



A INTELIGÊNCIA DA FÉ SEGUNDO ANSELMO DE CANTUÁRIA

The Intelligence of Faith in Anselm of Canterbury

Paulo Martines¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é mostrar a convergência de fé e razão no pensamento de Anselmo de Cantuária, explicitada em termos de uma inteligência da fé, como o esforço humano para entender, ainda que parcialmente, aquilo que a fé diz a respeito de Deus. Espiritualidade e filosofia não se separam no pensamento de Anselmo, de modo que a fé é aquela atitude que abre as portas de um saber teológico que se desenvolve no plano da razão. Como monge beneditino, Anselmo reconhece e vive plenamente o retorno para si mesmo entendido como introspecção: recolher-se para silenciosamente buscar a Deus. O tratado *Proslogion* (1078) apresenta-se como uma meditação sobre o ser de Deus, cujo itinerário reflexivo busca “razões” daquilo que inicialmente é acolhido pela “fé”. Tentarei mostrar que esse itinerário da inteligência da fé é fruto (1) da espiritualidade monástica do monge, (2) da qual o *Proslogion* é a sua principal manifestação.

PALAVRAS-CHAVE: Anselmo de Cantuária; Razão; Fé; Espiritualidade; Filosofia.

ABSTRACT: This paper shows the convergence of faith and reason in the doctrine of Anselm of Canterbury, or rather, the intelligence of faith as a human effort to understand, albeit partially, what faith says about God. In Anselm’s doctrine, spirituality and faith are not distinct things. In fact, faith is the attitude that opens the door of theological knowledge that develops through reason. As a Benedictine monk, Anselm acknowledges and lives fully the return of oneself, understood as introspection: one’s recollection in the silent seeking of God. The *Proslogion* (1078) is thus a meditation on the being of God whose reflexive journey seeks ‘reasons’ for that which is initially accepted by ‘faith’. The author will show that the journey of the intelligence of faith is the result of (1) the monk’s monastic spirituality (2) of which the *Proslogion* is its main manifestation.

KEYWORDS: Anselm of Canterbury; Reason; Faith; Spirituality; Philosophy.

O tema da fé e razão quando considerado no domínio específico da filosofia e da teologia, leva em conta discussões relativas ao tipo de conhecimento humano acerca de Deus e do mundo, consideradas aqui as mais diversas metafísicas existentes, mas ele

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e professor de História da Filosofia Medieval na Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: prmartines@uem.br

ganha ressonâncias no domínio da religião, com a elaboração de documentos oficiais, como as cartas encíclicas, e ainda delimita determinadas experiências intelectuais e existenciais do homem moderno. No entanto, esse tema ocupa um lugar de destaque na historiografia filosófica da Idade Média, como se vê nas histórias da filosofia sobre o período², ou ainda nas monografias mais sobre o assunto, como no trabalho de Alain De Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise: d'Albert le grand à Jean Paul II*³. O longo caminho percorrido pelo tema da fé e razão ao longo da Idade Média, será demarcado em linhas gerais pelas tentativas de se provar ou demonstrar aquilo que é reconhecido pela fé acerca dos assuntos divinos, por exemplo, a existência de Deus; ou de defender essa mesma fé dos ataques de seus inimigos, hereges ou infiéis, a fim de mostrar a sua razoabilidade, ao reconhecer que não é falso o que a fé católica confessa⁴. Mais especificamente, quando esse conhecimento proveniente da fé assumir a forma do conhecimento científico, no sentido da *episteme* aristotélica, a teologia ocupará a forma mais alta e exemplar desse saber. Essa etapa contará, no ocidente latino, com o surgimento das Universidades e com a recepção da obra de Aristóteles⁵ e dos filósofos de língua árabe, de origem muçulmana.

Anselmo de Cantuária (1033-1109), o autor aqui escolhido para apresentar o tema da fé e razão, foi um monge beneditino fortemente influenciado pela espiritualidade monástica de seu tempo e um dos mais significativos representantes da filosofia medieval latina, que teve em Lanfranco (1010-1089) o seu mestre em dialética. Espiritualidade e filosofia não se separam no pensamento de Anselmo, de modo que a fé é aquela atitude que abre as portas do saber, em vista da constituição de um saber teológico, que se

² Como naquela bem conhecida obra de BOHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: vozes, 1992; ou ainda, no estudo já clássico de KRETZMANN, A; KENNY, A; PINBORG, J. *The Cambridge history of later medieval philosophy*. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University press, 1982. Ver igualmente ALMEIDA, R. M. *História da filosofia medieval*. Curitiba: FASBAMPRESS, 2021, p. 65-73; p. 97-110; p. 139-148.

³ DE LIBERA, A. *Raison et foi*. Archéologie d'une crise: d'Albert le Grand à Jean-Paul II. Paris: Editions du Seuil, 2003.

⁴ A *Suma de Teologia* e a *Suma contra os Gentios*, de Tomás de Aquino, descrevem perfeitamente esse duplo movimento em páginas que consagraram a análise filosófica e teológica sobre o tema. Ainda de Tomás de Aquino, instigante é o seu opúsculo intitulado *Sobre as razões da fé*, cujo ponto de partida é a conhecida admoestação de S. Pedro (1Pe 3,15), assim citada por Tomás: “‘Santificai o Senhor Cristo nos vossos corações’, isto é, pela firmeza da fé, fundamento pelo qual, colocado no coração, podemos estar seguro contra todos os ataques ou zombarias dos infiéis; donde acrescentar: ‘Preparados sempre para a satisfação a todos que vos pedir a razão daquilo que há em vós pela fé e a esperança’” (cap. 1). TOMAS DE AQUINO, *Sobre as razões da fé*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *Scintilla*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 89-136, jan./jun. 2018. Cf. TORREL, J.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

⁵ DE BONI, L.A. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições; Editora Ulysses, 2010.

fundamenta na fé e se desenvolve no plano da razão. Se considerarmos que essa fé e razão dizem respeito a “este” homem, que enquanto criatura, é um “aprendiz” que busca realizar-se livre e plenamente “na medida em que a confiança em quem fala vai despertando o discernimento em quem escuta”⁶, a crença aparece como a sua primeira atitude. O termo inteligência da fé exprime para Anselmo aquilo que a tradição comumente atribui ao par fé e razão, pensado aqui na convergência entre ambos, como na tradição representada por Agostinho e bem acolhida por Anselmo, e não em sua dissonância, acentuada pela crise na aurora da modernidade, onde a razão seria reconhecida e designada com o livre e autêntico pensar⁷. Como monge beneditino Anselmo reconhece e vive plenamente o retorno para si mesmo entendido como introspecção: recolher-se para, no silêncio, buscar a Deus. A meditação ocupa um lugar importante nas obras de Anselmo. Em suas principais obras se pode entrever o itinerário explicitado pela inteligência da fé, ao reconhecer inicialmente na fé um modelo eminente de orientação da inteligência e da vida, como bem indicado em duas de suas principais obras, o *Proslogion* (1078) e o *Cur Deus homo* (1094).

O *Proslogion* é a obra mais lida e comentada de Anselmo pela tradição filosófica e teológica, e um bom exemplo para exprimir o esforço da inteligência humana para entender, ainda que parcialmente, tudo aquilo que se refere a Deus⁸. Seu título primitivo trazia em si a idealização de um programa teológico: a fé em busca da inteligência. Muito tempo após sua redação, por sugestão do amigo Hugo – bispo de Lyon – Anselmo altera seu título para *Alloquium de ratione fidei* e, por fim, ao suprimir o termo *ratio fidei*, apresenta o nome pelo qual hoje o conhecemos: *Proslogion*.⁹ Este termo de origem grega

⁶ JOSAPHAT, C. Fé e razão. *IDE*, Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, v. 36. n. 56, p. 71-90, 2013, p. 76.

⁷ Dissonância entre razão e fé e afirmação da autonomia da luz natural da razão são expressos por Descartes em seu *Discurso do Método* (parte 1), ao falar do ofício daqueles que, enquanto ‘homens puramente homens’, não se valem da assistência do céu, no seu sentido medieval e teológico de recorrer a determinado auxílio divino. A mesma ideia é expressa com força pelo filósofo francês, ao mencionar nos *Princípios de Filosofia* (prefácio), que a busca do soberano bem é realizada pela razão natural sem o auxílio da luz da fé. (Cf. DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*. (2 vols). ALQUIÉ, F (éd). Paris: Garnier, 1999. A “fé da razão” é também expressa por Spinoza, para quem a razão eleva o entendimento do homem, conduzindo-o até a sua perfeição, considerada aqui na unidade de conhecimento e amor, na sua comunhão com Deus: *amor Dei intellectualis*. Cf. GUINSBURG, J. A fé da razão: Spinoza. In: SPINOZA. *Obra Completa I*. Guinsburg, J. e Cunha, N. tradução e notas. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 27-36.

⁸ Para a articulação de fé e razão no conjunto do *Proslogion*, bem como as objeções de Gaunilo ao argumento dos capítulos 2-4, e as réplicas de Anselmo, ver MARTINES, P. A racionalidade da fé no *Proslogion* de santo Anselmo. *Philosophica*, Lisboa, n. 34, p. 37-56, 2009.

⁹ Na *carta 109* (Ao arcebispo Hugo) o termo *de ratione fidei* aparece também no título primitivo do *Monologion*. Para as obras de Anselmo utilizamos as seguintes abreviaturas: P (*Proslogion*); M (*Monologion*); DLA (*De libertate arbitrii*); CDH (*Cur Deus Homo*); EIV (*Epistola de Incarnatione verbi*); DC (*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*); EP (*Epistolae*), OM (*Orationes sive meditationes*); DG (*De grammatico*) As indicações numéricas que seguem as

exprime a ideia de um “discurso” que se dirige à alma humana e a Deus. Expressões como ‘razão da fé’, ‘razões necessárias’ ou ‘inteligência da fé’ demarcam o sentido profundo da inteligibilidade humana do mistério divino.

No *Cur deus homo* a inteligência da fé reconhece que a salvação do homem é obra do amor e da inefável misericórdia de Deus. Santo Anselmo ao longo de seu *Cur deus homo* (*Por que um Deus-homem*) considera não apenas a impossibilidade de se pensar a salvação humana sem o Cristo, mas a necessidade de que ela se efetive com o Cristo. O ‘ato único’ pelo qual Deus através de seu filho vai ao encontro do homem, é o reconhecimento de sua imensa bondade. Deus não deixaria perecer (diante do pecado) a sua criatura mais preciosa, cujo fim não é outro que a beatitude eterna, signo de repouso e tranquilidade para o homem. O Filho oferece a salvação e reconciliação do homem com Deus, obra de um Deus-homem, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, “único mediador” (1Tm 2,5) entre Deus e o homem, o que lhe confere o poder (em função de sua natureza divina) para realizar uma ação livre (em função de sua natureza humana) e cumprir o desígnio salvador de Deus. Se o homem em sua condição peregrina ignora o caminho que leva a Deus, Cristo se oferece como o mestre que ilumina esse caminho. A missão do filho pelo pai na obra de salvação é nos termos de santo Anselmo a devida satisfação à justiça de Deus pelo pecado cometido. Diante do mal infinito representado pelo pecado, há de se ter uma reparação não apenas igual, mas maior, algo que seja suficiente para compensar a falta cometida. O vocabulário empregado por Anselmo ao enfatizar a justiça de Deus é demarcado pela ideia de racionalidade, principalmente no uso que faz de termos como retribuição, compensação e dívida a ser paga, numa clara alusão a conceitos de ordem jurídica. Parece haver um desacordo entre os atributos de justiça e misericórdia, pois como conciliar um Deus que pune pela justiça com a pura gratuidade do perdão, expressão de sua misericórdia? Anselmo enfrenta essa difícil questão ao reconhecer o supremo acordo entre ambas, pois a misericórdia de Deus nasce de sua justiça, de modo que o ato de misericórdia é “tão grande e tão concordante com a justiça, que não pode ser pensado nem maior ou mais justo”¹⁰. A redenção humana não deve ser pensada nos termos de uma justiça vingativa, na qual um “Deus perverso” se satisfaz com o sangue de

abreviaturas correspondem ao capítulo da obra, à página e ao número das linhas da edição crítica de F.S.Schmitt (S. ANSELMUS. *Opera Omnia*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984).

¹⁰ ANSELMO, CDH. II,20,131.

um inocente. O Filho realiza a satisfação quando oferece sua vida (*datio vitae*) ao pai por uma livre e soberana decisão nascida no amor¹¹.

Para mostrar o itinerário da inteligência da fé em santo Anselmo, vou me deter inicialmente I) no contexto monástico do século de Anselmo, especialmente da Alta Idade Média e, II) na argumentação do *Proslogion* que explicita esse itinerário da inteligência da fé.

1. A espiritualidade monástica

A espiritualidade monástica na qual Anselmo foi formado – no início de sua vida religiosa na abadia de Bec-Helloin (região da Normandia, França) –, esteve presente de forma constante em toda a Alta Idade Média, mais precisamente entre os séculos X e XI. Os homens de grande presença política e espiritual provinham dos mosteiros, dentre os quais a abadia de Cluny consolidou-se como símbolo de respeito e poder. No plano estritamente teológico, J. Leclercq defende o emprego do termo *teologia monástica* para expressar o conjunto de verdades que, a partir da revelação, são elaboradas e ordenadas num corpo doutrinal: “[...] há verdadeiramente uma reflexão sobre os dados da fé, e a busca de uma visão de conjunto orgânica desses dados. A doutrina monástica merece verdadeiramente o nome de teologia”¹². Não se trata-se apenas de uma reflexão elaborada no interior dos mosteiros, mas, sobretudo, de um modo de considerar a *sacra pagina*. Para os monges, escutar a palavra, ir da *lectio* à *meditatio*, era o caminho seguro para a nutrição espiritual. A *lectio divina* era o fundamento dessa teologia; leitura da palavra de onde

¹¹ MARTINES, P. Razão é fé na cristologia de Anselmo de Cantuária. *Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, n. 16, p. 209-232, 2009.

¹² LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. 3 ed. Paris: Cerf, 1990, p.181. Do mesmo autor, ver: *Spiritualità e cultura nel monachesimo del pieno medioevo*. In: Penco, G. *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*. Roma: Studia anselmiana, 1990. A historiografia em língua francesa na segunda metade do séc. XX se ocupou com o sentido e alcance deste termo. A terminologia *teologia monástica* aparece pela primeira vez na obra de Leclercq em 1946 (*Pierre le Venerable*. Saint-Wandriville), consolida-se no trabalho de 1953, sobre São Bernardo (*S. bernard théologien. Acts du Congrès de Dijon 15-19 septembre*) e, em 1957, no livro já citado (*L'amour des lettres et le désir de Dieu*), um capítulo específico (cap. 9: La théologie monastique) é dedicado a esclarecer a nova terminologia no interior da teologia. O dominicano M.-D. Chenu reconhece o sentido e o uso do termo “teologia monástica” («Culture et théologie e Jumièges après l'ère féodale» In *Jumièges. Congrès scientifique du XIII^e centenaire*, 1954, e também o menciona no seu livro *La théologie au XII^e siècle*, 1957). E. Gilson, por sua vez, reconhece que o termo não apresenta nenhuma dificuldade de entendimento, mais lamenta o fato de se criar novas categorias para se expressar o pensamento medieval (lettre à Leclercq, 26/09/1957) apud J. Leclercq «Naming theologies of the early twelfth century» *Medieval Studies* 53 (1991). Ver o excelente e bem documentado trabalho de SIMÓN, A. ‘Teologia monástica’: la recepción y el debate em torno a um concepto innovador. *Studia monastica*, n. 44, p. 313-371, 2002 et n. 45, p. 189-233, 2003.

brota a oração. O próprio Evangelho nos ensina o sentido da *lectio* e da *oratio*, quando nos diz: “aquele que ouve a palavra, a entende” (=lectio), “aqueles que escutam a palavra, a acolhem e dão seus frutos” (=oratio)¹³. Assim, o monge toma a oração como um fenômeno de expressão interior para levar uma vida contemplativa¹⁴. Sabe-se que é impossível caracterizar de um modo uniforme o pensamento de um certo período, sob o risco de simplificá-lo ou de criar uma tipologia vaga e indeterminada. Mas, no caso do qual estamos tratando, se suprimirmos o termo ‘teologia’, ainda assim vamos encontrar o esforço para estabelecer certo conhecimento de nossa fé e, nesse sentido, a reflexão responderá às exigências de um certo modo de vida: aquele dos *monachi*.

São Bento era o protótipo de espiritualidade de toda essa época, na qual a vida do monge era comparada à vida apostólica, uma imitação da vida levada pelos apóstolos¹⁵. Desfazer-se das coisas mundanas e ligar-se aos ideais de uma vida comum eram os principais traços da vida do monge, cuja intenção era antecipar no mosteiro o ideal da “Cidade de Deus”¹⁶. Opera-se, como muito bem enfatizou Chenu, uma conversão “[...] que abre o acesso do reino de Deus e que se fixa num código austero de vida penitente, beatitudes que são como leis, a tal ponto interiorizadas, que elas se referem à liberdade do amor mais do que a preceitos”¹⁷. Uma conversão que é, sob o signo da obediência, uma *conversio morum*.

O século de Anselmo vê florescer, ao lado da espiritualidade monástica, as disputas públicas, nas quais temas relevantes da especulação teológica recebem o auxílio da razão. A discussão entre Berengário e Lanfranco (sobre a presença do corpo e do sangue de Cristo na Eucaristia), ou entre Pedro Damiano e alguns monges do Monte Cassino (sobre a onipotência divina), ressaltam os perigos do uso excessivo da razão na busca da evidência da verdade. Nesse momento, o que está em jogo não é a oposição entre filósofos e teólogos, mas o papel da dialética, do uso da razão nos assuntos divinos. Anselmo não

¹³ Respectivamente Mt 13,23; Mc 4,20.

¹⁴ O séc. XII abrigará em seu seio não apenas *monachi* mas também *magistri*. Ao lado de um *monachus* como Rupert de Deutz, que escreveu um de *De vita vere apostolica*, encontramos Nicolas d’Amiens (*Ars fidei*), Pierre comestor (*historia scolastica*) et Anselme de Laon, verdadeiros *magistri* advindos das escolas urbanas. Este último teve na figura de Rupert um adversário feroz, contrário ao seu método de trabalho, sobretudo pelo uso da inteligência nos assuntos divinos: ‘a escola de cristo não tem necessidade da dialética’. Cf. CHENU, M.-D. Culture et théologie en Jumièges après l’ère féodale. *Jumièges*. Congrès scientifique du XIII^e centenaire. Rouen, 1955, p. 776-779.

¹⁵ CHENU, M.-D. *La théologie au XII^e siècle*. 3^e. ed. Paris: Vrin, 1986.

¹⁶ A comunidade beneditina abrigava, nos termos de E. Gilson, uma verdadeira *schola christi*, e reproduzia em seu interior um *paradisus claustralis*. Cf. GILSON, E. *La théologie mystique de S. Bernard*. Paris: Vrin. 1930, p.108.

¹⁷ CHENU, M.-D. *La théologie au XII^e siècle*, p.45.

se envolveu diretamente com nenhuma das questões que agitavam esse século, exceção feita a sua tomada de posição diante de Roscelino. O monge de Bec afasta-se tanto de Lanfranco (no uso que faz dos recursos dialéticos disponíveis) quanto de Berengário (por não aceitar ingenuamente o poder da razão). Anselmo sabe que uma vez firme na fé, deve-se buscar as suas razões (*fides stabilitus... in ratione eius indagare*), já que o resultado desse trabalho, uma vez alcançada a inteligência da fé, serve para a) refutar a loucura dos infiéis, da qual a *infidelitas* não é nada mais do que uma *insipientia*, e b) nutrir o coração dois fiéis já purificados pela fé. O trabalho de defender a fé cristã contra os ataques de seus adversários tem por finalidade rejeitar as falsidades daqueles que possuem um amor desordenado pela razão, tais como Berengário de Tours e Roscelino de Compiègne. Pertence à razão investigar certos dados da fé, que num primeiro momento parecem não possuir sentido, a fim de progredir na aquisição de certa inteligibilidade, ainda que parcial; a fé, por seu turno, prepara o caminho e dá esperanças à razão. Anselmo sabe que a razão humana não pode por si só alcançar a luz da verdade: “[...] o coração humano deve ser purificado pela fé”¹⁸.

Ao lado dessa vertente monástica é possível reconhecer, do ponto de vista histórico, o desenvolvimento (gradual) do modelo sacerdotal¹⁹, que trará para o século XII grandes mudanças, na história da espiritualidade cristã. O vasto panorama social e religioso da época está formado por clérigos, escolas catedrais e urbanas e, em pouco tempo, pelas universidades. A inserção do homem no mundo e um novo modelo de pregação, em oposição à estabilidade monástica, se formam de um modo sólido. Chartres será o símbolo dessa abertura, e o mosteiro não será mais a idealização da Cidade de Deus²⁰.

A ocupação principal do monge – a *lectio divina* – inclui a meditação. Esta se constitui numa conquista progressiva da interioridade, em vista de um autoconhecimento da alma, para buscar o Deus assumido pela fé: um *itinerarium mentis ad deum*. O sentido geral de *meditari* é pensar e refletir; logo, é um termo correlato a *cogitare* e *considerare*, ambos muito utilizados por Anselmo²¹. Em seu sentido prático, é pensar em algo com o objetivo de realizá-lo, o que contém em si a ideia do preparar-se e antecipar-se. No âmbito do mundo cristão, *meditari* está primeiramente e diretamente relacionado com a *lectio*:

¹⁸ ANSELMO, EIV. I, 8:7.

¹⁹ CONGAR, Y. Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198). *Analecta anselmiana*. Frankfurt: Minerva, 1969, p. 185.

²⁰ CHENU, M.-D. *La théologie au XII siècle*, p. 239.

²¹ MARTINES, P. Meditation according to Anselm of Canterbury. *Patristica et Mediaevalia*, n. 40, p. 17-27, 2019.

[...] para os antigos, meditar é ler um texto e tê-lo dentro de si, no sentido mais forte dessa expressão, isto é, com todo o seu ser, com o seu corpo, pois a boca o pronuncia, a memória o fixa, com a inteligência que compreende o sentido dele, com a vontade que o deseja de modo prático²².

Anselmo contribuiu de forma consistente para a definição de um novo gênero literário de orações e meditações, o que pode ser entrevisto na sua obra homônima, precisamente no prólogo, onde se refere ao fato de que foram escritas para exortar o espírito do leitor ao amor e temor de Deus (*ad excitanda... ad dei amorem vel temorem*) e também para um exame de si mesmo (*ad suimet discussionem*)²³. Duas vertentes que culminam para o mesmo ponto: do autoexame do cristão para Deus, a fim de que o leitor alcance um sentimento (prazer e encanto) de amor. Além dessa finalidade, o prefácio dessas orações e meditações fornece-nos a forma na qual devem ser lidas essas orações, voltando-se diretamente para o leitor: que não sejam lidas do começo ao fim, de modo rápido, mas que se escolha aquilo que seja mais conveniente, a fim de aplicar-se a uma meditação atenta e exigente. Ou seja, a ordem da leitura é dada pelo leitor, e não por uma exigência interna do texto. O leitor é convidado a participar dessa atividade com a possibilidade de coparticipar do processo. Esse aspecto é importante, por ser um aspecto inovador na tradição da devoção medieval²⁴.

A respeito de uma possível diferença entre *oração* e *meditação*, temos tão somente uma breve indicação presente na carta 10, de Anselmo para Adelaide, filha do rei Guilherme, o conquistador. Nas meditações, encontramos a presença de uma alma pecadora que faz um autoexame, de que advém, na maior parte das vezes, o desprezo de si mesma. Nas orações, reconhece-se uma íntima convicção do coração, orientado sempre para o aumento do amor²⁵. Podemos, sem dúvida, preservar formalmente esses aspectos presentes em cada uma delas, sabendo que não há uma demarcação precisa entre ambas: “[...] sabemos que a distinção não é totalmente clara: em todas as suas orações há traços

²² LECLERQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 23. O exercício da *lectio* está presente ao longo da tradição medieval, sendo parte integrante dos procedimentos de ensino na Universidade Medieval. No entanto, cabe mencionar a seguinte distinção: “A *lectio* escolástica tende para a *quaestio* e para a *disputatio*. Diante da *lectio* problemas e dificuldades lhes são apresentadas: *quaeri solet*. A *lectio* monástica, ao contrário, tende para a *meditatio* e para a *oratio*. A primeira é orientada para a ciência, o saber; a segunda, para o gosto. No mosteiro, a *lectio divina* é uma atividade que se inicia pela gramática e tem por termo a compunção, o desejo escatológico”. Leclercq, J. *op. cit.*, p. 72.

²³ ANSELMO, OM. prologus, 3:1-3.

²⁴ SOUTHERN, W, *Saint Anselm and his biographer*. A study of monastic life and thought: 1059-1130. Cambridge: Cambridge University Press, 1966, p. 46-47; WARD, B. *Anselm of Canterbury: a monastic scholar*. Fairacres publications; SLG Press: Oxford, 2021, p. 14.

²⁵ ANSELMO, *Ep.*10, 113:11-19.

de meditação, e vice-versa”²⁶. Encontramos em ambos os procedimentos o mesmo esforço mental.

O que se conhecia como modelo de oração, no período cristão, a partir da época carolíngia, eram as coleções de florilégios que reproduziam passagens dos Salmos, um material para ser lido e meditado. A palavra sagrada era o componente desses livros de orações. Com Anselmo, há uma mudança de conteúdo e forma. Em relação ao conteúdo, Anselmo acrescentará ao teor espiritual da oração um aspecto de ordem intelectual, que se manifestará no esforço mental para o exame e compreensão de si próprio. O cristão é levado a reconhecer e entender seu estado de pecador e de distanciamento de Deus. As súplicas e gemidos reafirmam a distância entre o homem e Deus, manifestando igualmente o desejo de alcançar a fonte de felicidade. As referências bíblicas existem em abundância e são o substrato das orações. Por outro lado, o sentido rigoroso da meditação é o de ser inicialmente uma *lectio divina*, a saber, leitura e estudo dos Salmos, ou de qualquer outro texto da Escritura. Mas as orações-meditativas de Anselmo procuram ser inicialmente um conhecimento do interior da alma, de um movimento introspectivo, da qual decorre o reconhecimento no apequenamento e humilhação do homem. O estado emotivo impulsiona a inteligência do homem. A oração de abertura do *Proslogion* (cap.1) pode ser entendida nesse sentido. As orações e meditações representam o grande legado da atividade espiritual de Anselmo. Do recolhimento e interioridade do monge, nasce um modelo literário que terá grande repercussão, no âmbito de devoção da Idade Média²⁷.

Esse novo conteúdo da oração é, por sua vez, apresentado numa linguagem que explora toda a riqueza linguística da língua latina. Anselmo é, salienta Southern, um exímio e elegante latinista²⁸. A tensão vivida pelo homem pecador (dor e exílio) é expressa através

²⁶ SOUTHERN, W. *Saint Anselm and his biographer*, p. 103.

²⁷ A respeito da relação estreita entre *meditatio* e *lectio*, a história do pensamento medieval oferece-nos exemplos significativos para a análise que aqui propomos. Vale a pena lembrar o papel que a meditação ocupa na reflexão de Hugo de São Vítor: “A meditação toma seu ponto de partida na leitura, mas sem se limitar a princípios ou regras pré-estabelecidas. Trata-se de percorrer um texto aberto, sobre o qual volta-se com toda a liberdade seu olhar para contemplar a verdade. [...] “O ponto de partida do ensino reside na leitura, sua realização, na meditação. É a meditação que isola a alma dos tumultos das atividades cotidianas e que permite, nesta vida, degustar a doçura do repouso eterno” (*Didascálicon*, III,10). Hugo afirma que a meditação põe em marcha o pensamento (*cogitatio*) para buscar o modo, a causa e da razão de cada coisa. Cf. HUGO DE SÃO VÍTOR, *Didascálicon*. Trad. Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001.

²⁸ É ao enfatizar a rima e a assonância que Anselmo alcança um estilo límpido, musical e epigramático: “[...] elas (as rimas) são inicialmente indicadores do significado e, secundariamente, são adornos. As semelhanças de som seguem a construção da frase; a construção da frase segue a forma do argumento; e a forma do argumento reflete o equilíbrio da ordem universal, que por sua vez reflete a simetria de toda criação. As rimas e assonâncias nos escritos de Anselmo recriam em miniaturas as tensões do universo, aquelas entre pecado e retidão, criação e recriação, dívida e pagamento, justiça e misericórdia, sofrimento e bem-aventurança. SOUTHERN, W. *Saint Anselm. A portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.1990, p.74.

de recursos estilísticos cuidadosamente escolhidos. O refinamento verbal motiva a leitor, desperta a atenção para aquilo que é dito, alcançando seu objetivo maior. Além da oração-meditativa ser uma atividade mental – toda *meditatio* é uma *cogitatio* – ela é também uma conversão do coração, diante da opção pela vida monástica feita pelo monge. Distante está a oração de ser a expressão verbal de um pedido, súplica ou recepção estática de algo, mas antes é uma procura ardente e vigorosa. Poderíamos, talvez, atribuir à oração anselmiana aquilo que G. Antoni afirmou, a respeito de Agostinho: “[...] rezar não é mais ‘falar’, é estar pronto para querer e desejar, é um ato”²⁹. O estilo literário preconizado por Anselmo teve forte impacto na espiritualidade cisterciense, da qual são Bernardo saberá explorar todo seu alcance³⁰.

A atividade de Anselmo como monge, na medida em que se dedica ao exercício das *meditationes*, pode muito bem ser caracterizada pelo testemunho daqueles que viveram diretamente com o mestre de Bec, aqueles que tiveram o acesso às primeiras letras e aos primeiros passos no mundo espiritual, como Gilberto de Nogent e seu biógrafo Eadmero. Do primeiro, temos uma autobiografia que descreve em páginas interessantes os primeiros contatos com seu mestre e o processo de sua formação. Interessa-nos apenas uma preciosa indicação de Gilberto, que aponta o cuidado de Anselmo – um *incentor*³¹ – para ensinar o modo pelo qual deve ser conduzido o homem interior:

[...] eu o conheci no momento em que era prior do mosteiro de Bec; e ainda que estivesse – tanto na idade quanto na inteligência – na infância, ele tomou para si a tarefa de ensinar-nos de modo atencioso, como devia se conduzir o homem interior, como devia estar de acordo com a razão, em relação ao governo de seu corpo.

Um pouco mais adiante: “[...] ele me ensinou a exercitar o espírito segundo o modelo tripartite, e desenvolver as operações do mistério do homem interior em seu conjunto, do ponto de vista do desejo, da vontade, da razão e inteligência”³².

²⁹ ANTONI, G. *La prière chez Saint Augustin*. D’une philosophie du langage à la théologie du verbe. Paris: Vrin, 1997, p.97.

³⁰ Cf. WARD, B. The place of St. Anselm in the development of Christian Prayer. *Cistercian studies*, Paris, n. 8, 1974.

³¹ Anselmo mais de uma vez foi identificado como *incentor*, no sentido daquele que inspira e instiga o conhecimento da alma, para alcançar a verdade do homem interior.

³² NOGENT, Gilberto de. *Autobiographie*. Paris: Les Belles Lettres, 1981. (Les Classiques de L’Histoire de France Au Moyen Age), p. 138. O jovem Gilberto, apaixonado em sua juventude pelas ‘imaginações’ da poesia, converte-se ao estudo dos evangelhos, na prática da leitura e de sua meditação, mais apropriadas à vida do monge, segundo as orientações do mestre Anselmo. Essa espiritualidade nascente é vista como um ‘retorno às Escrituras’, livro espiritual por excelência. O método tripartite significa distinguir na alma a vontade, a memória e a inteligência. Anselmo alude a um aspecto quádruplo: vontade, desejo, razão e inteligência.

Anselmo enfatiza ao jovem recém-chegado ao mosteiro que o cuidado com o homem interior, com a alma, deve ser a busca constante do cristão, para que não se volte para as coisas vis e pouco nobres do mundo exterior, para que saiba reconhecer aquilo que há de novo em si mesmo. Certamente, uma lição já presente em Agostinho. Interessava a Anselmo, em suas conversações, investigar o sentido das virtudes/vícios, para que se possam aumentar os primeiros e diminuir os segundos. Anselmo investiga a alma. Trata-se de uma indicação segura para o ponto de partida de suas meditações.

Eadmero, em sua *Vita Anselmi*, traça um perfil biográfico extremamente interessante e valioso sobre Anselmo. Eadmero ressalta o papel de Anselmo como professor, logo em seus primeiros anos em Bec, que foram marcados por uma “intrega à meditação”, a fim de voltar-se para a “contemplação da beatitude suprema”³³. O principal traço de sua espiritualidade monástica está indicado nas considerações que faz sobre o papel do monge, quando da recomendação ao jovem Lanzon, na entrada deste em Cluny. O monge é aquele que entra nas milícias de Cristo e deve ser confirmado na raiz do amor, do mesmo modo que uma árvore finca suas raízes no solo, com o único objetivo de alcançar a tranquilidade de espírito, constância e mansuetude³⁴. O monge na perspectiva de Anselmo, destacará Eadmero, aplicará seu espírito para o desprezo do mundo, para voltar sua atenção para tudo aquilo que está relacionado com Deus³⁵. O monge deve viver segundo a regra e a obediência do abade, e não segundo seu arbítrio³⁶. A imagem que melhor caracteriza o monge é aquela do peregrino que, em seu caminho, aspira a um dia encontrar a pátria celeste³⁷. O itinerário da inteligência da fé tem seu início na exortação (**excitatio**) dirigida à alma para a contemplação de Deus, mediada pelo desenvolvimento de uma prova (**probatio**), fruto do exercício dialético.

³³ EADMER, Vie de saint Anselme, I,8. Trad. Henri Rochais. *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*. v. 9. Paris: Cerf, 1994.

³⁴ *Ibidem*, I,20.

³⁵ *Ibidem*, I,21. Alessandro Guisalberti ao comentar as cartas de Anselmo, não considera essa fuga como algo absoluto e indefectível: “pois se deve dar atenção especial aos traços particulares com que nosso autor caracteriza a renúncia monástica de uma forma positiva, ou seja, como amor ao reino dos céus e ao desejo de Deus. [...] Anselmo vê no amor apaixonado do monge a única condição para poder participar dessa ascensão celestial”. GUISALBERTI, A. Dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater: l'epistolário beccense di Anselmo d'Aosta”. *La Scuola cattolica*. Milano: Editrice Ancora 1988, p. 348.

³⁶ ANSELMO, *Ep.* 38, 148:12-13.

³⁷ ANSELMO, *Ep.* 37, 145:9-12.

2. A fé em busca da inteligência

Excitatio

O *Proslogion* recobre inteiramente esse itinerário de fé e pensamento, ao expressar um saber teológico que parte da fé e se desenvolve no plano da razão. Uma invocação em tom de oração abre o *Proslogion*: “E agora, pobre homem, foge um pouco de tuas ocupações, oculte um pouco teus pensamentos tumultuados. Abandona agora tuas graves preocupações e coloca à parte tuas laboriosas inquietações. Dispõe-te um pouco a Deus, e descansa um pouquinho nele. Entra na cela de tua mente, aparta-te de tudo, exceto de Deus e tudo aquilo que te ajuda a procurá-lo e, porta fechada, procure-o”³⁸. Esta oração, longe de ser um artifício literário, aponta o caminho para a reflexão e contemplação de Deus. É um convite à introspecção, para que o homem abandone tudo aquilo que há de exterior e que, em seu interior, alcance aquilo que deseja. Desligar-se das impressões sensíveis será a condição necessária para que a alma (racional) reconheça e tenha condições de discernir aquilo que ela própria (*sola et pura*) deve contemplar³⁹. A busca de Deus é, em princípio, a busca de si mesmo; aliás, um ensino presente desde o *Monologion*: a alma racional “quanto mais diligentemente esforçar-se em conhecer a si mesma, com tanto maior eficiência se elevará ao conhecimento da essência suprema. Quanto mais deixar de conhecer a si mesma, tanto mais se afastará do conhecimento dela”.⁴⁰ Duas dimensões da especulação medieval encontram nesta oração inicial contornos nítidos: a) a do homem imagem e semelhança de Deus e b) a do desejo de união mística ou beatitude. Ao privilegiar o pensamento puro (abandone todas as preocupações, bem como as dúvidas a respeito das coisas), Anselmo acentua a interiorização do itinerário.

Esta oração do *Proslogion* apresenta uma rica forma literária – no uso que faz das rimas, das antíteses e paralelismos gramaticais – e um teor espiritual explicitado no desejo do homem elevar seu espírito para entender aquilo que crê, a fim de contemplar Deus. As referências bíblicas são abundantes ao longo do capítulo, principalmente as passagens

³⁸ ANSELMO: “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, ‘intra in cubiculum’ mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et ‘clauso ostio’ quaere eum” (P.1, 97:4-9). Referências bíblicas da passagem: Mt 6,6; Sl 26,8.

³⁹ ANSELMO, EIV., *prior recensio*, 285:7-11.

⁴⁰ ANSELMO: “Mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit; et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit. (M. 66,77:21-24).

dos Salmos e dos Evangelhos. Sua finalidade é explícita: exortar o homem a procurar Deus, de acordo com as palavras bíblicas: “procuro teu rosto, teu rosto, eu procuro” (Sl 26,8). Desse pedido reconhece-se a infinita distância que opõe esse pobre homem a Deus, assinalada de forma paradoxal pela ideia da presença/ausência: “estás por toda parte e não te vejo”. Como alcançar a “luz inacessível”? Os olhos do homem só veem aquilo que não é Deus, não porque este se encontre fora do seu campo visual, mas porque ele está essencialmente fora deste campo, e por mais que sua visão se alargue, ele precisa do auxílio da fé. Num segundo momento, reconhece-se a dura condição de homem decaído, caracterizado pela “cruel queda”: da beatitude na qual o homem foi feito para a infelicidade. São as marcas da dor e miséria humanas, que, diante dessa situação, o colocam tão distante de Deus. O impulso inicial da busca interior é demarcado por aquilo que atrai o espírito, por causa de sua originária semelhança, que não pode ser entendida, agora, senão na suprema dessemelhança. Anselmo explora com habilidade tópicos de natureza literária, como a rima, a assonância, as antíteses, certos paralelismos gramaticais, com a finalidade de reforçar a situação de miséria e aviltamento do suplicante e, ao mesmo tempo, impulsionar a alma para a contemplação do criador. Na oração o suplicante reconhece sua fragilidade e sua dependência, bem como a necessidade do auxílio divino para que, em seu socorro, ilumine seu olho (*oculum mentis tuae*). Dois polos demarcam esse movimento inicial da oração: a transcendência de Deus e a sensação de desamparo da condição humana.

Aqui reverbera a palavra salvadora da fé que conclama o conhecido “convertei-vos” dos Evangelhos, a mostrar a fonte transcendente da vida, diante do desamparo em que é lançada a condição humana. Palavra que se faz luz e verdade numa “noite escura e ditosa”, e que se traduz em uma busca para aquele que caminha e que reconhece

a coragem de ser limitado porque se pressente o infinito como rosto amigo, e mesmo se afirma o infinito testemunhado como fonte de capacidade que o finito tem de marchar, evoluir e crescer [...] A modesta sabedoria de manter a luz acesa dentro da noite se realiza como experiência de um crer que não se contém no limite da razão, mas se elabora como inteligência teológica. É a fé tomando consciência de si e se confrontando com outras formas de saber⁴¹.

Penso que esta oração deve ser entendida como a expressão de uma espiritualidade que segue as exigências de uma fé viva, resultante do amor. Esse dinamismo implica um pedido de aumento de fé; aqueles já convertidos clamam pelo aumento da conversão,

⁴¹ JOSAPHAT, C. *Fé e razão*, p. 73.

‘aumenta-nos a fé’ (Lc 17,5)⁴². Longe está a oração de ser apenas a preparação psicológica para o desenvolvimento posterior da argumentação, ou ainda um elemento de estilo. Do desejo à alegria, indicada como esperança no presente – alegria mais que plena no futuro – constrói-se as grandes linhas do *Proslogion*. Entre a oração do capítulo primeiro e a oração final (24-26), sem esquecer a oração da parte central da obra (caps. 14-15), encontra-se o *aliquid quo nihil maius cogitare possit* (algo tal que não se pode pensar nada maior), e também o *quiddam maius quam cogitari possit* (algo certamente maior do que pode ser pensado). A postura da oração, dirá M. Corbin, “não representa Deus, mas se abre a bens cada vez mais elevados e reconhece que Ele é cada vez mais desconhecido quando fica mais próximo”⁴³. No interior da *lectio divina*, a oração “faz a articulação entre palavra e coisa de modo mais original que a busca ontológica”⁴⁴. Após descrever essa situação e o desejo do homem, Anselmo encerra o capítulo com uma forte tonalidade agostiniana: “Não procuro, senhor, penetrar a tua profundidade, porque de maneira alguma te comparo à minha inteligência, mas desejo entender um pouco a tua verdade que o meu coração crê e ama. Com efeito, não procuro entender para crer, mas creio para entender. Pois, efetivamente creio, porque se não cresse, não entenderia”⁴⁵. O texto bíblico aqui citado de Isaías (‘se não crerdes, não entenderéis’) tornou-se definidor de uma compreensão de sabedoria que tem seu primado na fé, de um ato de fé em Deus, de confiança nele. O texto hebraico primitivo da mesma passagem evocava, diante do contexto da violência e morte, a força de subsistir na fé: “se não crerdes, não subsistireis”. O itinerário anselmiano vai da fé à inteligência, expressão de uma ordem inalterável: “assim como a *retidão da ordem* exige-se que se creia primeiro nas coisas profundas da fé cristã, antes de considerá-las racionalmente, também me parece negligência se não nos esforçássemos, após a confirmação da fé, em não entender aquilo em que cremos”⁴⁶. Resta-nos, então, a tarefa do entendimento.

⁴² Passagem bíblica citada por Anselmo no DC. III, 6, 272:24-25.

⁴³ CORBIN, M. *La Pâques de Dieu*. Quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry. Paris: Édition du Cerf, 1997, p. 45.

⁴⁴ CORBIN, M. *Prière et dialectique*. Introduction à l’œuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Paris: Cerf, 1992, p. 317.

⁴⁵ ANSELMO: “Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed 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’” (P. 1, 100:15-19). Texto bíblico da passagem: Is 7,9.

⁴⁶ ANSELMO CDH. I,1,48:15-18. *Grifo meu*.

Probatio

O ponto de partida do procedimento argumentativo do *Proslogion* encontra-se na formulação de um enunciado que é precedido por uma confissão de fé: “Cremos, com efeito, que tu és algo tal que não se pode pensar nada maior”⁴⁷. Deste enunciado destacam-se *maius*, um comparativo de superioridade (não um superlativo); a negação *nihil* (integrada ao verbo); o verbo *cogitare*, em referência à capacidade de pensar, de modo a expressar uma interdição (ou proibição) dirigida ao pensamento, que no caso específico, sabemos se tratar da impossibilidade de se pensar algo maior que Deus. Este enunciado é o *argumentum* apontado no prefácio *Proslogion*, capaz de provar, sem a menor dúvida (*procul dubio*) aquilo que pode ser dito a respeito de Deus. Ele possui em si, dirá ainda Anselmo, uma força de significação (*vis significativae*) que reconhece a necessidade daquilo que é inteligido ou pensado.⁴⁸ A eficácia do *argumentum* será explicitada ao longo da *argumentatio* propriamente dita. Ambos os termos pertencem ao vocabulário da dialética, em grande parte transmitida, no século de Anselmo, pelos comentários e obras pessoais de Boécio. Dialética aqui, nada mais é do que um método de discussão ou uma técnica para descobrir argumentos.

Um argumento na língua de Boécio serve para resolver uma questão, que inicialmente apresenta uma dúvida, ou é fruto de uma dificuldade: “argumento é uma razão que produz crença a respeito de algo que era duvidoso”⁴⁹. Mas o argumento, ainda segundo Boécio, é diferente da argumentação: “chama-se *argumentum* o sentido (*vis sententia*) e a razão (*ratio*) que se estabelece nos limites de um discurso (*oratio*), quando algo, que era incerto, é provado; mas a expressão (*elocutio*) do argumento é chamada argumentação. Então, o argumento é a força (*virtus*), conteúdo mental (*mens*) e sentido da argumentação; esta por sua vez, é a explicitação do argumento mediante a significação do discurso (*oratio*)”⁵⁰. A prova indireta, ou *reductio ad absurdum*, será o mecanismo presente no desenvolvimento da argumentação ao longo do capítulo 2 do *Proslogion*.

A partir da negação do *insipiens*, instaura-se o longo movimento argumentativo do qual resultará o reconhecimento de que Deus não apenas é (cap. 2), mas que não pode ser

⁴⁷ ANSELMO, “credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari posist (P. 2,101:5). Uma variante desse enunciado aparece sob a forma id quo maius nequit cogitari (P. 3,102:8-9). Doravante utilizo a forma abreviada *Id quo maius* para me referir ao *argumentum*.

⁴⁸ ANSELMO, *Resposta de Anselmo a Gaunilo*, 9 138,28-31.

⁴⁹ BOÉCIO, *In ciceronis tópica 2.7 – 2.8*. Translated, with notes and an introduction by Eleonore Stump. London: Cornell University Presse, 1978.

⁵⁰ Boécio, *De topicis differentiis*, I 1174d 23-30. Translated, with notes and an introduction by Eleonore Stump. London: Cornell University Presse, 2004.

pensado não-ser (cap.3), pois é algo maior (*quiddam maius*) do que pode ser pensado (cap. 15). Vejamos com atenção cada um desses passos.

A negação do *insipiens* aparece na estrutura argumentativa do *Proslogion* como um reativo ao pensamento dialético: “Ou será que não há tal natureza, porque ‘disse o néscio no seu coração: não há Deus’”⁵¹. O *insipiens* não é uma figura retórica, mas aquele que, dotado de certa racionalidade, é capaz de refutar o dado revelado. Com sua negação, o nome de Deus é isolado, tanto da invocação, quanto de sua existência e, fato importante, tal negação instaura ao longo dos capítulos 2-4 uma discussão de caráter filosófico, estabelecida na condenação da *cogitatio vocum*. Sua negação é uma *vox* que não alcança significação alguma. A *argumentatio* reunirá aquilo que já estava confirmado pela fé e o que foi dissociado pelo *insipiens*. Aquilo que já estava afirmado pela fé e que, do ponto de vista do homem de fé, não precisa mais ser provado, agora ganha um espaço novo e maior. Anselmo procura mostrar que a afirmação do *insipiens* é vazia e sem conteúdo, contraditória em si, uma estultice que exige superação. Anselmo parte de algo que o *insipiens* não pode negar, isto é, do fato de que ele tem um certo entendimento do *id quo maius*. Quando o insensato ouve a expressão “algo tal que não se pode pensar nada maior”, entende o que ouve, isto é, tal expressão possui um sentido para ele. O que entende está presente na sua inteligência, ainda que não pense o que este algo é; em outras palavras, ele não reconhece a força ontológica de tal designação. O que está em jogo aqui é um pressuposto universal, que faz do *insipiens* um *auditor intelligens*.

O que aparece aqui é a existência de um mínimo essencial que permite ao *insipiens* pelo menos formular sua negação, que não pode ser feita sem pensar ao mesmo tempo no nome de Deus. A lei de contradição serve de medida fundamental para a dialética: não é possível negar sem entender o que está sendo negado. O que se espera do contendor é que ele diga algo, ainda que tal conteúdo não seja aceito pelo interlocutor, o que permite guardar a condição básica do discurso, do pensamento coerente. Anselmo ao longo da *argumentatio* visa formular não uma demonstração, mas uma refutação; em outros termos, não se trata de demonstrar que há um conteúdo real da proposição ‘Deus é’, mas apontar que a proposição oposta é contraditória.

Anselmo distingue, nos passos iniciais da argumentação, o fato de algo estar na inteligência e o fato de entender o que este algo é. Não se passa imediatamente do ideal para o real: imaginar uma ilha perfeita não a faz existir. O exemplo de Anselmo é

⁵¹ ANSELMO, “An ergo non est aliqua talis natura, quia ‘dixit insipiens in corde suo non est deus?’” (P. 2,101:5-7) Textos bíblicos da passagem; Sl 13,1 e 52,1.

sugestivo: a relação entre a precogitação do pintor e a obra realizada. O pintor tem na inteligência (*in intellectu*) aquilo que pretende realizar, mas não entende o que é, aquilo que ainda não fez. Quando realizar aquilo que pretende, além de possuí-lo na inteligência, entenderá que é, o que já fez.⁵²

Não me parece que se trata de uma afirmação sobre a existência ou não do quadro, mas de uma afirmação que se situa no nível do conhecimento que o pintor tem ou não do quadro, ou, melhor dizendo, de certo tipo do conhecimento: *in intellectu solo* (na inteligência somente), ou o entendimento do que a coisa é. Anselmo está convencido de que o *id quo maius* está na inteligência, pois aquilo que o insensato ouve e entende está na inteligência.

Estamos aqui, certamente, no coração do argumento, no ponto em que a argumentação alcança um rigor formal explicitado pelo princípio de não-contradição, segundo o qual uma coisa não pode ‘ser’ e ‘não ser’ ao mesmo tempo (*impossibili est simul esse et non esse*). A formulação de Anselmo é simples: ora, o *id quo maius* não pode estar somente na inteligência; se tal ocorresse, poder-se-ia também pensar na coisa (*in re*), o que é maior (*quid maius est*). Neste caso, conclui-se: o *id quo maius* não seria o *id quo maius*, o que certamente é impossível, porque é contraditório. Portanto, o *id quo maius* existe *et in intellectu et in re*. Em outros termos, o que Anselmo mostra é que algo que existe na mente e fora dela é maior do que existir apenas na mente. A posição *in intellectu* conduz, pelo raciocínio instaurado pelo nome, à outra posição do ser: *in re*. A argumentação pressupõe, desse modo, o reconhecimento de uma ordem na qual há uma disposição gradual dos seres, segundo a sua forma de inteligibilidade. Anselmo não tenta demonstrar que o existir representa uma perfeição, de modo que um conceito pensado com a existência seja maior do que o mesmo conceito pensado sem a existência.

A prova termina ao fim do capítulo 2, com a afirmação da existência do *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, na inteligência e na realidade, não como se a tivesse deduzido de sua essência ou de uma representação inteligível, mas de um movimento da inteligência que reconhece aquilo que está nela e aquilo que a transcende, que de início é real. Não apenas é reconhecido que Deus é tal como cremos, mas que ele é de tal modo que não pode ser pensado não-ser, afirmação que reenvia à noção de um ente necessário, distinto dos entes contingentes: “Portanto, tu és assim verdadeiramente, senhor meu Deus,

⁵² ANSELMO, P. 2,10:10-13.

que não pode ser pensado não ser”⁵³. Apenas o ser divino é verdadeiro, de modo que tudo aquilo que é diferente dele, tem menos ser (*minus habet esse*).

O movimento dialético presente na argumentação de Anselmo, ao explicitar a forma negativa do *nihil maius*, delinea um campo semântico muito mais amplo que uma afirmação positiva. Como bem notou M. Corbin, o procedimento dialético de Anselmo é aquele de utilizar a razão para resolver, em favor da fé, os debates suscitados pelos infieis:

“[...] A proposição a qual se deve ter por verdadeira é aquela que dispõe de um sólido argumento, de uma razão que faz pender a balança a seu favor e, como dizemos ordinariamente, torna certo e digno de confiança aquilo que afirma. O argumento engendra um assentimento (*fides*) a propósito de algo que inicialmente era objeto de hesitação (*res dubiae*)”⁵⁴.

Se a argumentação empreendida até aqui reforça a ideia da impossibilidade de se pensar algo maior que Deus, indicada pelo *nihil maius*, isso não condiciona negativamente o trabalho da razão, não a impede de reconhecer uma significação positiva e ontológica, na qual Deus é *summum omnium*, o único existente por si (*solum existens per seipsum*) e que criou todas as coisas do nada. Anselmo remove qualquer inconsistência ou dificuldade que parece existir na possibilidade de a linguagem humana atribuir certas “propriedades” a Deus: “tu és justo, verdadeiro, feliz e tudo aquilo que é melhor ser do que não ser. De fato, é melhor ser justo do que não ser justo, feliz do que não ser feliz”⁵⁵.

Ainda que o *id quo maius* não pudesse ser pensado ou entendido, não seria falso ser pensado ou entendido, do mesmo modo que podemos dizer “inefável”, ainda que este signifique indizível, ou pensar “impensável”, ainda que deste nada possa ser pensado.⁵⁶ O insensato não pode dizer que não pode pensar/entender o que é dito, sob pena de ser considerado um impudente (*impudens*), ou, o que seria pior, caso persistisse na negação, poderia ser tachado como digno de desprezo (*conspuendus*).

A explicação da negação do insensato recai sobre os diferentes modos pelos quais se pode pensar algo: segundo a palavra que a significa, ou segundo a própria coisa que é. O

⁵³ ANSELMO, “Sic ergo vere est, domine deus meus, ut nec cogitari possit non esse” (P. 3, 102:6.).

⁵⁴ CORBIN, M. *Anselme*. Paris: Cerf, 2004, p. 68, grifos do autor.

⁵⁵ ANSELMO, “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” (P.104,5:15-17). O recurso à noção de *melius* aprofunda a compreensão do *summum*, na medida em que este não será considerado como o ser que coroa a série de relativos, mas sim, nele mesmo, do ponto de vista da sua excelência qualitativa.

⁵⁶ ANSELMO, *Resposta a Gaunilo*, 9,138:11-15.

insipiens age como um dialético *in voce*, que pretende reduzir tudo a meras palavras, sem atentar para aquilo a que as palavras se referem: a *res*. O *Proslogion* 4 explora exatamente o *quomodo* da *insipientia*, a partir da identidade entre ‘pensar’ e ‘dizer no coração’: “como [o néscio] disse no coração o que não pôde pensar”⁵⁷. O pensamento nasce de um verbo interior (dito no coração), que posteriormente é exteriorizado em palavras articuladas. A *cogitatio* se dá em primeiro lugar no espírito que se esforça por exprimir uma semelhança da coisa no seu pensamento, através da imagem guardada na memória. O pensar será mais verdadeiro (*veraciter cogitare*) quanto mais exprimir a própria coisa (*res*). O *De grammatico*, ao elaborar uma teoria da significação, apontará para uma *significatio per aliud*, distinta de uma *significatio per se*. Esta última, distante da significação mundana, relaciona-se com aquilo que é apreendido em sua essência por pura intelecção. Há um nível elementar de significação marcado pela correspondência entre os sons proferidos e a coisa ela própria: “mas já que os sons proferidos não significam senão as coisas, ao dizer o que é aquilo que os sons proferidos significam, diz-se necessariamente o que são as coisas”⁵⁸. Essa forma de significação pertence propriamente ao domínio dos signos sensíveis (*signis sensilibus*) – primeiro termo da divisão tripartite apresentada no *Monologion*⁵⁹ –, que nas palavras de Anselmo é o uso sensível daquilo que os sentidos corporais podem receber; por exemplo, utilizando a palavra homem para significá-lo. Duas outras formas são igualmente indicadas: a) de forma insensível, isto é, pensando insensivelmente (*insensibiliter cogitando*) no interior de nós mesmos esses mesmos signos, por exemplo, quando penso nesse homem; e b) nem sensivelmente, nem insensivelmente, mas pela imaginação corporal (*imaginatione corporum*) ou pelo intelecto racional (*rationis intellectu*); quanto ao primeiro, imagina-se homem pela sua figura sensível, e, quanto ao segundo, pela razão quando se pensa a essência universal, a saber, animal racional mortal. Essa palavra não é expressa por signos convencionais das diferentes línguas, mas é palavra no seu sentido universal, que todos os homens entendem⁶⁰.

Mas resta ainda um passo a ser dado. Da formulação e articulação do argumento único, foi possível estabelecer que o pensamento pode se referir a Deus de modo conveniente, como “algo tal que não se pode pensar nada maior” (cap.2), afirmando que pensá-lo

⁵⁷ ANSELMO, “quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit” (P.4,103:14-15).

⁵⁸ ANSELMO: “Sed quoniam voces non significant nisi res: dicendo quid sit quod voces significant, necesse fuit dicere quid sint res” (DG. 17,162:25-26).

⁵⁹ ANSELMO, M. 10, 24:30-31.

⁶⁰ ANSELMO, M. 10, 25:1-9.

retamente implica a necessidade desse pensamento (cap.3) e que a negação do insensato é explicada por um certo modo de pensar (cap.4). Ao fim desse processo, alcançou-se o que era procurado? A interrogação é formulada por Anselmo e dirige-se para a alma que, desde o início, é motivada pela procura e anseia o encontro com Deus: “Oh! minha alma, encontre o que procuravas?”⁶¹. Ao que foi supostamente encontrado, resta o sentimento da decepção, de não tê-lo encontrado. Como pensar uma grande ausência, numa presença tão íntima? O pedido clama pelo entendimento, para que se alcance a visão. O Deus oculto para a alma suplicante é transcendente e fonte de toda a verdade: “Quão grande é aquela luz donde desponta todo o verdadeiro que ilumina o espírito racional. Quão profunda é aquela verdade na qual se encontra tudo o que é verdadeiro”⁶².

Conclusão

Todo esforço intelectual humano será aquele de progredir na inteligência, para alcançar a visão. Anselmo deixa entrever algo como uma tensão entre o desejo de ver e a sua realização: a alma humana, no esforço de ver puramente aquilo que deseja, “vê que não pode ver mais”⁶³. A inteligência humana reconhece, ao fim de sua busca, mais do que ela poderia alcançar. A fé busca a inteligência, e esta pede que se creia mais, diante do incompreensível. O aspecto negativo, demarcado por esta distância infinita entre o homem e Deus, e a impossibilidade de alcançá-lo, não é uma carência, mas uma riqueza inexaurível, que conduz o pensamento a reconhecê-lo como “algo maior do que pode ser pensado”⁶⁴. A inteligência da fé alcançada pela razão é tão somente o entendimento humano da incompreensibilidade divina, conforme o ensinamento do *Monologion*: “Parece-me que o mistério desta coisa tão sublime transcenda o alcance da inteligência humana” (...) “para quem investiga uma coisa incompreensível, é suficiente alcançar, mediante a razão, o conhecimento certíssimo dela, ainda que não consiga penetrar com a inteligência *como* ela é deste modo”⁶⁵. Vale lembrar, nesse sentido, o ensinamento presente na obra cristológica de Anselmo, o *Cur deus homo*: por mais que se possa

⁶¹ ANSELMO, “An invenisti, anima mea, quod quaerebas?” (P. 14,111:8).

⁶² ANSELMO, “Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet. Quam ampla est illa veritas, in qua est omne verum est” (P. 14, 112:4-7).

⁶³ ANSELMO, “videt se non plus posse videre” (P. 14,111:25;112:1).

⁶⁴ ANSELMO, “quiddam maius quam cogitari possit” (P. 15,112:14-15).

⁶⁵ ANSELMO, “Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani” (...) “Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit” (M. 64,74:30-31; 75:1-3).

explicar os motivos da encarnação, pelos quais Deus restaurou a criatura humana, sempre haverá algo que não pode ser expresso pela capacidade humana de conceber, sempre haverá *rationes altiores* (*Cur deus Homo*, I,2). O ato misericordioso de Deus é considerado “tão grande e tão concordante com a justiça, que não pode ser pensado nem maior ou mais justo”⁶⁶.

Referências

ALMEIDA, R. M. *História da filosofia medieval*. Curitiba: FASBAMPRESS, 2021.

ANTONI, G. *La prière chez Saint Augustin*. D’une philosophie du langage à la théologie du verbe. Paris: Vrin, 1997.

BOÉCIO. *De topicis differentiis*, I 1174d 23-30. Translated, with notes and an introduction by Eleonore Stump. London: Cornell University Presse, 2004.

BOÉCIO. *In ciceronis tópica 2.7 – 2.8*. Translated, with notes and an introduction by Eleonore Stump. London: Cornell University Presse, 1978.

BOHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: vozes, 1992.

CHENU, M.-D. *La théologie au XII^e siècle*. 3^e. ed. Paris: Vrin, 1986.

CHENU, M.-D. Culture et théologie en Jumièges après l’ère féodale. *Jumièges*. Congrès scientifique du XIII^e centenaire. Rouen, 1955.

CONGAR, Y. Modele monastique et modèle sacerdotal en Occidente de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198). *Analecta anselmiana*. Frankfurt: Minerva, 1969.

CORBIN, M. *Prière et dialectique. Introduction à l’œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf, 1992.

CORBIN, M. *Anselme*. Paris: Cerf, 2004.

CORBIN, M. *La Pâques de Dieu*. Quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry. Paris: Édition du Cerf, 1997.

DE BONI, L.A. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições; Editora Ulysses, 2010.

DE LIBERA, A. *Raison et foi*. Archéologie d’une crise: d’Albert le Grand à Jean-Paul II. Paris: Editions du Seuil, 2003.

DESCARTES. *Oeuvres philosophiques*. (2 vols). ALQUIÉ, F (éd). Paris: Garnier, 1999.

⁶⁶ ANSELMO, “...tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit” (CDH.II,20,131:27-29).

EADMER, Vie de saint Anselme, I,8. Trad. Henri Rochais. *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*.

GILSON, E. *La théologie mystique de S. Bernard*. Paris: Vrin, 1930.

GUINSBURG, J. A fé da razão: Spinoza. In: SPINOZA. *Obra Completa I*. Guinsburg, J e Cunha, N. tradução e notas. São Paulo: Perspectiva, 2014.

GUISALBERTI, A. Dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater: l'epistolário beccense di Anselmo d'Aosta". *La Scuola cattolica*. Milano: Editrice Ancora, 1988.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon*. Trad. Antonio Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001.

JOSAPHAT, C. Fé e razão. *IDE*, Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, v. 36. n. 56, p. 71-90, 2013.

KRETZMANN, A; KENNY, A; PINBORG, J. *The Cambridge history of later medieval philosophy*. From the rediscovery of Aristotle to the desintegration of scholasticism 1100-1600. Cambridge: Cambridge University press, 1982.

LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. 3 ed. Paris: Cerf, 1990.

MARTINES, P. A racionalidade da fé no *Proslogion* de santo Anselmo. *Philosophica*, Lisboa, n. 34, p. 37-56, 2009.

MARTINES, P. Meditation according to Anselm of Canterbury. *Patristica et Mediaevalia*, n. 40, p. 17-27, 2019.

MARTINES, P. Razão é fé na cristologia de Anselmo de Cantuária. *Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, n. 16, p. 209-232, 2009.

NOGENT, Gilberto de. Autobiographie. Paris: Les Belles Lettres, 1981. (Les Classiques de L'Histoire de France Au Moyen Age).

PENCO, G. *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*. Roma: Studia anselmiana, 1990.

S. ANSELM. *Opera Omnia*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984.

SIMÓN, A. 'Teologia monástica': la recepción y el debate em torno a um concepto innovador. *Studia monastica*, n. 44, p. 313-371, 2002 et n. 45, p. 189-233, 2003.

SOUTHERN, W. *Saint Anselm and his biographer*. A study of monastic life and thought: 1059-1130. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

SOUTHERN, W. *Saint Anselm. A portrait in a Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.1990, p.74.

TOMAS DE AQUINO, Sobre as razões da fé. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *Scintilla*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 89-136, jan./jun. 2018.

TORREL, J.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

WARD, B. *Anselm of Canterbury: a monastic scholar*. Fairacres publications; SLG Press: Oxford, 2021.

WARD, B. The place of St. Anselm in the development of Christian Prayer. *Cistersian studies*, Paris, n. 8, 1974.