ergo ut, quomodo cuncta quae sunt per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per seipsam, alia vero per aliud: ita omnia quae sunt sint ex eadem summa natura, et idcirco sit illa ex seipsa, alia autem ex alio. Mon. V, 18, 14-17.

²⁰ Talvez deva-se considerar que o autor, ao tratar do significado desse “nada”, tenha a intenção de refutar a opinião do autor carolíngio Fredegiso de Tours (+ 834): Fredegiso afirma, em sua obra “De nihilo et tenebris”, afirma o nada (nihil) é uma voz significativa. Veja-se: Fredegiso di Tours. *Il nulla e Le tenebre. La nascita filosofica dell'Europa* – a cura di Franca D'Agostini. Genova: Il Melangolo, 1998.

Prosseguindo em seu intento de tratar da essência divina e outras questões conexas, Anselmo, tendo falado da criação, quer investigar o que se pode falar acerca da substância divina. O autor não desconsidera a constatação de que alguns limites se fazem presentes: as categorias humanas não são plenamente adequadas para tratar de um objeto tão singular como a divindade. Tudo o que diz respeito à acidentalidade, por exemplo, nunca pode ser atribuído à essência soberana, uma vez que nada há accidental na divindade. Não ocorre o mesmo quando se fala segundo a substância ou segundo a relação (o autor pensa nas relações entre a essência suprema e seu verbo). Anselmo ressalta que é preciso observar certas condições para que a linguagem humana possa adequadamente tratar da divindade. Faz-se necessário afirmar em modo absoluto: quando se diz, por exemplo, que Deus é justo ou verdadeiro, deve-se entender que Ele é a Justiça e é a Verdade. Além disso, deve-se entender que na essência suprema não há diversidade entre os atributos, de modo que, ser justo, ser feliz, ser bom (e tudo aquilo cuja afirmação é melhor do que a negação) constituem, na essência suprema, uma unidade²¹.

Mesmo esforçando-se por compreender tudo o que diz respeito à essência suprema *sola ratione*, Anselmo admite que nem sempre a razão humana consegue compreender a forma como o espírito supremo expressa e conhece todas as coisas. Trata-se, efetivamente, de um objeto singularíssimo, a tal ponto que Anselmo diz que, de um certo modo, se poderia admitir que apenas o espírito criador existe verdadeiramente e “todas as coisas criadas não existem, apesar de a sua não-existência não ser absoluta, porque foram transformadas em algo ao serem criadas do nada por aquele que, único, existe de maneira absoluta²²”.

É interessante observar que, ao admitir o uso da categoria de *relação* para tratar da divindade, Anselmo está abrindo o caminho para

²¹ *Quare necesse est eam esse viventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum.* Mon. XV, 29, 29 – 31.

²² *Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est, et omnia creata non sunt; Nec tamen omnino non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt.* Mon. XXVIII, 46, 29 – 31.

aquele que é talvez o tema mais árduo do *Monologion*. Refiro-me à tematização *sola ratione* da Trindade. Antes mesmo de falar propriamente das relações trinitárias, Anselmo esclarece o modo como se dá a criação. Adequando-se à linguagem bíblica,²³ Anselmo trata do dizer divino (*locutio*), logo identificado com o *verbo*, através do qual as coisas foram criadas, pois Anselmo entende que antes que as coisas fossem criadas estavam presentes, na mente do criador, a essência, a qualidade e o modo de ser de cada coisa²⁴. Ele quer esclarecer de que forma o espírito criador *diz* as coisas: há, de fato, conforme Anselmo, um verbo divino, que está em relação com aquele que o exprime, do mesmo modo como um artífice, antes de realizar a sua obra, tem-na presente em sua mente.

Anselmo, num primeiro momento, mostra a relação existente entre a essência suprema e seu verbo. São, necessariamente, dois (essência suprema e verbo), contudo, é uma unidade: um único criador e um único princípio: “Fica claro, portanto, que é impossível expressar em que coisa sejam dois, o espírito supremo e o seu verbo, se bem que, devido a algumas propriedades de cada um, se apresentem, necessariamente, como dois. Entretanto é próprio de um [= o verbo] proceder do outro [= o espírito supremo] e é próprio deste que aquele proceda dele²⁵”. Adequando-se à linguagem da tradição, o autor diz que a relação mais apropriada para eles é a relação de pai e filho, já que se é lícito dizermos que tantas coisas nascem daquelas outras coisas que lhes dão origem, ainda que não guardem semelhança (como os frutos que nascem da árvore ou os cabelos que nascem da cabeça), com muito mais propriedade podemos dizer que o verbo nasce do espírito supremo, de quem guarda uma semelhança perfeita. É, portanto, lícito, chamar ao

²³ Cf Gn 1, 1-2,4^a.

²⁴ *Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent.* Mon. IX, 24, 14-16.

²⁵ *Constat igitur quia exprimi non potest, quid duo sint summus spirius et verbum eius, quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo. Etnim proprium est unius esse ex altero, et proprium est alterius alterum esse ex illo.* Mon. XXXVIII, 56, 28-31.

primeiro *pai* e, ao segundo, *filho*²⁶. Como bom dialético, Anselmo intenta esclarecer, da melhor forma possível, todos os pontos de sua argumentação. Pergunta, então, se, no caso em questão, não seria mais apropriado falar de uma relação entre “mãe” e “filha”, em vez de “pai” e “filho”, uma vez que ambos são “a” verdade, e “a” sabedoria. A resposta de Anselmo, fundamentada no entendimento que os medievais possuíam de que o pai é a primeira e principal causa da prole, justificaria os nomes “pai” e “filho”, pois refere-se ao pai que engendra e ao filho que é engendrado. Acentua, contudo, que se está tratando de uma relação única, pois a essência do pai está no filho, mas o filho, sendo a essência do pai, é sua imagem substancial, sendo, portanto, também ele, a inteligência, a sabedoria e a ciência do pai.

Referindo-se, ainda, ao espírito supremo e seu verbo, o autor insere o tema da “memória do pai”. Ele começa perguntando se devemos considerar o filho como a “inteligência da memória” ou como a “memória do pai”, ou ainda como a “memória da memória”. Tendo em vista a impossibilidade de negar o fato de que a essência suprema se recorda de si mesma, deve-se compreender que “o pai está na memória”. Anselmo prossegue, lembrando que a mente humana sempre se recorda de si mesma, fazendo com que seu verbo nasça da memória, pois, pensar algo, do qual temos memória, equivale a expressá-lo mentalmente, na medida em que o verbo é o pensamento formado pela memória, de modo semelhante a ela. Ora, no que diz respeito à essência suprema, essa “sempre expressa a si mesma segundo a memória que tem de si mesma, porque da sua eterna memória nasce um verbo co-eterno com ela”²⁷.

Sendo assim, o autor admite que, da mesma forma que o verbo é entendido como filho, também a memória deve ser chamada de pai, pois - “se a prole que nasceu exclusivamente do espírito supremo, é prole da memória dele, nada mais coerente do que concluir que a memória dele

²⁶ *si inquam multa huiusmodi non absurde dicuntur nasci: tanto congruentius dici potest verbum summi spiritus ex illo existere nascendo, quanto perfectius quae proles parentis trahit eius similitudinem ex illo existendo.* Mon. XXXIX, 57, 16-19.

²⁷ *Hinc itaque liquido animadverti potest de summa sapientia, quae sic semper se dicit sicut semper sui memor est, quia de aeterna memoria eius coaeternum verbum nascitur.* Mon. XLVIII, 63, 22-24.

é ele mesmo²⁸". Ora, a essência suprema, ao recordar-se de si mesma, não está na sua memória, do mesmo modo que uma coisa está na outra (como ocorre na mente humana, onde as coisas estão na memória, mas não são a memória), mas ela recorda-se de si mesma, sendo a sua própria memória. A decorrência disso, consoante Anselmo, é que o filho seja a memória do pai, mas também o filho tem memória das coisas que conhece, assim sendo, o filho é "a memória que se recorda do pai que por sua vez é memória, do mesmo modo que é sabedoria do pai e sabedoria da sabedoria, isto é, sabedoria que conhece o pai que por sua vez é sabedoria. E, certamente, ele é também memória nascida da memória, assim como é sabedoria nascida da sabedoria, quando o pai é a memória ou sabedoria nascidas do nada".²⁹

Até este ponto de seu árduo desafio de tratar da trindade *sola ratione*, Anselmo falava do espírito supremo e seu verbo. Contudo, a partir do capítulo quarenta e nove do *Monologion*, o autor introduz o terceiro elemento: o amor entre o pai e o filho. Do mesmo modo que o espírito supremo recorda de si mesmo, compreende a si mesmo, também ama a si mesmo. Tal amor é posterior à memória e à compreensão, pois só pode ser amado o que é compreendido. Este amor, procede da mesma maneira do pai e do filho, pois se cada um deles recorda-se de si mesmo e do outro, compreende-se a si mesmo e ao outro, também cada um deles ama a si mesmo e ao outro com igual amor. Este amor, tão grande em cada um dos que amam, é o próprio espírito supremo. Ora, como não é possível a existência de vários espíritos supremos, então, impõe-se a conclusão de que o *pai*, o *filho* e o amor

²⁸ *Si ergo proles, quae omnino de solo summo spiritu nata est, proles est memoriae eius: nihil consequentius quam quia memoria sua est idem ipse.* Mon. XLVIII, 64, 1-3.

²⁹ *Est igitur filius memoria patris et memoria memoriae, id est memoria memor patris qui est memoria, sicut est sapientia patris et sapientia sapientiae, id est, sapientia sapiens patrem sapientiam. Et filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia; pater vero de nullo nata memoria vel sapientia.* Mon. XLVIII, 64, 9-13.

recíproco que há entre eles são a essência única e suprema³⁰. Dessa forma, o amor, assim como o pai e o filho, não é criado, mas é criador: o pai gera o filho e ambos *espiram* o seu amor, que é então o *espírito* deles; então, “vale dizer, que o amor se denomine, como se fosse seu nome próprio, Espírito, que indica igualmente a substância do pai e do filho, será vantajoso também porque ele será designado pelo mesmo nome da substância do pai e do filho, embora receba a existência de um e de outro”³¹.

Encaminhando-se para o final de sua abordagem sobre a trindade, Anselmo chama atenção para o fato de o pai estar na memória, o filho na inteligência e o espírito no amor recíproco dos dois, ainda que cada um deles seja memória, inteligência e amor. Por fim, o autor deseja elucidar o papel que cabe a cada pessoa nesta relação que é uma e trina: o pai não é filho e espírito do outro, embora sendo inteligência e amor, pelo fato de não ser inteligência engendrada ou amor procedente de alguém, mas tudo aquilo que ele é, diz respeito à sua condição de somente engendrar e de ser o princípio desde o qual as coisas procedem. Já o filho, ainda que tendo memória e ame por si mesmo, tudo nele se deve ao fato de ser engendrado. E o espírito, tem toda sua essência derivada do fato de proceder do pai e do filho. Pode então concluir o autor, afirmando que, “na essência suprema, não há senão um só pai, um só filho e um só espírito” e não três pais, três filhos ou três espíritos.

Em seu propósito de tratar, por via racional (dialética) da essência divina e outras questões conexas, por certo, a análise trinitária foi o grande desafio de Anselmo. Por isso, ao final desta parte do *Monologion*, Anselmo procede a uma revisão do caminho percorrido. A conclusão a

³⁰ “At quoniam summae essentiae plures esse non possunt: quid magis necessarium, quam patrem et filium et utriusque amorem unam esse summam essentiam? Est igitur idem amor summa sapientia, summa veritas, summum bonum, et quidquid de summi spiritus substantia dici potest”. Mon. LIII, 66, 9-13.

³¹ “Quod quidem, si fiat, scilicet ut ipse amor nomine spiritus, quod substantiam pariter patris et filii significat, quase proprio designetur: ad hoc quoque non inutiliter valebit, ut per hoc idpsum esse quod est pater et filius, quamvis ab illis esse suum habeat, intimetur”. Mon. LVII, 69, 9-13.

que chega é, certamente, positiva e bastante reveladora do modo como o Doutor Magnifico compreende o lugar concernente à razão para tratar das questões que envolvem a fé, particularmente, o que se refere a Deus. Vale à pena transcrevê-la: “A mim parece que o mistério desta coisa tão sublime transcenda todo alcance da inteligência humana e por isso julgo dever renunciar a qualquer esforço para explicar como possa acontecer. Com efeito, creio que, para quem investiga uma coisa incompreensível, deva ser suficiente alcançar, mediante a razão, o conhecimento da existência certíssima dela, ainda que não consiga penetrar com a inteligência como ela existe. Nem por isso, entretanto, deve-se acreditar menos firmemente naquelas coisas que são demonstradas com provas necessárias e sem nenhuma razão contrária, embora não permitam serem explicadas, pela impossibilidade de compreendê-las, devido à sua elevação natural³²”.

Esta constatação que, como dissemos, bem pode ser uma síntese do modo anselmiano de tratar *fides et ratio*, mostra que a revelação não é incompatível com a razão, mesmo se a razão não consegue dar conta da completude de um objeto tão elevado e tão singular³³.

³² “Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto. Sufficere namque debere existimo REM incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervererit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non possunt”. Mon LXIV, 74, 30-75, 6.

³³ Comentando o modo como Anselmo trata da trindade, Sofia Vanni Rovghi diz: “... nel Monologion, in un’opera relativamente giovanile, egli è preso dall’entusiasmo della costruzione e, vedendo che il dato rivelato non urta in nulla contro la ragione, che, anzi, la dottrina della Trinità si presenta quase come un proseguimento di ciò che la ragione può dimostrare sull’intelligenza divina creatrice, parla delle tre Persone divine nel medesimo modo in cui ha parlato dell’esistenza di Dio e dei suoi attributi, cioè come di una materia perfettamente dimostrabile”. Sofia Vanni Rovghi. *S. Anselmo e la Filosofia del Sec. XI*. Milano: Vita e Pensiero, 1988, p. 111-112.

Na obra que estamos analisando, o autor começou mostrando a existência de Deus, falou dos atributos da divindade, da criação de todas as coisas e, naquele que poderíamos designar o ponto mais difícil da obra, tratou da trindade. Agora, encaminhando-se para o fim do seu tratado, Anselmo aborda a atitude que o homem deve ter para com a essência criadora. O ponto fundamental, salientado por Anselmo, é que a única atitude cabível, por parte da criatura racional, é a de amar verdadeiramente a essência criadora³⁴. Uma tal atitude, porém, não deixa de ser recompensada por aquele que não apenas é justo, mas é a justiça suprema, que não apenas é bom, mas é a bondade suprema. A recompensa é a felicidade eterna. Em que consiste tal felicidade? Consiste na contemplação da essência suprema, pois não há recompensa maior do que poder fruir da divindade³⁵. Aí está a verdadeira felicidade, absolutamente diferente da triste sorte daqueles que desprezaram o bem supremo, afastando-se do estado de beatitude que lhes estava reservado.

A leitura dos capítulos finais do *Monologion* permite vislumbrar importantes questões que estão aí esboçadas e que serão, posteriormente, desenvolvidas na chamada “trilogia” constituída pelos tratados *De Veritate*, *De Libertate arbitrii* e *De casu diaboli*. É preciso ter sempre em mente que as concepções anselmianas acerca de temas como vontade, justiça, e beatitude não podem ser compreendidas adequadamente a não ser que se tenha presente que, para Anselmo, a moral está envolta em uma dimensão transcendente. Por isso mesmo, se esforça por mostrar, no *Monologion*, que a alma humana é imortal³⁶: afinal, se o homem foi feito para amar a Deus, se este é o plano de Deus a respeito do homem, não é possível que um tal projeto seja finito. Fazer o que deve ser feito, isto é, amar a essência suprema é algo que o homem

³⁴ “Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere” Mon.LXVIII, 79, 6-9.

³⁵ “Quare quaecumque anima summa beatitudine semel frui coeperit, aeternae beata erit”. Mon LXX, 81, 5-6.

³⁶ “Quare quoniam constat quasdam esse immortales, necesse est omnem humanam animam esse imortalem” *Monologion* LXXII, 82, 12-13.

começa a fazer nesta vida, mas continua na eternidade. Para o Doutor Magnífico, só Deus pode proporcionar ao homem a plena felicidade, que é oferecida de modo absolutamente gratuito. Cabe, porém, ao homem, fazer o que tem que ser feito, a fim de que alcance uma tal beatitude.

Para que a criatura racional possa vivenciar esta fruição divina, ela deve percorrer um caminho que implica na vivência das virtudes teologais. O homem deverá esforçar-se (com o coração, a alma e a mente) para alcançar, através do amor e do desejo, o bem máximo³⁷ e tal esforço passa, necessariamente, pela fé, pela esperança e pela caridade. Quem assim constrói sua existência, será feliz, pois faz o que tem de ser feito. A fé, mostra o autor, deve ser uma fé viva, isto é, uma fé que não se dissocia do amor e da justiça³⁸.

No final da obra, Anselmo explicita aquilo que sempre esteve presente: aquela essência suprema que foi tratada por meio da construção lógica é a mesma que a fé identifica como Deus³⁹. É interessante notar que durante todo o tratado o autor não utilizou o termo “Deus”, pois este é um nome carregado de conteúdo de fé. Como o propósito de Anselmo era conduzir sua reflexão *sola ratione*, preferiu utilizar expressões mais afeitas à razão dialética, tais como essência suprema, sumo espírito etc. No final, contudo, mostrando a convergência entre a fé e a razão, revela que aquele que foi o objeto de sua inquirição intelectual é Deus, a quem o homem deve a mais genuína veneração.

³⁷ “Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum et ad idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum” Mon. LXXIV, 83, 5-8.

³⁸ “Quapropter, quantacumque certitudine credatur tanta res: inutilis erit fides et quase mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat”. Mon. LXXVIII, 84, 16-17.

³⁹ “Videtur ergo, immo incunctanter asseritur, quia nec nihil est id quod dicitur deus, et huic soli summae essentiae proprie nomen dei assignatur”. Mon. LXXX, 86, 17-18.

Fé e razão: a resposta de Anselmo

Tendo visto os principais pontos do *Monologion*, analisemos agora a questão da fé e da razão no pensamento de Anselmo, atentando para o caráter inovador do *Monologion*, em particular, e do pensamento de Anselmo, como um todo. O primeiro ponto que pode ser constatado é que Anselmo é um autor que não teme a razão, sem que isso signifique, em momento algum, um menosprezo pela fé e a Revelação. Se atentarmos para a obra anselmiana como um todo, veremos que o autor recorre sempre à argumentação lógica para tratar de temas difíceis, tais como a existência e os atributos divinos (*Monologion* e *Proslogion*), a Santíssima Trindade e a processão do Espírito Santo (*Monologion*, *Epistola De incarnatione verbi*), a redenção operada por Cristo (*Cur Deus homo*), o pecado dos homens e anjos, a liberdade do arbítrio (*De Veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*), entre outros.

Ao proceder desse modo, Anselmo nunca adota uma atitude racionalista, apesar de confiar na razão. Ele nunca despreza a fé. Pelo contrário, é por ter fé que parte em busca da compreensão do que é objeto de sua crença. Ao examinarmos o *Monologion* pudemos ver que seu autor empreende o que poderíamos chamar de um “esforço dialético⁴⁰” para tratar da essência divina e outras questões, tais como a criação, a trindade, a postura do homem diante de Deus etc. Discorrer, simplesmente, sobre tais temas, já seria, de per si, algo complexo. Anselmo, contudo, vai mais longe e é aí, precisamente, que reside o seu caráter inovador. Ele quer tratar de tudo isso usando apenas a razão (*sola ratione*). Os temas que aparecem no *Monologion* já haviam sido tratados por outros, particularmente por Agostinho, único autor explicitamente referido pelo Doutor Magnífico. A novidade de Anselmo está em tratar da essência divina e outras questões conexas apenas pela

⁴⁰ Em “Fides Ratio Auctoritas. O Esforço Dialético no *Monologion* de Anselmo de Aosta” (Porto Alegre, Edipucrs, 2005), buscamos elucidar por que entendemos que a reflexão anselmiana, particularmente no *Monologion*, pode ser entendida como um “esforço”.

razão, isto é, suspendendo, ou colocando entre parênteses a autoridade das Sagradas Escrituras e dos Padres.

É preciso, contudo, compreender o que significa este proceder apenas pela razão. Não é um desprezo da fé, mas sim uma elevação da razão. Ao fazer isso, será que Anselmo não estaria muito próximo da posição de Berengário? Se atentarmos para as cartas trocadas entre Anselmo e Lanfranco, poderemos perceber que o mestre teve lá seus receios com a postura do discípulo. Entendemos, porém, que os temores de Lanfranco não procediam. Muitos são os momentos da obra de Anselmo em que ele reconhece que a razão não pode proporcionar um conhecimento pleno do que é objeto da fé, mas o fato de não proporcionar um conhecimento completo, não significa que não possa oferecer um conhecimento seguro. Os limites da linguagem e da compreensão humanas não são descurados, mas não são absolutizados. Não poder dizer tudo não implica em que nada possa ser dito.

Lembremos da detida e complexa argumentação de Anselmo em torno da Trindade. Mesmo diante da dificuldade, o autor não recua em seu método *sola ratione*. Anselmo tem plena consciência de que não é possível, ao homem, um entendimento da Trindade em si mesma, mas nem por isso deixa de esforçar-se no sentido de tentar, conceitualmente, uma aproximação. O caminho para isso, como nota Paul Vignaux, no seu artigo *Structure et Sens du Monologion*⁴¹ não pode ser outro a não ser a imagem de Deus, presente no homem. A Trindade é enfocada a partir do pensamento humano que, apesar da sua indigência diante do tema, é capaz de dar-se conta do mistério, isto é, compreende que nem tudo pode ser adequadamente compreendido.

O *Monologion* é, sem dúvida, a obra que melhor representa a confiança de seu autor na capacidade racional do homem, mas a razão, em Anselmo nunca está dissociada da fé; ela só tem valor na medida em que está estruturada sobre o fundamento da *auctoritas*, (Escrituras, Padres, Tradição da Igreja), pois a razão pressupõe a fé. Nele não há uma

⁴¹ Cf. *Structure et Sens du Monologion. In: Rev. Sciences Philosoph. et Theolog.* 31 (1947): 192 –212.

razão enfraquecida, mas, uma razão que conhece seus limites e, por isso mesmo, pode ir ao encontro da Verdade.

Embora Anselmo seja um otimista quanto à capacidade da razão humana para perscrutar os mistérios divinos, ele não cede à tentação do puro racionalismo. Tampouco desacredita do papel importante da dialética. A grande inovação de Anselmo, como já dissemos, consiste em seu método *sola ratione*. A razão de Anselmo, contudo, é uma razão situada. Uma razão que não se confunde com a fé, mas também não se opõe a ela. Assim compreendida, a dialética, é um instrumento para o exercício da atividade racional. Um instrumento que precisa ser usado adequadamente. O que significa este uso apropriado? Embora, a resposta não esteja explícita no *Monologion*, ela pode ser ali percebida. Na *Epistola de incarnatione Verbi*, Anselmo vai mostrar que, para tratar racionalmente das questões da fé é preciso, primeiramente, purificar o coração pela fé (*prius ergo fide mundandum est cor*); é preciso que os olhos sejam iluminados pelos preceitos divinos (*prius per praeceptorum domini custodiam illuminandi sunt oculi*); é preciso uma humilde obediência ao testemunho divino (*prius per humilem oboedientiam testimonium dei*); é preciso viver segundo o espírito e não segundo a carne, antes de discutir as profundezas da fé (*prius inquam ea quae carnis sunt postponentes secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei diiudicando discutamus*)⁴².

Dessa forma, Anselmo pode fazer uso da dialética de um modo bem mais ambicioso que Lanfranco, o qual entendia ser a dialética, tão somente um meio para esclarecer os textos dos Padres. Anselmo vai além. Uma razão fundada na fé é uma razão livre, é uma razão que não precisa ser temida, pois seus frutos constituem em uma grande alegria. Na verdade, em Anselmo, o filósofo e o cristão, o pensador e o monge beneditino que *ora et labora*, são inseparáveis, por isso a fé busca a compreensão: *fides quaerens intellectum*. Em Anselmo, a busca racional radica-se, não na dúvida, mas no desejo de compreender sempre mais a verdade, que é objeto inabalável de sua crença e de seu amor.

⁴² Cf. EIV I, 8, 7-14.

BIBLIOGRAFIA

BARTH, Karl. *Anselmo d'Aosta – Fides quaerens intellectum*. Brescia: Morcelliana, 2001.

BERENGARIO DE TOURS. *Rescriptum contra Lanfrannum*. In *Corpus Christianorum – continuatio mediaevalis*. LXXXIV. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1988.

DE MONTELOS, J. *Lanfranc et Bérenger: La Controverse Eucaristique du XI siècle*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1971. (Fasc. 37).

GILBERT, Paul. *Dire l'ineffable, lecture du Monologion de Saint Anselme*. Paris: Édition Lethiellieux, 1984.

L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery, sous la direction de Michel Corbin - textos da edição de F. S. Schmitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1986ss.

LANFRANCO. *De corpore et sanguine Domine*. Patrologia Latina: ed. Migne. Vol. 150.

Monológico, Proslógico, A Verdade, O Gramático. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MONTCLOS, Jean de *Lanfranc et Bérenger*. La controverse eucharistique du XI siècle. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1971.

MONTCLOS, Jean de. Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la transsubstantiation. In: *Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI – nel IX centenario della morte (1089 – 1989) – atti del Convegno Internazionale di Studi – a cura di Giulio D'Onofrio*. Roma: Herder, 1993.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*. Milano: Fratelli Bocca, 1949.

SCIUTO, Ítalo. *La Ragione della Fede*. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta. Genova: Marietti, 1991.

VIGNEAUX, P. Structure et sens du “Monologion”. *Rev. Sciences Philosoph. Et Theolog.*, 31, p. 192-212, 1947.

VIOLA, Coloman Étienne. Foi et vérité chez saint Anselme. *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*. Etudes anselmiennes (Ive session), Paris, CNRS, p. 583-593, 1984.

CAPÍTULO 2

A ORAÇÃO COMO PRESSUPOSTO DA RAZÃO⁴³

Aproximadamente um ano após ter concluído seu *Monologion*, obra que se caracterizou por um procedimento marcadamente racional, em que todas as conclusões deveriam estar fundamentadas tão somente no encadeamento lógico das razões necessárias⁴⁴, Anselmo de Aosta escreve o *Proslogion*. A razão do surgimento da segunda obra, como declara o próprio autor, deveu-se a uma certa insatisfação de sua parte com a quantidade de argumentos existentes no primeiro opúsculo, ocasionando a inobservância da brevidade desejada. Escreve, pois, o *Proslogion* na tentativa de alcançar, mediante um *argumento único*, o intento de provar a existência de Deus, mostrando, igualmente, que Ele é o bem soberano que não necessita de nenhum outro bem, enquanto os outros bens é que necessitam d'Ele para ser. O projeto de Anselmo visava, a partir de um único argumento, mostrar, racionalmente, o que é objeto da fé.⁴⁵

⁴³ Neste capítulo, retomo, com modificações, o artigo “A oração que abre o *Proslogion*: uma disposição para o trabalho dialético”, publicado originalmente na obra coletiva “Idade Média: Tempo do Mundo. Tempo dos Homens, Tempo de Deus”, organizada pelo Professor José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, em comemoração aos vinte e cinco anos da Comissão Brasileira de Filosofia Medieval e publicado pela EST Edições, de Porto Alegre, no ano de 2006.

⁴⁴ Cf. *Monologion*. Prologus, 7, 5-11.

⁴⁵ Prosl. Prooemium, 93, 5-10: “... coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo idigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret”. Quando citarmos o *Proslogion*, utilizaremos no corpo do texto a tradução feita por Ângelo Ricci na edição brasileira da obra, presente no Vol. VII da Coleção Os Pensadores (São Paulo: Abril Cultural, 1973). Em nota de rodapé, aparecerá o texto original latino conforme a edição crítica de F. S. Schmitt, publicada por Thomas Neslon et Filios, Edimburgo, 1946, e

O *Proslogion* talvez seja a mais conhecida das obras anselmianas, aquela que ensejou a notoriedade de seu autor na História da Filosofia. Embora isso, nem sempre o opúsculo tem sido analisado de modo a permitir uma melhor compreensão do pensamento do autor. É inegável que os capítulos constituintes daquele que, posteriormente, veio a ser chamado de “argumento ontológico” são importantes, são até mesmo o núcleo fundamental da obra, mas Anselmo é um autor bastante rigoroso e metódico na construção de sua argumentação, razão pela qual uma compreensão adequada do *Proslogion* não pode ater-se apenas aos capítulos II, III e IV. Há algo que antecede e há algo que sucede a apresentação do “argumento único” propriamente dito. Parece evidente, contudo, que Anselmo, quando fala no *Prooemium* sobre a obra⁴⁶ - quando diz que buscou com zelo o argumento, desesperando, por vezes, de poder encontrá-lo, chegando ao ponto de querer desistir da sua busca, uma vez que lhe impedia a concentração em outras questões de igual importância, até que um dia a ideia se apresentou à sua mente, sendo acolhida com entusiasmo - está, ao dizer tudo isso, fazendo referência ao argumento dos capítulos iniciais. Refere-se, pois, à ideia que originará os capítulos II, III e IV. É bem possível que a intuição original do argumento tenha mesmo se restringido ao que está em *Proslogion* II. Isto não significa, contudo, que, a partir dessa intuição original, o autor não se tenha debruçado sobre o argumento, refinando-o e, com base nele, construiu o *Proslogion*. O que desejamos ressaltar é que aquilo que aparece antes da enunciação propriamente dita do argumento é importante, sendo mesmo fundamental para a compreensão não apenas da *ratio anselmi*, mas do *Proslogion* como um todo. Trata-se, até mesmo, de um importante dado para uma adequada percepção do pensamento de Anselmo em seu caráter mais geral.

Nossa análise vai enfocar o capítulo primeiro da obra, procurando mostrar sua importância para entender o que vem depois. Antes de falar propriamente do primeiro capítulo, é oportuno ressaltar que no *Prooemium* Anselmo explicita suas intenções, mas como bem salienta

reproduzida em L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry, Paris: Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin.

⁴⁶ Cf. *Proslogion*, *Prooemium*, 93, 10-19.

Yves Cattin⁴⁷, o autor cala quanto à forma literária do escrito. Qual é mesmo a forma literária do *Proslogion*? Analisando a obra, pode-se, sem dúvida, perceber que não há uma forma literária única. Existem pelo menos dois tipos de redação.

Na maior parte dos capítulos, encontra-se um texto alicerçado em rigorosa construção lógica, marcado pelo “encadeamento das razões necessárias” para usar uma expressão que aparece no *Monologion*⁴⁸. Alguns capítulos, ou algumas de suas partes significativas, contudo, apresentam uma redação diferente, onde o rigor argumentativo cede lugar a uma prosa diferenciada, marcada pelo estilo meditativo que pode ser definido, como fazem alguns comentadores⁴⁹, como sendo uma “prosa poética”. Cumpre ressaltar, contudo, que o discurso poético não está, de modo algum, dissociado do conteúdo argumentativo propriamente dito da obra. Ele não se encontra ali por simples acaso, mas tem uma função muito precisa e fundamental. Vejamos que função é essa, a partir do primeiro capítulo do *Proslogion*, capítulo este todo ele marcado pela prosa poética⁵⁰.

O capítulo primeiro do *Proslogion* é uma prece. Acompanhemos esta oração destinada a ser uma exortação à contemplação divina. Seguindo as pertinentes anotações de Michel Corbin ao *Proslogion*, na edição crítica de sua obra⁵¹, podemos identificar seis grandes momentos da prece, distribuídos em cada um dos seis parágrafos do capítulo que a

⁴⁷ Cf. c, p.5.

⁴⁸ Cf. *Monologion*, Prologus; 7,10.

⁴⁹ Cf. CATTIN, Yves. *La Preuve de Dieu – Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986, p. 13. Cf., igualmente, Italo SCIUTO na sua “Introduzione” à edição italiana (Milano: Rusconi Libri, 1996) do *Proslogion*, p. 09-10.

⁵⁰ CATTIN, Yves. *La Preuve de Dieu – Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986. Identifica no *Proslogion* os seguintes passos onde se faz presente o discurso poético: I; IX, 20-48; XIV, 25-46; XVI, 9-20; XVII; XVIII, 1-27; XXIV, 8-19; XXV, 1-54; XXVI, 22- 48 e complementa o comentador: “Si on examine ces passages en prose poétique, on s’aperçoit tout d’abord que le passage de la prose objective à la prose poétique n’est pas accidentel et arbitraire, mais conscient et tout à fait volontaire” (p. 15).

⁵¹ Cf. L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbéry, Paris, Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin.

contém. No *primeiro momento*, aparece o convite para que o mandamento divino seja obedecido e haja disposição para a oração: “Eia, vamos homem! Foge por um pouco às tuas ocupações, esconde-te dos teus pensamentos tumultuados, afasta as tuas graves preocupações e deixa de lado as tuas trabalhosas inquietudes. Busca, por um momento a Deus, e descansa um pouco nele”⁵². Feito este convite inicial, o *segundo momento* da prece faz surgir uma primeira súplica: aquele que ora pede a Deus que lhe ensine onde e como Ele pode ser buscado e encontrado: “... ensina, agora, ao meu coração onde e como procurar-te, onde e como encontrar-te”⁵³. O pedido justifica-se, dada a distância sentida pelo suplicante em relação a seu Deus. De fato, sabe que Ele está em toda parte, mas não pode ser visto, uma vez que habita em *lucem inaccessibilem*. Apesar de ansiar verdadeiramente por seu Senhor, o “servo” reconhece que se encontra afastado d’Ele, mesmo que tenha sido feito para vê-Lo. Nestes primeiros dois momentos da prece revela-se aquele que Paul Gilbert com muita propriedade chama de “o paradoxo inicial” do *Proslogion*: a invocação é dirigida a alguém, mas este alguém está ausente ⁵⁴.

No *terceiro momento* da prece o autor explica, finalmente, o motivo da distância sentida. Ela é a consequência inevitável da queda adâmica. Aquele homem que foi criado justo e feliz – como reafirmará Anselmo no *Cur Deus homo*⁵⁵ – afastando-se de Deus, encontra a infelicidade. Essa constatação se apresenta como a primeira lamentação da prece: “Oh, quão dura e cruel aquela queda, pela qual tantas coisas ele

⁵² “Eia, nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo”. *Proslogion*, I, 97, 4 - 7.

⁵³ “... doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniatur”. *Proslogion* I, 98, 1-2.

⁵⁴ Cf. Paul Gilbert. *Le Proslogion de S. Anselme*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990, p. 37: “...le priant cherche un visage qu’il ne connaît pas. La présence et l’absence de Dieu sont révélées à partir de l’Ecriture, de la Parole. Tel est le paradoxe initial, fondement de la recherche du *Proslogion*”.

⁵⁵ “Homo ergo qui rationalis natura est, factus est iustus ad hoc, ut deo fruendo beatus esset” *Cur Deus homo* II, 1,98, 4-5.

(o homem) perdeu"⁵⁶! Anselmo não deixa de enunciar algumas das consequências da funesta perda da felicidade paradisíaca: a miséria, o ter de alimentar-se com o pão da dor, o homem, antes farto, agora se depara com a mendicância, com a indigência. Enfim, passou da pátria ao desterro, perdeu a felicidade, abandonando um grande bem em troca do mal, ocasionando uma grande dor por ter de carregar um *terrível fardo de misérias*.

No *quarto momento* da prece, o suplicante percebe que ele mesmo integra esta humanidade adâmica, motivando a segunda lamentação presente na oração: "*Mas, ai de mim, que sou um dos miseráveis filhos de Eva afastados de Deus*"⁵⁷! O sentimento que transparece é o de uma profunda tristeza, pois em lugar da alegria, antes sentida (no estado paradisíaco), o homem depara-se com a *multiplicação dos suspiros*. A dor sentida leva o orante, no *quinto momento* da prece, a dirigir a Deus um segundo pedido: "*Ó Senhor, encurvado como sou, nem posso ver senão a terra: ergue-me, pois, para que possa fixar com os olhos o alto*"⁵⁸. Neste momento do primeiro capítulo do *Proslogion*, Anselmo faz uso de imagens fortes⁵⁹: este homem encurvado é também um homem infeliz, marcado pelas dores, apesar dos esforços para chegar a Deus; é um homem caracterizado pelo desespero, apesar de suspirar por seu Criador; tal homem possui um coração amargurado pela desolação; é um famélico, pobre e miserável, marcado pela iniquidade.

No *sexto momento* da oração, o autor conclui o capítulo com a apresentação de um profundo anseio: "*...desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender*"⁶⁰. A humanidade adâmica reconhece que, apesar da queda, possui a imagem divina, ainda

⁵⁶ "O durus et dirus casus ille!", *Proslogion* I, 98,16-17.

⁵⁷ "Sed heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Evae elongatis a deo...", *Proslogion* I, 99, 8.

⁵⁸ "Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere, erige me ut possim sursum intendere", *Proslogion* I, 100, 10-11.

⁵⁹ Cf. *Proslogion* I, 99,15-100,11.

⁶⁰ "... desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia 'nisi credidero, non intelligam'" *Proslogion* I, 100, 17-19.

que ofuscada pelo pecado, tornando possível recordar, pensar e amar a Deus. Resta, pois, uma esperança de alcançar, com a ajuda de Deus, o fim para o qual foi criada.

Cabe, a esta altura, perguntar pelo sentido desta prece. Anselmo é um autor extremamente atento ao seu trabalho especulativo. O fato de abrir o *Proslogion*, com uma oração, não significa que ele tenha querido apenas realizar uma inclusão piedosa, antes de adentrar na argumentação propriamente dita. Se os capítulos II, III e IV são o núcleo especulativo que nutre toda a argumentação da obra, o capítulo primeiro aparece como uma condição indispensável que fornece o sentido do que será explicitado no “argumento único” e nas partes sucessivas do opúsculo. O *Proslogion*, de fato, é um todo, cuidadosamente elaborado e, neste todo, a parte que cabe à prece inicial está fortemente inserida num contexto de trabalho da razão. Seu sentido é, justamente, o de bem preparar o espírito para uma adequada compreensão do labor argumentativo propriamente dito.

Ao proceder de tal modo, Anselmo está, igualmente, evidenciando sua profunda identificação com a tradição agostiniana, em especial, quer parecer-nos, com os *Solilóquios*. Além do fato de ter escolhido um título para seu opúsculo, semelhante àquele do Bispo de Hipona, além do tema comum das duas obras ser, em última análise, Deus e a alma⁶¹, Anselmo também começa sua obra do mesmo modo que seu mestre patrístico, ou seja, com uma prece. A prece anselmiana, como a agostiniana, também quer ser um primeiro esforço⁶² visando a um encorajamento, tendo em vista a construção da rigorosa argumentação que se seguirá. Além disso, é preciso não esquecer que, para Anselmo, não tem sentido o esforço racional, se não estiver alicerçado na fé. Sua forte crítica a Roscelino na *Epistola de Incarnatione Verbi*⁶³, por exemplo, reside precisamente nisso: Roscelino fez uso da argumentação dialética sem as condições adequadas, isto é, sem estar suficientemente firme na fé. Ora, Anselmo,

⁶¹ Cf. *Solilóquios* II, 7.

⁶² Cf. *Solilóquios* I, 1.

⁶³ “Nemo, ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate”, *Epistola de Incarnatione Verbi* I, 9, 16-19.

no *Proslogion*, ao colocar esta oração na abertura do opúsculo, está mostrando, de modo bastante claro e persuasivo, seu entendimento de como o trabalho intelectual deva ser realizado. A oração é, pois, o pré-requisito que prepara a mente para o esforço que deverá ser empreendido.

Antes de lançar-se ao árduo caminho da argumentação dialética faz-se, pois, necessário uma disposição interior bastante forte: a alma tem necessidade de fugir às suas ocupações, afastar-se dos pensamentos tumultuados, deixar de lado todas as inquietudes. Só então será capaz de entrar no “esconderijo da mente” (*intra in cubiculum mentis tuae*) e assim buscar a Deus. A oração do *Proslogion* revela, contudo, a existência de uma distância entre um profundo desejo humano e a possibilidade de sua realização plena. É claro, de fato, no pensamento de Anselmo, que o homem foi criado para amar a Deus⁶⁴ e é apenas aí que encontra a sua felicidade. É o que Anselmo aprendeu com seu grande inspirador Agostinho⁶⁵ e isto ele já tinha deixado bem claro no *Monologion*, ao dizer que “*a alma humana é uma criatura racional e, portanto, foi feita para amar a essência suprema*”⁶⁶. Um grave obstáculo, como já acenamos, impede o homem de fazer de modo pleno aquilo para o qual foi criado: o pecado original.

No *Proslogion*, particularmente, Anselmo mostra os reflexos da queda adâmica no que concerne ao conhecimento da essência suprema. Os reflexos do pecado original transcendem as questões morais, uma vez que possuem, igualmente, graves implicações gnoseológicas, pois também interferiu na capacidade cognoscente do homem para a compreensão da divindade. O homem não pode conhecer a Deus a não

⁶⁴ Cf. Marilyn McCord Adams. “Anselm on faith and reason”. In: Brian Davies and Brian Leftow. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge University Press, 2004, p. 35: “Anselm firmly contends that the human end (the that-for-which-humans-were-made or-came- to be) gives rise to a human duty to follow ‘right order’: to believe in order to understand, not to try to understand in order to believe. In the *Proslogion*, he appears to go further, asserting of the effort to ‘understand’ God ‘a little bit’, ‘unless I believe, I will not understand’”.

⁶⁵ Cf. Agostinho. *Confissões* I, 1.

⁶⁶ “...humanam animam esse rationalem creaturam. Ergo necesse est eam factam ad hoc, ut amet summam essentiam”. *Monologion* LXIX, 79, 12-13.

ser *até certo ponto* (*aliquatenus*)⁶⁷. O pecado original tornou o homem “encurvado” e, como tal, ele não pode realizar, também no nível racional, a plenitude do seu desejo mais profundo, só alcançável ao homem reto. É, precisamente por isso, que o conceito de *retidão* será tão importante nas sucessivas obras de Anselmo, o *De Veritate*, o *De libertate arbitrii* e o *De casu diaboli*.

Anselmo revela, porém, nesta sua oração de abertura do *Proslogion*, uma outra característica marcadamente sua: o otimismo na capacidade racional do homem para compreender as questões que envolvem a essência e a existência divinas⁶⁸. A impossibilidade de uma compreensão mais ampla não impede o esforço racional. Está bem presente no *Proslogion* aquela ideia que, mais tarde, será explicitada no *Cur Deus homo*, ou seja, de que aquilo que a razão admite como necessário, é válido, ainda que a esta não possa compreender *de que modo é* (*quomodo sit*)⁶⁹. O trabalho da razão não deve ser posto de lado, mesmo que se saiba de antemão que seus frutos não poderão ser mais do que parciais. Mesmo assim, é preciso realizá-lo, mas será impossível fazê-lo sem a ajuda do Alto. Daí as súplicas que aparecem na prece: é preciso que Deus mesmo ensine ao homem onde e como ele deve ser procurado. Apesar do pecado, o suplicante confia e pede a Deus que sua busca que é, ao mesmo tempo, profundamente racional e profundamente existencial não termine em decepção.

Por tudo isso, verifica-se o papel relevante que a oração ocupa na obra. Queremos afirmar que a prece está inserida no contexto racional

⁶⁷ Ítalo Sciutto. *Introduzione al Proslogion*. Milano: Rusconi Libri, 1996, p. 22, ressalta o sentido fundamental que o advérbio “aliquatenus” possui no *Proslogion* de Anselmo: “... aliquatenus è fondamentale, nel discorso filosofico de Anselmo. Esso indica il limite non superabile da parte della conoscenza umana, quando questa vuole tentare di penetrare nella profondità della essenza divina”.

⁶⁸ Cf. Paul Gilbert. *Le Proslogion de S. Anselme*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1999, p. 39 “... la dialectique est capable d’indiquer d’elle-même ce qui la déborde, par conséquent, elle est capable de s’ouvrir à une transcendance”.

⁶⁹ “Quod enim necessaria ratione veraciter esse colliitur, id in nullam deduci debet dubitationem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur”. *Cur Deus homo* I, 25, 96, 2-3.

do opúsculo anselmiano. Já acenamos para o fato de que uma percepção isolada de um momento da obra, sem a consideração do seu conjunto, pode ser extremamente prejudicial para a compreensão integral da intenção do autor ao elaborar o *Proslogion*. Não podemos, pois, incorrer em tal equívoco, razão pela qual é preciso observar a oração que constitui o primeiro capítulo da obra, dentro do conjunto argumentativo da obra, como tal. Ora, de que trata o *Proslogion*? Não é temerário afirmar que o tema do tratado é o mesmo daquele opúsculo que lhe antecedeu. Tal como no *Monologion*, também agora Anselmo quer tratar da *existência* e da *essência* divinas. O que difere, fundamentalmente, os dois tratados é o fato de que, enquanto o primeiro, prescindindo de todo recurso à autoridade das Escrituras ou dos Padres é construído a partir de *muitos* argumentos concatenados; o segundo, por sua vez, está todo fundamentado em um *único* argumento. Isto não significa, porém, que o número dos argumentos possa significar a superioridade de uma obra em relação à outra. Afinal, como Anselmo dirá – ainda que tratando de outra questão – no *Cur Deus homo*, as dúvidas desaparecem, desde que a verdade esteja bem fundamentada, seja a partir de um ou vários argumentos⁷⁰.

Ora, o *Proslogion* também quer tratar da existência e da essência divinas. E tal como no tratado anterior, também aqui há uma firme intenção filosófica. No *Proslogion* não há, como no *Monologion*, *sola ratione*, mas isto não quer, em absoluto, dizer que a obra não esteja construída sobre bem fundadas bases racionais. A oração do primeiro capítulo não nos parece ser um atestado de um suposto caráter teológico ou mesmo místico do *Proslogion*. Sendo, como vimos, um pressuposto indispensável para o trabalho argumentativo, a oração insere-se, perfeitamente, sem contradições, naquilo que podemos designar como sendo o caráter filosófico do tratado de Anselmo. O *Doutor Magnífico*, mesmo usando estilos diferentes de prosa no *Proslogion*, não confunde os campos da *fides* e da *ratio*, mas isto não quer dizer que na construção de seu pensamento elas não estejam absolutamente integradas. O *Proslogion* é um perfeito testemunho disso, pois mostra que somente

⁷⁰ “Verumtamen, si vel una de omnibus quas posui inexpugnabili veritate roboratur, sufficere debet”. *Cur Deus homo* I, XXIV, 94, 19-20.

partindo da fé, é possível chegar à compreensão racional dos dados garantidos pela Revelação.

Evidentemente, a prece não é ela em si mesma, uma manifestação filosófica. A Filosofia supõe e exige uma linguagem e uma argumentação específicas que não podem ser encontradas no primeiro capítulo do *Proslogion*. A prece, contudo, parece-nos ser portadora de uma inegável intenção filosófica, intenção esta que não pode ser dissociada da perspectiva cristã de Anselmo. É precisamente por isso que a oração anselmiana é, como bem diz Ives Cattin, uma manifestação de angústias, incertezas e impotências humanas⁷¹.

O *Proslogion* não deixa de conter uma certa ambivalência, intencionalmente consentida por seu autor. Esta constitui mesmo o que nos parece ser um importante diferencial deste tratado, em relação ao que lhe antecedeu. Podemos ver que, no *Monologion*, a fé está, de fato, sempre presente, enquanto sustentáculo da construção dialética, mas ela não é explicitada na elaboração dos argumentos propriamente ditos, pois toda a obra é fundada apenas pela razão. Já no *Proslogion* Anselmo não adota o mesmo procedimento metodológico, uma vez que, em diversos momentos da reflexão - e é o caso precisamente do primeiro capítulo - aparece um tipo de linguagem que não constitui a construção argumentativa propriamente dita, mas que vai ser fundamental, para que o real sentido desta possa ser alcançado. As duas obras estão assentadas na fé e são, igualmente, elaboradas a partir de uma sólida argumentação dialética. Ocorre, no entanto, que aquela mesma fé que fora posta entre parênteses na escrita do *Monologion* é, agora, explicitada no intento de corroborar com a reflexão dialética propriamente dita. Não há, contudo, contradição entre *Monologion* e *Proslogion*, tanto que a conclusão do primeiro já se constituía num convite à oração. Deus, disse Anselmo no último capítulo do *Monologion*, é objeto de veneração, é Aquele para quem os homens devem dirigir

⁷¹ Yves Cattin. *La Preuve de Dieu- Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986, p. 55. O autor diz que a prosa alocutiva no *Proslogion* é “porteuse de la subjectivité du chercheur, exprimant son angoisse, son impuissance, sa tristesse, son admiration ou sa joie.. Il nous faut maintenant développer ces conclusions pour ressaisir de l’intérieur l’intention anselmienne”.

suas orações em todas as suas necessidades premente⁷². Pode-se dizer que, apesar das diferenças metodológicas, as duas obras estão profundamente unidas numa mesma intenção e, nesse sentido, o *Proslogion* é uma continuação do *Monologion*⁷³. Ora, se este não deixa de ser uma clara expressão do pensamento filosófico do autor, aquele não será diferente.

O *Proslogion*, como toda obra anselmiana, traduz o grande projeto de seu autor: o *fides quaerens intellectum*. Um tal projeto poderia ser classificado como uma empresa ousada. Não nos parece que Anselmo desconhecesse a grandeza de sua intenção. A dificuldade em tratar da existência e essência divinas não se deve somente aos percalços importantíssimos advindos da queda adâmica. Não bastasse isso, existe ainda o fato, impossível de ser desconsiderado: a imensa distância que separa o cognoscente do seu objeto de conhecimento, o qual é absolutamente transcendente. Sendo assim, é evidente que a dialética não tem como ser exitosa a não ser que apoiada na fé. Ora, o *Proslogion* com seu estilo vigorosamente dialético, intercalado por não menos vigorosas preces, tal como a que analisamos, é uma claríssima expressão do projeto anselmiano, um projeto muito peculiar, inserido num contexto de fé.

A compreensão do projeto anselmiano, contudo, implica em não esquecer que o contexto de fé que o emoldura é, sobretudo, um contexto monástico⁷⁴. Em Anselmo não há dicotomia entre o pensador que se arvora nos argumentos dialéticos e o monge que *ora et labora*, muito

⁷² “...aliquam substantiam, quam censet supra omnem naturam quae deus non est, ab hominibus et venerandam propter eius eminentem dignitatem et exordam contra sibi quamlibet imminensem necessitatem”. Mon. LXXX, 86, 20-22.

⁷³ Sobre o caráter filosófico do *Monologion*, ver nosso estudo “Fides, Ratio, Auctoritas. O Esforço Dialético no ‘*Monologion*’ de Anselmo de Aosta, Porto Alegre: Edipucrs, 2005, especialmente, o terceiro capítulo “Significado e Valor do *Monologion*”.

⁷⁴ Cf. Marilyn McCord Adams. “Anselm on faith and reason”. In: Brian Davies and Brian Leftow. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge University Press, 2004 p. 35: “According to The Rule of St. Benedict, the monastery is a school of the Lord’s service, in listing recruits under the banner of obedience, training the will up to virtues”.

pelo contrário, o que efetivamente ocorre é uma harmoniosa integração entre o filósofo e o monge. Se, por um lado, a vida monástica significava, de certa forma, um afastamento do mundo, tendo em vista uma melhor escolha – basta aqui lembrar o elogio da vida monástica presente em Pedro Damiano⁷⁵ – por outro lado, esta não deixava de estar integrada ao mundo, pois, o monge não era aquele que buscava apenas sua própria salvação, mas também a salvação dos demais e isto era buscado, sobretudo, pela oração⁷⁶.

Desse modo, a oração não pode estar desvinculada do esforço racional. A prece é manifestação genuína da fé. Anselmo, ao construir seu trabalho racional, não concebe a dialética como um fim em si mesma. O resultado do trabalho intelectual não é buscado tendo em vista uma necessidade de provar o conteúdo da fé. Não se trata disso, mas sim, de perceber que a razão é capaz, desde que bem conduzida, de alcançar, mesmo que de modo parcial, aquilo em que crê. A parcialidade não significa que o resultado obtido não seja seguro e, portanto, válido. Este é o grande intento de Anselmo e é o legado que ele quer oferecer ao seu contexto filosófico, em que pairava uma certa desconfiança em relação à dialética. A prece do primeiro capítulo do *Proslogion*, como as demais que aparecem na obra, nos capítulos XIV e XXVI, querem ser um testemunho e uma explicitação de uma intenção filosófica apoiada na fé. Isto que pode parecer de difícil compreensão nos moldes da filosofia que se inaugura com os tempos modernos, é, contudo, consequente no contexto do pensamento do século XI. Não há confusão de estilo literário no *Proslogion*. Seu autor bem sabe que o rigor lógico não se identifica com a oração, mas, nem por isso, renuncia a seu projeto de integrar *fides*

⁷⁵ Cf. Pedro Damiano. *De Sancta Simplicitate scientiae inflanti atenponenda*. Edição bilíngüe latim-italiano Firenze: Vallecchi Editore (1943), publicada sob a direção de Paolo Brezzi e Bruno Nardi.

⁷⁶ Cf. G. Duby. *A Europa na Idade Média*. S. Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 25: “Os monges são funcionários. Cabe-lhes o opus Dei, o trabalho para Deus. Este trabalho consiste em pronunciar, em nome de todos os demais homens, em nome de todo o povo, as palavras da prece, ininterruptamente, dia a dia, hora a hora, desde a madrugada, quando se desce do dormitório para lançar no meio das trevas e do silêncio a primeira súplica, até as completas, momento de realização, quando se freme ao ver o mundo mergulhar novamente na noite”.

et ratio. Este é o grande intento de Anselmo e o *Proslogion* com suas orações é uma manifestação disso.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Marilyn McCorde. "Anselm on faith and reason". In: Brian Davies and Brian Leftow. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

AGOSTINHO. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.

AGOSTINHO. *Solilóquios* e São Paulo: Paulus, 1998.

CATTIN, Yves. *La Preuve de Dieu- Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986

DUBY, G. *A Europa na Idade Média*. S. Paulo: Martins Fontes, 1988.

GILBERT, Paul *Le Proslogion de S. Anselme*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990.

L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry, sous la direction de Michel Corbin - textos da edição de F. S. Schmitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1986ss.

Monólogo, Proslógio, A Verdade, O Gramático. In: Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PEDRO DAMIÃO. *De Sancta Simplicitate scientiae inflanti atenponenda*. Edição bilíngue latim-italiano Firenze: Vallecchi Editore, 1943.

SCIUTO, Italo. *Introduzione al Proslogion*. Milano: Rusconi Libri, 1996.

CAPÍTULO 3

A HARMONIA ENTRE RAZÃO E ORAÇÃO⁷⁷

Anselmo de Cantuária (1033-1109), além da sua produção filosófico-teológica, propriamente dita, escreveu também três grandes meditações (para despertar o temor, sobre a perda da virgindade e sobre a redenção humana), centenas de cartas e dezenove orações. Tais preces abarcam variados temas e têm diversos destinatários, posto que são dirigidas a Deus, a Cristo, a diversos personagens bíblicos, tais como, três orações dirigidas à Virgem Maria, além das orações a João Batista, João Evangelista, Pedro, Paulo, Estevão e Maria Madalena. Há orações com abordagens específicas: para receber a Eucaristia, oração à Santa Cruz, oração para amar a Deus e ao próximo, há uma oração pelos amigos e outra pelos inimigos. Além disso, há uma oração em que um bispo ou abade dirige-se ao santo em cujo nome ele governa a Igreja.

Há ainda duas orações que são dirigidas a santos que não são personagens bíblicos: uma delas é a oração a São Bento, o fundador da ordem beneditina, instituição a que Anselmo está vinculado, desde sua chegada, ainda muito jovem, à abadia de Bec, na Normandia, onde permaneceu por trinta e três anos; a outra carta é dirigida a São Nicolau (c.250 – c.326), santo que é escolhido por Anselmo como um intercessor. É sobre esta oração, em particular, que gostaríamos de refletir, uma vez que, através dela, é possível compreender questões relevantes do pensamento do Doutor Magnífico, evidenciando uma harmoniosa relação entre a oração e a especulação.

Em uma breve carta, escrita na Inglaterra, provavelmente em dezembro de 1093⁷⁸, dirigida *Ad Baldricum priorem et ceteros fratres Beccenses*, Anselmo solicita, entre outras coisas, que lhe seja enviada uma oração que compôs quando ainda residia na abadia de Bec. Na

⁷⁷ O presente texto foi apresentado no I Encontro da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval, realizado em Porto Alegre, na UFRGS, em outubro de 2019.

⁷⁸ Cf. a introdução de Henry Rachais na edição francesa de *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, vl 5, p. 250.

referida oração, dirige-se a Deus, por intercessão de São Nicolau⁷⁹. A *Oratio ad sanctum Nicolaum* é, sem dúvida, uma demonstração do típico espírito anselmiano, inspirado em Agostinho, em que o autor contrapõe à grandiosidade divina, a fraqueza da humanidade decaída.

Tal prece, à primeira vista, pode ser concebida como uma manifestação contrita de um monge piedoso. O presente estudo, no entanto, tem como escopo ir além, numa tentativa de compreensão da prece anselmiana em uma perspectiva mais ampla, situando-a no contexto maior da obra do Doutor Magnífico. Com tal objetivo, num primeiro momento, mostraremos os aspectos mais relevantes da oração, a fim de que, em seguida, possamos perceber os vínculos da prece com questões relevantes do pensamento do autor.

De pronto o orante põe a claro seu estado, ou seja, a situação da humanidade decaída: trata-se, efetivamente de um *peccator homuncule*. Consciente da sua indignância (*tu multum indignes*), invoca a misericórdia divina sobre sua condição miserável. Já neste momento inicial da oração, é interessante notar como Anselmo coloca a necessidade do envolvimento do pensamento (*excita mentem tuam*) para que seja capaz de apelar a Deus⁸⁰.

Anselmo, ressaltando a fragilidade da criatura humana, aponta, igualmente, para a grandiosidade divina. Evidenciando tais antípodas, não deixa de estabelecer um vínculo entre o criador e o que foi criado, o primeiro, altíssimo e justíssimo, o segundo, ínfimo e iníquo. Fazendo uso de uma linguagem bastante próxima da oração que abre o *Proslogion* e, ao mesmo tempo, afinada com Agostinho, a oração apela ao pecador, a

⁷⁹ “Mittite mihi orationem ad sanctum Nicolaum quam feci, et Epistolam quam contra dicta Roscelini facere inchoavi, et si quas de aliis nostris epistolis habet mommus Mauritius, quas non misit”. Ep. 147, 13-15. Para todas as referências a obra de Anselmo, utilizaremos a edição de F. S. Schmitt, reproduzida e traduzida na edição francesa das obras completas do autor: *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbery*, sous la Direction de Michel Corbin. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986 ss.

⁸⁰ “Peccator homuncule, tu multum indignes, tu qui nimis deum contristati, excita mentem tuam, intende in necessitatem tuam et invoca misericordiam tuam. Anima mea, evigila; misera mea, expergiscere; scelerata mea, clama ad deum iratum tuum: si forte mitiget super te vultum suum”. *Oratio ad sanctum Nicolaum*, 53, 3-7.

fim de que experimente o caminho da interioridade (*intrabo intra me ipsum*), sem o qual não acederá à misericórdia que auspícia, mesmo sem considerar-se merecedor.

Tendo evidenciado a real situação do homem, isto é, um ser decaído e, ao mesmo tempo, esperançoso, Anselmo introduz, no texto da oração, a figura de Nicolau, aquele que exercerá o importante papel de intercessor. Se a atitude do pecador provoca o distanciamento de Deus, a proximidade pode ser alcançada mediante a intercessão daquele que foi *magnum confessorem* e glorioso santo. A intercessão tem sentido, uma vez que o intercessor já é detentor da beatitude eterna. Na prece anselmiana, Nicolau parece configurar o destino eterno do homem. Transparece na oração uma certa tensão entre um funesto destino enraizado no passado e o gaudioso futuro, decorrente da vida reta.

São Nicolau parece representar o homem que manteve a retidão da vontade, alcançando a amizade definitiva com Deus. De fato, Nicolau, nome derivado do grego *Nikólaos*, significa *povo vitorioso*. O intercessor escolhido por Anselmo foi bispo de Mira e seu culto foi muito intenso entre os séculos X e XIII. Considerado homem humilde e amoroso, pode ter sido vítima da perseguição movida aos cristãos por Diocleciano. Nicolau também participou do grande concílio de Nicéia (325), sendo considerado um defensor da fé.

A menção do intercessor parece suscitar confiança ao orante pecador, a tal ponto que Anselmo parece antever uma nova perspectiva. Se até então a distância entre a grandeza divina e a fragilidade humana parecia ser desfavorável à humanidade pecadora, a partir de agora, parece que há uma inversão: permanece a distância, mas um outro par de contrários se apresenta – de um lado, a infinita misericórdia divina; de outro, a contumaz falibilidade humana. O rogante percebe que o pecado da humanidade é algo grave e grandioso, mas a magnitude da misericórdia divina lhe é muito superior. Portanto, apesar dos pecados, a esperança tem sentido, uma vez que um pai amoroso não dará uma pedra ao filho que lhe pede um pão.

Imbuído de tal confiança pede a intercessão de São Nicolau, a fim de que excite seu coração e comova seu espírito, para que, experimentando as necessidades, possa usufruir dos efeitos da misericórdia. Mesmo assim, não é possível olvidar a condição do homem decaído, obrigando Anselmo a retomar o espírito e a linguagem da

oração que abre o *Proslogion*: sua alma experimenta o torpor; além disso, o enfraquecimento da vista não permite vislumbrar um horizonte aberto e agradável. Deseja levantar os olhos a Deus, mas não é possível, pois encontra-se *encurvado* sob o peso do pecado. As sombras das trevas impedem o vislumbre da luz divina⁸¹. Tenhamos em conta que a noção de retidão é basilar na filosofia moral do pensador. Pois bem, tanto nesta prece, quanto na oração inicial do *Proslogion*, Anselmo identifica o homem pecador como sendo aquele que está encurvado, sob o peso do pecado, ou seja, um homem que não se encontra no estado de retidão.

Anselmo compara o pecado à cegueira e à insensatez, daí dizer que estava cego, uma vez que não se protegia contra o mal que conhecia. Vê-se que Anselmo afasta-se de uma eventual perspectiva socrática, consoante a qual, o mal é feito por quem ignora o bem. Anselmo entende, do mesmo modo que o apóstolo Paulo e Agostinho, que mesmo conhecendo e querendo o bem, o homem pode fazer o mal que desejaria evitar.

Um dos pontos mais importantes da oração a São Nicolau é o momento em que Anselmo expõe, de modo breve e patente, sua compreensão do que seja o pecado. Pecar, em verdade, consiste em preferir a si mesmo em lugar do criador, o que configuraria uma grande injustiça uma vez que romperia o harmonioso ordenamento divino que estabelece a submissão ao criador. Está posta aqui, como teremos ocasião de ver, na singeleza de uma prece, um dos fundamentos da reflexão moral anselmiana. A condição pecadora é percebida como desumanizante, posto que vai de encontro à natureza primordial do ser humano que é de ser livre, ao passo que o pecado escraviza. Uma tal escravidão equivale a uma queda num abismo, sem possibilidade de retorno, a menos que o homem seja socorrido pela graça e misericórdia divinas⁸².

⁸¹ "Quid est quod sic cervicem meam premit? Unde sic clauditur circuitus meus? Vult, domine, vult ad deum et ad te ania mea erigere faciem suam, et ravatur pondere curvata gravatur. Cupit in vos dirigere intuitum suum, et caliginosis tenebris obscuratur. Conatur se expedire, et ferries catenis astringitur. Templat exire, et aeneo carcere clauditur". *Oratio ad Sanctum Nicolaum*, 57,77-58,2.

⁸² "Quae abyssus irremeabilis est, quia nullus inde redit, nisi per gratiam retrahatur; et sine fundo, quia qui sponte peccat merito in infinitum cadit, si non per misericordiam retineatur". *Oratio ad Sanctum Nicolaum*, 59, 126-128.

O Doutor Magnífico, em verdade, enfatiza o caráter assombroso do pecado, de tal modo que fala de uma tríade de abismos: o pecado, o tormento pelos pecados e o julgamento divino. O primeiro configura a queda humana no pecado; o segundo é um desdobramento do anterior e parece dizer respeito às consequências da queda adâmica, uma vez que advém do pecado e é, necessariamente, ruim. O terceiro abismo mencionado, aquele do julgamento divino, faz eco ao salmo que proclama serem um grande abismo os julgamentos de Deus, uma vez que fogem da compreensão humana⁸³.

Encaminhando-se para o final da prece, o orante pecador percebe que sua situação angustiante não o torna invisível ao olhar divino que sonda os abismos, permitindo-lhe escutar o apelo daquele que das profundezas clama ao seu criador. Anselmo expõe seu entendimento consoante o qual o resgate se dá por iniciativa divina, restando à alma pecadora reconhecer seus pecados e demonstrar arrependimento⁸⁴. O pecador foi capaz de, por si só, abandonar a retidão, mas a iniciativa divina é condição imprescindível para que possa reerguer-se, dando-se conta do estado de torpor em que se encontrava em virtude de sua negligência. Anselmo parece entender que há uma ordem na criação, de modo que o plano divino em relação à humanidade não pode deixar de realizar-se, razão pela qual Deus desce ao abismo para reerguer o homem decaído, de modo a concluir o que foi planejado⁸⁵. É necessário que o arrependimento humano vá ao encontro da iniciativa amorosa do criador, submetendo-se a ele⁸⁶.

Reflitamos sobre o sentido da prece anselmiana, situando-a no contexto maior de sua obra. Gilbert (1990, p. 32) salienta que a exigência

⁸³ "Iustitia tua sicut montes Dei, iudicia tua abyssus multa: homines et iumenta salvabis, Domine". (Sl 36 (35), 7.

⁸⁴ "Quis enim nisi tu ad paenitendum movet animam meam, aut tu quomodo moves eam, si in abyssu sua non vides eam?". *Oratio ad Sanctum Nicolaum*, 60, 155-157.

⁸⁵ "Bone deus, omnia haec fecisti in abyss, et non audis clamantem de abyssu? Haec praeveniendo fugitivo tuo fecisti, et non subsequeris ad te reverti volentem, ut perficias quod incepisti?". *Oratio ad Sanctum Nicolaum*, 60, 161-164.

⁸⁶ "Ego sum reus, ego ipse sum sub illo et pro illo accusator meus". *Oratio ad Sanctum Nicolaum*, 61, 176- 177.

da compreensão, em Anselmo, tem sua origem no coração mesmo da fé, de modo que a especulação não pode ser entendida de modo dissociado da oração e da meditação. Não há dicotomia entre o monge e o intelectual; antes, o labor filosófico está perfeitamente integrado na oração, concretizando o ideal beneditino do *ora et labora*.

A oração que abre o *Proslogion* é a mais clara demonstração da íntima conexão entre filosofia e prece na obra anselmiana. A oração de que trata o presente estudo é muito próxima daquela prece, sobretudo ao mostrar a situação do homem decaído; o homem encurvado do *Proslogion* é o mesmo homem afundado no abismo de que fala a prece a São Nicolau. Em Anselmo, a oração atua como uma espécie de pré-requisito para o esforço racional, empreendido a partir da arte dialética. Lembremos que Anselmo, ao criticar Roscelino, na *Epistola De Incarnatione Verbi*, declarou que uma condição absolutamente insubstituível, para todo aquele que deseja utilizar a Dialética para tratar das questões relacionadas à fé, é justamente uma firme convicção dessa mesma fé. Ora, a demonstração é realizada pelo encadeamento das razões necessárias, mas a convicção é haurida na profundidade da oração e da meditação.

Não há, evidentemente, confusão entre oração e filosofia, pois a última apela para argumentos de natureza estritamente racionais, não necessariamente presentes na primeira. No entanto, grande parte das preces de Anselmo, inclusive a que estamos analisando, contém o que poderíamos chamar de uma certa intenção filosófica, não desconectada da perspectiva monástica de seu autor.

Cattin (1968, p. 5) afirma que a oração anselmiana é portadora das angústias, incertezas e impotências humanas. Ora, tais manifestações advêm da fragilidade humana, decorrente da perda da retidão moral. No *De Veritate* o autor define a Justiça como sendo a retidão da verdade, observada por causa de si mesma⁸⁷. É justamente por deixar de observar a justiça que o homem, almejando a algo que não lhe cabia desejar, acaba por perder a felicidade que possuía, além de não alcançar aquela que julgava poder encontrar. A consequência é uma vida com aflições, dúvidas e fraquezas.

⁸⁷ "Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata". *De Veritate*, XII, 194, 26.

Na senda paulino-agostiniana, Anselmo percebe o pecado original como algo decisivo no destino da humanidade, na medida em que significa um comprometimento importante no ordenamento divino. No *Cur Deus homo*, Anselmo expõe sua convicção, consoante a qual a queda adâmica consistiu em não conferir a Deus a devida honra, pois pelo próprio fato de serem criaturas, Adão e seus descendentes são ontologicamente devedores daquele que lhes fez ser. Na perspectiva do autor, uma tal dívida não é manifestação de servidão, mas uma dívida amorosa, uma vez que toda a criação está imersa numa ordem fundada na justiça e estabelecida por um Deus que é não apenas justo e amoroso, mas é a Justiça e o Amor mesmos. Na oração que analisamos, Anselmo expressa tal convicção quando diz que nada é mais justo do que a criatura se submeter a quem lhe fez⁸⁸. Com o pecado, à natural dívida ontológica, acresce-se a dívida do pecado que representa, como declara Anselmo, na prece, um enganar-se a si mesmo (*sed ego me traditi*), uma verdadeira insanidade (*inaudita insania*).

A chave para a compreensão da relação do homem com Deus, tal como transparece na oração a São Nicolau, encontra-se no *Monologion*, a primeira obra de Anselmo, na qual trata da essência divina e outras questões conexas; ora, entre tais questões relacionadas a Deus, encontra-se a busca da compreensão da origem de todas as coisas. Nos capítulos iniciais do tratado, Anselmo procura demonstrar a razoabilidade da existência de uma natureza suprema, relacionando-a, em seguida, com as outras naturezas. De fato, conforme o autor, apenas a natureza una e suprema existe por si, enquanto tudo o mais é dela derivado. Há, pois, uma diferença ontológica fundamental entre a natureza criadora, a única que é por si e de si (*per se*) e sua criação que deve a ela o ser (*per aliud*)⁸⁹.

⁸⁸ “Quippe in pecando foedissima perversitate praeposuisti te deo tuo creator, quo nihil iniustus; in tolerantia tormentorum ordine pulcherrimo subiceret se factura suo factori, quo nihil est iustus”. Oratio ad Sanctum Nicolaum, 59, 118-120.

⁸⁹ “Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quae sunt. Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id quod est, et cuncta quae sunt, sint per ipsam id quod sunt”. *Monologion* IV, 17, 24-29.

A diferença ontológica, consoante a perspectiva cristã de Anselmo, não estabelece uma separação; antes, enseja um vínculo permanente, assentado num dever ser. Aí reside o débito ontológico, decorrente da criação. Dessa forma, como aponta Silva (2012, p.13), “tudo o que é, porque o seu ser é devedor do próprio facto de ser, tem algo a dever”. A razão disso está no fato de que criatura alguma, o homem inclusive, tem algo de si, uma vez que não tem em si mesma a razão de seu ser. No caso da criatura racional, consoante o Doutor Magnífico, este dever ser redonda numa obrigação moral, de modo que o homem deve fazer aquilo que deve, isto é, deve agir conforme a justiça. Assim procedendo não estará apenas honrando ao criador, mas atuando em conformidade com o sentido de sua existência, sentido este que implica e apela para uma justa fidelidade que culmina no encontro da felicidade.

É claro que, no caso do homem, existe sempre a possibilidade de ir de encontro à ordem que o impele para a realização do sentido último da sua existência que é viver retamente, isto é, em conformidade com a justiça. Na oração a São Nicolau, o pecado aparece como um preferir a si mesmo em vez do criador. Anselmo evidencia um paradoxo, uma vez que, assim procedendo, o homem acaba por perder-se em densas trevas.

Em verdade, Anselmo confere um papel preponderante à vontade, entendida como o “instrumento determinante na definição do lugar que um tal ente pode ocupar no mundo, na história e na sua realização” (PALMERI, 2009, p. 56). Este lugar é evidenciado, na oração que analisamos: é a vontade humana que conduz todo homem à amizade com Deus, tal é o caso de Nicolau, ou à queda no abismo, lugar do homem cego e escravizado, o homem que abandonou a retidão da vontade. Anselmo confere um valor singular à vontade da criatura racional, pois a amizade com o criador ou a queda no abismo passam por uma decisão fundamental da vontade. Esta ideia, presente na oração, aparece, de forma muito evidente, no diálogo *De casu diaboli*, quando o mestre, ante a perplexidade do discípulo, afirma que o diabo, uma criatura racional, tal como o homem, pecou, em última análise, simplesmente porque quis (*non nisi quia voluit*)⁹⁰.

⁹⁰ “Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectum”. *De casu diaboli*, XXVII, 275,31-33.

É muito interessante o papel de São Nicolau na prece em questão. Ele representa o homem reto, o homem que apesar das dificuldades, mas foi capaz de manter a retidão da vontade, a fim de agir em conformidade com a justiça. É importante destacar que, a maioria das orações em que Anselmo apela aos santos, têm como destinatários personagens bíblicos. As exceções, como já dissemos, ficam por conta de São Bento, o grande mestre do monge de Bec e São Nicolau. A oração composta por Anselmo nos possibilita compreender que Nicolau representa, de certa forma, o homem que chegou onde todos são chamados a chegar. Na sua figura é possível antever a concretização da esperança humana, uma vez que logrou a intimidade com Deus, tal como mostra Anselmo ao qualificá-lo como um *familiar* (*propter alicuius tui familiaris merita*).

A oração de Anselmo se movimenta em torno de três personagens: Deus, Nicolau e o homem pecador. Deus, é o criador, a quem humanidade está indissolivelmente vinculada, Nicolau é o homem reto que alcançou a visão beatífica. O homem pecador é o homem encurvado, o *peccator homuncule*, o homem que emerge da queda adâmica. Por mais duras que sejam as imagens relacionadas ao pecado, presentes na prece, não parece correto concluir que Anselmo assuma uma perspectiva pessimista da natureza humana. Na prece, assim como em sua obra especulativa, há lugar para a esperança, uma vez que o homem, mesmo antes de ser criado, é importante para Deus, a tal ponto que, após o pecado, não deixa de vir ao seu encontro com a graça salvadora. Tal dinâmica do criador para com a humanidade é bem perceptível em obras como o *Cur Deus homo* e o *De concordia*.

O *Cur Deus homo* é a obra em que Anselmo desenvolve aquela que ficou conhecida como sua teoria da satisfação, consoante a qual Deus criou o homem, com o intuito de que fosse feliz; com o pecado, no entanto, o próprio homem inseriu uma tal desordem na ordem criada que acarretou a perda da felicidade a que estava destinado. A única possibilidade de retomar a felicidade é a superação do pecado, mas o homem decaído não tem como fazê-lo. O homem contraiu uma dívida que não tem como pagar. Só Deus pode suprimir uma tal dívida, mas para que ela, de fato, tenha valor remissivo, é preciso que seja paga por aquele que a contraiu. Ora, o verbo encarnado, assumindo a natureza humana, resgata a humanidade do pecado. O *Cur Deus homo* é uma obra bastante densa e não seria possível elucidar toda sua complexidade nos

limites do presente estudo. Gostaríamos, contudo, de destacar um aspecto bastante interessante da obra e que é contemplado na oração a São Nicolau: trata-se do lugar insubstituível dos homens no plano da criação.

Anselmo, ainda no primeiro livro do seu tratado cristológico enfrenta uma questão provinda da Patrística e que encontrava apoiadores, inclusive entre alguns de seus discípulos. Entendiam alguns que o homem teria sido criado por Deus, a fim de suprir o número de anjos caídos, uma vez que não poderia existir desarmonia na cidade celeste. Anselmo coloca-se frontalmente contrário a tal tese, por entender que, ainda que nenhum anjo tivesse pecado, a criação do gênero humano fazia parte do intuito criador da divindade. Anselmo afirma que os maus anjos estavam incluídos no número desejado por Deus para integrar a cidade celeste e lá teriam permanecido, gozando da beatitude eterna, se não tivessem incorrido no erro. O autor não nega que a queda angélica instaura uma desordem, afetando a perfeição desejada pelo criador e que tal harmonia numérica é preenchida pelo homem, uma vez que não poderia ser feita por outros anjos, criados para esse fim, uma vez que estes “novos” anjos conheceriam, de antemão, a situação daqueles que estavam sendo substituídos.

Até este ponto parece que Anselmo vai ao encontro da interpretação consoante a qual os homens são substitutos dos maus anjos. No entanto, no desenrolar da argumentação aponta para uma outra possibilidade, consoante a qual o número de criaturas angélicas, antes da queda, não integrava a perfeição desejada por Deus, razão pela qual, os homens que alcançam a vida eterna completam, não apenas o lugar dos anjos caídos, mas também o lugar que, desde sempre, estava a eles destinado. Assim sendo, dirá Anselmo que os homens não são meros substitutos dos anjos, uma vez que a criatura humana foi pensada como tal – *pro se ipsa facta est* -, de modo que, o lugar da humanidade estaria contemplado na cidade celeste, mesmo se anjo algum tivesse cometido pecado.

Tal compreensão bem mostra a singularidade e a importância do homem no plano celeste. É por saber-se querido por Deus que o homem da prece anselmiana, embora pecador, consegue, mesmo do fundo do abismo, esboçar um sentimento de esperança, uma vez que confia que aquele que fez todas as coisas, não condenará sua criatura, ainda que

tenha cometido pecado por iniciativa própria. A criatura, no entanto, acusa seu pecado, confiando que “se és um juiz para julgar o culpado, és também o Mestre para proteger teu servo e és o criador para conservar tua obra e és Deus para salvar aquele que crê e recebeu o batismo”⁹¹.

É perceptível, na oração a São Nicolau, a presença de uma certa ambiguidade: de um lado, revela-se a natureza humana decaída, imersa em grande tristeza; de outro lado, transparece um sentimento de esperança, fundada, não tanto na capacidade humana de arrepender-se, quanto na confiança de que a graça divina possa vir ao encontro daquele que encontra-se inconsolável no fundo do abismo. A tristeza é uma realidade, no entanto, ela não compromete irreversivelmente a natureza humana, feita para a felicidade, uma vez que a esperança, não por acaso, uma virtude teologal, aponta para a possibilidade do resgate. Não esqueçamos que, para o Doutor Magnífico, o ser humano tem sua razão de ser ancorada na vontade de um Deus que é bom e que tudo faz em consonância com tal bondade. Assim sendo, o homem foi feito bom e para o bem. Anselmo, uma vez mais, compartilha da mesma convicção de Agostinho, razão pela qual ambos apelarão para o papel imprescindível da Graça divina, a fim de que o homem, uma vez decaído, possa ir ao encontro do escopo originário de sua criação que é a vida feliz, na presença de Deus. No caso de Agostinho, a defesa da Graça é ensejada pela polêmica com Pelágio (c.354 - c. 420). De fato, Pelágio rebelava-se contra o que entendia ser uma frouxidão da vida cristã. Ele acreditava que o ser humano seria capaz de cumprir os mandamentos divinos; se assim não fosse, por que razão teria Deus conferido à humanidade seus preceitos? Tendo sido criado com liberdade e, orientado pelas Sagradas Escrituras, o homem, consoante Pelágio, teria todas as condições de escolher o que é correto e evitar o que é mau, aos olhos do criador. A razão maior da polêmica agostiniana com os seguidores de Pelágio reside no fato de que, para eles, a queda adâmica não teria afetado a humanidade, como um todo. Não seria o pecado do gênero humano, mas de um indivíduo. Pelágio não deixava de destacar a singularidade desse ato, mas sua importância residia no fato de que se

⁹¹ “Solus suffeci ad peccandum, solus sufficiam ad accusandum. Denique si iudex est ad judicandum reum suum: est si dominus ad tuendum servum suum, est creator ad servandum opus suum, est deus ad salvandum credentem et baptizatum suum”. *Oratio ad Sanctum Nicolaum*, 61, 178 - 181.

constituiu num detestável exemplo para os seus descendentes. O primeiro homem foi um mau exemplo. No entanto, de maneira absolutamente diversa, a humanidade encontrou em Jesus Cristo, o homem que consegue viver conforme o plano divino. Ao colocar Adão como tão somente um mau exemplo, Pelágio busca concentrar no indivíduo a responsabilidade pelos pecados cometidos. É o indivíduo que peca e é o indivíduo que, pelo seu esforço, consegue a salvação.

Agostinho, por seu turno, entende a queda adâmica como um pecado de origem, transmitido a todos os homens. A saída da humanidade do estado pré-lapsariano inaugura uma tal desordem que a criatura humana, por si mesma, não tem como remediar. Destarte apenas a encarnação do Verbo e a graça divina permitem o restabelecimento da ordem que pode conduzir o gênero humano à felicidade, a qual esteve, desde sempre, destinado.

O entendimento anselmiano sobre a natureza humana, bem como a necessidade da Graça vai ao encontro de Agostinho, mas o tom é outro, até mesmo pelo fato de sua reflexão não se situar num contexto tão complexo de embate argumentativo, tal como o Bispo de Hipona. Em Anselmo, poderíamos dizer que a graça divina não se desvincula da retidão. A retidão, de fato, é graça e, por tal razão, não abandona a vontade humana; ou melhor, só abandona a vontade humana se tal vontade quiser algo que vá de encontro à retidão, pois a vontade de conservar a retidão passa pelo livre arbítrio. No terceiro livro do *De Concordia* está explicitado, discursivamente, a mesma ideia que transparece na prece que analisamos: a graça, tal como o livre-arbítrio são necessários para que o homem decaído, possa gozar da familiaridade divina. No entanto, o homem que pôde cair, por si mesmo, só poderá reerguer-se com o auxílio da graça, fazendo com que sua esperança não seja em vão.

Ao analisarmos esta prece de Anselmo, podemos perceber algo análogo ao que encontramos na oração de Agostinho, no início dos *Solilóquios*. Muitos temas importantes da obra do hiponense estão refletidos naquela prece, tais como a criação e a ordem do mundo, o problema do mal, o livre arbítrio, a interioridade, a participação na Verdade, a felicidade, a necessidade da graça etc. Não é diferente o que encontramos na *Oratio ad sanctum Nicalaum*, uma vez que, como

tivemos ocasião de apontar, questões relevantes da obra discursiva de Anselmo estão bem refletidas em sua prece.

Em seu primeiro tratado, o *Monologion*, Anselmo apresenta um método de investigação que, via de regra, vai acompanhá-lo ao longo de sua produção filosófica: argumentar *sola ratione*, a fim de que todas as demonstrações estejam fundamentadas no encadeamento argumentativo, propriamente dito e não na força da autoridade. Tal postura qualificaria a reflexão anselmiana como sendo de índole racionalista. O presente estudo aponta para uma outra direção. Há, por certo, uma distinção, mas Anselmo não sobrepõe a razão à fé. Quisemos mostrar a harmoniosa integração entre a *fides* e a *ratio* no pensamento anselmiano. A especulação e a oração não divergem, mas se complementam, a tal ponto que Barth (1985, p. 19) diz que “o conhecimento está inelutavelmente associado ao amor de Deus contido na fé”.

A prece, na verdade, atua como uma espécie de preparação para o trabalho racional, propriamente dito. O trabalho da razão, ainda que realizado na fidelidade ao rigor dialético, está todo ele assentado em convicções de fé que brotam da meditação e da oração monásticas. Não se trata, contudo, de uma fé acomodada, mas de uma fé que busca a compreensão, uma fé que vai ao encontro do conhecimento. Por isso a obra de Anselmo, como um todo, é a mais legítima manifestação do *fides quaerens intellectum*.

BIBLIOGRAFIA

BARTH, Karl. *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*. Gêneve: Labor et Fides, 1985.

CATTIN, Ives. *La preuve de Dieu*. Paris: Vrin, 1968.

GILBERT, Paul. *Le Proslogion de S. Anselme*. Roma: Editrice PUG, 1990.

L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery – sous la Direction de Michel Corbin. Paris: Cerf, 1986ss.

PALMERI, Pietro. *Voluntas e Rectitudo nella Riflessione Etico-Filosofica di Anselmo d'Aosta*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2009.

ROCHAIS, Henri. “Avant Propos”. In: *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbery. Sous la direction de Michel Corbin* vl. 5, 247-250. Paris: Editions du Cerf, 1988.

SILVA, Paula. “Introdução”. In: Anselmo de Cantuária. *Diálogos Filosóficos*, 7-48. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

CAPÍTULO 4

PERFEIÇÕES PURAS⁹²

Uma marcante característica do pensamento de Anselmo de Aosta é a sua manifesta fidelidade a Agostinho de Hipona. No entanto, tal fidelidade não consiste em um simples repetir de argumentos. Ela está muito mais vinculada aos temas comuns e às verdades de fundo do que, propriamente, ao modo de apresentar os problemas. Pode-se dizer, contudo, que, em termos bem gerais, o grande tema da reflexão de Anselmo é o mesmo de Agostinho. No fim das contas, tanto o aostano, como o hiponense, quer conhecer Deus e a alma, nada mais⁹³.

Tal como em Agostinho, também em Anselmo, Deus e o homem não são temas paralelos, pois sua abordagem sempre se mostra profundamente entrelaçada. Ao falar do homem, Anselmo nunca o considera numa perspectiva puramente natural. Ora, isto significa que Anselmo jamais desvincula o homem da sua condição de criatura. Este homem que indaga sobre Deus, assim o faz porque sua alma “anela”⁹⁴

⁹² O presente capítulo foi publicado, originalmente, na forma de artigo na *Revista Dissertatio*. Vl. 31, 2010. Há também uma versão em língua inglesa: Vasconcellos, M. *Pure Perfections to Anselmo of Canterbury*, In: Roberto Hofmeister Pich (edited by). *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*. Louvain-la-Neuv: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2007, p. 233-248.

² Cf. Agostinho. *Solilóquios* II, 2, 7.

⁹⁴ “Domine deus meus, formator et reformatur meus, dic desideranti animae meae, quid aliud es, quam quod vidit, ut pure videat, quod desiderat” Proslogion XIV, 111, 20-21. Ao longo do artigo, sempre que aparecerem citações das obras de Anselmo, procederemos da seguinte maneira: no corpo do texto, a citação em português e, em nota de rodapé, o texto em latim, conforme a edição crítica de F. S. Schmitt, publicada por Thomas Neslon et Filios, Edimburgo, 1946 e reproduzida em *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin. Quanto à tradução, seguiremos, no caso do *Monólogo*

por seu Criador. Também ao falar de Deus, o Doutor Magnífico deixa bem claro que não é possível conhecê-lo em si mesmo. Um discurso racional, envolvendo a essência suprema, será sempre a tradução das considerações alcançadas por um esforço de racionalidade que, ao debruçar-se sobre o Absoluto, é capaz de conhecê-lo até certo ponto (*aliquatenus*)⁹⁵. Este conhecimento, necessariamente parcial, é a inevitável consequência da diferença ontológica radical que separa o criador da criatura, como veremos adiante.

Uma sucinta, mas bem característica elaboração do modo anselmiano de tratar a Deus, aparece logo no início do *Proslogion*, quando o autor apresenta três características divinas: Deus é aquele que *existe verdadeiramente*, que é *o bem supremo*, que não necessita de coisa alguma e que é a *causa conservadora* do ser de todas as criaturas, já que elas necessitam dele para existirem e serem boas⁹⁶. É evidente que todas estas noções são fundamentadas na fé, mas nunca é demais lembrar que, em Anselmo, fé e razão não se confundem, mas também não se excluem; é a fé que impulsiona a razão a encetar seu esforço dialético.

Na reflexão anselmiana Deus aparece como sendo portador de um existir “admiravelmente singular” e “singularmente maravilhoso”, a tal ponto que, comparadas à sua existência, parece que as criaturas não existem⁹⁷. A diferença reside no fato de que somente o supremo espírito existe de modo *simples, perfeito e absoluto*, fazendo que tudo o que não é ele tenha, por assim dizer, uma existência emprestada. Também é só o espírito supremo que possui uma eternidade imutável, enquanto qualquer criatura está marcada pela temporalidade e mutabilidade. Anselmo diz que tudo, menos Deus, passou do nada à existência. Tal passagem não foi autônoma, uma vez que as coisas diferentes do sumo espírito passaram para a existência não por si mesmas, mas por um

e do *Proslógio* a edição publicada na Coleção Os Pensadores, vl. VII, São Paulo: Abril Cultural, 1973, por Ângelo Ricci.

⁹⁵ Cf. *Proslogion* XIV, 111, 21.

⁹⁶ “... quia deus vere est, et quia est summum bonum alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint.” *Proslogion*, Prooemium, 93, 7-9.

⁹⁷ “Videtur ergo consequi ex praecedentibus quod iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus sit, alia vero quaecumque videntur esse, huic collata non sint.” *Monologion* XXVIII, 45,25-46,1.

outro ser, o que impede que a elas possa ser atribuída uma existência simples, perfeita e absoluta; acresça-se a isso o fato de que não são capazes de, por si mesmas, se conservarem no ser. Todas estas razões permitem a Anselmo concluir, no capítulo XXVIII do *Monologion* que apenas o ser absoluto existe, sendo melhor atribuir a tudo o mais uma não-existência, ainda que não absoluta, porque as criaturas foram transformadas em algo, quando foram criadas do nada por aquele único que existe de maneira absoluta⁹⁸.

Este preâmbulo é importante, pois queremos abordar o tema das perfeições puras na obra de Anselmo. Perfeições Puras (*perfectiones simpliciter*) são aquelas perfeições que excluem qualquer potência, isto é, não admitem nenhum tipo de imperfeição. O prof. Josef Seifert, aponta, com muita propriedade, em seu notável artigo *A Vontade como Perfeição Pura e a Nova Concepção Não-Eudemonística do Amor Segundo Duns Scotus* o papel relevante de Anselmo no que toca às perfeições puras, pois, mesmo que as perfeições puras possam ter raízes no pensamento antigo, elas teriam sido apreendidas por vez primeira com clareza filosófica por Anselmo, no *Monologion*⁹⁹.

Ora, as perfeições puras, tais como são concebidas por Anselmo, estão ligadas sempre à ideia de que em todos os sentidos é melhor ser do que não ser, como aparece no capítulo XV do *Monologion*. Antes, porém, de analisarmos este fundamental capítulo é preciso atentar para o que move o autor com esta obra. Ao anunciar, no início do *Monologion*, o tema fundamental daquele que foi seu primeiro tratado propriamente dito, o Prior da Abadia Beneditina de Lê Bec, na Normandia, anuncia, de uma certa maneira, o tema fundamental de todo o seu pensamento, qual

⁹⁸ Cf, *Monologion* XXVIII, 46, 24-31.

⁹⁹ As ‘perfeições puras’, cujo reconhecimento, ao menos implicitamente, ocupou um papel importante já na crítica do pré-socrático Xenófanes às concepções antropomórficas de Deus (ou dos deuses), características da religião grega, bem como na teologia filosófica de Platão e na teoria das idéias, perfeições essas que foram sempre pressupostas na metafísica e na teologia clássicas, foram apreendidas pela primeira vez, com plena clareza filosófica, por Anselmo de Cantuária, na sua obra *Monologion*”. Josef Seifert. *A Vontade como Perfeição Pura e a Nova Concepção Não-Eudemonística do Amor Segundo Duns Scotus*. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, nº3, setembro 2005, p. 52.

seja, o tratamento da “essência divina e outras questões conexas”¹⁰⁰. Pode-se dizer que Deus é o tema por excelência da reflexão anselmiana, mas um tal tema está envolto em uma tal particularidade, que o diferencia de qualquer outra questão que pudesse suscitar interesse filosófico. Para Anselmo, de fato, como já acenamos, a razão que se dirige ao Absoluto é a razão de um homem criado. Há uma diferença ontológica fundamental entre Deus e tudo o mais. Apenas Ele é por si, enquanto as criaturas, devem o seu ser a outro, como já vimos. Esta é uma constatação basilar na construção do discurso filosófico que Anselmo de Aosta elabora em torno de Deus. Mesmo que reconheça as dificuldades, Anselmo não deixa de falar de Deus e ao fazê-lo, faz uso de expressões bastante singulares, tais como algumas que aparecem no *Proslogion*: “*não há nada maior que tu, nenhum lugar ou tempo te circunscreve*”¹⁰¹; ou “*tu, não estás, entretanto, em lugar e tempo nenhum; e tudo encontra-se em ti, pois nada pode abranger-te e, todavia, tu abranges todas as coisas*”¹⁰².

Dada esta peculiaridade do objeto há de ter-se todo um cuidado para abordá-lo. Este cuidado está presente no *Monologion*, quando, por exemplo, Anselmo se pergunta de que modo as qualidades frequentemente atribuídas aos objetos, são convenientes para tratar da substância primeira. Esta preocupação é vista pelo autor como sendo de tal modo justa, que o faz sentir-se “fortemente impelido” a realizar tal intento, mesmo que entenda ser difícil encontrar, entre os nomes que servem para designar as coisas criadas do nada, alguns que possam ser adequadamente atribuíveis à substância criadora. Mesmo assim, entende que isto não deve ser negligenciado, razão pela qual busca ver “até que ponto” a razão pode avançar nesta investigação. É, precisamente este o tema de um capítulo do *Monologion* absolutamente fundamental para o tema das perfeições puras, o capítulo XV, em que o autor discorre sobre o que se pode dizer ou não, da substância primeira, substancialmente, isto é, o autor quer saber quais as determinações do

¹⁰⁰ Cf. *Monologion*. Prologus, 7, 1-5.

¹⁰¹ “Quoniam ergo maius te nihil est, nullus lócus aut tempus te cohibet...” *Prosl.* XIII, 110, 13-14.

¹⁰² “... tu, autem, licit nihil sit sine te, non es tamem in loco aut tempore, sed omnia sunt in te. Nihil enim te continet, sed tu contines omnia”. *Prosl.* XIX, 115, 14-15.

ser que são atinentes à natureza suprema. Anselmo vai mostrar que as coisas relativas, justamente por não serem substanciais, não se aplicam à natureza suprema. Diz o autor:

“No que diz respeito às coisas relativas, não há dúvida de que nenhuma delas é substancial ao ser a que se aplicam e, por isso, quando se afirma, da natureza suprema, alguma relação, esta não pode expressar-lhe a substância. Assim, pois, as afirmações de que ela é suprema, ou maior que todas as coisas criadas por ela, ou outras afirmações semelhantes a essas, em sentido relativo, está claro que não podem expressar a essência natural dela”¹⁰³

Ora, o que isto significa? Significa que apenas os predicados absolutos podem ser adequadamente referidos à divindade. Assim sendo, mesmo que todas aquelas coisas em relação às quais a natureza suprema é definida como sendo “suprema” ou “maior”, ou “perfeita”, mesmo se essas coisas nunca tivessem existido, repito, mesmo assim, a natureza suprema não seria menos perfeita, ou seja, ela nada perderia de sua grandeza essencial, embora que não pudesse ser chamada de suprema ou maior. Por que isso? Simplesmente, sustenta Anselmo, pelo fato de que tudo aquilo que ela é deriva de si mesma e não de algum outro ser. Assim sendo, deduz Anselmo:

“...se é possível considerar a natureza suprema como não suprema sem, por isso, ela vir a ser maior ou menor de quando se considera como superior a todas as coisas, torna-se evidente que a palavra

¹⁰³ “Itaque de relatives quidem nuli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi de quo relative dicitur. Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est eius significativum substantiae. Unde hoc ipsum quod summa omnium sive maior omnibus quae ab illa facta sunt, seu aliud aliquid similiter relative dici potest: manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam”. *Mon. XV*,28, 8-13.

*‘suprema’ simplesmente não expressa aquela essência que é completamente maior e melhor do que tudo aquilo que ela não é*¹⁰⁴.

Isto que foi racionalmente deduzido acerca do ‘supremo’ vale, igualmente, para qualquer outro relativo que, eventualmente, pudesse ser examinado, já que o relativo é incapaz de demonstrar a essência de qualquer coisa. Partindo daí o autor, ainda neste significativo capítulo décimo-quinto do *Monologion*, aborda uma outra dificuldade para mostrar a diferença entre a essência criadora e as coisas criadas.

Observando os seres particulares, constata Anselmo que neles tudo aquilo que não faz parte dos relativos é de tal forma que, por vezes, é melhor ser aquilo que é e, por vezes, é melhor não ser aquilo que é. Mesmo considerando que uma coisa sempre vale mais do que sua negação (por exemplo, ser sábio é melhor do que não ser sábio), Anselmo salienta que, algumas vezes pode acontecer que seja melhor não ser do que ser. O autor elucida sua consideração com um exemplo: enquanto para o chumbo seria melhor ser de ouro do que não ser de ouro; para o homem, contudo, o melhor é não ser de ouro do que ser de ouro, já que o homem é melhor do que o ouro. Ora, a partir disso, pode Anselmo constatar que, no que diz respeito aos seres diferentes da natureza suprema, é melhor para eles ser do que não ser e, *em certos casos*, é melhor não ser do que ser. Mas, no que concerne à natureza suprema, *sempre* é melhor ser do que não ser. Anselmo está dizendo, na verdade, que há um sentido próprio e único de aplicação dos predicados à essência suprema. Não há nenhum caso a ela aplicável, onde o não ser possa, *mesmo que eventualmente*, superar o ser, pois ela é a única acima da qual nada maior pode haver. Ela, e só ela, é melhor do que todas as coisas que não sejam aquilo que ela mesma é. Resta que, ao referirmo-nos a uma tal natureza devemos atribuir de modo absoluto aqueles atributos abaixo dos quais está tudo o que ela não é. Conclui, então Anselmo, enumerando perfeições puras, que a natureza suprema “*é viva*,

¹⁰⁴ “Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequaquam sit maior aut minor quam cum intelligitur summa omnium: manifestum est quia, ‘summum’ non simpliciter significat illam essentiam quae omnimodo maior et melior est, quam quidquid non est quod ipsa”. *Mon.* XV, 28, 18-22.

*sábia, onipotente, verdadeira, justa, feliz, eterna e tudo aquilo que, igualmente, é melhor ser do que não ser, de maneira absoluta*¹⁰⁵.” Na perspectiva de Anselmo, como estamos vendo, as perfeições puras são absolutas e isentas de quaisquer limitações.

Sendo assim, Anselmo estabelece o que poderíamos chamar de um certo regramento, a fim de bem conduzir o pensamento humano a tratar da substância suprema. Ítalo Sciuto, comentando justamente este aspecto do pensamento anselmiano, vê aí a aplicação de uma tríplice regra: a regra da perfeição, da identidade e da unidade¹⁰⁶. Conforme a norma da *identidade*,¹⁰⁷ tudo aquilo que se atribui à natureza suprema se constitui numa expressão do ser mesmo dessa natureza e não, apenas uma qualidade sua, de tal modo que é possível, acertadamente, referir que ela é a bondade suprema, a grandeza suprema, a justiça suprema etc., pois, de fato, ela é o ser supremo. Quanto à norma da *unidade*¹⁰⁸, ela afirma que os predicados que são atribuídos à essência suprema, são idênticos entre si, não apenas pela identidade perfeita que existe entre eles, mas, também pelo fato de que cada um deles é a expressão da totalidade igual e una de todos os seus atributos. Por exemplo, em referência à natureza suprema, quando se fala de *justiça* ou de *essência*, na verdade, se está falando de uma mesma coisa e o mesmo se dá com cada uma das atribuições com as quais venha a ser designada.

Das três normas, é, sobretudo, a da *perfeição* que mais diz respeito ao que buscamos tratar aqui. De fato, segundo esta regra, o discurso sobre Deus deve, necessariamente, levar em conta que todos os

¹⁰⁵ “Quare necesse est eam esseviventem, sapientem, potentem et omnipotentem, veram, iustam, beatam, aeternam, et quidquid similiter absolute melius est quam non ipsum” *Mon.* XV, 29, 29-31.

¹⁰⁶ Cf. Ítalo Sciuto na “Introduzione” da edição italiana do *Monologion*, publicada por Rusconi Libri, Milano, 1995.

¹⁰⁷ “Quapropter cum quaeritur de illa quid est, non minus congrue respondetur: iusta, quam: iustitia” *Mon.* XVI, 30, 30-31.

¹⁰⁸ “Quemadmodum itaque unum est quidquid essentialiter de summa substantia dictur, ita ipsa uno modo, una consideratione est quid quid est essentialiter”. *Mon.* XVII, 31, 25-27.

predicados elencados sejam aqueles cuja afirmação é, de modo absoluto, melhor do que a negação¹⁰⁹.

A mesma ideia está presente no *Proslogion*, quando Anselmo, logo depois de expor seu famoso argumento, declara que Deus é aquele que é “supremo entre todas as coisas”, sendo o único que é existente por si mesmo. Acrescenta, em seguida, que a Deus, identificado como o “bem supremo” não pode faltar nenhum tipo de bem. Ele e só Ele é, pois, “justo, verdadeiro, feliz e tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista¹¹⁰”.

Michel Corbin¹¹¹ bem lembra que, em Anselmo, o fato de a essência suprema ser sua própria causa significa que ela esgota, em si, todas as possibilidades de ser, ou seja, ela está na posse de todos os bens concebíveis. Há, contudo, uma particularidade que vale à pena ser acenada no que diz respeito a esta posse de todas as perfeições por parte da essência suprema. É uma peculiaridade que fundamenta o próprio argumento da existência de Deus do *Proslogion*, em que o autor desenvolve a ideia de que Deus é “aquilo do qual não se pode pensar nada maior”¹¹². Ao tratar dessa questão sobremaneira peculiar da argumentação anselmiana, vamos apresentá-la, seguindo de perto a análise efetuada por Aniceto Molinaro em seu estudo “‘Unum argumentum’: la peculiarità del pensiero di Dio¹¹³” Para o estudioso de Anselmo, a impossibilidade de pensar algo maior é o mesmo que a impossibilidade de negar a existência de Deus, ou ainda, a impossibilidade de afirmar a sua não existência. Deus se impõe por si mesmo, como absoluta independência e subsistência, de tal forma a não depender de outro. Nesse sentido, Deus é único, já que, como origem absoluta, não admite ser comparado a nada que não seja Ele mesmo,

¹⁰⁹ “sicut nefas est putare quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum”. *Mon.* XV, 29, 17-19.

¹¹⁰ Cf. *Proslogion* V.

¹¹¹ Cf. Michel Corbin. “Introduction” ao *Monologion*. In: *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin., vl. I, p. 25.

¹¹² Cf. *Proslogion* II.

¹¹³ Cf. MOLINARO, Aniceto. “‘Unum argumentum’: la peculiarità del pensiero di Dio’. In: HOEGEN, Maternus (a cura di). *L’Attualità Filosofica di Anselmo D’Aosta*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1990. (Studia Anselmiana 101), p. 25-63.

afirmando-se, dessa forma, como a medida que não pode ser medida, e como Aquele que estabelece a medida de tudo. Por isso, Molinaro diz que não é lícito afirmar que Deus *é*, porque existe o mundo; é lícito, antes, dizer apenas que Ele *é* de modo original, absoluto e exclusivo, em virtude da impossibilidade de ser pensado como não ser, portanto, em força da necessidade da sua afirmação, a qual equivale à sua inegabilidade¹¹⁴. Com isso, fica demonstrado que “aquilo que não se pode pensar nada maior” não é uma conclusão a que se chegue, após um caminho percorrido, desde um ponto determinado de partida, ou seja, o argumento de Anselmo não é o ponto final de um processo em que partindo de dados preliminares, se chegasse até um ponto último, onde não fosse mais possível pensar algo maior.

Ora, ainda conforme Molinaro, aquele “algo de maior” que não pode ser pensado não diz respeito “a elementos que denotem toda uma gama de perfeições” que, se não existissem diminuiriam e que, em existindo, fazem aumentar “aquilo que não pode ser pensado maior”. A impossibilidade de pensar “algo de maior” está concentrada na impossibilidade de pensar o não-ser. Do mesmo modo que “a possibilidade de pensar o não ser qualifica o finito; a impossibilidade de pensar o não ser qualifica o infinito, no sentido da infinita intensidade do ser, que exclui e vence todo não ser”. Não se trata de elevar ao infinito todas as perfeições. O que, aos olhos do comentador parece ser decisivo e determinante é o ato do pensamento, no qual a impossibilidade de não ser se manifesta como impossibilidade de pensar o não ser. Este ato do pensamento é a “aparição do ato de ser na forma da impensabilidade do não ser. Uma tal impossibilidade exprime a atualidade do ser e do pensamento”. É, a partir daí, que podem ser explicadas todas as perfeições: da necessidade de ser, formulada na impossibilidade do não ser, e de pensar o não ser, compete toda a riqueza das perfeições do ser afirmado na sua atualidade¹¹⁵.

¹¹⁴ Aniceto Molinaro. “‘Unum argumentum’: la peculiarità del pensiero di Dio’. In: Maternus Hoegen (a cura di). *L’Attualità Filosofica di Anselmo D’Aosta*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1990. (Studia Anselmiana 101), p. 46-47.

¹¹⁵ Aniceto Molinaro. “‘Unum argumentum’: la peculiarità del pensiero di Dio’. In: Maternus Hoegen (a cura di). *L’Attualità Filosofica di Anselmo D’Aosta*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1990. (Studia Anselmiana 101), p. 47-48.

É nesse preciso sentido, que deve ser entendido o já referido capítulo V do *Proslogion*, onde o monge beneditino afirma, como já vimos, que Deus é tudo aquilo que é melhor que exista, do que não exista, pois é o único existente por si mesmo, sendo “*justo, verdadeiro, feliz e tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista. De fato, é melhor ser justo do que não ser justo, ser feliz do que não ser feliz*”¹¹⁶.

Já pudemos vislumbrar como Deus e seu caráter absolutamente singular é uma questão de suma importância no pensamento anselmiano. Anselmo não nega que exista uma dificuldade fundamental para o homem falar de Deus, pois Ele é perfeito e o homem é imperfeito – afinal as marcas do pecado original não deixam de se fazer presentes - . Por outro lado, há uma exigência humana legítima em colocar-se diante de seu criador. Tal exigência se manifesta no desejo, diríamos, existencial, de dirigir-se ao Absoluto. Um tal desejo, evidentemente, vinculado à fé, converte-se, segundo Anselmo, naquele homem que está firme na fé, num esforço de dar as razões desse anseio. Assim, o desejo existencial assume as feições de um esforço filosófico, mesmo que os resultados que venham a ser obtidos pelo rigor dialético, não sejam mais do que parciais

Ainda no *Proslogion*, Anselmo vai acrescentar que Deus é, igualmente, tão grande, que supera a própria capacidade humana de pensá-Lo¹¹⁷. Isto está magistralmente expresso no breve capítulo XVI da obra. Vale a pena referi-lo integralmente:

É realmente inacessível a luz em que habitas, ó Senhor, e não há ninguém, exceto tu, que possa penetrá-la bastante para contemplar-te com clareza. Eu não a vejo, sem dúvida, por causa do seu brilho, demasiado para os meus olhos e, todavia, o que consigo ver, vejo-o através dela, da mesma maneira que o olho fraco do nosso corpo vê tudo aquilo que vê pela luz do sol, que, no entanto, não pode contemplar diretamente. A minha inteligência não

¹¹⁶ “Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum”. *Proslogion*, V, 104, 15-17.

¹¹⁷ “Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit” *Proslogion* XV, 112, 14-15.

*consegue alcançar essa luz, porque difunde um esplendor demasiadamente vivo e que não tolera. O olho da minha alma não pode fitá-la por muito tempo, nem sustentar tão grande luminosidade: é, pois, ofuscado pela sua reverberação, vencido pela sua vastidão, turvado pela sua imensidade, confundido pela sua intensidade. Ó luz suprema e inacessível; ò verdade profunda e bem-aventurada, como estás distante de mim, embora eu esteja tão perto de ti! Quão afastada te encontras do meu olhar, quando eu estou continuamente presente ao teu! Tu estás presente, inteira, por toda a parte e eu não te vejo! Movo-me em ti, estou em ti e não posso chegar até ti. Tu estás em mim, em torno de mim e eu não te sinto*¹¹⁸.

Fica claro que a argumentação dialética de Anselmo no *Proslogion* está fundada na fé. Antes de ser filósofo, Anselmo é, evidentemente, um crente, mas, no seu pensamento, a fé não é impedimento para o trabalho da razão. Antes de ser obstáculo, ela é, precisamente um impulso, pois se trata da fé de um homem que foi criado por Deus e dotado de uma racionalidade que não assume uma postura dicotômica com sua origem divina. Na compreensão anselmiana, por um lado, a fé não teme a razão e, por outro, a razão não se basta a si mesma, ou seja, ela não prescinde da fé.

No caso do *Proslogion*, vemos que a razão, mesmo que fundamentada na fé, apresenta um nome de Deus. Este nome é “*aquilo que não se pode pensar nada maior*”. A origem deste nome, mostra

¹¹⁸ Vere, domine, haec est lux inaccessibleis, in qua habitas. Vere enim non est aliud quod hanc penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam video, sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam. Nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O summa et inaccessibleis lux, o tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum! Quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo! Ubique es tota praesens, et non te video. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non te sentio. *Proslogion* XVI, 112,20-113, 4.

Anselmo bem no início de sua argumentação, está na fé. De fato, diz ele: “*Cremos, pois, com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior*”¹¹⁹. Este nome divino, como salienta Yves Cattin,¹²⁰ não é um nome revelado, mas um nome que é afirmado como a expressão de um conteúdo da revelação, razão pela qual a fé não intervem na argumentação racional, a qual pode ter sentido mesmo para quem não possui esta fé¹²¹. É o trabalho da razão, mesmo que apoiado na fé, que vai mostrar a pertinência da existência divina, de tal modo que uma afirmação da não existência se torna infundada não porque foi afirmada por um insipiente, mas sim pela necessidade imposta pela razão. É a pertinência racional que faz com que aquele que diz “*Deus não existe*” só possa ser um insipiente, ou seja, alguém que não tem razão¹²².

No *Proslogion* é evidente que Deus é nomeado a partir da fé, tanto que Anselmo, antes de anunciar o nome divino, utiliza, como vimos, o verbo crer. Apesar de estar fundamentado na fé, o nome divino é, como diz Cattin, uma reapropriação humana da palavra divina, a tal ponto que o “Tu” da fé se torna, numa perspectiva racional, um aquilo (*aliquid*) abstrato e indefinido. Sendo assim, a *ratio anselmi* não se restringe à fé, tornando-se acessível à experiência intelectual de todo homem, ao menos de todo homem que não seja um insipiente¹²³.

Para Yves Cattin este nome divino, anunciado por Anselmo no início do *Proslogion*, se refere a uma ordem de grandeza, ainda que esta não seja explicitada, pois o nome apenas diz que qualquer que seja a

¹¹⁹ “Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit”. *Proslogion* II, 101, 4-5.

¹²⁰ Cf. Yves Cattin. “S. Anselme et la tradition philosophique de l’immédiateté de Dieu”. In: Maternus Hoegen (a cura di). *L’Attualità Filosofica di Anselmo D’Aosta*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1990. (Studia Anselmiana 101), p. 125-126.

¹²¹ Yves Cattin. *La Preuve de Dieu – Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986, p. 108, diz : “... pour lui, la foi, pour être pleinement humaine et atteindre sa perfection, a besoin de se traduire dans les gestes humains, et principalement, elle doit être investie de raison”.

¹²² Cf. Yves Cattin. *La Preuve de Dieu – Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986, p. 111.

¹²³ Cf. Yves Cattin. *La Preuve de Dieu – Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986, p. 113 ss.

ordem de grandeza não é possível que se pense nada maior que ele. O nome divino deve, pois, ser entendido como sendo um “índice de transcendência”¹²⁴. Procedendo desse modo, Anselmo indica Deus como um transcendente: ele não é aquilo que de maior se possa pensar, mas é algo que transcende a própria capacidade de pensar, ou seja, está além de todo pensamento, pois qualquer coisa que possa ser pensada está aquém da grandeza divina. O nome divino, expresso em categorias racionais fundadas na fé que é “*aquilo que não se pode pensar nada maior*”; trata-se do resultado de um esforço do pensamento que deseja expressar o objeto transcendente da sua fé. Cattin diz mesmo que este nome não visa uma representação de Deus. Se assim fosse, Anselmo estaria reduzindo a transcendência divina. O nome divino, que é um índice de transcendência, nomeia a Deus não no seu ser, mas o faz na relação com o pensamento humano, em que Deus aparece como um limite que não pode ser ultrapassado.

Quando se fala do tema das perfeições puras em Anselmo não se pode deixar de lado uma questão que é importante: até que ponto a linguagem humana é capaz de bem expressar as perfeições divinas? É justamente, tratando deste tema que gostaríamos de encaminhar o encerramento da presente reflexão. Na obra anselmiana, de fato, os atributos que, usualmente, são usados para designar tudo o que não é Deus, possuem um sentido diverso quando são aplicados à essência suprema. Por exemplo: posso afirmar que Pedro é grande e, igualmente, posso falar que Deus é grande. No entanto, a grandeza da criatura Pedro não pode ser comparada com a grandeza daquele que não apenas é o criador de Pedro, mas de todas as demais criaturas. A designação da grandeza de um e Outro, além disso, é afirmada pela mesma linguagem humana, a linguagem de um ser criado. Está posto um problema que é relevante: o discurso da criatura racional é capaz de expressar, adequadamente, os atributos divinos?

Coloman Viola, abordando este aspecto do pensamento anselmiano em seu estudo *Saint Anselm, The Theologian of the Greatness*

¹²⁴ Yves Cattin. *La Preuve de Dieu- Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986, p. 113.

of God¹²⁵ nota como as categorias aristotélicas, conhecidas e utilizadas por Anselmo, não são de todo apropriadas para a designação das perfeições divinas, pois, *grandeza*, para continuarmos com o mesmo atributo, é algo que se confere a coisas que podem ser, de alguma forma, medidas. No entanto, como mensurar a grandeza divina? Afinal de contas, a própria Escritura afirma: “Nosso Senhor é grande e onipotente e sua inteligência é incalculável¹²⁶”. Tomada a grandeza, apenas numa perspectiva quantitativa, teríamos de concluir que Deus não é grande, uma vez que a grandeza não poderia, ao menos de modo pleno, ser a Ele aplicada.

Anselmo, contudo, ao falar da grandeza divina assume uma perspectiva um tanto diferente, precisamente aquela que também Agostinho assumiu no seu tratado sobre a Trindade¹²⁷, quando diz que Deus é grande, não por participar da grandeza, mas por ser uma grandeza essencial, ou seja, Ele é a grandeza pela qual é grande tudo aquilo que recebe este atributo. Isso vale para qualquer predicado atribuível à divindade. Há, porém, uma particularidade no modo anselmiano de analisar as perfeições divinas. Trata-se da relação que elas comportam com a ideia de elevação. Deus, de fato, é referido, no *Monologion*, como sendo *summum*, *Summa essentia* etc. Note-se que importantes estudiosos de Anselmo como Richard Southern¹²⁸ e Coloman Viola¹²⁹ relacionam esta construção conceitual com o fato contado pelo biógrafo de Anselmo Eadmero¹³⁰, segundo o qual o menino de Aosta, no norte da Itália, tendo crescido em meio aos Alpes, desde sua

¹²⁵ Cf. Coloman Viola. “Saint Anselm, The Theologian of the Greatness of God”. *Hermathena - A Trinity College Dublin Review*, nº 166, Summer 1999, p. 93-122.

¹²⁶ Sl 147 (146-147), 5.

¹²⁷ Cf. Agostinho. *De Trinitate* V, 10, 11

¹²⁸ Cf. Richard Southern. *Saint Anselm and his Biographer*. London/N. York: Cambridge University Press, 1963.

¹²⁹ Cf. Coloman Viola. “Saint Anselm, The Theologian of the Greatness of God”. *Hermathena - A Trinity College Dublin Review* nº 166, Summer 1999, pp. 93-122.

¹³⁰ EADMERO. Vie de Saint Anselme. In: *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry sous la direction de Michel Corbin - vl. IX*, textos da edição de F. S. Schmitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1994.

tenra infância, impressionava-se de tal forma com as altas montanhas, a ponto de imaginar que no mais elevado delas, ou seja, em seu sumo, estaria Deus. Mais tarde, o intelectual Anselmo, identificará Deus como sendo o mais elevado, o sumo ser, superior a tudo o que existe. A perfeição está, pois, ligada à sumidade, no sentido de uma máxima elevação.

Coloman Viola identifica neste modo de proceder do Doutor Magnífico o que chama de um princípio da “dialética da grandeza”, princípio este que nada mais seria do que a busca de uma clarificação, a partir de uma constante comparação entre os diferentes modos de ser, visando chegar até um sumo, até um grau de tal modo elevado que não admita algo maior. Quando se logra atingir este algo (*aliquid*), atingiu-se aquele máximo que a mente humana poderia pensar. Esse processo dialético comportaria dois momentos: um *primeiro*, onde Anselmo atinge uma grandeza que é como o ponto máximo atingível pela capacidade humana de pensar. Neste primeiro momento, acaba-se por eliminar todas as coisas criadas, pois elas comportam sempre uma inerente limitação, a fim de se chegar a algo que está acima dos limites espaço-temporais, algo este que, por assim dizer, preenche totalmente a capacidade do pensamento humano. Não se trata aqui, aponta bem Viola, de uma pura e simples adição de quantidades, mas há, sim, uma adição de qualidade. A ideia do *Proslogion* de que Deus é aquilo que não se pode pensar nada maior comportaria, pois, um *plus* qualitativo e não quantitativo.

Há, porém, um *segundo* momento neste processo dialético da grandeza divina. Se antes se pôde chegar ao máximo da capacidade humana de pensar, agora se vai além. Trata-se do reconhecimento de que a divindade é mais do que isso, pois, como é dito no capítulo XV do *Proslogion*, trata-se de algo de tal modo perfeito, que transcende a própria capacidade humana de pensá-lo. De fato, diz Anselmo: “Portanto, ó Senhor, tu não és apenas aquilo de que não é possível pensar nada maior, mas és, também, tão grande que superas a nossa possibilidade de pensar-te”¹³¹ Este segundo momento é um reconhecimento explícito

¹³¹ “Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit”. *Proslogion* XV, 112, 14-15.

de que a limitada criatura racional não é capaz abarcar a perfeição divina.

Reporto, aqui, uma concepção que julgo bastante oportuna, quando se trata da questão das perfeições puras e sua aplicação a Deus no pensamento de Anselmo. Trata-se do papel absolutamente central que ocupa a ideia de grandeza na reflexão anselmiana. Esta centralidade é muito bem apontada por Coloman Viola nos seus escritos, particularmente no que citamos anteriormente, ou seja, seu artigo *Saint Anselm, The Theologian of the Greatness of God*. Para este estudioso, a grandeza divina é uma categoria diferenciada no modo anselmiano de ocupar-se com Deus, pois, se é certo que se pode dizer com justeza que Deus é amor, que é bondade, que é verdade, que é misericórdia etc., que diferença teria, então, para o homem, dizer que Deus é grande? O diferencial é que apenas a grandeza torna possível ao homem pensar a existência de Deus e todos os seus demais atributos no mais elevado grau. Na verdade, a grandeza não seria um atributo como qualquer outro, só ela é capaz de englobar a natureza divina e seu modo de existir. Segundo Viola, podemos dizer, por exemplo, que Deus é amor, mas não é possível saber se Deus é amor no mais alto grau ou apenas no passado, ou presente, ou futuro, ou se Ele é amor apenas aqui, para as pessoas que estão vivendo em nosso limitado espaço. A grandeza teria a capacidade de “explodir todos os limites”, permitindo que o homem possa pensar a existência, a natureza e os atributos divinos de modo ilimitado. Dessa forma, a grandeza divina aparece como sendo o modo privilegiado, no qual Deus pode ser concebido por nós de modo plenamente verdadeiro.

Há uma consideração, contudo, que nos parece importante seja feita ao chegarmos a este ponto de nossa reflexão: a grandeza, entendida como sendo por assim dizer uma síntese de todas as perfeições divinas não implicaria, necessariamente, na impossibilidade de que se possa dizer qualquer coisa que seja a respeito da divindade? Ou seja, sendo Deus de tal modo grande, de tal modo perfeito que não apenas é “aquilo que não se pode pensar nada maior”, mas, além disso, supera a própria capacidade de pensá-Lo, uma tal constatação não comportaria, igualmente, a constatação de que Ele não poderia ser objeto de discurso racional? De fato, o sumamente perfeito, evidencia que tudo o que não é ele – e este é precisamente o caso da criatura racional – possui

imperfeições que, por serem tais, não apenas apontam para uma diferença ontológica com o ser do criador, mas mostram também a imperfeição inerente ao discurso racional para tratar do sumamente perfeito. Anselmo trata desta questão no final do *Monologion*. No capítulo LXV, por exemplo, ele reafirma que a essência suprema está de tal modo acima de tudo o mais que, embora sejam utilizadas para tratar dela as mesmas palavras costumeiras para tratar de outros objetos o significado é diverso. Diante disso o autor se pergunta: *“se o significado usual das palavras é-lhe estranho, tudo aquilo que a razão nos permitiu discutir sobre ela não lhe diz respeito. Mas, então, como poderíamos ter encontrado algo de verdadeiro acerca da essência suprema, se aquilo que averiguamos é tão diferente dela?”*¹³²

O problema posto não é pequeno, pois o que está em jogo é a própria validade de todas as conclusões que a razão pode chegar acerca da essência e da existência divinas. A solução proposta por Anselmo concilia a grandeza divina e a pertinência dos resultados obtidos pelo discurso racional. Anselmo diz não ser possível conhecer diretamente a Deus, mas isto não implica na impossibilidade de um seguro conhecimento indireto. Mesmo diante da inefabilidade divina os resultados obtidos não podem ser desprezados. Mesmo que os nomes com os quais usualmente expressamos a natureza suprema não sejam capazes de dizer, de modo absoluto e completo, aquilo que ela é, eles são suficientes para expressar uma adequada semelhança. Do mesmo modo que a imagem de uma coisa vista num espelho não é a coisa em si, nem por isso deixa de ser uma adequada expressão dela, ainda que indireta. Assim é a natureza divina e suas perfeições em relação a nossa capacidade de pensá-la e expressá-la racionalmente.

Estas considerações evidenciam algo absolutamente relevante e um aspecto sobremaneira interessante do pensamento de Anselmo, algo que é marcante diante do seu contexto filosófico mais imediato, mas que transcende esse mesmo contexto. Anselmo, por um lado, apresenta uma resposta pertinente, mostrando, de certa forma, ao século XI que assistiu

¹³² “Si ergo usitatus sensus verborum alienus est ab illa: quidquid ratiocinatus sum non pertinet ad illam. Quomodo igitur verum est inventum esse aliquid de summa essentia, si quod est inventum longe diversum est ab illa?”. *Monologion* LXV, 76, 6-9.

às desavenças de Lanfranco e Berengário, à desconfiança de Pedro Damião, à impetuosidade de Roscelino, Anselmo mostra a todos que é possível construir um discurso racional acerca de Deus, sem ferir a fé. Não é preciso temer a razão, nem desconfiar demasiadamente de seus resultados. O que importa é saber usá-la. Há, porém, algo mais em Anselmo, algo que julgamos importante e que faz dele, inegavelmente, um grande filósofo que vai além do seu momento histórico. Anselmo, de fato, com a construção conceitual que leva a cabo, permite ao homem que legitimamente indague sobre o que o transcende. Dessa forma, Anselmo, para usar a feliz expressão do Prof. Josef Seifert, contribui de modo decisivo para a metafísica clássica e a filosofia da religião¹³³. É claro que a fé também possibilita que se trilhe um tal caminho, mas Anselmo mostra, sem negar a fé que possui, que aquele desejo próprio e profundo do homem de dirigir-se ao que lhe ultrapassa, um tal desejo não está condenado ao silêncio da palavra, mesmo que esta não seja capaz de exprimi-lo na sua totalidade.

¹³³ Cf. *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, nº3, setembro 2005, p. 54.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.

CATTIN, Yves. "S. Anselme et la tradition philosophique de l'immédiateté de Dieu" In: HOEGEN, Maternus (a cura di). *L'Attualità Filosofica di Anselmo D'Aosta*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1990. (Studia Anselmiana 101), p. 125 –126.

CORBIN, Michel. "Introduction" ao Monologion. In: *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986ss.

EADMERO. Vie de Saint Anselme. In: *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry sous la direction de Michel Corbin* - vl. IX, textos da edição de F. S. Schimitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1994.

L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry, sous la direction de Michel Corbin - textos da edição de F. S. Schimitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1986ss

SEIFERT, Josef. A Vontade como Perfeição Pura e a Nova Concepção Não-Eudemonística do Amor Segundo Duns Scotus. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, nº3, setembro 2005.

SOUTHERN, Richard. *Saint Anselm and his Biographer*. London/N. York: Cambridge University Press, 1963.

VIOLA, Coloman. Saint Anselm, The Theologian of the Greatness of God. *Hermathena - A Trinity College Dublin Review*, nº 166, Summer 1999.

CAPÍTULO 5

O CONTENTAMENTO DA RAZÃO¹³⁴

Anselmo de Aosta é um pensador que pode ser destacado pelo minucioso cuidado dedicado à sua obra. Sua reflexão sempre busca, através de um firme e rigoroso encadeamento racional, fazer uso da dialética, a fim de dar as razões daquilo que é objeto de sua crença e de seu amor. Apesar do rigor dialético, Anselmo não deixa de oferecer a seu leitor oportunidades para que perceba como ele está avaliando os frutos de seu procedimento marcadamente lógico. Trata-se do que poderíamos chamar de alguns “interlúdios” ou, mais precisamente, pausas argumentativas, onde o rigoroso filósofo deixa entrever de que modo o monge cristão está saboreando os frutos da reflexão. Não que haja em Anselmo uma dicotomia entre o cristão e o filósofo. Muito pelo contrário. Seu pensamento não pode ser desvinculado de sua realidade de fé, o que não significa que o autor não seja capaz de proceder com um método exclusivamente dialético.

Um claro exemplo de uma pausa argumentativa pode ser encontrado, por exemplo, no sexto capítulo do *Monologion*. De fato, após ter mostrado *sola ratione* que existe algo que é sumamente bom, grande e superior a tudo o mais e que tal natureza suprema existe por si e é a causa da existência de tudo o que não é ela, o autor deseja avançar ainda mais, além de responder a eventuais objeções. Anselmo revela, contudo, que há um sentimento que o está motivando a prosseguir no seu notável

¹³⁴ O texto do presente capítulo apareceu, com pequenas alterações, originalmente, com o título “A alegria na obra de Anselmo de Aosta”, na obra coletiva *De las Pasiones en la Filosofía Medieval*. 1. ed. Santiago do Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, v. 1, p. 109-116., organizada pela Professora Giannina Burlando.

esforço dialético. Tal sentimento é a *alegria*. Assim se expressa o autor¹³⁵:

*Com efeito, como esta meditação me levou a uma grande e prazerosa alegria, não devo negligenciar nenhuma objeção, ainda que simples e fátua, que se me apresente ao longo da discussão. Assim, afastando toda dificuldade, por pequena que seja, avançarei com maior segurança nas sucessivas argumentações, caso precise persuadir alguém como está no meu propósito, acerca do que estou discutindo, e qualquer inteligência, embora pouco perspicaz, poderá assim penetrar com facilidade as coisas que ouve expor*¹³⁶.

Ora, como pudemos ver, o autor mostra que os resultados oriundos de seu trabalho racional, lhe pareciam bastante interessantes a ponto de proporcionarem um sentimento de grande alegria. É precisamente esta alegria que gostaríamos de examinar na obra de Anselmo. A passagem que referimos do *Monologion* é bastante elucidativa, mas não é a única onde o autor faz menção a tal sentimento. Se olharmos o *Proslogion*, vamos também aí encontrar manifestações interessantes. Já no seu esclarecedor Proêmio – como são sempre esclarecedores os proêmios anselmianos – o autor declara que decidiu

¹³⁵ Ao longo do artigo, sempre que aparecerem citações das obras de Anselmo, procederemos da seguinte maneira: no corpo do texto, a citação em português e, em nota de rodapé, o texto em latim, conforme a edição crítica de F. S. Schmitt, publicada por Thomas Neslon et Filios, Edimburgo, 1946 e reproduzida em *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin. Quanto à tradução, seguiremos, no caso do *Monologion* e do *Proslogion* a edição publicada na Coleção “Os Pensadores” vl. VII, (São Paulo: Abril Cultural, 1973), cuja tradução foi feita por Ângelo Ricci.

¹³⁶ “Quoniam nanque ad magnum et delectabile quiddam me subito perduxit haec mea meditatio, nullam vel simplicem paeneque fatuam obiectionem disputanti mihi occurrentem negligendo volo praeterire. Quatenus et ego nihil ambiguum in praecedentibus relinquens certior valeam ad sequentia procedere, et si cui forte quod speculator persuadere voluero, omni vel modico remoto obstaculo quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere” *Mon.* VI, 19, 14-20.

colocar por escrito os resultados de sua investigação, a fim de que os eventuais leitores pudessem se alegrar com o que fora alcançado¹³⁷. É oportuno lembrar que o opúsculo como um todo, mas especialmente seu “argumento único”, proporcionou ao autor um sentimento de grande satisfação. Não há dúvida de que a alegria que quer comunicar a seus leitores é aquela que ele mesmo encontrou. Um tal sentimento é bem atestado pelo biógrafo de Anselmo Eadmero, quando alude às grandes dificuldades enfrentadas pelo autor à procura do “argumento único”. Relata o biógrafo que, enfim, Anselmo encontra o que buscava e isto lhe causou grande alegria¹³⁸.

É interessante verificar o que é mesmo esta alegria que, vez por outra, transparece no discurso anselmiano. Num primeiro momento pode parecer que o sentimento relatado pelo autor seja uma espécie de “satisfação intelectual”, decorrente da condução exitosa do procedimento racional ou um tipo de manifestação subjetiva, que transparece em meio à concatenação argumentativa. Quer parecer-nos que se trata também disso, mas o contentamento vai mais além. A chave para entendê-lo parece estar no *Proslogion* mesmo, mais precisamente nos seus capítulos finais. Vamos, pois, nos deter nos três capítulos conclusivos da obra. De fato, nos capítulos XXIV a XXVI Anselmo, sem recuar do plano especulativo que guiou sua reflexão, não deixa de abrir um espaço que até poderíamos chamar de “poético” para usar a expressão referida por Yves Cattin¹³⁹, uma vez que nesta conclusão do opúsculo, Anselmo quer proporcionar a seu leitor bem mais do que uma compreensão apenas racional daquilo que foi buscado em todo o percurso argumentativo do *Proslogion*. Ressalte-se, contudo, que o que aí é dito não pode, de modo algum, ser dissociado do conteúdo

¹³⁷ “Aestimans igitur quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum: de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum” *Prosl.* Prooemium 93, 20-94, 2.

¹³⁸ Cf. Eadmero. *Vita Sancti Anselmi* I, 19.

¹³⁹ “Ici cependant le sujet est traité par Anselme d'une manière plus poétique que dogmatique, car il n'a pas pour but de faire ici un traité 'de Novissimis', mais il cherche à faire '**saisir**' l'importance essentielle de l'objet cherché tout au long du *Proslogion*”. Yves Cattin. *La Preuve de Dieu*, p. 54.

argumentativo presente em toda a obra. Parece-nos oportuno salientar que nestes capítulos finais do *Proslogion*, o monge de Bec revela-se um autêntico discípulo do Bispo de Hipona. De fato, em torno do tema da alegria, Anselmo dirige-se, nestes capítulos, a Deus e a alma, os temas fundamentais do filosofar agostiniano.

Já, no breve capítulo XXIV, Anselmo dirige-se à alma, como já o fizera anteriormente, no importante capítulo XIV¹⁴⁰ de que voltaremos a falar. Agora, aproximando-se do final da obra, o autor convida a alma a que se eleve, com todas as suas forças ao Bem Supremo que é a causa da alegria de todo outro bem. Demonstrando uma atitude de satisfação para com a vida Anselmo lança uma pergunta que sintetiza o capítulo: “*Se a vida criada já é uma alegria, quão agradável não será a vida criadora*”¹⁴¹? No capítulo seguinte, o vigésimo-quinto - o segundo mais longo do *Proslogion*, inferior apenas à prece que constitui o primeiro capítulo - o autor pergunta sobre o que estará reservado àquele que vai fruir do Bem Supremo que é Deus. Certamente, responde Anselmo, gozará dos bens do corpo e da alma. Basta, pois, que o homem não procure, inutilmente, por bens menores, mas que conduza sua busca em direção ao único bem que sendo por si – enquanto todos os outros são bens *per aliud*, - em sua suma simplicidade, contém todos os outros bens.

Que bens seriam esses que estão – todos eles -, contidos no Sumo Bem? Anselmo fornece um elenco. Apresenta sete bens do corpo e sete bens da alma. Não seria possível, neste momento, analisar cada um desses bens¹⁴², mas vamos, ao menos, referi-los. Os bens corporais por

¹⁴⁰ “An invenisti, anima meã, quod quaerebas?” *Prosl.* XIV, 111, 8.

¹⁴¹ “Si enim bona est vita creata: quam bona est vita creatrix?” *Prosl.* XXIV, 118, 3-4.

¹⁴² Uma análise um pouco mais detalhada dos bens do corpo e da alma apresentados por Anselmo no capítulo XXV do *Proslogion* pode ser encontrada na obra de Paul Gilbert “*Lê Proslogion de S. Anselme – silence de Dieu et joie de l’homme*”, obra onde o comentador nota uma inspiração agostiniana neste elenco de bens: “A cette succession intériorisante des biens du corps succédera une description des biens de l’âme qui conduira plus haut. Lê plan suivi est donc d’inspiration augustinienne, allant de l’extérieur à l’intérieur, puis de l’inférieur au supérieur”. Paul Gilbert, *op. cit.*, p. 227.

ele elencados são¹⁴³: a beleza (*pulchritudo*), a velocidade, força ou liberdade corporal (*velocitas aut fortitudo, aut libertas corporis*), a vida longa (*longa et salubris vita*), a saciedade (*satietas*), a ebriedade (*ebrietas*), a música (*melodia*) e o prazer puro (*munda voluptas*). Saliente-se que Anselmo não despreza os bens corporais, entendendo, mesmo que eles, de alguma forma, já antecipam a alegria plena que só poderá ser vivenciada no futuro, pelos bem-aventurados. O mesmo se dá com os sete bens da alma apontados por Anselmo que são, por sua vez, os seguintes¹⁴⁴: a sapiência (*sapientia*), a amizade (*amicitia*), a concórdia (*concordia*), o poder (*potestas*), a honra (*honor*), a riqueza (*divitiae*) e a verdadeira segurança (*vera securitas*). Apresentados os bens, pode Anselmo concluir fazendo eco a Agostinho¹⁴⁵, pois também para o monge de Bec o inquieto coração humano só encontra repouso em Deus. Por isso, diz:

Oh! Como há de ser grande e agradável essa alegria, lá onde se encontra tão grande Bem! Ó coração humano, ó coração pobre, atribulado, inquieto, como hás de sentir-te feliz se possuíres, em abundância, desses bens! Sonda o teu âmagô, para ver se cabe nele a alegria de tanta felicidade¹⁴⁶.

Como vemos, Anselmo preocupa-se, de algum modo, com a *dimensão* de uma tão grande alegria. Será que o inquieto coração¹⁴⁷ humano pode dar conta de um tão grande bem? A preocupação justifica-se, ainda mais, tendo em vista que esta alegria “dobrará”, diz o autor, na

¹⁴³ Cf. *Proslogion* XXV, 118, 20-119, 3.

¹⁴⁴ Cf. *Proslogion* XXV, 119, 4-19.

¹⁴⁵ Cf. Agostinho. *Confissões* I, I, 1.

¹⁴⁶ “Gaudium vero quale aut quantum est, ubi tale ac tantum bonum est? Cor humanum, cor idigens, cor expertum aerumnas immo obrutum aerumnis: quantum gauderes, si his omnibus abundares? Interroga intima tua, si capere possint gaudium suum de tanta beatitudine sua”. *Proslogion* XXV, 120, 1-4.

¹⁴⁷ “Coração” mencionado por Anselmo neste capítulo deve ser entendido como a sede das paixões e emoções humanas. A este respeito cf. as anotações de Ítalo Sciuto ao *Proslogion* de Anselmo (Milano: Rusconi Libri, 1996), nota 173, p. 231-232.

medida em que for compartilhada com um outro irmão e, se muitos compartilharem da mesma alegria todos desfrutarão intensamente da sua própria alegria e da alegria dos outros¹⁴⁸. Numa tal perfeita felicidade, cada um amará a Deus infinitamente mais do que aos outros e mais do que a si mesmo, de modo que “*cada um desfrutará mais e, sem comparação, da felicidade de Deus do que da sua própria e daquela dos outros*”¹⁴⁹.

Anselmo conclui o capítulo vigésimo-quinto do *Proslogion* de uma forma extremamente interessante. Apoiado nas Escrituras¹⁵⁰, o autor não duvida que os justos amarão a Deus com todo o seu coração, sua mente e sua alma, todavia, reconhece que o coração, a mente e alma humanas não são, por assim dizer, suficientes para receber um tão grande amor. De qualquer modo, os homens poderão ser felizes, ainda que sem a capacidade apropriada à plenitude de uma tão grande felicidade.

Podemos perceber neste penúltimo capítulo do *Proslogion* algo que é muito próprio deste opúsculo anselmiano: é o que Paul Gilbert denomina uma dialética entre uma continuidade e uma descontinuidade, isto é, uma continuidade da qualidade, pois a alegria divina está em continuidade com as alegrias humanas. Há, porém, uma descontinuidade ontológica, diz Gilbert, pois apenas Deus é a fonte de todos os bens, de um modo absoluto e por si, de modo que nada no mundo criado pode ser comparado a tão grande bem¹⁵¹. O que vemos aí não é algo inédito no *Proslogion*. Antes, é uma decorrência de um dos princípios fundamentais que sustentam a reflexão construída pelo autor

¹⁴⁸ Cf. *Proslogion* XXV, 120, 6-12.

¹⁴⁹ “...unusquisque plus amabit sine comparatione deum quam se et omnes alios secum, ita plus gaudebit absque existimatione de felicitate dei quam de sua et omnium aliorum secum” *Prosl.* XXV, 120, 15-17.

¹⁵⁰ Cf. Mt, 22, 37 e Dt. 6,5.

¹⁵¹ “La dialectique est de nouveau établie entre une continuité et une descontinuité. Continuité de la qualité, au moins nominalement; la joie en Dieu est en continuité avec nos joies humaines. Discontinuité ontologique, car lè Bien souverain, lui Seul, l’unique, source de tout autre bien, absolument par soi (cfr. *Monologion* ch. 3), n’est en rien commensurable avec tout lè reste, créé, de nihilo.” Paul Gilbert. *Lè Proslogion de S. Anselme*, p. 233-234.

no opúsculo. Anselmo, de fato, após ter mostrado, no início da obra, que Deus é aquilo de que não se pode pensar nada maior¹⁵², vai reconhecer, mais tarde, no décimo-quinto capítulo, que Deus é tão grande a ponto de superar a capacidade humana de pensar.

Ora, o que foi dito a respeito da capacidade humana para pensar a Deus, é análogo ao que ocorre com a capacidade humana para sentir a alegria reservada por Deus aos bem-aventurados. A alegria reservada por Deus aos eleitos plenifica a alegria humana de tal modo que os bens do corpo e da alma são – para usar a expressão utilizada por Paul Gilbert¹⁵³ – *transfigurados* e colocados de um modo que não mais correm o *risco de serem perdidos*. Assim como a mente humana não deve se furtar ao conhecimento da natureza suprema, embora não possa conhecê-la senão até certo ponto, também a antecipação da suprema alegria só pode ser vislumbrada até certo ponto.

O discurso anselmiano, em torno da alegria, prossegue, no capítulo final do *Proslogion*. Como fez no capítulo primeiro, também agora, no último, Anselmo recorre à prece. Inicialmente, indaga: esta alegria que foi encontrada é a mesma de que falou o Filho de Deus encarnado ao dizer “*pedi e recebereis de modo que a vossa alegria seja plena*”¹⁵⁴? De fato, Anselmo parece defrontar-se com uma alegria desmedida, precisamente aquela que, como atesta a Escritura¹⁵⁵, o olho não viu, o ouvido não ouviu e jamais foi experimentada pelo coração humano. Prosseguindo, Anselmo identifica um tal estado de beatitude ao amor e ao conhecimento de Deus, uma vez que os bem-aventurados que alcançarem tão grande felicidade, amarão e conhecerão a Deus. A perspectiva de tão grande contentamento faz com que o orante dirija-se a seu Senhor, implorando que possa, um dia, dela desfrutar. Roga, ao mesmo tempo, para que, desde já, consiga avançar em direção a essa felicidade, ressaltando que a esperança em a obter, já é, de algum modo, uma antecipação da mesma.

¹⁵² Cf. *Proslogion* II.

¹⁵³ Cf. Paul Gilbert, *op. cit.*, p. 234.

¹⁵⁴ João 16, 24.

¹⁵⁵ Cf. I Cor. 2, 9.

Dessa forma, o *Proslogion* se conclui da mesma forma que começou, isto é, na forma de uma prece. A forma é a mesma, mas há uma profunda transformação na postura do orante. A oração do capítulo primeiro se constitui, por assim dizer, numa preparação absolutamente necessária para o rigoroso esforço dialético que toma uma forma toda especial a partir do capítulo segundo. A oração do capítulo primeiro mostra um homem afastado de seu Deus, um homem triste, pois que “*perdeu a felicidade para a qual foi criado e encontrou a miséria para a qual certamente não foi feito*”¹⁵⁶, um homem marcado indelevelmente pela queda adâmica, a ponto de lamentar profundamente não poder alegrar-se com toda a alegria de sua alma, vendo-se obrigado a gemer com os gemidos de seu coração, um homem que esperava a felicidade e o que encontrou foi a multiplicação de seus suspiros¹⁵⁷. Um homem, enfim, que está encurvado. De fato, diz Anselmo: “*Ó Senhor, encurvado como sou, nem posso ver senão a terra; ergue-me, pois, para que possa fixar com os olhos o alto*”¹⁵⁸.

A prece do capítulo final é bem diferente. Não é mais uma preparação, pelo contrário, trata-se do coroamento do trabalho dialético que, agora, abre-se à esperança. As últimas linhas do capítulo derradeiro expressam o desejo de que o homem inteiro – mente, boca, coração, alma, carne, enfim, que todo o ser não deseje outra coisa a não ser perceber a alegria do Senhor que é Uno e Trino, do Senhor que é bendito para sempre. Não se trata mais de um homem infeliz, mas do homem alegre, pois que já desfrutava, ainda que parcialmente, de uma grande alegria. O homem feliz não está encurvado, mas reto, posto que só o homem virtuoso, isto é, justo, é capaz de vislumbrar a plena felicidade. Não deixa de ser interessante notar como Anselmo, mais tarde, no *De*

¹⁵⁶ “Perdidit beatitudinem ad quam factus est, et invenit miseriam propter quam factus non est”. *Prosl.* I, 99, 17-18.

¹⁵⁷ “Réquiem quaerebam in secreto meo, et tribulationem et dolorem inveni in intimis méis. Volebam ridere a gáudio mentis meae, et cor rugire a gemitu cordis mei. Sperabatur laetitia, et ecce unde densentur suspiria!”. *Prosl.* I, 99, 11-14.

¹⁵⁸ “Domine, incurvatus non possum nisi deorum aspicere, erige me ut possim sursum intendere”. *Prosl.* I, 100, 10-11.

Veritate, vai identificar a justiça como “a retidão da vontade observada por causa de si mesma¹⁵⁹”.

Anselmo quer mostrar que ao ser humano está reservada uma imensa alegria, uma alegria plena, ainda que não possa, desde já, entendê-la suficientemente. Já no *Monologion*¹⁶⁰, Anselmo tinha mostrado como o homem foi feito para ser feliz, mas esta felicidade está condicionada ao amor que devota à Essência Suprema e tudo o que isto implica, passando pela observância das virtudes teológicas. É claro, contudo, em Anselmo, que a felicidade decorrente do encontro com Deus não é algo que deva ser esperado apenas para o futuro, ela não está dissociada do presente vivido pelos filhos de Adão. Anselmo mostra como há uma alegria que pode começar agora e está intimamente relacionada com o conhecimento de Deus. O esforço racional, portanto, está ligado a este contentamento possível de já ser vivenciado. Anselmo sabe que a felicidade é uma legítima aspiração do homem e que a realização dessa profunda aspiração não pode estar dissociada da busca de Deus. Também para Anselmo, como para Agostinho¹⁶¹, a vida feliz consiste em alegrar-se no criador. Apegar-se a outros bens até pode proporcionar alegria, mas não uma alegria verdadeira.

Uma questão, contudo, se impõe quando se reflete sobre o sentido da alegria na obra de Anselmo: que relação possui este sentimento com o esforço racional tão caro ao autor? Ora, como já se fez referência, Anselmo relaciona a alegria com o conhecimento de Deus. Pois bem, o esforço dialético tão presente no *Monologion*, no *Proslogion* e em todas as obras anselmianas está ligado precisamente a este desejo de conhecer a Deus. Parece-nos que toda a reflexão anselmiana outra coisa não é do que a busca de satisfazer, tanto quanto for possível, este desejo. O conhecimento da essência suprema, ainda que não possa acontecer de modo pleno, não é um tema entre outros no pensamento de Anselmo. Trata-se mesmo do sentido de seu filosofar. Fora dessa perspectiva, seu pensamento não pode ser adequadamente compreendido.

¹⁵⁹ “... iustitiam esse rectitudinem voluntatis servatam propter se”. *De Veritate* XII, 196, 19-20.

¹⁶⁰ Cf. *Monologion*, capítulos LXIX e LXX.

¹⁶¹ Cf. Agostinho. *Confissões* X, 22.

Assim, suas referências à alegria são, de um lado, a manifestação da realização do desejo de conhecer a Deus e desfrutar de seu amor e, de outro, o reconhecimento de que não se trata de uma busca inútil, uma vez que o esforço dialético, a argumentação, construída em sólidas bases dialéticas, pode proporcionar um conhecimento seguro, ainda que limitado, do objeto tão desejado. Num contexto em que a utilização da argumentação racional para tratar das questões divinas, não deixava, vez por outra, de ser objeto de polêmica – basta lembrar Lanfranco e Berengário, bem como os receios de Pedro Damiano em torno da dialética – Anselmo mostra que a razão humana, quando retamente direcionada à verdade, é capaz de proporcionar ao homem uma autêntica alegria. Este sentimento tão intimamente ligado à felicidade, entende Anselmo, pode ser vivido pelo homem que, virtuosamente, entrega-se à busca sincera da verdade. Não só o fim da busca, mas ela mesma é fonte de verdadeira alegria.

Digamos, para concluir, que os capítulos finais do *Proslogion* são uma manifestação de profundo contentamento, por constituírem um triunfo da esperança. No capítulo XIV, um capítulo central do opúsculo, o autor dirigindo-se à alma, perguntava-lhe se, de fato, havia encontrado aquilo que procurava: “*Ó minha alma, encontraste o que procuravas?*”¹⁶² O questionamento justificava-se pelo fato de que não sentia a presença do objeto tão fortemente buscado. A explicação para a dúvida e o sentimento é iniciada neste capítulo e é complementada no próximo, onde clarifica-se a ideia de que Deus não é somente aquilo de que não é possível pensar nada maior, mas é, igualmente, algo que supera a própria capacidade humana de pensá-lo¹⁶³. Pois bem, os capítulos finais da obra são como que uma resposta a todo o procedimento dialético que conduziu a reflexão. Anselmo mostra com suas considerações sobre a alegria que o esforço da razão é válido e é fonte de autêntica alegria, mesmo se os resultados obtidos não são mais do que um *entrever* a verdade. Não é pouco, já que o autor ressaltara no capítulo XVI, que a impossibilidade de ver o sol diretamente não impede que se possa sentir a sua luz¹⁶⁴.

¹⁶² “An invenisti, anima mea, quod quaerebas?” *Prosl.* XIV, 111, 8.

¹⁶³ Cf. *Prosl.* XV, 112, 14-15.

¹⁶⁴ Cf. *Prosl.* XVI.

BIBLIOGRAFIA

ANSELMO. *Monologio. Proslogio. A Verdade. O Gramático. In: Coleção Os Pensadores*, vl. VII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ANSELMO. *Proslogion* – a cura di Ítalo Sciuto. Milano: Rusconi Libri, 1996.

CATTIN, Yves. *La Preuve de Dieu – Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Canterbury*. Paris: Vrin, 1986.

GILBERT, Paul. *Le Proslogion de S. Anselme* – silence de Dieu et joie de l'homme. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990.

L'OEUVRE DE S. ANSELME DE CANTERBURY – sous la direction de Michel Corbin. Paris: Cerf, 1986ss.

CAPÍTULO 6

A RACIONALIDADE DA ENCARNAÇÃO¹⁶⁵

O *Fides quaerens intellectum* que aparece no início do *Proslogion*¹⁶⁶ não é algo que fique restrito a esta obra de Anselmo de Aosta (1033 – 1109). Seu projeto filosófico, inaugurado no *Monologion*, continua nas demais obras. A busca de compreensão da fé se faz presente, igualmente, na vasta construção argumentativa do “*Cur Deus homo?*”. Nesta obra, o autor debruça-se sobre uma das questões fundamentais da fé cristã: a encarnação do Verbo. Como pôde Deus assumir a condição humana e morrer por amor aos homens? Anselmo quer mostrar que há uma razão de ser na encarnação do Verbo e que esta pode ser compreendida, mesmo por aqueles que não comungam da mesma fé. Nosso estudo visa pôr em evidência o trabalho argumentativo, construído com rigor e precisão dialética por Anselmo. Observaremos de que forma ele procura mostrar, *sola ratione*, que aquele mesmo Deus que só pode ser pensado como “*aliquid quo nihil maius cogitari potest*”¹⁶⁷, por sua necessária encarnação e redenção, realizou uma obra de amor, em favor do homem. Não se trata simplesmente de mais um gesto de amor, mas a manifestação suprema de um amor que, dada sua singularidade, não pode ser compreendido a não ser como aquele amor que não pode ser pensado maior.

O “*Cur Deus Homo?*” (a partir daqui designado por *CDH*), uma das mais extensas obras de Anselmo de Aosta, foi escrito, ao que tudo indica, entre 1094 e 1098. O texto tem a forma de um diálogo entre Anselmo e um interlocutor chamado Boso (um monge que conviveu com Anselmo na Normandia e que, mais tarde, estaria com ele em Cantuária). Como

¹⁶⁵ O texto do presente capítulo apareceu, com pequenas alterações, originalmente, na *Revista Teocomunicação* (Porto Alegre, PUCRS), v. 39, 2009, p. 7-21.

¹⁶⁶ Cf. *Proslogion*, Proemium, 94,7.

¹⁶⁷ Cf. *Proslogion* II, 101,5.

outros escritos anselmianos, notadamente o *Monologion* e o *Proslogion*, também o *CDH* utiliza como metodologia aquilo que o autor denomina como sendo o “encadeamento das razões necessárias”. O que exatamente isto significa?

As razões necessárias nada mais são do que a consequência, o resultado do método *sola ratione*, escolhido pelo autor. Uma melhor precisão metodológica aparece naquele que nos parece ser o mais sistematizado tratado anselmiano, o *Monologion*. De fato, nesta obra Anselmo nos mostra que o seu intento de enfrentar os diversos temas, fazendo apenas uso da razão, implica em apresentar os diversos argumentos, tendo como mecanismo exclusivo a própria força argumentativa, isto é, tudo o que fosse provado, deveria sê-lo, prescindindo do apelo a qualquer autoridade, a não ser a autoridade da fundamentação conceitual mesma¹⁶⁸. É preciso reconhecer, contudo, que o modo como Anselmo se utiliza do “*sola ratio*” no *CDH* é um tanto quanto diferente do que foi feito no *Monologion*. Neste, o autor prescinde completamente de qualquer referência explícita às escrituras; no *CDH*, a atitude será de utilizar a razão, apenas a razão, mas num constante diálogo com as escrituras; trata-se de mostrar, com argumentos racionais, e, portanto, lógicos e coerentes, a pertinência do que as escrituras afirmam acerca da queda do homem e seu resgate pelo Verbo encarnado¹⁶⁹.

¹⁶⁸ “ ... hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paeneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem” *Mon.* Prologus. 7, 7-12.

¹⁶⁹ Paulo Martines observa que: “A despeito de toda dificuldade que termos como *sola ratione* ou *rationes necessariae* apresentam, quando referidos a temas tão sublimes para o pensamento cristão, deve-se reconhecer que Anselmo não afirma que a Encarnação e a Trindade sejam matérias para serem consideradas à luz de provas racionais, segundo as regras da demonstração. Como bem notou M. Corbin, o exercício dialético de Anselmo vale-se da razão para decidir, a favor da fé, os debates suscitados pelos infiéis, seja no argumentum do *Proslogio*, seja na *quaestio una* do *Cur Deus homo*”. Paulo Martines. Por que um Deus Homem? Liberdade e Justiça na Cristologia de S. Anselmo. In: Maria Leonor Xavier (org). *A Questão de Deus na História da Filosofia*. Sintra: Zéfiro, 2008, vl. I, p.449.

Este tema não foi tratado por Anselmo nos seus primeiros escritos. É bem verdade que aparece, por vez primeira, na *Epistola de Incarnationi Verbi*, no contexto da contrariedade de Anselmo com Roscelino, autor que, em decorrência de sua compreensão do problema dos universais, é acusado de ensejar uma concepção triteísta da Santíssima Trindade. No *CDH*, todavia, o tema da encarnação do verbo é aprofundado e apresentado numa perspectiva toda especial. Enquanto na Epistola Anselmo trata, mais especificamente, do Verbo no seio da Trindade e das razões de sua encarnação, no tratado que estamos analisando, sem descurar desse tema, a ênfase, contudo, recai sobre o homem-Deus e seu papel redentor. O *CDH* é, seguramente, uma das obras mais estudadas de Anselmo, especialmente a partir da metade do século passado, quando alguns teólogos, no intuito de responder às críticas da modernidade, pretenderam voltar às fontes de certas concepções teológicas¹⁷⁰. A partir daí, a obra suscitou interesse também sob o ponto de vista filosófico. Um interessante exemplo dessa retomada do *CDH* é a estudo de T. A. Audet “*La Théologie du Cur Deus Homo*”¹⁷¹; em sua obra, fruto de um curso ministrado no Centro de Estudos Medievais de Montreal, o autor aponta para a necessidade de um estudo do tratado anselmiano, por si mesmo, a fim de recuperar a sua originalidade, além de permitir situar corretamente seu lugar, tanto no itinerário especulativo de Anselmo, quanto na evolução dos modelos de soteriologia, uma vez que a concepção anselmiana não é a mesma de Agostinho, nem a de Tomás de Aquino, não podendo ser inserida em nenhum dos dois modelos.¹⁷²

¹⁷⁰ “Dunque il movimento di ridefinizione del discorso soteriologico ha provocato una rinnovata attenzione alle prospettive elaborate da Anselmo, per chiarirne il reale significato, per valutarne la capacità di esprimere in maniera significativa la fede della Chiesa sulla Redenzione, per verificarne la continuità/discontinuità nei confronti del dato biblico. Tutto ciò al fine di valutare la possibilità di riproporre, e in quali termini, la sua teoria della soddisfazione nell’attuale dibattito teologico”. Nicola Albanesi. *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*. Roma: PUG, 2002, p. 24.

¹⁷¹ T. A. Audet. *La Théologie du Cur Deus Homo*. Montreal, 1959.

¹⁷² Uma interessante exposição do ponto de vista de Audet encontramos em Nicola Albanesi. *Cur Deus Homo: La logica della redenzione*. Roma: PUG, 2002, pp. 37ss.

O *CDH* é composto de quarenta e sete capítulos e encontra-se dividido em duas partes, ou dois livros. No primeiro livro, composto por vinte e cinco capítulos, Anselmo apresenta as objeções dos chamados “infiéis”, isto é, aqueles que não concordam com a fé cristã; apresenta, igualmente, o modo como o cristianismo concebe a encarnação do Verbo. Nesta primeira parte, Anselmo busca mostrar, através das razões necessárias, que nenhum homem pode alcançar a salvação a não ser por Jesus Cristo. No segundo livro, composto por vinte e dois capítulos, aparecem elementos fundamentais da chamada “teoria da satisfação” de S. Anselmo, segundo a qual, como veremos, o pecado original suscitou uma dívida que deve ser paga por amor à justiça. O autor toma, como hipótese metodológica, um presumível desconhecimento sobre a figura de Jesus Cristo, a fim de mostrar que, ainda que nada soubéssemos sobre Cristo, seria possível, apenas pela razão, perceber que a natureza humana foi instituída, tendo em vista um fim e que tal fim deve ser atingido, mas para que isto efetivamente ocorra é imprescindível a presença de um homem-Deus. Anselmo quer mostrar que aquilo que a fé cristã diz sobre a encarnação do Verbo é efetivamente necessário e é compreensível, ao menos em certa medida, uma medida segura, mesmo que não seja completa.

A opção por ignorar os prévios conhecimentos sobre Jesus Cristo decorre da metodologia anselmiana de proceder apenas pela razão. Assim como no *Monologion* toda autoridade foi colocada entre parênteses, a fim de que tudo ficasse evidenciado pela própria clareza da verdade, também aqui, no *CDH*, ignoram-se os conhecimentos prévios sobre Jesus Cristo, conhecimentos oriundos da fé ou da história. A necessidade do homem-Deus deve ser constatada apenas pelo encadeamento das razões necessárias.

Um dado que não pode ser negligenciado, quando se fala do *CDH*, é a recomendação da obra feita por Anselmo ao Papa Urbano II. Neste texto da “*Commendatio Operis*”, Anselmo declara que o trabalho de buscar as razões da fé deve ser precedido pela firmeza nessa mesma fé, uma vez que a razão humana não é capaz de dar conta, em sua plenitude, do conteúdo daquilo que é crido. A razão, diz Anselmo, ocupa um lugar intermediário entre a fé e a visão beatífica¹⁷³, tal como uma montanha

¹⁷³ “Et ut alia taceam quibus sacra pagina nos ad investigandem rationem invitat: ubi dicit: ‘nisi credideritis, non intelligetis’, aperte nos Monet

ocupa um lugar intermediário entre um observador que se encontra em um vale e o sol, para usar a imagem referida por Karl Barth com o fim de elucidar o papel da razão em Anselmo, uma vez que o objetivo do Doutor Magnífico não é postular uma razão que ultrapasse a fé, mas uma razão que, sem abnegar da coerência e do esforço de compreensão, perceba que há um ponto em que o incompreensível se faz presente¹⁷⁴.

Desde o início da obra, o autor mostra que a razão é um ponto em comum entre os cristãos e os que não crêem no Cristo, constituindo-se, portanto, em oportunidade de diálogo entre os dois grupos¹⁷⁵. Quais são, então, as dificuldades, apontadas pelos “infiéis” em torno da crença num Deus que se fez homem? Anselmo apresenta-as de pronto: Por que Deus deveria encarnar-se no seio de uma mulher? Por que deveria nascer e crescer como homem, tomando alimentos humanos? Por que Deus deveria assumir uma condição tão frágil? Por que, afinal, Deus teria que passar pelo sofrimento, tendo de enfrentar a morte e a morte de cruz?

A primeira resposta de Anselmo consiste em mostrar três motivos pelos quais seria conveniente que Deus se fizesse homem. Os três motivos ou conveniências¹⁷⁶ relacionam-se com as três principais

intentionem ad intellectum extendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo”. *CDH*, *Commendatio Operis*, 40, 7-12.

¹⁷⁴ “L’intelligere, come possibilita desiderabile e raggingibile, si trova nella direzione della visione beatifica. Proprio per questo esso possiede in sé qualche tratto tipico della visione, per il fatto di presentare una similitudine con la visione esso è desiderabile, proprio perché conduce l’uomo non al di là, ma al limite della fede”. Karl Barth. *Anselmo d’Aosta – Fides quaerens intellectum*. Tr. Italiana. Brescia: Editrice Morcelliana, 2001, p. 63.

¹⁷⁵ “Patere igitur ut verbis utar infideliu. Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione accedere”. *CDH*, I, III, 50, 16- 18. Obs: Nas referências ao *Cur Deus Homo* (*CDH*) o primeiro algarismo romano refere-se ao livro (I primeiro e II segundo); o segundo algarismo romano refere-se ao capítulo. Os algarismos arábicos referem-se à página e linhas conforme a edição crítica de F. S. Schmitt, publicada por Thomas Neslon et Filios, Edimburgo, 1946 e reproduzida em *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin.

¹⁷⁶ Cf. *CDH* I, III, 51, 3-12.

figuras da queda adâmica: o homem, a mulher e o diabo. Primeiro: a morte do gênero humano originou-se da desobediência de um homem. É, portanto, conveniente que o ato de obediência de um homem proporcione a devolução da vida à humanidade. Segundo: era conveniente que, da mesma forma que o pecado, que foi a causa de nossa condenação, começou pela mulher, assim, também era conveniente que o autor de nossa justificação e salvação nascesse de uma mulher; Terceiro: do mesmo modo como o demônio venceu o homem, fazendo-o comer da árvore proibida, assim também, é conveniente que este mesmo demônio fosse vencido por um homem, mediante a morte na árvore transformada em cruz de madeira.

É perceptível, neste momento inicial da obra, que Anselmo apresenta uma objeção bastante ampla, qual seja, a grandeza divina não seria compatível com a encarnação. Buscando ampliar o horizonte da resposta para além das conveniências apontadas inicialmente, Anselmo mostra que apenas uma pessoa divina (e não um anjo ou um outro homem) poderia redimir a humanidade. O resgate humano se faz, segundo ele, para o bem do homem, pois este foi o grande atingido pelo pecado original. No conjunto da argumentação, Anselmo retoma um tema que suscitou algum questionamento na Patrística (Orígenes e Gregório de Nisa, por exemplo): não teria o demônio certos direitos sobre o homem, uma vez que este não foi forçado a entregar-se ao mal? Anselmo é veemente na refutação dos supostos direitos diabólicos: admiti-los, equivaleria a admitir que um ladrão tem direitos sobre aquilo que roubou.

Quanto aos sofrimentos padecidos pelo filho de Deus, Anselmo argumenta que foi uma escolha livre, ou seja, Cristo escolheu, livremente, padecer pela salvação dos homens. Sua morte se deu em virtude de obedecer à vontade de Deus com o intuito de observar a justiça; esta morte, contudo, foi causada pelos homens e não, por Deus. Anselmo diz que o desejo divino consiste na restauração do gênero humano; uma tal restauração exige do homem o pagamento de uma dívida que ele não tem com que pagar. Apenas o Deus feito homem seria capaz de tal pagamento. A reparação é *exigida* da humanidade pelo Pai. O mesmo pai *permite* que a dívida seja paga pelo Filho. Por mais paradoxal que pareça, o fato de Deus assumir a limitada condição humana e, por fim, padecer e morrer na cruz, como um indigno condenado, um tal fato, consoante Anselmo, é portador de uma

racionalidade, pois há uma lógica em toda essa circunstância. Para Anselmo, jamais a vontade divina é irracional, ainda que assim apareça aos olhos humanos¹⁷⁷. No caso dos sofrimentos padecidos pelo Deus feito homem, Anselmo diz ser preciso compreender que Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem: uma pessoa e duas naturezas. Ora, os sofrimentos decorrem da debilidade humana, assumida pela divindade. Por isso, pode dizer Anselmo que *“nós não pretendemos o aviltamento da natureza divina, mas nós demonstramos que há uma só pessoa, Deus e homem, e que na encarnação não há nenhuma humilhação para Deus, mas uma exaltação da natureza humana”*¹⁷⁸.

No décimo capítulo do primeiro livro, retoma-se a questão do sentido desta redenção dolorosa: afinal, não teria sido possível um outro tipo de redenção? Como bem nota René Roques¹⁷⁹, até este momento da obra, a argumentação parece não ter ainda um caráter razoável e necessário; algumas dúvidas parecem subsistir: o sofrimento de Cristo, ainda que consentido, não pareceria evidenciar uma postura indigna de um pai em relação a um filho? Não teria sido possível um outro tipo de redenção? Ao levantar essas dúvidas através do interlocutor Boso, Anselmo encaminha o *CDH* para um renovado esforço de racionalidade. Não parece que, até o momento, o modo como se operou a redenção tenha sido esclarecido plenamente pelo encadeamento lógico da argumentação. Há, pois a necessidade de retomar a discussão e aprofundá-la. É o que vai acontecer no prosseguimento do diálogo.

A partir do final do décimo capítulo do primeiro livro, ocorre, por assim dizer, uma retomada do compromisso de proceder de modo a que tudo seja demonstrado de forma racional, apesar da dificuldade que a razão enfrenta dada a singularidade dos temas abordados. Buscar-se-á demonstrar que em Deus não há nenhum inconveniente e que *“quando*

¹⁷⁷ “Sufficere nobis debet ad rationem voluntas dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque dei numquam est irrationabilis”. *CDH* I, VIII, 10-11.

¹⁷⁸ Por que Deus se fez Homem? Trad. Portuguesa. São Paulo: Novo Século, 2003, p. 24. No original: “Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem, sed unam dei et hominis monstramus esse personam. Non ergo in incarnatione dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata”. *CDH* I, VIII, 25-28.

¹⁷⁹ Cf. René Roques. “Introduction”. In: *Anselme de Cartebéry*. Pourquoi Dieu s’est fait homme. Paris: Cerf, 1963.

há uma razão para uma coisa, por pequena que seja, esta deve ser admitida, enquanto não se oponha uma outra maior. Pois, tratando-se de Deus, assim como basta um pequeno inconveniente para que se produza a impossibilidade, de igual modo, a uma razão, por pequena que seja, se não obsta em contrário a uma maior, segue forçosamente sua necessidade”¹⁸⁰.

A fim de levar adiante tal projeto, o autor adota um preciso procedimento metodológico: abstrair da figura histórica de Jesus Cristo e de tudo o que a fé cristã aponta em relação à encarnação. Aquelas noções de fé, contudo, que são aceitas tanto por cristãos quanto por judeus e muçulmanos, serão tomadas como pressupostos e não serão objeto de uma análise *sola ratio*, já que são aceitas por todos. Tais noções de fé comuns seriam, conforme Anselmo: 1): o homem foi criado para ser feliz, mas esta felicidade não pode ser totalmente alcançada na vida presente; 2) ninguém pode atingir esta perfeição, sem que seus pecados sejam perdoados; 3) ninguém pode viver sem pecar; 4) é necessário crer, para atingir a salvação eterna.

Prosseguindo em sua argumentação, Anselmo diz que a posição do homem diante de Deus só pode ser a de submissão: quando o homem se submete à vontade de Deus, está procedendo com justiça ou retidão¹⁸¹ e, assim fazendo, confere a Deus a honra que Lhe é devida. O pecado consiste exatamente no contrário, ou seja, o homem, usando mal de sua liberdade, não se submete a Deus e contraria a reta ordenação divina. A fim de que a ordem por Deus estabelecida seja restabelecida, é preciso que o homem restitua a Deus o que Lhe deve. A reparação total recebe o nome de satisfação.¹⁸² O beneficiado pela satisfação, acrescenta Anselmo, não é Deus, visto que o pecado do homem não comprometeu a

¹⁸⁰ *Por que Deus se fez Homem?* Trad. Portuguesa. São Paulo: Novo Século, 2003, p. 45. No original: “...ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiat, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reciat. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas” *CDH*, I, X, 67, 2-5.

¹⁸¹ Estes conceitos, fundamentais para a compreensão do pensamento moral de Anselmo, são explicitados no tratado *De Veritate*, onde o autor define a Justiça como sendo a retidão da vontade observada por ela mesma: “Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata”. *De Veritate* XII, 194, 26.

¹⁸² Cf. René Roques. “Introduction”. In: *Anselme de Cartebéry*. Pourquoi Dieu s’est fait homme. Paris: Cerf, 1963, p. 123.

“honra” divina. O grande beneficiado é aquele que perdeu, pelo pecado, o seu estado de beatitude, ou seja, o próprio homem, que não soube desempenhar a contento o papel que lhe cabia.

Sendo assim, há necessidade de uma reparação, pois o plano divino precisa ser restabelecido e o homem deve estar em condições de, livremente, corresponder ao amor divino. Uma tal reparação, mostra Anselmo, é plenamente consentida e querida pelo sujeito da redenção, ou seja, por Jesus Cristo, tanto na sua natureza divina, quanto em sua natureza humana. Assim, ele opera uma redenção plena do homem. Omitiremos aqui, a longa argumentação de Anselmo em torno da queda dos anjos (I, 16 – 18). Digamos apenas que Anselmo, fundamentado em textos bíblicos, por exemplo, Lc 20, 36 – 36¹⁸³, entende que uma parte dos homens deve substituir os anjos caídos, até mesmo pelo fato de que tanto os homens eleitos quanto os anjos bons têm uma mesma função: louvar a Deus. Jean Leclercq¹⁸⁴ mostra como a questão dos anjos, tratada por Anselmo, está muito relacionada com a vida monástica, afinal, os anjos são aqueles que prestam seu louvor a Deus, função também exercida pelo monge, através da sua oração. Anselmo quer mostrar que os homens retos serão como os bons anjos, quando, finalmente, a restauração do plano divino for levada a cabo.

Anselmo encaminha o final do primeiro livro do *CDH* apontando para um impasse: o homem tem uma dívida para com Deus e não tem como pagar (pois tudo o que ele possa fazer, já é algo sempre devido a Deus). Sendo assim, não poderia Deus simplesmente perdoar a dívida,

¹⁸³ “... mas os que forem julgados dignos de ter parte no outro século e na ressurreição dos mortos, nem eles se casam, nem elas se dão em casamento; pois nem mesmo podem morrer: são semelhantes aos anjos e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição”

¹⁸⁴ “La littérature monastique, note Dom Jean Leclercq, abonde en textes sur les anges: ‘Quelle est leur signification? S’agit-il de s’évader hor de notre monde sensible, de se désincarner, de ‘faire l’angé’? Nullement. Mais l’adoration que les anges rendent à Dieu dans le ciel aide à comprendre toute la part qui, dans la vie des moines, revient à la prière. Quand on parle de vie angélique, on considère moins l’être des anges que la fonction de louange dont ils s’acquittent... Il s’agit, d’abord et avant tout, d’une équivalence traduisant les valeurs eschatologiques’ (*L’amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1957, p. 59), reproduzido por Michel Corbin. In: *S. Anselme de Cantorbéry. Pourquoi un Dieu-homme*, p. 355, nota « a ».

uma vez que ela não pode mesmo ser paga? Anselmo entende que não, pois Deus não pode renunciar à justa ordem por ele estabelecida, por isso, não cabe falar em misericórdia divina no caso em questão. Ou, melhor dito, por ser misericordioso, Deus quer o restabelecimento da justiça. De fato, ser Deus justo e ser misericordioso, é uma só coisa. O plano divino é a felicidade do homem, contudo, para alcançar esta felicidade, é preciso que o homem pague a dívida contraída para com Deus. A conclusão que encerra a primeira parte do *CDH* é a seguinte: apenas Cristo, o homem-Deus, pode pagar a dívida e reconduzir a humanidade à felicidade. Quem nega a necessidade da salvação por meio do verbo encarnado é, diz Anselmo, um “*insipiens*” (insensato)¹⁸⁵. Anselmo encerra a primeira parte de sua obra, retomando – certamente, não por simples coincidência, a figura do insensato que já aparecera no *Proslogion*. Da mesma forma que aquele que diz “Deus não existe”, também o que nega a necessidade da redenção operada pelo homem-Deus é um *insipiens*.

No segundo livro do *CDH*, Anselmo quer mostrar sua convicção de que o único caminho possível para que o homem reencontre a Deus é Jesus Cristo e sua obra redentora. O livro II começa tratando do tema da felicidade. Esta questão, já anunciada no Prefácio da obra, começou a ser desenvolvida no final do livro I e é retomada agora, no início do livro II. Para Anselmo, a beatitude diz respeito às profundas aspirações do homem: Deus criou o homem para que ame o Sumo Bem e, assim fazendo, encontre a plena felicidade. Sendo o homem uma criatura racional, ele é capaz de distinguir entre o justo e o injusto, entre o bem e o mal, entre um bem maior e um bem menor. Sendo assim, a criatura racional deve escolher o soberano bem *por ele mesmo* e não tendo em vista outro fim. É inegável aí a aproximação com o conceito de Justiça que aparece no tratado sobre a Verdade (*De Veritate*), onde Anselmo define a justiça como sendo “a retidão da vontade observada por causa de si mesma”¹⁸⁶

¹⁸⁵ “Anselmus: Quid respondendum est illi, qui idcirco astruit esse impossibile quod necesse est esse, quia nescit quomodo sit? Boso: Quia insipiens est. Anselmus: Ergo contemnendum est quod dicit ». *CDH* I, XXV, 18-21.

¹⁸⁶ “Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata”. *De Veritate*, XII, 194, 26.

Com o pecado, o homem comprometeu a felicidade que lhe era destinada, mas a felicidade do homem é um desejo divino e Deus quer que se realize. Não se trata de suprir uma necessidade divina, pois Deus de nada necessita. É, por pura misericórdia, por Graça, que Deus quer levar a cabo seu plano de ver o homem feliz. É preciso, então, ver de que forma o pecado do homem será reparado pelo verbo encarnado. A fim de que uma perfeita satisfação seja dada a Deus, é necessário que o homem lhe conceda “algo maior” (*aliquid maius*): não há como deixar de notar aqui a semelhança com o conceito de Deus do *Proslogion*, em que Deus aparece como aquilo que não se pode pensar maior. Como declara René Roques, a cristologia aparece como uma condição de possibilidade da antropologia, pois o que se vê, é a instauração de uma incompatibilidade entre o dever e o poder: um simples homem *deve*, mas não *pode* pagar; Deus *pode* pagar, mas Deus nada *deve*. Há, pois a necessidade de um Homem-Deus, única possibilidade de conciliar o dever e o poder de satisfazer a dívida da humanidade para com Deus¹⁸⁷.

Anselmo passa a fazer uma série de importantes considerações complementares: a fim de exercer sua função, o Cristo tem de ser perfeitamente Deus e perfeitamente homem¹⁸⁸. Especificando um pouco mais o que seria “verdadeiro homem”, diz que o redentor deve ser da raça de Adão, pois foi este quem pecou; por consequência, a dívida tem de ser paga por um descendente seu. Além disso, Anselmo mostra por que este homem da raça de Adão deveria nascer de uma virgem: diz que são possíveis diversos tipos de nascimento: 1) sem a participação do homem e da mulher: foi o caso de Adão; 2) da união de um homem e uma mulher: é a situação comum dos mortais; 3) apenas do homem: foi o caso de Eva; 4) apenas da mulher: é o caso do verbo encarnado. Ora, segundo Anselmo, parece ser interessante o nascimento a partir da mulher

¹⁸⁷ “La christologie va donc apparaître à son tour comme une condition de possibilité de l’anthropologie.... Le pouvoir (posse) doit donc aller nécessairement avec le devoir (debere). Or un simple homme doit, mais ne peut pas satisfaire; Dieu, au contraire, peut satisfaire, mais ne doit pas la satisfaction. D’où la nécessité d’un Homme-Dieu qui, à la fois, devra et pourra satisfaire ». René Roques. “Introduction”. In: *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s’est fait homme*. Paris: Cerf, 1963, *op.cit.*, p. 140-1411.

¹⁸⁸ Anselmo está aqui mostrando sua conformidade com a tradição da Igreja que condenou tanto o Nestorismo quanto o Monofisismo.

somente, pois, desse modo, fica demonstrado que Deus pode criar de todos os modos.

Em Cristo, prossegue o autor, há uma pessoa e duas naturezas: o verbo é uma pessoa da Trindade e não deixa de ser, quando se faz carne. Esclarece Anselmo que, na Trindade, há uma pluralidade de pessoas e uma só natureza (a única natureza divina e três pessoas: o Pai, o Verbo e o Espírito Santo). No Cristo há uma única pessoa e uma pluralidade de naturezas (a única pessoa do Cristo e duas naturezas: humana e divina). De fato, o verbo feito carne assumiu uma outra natureza, mas não uma outra pessoa.

No capítulo 11 do segundo livro, o autor aborda a questão da atitude do Cristo diante da morte. Chega-se a um dos pontos fundamentais do *CDH*: o autor quer mostrar que a morte não é algo que pertença à essência da natureza humana. De fato, Adão só morreu por ter pecado. A morte é uma realidade, contudo, e uma consequência do pecado do homem, mas quando os homens, mesmo mortais, forem ressuscitados dos mortos, não deixarão de ser verdadeiros homens. O que Anselmo quer evidenciar é que a mortalidade não é um atributo essencial da natureza humana. Sendo assim, então, com muito mais razão o homem-Deus poderia não morrer. Mas, Cristo morreu e tal morte se deu, consoante Anselmo, por sua livre vontade, isto é, de modo espontâneo¹⁸⁹ e não por um constrangimento qualquer¹⁹⁰. De fato, por ser inocente, não cabia ao Cristo o pagamento da dívida adquirida pela humanidade; além disso, por ser onipotente, estava isento de toda imposição por parte dos homens. Por que, então, assumiu a dívida e entregou sua vida? Assim procedeu, por querer satisfazer adequadamente a dívida dos homens e, com tal intento, ofereceu a Deus “algo maior” (*aliquid maius*). Este “algo maior” foi a entrega de sua vida. O que Anselmo quer ressaltar é que a morte do homem-Deus se fazia necessária para o resgate do homem, mas ela foi assumida e desejada pelo Cristo de modo pleno e livre. O objetivo de Anselmo é mostrar que há uma absoluta necessidade da morte livre de Cristo, pois só tal morte

¹⁸⁹ “Ratio quoque nos decuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quidquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo”. *CDH* II, XI, 110, 9-10.

¹⁹⁰ “Si igitur voluerit permittere, poterit occidi; ET si noluerit, non poterit.” *CDH* II, XI, 110, 7.

representa uma gratuidade única e absoluta que transcende o universo criado. A morte livre do Cristo e, só ela, se impõe, desse modo, como a única satisfação possível, suficiente e necessária para o pecado da humanidade¹⁹¹.

A liberdade é um dos temas mais interessantes da reflexão anselmiana. Para Anselmo, a criatura racional foi feita livre e para a liberdade. Com a queda, torna-se escrava do pecado. Agora, portanto, o homem-Deus, na sua plena liberdade de Filho, possibilita que o homem recupere sua liberdade, reintegrando-a na suprema liberdade divina.

A morte do Cristo, de acordo com Anselmo, foi um gesto, uma atitude de inigualável generosidade, a tal ponto que supera absolutamente os pecados da humanidade de todos os tempos, desde os pecados de Adão, passando pelos próprios carrascos que mataram o filho de Deus e estendendo-se para todos os homens do futuro. Na verdade, Adão e Eva foram os primeiros a se beneficiar da salvação trazida pelo homem-Deus, pois, sendo eles os representantes primeiros de todos os homens, devem, igualmente, usufruir do fim último da humanidade que é gozar da beatitude para a qual foram feitos.

Estabelecida esta questão fundamental da encarnação, o autor pode resolver um outro problema: Jesus Cristo era ou não sabedor de tudo o que envolvia sua pessoa e naturezas? Para o autor do *CDH*, Jesus Cristo não ignorava o sofrimento que deveria suportar, bem como não ignorava sua natureza divina: de fato, ele bem sabia quem era seu pai e bem sabia o escopo de sua paixão e morte. Estava ciente de tudo, mesmo que nem sempre demonstrasse isso publicamente.

Sabedor do que implicava seu gesto, o homem-Deus, de modo livre, aceita, por puro amor ao Pai, restabelecer o desequilíbrio causado pelo pecado do homem. No *CDH*, à primeira vista, parece que a justiça assume um tal papel que quase faz sucumbir a misericórdia. Não é essa, contudo, quer nos parecer, a compreensão de Anselmo. Para ele, de fato, toda a obra de Deus é marcada por puro amor. A reparação exigida, consoante Anselmo, faz parte desse plano de amor; é porque ama que Deus não pode prescindir da justiça e da reparação. Tudo está envolto pelo amor e tem em vista o amor.

¹⁹¹ Cf. René Roques. "Introduction". In: *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Paris: Cerf, 1963, p. 158.

Além disso, para Anselmo, tudo isto é perfeitamente razoável. Coloman Viola¹⁹² com muita pertinência percebe que o mesmo princípio de grandeza que sustenta o conceito de Deus do *Proslogion* se faz presente no *CDH*. Da mesma forma que a existência divina é perfeitamente razoável, uma vez que se trata da existência daquilo que não se pode pensar nada maior, assim também, a redenção deve ser compreendida como um ato de amor, um amor absolutamente singular; um amor, absolutamente grandioso e gratuito que não se pode pensar num amor maior.

Percebe-se, sem dúvida, no *CDH* um conteúdo de fundo teológico, ainda que o autor se dedique a abordá-lo, a partir do encadeamento lógico da razão. A pergunta que sempre retorna quando se fala de Anselmo, é se o que ele faz é filosofia ou teologia. A questão parece tornar-se mais aguda, quando referida ao *CDH*, dada a peculiaridade de suas análises que envolvem elementos de cristologia e soteriologia. Talvez a melhor solução para este problema seja abster-se da resposta, tendo em vista uma certa impertinência da pergunta, afinal de contas, na época de Anselmo os campos da filosofia e da teologia não estavam delineados do mesmo modo como hoje entendemos. A filosofia até poderia ser entendida, como lembra Hans Von Balthasar¹⁹³, como uma espécie de arte de viver, uma maneira de ver o mundo. Parece-nos, contudo, que apesar da não existência de precisos limites entre filosofia e teologia, é, porém, inegável em Anselmo a convicção de que, a partir dos dados da fé, há um espaço livre para o trabalho da razão. Usar apenas a razão, pautar-se pelas razões necessárias é um projeto filosófico, ainda que se refira ao tratamento de questões teológicas.

Mais importante do que saber se Anselmo fez filosofia ou teologia no *CDH*, talvez seja perguntar-se sobre a intenção do autor em tratar da encarnação do verbo. Não há como deixar de perceber que o *CDH* parece ter uma intenção apologética. A argumentação parece ter um alvo certo: aqueles homens que, embora comunguem da mesma fé no Deus único, não aceitam, contudo, que Jesus Cristo seja o Deus feito homem,

¹⁹² Cf. Coloman Viola e Anselmo D'Aosta. *Fede e Ricerca dell'intelligenza*. Milano: Jaca Book, 2000, especialmente o quinto capítulo, "Compimento del Metodo: il Cur Deus homo".

¹⁹³ Cf. Hans Von Balthasar. *Glória*. Uma Estética Teológica. Vl. 2. Estilos Eclesiásticos. Madrid: Encuentro, 1986.

concepção esta que não lhes parece ter sentido e razoabilidade. Anselmo busca, pois, mostrar a judeus e muçulmanos que há verdadeiramente uma racionalidade na encarnação do Verbo, há uma lógica na redenção humana. Mas, será que é este o fim precípua do *CDH*? Analisando esta obra no contexto do pensamento anselmiano, talvez possamos dizer que não. Se nos debruçarmos sobre as primeiras “meditações” anselmianas, isto é, o *Monologion* e o *Proslogion*, vamos perceber que os temas da existência e essência divinas são apresentados a homens que comungam de uma mesma fé e que, portanto, não necessitam de convencimento ou provas, fazendo com que as razões necessárias visem, sobretudo, além de um esclarecimento da fé, proporcionar aos crentes a genuína satisfação, ou seja, uma grande alegria em ver confirmado *sola ratio* aquilo que é objeto de suas profundas convicções. Parece-nos que o mesmo pode ser dito do *CDH*¹⁹⁴.

O que move Anselmo na construção rigorosa de seus argumentos em torno de questões da fé, é mostrar que aquilo que é crido não é absurdo, e que a fé comporta uma racionalidade, ainda que o mistério não possa ser totalmente desvendado pelas luzes da razão. No caso do *CDH*, tratando da encarnação, o que Anselmo quer, prioritariamente, mostrar é a sua convicção de que a vida humana se insere num plano divino: Deus, por absoluta gratuidade, criou o homem. Criou-o bom, livre e feliz. O homem, rompendo com Deus, logrou por conta própria a infelicidade. O amor de Deus, porém, mostra-se mais forte do que o pecado do homem. O plano divino realiza-se por um imenso ato de amor: Deus se faz homem e vem sofrer e morrer pela salvação dos homens. Anselmo quer mostrar aos cristãos que a verdadeira beatitude é um horizonte pleno de esperança. Como bem mostra Ghisalberti, “a misericórdia e a justiça do Cristo que morre na cruz são maiores, ‘quo maius cogitari nequit’, e reduzem a insipiência de quem não abre o seu

¹⁹⁴ “Per sottrarre l’incarnazione all’ambito mitologico, occorre mostrare la presenza in essa di un nesso di solida ragionevolezza, che porrà essere usato in chiave apologetica, ma di cui primariamente si avvale l’intelligere che dà gioia al credente”. Alessandro Ghisalberti. Il Compito dell’intelligere e la figura dell’intelletto nel *Cur Deus homo*. In: Paul Gilbert, H. Kohlenberger, e E. Salmann. (a cura di). *Cur Deus homo*. Atti del congresso anselmiano internazionale. Roma, 21-23 maggio 1998, p. 322.

*intelecto a Deus à insipiência maior, ou seja, à pura contradição, cujo nome é treva e pecado*¹⁹⁵".

¹⁹⁵Alessandro Ghisalberti. Il Compito dell'intelligere e la figura dell'intelletto nel *Cur Deus homo*. In: Paul Gilbert, H. Kohlenberger, e E. Salmann. (a cura di). *Cur Deus homo*. Atti del congresso anselmiano internazionale. Roma, 21-23 maggio 1998, p. 320.

BIBLIOGRAFIA

ALBANESI, Nicola. *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione*. Roma: PUG, 2002.

AUDET, T. A. *La Théologie du Cur Deus Homo*. Montreal, 1959.

BALTHASAR, Hans Von. *Glória. Uma Estética Teológica*. Vl. 2. Estilos Eclesiasticos. Madrid: Encuentro, 1986.

BARTH, Karl. *Anselmo d'Aosta – Fides quaerens intellectum*. Tr. Italiana. Brescia: Editrice Morcelliana, 2001.

GHISALBERTI, Alessandro. "Il Compito dell'intelligere e la figura dell'intelletto nel Cur Deus homo". In: GILBERT, Paul. KOHLENBERGER, H. e SALMANN, E. (a cura di). *Cur Deus homo. Atti del congresso anselmiano internazionale*. Roma, 21-23 maggio 1998.

MARTINES, Paulo. "Por que um Deus Homem? Liberdade e Justiça na Cristologia de S.Anselmo". In: Maria Leonor Xavier (org). *A Questão de Deus na História da Filosofia*. Sintra: Zéfiro, 2008, vl 1.

ROQUES, René. "Introduction". In: Anselme de Cantorbéry. *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Paris: Cerf, 1963.

VIOLA, Coloman. *Anselmo d'Aosta – Fede e Ricerca dell'intelligenza*. Milano: Jaca Book, 2000.

CONCLUSÃO

A reflexão filosófica, por mais abstrata que seja, nunca está dissociada do contexto em que está inserida, por tal razão, os diversos problemas, ainda que, não raras vezes, retornem ao debate, acham-se sempre configurados pelas circunscrições históricas e culturais. É o que podemos perceber ao dirigirmos nossa atenção para a reflexão empreendida por Santo Anselmo. Os temas que enfrentou, com prudente arrojo, diga-se de passagem, muitos deles abordados nos seis capítulos que integram o presente livro, podem ser integrados num único problema filosófico, qual seja, a interação entre fé e razão.

Não se trata, por óbvio, de um problema novo. De fato, a reflexão filosófica, desde suas origens andou *pari passu* com a religião ou, ao menos, com a divindade. Nem é possível dizer que se trata de um problema sobrepujado, uma vez que Deus e a religião, bem como o significado dos apelos da fé, afirmada ou negada, continuam a ter ressonância filosófica, justamente por ter significância antropológica. Prova disso é o destaque que os estudos de Filosofia da Religião têm recebido em nossos dias por parte de pensadores crentes, ateus ou agnósticos.

Diante disso, poderíamos perguntar: que sentido tem estudar um autor do passado, como Anselmo de Cantuária? Suas respostas, circunscritas ao Medievo, já não estariam superadas pela reflexão filosófica e, mesmo teológica, posteriores? Os seis estudos que apresentamos no presente livro ensejam mostrar que vale a pena debruçar-se sobre a riquíssima construção teórica do Doutor Magnífico. Pensamos que investigar suas respostas pode ajudar-nos a melhor compreender as nossas. Não é esforço improfícuo buscar no passado subsídios para construir o presente. Mesmo para um mundo marcadamente secularizado, Anselmo pode dar pistas interessantes para um melhor embasamento do cada vez mais necessário diálogo entre Filosofia e Teologia, entre a fé e a razão.

Há, contudo, um outro fator que torna interessante e significativo o estudo da obra anselmiana. Para além da contribuição que o autor possa trazer para os problemas filosóficos hodiernos, entendemos que estudar um autor do passado possui um valor intrínseco que ultrapassa

em muito a eventual utilidade que possa ter na contribuição dos nossos problemas filosóficos. Essa é a intenção principal que moveu a presente publicação que espero possa contribuir para a reflexão daqueles que entendem ser importante refletir sobre essas questões.

CRONOLOGIA¹⁹⁶

a) Acontecimentos:

1033: nascimento, em Aosta, Itália

1059: chegada ao mosteiro beneditino de Le Bec, Normandia para ser aluno de Lanfranco de Pavia, então Prior

1063: torna-se Prior em Le Bec, substituindo Lanfranco que fora nomeado abade em Saint Etienne

1070: Lanfranco torna-se Arcebispo de Cantuária

1078: torna-se Abade em Le Bec, após a morte de Erluino, o fundador do mosteiro

1089: morte de Lanfranco

1093: torna-se Arcebispo de Cantuária, Inglaterra, sucedendo Lanfranco

1097-1100: primeiro exílio, em virtude de divergências com o Rei Guilherme, o Ruivo; vai a Cluny, Lion, Roma, Capua e Bari

1098: participação no Concílio de Bari

1099: participação no Concílio de Roma

1100: retorna a Inglaterra, após a morte do Rei Guilherme, o Ruivo

1103 – 1106: segundo exílio, em virtude de divergências com o Rei Enrique I; vai a Le Bec, Chartres, Roma, Lion e Cluny

1106: retorna a Inglaterra, após acordo entre o Rei Enrique I e o Papa Pascoal II

1109: morre em Cantuária, no dia 21 de abril

b) Principais Escritos:

1060-1063: *De Grammatico* (data provável)

1070-1075: primeiras Orações e Meditações

¹⁹⁶ Fonte principal: Southern, R.W. *Saint Anselm – a portrait in a landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

1075-1076: Monologion

1077-1078: Proslogion

1080-1086: Trilogia: De Veritate, De Libertate arbitrii, De casu diaboli

1086-1092: Primeiras Epístolas

1092: Primeira redação da Epistola De Incarnatione Verbi

1094: Segunda redação da Epistola De Incarnatione Verbi

1095-1098: Cur Deus homo

1099: De conceptu virginal et de peccato originali e Meditatio de humana Redemptione

1102: De Processione Sancti Spiritus

1107-1108: De Concordia Praesentiae et Praedestinationis et Gratiae Dei cun Libero Arbitrio

OBRAS

a) Principais edições

S. ANSELMI CANTUARIENSES ARCHIEPISCOPI – OPERA OMNIA, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.

OBRAS COMPLETAS DE SANTO ANSELMO. Edición bilingue por P.Fr. Julián Alameda. 2 vols. Madrid: BAC, 1952 e 1953.

L'OEUVRE DE SAINT ANSELME DE CANTORBERY, textos da edição de F. S. Schmitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1986ss.

THE MAJOR WORKS – N. York: Oxford University Press, 1998.

b) Obras de Anselmo em português

DA VERDADE. Tradução de Lessandro Regiani Costa. In: Costa, Lessandro Regiani. *Sobre a Verdade em Anselmo de Cantuária* (Dissertação de Mestrado). São Paulo: USP, 2010, p. 96-136.

DIÁLOGOS FILOSÓFICOS. Edição bilingue latim-português. Introdução, tradução e notas por Paula Oliveira e Silva. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

MEDITAÇÃO SOBRE A REDENÇÃO HUMANA. Tradução de Diego Fragoso Pereira. In: *Revista Contemplação*, 2020 (21), p.216-223.

MONOLÓGIO, PROSLÓGIO, A VERDADE, O GRAMÁTICO. Tradução de Angelo Ricci (Monolégio e Proslégio) e Ruy Afonso da Costa Nunes (A Verdade e O Gramático) In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LIVRE-ARBÍTRIO E PREDESTINAÇÃO. Texto latino da edição crítica do P. Schmidt, OSB. Tradução Daniel da Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

PROSLOGION – Seguido do Livro em Favor de um Insensato, de Gaunilo, e do Livro Apologético. Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo. Porto: Porto Editora, 1996.

PROSLOGION. Introdução e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros; tradução de António Soares Pinheiro. Lisboa: Lisboa Editora, 1997.

PROSLOGION seguido do Livro em Favor de um Insensato e do Livro Apologético. Tradução, introdução e comentários de Costa Macedo. Porto: Porto Editora, 1996.

PROSLOGION SEU ALLOQUIUM DE DEI EXISTENTIA. Tradução de José Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

PROSLOGIO. Edição Bilingue. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre: Concreta, 2016.

POR QUE DEUS SE FEZ HOMEM? Tradução Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2006.

SOBRE A LIBERDADE DE ARBÍTRIO. Tradução de Paulo Martines. In: Martines, Paulo. *A Liberdade em Anselmo de Cantuária* (Tese de Doutorado). Campinas: UNICAMP, 2000, p. 149-179.

ISBN 978-658458305-4



9

786584

583054