

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**FIDES RATIO AUCTORITAS**

**O Esforço Dialético no ‘Monologion’ de Anselmo de Aosta:**

**As relações entre fé, razão e autoridade**

MANOEL LUÍS CARDOSO VASCONCELLOS

Orientador: Prof. Dr. LUÍS ALBERTO DE BONI

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia

Porto Alegre/2003

“A mim parece que o mistério desta coisa tão sublime transcenda todo o alcance da inteligência humana e por isso julgo dever renunciar a qualquer esforço para explicar como possa acontecer. Com efeito, creio que, para quem investigar 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 natural”(Anselmo de Aosta. *Monologion* LXIV,74,30 – 75,6)

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Luís Alberto De Boni, orientador e amigo, por seu zelo, compreensão e, sobretudo, por sua amizade, ao longo da realização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Gregorio Piaia, que me orientou durante o período em que estive pesquisando na Università degli Studi di Padova, Itália, pela atenção carinhosa dispensada à pesquisa e ao pesquisador.

À CAPES que, através da bolsa de estudos (PICDT) e da bolsa de doutorado sanduíche, proporcionou as condições materiais para a realização desta pesquisa.

Ao departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, na pessoa dos colegas e amigos João Hobuss e Clademir Araldi, pela dispensa das atividades e incentivo em todos os momentos da pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na pessoa dos professores Roberto Pich, Reinhold Ullmann, Urbano Zilles e Draiton Gonzaga de Souza, pelas orientações, sugestões e amizade.

Ao Grupo de Estudos em Filosofia Medieval da PUC-RS, na pessoa dos colegas e amigos Idalgo José Sangalli e Pedro Leite Júnior pelas sugestões, trocas de idéias e, sobretudo, pelas lições de amizade sincera.

À minha esposa Estela que me acompanhou nestes anos de pesquisa com imensa compreensão, auxiliando-me não apenas nas minhas inúmeras dúvidas de informática, mas, acima de tudo, apoiando-me com sua presença carinhosa.

## RESUMO

Qual a legitimidade da *dialética* para tratar questões ligadas à fé? Esta pergunta traduz a grande inquietação intelectual presente no século XI, dando origem a uma interessante discussão em torno do estatuto da lógica. O grande e crescente interesse da dialética fez com que alguns a vissem como instrumento bastante adequado para o exame de todas as questões, inclusive aquelas mais excelsas, ou seja, as questões sagradas. Outros autores, contudo, embora reconhecendo o valor da disciplina, observavam com certa desconfiança sua aplicação à matéria sacra. Lanfranco, Berengário e Pedro Damiano são protagonistas de um rico debate que é prenúncio de um novo rumo no modo de compreender as relações entre fé, razão e autoridade.

É, precisamente neste contexto de debate sobre o estatuto da dialética, que se faz presente a reflexão de Anselmo de Aosta. Em seu primeiro tratado sistemático, o *Monologion*, o autor busca, apoiado apenas pela razão, isto é, prescindindo do recurso à autoridade das Sagradas Escrituras e dos Padres, tratar *da essência divina e de outras questões conexas*. Ora, uma obra que trata de tal tema, fazendo uso exclusivo da *dialética*, do encadeamento das razões necessárias é, sem dúvida, elucidativa da posição de seu autor, referente ao debate então instaurado em relação à pertinência do uso da *dialética*. Nesta obra é possível perceber o modo harmônico, estabelecido por Anselmo, para conciliar a fé, a razão e a autoridade.

Fruto da meditação e do diálogo, o *Monologion*, especialmente por seu método *sola ratione*, consiste numa madura resposta de seu autor à questão fundamental de seu tempo. O recurso à dialética consiste num *esforço*, exigindo um adequado preparo, o qual, uma vez atingido, permite harmonizar o encadeamento das razões necessárias com a fé e a autoridade. Sem negar a tradição dos Padres, de modo especial a autoridade de Agostinho, Anselmo fornece uma resposta que não hesitamos em qualificar como sendo *filosófica*. É o que procuramos mostrar em nosso estudo.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | <b>07</b> |
| <br>  |           |
| <b>I – O DEBATE EM TORNO DA DIALÉTICA</b> .....   | <b>15</b> |
| 1.1 O contexto cultural do século XI e o debate sobre a dialética .....                 | 16        |
| 1.2 A controvérsia eucarística e a dialética .....                                      | 23        |
| 1.3 Pedro Damiano: a dialética e a vida monástica .....                                 | 45        |
| <br>  |           |
| <b>II – O MONOLOGION: SEU MÉTODO E ESTRUTURA</b> .....                                  | <b>54</b> |
| 2.1 O método do Monologion e suas justificativas .....                                  | 55        |
| 2.1.1 As justificativas do método exteriores à obra .....                               | 57        |
| 2.1.2 As justificativas no interior da obra .....                                       | 64        |
| 2.1.2.1 O método no prólogo do Monologion .....   | 64        |
| 2.1.2.2 O método no primeiro capítulo do Monologion .....                               | 71        |
| 2.2 A estrutura do Monologion .....   | 73        |
| 2.3 O Monologion: o esforço da ascese do Deus uno ao Deus trino .....                   | 77        |
| 2.3.1 A essência soberana por si (cc. I – XII) .....                                    | 78        |
| 2.3.2 As propriedades da essência soberana (cc. XIII – XXVIII) .....                    | 85        |
| 2.3.3 A estrutura trinitária do ser (cc. XXIX – LXIII) .....                            | 90        |
| 2.3.4 O espírito humano como imagem da substância suprema (cc. LXIV –<br>LXXVIII) ..... | 100       |
| 2.3.5 A conclusão: a veneração ao Deus uno e trino (cc. LXXIX – LXXX) .....             | 106       |

|   |            |
|---|------------|
| <b>III- SIGNIFICADO E VALOR DO MONOLOGION</b> .....   | <b>108</b> |
| <b>3.1 Algumas interpretações do Monologion</b> .....   | <b>109</b> |
| <b>3.1.1 Coloman Viola: o Monologion como obra teológica</b> .....                              | <b>109</b> |
| <b>3.1.2 Paul Vignaux: o Monologion como uma filosofia da religião</b> .....                    | <b>114</b> |
| <b>3.1.3 Paul Gilbert: o Monologion como expressão do modo humano de dizer o inefável</b> ..... | <b>122</b> |
| <b>3.1.4 Italo Sciuto: o Monologion como metafísica</b> .....                                   | <b>125</b> |
| <b>3.2 A meditação e o diálogo</b> .....  | <b>129</b> |
| <b>3.3 O papel da autoridade e a relação com Agostinho</b> .....                                | <b>134</b> |
| <b>3.4 O significado do procedimento “sola ratiōne”</b> .....                                   | <b>149</b> |
| <br>  |            |
| <b>IV- O ESFORÇO DIALÉTICO DE ANSELMO</b> .....   | <b>160</b> |
| <b>4.1 A “ratio” de Agostinho ao século XI</b> .....  | <b>161</b> |
| <b>4.2 O caráter inovador de Anselmo</b> .....  | <b>173</b> |
| <b>4.3 O “sola ratio” como demonstração da maturidade filosófica de Anselmo</b> .....           | <b>177</b> |
| <b>4.4 O esforço dialético</b> .....  | <b>188</b> |
| <br>  |            |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....  | <b>200</b> |
| <br>  |            |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....   | <b>210</b> |
| <b>a) Bibliografia Fonte</b> .....  | <b>210</b> |
| <b>b) Bibliografia Complementar</b> .....   | <b>213</b> |

## INTRODUÇÃO

A caracterização da Filosofia Medieval não é dada facilmente, uma vez que numerosos são os temas presentes nos seus quase dez séculos de abrangência. Apenas uma análise atenta do pensamento dos diversos autores (grande parte deles ainda não plenamente acessíveis) possibilita a percepção das muitas sutilezas que povoam suas reflexões. Alguns temas, contudo, são particularmente significativos neste amplo e rico horizonte de reflexão. Como não perceber a importância, por exemplo, da vasta querela em torno dos Universais, iniciada ainda na antiguidade (Platão, Aristóteles, Porfírio) e que atingiu o medievo (Boécio, Abelardo, Ockham etc)? Ou o debate teórico em torno das conflituosas relações entre os poderes espiritual e temporal (quantas questões filosóficas envolveram os meandros das disputas entre hierocratas e juristas!)?

Outra questão, particularmente característica da filosofia medieval, será objeto de nosso estudo: trata-se, sem dúvida, de um dos temas mais interessantes deste período: *as relações entre fé e razão*. As raízes deste problema se fixam fora da Idade Média. Estão arraigadas no solo (por que não dizer, fecundo?) da antigüidade cristã. Notemos que, nas epístolas paulinas, se faz presente: Paulo de Tarso, lembremos, adverte os cristãos de Colossos a terem cuidado com as *vãs e engenhosas especulações da 'filosofia'*, que

poderiam afastá-los da verdade cristã (cf. Col. 2,8). Não podemos negar que, em outras passagens, o apóstolo dos gentios mostra-se mais complacente com a razão humana, admitindo que ela, por si só, pode ser instrumento para o reconhecimento da Verdade por aqueles que não têm ou tiveram acesso à Revelação. Desde cedo, contudo, o pensamento cristão percebeu a necessidade de valer-se da sabedoria pagã, a fim de combater os erros e mostrar a razoabilidade do conteúdo revelado, encontrando no legado da Grécia Antiga o instrumental teórico mais disponível e acabado para o exercício da tarefa.

Em tal contexto especulativo, um papel relevante é reservado ao pensamento de Agostinho. Fé e razão não constituem propriamente um problema para ele, uma vez que sua reflexão não dissocia um campo teológico e um outro filosófico. Para o bispo de Hipona, fé e razão colaboram, cada uma a seu modo, para o conhecimento de Deus e da alma (cf. *Solilóquios* I,2) o que possibilita o verdadeiro encontro do homem consigo mesmo e o conseqüente atingimento da *beata vita*, uma vez que o inquieto coração humano só encontra a paz, quando repousa junto ao Criador (cf. *Confissões* I,1).

Muitos séculos se passarão até que os pensadores medievais delimitem um campo próprio de reflexão para a filosofia e para a teologia. Será preciso o amadurecimento do exercício propriamente metafísico, a partir do conhecimento da totalidade dos escritos aristotélicos, para que, no século XIII, Tomás de Aquino tenha clareza sobre as diferenças entre filosofia e teologia, percebendo-as como disciplinas com métodos diversos, ainda que visando a um fim comum, qual seja, a compreensão da verdade. No século XIV, porém, fé e razão, parece-nos, assumem uma perspectiva diversa, pois, a partir de Guilherme de Ockham, a reflexão filosófica, num prenúncio dos tempos modernos que se avizinham, estabelece a distinção completa entre o âmbito filosófico e o teológico.



Nosso estudo situa-se no período intermediário entre a Antiguidade Cristã e a chamada *maturidade* da Escolástica. Concentramo-nos no século XI. Os estudiosos do pensamento medieval salientam o baixo nível da reflexão filosófica no século X; apontam, porém, para o surgimento de um novo interesse pela Filosofia, a partir do século seguinte. Estamos no início da Escolástica. Vislumbra-se um novo modo de filosofar, mas o vasto legado da Patrística, com toda sua autoridade, é fortemente presente.

O renascer da Filosofia, contudo, não se verificou sem grandes debates, uma vez que foi marcado por posições, se não antagônicas, ao menos divergentes e, por vezes, um tanto exageradas, na medida em que alguns pretenderam submeter o dogma e as verdades ditas reveladas às exigências lógicas. Tal fato provocou uma considerável reação por parte de alguns teólogos. Trata-se da discussão entre *dialéticos* e *teólogos*. O ponto principal do debate gira em torno do estatuto da dialética: em que medida ela deve ser utilizada, se é que deve, para tratar das questões sacras? As diferentes concepções são o autêntico testemunho de uma época que assistia, sem imobilismo intelectual, a um genuíno despertar da razão.

Precisamente neste contexto filosófico, surge a reflexão de Anselmo de Aosta (1033 - 1109). Este discípulo de Agostinho enfrentará o problema filosófico de seu tempo. Raras vezes fará referência explícita a ele, mas sua obra toda é uma evidente e madura resposta ao problema então em voga. Anselmo afirma a prioridade da fé, mas não teme garantir que, para quem se firmou na fé, não há inconveniente em buscar uma compreensão racional daquilo em que acredita. Por isso, não hesita em fazer uso da dialética, particularmente em seu *Monologion*, mostrando que a argumentação racional, fundada na

fé, em nada contradiz a autoridade, seja a dos Padres da Igreja, seja a das Sagradas Escrituras.

Nosso estudo visa elucidar o papel de Anselmo neste contexto filosófico, investigando os fundamentos de sua reflexão. Para bem entender as dúvidas e inquietações daqueles tempos e a posição inovadora de Anselmo, é preciso ter presente o que, então, se entendia por *dialética*. De fato, esta era compreendida como sendo a *lógica*, o uso da razão ou mesmo a totalidade da filosofia. Assim entendida, terá sua aplicabilidade e legitimidade, concebida de diferentes modos, por pensadores que sustentam posturas diversas, tais como Berengário de Tours (c.1000 – 1088), Pedro Damiano (1005 – 1089) e o mestre de Anselmo, Lanfranco (1005 – 1089).

Enquanto Berengário faz uso das categorias lógicas, até mesmo para interpretar as palavras da consagração eucarística, uma vez que entende ser legítima a aplicação racional a todas as questões que envolvem a fé, Pedro Damiano, por sua vez, entende que a *dialética*, identificada com a filosofia, é um instrumento de confusão, que pouco favorece a compreensão da verdade, acessível pela fé. Já Lanfranco, o grande mestre de Anselmo, adota uma postura moderada, que, certamente, influenciou seu discípulo: a *dialética*, sendo bem usada, não representa um perigo, mas uma ajuda à compreensão das verdades de fé.

Veremos, contudo, que as posições são bem mais ricas e complexas do que o que acima expomos em caráter esquemático. O que resulta claro, efetivamente, é que houve uma grande controvérsia em torno da pertinência da aplicabilidade da *dialética*. Estudos mais recentes, alertam para o perigo de uma análise demasiado simplificada, uma vez que, até os autores que defendem efusivamente o uso da *dialética*, não têm intenção de negar o

dogma e as autoridades. Por outro lado, aqueles que condenam seus excessos, não deixam de utilizá-la para demonstrar seus argumentos. Buscamos, pois, caracterizar melhor as diversas posições, pois nos parece que, mais do que propriamente um conflito, ocorre, sem dúvida, um amplo debate sobre a dialética e sua relação com a fé e a autoridade.

Como é entendida por Anselmo a relação entre a fé e a razão? De que modo ele julga ser legítimo o uso da dialética? É o que procuraremos elucidar em nossa pesquisa. Percebemos, de fato, que em Anselmo não há uma relação antagônica entre fé e razão, pois ele as compreende de modo harmônico, embora haja uma hierarquia, onde a fé, evidentemente, ocupa o primeiro posto. Anselmo não a entende como sendo algo que limite a razão, pelo contrário, ela ilumina a compreensão racional que deve avançar sempre mais, e os seus resultados, se bem conduzidos, não contradizem a *autoridade* das Escrituras e dos Padres da Igreja. Eis um ponto importante que merece ser destacado: qual o papel da *autoridade*, notadamente o legado da Patrística (Santo Agostinho, de modo especial) no pensamento de Anselmo?

No *Monologion*, obra que analisaremos de modo especial, pois nesta o autor, explicitamente, declara fazer uso do procedimento *sola ratione*, ele utiliza as categorias dialéticas para *analisar a essência divina e outras questões conexas*, não temendo aplicá-las, até mesmo para buscar a compreensão do mistério cristão da Trindade. Fá-lo com a certeza de não contradizer em nada as Sagradas Escrituras e a autoridade. Sem descurar o conjunto da obra anselmiana, tomaremos, contudo, o seu primeiro tratado sistemático como paradigma, devido ao caráter *sui generis* deste opúsculo. De fato, instigado pelos monges da abadia beneditina de Bec, na Normandia, o seu Prior consente em colocar por escrito o que fora objeto de suas discussões em torno da essência divina e de outras

questões conexas. Adotou, conforme solicitação explícita dos monges, o seguinte método: *pautar-se unicamente pela razão (sola ratiōne)*, sem recorrer à autoridade das Sagradas Escrituras ou dos Padres da Igreja, buscando, igualmente, responder às eventuais objeções. Ora, uma obra que trata de tal tema, fazendo uso exclusivo da *dialética*, do encadeamento das razões necessárias é, sem dúvida, elucidativa da posição de seu autor, referente ao debate então instaurado em relação à pertinência do uso da *dialética*. Queremos ver, nesta obra, o modo como Anselmo entende as relações nem sempre fáceis entre a dialética e a autoridade.

Tendo em vista esta perspectiva de estudo, nossa pesquisa não buscará apenas apresentar a descrição histórica dos problemas que motivam a reflexão de Anselmo, mas, acima de tudo, procurará levar a cabo uma análise e explicitação conceitual da obra anselmiana. Nosso estudo não quer ser apenas uma história das idéias; trata-se de um trabalho especulativo, visando situar a questão abordada em seu contexto filosófico, e elucidar os conceitos. Trata-se de compreender o autor em seu contexto, mas à luz do que nos foi legado pela tradição filosófica posterior. Não se pretende, com isso, atualizar ou deturpar a reflexão anselmiana; deseja-se justamente, compreendê-la melhor no horizonte da História da Filosofia.

Sabemos que, a partir da modernidade, a reflexão filosófica tomou outros rumos, privilegiando temas gnosiológicos, epistemológicos e éticos em detrimento das questões metafísicas tradicionais. Uma das conseqüências disso é o chamado *eclipse de Deus* (para usar a expressão de Martin Buber). Em tal contexto especulativo, o tema sobre fé, razão e autoridade não tem o mesmo sentido que na Idade Média. A razão percorre seu caminho, desvinculada de relações que a vinculem com a teologia e é conduzida pela única

autoridade que deve guiar a reflexão filosófica, a autoridade dos argumentos. Não queremos dizer que a filosofia medieval descursasse do rigor argumentativo. Tal afirmação seria tão falsa, quanto leviana, posto que, poucas tradições filosóficas foram tão minuciosas na confecção de sua reflexão quanto a medieval. O que ocorre é que os medievais, diferentemente dos seus sucessores, elaboraram uma filosofia vinculada às questões teológicas, o que não significa, necessariamente, uma reflexão filosófica de segunda ordem ou de escasso valor.

Hoje, mesmo em outra perspectiva, as relações entre fé e razão têm sido objeto de estudos por parte de Papas, teólogos e filósofos. Se é evidente que o enfoque hoje é outro, acreditamos que é imprescindível o exame histórico da questão. Ora, é precisamente aí que constatamos uma carência nos estudos que hoje são levados a cabo, especialmente no Brasil, onde Anselmo tem sido pouco estudado. Não existe nenhum estudo crítico importante consagrado especificamente ao *Monologion* em língua portuguesa. Mesmo em outras línguas, a maioria dos estudos sobre Anselmo, excetuando-se as pesquisas levadas a cabo por medievalistas, tratam apenas do *Proslogion* e o fazem, não raras vezes, de um modo que nos parece, no mínimo parcial, pois atentam para os capítulos II a IV, onde é feita a exposição do *argumento único*, apressadamente chamado de argumento ontológico. Ora, analisar o argumento anselmiano, sem considerar a oração que o precede (Prosl. I) e a apreciação dos atributos divinos que seguem (caps V a XXVI), significa pensar o argumento, isolando-o de seu contexto argumentativo mais íntimo, resultando numa análise evidentemente possível, mas empobrecida pela desconsideração do plano integral da obra.

Anselmo é importante na História da Filosofia não apenas pelo argumento do *Proslogion* (a que muitos estudos parecem reduzi-lo), mas por contribuir, muito antes de que a filosofia medieval conhecesse a totalidade dos escritos aristotélicos, para a instauração de um novo método de filosofar, método este que faz interagir meditação e disputa, lógica e autoridade, filosofia e Sagradas Escrituras. Confiando na capacidade racional do homem, a reflexão anselmiana tem o mérito de mostrar que o rigor filosófico não é algo de segunda ordem, razão pela qual é não apenas lícito, mas necessário lançar-se ao *esforço* de empreendê-lo.

## I – O DEBATE EM TORNO DA DIALÉTICA

Quando se fala de filosofia no século XI imediatamente se pensa na figura de Anselmo de Aosta e no argumento “ontológico”. No entanto, assim como o pensamento de Anselmo não se reduz ao *argumento único* do *Proslogion*, também a reflexão filosófica daqueles tempos não pode ser restrita às obras do monge de Bec, como se este fosse uma expressão isolada em meio a uma extrema carência de atividade filosófica, quase um oásis de fecundidade intelectual em meio a um grande deserto de filosofia, como, muitas vezes, um estudo menos atento pode deixar transparecer. Anselmo, na verdade, foi um pensador perspicaz e original, mas, em momento algum, distante de seu contexto intelectual. Seu pensamento está fortemente marcado pelo debate em torno da *dialética*, questão premente naquela época. Vejamos, pois, qual o contexto cultural do século de Anselmo, olhemos o que então se entendia por dialética, visto que o uso da mesma foi objeto de polêmica, promovendo não propriamente um conflito, mas, diríamos melhor, um debate, em torno da pertinência da sua aplicabilidade às questões de fé. Ora, a expressão mais viva deste debate se deu na controvérsia que envolveu Lanfranco de Pávia e Berengário de Tours, controvérsia esta que, como veremos, não deixará de atingir o pensamento de Anselmo, especialmente porque seu *Monologion* aparece justamente quando os reflexos deste debate

eram ainda bastante fortes, fazendo com que o método da obra gerasse uma certa desconfiança por parte inclusive de Lanfranco, o reconhecido mestre de Anselmo.

### **1.1 O contexto cultural do século XI e o debate sobre a dialética**

No século XI, como de resto em todo o medievo, a presença da Igreja é forte no domínio temporal e, muito mais, no campo intelectual. Mas, nesta época a instituição tem diante de si a difícil tarefa de confrontar-se com o poder secular, visando retomar plenamente sua liberdade de ação, o usufruto completo de seus bens e até mesmo a autonomia de sua ação propriamente religiosa.<sup>1</sup>

Vive-se, de fato, o grande movimento que, graças ao empenho reformador do Papa Gregório VII (1073 – 1085), veio a ser conhecido por *reforma gregoriana*<sup>2</sup>. A busca de uma profunda reforma que impeça a decadência da Igreja é acompanhada pelo ataque ao império no que tange à luta pelas investiduras. A ordem beneditina, a partir da abadia de Cluny toma a frente na indicação das reformas. A Igreja está em busca de novas perspectivas não apenas políticas, mas trata-se, igualmente, de uma reforma moral e espiritual que irá provocar o surgimento de uma nova teologia, sempre mais afeita ao uso

---

<sup>1</sup> Cf. o comentário de Paolo Brezzi e Bruno Nardi sobre “L’ambiente culturale del secolo XI” na introdução à edição italiana do “De Sancta Simplicitate Scientiae Inflaniti Anteponenda” de Pedro Damiano, publicada por Vallecchi Editore, pp. 03ss.

<sup>2</sup> Uma interessante análise deste período é levada a cabo por Giuseppe Fornasari em “*Medioevo Riformato del Século XI- Pier Damiani e Gregorio VII*”, onde o autor, através das figuras emblemáticas que intitulam a obra, examina os aspectos históricos, sociais e eclesiásticos da reforma do século XI.



da razão<sup>3</sup>. Não é por acaso que a discussão em torno da eucaristia levada a cabo por Lanfranco e Berengário será o pano de fundo para um debate em torno do papel que cabe à razão no que tange às questões da fé. Esta polêmica, como veremos em seguida, será marcada por uma série de concílios, os dois últimos e bastante decisivos, realizados em Roma, respectivamente em 1078 e 1079 foram presididos pelo Papa Gregório VII. Para se entender as reais implicações dessas disputas, importa não esquecer que durante boa parte do período medieval a autoridade religiosa e a autoridade civil se confundiam. Os bispos, não raras vezes, representavam a única autoridade estável, atuando não só no campo religioso, mas também na esfera política, militar e econômica<sup>4</sup>. Num tal contexto, é natural que as querelas teológicas extrapolem o âmbito religioso, influenciando até mesmo em aspectos concretos da vida social

Não indissociado de todo este contexto, o século XI vê também um movimento de crescimento das cidades, as quais, pouco a pouco, vão adquirindo importância e acentuado relevo nas relações sociais. Fruto das novas relações econômicas, a cidade instaura um novo modo de vida. Talvez como uma reação a isto se assiste, nesta época, um despertar do interesse pela vida monástica. De fato, muitos daqueles que desejavam uma plena comunhão com Deus ou mesmo uma maior dedicação aos estudos, não julgavam encontrar na cidade as condições mais adequadas para realizar seu intento. É, nesse contexto, que se deve entender o empenho de Pedro Damiano em defender a vida monástica

---

<sup>3</sup> Cf. Giovanni Santinello. *Storia del pensiero occidentale – dagli inizi del cristianesimo al secolo XIV*, p. 282ss.

<sup>4</sup> Cf. Kurt Flasch. *Introduzione alla Filosofia Medievale*, p. 50.

como meio privilegiado de salvação<sup>5</sup>. Novas ordens monásticas surgem e outras se renovam, acolhendo aqueles que buscam, no silêncio, a forma ideal de relacionar-se com Deus. Não se trata, contudo, de um isolar-se do mundo, pois o monastério não deixava de exercer sua influência, sobretudo cultural, fora dos muros das abadias, influência esta que irradiava, especialmente, das bibliotecas<sup>6</sup>. É verdade, contudo, que os centros culturais não se limitavam aos mosteiros, pois também as escolas ligadas às catedrais, começavam cada vez mais a ter seu papel de destaque<sup>7</sup>, especialmente em decorrência da fama dos mestres que por elas passavam. As perspectivas, contudo, são diferentes entre a cultura monástica e aquela escolástica que vai nascendo a partir das escolas citadinas, em que pese estarem inseridas num mesmo espírito teológico: enquanto no mosteiro o estudo toma a forma de um desejo (*desiderio*)<sup>8</sup> da verdade, embora não dissociado da experiência mística de que o espírito monacal está envolvido em todas as suas atividades, nas escolas, o estudo esta mais afeito com o que, em linguagem hodierna, chamaríamos de investigação científica, a qual não deixa de ter uma função prático-teórica, ligada à preocupação de propiciar uma boa formação aos seus frequentadores.

No que toca propriamente aos aspectos culturais, o século XI pode ser classificado como um momento particularmente rico de discussões, podendo dizer-se que é aí que se está preparando o ambiente para o amadurecimento do método filosófico, que caracterizará a escolástica em suas fases posteriores. Trata-se, do ponto de vista da

---

<sup>5</sup> “...chi per amore di Dio avrà perseverato fino alla fine nella vita solitaria, uscendo dall’abitazione del corpo arriverà all’abitazione nei cieli, casa non fatta da mano d’uomo, eterna” Pedro Damiano. Il Libro Chiamato Dominus Vobiscum indirizzato all’eremita Leone, cap. 19.

<sup>6</sup> Cf. David Knowles. *The Evolution of Medieval Thought*, pp. 76 –7.

<sup>7</sup> Cf. Pierre Riché. *La Vie Scolaire et la Pédagogie au Bec au Temps de Lanfranc et de Saint Anselme*, in *Les Mutations Socio-Culturelles au Tournant des XI e XII e Siècles*, p.213.

filosofia e da teologia (distinção então não-evidente), de um período de discussão em torno do estatuto da razão, quando pretende abordar a fé. O tema evidentemente não era novo, pois toda a tradição patrística se defrontara com ele, mas agora era abordado de um modo diferente, causando temores. Por quê? Onde reside a novidade? O motivo das perplexidades está no modo cada vez mais difundido de aplicar a *dialética* às questões ligadas à fé cristã.

A reflexão filosófica do século XI está indelevelmente marcada pela dialética. Pode-se dizer, fazendo uso da expressão utilizada por André Cantin,<sup>9</sup> que naqueles tempos, o clero, no Ocidente Latino, vivia uma *paixão pela dialética*, tão bem atestada pelo entusiasmo de Anselmo, o Peripatético<sup>10</sup>. Um tal entusiasmo não podia ser facilmente condenável, uma vez que, de per si, não constituía em perigo para a fé, pois era até mesmo amparado na autoridade de Agostinho<sup>11</sup>, para quem a dialética<sup>12</sup> era a arte das artes e a disciplina das disciplinas<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. Alberto Bianco. Santo Anselmo tra Cultura Monastica e Escolastica, pp.132ss.

<sup>9</sup> Cf. André Cantin. La Position prise pour Lanfranc sur le traitement des mystères de la foi par les raisons dialectiques in Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI, p. 370.

<sup>10</sup> Anselmo de Besate, chamado Anselmo, o Peripatético, viveu na primeira metade do século XI, sendo autor da *Rethorimachia*, percorreu diversas regiões, ensinando em várias escolas. Não obstante as fortes críticas que lhe são feitas devido ao modo abusivo com que emprega o princípio de não contradição, parece ter exercido fascínio sobre os jovens devido a seu entusiasmo pela dialética.

<sup>11</sup> Um interessante estudo sobre a dialética em Agostinho e, em geral, no período anterior à escolástica, se encontra no livro de G. D'Onofrio *Fons Scientiae – la dialletica nell'occidente tardo-antico*. Diz o autor que, para Agostinho, “La Perfecta Dialectica è la ‘scientia veritatis’. Essa è il fondamento razionale della scienza, ne è la garanzia ed il principio al tempo stesso. L’acquisizione di ciò che i pagani chiamavano ‘philosophia’, ed i cristiani, ma non essi soltanto, ‘sapientia’, ossia la realizzazione di una conoscenza superiore, unitária e complessiva dei vari ambiti del sapere in cui sono distribuite le scienze particolare, è dunque subordinata in via preliminare alla padronanza approfondita delle regole dialettiche”, p. 40.

<sup>12</sup> É atribuído a Agostinho um *De Dialectica*. Sobre o conteúdo desta obra, bem como o problema de sua autenticidade e a inspiração doutrinal do escrito veja-se o livro de Jean Pépin, *Saint Augustin e la Dialectique*, onde o autor apresenta os argumentos a favor e contra a tese da

Ora, o século XI, não resta dúvida, é um século de renovação intelectual, um período em que a construção de prédios, o interesse pelas viagens e, sobretudo, a paixão pelos estudos são indicativos de que se está vivendo uma nova realidade cultural<sup>14</sup>. Como já acenamos, no século XI, no Ocidente Latino, o acesso aos estudos está intimamente ligado à Igreja. É perfeitamente conseqüente, portanto, que o entusiasmo pela dialética atinja as questões sagradas, uma vez que para muitos membros do clero não parecia pertinente estabelecer limites ao uso da dialética. Se esta é a disciplina mais importante, mais rica, a mais adequada para alcançar a verdade, por que não aplicá-la ao objeto mais precioso, qual seja, a questão sagrada? Ora, uma tal percepção não deixou de provocar perplexidade. Por esta razão, ao lado do entusiasmo crescente pela disciplina, pairava uma certa preocupação quanto à legitimidade da mesma no que tange às questões sagradas.

Mas, o que vem a ser afinal esta *dialética*, objeto de entusiasmo e, ao mesmo tempo de temores? Na reflexão filosófica do século XI, quando se fala de dialética, digamos desde já, fala-se de *lógica*<sup>15</sup>. Sabemos que, desde os fins do século IX, em conseqüência dos desdobramentos da renascença carolíngia, há uma retomada do *trivium*,

---

autenticidade. Um outro estudo interessante a este respeito é apresentado na obra de Giovanni Catapano *L'Idea de Filosofia in Agostino*, onde, a partir da metafísica agostiniana, o autor reflete sobre o conceito de filosofia presente na obra do mestre da patrística.

<sup>13</sup> “Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quae quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant? Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest” Agostinho. De Ordine 2, 13, 38.

<sup>14</sup> Cf. André Cantin, op.cit. pp. 361ss.

<sup>15</sup> “Au XI siècle et au début du XII, l’emploi de dialectica est universel pour designer la discipline qui dirige l’exercice de la raison, discerne le vrai du faux; le terme logica n’est pas oublié, mais il reste abstrait; quand il s’agit de désigner dans le concret l’effort de l’homme pour connaître avec sa seule intelligence, ce sont les mots dialectica, dialecticus que viennent naturellement sous la plume des auteurs”. Pierre Machaud-Quintin. Etudes sur le Vocabulaire Philosophique du Moyen Age, p. 61.

o que provocará um desenvolvimento dos estudos não apenas da gramática e da retórica, mas também e, sobretudo, da lógica, pois o próprio Alcuíno atribuía a esta disciplina a função de possibilitar o esclarecimento da verdade, discernindo o verdadeiro do falso. Alcuíno está retomando uma concepção já presente em Isidoro de Sevilha, para quem a lógica consistiria na parte racional da filosofia, compreendendo a *dialética*, cuja função é distinguir o verdadeiro do falso e a *retórica*, aplicável à organização, sobretudo, da vida social<sup>16</sup>. Também Rábano Mauro, retomando a distinção de Isidoro e fazendo uso do elogio agostiniano da dialética, compreenderá tal disciplina como sendo a *arte das artes* e a *ciência das ciências*. Não é nossa intenção, aqui, fazer um histórico da compreensão do termo dialética na Idade Média.<sup>17</sup> Digamos apenas que esta disciplina chegou ao século XI sendo entendida como sinônimo de *lógica*. Ora, o que então se entendia por lógica? Nada mais do que a *lógica vetus*, ou seja, os primeiros tratados do *Organon* de Aristóteles (*Categoriae* e *De Interpretatione*), com a introdução de Porfírio, a *Isagoge*, na tradução latina de Boécio. Também eram conhecidos os tratados lógicos de Boécio.

É interessante notar que, no século XI, estes textos que constituíam a base para o estudo da lógica já eram conhecidos e são agora retomados de uma forma nova, uma vez que, em torno deles, ou melhor, a partir do que eles suscitam, ocorrerá um rico *debate*<sup>18</sup> em

---

<sup>16</sup> Cf. Pieere Machaud-Quintin. Op.cit., pp. 59ss.

<sup>17</sup> Para um tal estudo, indicamos a obra de Pierre Michaud-Quantin, antes referida, particularmente, o capítulo III, “*L’Emploi des Termes Logica et Dialectica au Moyen Age*” pp. 59 – 72. Igualmente interessante é o livro, também já indicado, de Giulio D’Onofrio *Fons Scientiae – la dialletica nell’occidente tardo-antico*. Veja-se também o estudo de Celina Mendoza sobre “Dialética medieval ou a arte de discutir cientificamente” em “*Trivium e Quadrivium – As artes liberais na Idade Média*”.

<sup>18</sup> “No symptom of the new power that had come to the minds of Western Europe could be more striking than the rapid emergence of dialectic as a critical agente and the centre of a programme of education and debate, nor could any evidence be found of the importance of this moment for

torno das relações entre a *razão dialética* e a *fé cristã*, fazendo com que a dialética ocupe uma posição absolutamente central na reflexão filosófica. Não se trata tanto de ser a favor ou contra a dialética, mas o que vai ocorrer é uma profunda e ampla discussão, envolvendo o papel da mesma em que, independente das posições tomadas, ninguém deixará de fazer uso dela, razão pela qual não nos parece adequado ver no século XI um conflito entre os dialéticos (defensores intransigentes da aplicação lógica, inclusive aos dogmas da fé) e os teólogos (igualmente intransigentes, mas defensores da pureza da ortodoxia, isenta de qualquer influência que não seja a autoridade consagrada da Tradição e das Sagradas Escrituras). Muito mais do que um conflito, o que se verifica é um *debate* em torno de uma questão que ocupou o cenário filosófico de tal maneira que não podia mais ser ignorada, inclusive por seus adversários.

O que causou perplexidade em alguns autores, Pedro Damiano e Lanfranco, por exemplo, reside no que chamaríamos uma certa *ambivalência* da dialética. Enquanto instrumento de debate, enquanto elemento esclarecedor das discussões, em geral, a dialética não enfrenta uma radical oposição. O embaraço surge quando de sua aplicação à fé de modo autônomo, isto é, independente da autoridade. O “perigo” dialético não está nela mesma, mas nas possibilidades decorrentes de um uso não adequado. O que, decididamente, não está claro, ao menos para os defensores do uso da dialética, é o que seja este uso adequado, pois num momento em que a reflexão filosófica se encontra, em grande parte, circunscrita à lógica, posto que a metafísica clássica não era conhecida, como se furtar a utilizar a dialética, visto que esta aparecia como o mais convincente, quando não o único acesso à compreensão racional da fé? Abrir mão da dialética significava renunciar

---

Western thought more impressive than the rise of dialectic from a perfunctory memory-technique to the principal place in education.”David Knowles. *The Evolution of Medieval Thought*, p. 85.

à razão mesma. A dialética atingiu um tal estatuto que não há mais como impedir sua aplicação, nem parece ser este o desejo dos seus críticos. O que desejam contudo, é que a argumentação racional não vá de encontro à tradição dos ensinamentos da Igreja, ou seja, o instrumental lógico não pode ensejar, em que pese a pia intenção do dialético, a desvios do caminho seguro já traçado pela tradição ancorada na autoridade das Sagradas Escrituras e dos Padres. Olhemos mais de perto esta questão. Procuremos ver a intenção dos autores que, fazendo uso da dialética, para tratar das questões ligadas à fé, provocaram, independente das suas intenções, grande perplexidade em outros, defensores da tradição, mas que não temeram defender esta mesma tradição, usando as mesmas “armas” de seus adversários. Situemo-nos, particularmente, naquela questão que mais de perto envolveu o pensamento de Anselmo, ou seja, a polêmica em torno da eucaristia, que colocou em posições opostas Lanfranco de Pavia e Berengário de Tours.

## 1.2 A controvérsia eucarística e a dialética

A controvérsia eucarística<sup>19</sup> é fruto daquele momento em que a dialética provoca uma inegável tensão no ambiente cultural. É bem verdade que os problemas em torno de

---

<sup>19</sup> Ao apresentar, em linhas gerais, a polêmica em torno da eucaristia que envolveu Lanfranco e Berengário nossa intenção é tão somente fazer perceber o papel gerador de tensão exercido pela dialética quando de sua aplicação ao objeto sagrado, pois, julgamos que esta controvérsia que, de resto, não deixa de influenciar no modo como repercute a obra de Anselmo, é, por si só, bastante elucidativa do momento filosófico de então. Sendo este nosso interesse, prescindimos de qualquer análise mais profunda do problema no que se refere a seus aspectos propriamente teológicos. Um estudo exaustivo, envolvendo a polêmica em seus aspectos históricos e teológicos encontramos na excelente obra de Jean de Montclos *Lanfranc e Berenger: la controverse eucaristique du XI siècle*. E também no 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 centenário della morte (1089 – 1989) – atti del convegno internazionale di studi – a cura di Giulio D'Onofrio*, p. 297ss. Tomamos estes dois textos como especiais referências, ainda que não exclusivas, para a

como compreender o sacramento da eucaristia, de como avaliar as conseqüências das palavras pronunciadas na consagração, não surgiram no século XI<sup>20</sup>, mas, neste período, esta discussão, como não poderia deixar de ser, foi enriquecida, pelo debate dialético. O cerne do problema está ligado ao sentido do sacramento da eucaristia. Nenhuma das partes envolvidas pretende negar a presença sacramental do corpo e do sangue de Cristo no pão e no vinho consagrados, mas o que vai ser objeto de polêmica diz respeito ao modo de interpretar tal presença. A discussão em torno do sacramento eucarístico, como se disse, não é nova. Já dois séculos antes<sup>21</sup>, Pascasio Radberto, em seu *De Corpore et sanguine Domini*, apontava para um modo ao mesmo tempo miraculoso e institucional da eucaristia, uma vez que a transformação das aparências no sacramento seria obra da onipotência divina, embora passando pela mediação sacerdotal. Ainda no século IX, um abade de Corbie (norte da França), Ratramme escreveu tratados sobre a eucaristia que foram

---

apresentação dos acontecimentos que envolveram a controvérsia eucarística do século XI, dado que o autor não apenas relata os fatos e os argumentos da disputa, como também apresenta os principais documentos produzidos nos diversos momentos, desde a descoberta, por parte de Berengário, do escrito atribuído a Eriúgena (em torno de 1048) até o Concílio de Bordeaux de 1080. Além destas, indicamos, igualmente, para um panorama amplo da questão, especialmente nos seus aspectos historiográficos, a obra de André Cantin *Fede e Dialettica nell'XI secolo*.

<sup>20</sup> Para uma análise das origens remotas da controvérsia eucarística, especialmente a partir do século IX, passando pela controvérsia em torno de Berengário, indicamos a obra de Ovídio Capitani *Studi su Berengario di Tours*, que reúne diversos artigos, publicados por Capitani em diversos momentos (de 1956 a 1961). Para o autor, a controvérsia em torno a Berengário precisa ser estudada à luz das circunstâncias que envolveram a crise ideológica e política da sociedade cristã do século XI. Recomendamos, particularmente, o último artigo da obra, intitulado “Per la storia dei rapporti tra Gregorio VII e Berengario di Tours”, onde o autor afirma: “Si può dire, infatti, senza timore di esagerare, che dal sinodo di Bressanone (1080) agli studi di Carlo Erdmann, le relazioni tra il Papa della grande riforma del sec. XI e lo scolastico di Tours siano state oggetto di una serie interrotta di interpretazioni contrastanti, intese ora ad accusare Gregorio VII di connivenza con l’eretico, ora a scagionarlo da ogni sospetto, ora a taciarlo di doppio gioco e di mala fede nei riguardi di Berengario”, p. 143.

<sup>21</sup> Marta Cristiani em seu artigo “Le Ragioni di Berengario di Tours”, coloca, de uma forma bem mais enfática do que Jean de Montclos, a necessidade de buscar, nas discussões em torno da eucaristia no século IX as razões da polêmica do século XI: “La controvérsia del séc. XI rappresenta in realtà la crisi decisiva dello spiritualismo misterico tardoantico, già chiamato a fare i conti con l’esegesi pitagorica, alimentata di cultura grammaticale, del séc IX”, p.359.



bastante difundidos. A origem da controvérsia do século XI envolve, justamente, um escrito de Ratramme, também intitulado *De Corpore et sanguine Domini*, citado por Berengário para fundamentar suas concepções. No entanto, Berengário, que encontrou este texto por volta de 1048, pensou tratar-se de um escrito de João Scotus Eriúgena. Esclareça-se, contudo, que o equívoco não foi exclusividade de Berengário, posto que, neste erro, foi acompanhado por todos os envolvidos na polêmica.<sup>22</sup>

Berengário nunca teve intenção de negar o que a fé cristã atribuía à eucaristia, mas entendia que a *razão humana*,<sup>23</sup> pode deter-se sobre tal questão, uma vez que, para ele, é importante que tudo possa ser confrontado à luz da razão. Ora, Berengário entende que o homem, tem a capacidade de compreender o que vê e, se não o faz, está em contradição com o fato de ter sido criado à imagem e semelhança divina. Assim, por que não fazer uso da dialética para abordar as questões que envolvem a fé? Eis aí um ponto central da discordância entre Berengário e Lanfranco. Este admite que a dialética venha a ser um instrumento da razão, aquele, no entanto, não vai concebê-la como instrumento, mas, bem mais, como um sinônimo da razão mesma. A clareza da verdade é alcançada através da capacidade racional (o que para Berengário significa fazer uso da dialética) que foi

---

<sup>22</sup> Cf. Jean de Montclos. Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation in Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI – nel centenário della morte (1089 – 1989) – atti del convegno internazionale di studi – a cura di Giulio D'Onofrio, p. 297ss.

<sup>23</sup> “Dans la pensée de Bérenger, il semble que les sens très anciens, jamais entièrement perdus de ratio, demeurent encore attachés aux deux grands sens plus récents qui s'en sont dégagés, celui de raison donée, argument qui tend à prendre la forme contraignante d'un raisonnement, et celui de raison humaine, puissance qui est en l'homme de raisonner et de connaître le vrai en raisonnant; mais non pas seulement en raisonnant: en appréhendant certaines vérités dans une évidence immédiate”. André Cattin. La Raison dans le de Sacra Coena de Bérenger de Tours, p. 180.

concedida por Deus ao homem e que é o motivo pelo qual se pode dizer que o homem foi criado à Sua imagem e semelhança<sup>24</sup>.

Convicto disso, Berengário busca conciliar a fé que, não é demasiado repetir, não tem intenção de negar, com a evidência racional, a que o homem não pode renunciar. Não nos parece que Berengário tenha vislumbrado maiores dificuldades em conciliar a fé com a razão dialética. Seu dilema foi outro: como conciliar razão dialética e autoridade. Esta conciliação nem sempre foi possível, e Berengário, pelo que podemos depreender de seu pensamento, não via nenhum problema em atribuir supremacia à razão em detrimento da autoridade. Para ele, a autoridade não está isenta das fraquezas humanas, mas o exercício da razão, quando bem conduzida, pode levar a caminhos bem mais seguros. Berengário tocava em um ponto extremamente delicado para as sutilezas intelectuais de sua época. Ingênuo? Contraditório? Ousado? Julgamentos desta ordem não vão totalmente de acordo com a razão filosófica. O fato é que, assim procedendo, o arqui-diácono de Saint-Maurice d'Angers suscitou uma discussão que, não obstante seu caráter preponderantemente teológico, acabou por envolver, de modo muito profundo, a filosofia do século XI. Vejamos, pois, como Berengário concebia a dialética, de que modo aplicou esta concepção à eucaristia e, por fim, qual a reação de Lanfranco diante das idéias de Berengário.

O ponto principal que precisa ser destacado é que, para Berengário, a razão é superior à autoridade<sup>25</sup>. O que entende ele por *razão*? Analisando o *De Sacra Coena* de

---

<sup>24</sup> Em Berengário, como mostra André Cantin “la raison est l’image de Dieu, non pas ce qui permet à Dieu de déployer en l’homme sa puissance, mais ce qui appartient à l’homme pour le rendre semblable à Dieu”. André Cattin. *La Raison dans le De Sacra Coena de Bérenger de Tours*, p. 201.

<sup>25</sup> “Il s’agit pour lui de faire reconnaître en tout domaine, même sacré, ‘incomparable prééminance de la raison’ sur l’autorité, même divine. Il laisse éclater comme une conscience nouvelle: l’évidence appartient à la raison, exploitée par la dialectique, elle ouvre une carrière à une

Berengário, percebe-se que por razão o autor entende algo que está indissociavelmente ligado à *evidência*: a razão é superior pelo fato de proporcionar evidência<sup>26</sup>, ou seja, o atingimento de uma demonstração clara e, por isso mesmo, isenta de equívocos. Berengário não pretende assumir uma postura meramente racionalista, mesmo por que sua defesa da superioridade da razão está toda ela apoiada nas Sagradas Escrituras e em Agostinho<sup>27</sup>. A razão é superior porque ela conduz à verdade de forma evidente, ou seja, de uma tal forma, que não pode ser negada. Tomando o bispo de Hipona como seu defensor, Berengário cita o *De vera religione*,<sup>28</sup> para mostrar como a razão não pode estar submetida à autoridade. Sendo assim, Berengário vê como sendo uma postura magnânima a de sempre recorrer à dialética, pois abstrair disso é recusar a dignidade de ser racional, criado à imagem e semelhança divina<sup>29</sup>. Como podemos perceber, a noção de razão em Berengário está sempre acompanhado de três idéias:<sup>30</sup> *dialética*, *evidência* e *imagem divina*. O uso da dialética é pertinente, não há justificativa alguma em condená-lo, porque conduz à *evidência* da verdade, sendo mesmo o modo próprio de proceder de quem foi

---

science rationnelle, irrécusable, même dans les questions les plus difficiles de la foi”. André Cattin. *La Raison dans le De Sacra Coena de Bérenger de Tours*, pp. 175-6.

<sup>26</sup> “..quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae cecitate nullus negaverit” *De Sacra Coena ou Rescriptum contra Lanfrannum I*, p. 85, 1778-1780. Citaremos o *Rescriptum contra Lanfrannum*, obra que ficou conhecida como *De Sacra Coena*, a partir da edição publicada no *Corpus Christianorum – continuatio Mediaevalis vl. LXXXIV*. Turnholti, Typography Brepols Editores Pontificii, 1988.

<sup>27</sup> Cf. por exemplo, *De Sacra Coena ou Rescriptum contra Lanfrannum I*, p. 92, 2041ss, para o caso de Agostinho e I, p. 49, 473ss para o caso das Escrituras.

<sup>28</sup> Cf. Agostinho. *De Vera Religione* 25, 47.

<sup>29</sup> “Maxime plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei”. *De Sacra Coena ou Rescriptum contra Lanfrannum I*, p. 85, 1795-1799.

<sup>30</sup> Cf. André Cantin, *La Raison dans le De Sacra Coena de Bérenger de Torus*, p. 192ss.

criado à *imagem e semelhança de Deus* e que, de um certo modo, renova sua semelhança divina através de sua capacidade racional, isto é, pelo uso da *dialética*.

A razão, portanto, é superior à autoridade. Não é que Berengário despreze a autoridade ou que pense ser esta um sinônimo de equívocos e erros. O que deseja salientar, em sua obra, é que, mesmo sendo a autoridade verdadeira, a razão sempre lhe é superior, pois seus resultados são alcançados por um encadeamento de argumentações que conduzem a uma evidência provada no esforço argumentativo e não, simplesmente, garantida por alguém que detém uma suposta proeminência. A superioridade da razão está no fato de tornar evidente, através do *encadeamento das razões necessárias* (para usar a terminologia de que Anselmo faz uso no *Monologion*), algo que, antes, não o era, pois, conforme Berengário, o exercício dialético, se bem conduzido, proporciona uma conclusão necessária e, portanto, verdadeira.

Na obra de Berengário, nem sempre está claro o que é autoridade humana e o que é autoridade divina. O que transparece, contudo, é que o poder argumentativo não pode ser limitado por uma força estranha a ele mesmo. Se Berengário exagera ao aplicar tal concepção a todas as questões que envolvem a fé, não deixa, contudo, de demonstrar originalidade, mostrando que a única autoridade que pode garantir o exercício filosófico está precisamente na autoridade da razão mesma e que o homem, por si só, é capaz deste empreendimento. Aplicando, contudo, suas idéias ao sacramento da eucaristia Berengário atraiu para si o foco da tensão que o debate em torno da dialética estava provocando. Suas concepções, e quiçá seus exageros, foram as razões de sua originalidade e, igualmente, de seu infortúnio. Vejamos, então, de que modo Berengário conduz seu esforço dialético para analisar o sacramento da eucaristia.

Foi visto que em Berengário a razão está ligada à evidência. No que tange à eucaristia, o que é evidente é a presença do pão, elemento que constitui, sem dúvida, a realidade perceptível. Como explicar, sem ferir o critério da evidência, que, após a consagração, o pão se torna o corpo de Jesus Cristo? Esta é a questão que Berengário procura resolver, a partir da dialética, ou seja, através da razão, como convém ao ser racional, criado à imagem e semelhança do criador. A fé da Igreja afirma que o pão se torna o corpo de Cristo, após a consagração, e Berengário não tem intenção de ir de encontro ao ensino da Igreja. Mas esta afirmação de fé não é *evidente*. Berengário afirma que as qualidades de um sujeito não podem permanecer, se este sujeito se corrompe<sup>31</sup>. Ora, mesmo após a consagração, é evidente que a qualidade do pão permanece, pois a realidade empírica do pão subsiste, mesmo após as palavras pronunciadas pelo sacerdote. Como conciliar a presença de Cristo e a realidade evidente do pão que permanece? É precisamente aí que Berengário julga encontrar uma explicação no escrito de João Scotus Eriúgena (em verdade, escrito de Ratramme). Berengário, de fato, interpretou este texto como sendo a defesa, amparada na mais autêntica tradição cristã, de uma concepção simbólica da eucaristia<sup>32</sup>, só não percebida por quem compreende este sacramento a partir

---

<sup>31</sup> “Utrumlibet horum concesseris, panem superesse post consecrationem in mensa domnica omni procul ambiguo concessissti, multumque a seipso dissidet qui dicit panem in altari materialiter absumi et nichilo minus enuntiat: ‘panis et vinum, quae ponuntur in altari, sunt verum Christi corpus et sanguis’, verumque invincibiliter manet, omne quod est aliud esse in eo quod est, aliud in eo quod aliquid est, nec posse quippiam aliquid esse cui contingat ipsum non esse, ac per hoc, dum dicitur panis in altari consecratus (vel panis sanctus, panis sacrosanctus) est Christi corpus, omni veritate panis superesse conceditur. Verbi gratia si enuncias: Socrates est, ipsum esse firmasti, si enuncias: Socrates iustus est, aliquid eum esse constituisti, nec potest iustus esse si contingat Socratem non esse.” De Sacra Coena ou Rescriptum contra Lanfrannum I, p. 65, 1065 – p. 66, 1078.

<sup>32</sup> Jean de Montclos, no artigo “Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation” afirma que o modo como Berengário interpretou o escrito “*ne correspond nullement à la pensée de Ratramne*”, p. 298.

de uma concepção materialista. Para Berengário, a presença do pão subsistente não implica em impedimento da presença do Cristo no mesmo pão, embora admita que não se trata aí de uma evidência racional, ainda que possa ser uma verdade aceita pela fé. Para Berengário, as palavras da consagração não têm o poder de transformar o pão no corpo de Cristo, no sentido de alterar a natureza do pão, pois a substância do pão não se altera. O efeito da consagração reside no fato de tornar aquele pão um *signal verdadeiro* do corpo de Cristo<sup>33</sup>. Aí reside precisamente seu caráter sacramental<sup>34</sup>. Berengário não nega que a celebração eucarística torne, de novo, presente a paixão de Cristo. Para ele, porém, o sacramento não pode ser entendido de modo material, sensível, posto que a compreensão do mesmo deve ser intelectual. Ora, um sacramento vai além dos sentidos, atingindo o pensamento. A presença do corpo de Cristo no pão consagrado é, pois, uma presença simbólica e espiritual, mas que nem por isso deixa de ser verdadeira<sup>35</sup>.

Abstraindo dos aspectos eminentemente teológicos que envolvem a controvérsia, parece-nos ser possível dizer que, ao menos no que tange ao campo específico do debate em torno da dialética, a posição de Berengário encontrou fortes resistências não tanto por submeter a fé ao exame da razão, uma vez que seus adversários, bem como a tradição patrística não deixaram de fazer o mesmo. As razões da polêmica que suscitou estão ligadas muito mais à superioridade da razão em detrimento da autoridade, defendida por ele e, sobretudo, pelo fato de Berengário acreditar na possibilidade de conciliar uma

---

<sup>33</sup> “...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.

<sup>34</sup> Cf. Jean de Montclos, Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation in Lanfranco di Pavia e l’europa del secolo XI, p. 310.

<sup>35</sup> “... dans ces conditions Bérenger pense pouvoir parler d’une présence du corp du Christ dans l’Eucharistie et même d’une présence de son vrai corps.” Jean de Montclos, op.cit., p.311.

interpretação simbólica do sacramento eucarístico, na qual entrevê uma racionalidade, com a racionalidade lógico-dialética. Para ser fiel à evidência lógica, exigida pelo discurso dialético, Berengário não pode abrir mão do que é evidente: a presença do pão e do vinho sobre o altar. Para não negar sua fé, Berengário precisa justificar a presença do que o sacramento significa. Sua solução será dizer que a realidade sacramental é figura e sinal, ao mesmo tempo em que opera uma distinção entre *sacramentum* e *res sacramenti*<sup>36</sup>. O modo como enfrentou este problema, de modo a conciliar a fé, sem deixar de ser fiel à evidência da verdade empírica, é que implicou a polêmica que envolveu o estatuto da dialética e da autoridade diante da fé.

A controvérsia em torno da eucaristia e, conseqüentemente, em torno do papel da dialética, começa a formar-se propriamente a partir do momento em que as idéias de Berengário são divulgadas, chegando aos ouvidos de Lanfranco, então Prior da abadia beneditina de Bec, na Normandia. Este, ao tomar conhecimento da posição de Berengário contrapõe-se a ele e toma em sua defesa um outro personagem do século IX, precisamente Pascásio Radberto e seu *De corpore et sanguine Domini*. Retoma-se, desse modo, com base em textos de dois séculos antes, uma discussão que, agora, porém, está permeada por um outro problema, qual seja, a pertinência da utilização dos argumentos lógicos nas questões que envolvem a fé.

Berengário, ao saber que Lanfranco reagira negativamente às suas posições, dirige-se a ele, através de uma correspondência, em que demonstra sua estranheza com a desaprovação de suas idéias, pois, consoante Berengário, se Lanfranco considera herética a

---

posição de João Scotus Eriúgena (Ratramne) deveria igualmente considerar como heréticos Ambrósio, Jerônimo, Agostinho e outros, pois Berengário encontrou vários textos dos citados Padres onde vislumbrava com clareza a pertinência de uma interpretação simbólica, ao mesmo tempo que real, da eucaristia<sup>37</sup>. A carta que escreve a Lanfranco, por volta de 1049, chegou a Roma, onde Lanfranco se encontrava em viagem, e acabou sendo lida no concílio ocorrido em 29 de abril de 1050, presidido pelo Papa Leão IX. Lanfranco, então presente, tomou a palavra e, fazendo uso da argumentação que nos anos seguintes seria várias vezes utilizada, contrapôs-se a Berengário. O resultado foi a excomunhão de Berengário, embora ele, que não estava presente, tenha sido convidado a comparecer num próximo concílio, a realizar-se no mesmo ano em Verceil, para apresentar sua defesa. No Concílio de Verceil, Berengário não pôde se fazer presente e foi declarado herético. Sua acusação se deu a partir da leitura do tratado de Ratramne, cujas idéias Berengário defendia. Durante o concílio, o livro de Ratramne acabou por ser destruído, gesto que contou com a anuência de Lanfranco<sup>38</sup>. Estão descritos aí apenas os primeiros lances de uma imensa controvérsia que se prolongará por mais de trinta anos, sendo objeto de discussão em cerca de quatorze diferentes concílios, onde, em geral, Berengário sempre será condenado e convidado a retratar-se. A forte repercussão causada pelas idéias de Berengário parece-nos dever-se não apenas ao tema em si mesmo, por mais que ele seja

---

<sup>36</sup> Cf. Marta Cristiani. *Le 'Ragioni' di Berengario de Tours in Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI*, p 351.

<sup>37</sup> Na correspondência a Lanfranco, Berengário diz “*Et nunc ergo, frater, quantumlibet rudis in illa scriptura, vellem tantum audire de eo, si oportunum mihi fieret, adhibitis quibus velles vel iudicibus congruis vel auditoribus. Quod quamdiu non fit, non aspernanter aspicias quod dico: si hereticum habes Johannem, cuius sententias de eucharistia probamus, habendus tibi est hereticus Ambrosius, Jheronimus, Augustinus, ut de caeteris teceatur*” – reproduzido in Marta Cristiani. *Le 'Ragioni' di Berengario de Tours in Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI*, p. 338.

<sup>38</sup> Cf. Jean de Montclos. *Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation in Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI*, pp. 64-83.



importante na ortodoxia católica. Há um outro fator, de ordem externa, que nos parece deve ser levado em consideração. A polêmica se desenrola num momento em que são muito tênues os limites entre a ordem sagrada e a sócio-econômica. No mundo medieval, como nota o estudo de Kurt Flasch sobre a polêmica eucarística, os atos eclesiásticos, como o batismo e a missa, têm uma dimensão social, razão pela qual as polêmicas de ordem religiosa, como as que envolveram o sacramento da eucaristia e as discussões em torno da trindade, transcendem o interior da esfera sacra, podendo repercutir em outras áreas, até mesmo na política e na economia<sup>39</sup>. Mesmo que interessante, o relato histórico de toda a polêmica e de todos os argumentos envolvidos, fugiria dos objetivos que aqui nos propomos<sup>40</sup>. Por isso, ficaremos restritos às posições gerais dos dois maiores envolvidos. Tendo já visto, em linhas gerais, a posição de Berengário, olhemos agora a reação de Lanfranco de Pavia<sup>41</sup>.

Do mesmo modo que Berengário, também Lanfranco, como já dissemos, foi buscar num autor do século IX uma fundamentação para sua postura em torno da eucaristia. De fato, encontrou em Pascasio Radberto, autor do *De Corpore et Sanguine Domine*, uma concepção na qual o sacramento do altar aparece como uma efetiva modificação da aparência externa, modificação esta que passa pela mediação sacerdotal, ainda que seja uma transformação operada por meio sobrenatural, ou seja, o sacerdote é o

---

<sup>39</sup> Cf. Kurt Flasch. *Introduzione alla Filosofia Medievale*, p. 49ss.

<sup>40</sup> Uma ampla e bem fundamentada análise de todos os acontecimentos e argumentos que envolveram a controvérsia eucarística do século XI também pode ser encontrada nos diversos artigos que compõem a obra *Lanfranco de Pavia e l'europa del secolo XI nel centenario della morte (1089 – 1989) – atti del convegno internazionale di studi* – a cura di Giulio Onofrio.

<sup>41</sup> Para um estudo referente à formação de Lanfranco, indicamos a obra de Margaret Gibson *Lanfranc of Bec*, (Oxford University Press, 1978) especialmente o capítulo terceiro, onde a autora apresenta Lanfranco como um homem dedicado aos estudos. Nesta obra, a qual tivemos acesso em sua tradução italiana feita por Pierluigi Fiorini (*Lanfranco – da Pavia al Bec – a Canterbury*) a autora apresenta um estudo crítico das obras de Lanfranco, indicando uma interessante bibliografia especializada.

instrumento que faz com que o milagre seja processado. Defendendo a presença do corpo histórico e individual de Cristo, numa espécie de *fisiologia sacramental*,<sup>42</sup> Pascasio justifica sua postura, mostrando que, da mesma forma que a encarnação mostra uma realidade biológica e histórica do corpo de Cristo, também a eucaristia proporciona algo semelhante, sendo que sua repetição se faz necessária dado o fato da igual repetição dos pecados da humanidade. Na verdade, Pascasio Radberto não deixa nenhuma margem para qualquer interpretação do sacramento do altar que envolva alguma espécie de simbolismo<sup>43</sup>. Era justamente do que precisava Lanfranco para combater Berengário. A posição de Lanfranco aparece, de modo privilegiado, em sua obra *De corpore et Sanguine Domini*, escrita por volta de 1066<sup>44</sup>. A obra surge com o intuito principal de ser uma resposta ao escrito elaborado por Berengário contra a profissão de fé que lhe foi imputada pelo Concílio de Roma em 1059. De fato, Berengário, após ser condenado por este concílio, presidido pelo Papa Nicolau II, não aceitou a profissão de fé a ele imposta, que

---

<sup>42</sup> Cf. Marta Cristiani. “Le ‘Ragioni’ di Berengariode Tours” in Lanfranco di Pavia e l’europa del secolo XI, pp.329ss.

<sup>43</sup> “L’universo Cristiano è per Pascasio l’universo antropocêntrico della storia della salvezza, radicata a sua volta nella storia della specie, delle generazioni, così da garantire il trionfo sulla morte, l’eternità spirituale e fisica della resurrezione dei corpi, grazie alla possibilità di un quotidiano scambio di natura con il corpo glorioso. In questo universo storico-biologico, in cui l’opera divina della redenzione si realizza storicamente e biologicamente, non resta spazio per la complessa trama di valori simbolici che costituisce il senso profondo di un universo platônico... Il realismo antropocêntrico e cristocentrico di Pascasio costituisce l’esatta antitesi dell’universo teofanico di Giovanni Scoto, in cui natura-Scrittura e forma sacramentale se equivalgono perfettamente nell’esprimere in forme limitate e imperfette, tuttavia sempre ammirabili, gli splendori inesprimibili della perfezione divina”. Marta Cristiani, Le ‘Ragioni’ di Berengariode Tours in Lanfranco di Pavia e l’europa del secolo XI, p. 332.

<sup>44</sup> Os comentadores da polémica que consultamos, e que se acham referidos nas notas e na bibliografia final, não são totalmente concordes entre si ao precisar as datas dos diversos documentos e eventos que constituíram os debates. Por entendermos ser fruto de um estudo exaustivo e, conseqüentemente muito bem documentado, adotamos como referência para as datas das obras os estudos efetuados por Jean de Montclos, especialmente a cronologia apresentada como apêndice do artigo já mais de uma vez referido Lanfranc e Berenger: les origines de la doctrine de la transubstantiation, pp.324ss.

fora elaborada pelo cardeal Humberto. Para manifestar sua contrariedade, Berengário escreveu uma obra, por volta de 1060, denominada por Montclos de *Scriptum contra Synodum*<sup>45</sup>, onde, na primeira parte, condena as decisões conciliares. Instigado por este escrito contra o concílio, Lanfranco decide escrever o *De corpore et sanguine Domine*. Berengário, por sua vez, ao tomar conhecimento do escrito de Lanfranco, responderá com o *De Sacra Cena*<sup>46</sup>, por nós já referido, escrito entre 1066 e 1070. O tratado<sup>47</sup> de Lanfranco consta de duas grandes partes, precedidas de uma introdução. A introdução apresenta os motivos que levaram o autor a compor a obra. O objetivo da primeira parte é combater a doutrina de Berengário, tal como fora expressa na obra contra o concílio romano. Na segunda parte da exposição, Lanfranco discorre sobre o que entende ser a verdadeira doutrina da conversão eucarística, fazendo uso tanto de argumentos provindos da tradição como de argumentos propriamente dialéticos. Entende que, dessa forma, estará mostrando que as idéias de seu adversário são absurdas. Lanfranco quer mostrar que o pão e o vinho, através da consagração eucarística<sup>48</sup>, são transformados, de modo real e não simbólico, no corpo e sangue de Cristo. Ao não entender a eucaristia dessa forma, Berengário está se opondo, conforme Lanfranco, não apenas a uma autoridade, mas sim, à Igreja como um

---

<sup>45</sup> Cf. Jean de Montclos, Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation in Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI, pp. 302.

<sup>46</sup> O De Sacra Coena consiste na resposta de Berengário ao De Corpore de Lanfranco. A obra não teria sido divulgada, sendo descoberta somente em 1770 pelo escritor alemão Lessing na biblioteca ducal de Wolfenbütel, sendo denominada pelos editores com o título De Sacra Coena.

<sup>47</sup> Jean de Montclos que analisa a exatidão a obra de Lanfranco, nota que esta, originalmente, era desprovida de título e, por tratar-se de gênero epistolar, também não continha a divisão atual em capítulos, a qual foi elaborada apenas em 1648 por iniciativa de D. L. d'Achery. Cf.. Lanfranc et Bérenger – La controverse eucaristique du XIe siècle, p.261.

<sup>48</sup> É interessante notar que o termo *transsubstanciação* não se faz presente na polêmica, pois só vem a ser estabelecido mais tarde, como consequência do debate eucarístico. Cf. Kurt Flasch. Introduzione alla Filosofia Medievale, p. 61.

todo. Lanfranco, ao contrário de Berengário, coloca a autoridade acima da dialética, entendendo ser essa pertinente, desde que não vá de encontro àquela<sup>49</sup>. Lanfranco acusa Berengário de usar a dialética de um modo absolutamente equivocado, inclusive na interpretação que faz de Santo Agostinho<sup>50</sup>. A questão eucarística, consoante Lanfranco, não deveria ser objeto de discussão dialética, uma vez que se trataria de algo já consagrado pela tradição e pela autoridade da Igreja. Por pensar assim, Lanfranco não poderia deixar de constatar uma certa leviandade na postura de Berengário, ao questionar o que não deveria ser objeto de contestação<sup>51</sup>.

Vamos nos ater, especialmente à segunda parte da obra, por ser a que melhor reflete o debate travado sob o ponto de vista filosófico, pois, se na primeira parte Lanfranco expôs a doutrina da Igreja, na segunda, buscará demonstrar com argumentos extraídos da tradição e, com argumentos racionais, a veracidade do conteúdo exposto inicialmente, conteúdo este que Berengário não teria compreendido suficientemente. Se Lanfranco considera inadequado o uso da razão dialética para tratar de temas dessa natureza, por que, então, também ele recorrerá às razões dialéticas, mesmo reconhecendo as deficiências de tal procedimento? Ora, Lanfranco adverte que, para tratar de uma realidade tão excelsa, bastaria a crença da Igreja e o testemunho dos Padres<sup>52</sup>. Ao fazer

---

<sup>49</sup> “Relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes”. De Corpore et Sanguine Domine C. VII, col. 416 D. As referências ao De Corpore et sanguine Domini serão feitas a partir da edição da Patrologia Latina, 150, 407 – 442.

<sup>50</sup> Cf. De Corpore c. VII, col. 418 D.

<sup>51</sup> Cf. Jean de Montclos. Lanfranc et Bérenger – La controverse eucaristique du XIe siècle, p. 267.

<sup>52</sup> “Membrum Ecclesiae ab Ecclesia discrepare non debuit. Confiteatur enim Ecclesia, toto terrarum orbe diffusa, panem et vinum ad sacrandum proponi in altare, sed, inter sacrandum,

uso da dialética, no *De corpore*, Lanfranco busca não apenas combater Berengário com suas próprias armas, mas também tem como escopo o esclarecimento da fé. Na verdade, 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 Padres<sup>53</sup>. Constatamos aí uma profunda diferença na posição dos dois autores: Lanfranco, diferentemente de Berengário, jamais concebe uma razão desvinculada da tradição, pois em sua compreensão da dialética não há espaço para uma razão autônoma. Não nos parece que Berengário contemple um tal projeto que, de resto, não poderia ser concebível no século XI, mas, de qualquer modo, encontramos em Berengário uma razão que não chamaríamos de autônoma, mas uma razão prioritária, a qual Berengário buscava conciliar com a fé.

Ao responder aos argumentos de Berengário, Lanfranco procura mostrar que o pão e o vinho, após a consagração, são substancialmente transformados, de forma milagrosa, no corpo de Cristo. Trata-se igualmente do mesmo corpo ressuscitado, presente no céu. Para justificar sua posição, Lanfranco distingue a comunhão espiritual, em que o fiel recebe o corpo de Cristo no coração e a comunhão corporal, onde o mesmo corpo é recebido pela boca. Para Lanfranco, ambas comunhões são importantes, pois uma está ligada a outra. Segundo Lanfranco, a comunhão corporal proporciona ao cristão a união ao

---

incomprehensibiliter et ineffabiliter in substantiam carnis et sanguinis commutari. Quod, suo loco opitulante eo de cujus sacratissimo corpore loquimur, diversis diversorum Patrum testimoniis ita esse nec aliter posse esse monstrabitur. Non tamen panem negat, imo confirmat. Sed panem qui de coelo descendit et dat vitam mundo, panem quem Ambrosius et Augustinus eisdem verbis vocat epiousion, id est supersubstantialem, quia caro Christi omnibus creatis substantiis major existit, omnes creaturas excellentissima dignitate praecellit. Vinum quoque non quaecumque, sed quod hominum, non quidem omnium, sed servorum Dei corda laetificat, quod animas inebriat, et a peccatis purgat". De Corpore, cap.VIII, col. 419B.

<sup>53</sup> Cf. Jean de Montclos. Lanfranc et Bérenger – La controverse eucaristique du XIe siècle, p. 290.

sacrifício de Cristo, mas reconhece que, sem a comunhão espiritual, a comunhão corporal não proporciona todos os seus frutos. Lanfranco não deixa de reconhecer que tudo isso está envolto em mistério<sup>54</sup>.

Para podermos entender o que Lanfranco tentará mostrar a Berengário a partir da tradição e da dialética, precisamos saber, preliminarmente, como Lanfranco define a eucaristia. Ele mesmo revela, informando tratar-se de uma passagem da maior importância em sua obra: a eucaristia é sacramento, isto é, um *sinal sagrado*, tal como Agostinho definiu o sacramento<sup>55</sup>, definição esta aceita igualmente por Lanfranco e por Berengário. No caso preciso da eucaristia, trata-se de um sinal sagrado que comporta um elemento visível e outro invisível. O elemento visível é a aparência do pão e do vinho e o elemento invisível é a carne e o sangue de Cristo<sup>56</sup>. Estes dois elementos ou seja, a presença real e o sinal sagrado não são dicotômicos, (como Lanfranco pensa estarem na concepção berengariana), mas são perfeitamente integrados. A integração deles, consoante Lanfranco, não se dá no que tange às aparências, mas trata-se de uma integração conforme a essência, pois, em que pese as aparências, o corpo e o sangue de Cristo presentes no sacramento do altar e o corpo do ressuscitado, presente no céu, têm a mesma essência. A partir dessa idéia de uma mesma essência, apesar da diversidade de aparências, Lanfranco pensa ter refutado

---

<sup>54</sup> “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.

<sup>55</sup> Cf. Agostinho. A cidade de Deus, X,5.

<sup>56</sup> “Hoc est namque quod dicimus, hoc modis omnibus contra te ac sequaces tuos approbare contendimus, sacrificium scilicet Ecclesiae duobus confici, duobus constare, visibili elementorum specie, et invisibili Domini Jesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti; quae res (ut verbis tuis utar) est corpus Christi, sicut Christi persona, te quoque auctore, constat et conficitur Deo et homine, cum ipse Christus sit verus Deus, et verus homo, quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. Conficitur autem, te etiam teste,

um dos pontos importantes da posição sustentada por Berengário que justamente questionava esta contrariedade de aparências com base na presença inalterada da substância do pão e do vinho. Para justificar sua posição, Lanfranco mostra diversos textos dos Padres da Igreja, especialmente Santo Ambrósio e Santo Agostinho, que entende sejam confirmadores de sua posição<sup>57</sup>.

Tendo mostrado a posição tradicional da Igreja sobre a eucaristia e confrontado esta mesma posição com o que entende serem os erros de Berengário, Lanfranco procurou justificar a sua posição (a mesma da Igreja) com o apoio das autoridades. Este era para Lanfranco o trabalho mais importante. Mas, restava ainda responder a Berengário através dos argumentos dialéticos. É o que procura fazer Lanfranco. Começa por mostrar que Berengário interpretou mal os textos de Agostinho e dos Padres, por isso suas conclusões foram erradas. Lanfranco apresenta diversos exemplos desse mau uso da razão por parte de seu adversário. Não devemos esquecer que, para Lanfranco, usar a dialética nada mais é do que esclarecer os textos da tradição, pois, como dissemos, não é admissível para ele uma razão desvinculada da fé. Assim sendo, o uso da dialética, feito por Lanfranco, consiste em precisar melhor algumas passagens dos textos de Ambrósio e Agostinho que, por comportarem alguma ambigüidade, deram margem a uma interpretação equívoca por parte de Berengário. Lanfranco nada mais fará do que mostrar que a interpretação de Berengário seria absolutamente contraditória com o pensamento geral desses Padres por ele utilizados. Assim, por exemplo, quando Berengário cita Agostinho para justificar uma

---

sacrificium Ecclesiae sacramento et re sacramenti, id est corpore Christi. Est igitur sacramentum et res sacramenti, id est, corpus Christi”. De Corpore c. X, col. 421 C.

<sup>57</sup> Jean de Montclos salienta que “pour Lanfranc, la preuve par les auctoritates consiste essentiellement dans une suite de citations sans commentaire” Lanfranc et Bérenger - La controverse eucharistique du XIe siècle, p.309.

interpretação simbólica do sacramento, Lanfranco vai mostrar que, na verdade, aquilo que Agostinho quer dizer, quando faz uso do termo *spiritualiter*, significa *invisibiliter*. Tal interpretação não apenas vai de acordo com a fé da Igreja, mas em nada contradiz o inteiro pensamento de Agostinho<sup>58</sup>.

Usando como recurso o que entende ser a razão dialética, Lanfranco procura responder a uma outra objeção de Berengário, concernente à definição agostiniana de sacramento: se o sacramento é um sinal sagrado, como diz Agostinho, então, no caso da eucaristia, como pode o pão ser um sinal e ao mesmo tempo ser a realidade em si? O fato de ser real não anularia a significação? A resposta de Lanfranco vai mostrar que, embora ambos contestadores reconheçam como válida a definição agostiniana, o modo como Berengário a compreende aparece, aos olhos de Lanfranco, como sendo equivocado, pois, se Agostinho estabelecesse uma tal dicotomia, isto seria uma contradição ao modo mesmo de entender o sacramento, tal como é definido pelo mesmo Agostinho e, como dissemos, aceito por Lanfranco e Berengário. Como então Lanfranco responde a Berengário? Primeiramente, diz Lanfranco que sempre que os textos sagrados se referem à eucaristia, usando termos tais como *specie*, *similitudo*, *figura*, na verdade, estão fazendo referência às realidades que desapareceram, dando origem ao verdadeiro corpo de Cristo<sup>59</sup>. Acrescenta ainda Lanfranco que quando os textos sagrados fazem referência à eucaristia usando termos tais como *signum*, *mysterium*, *sacramentum*, querem exprimir a paixão de Cristo. Para comprovar a sua afirmação, Lanfranco cita diversas passagens extraídas dos

---

<sup>58</sup> Cf. De Corpore, c. XIX.

<sup>59</sup> “Verum his vocabulis in nullo praescribitur fidei qua credimus, et veritati quam defendimus. Species nanque, et similitudo illarum rerum vocabula sunt, quae ante fuerunt, et quibus corpus Christi sanguisque conficitur.” De Corpore, c. XX, col. 436 A.



Padres. O objetivo de Lanfranco é sempre este: esclarecer o testemunho dos textos da tradição de modo a mostrar a sua coerência interna. Isto é o que significa para ele o uso da razão, é o que justifica o recurso à dialética. É o que faz Lanfranco no *De corpore* a fim de mostrar a inconformidade da doutrina eucarística de Berengário com o testemunho dos Padres<sup>60</sup>.

Partindo da definição agostiniana de sacramento, Lanfranco entende que a celebração litúrgica *evoca e significa*<sup>61</sup> a paixão de Cristo, a misericórdia divina, a concórdia e a unidade. Compreendida dessa forma, a celebração adquire todo o seu sentido, pois o corpo de Cristo presente no altar é, em essência, o mesmo corpo que sofreu a paixão na cruz. A celebração não faz acontecer novamente a paixão em seu sentido histórico, mas *significa* esta mesma paixão.

Feitos tais esclarecimentos, Lanfranco julga ter mostrado quão absurda é a doutrina eucarística de seu adversário, absurda, precisamente, por se opor à doutrina da Igreja. Se Berengário se deixasse conduzir pela verdadeira sabedoria,<sup>62</sup> em vez de pautar-se pela sapiência humana, não incorreria em erros. Julgando a obra de Berengário, Lanfranco nela vê o que Montclos<sup>63</sup> chama de um *sacramentalismo de celebração* que põe a perder

---

<sup>60</sup> “Illis divinatorum eloquiorum testimoniis, quae ex multis, compendii causa, pauca excerpsi, clare ut arbitrator, innotescit quod vera Christi caro, verusque ejus sanguis in mensa Dominica immoletur, comedatur, bibatur, corporaliter, spiritualiter, incomprehensibiliter.” De Corpore c. XIX, col. 435 C.

<sup>61</sup> Cf. Jean de Montclos. Lanfranc et Bérenger - La controverse eucaristique du XIe siècle, p.436.

<sup>62</sup> “Hoc vos colligitis secundum humanam sapientiam, non secundum divinam. Humanam autem sapientia perqueri divina opera prohibet Apostulus ad Romanus dicens: ‘Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem’ (Rm, 12,3)”. De Corpore, c. XXI, col. 439C.

<sup>63</sup> Cf. Jean de Montclos. Lanfranc et Bérenger - La controverse eucaristique du XIe siècle, p 299-300; 321 e também 344ss.

até mesmo aquilo que é verdadeiro na concepção de Berengário. Com efeito, para Lanfranco, a celebração significa uma imolação real da carne e do sangue, que simboliza a paixão da cruz. Em Berengário, segundo Lanfranco, a natureza da celebração seria absolutamente simbólica, na medida em que se dá sobre o pão e o vinho não mudados essencialmente. Nem tudo, porém, é discordância absoluta entre os dois adversários<sup>64</sup>, pois Lanfranco reconhece que a eucaristia possui, como atesta Berengário, um aspecto espiritual. Mas Lanfranco não admite que ela possa ser reduzida a isso, pois, para ele, trata-se do verdadeiro corpo de Jesus Cristo. A discordância profunda e fundamental dos dois está justamente neste ponto: para Berengário, não há uma transformação real do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo, ao passo que, para Lanfranco, embora seja inegável que as aparências permaneçam, o pão e o vinho, através da consagração, se transformam realmente no verdadeiro corpo e no verdadeiro sangue de Cristo. Por trás das aparências, há uma modificação da essência<sup>65</sup>. Eis aí o ponto central da discórdia de Lanfranco e Berengário. Resta sempre em Lanfranco a idéia de que a razão humana não pode penetrar totalmente este mistério, sendo portanto acessível apenas à fé, motivo pelo qual a expressão mais adequada que o homem pode encontrar para referir-se a uma realidade de

---

<sup>64</sup> Idem, pp. 341ss.

<sup>65</sup> “Quonammodo, panis efficiatur caro vinumque convertatur in sanguinem, utrusque essentialiter mutata natura, justus, qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit. Mavult enim coelestibus mysteriis fidem adhibere, ut ad fidei praemia valeat quandoque pervenire, quam fide omissa in comprehendendis iis, quae comprehendí non possunt, supervacue laborare, sciens scriptum esse: ‘Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris; sed quae praecepit tibi Deus, illa cogita semper, et in pluribus operebus ejus ne fueris curiosus’ Eccli,III,22” De Corpore, c. XVII, col. 427 A

tal forma sublime é o *credimus*<sup>66</sup>. É a fé o campo adequado para compreender o mistério que envolve o fato milagroso que sucede pela intermediação sacerdotal.

Tendo visto, ainda que de forma muito breve, as posições dos dois principais interlocutores deste debate, cabe agora perguntar: o que há de propriamente filosófico nesta discussão? Se analisarmos o conteúdo, enquanto tal, parece-nos poder dizer que há muito pouco de filosofia aí presente. Em ambos os lados encontramos conteúdos filosóficos insuficientes: Berengário pensa poder aplicar indiscriminadamente os conteúdos lógicos a qualquer realidade; Lanfranco parece só ver na razão um instrumento precário, portanto dispensável, para esclarecer o que é garantido pela autoridade. Mas, se prescindirmos do conteúdo em si mesmo e analisarmos o que subjaz ao mesmo, não é temerário dizer que está em jogo uma questão filosófica importante, qual seja, o papel da razão diante da fé. É uma velha questão que não nasceu no século XI e que nem se exaure com ele. De fato, desde que pensadores cristãos tiveram que confrontar o exercício da razão filosófica com aquilo que é objeto de suas convicções religiosas, a questão tem se apresentado. Os conteúdos são diversos, mas a questão persiste em se apresentar. Lanfranco e Berengário, muito provavelmente, tinham pouca consciência de que eram personagens que atuavam num cenário particularmente interessante da história do pensamento, onde começa a se delinear um campo próprio a uma filosofia que, mesmo cristã, quer ser autônoma, que quer ser livre e fecunda, mesmo sem ser rebelde à fé. A controvérsia de Lanfranco e Berengário, por mais teológica que seja, foi um instrumento importante a evidenciar que um debate intenso sobre o status da razão diante da fé estava se impondo. Pode-se mesmo dizer que, se não fora a polêmica travada entre Lanfranco e

---

<sup>66</sup> “Credimus igitur terrenas substantias, quae in mensa Dominica, per sacerdototale mysterium, divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia,

Berengário, com tudo o que ela provocou, especialmente os documentos que produziu, talvez não fosse possível aos pósteros poder estudar e compreender o debate em torno da dialética, pois este se reduziria a poucos fragmentos<sup>67</sup>. O problema das relações entre fé e razão tomam agora um novo sentido: trata-se da posição da dialética diante da autoridade e da tradição. Lanfranco, sentiu muito profundamente estas questões, pois, por um lado, ele percebe que a dialética pode ser um instrumento de instauração de heresias (era o que ele via em Berengário); de outro lado, ele não podia negar a autoridade de Agostinho, que elogiava a dialética. Sua tentativa será a de não negar o valor da dialética, mas não absolutizá-la. O resultado será, talvez, uma concepção de uma razão fraca, subordinada, uma razão que *permanece escondida*<sup>68</sup>. Anselmo, o menino que em Aosta, ao contemplar as montanhas, percebia a grandeza do Deus de sua crença, será o adulto a contribuir de uma forma bem mais madura para a questão que estava subjacente às discussões de Lanfranco e Berengário. Antes, porém, de analisarmos o pensamento de Anselmo, precisamos olhar para um outro personagem importante desse cenário cultural rico do século XI. Precisamos olhar para alguém que percebeu de um modo muito próprio as circunstâncias, nem sempre claras, do debate filosófico que se instaurava naqueles tempos. Estamos falando de Pedro Damiano.

### **1.3 Pedro Damiano: a dialética e a vida monástica**

---

converte in essentiam Dominici corporis...” De Corpore C. XVIII col. 430, C.

<sup>67</sup> Cf. André Cantin. *Fede e Dialettica nell’XI Secolo*, p. 46.

<sup>68</sup> Cf. André Cantin. *La Position prise per Lanfranc sur le traitement des mystères de la foi par les raisons dialectiques in Lanfranco di Pavia e l’europa del secolo XI*, p. 378.

Pedro Damiano é, geralmente, visto como um intransigente crítico da dialética, uma vez que nela perceberia a presença de uma obra diabólica destinada a afastar a humanidade do caminho da salvação. De fato, Pedro Damiano assume uma postura de extrema reserva em relação à dialética, mas é preciso vislumbrar melhor o porquê de seu comportamento. Não podemos esquecer que estamos em uma época, como foi visto, em que a aplicação da lógica está bastante difundida, sendo objeto de entusiasmo por parte de muitos, o que levaria a alguns exageros. É o caso de autores, como o já referido Anselmo de Besate<sup>69</sup>, chamado o Peripatético, autor de uma *Rethorimachia*, que reduz o exercício racional a um jogo de palavras. É evidente que o exagero de uns provoca a reação de outros; Gerardo di Czanad (+ 1046), por exemplo, em sua obra *Deliberatio supra hymnum trium puerorum ad Isingrium liberalem*, embora reconhecendo existirem valores nas ciências profanas, defende que elas devam estar subordinadas à Teologia, pois a ciência profana deve obediência à Revelação, uma vez que as riquezas da fé são superiores. Em situação semelhante se encontra Manegoldo de Lautenbach (+ 1103) que, com o escopo de defender a fé, aponta os erros dos filósofos<sup>70</sup>, embora também ele reconheça que nem todas as doutrinas filosóficas sejam condenáveis. Estamos, de fato, num contexto cultural em que o uso da dialética está em pauta e não há quem não veja na mesma algum benefício, mas isto não significa que não seja objeto de restrições profundas por parte de alguns autores, entre eles Pedro Damiano. A questão tornava-se particularmente grave quando se

---

<sup>69</sup> Cf acima nota n. 10.

<sup>70</sup> “Habes ibidem coadunatos Pythagoram, Platonem, Xenocratem, Aristotelem, Possedonium, Hippocratem, Heraclitum, Zenonem, Democritum, alium, Heraclitum, Crisolaum, Hyphantum, Anaximenem, Empedoclem, Parmenidem, Xenophontem, Boetem, atque Epicurum, quorum plures diversis errorum spiritibus devii, et sensu carnis suae inflati, tanquam per quaedam abrupta dispartiti, contra se dissonas et controversas sententias in animae suae iudicio ediderunt”. Opusc. Contra Wolfelmum. PL 155, cap. III, col. 154 B.

buscava aplicar a dialética ao dogma de fé. Já vimos o exemplo mais candente que foi justamente a polêmica eucarística, envolvendo Lanfranco e Berengário. Parece-nos que a raiz de toda esta discussão se encontra radicada em dois grandes problemas. O primeiro consiste em uma espécie de *carência metafísica*<sup>71</sup>, pois o único recurso filosófico disponível era a lógica. Restava, portanto, apenas a sua aplicação, quando se buscava a compreensão dos dados da fé. Há, porém, um outro problema. Não se trata apenas de uma deficiência metafísica, mas também da falta de clareza, por parte dos interlocutores daquele rico debate de idéias desenvolvido no século XI, sobre *qual campo de ação caberia à dialética*. Não excluimos que o segundo problema seja decorrência do primeiro, mas sobre isto teremos ocasião de falar mais adiante.

Voltando a Pedro Damiano, podemos dizer que algo o preocupava sobremaneira<sup>72</sup>: os jovens clérigos deveriam ou não ter acesso aos textos clássicos? Estes textos ajudariam ou não na sua formação? Não seria melhor fazer com que se aprofundassem no estudo dos textos bíblicos e dos Padres? O século XI, como vimos, é um período de reforma religiosa e, como tal, a formação dos clérigos recebe um cuidado todo especial. Esta preocupação de Pedro Damiano é o objeto de seu escrito *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, dirigida ao monge Aripando, que lamentava não poder dedicar-se com maior acuidade aos estudos tendo em vista a vida monástica que escolhera. Pedro Damiano vai responder-lhe dizendo que não há do que se lamentar, pois ele escolheu o melhor

---

<sup>71</sup> Cf. Sofia Vanni Rovighi. *Dialettici ed Antidialettici* in Grande Antologia Filosofica – diretta da Umberto Padovani – coordenata da Andréa Moschetti. Tomo 4, pp. 668ss.

<sup>72</sup> Cf. a introdução de Paolo Brezzi à edição italiana Firenze: Vallecchi Editore, 1943 do *De Divina Omnipotentia et altri opuscoli* de Pedro Damiano, p. 05ss.

caminho<sup>73</sup>. Nesta mesma obra, Pedro Damiano expressa as profundas reservas que tem em relação às ciências profanas, demonstrando que elas podem constituir em perigo para a fé. É neste escrito que encontramos a passagem, freqüentemente referida, mas poucas vezes contextualizada, em que o autor atribui à gramática uma inspiração diabólica<sup>74</sup>. Para Pedro Damiano, Deus não tem necessidade da sabedoria humana, pois, se assim fosse, teria escolhido homens sábios, a fim de servirem Seu filho encarnado, ao passo que escolheu simples pescadores<sup>75</sup>, mostrando como a sabedoria humana, de fato, é pouco importante, quando se refere às questões que realmente interessam, quais sejam, as questões de fé. O pensamento de Pedro Damiano só será bem compreendido, se considerarmos o fato de que se trata de alguém que entende ser a vida consagrada a Deus a mais excelsa de todas<sup>76</sup>, pois

---

<sup>73</sup> “Conffiteris te, fili mi, frequentius impugnari et infestantium cogitationum perferre caliginem, quia cum docile cor ac facillimum hábeas ad discendum, ante veri luminis aditum requisisti quam caecam philosophorum sapientiam disceres; ante ad eremum pervolasti, sequens vestigia piscatorum, quam liberalium artium non dicam studiis sed stultitiis insudares”. De Sancta simplicitate, introdução, p. 164 – As referências ao De Sancta Simplicitate scientiae inflanti atenponenda serão feitas a partir da edição bilíngüe latim- italiano Firenze: Vallecchi Editore (1943), publicada sob a direção de Paolo Brezzi e Bruno Nardi.

<sup>74</sup> “Ecce, frater, vis grammaticam discere? Disce Deum pluraliter declinare. Artifex enim doctor, dum artem inoboedientiae noviter condit, ad colendos etiam plurimos deos inauditam mundo declinationis regulam introducit”. De Sancta simplicitate, cap. I, p. 166.

<sup>75</sup> “Nec enim Deus omnipotens nostra grammatica indiget, ut post se homines trahat, cum in ipso humanae redemptionis exordio, cum magis videretur utique necessarium ad conspergenda novae fidei semina, non miserit philosophos et oratores, sed simplices potius, idiotas ac piscatores”. De Sancta simplicitate, cap. III, p. 172.

<sup>76</sup> Cf a este respeito o último capítulo do Dominus Vobiscum, capítulo este consagrado ao elogio da vida eremítica, onde o autor declara “Che stupendo spettacolo, quando un fratello recita di notte i salmi nella sua cella e compie, per così dire, il suo servizio di guardia davanti agli accampamenti del Signore: in cielo si contemplan le stelle con il loro corso; i salmi, nel loro ordine, scorrono anch’essi dalle sue labbra. E come le stelle, l’una dopo l’altra, alternando i loro cammini arrivano al giorno, così i salmi, che escono dalle sue labbra come da un qualche oriente, scorrono poco a poco verso la loro fine, fatti quasi compagni di viaggio delle stelle. L’eremita offre il suo servizio nel ministero, la stella esegue il compito che le è affidato: egli, salmodiando internamente, tende verso la luce inaccessibile; essa alternandosi a un’altra, riconduce ai suoi occhi esternamente il giorno visibile. E mentre l’uno e le altre si affrettano al loro termine per strade diverse, in certo modo anche gli elementi si accordano con il servo di Dio, in atteggiamento del servizio. È la cella che ultimamente testimonia quanto arda il cuore dall’amore di Dio e se uno cerca il suo volto con l’insistenza della perfetta devozione”. P.Damiano. Il Libro Chiamato Dominus Vobiscum indirizzato all’eremita Leone, trad. Italiana di Giovanni Cenedese, pp. 106-7.

consiste num caminho privilegiado de acesso a Deus, caminho este que, segundo Damiano, está muito além das limitações intelectuais.

Uma outra obra bastante reveladora do modo como Pedro Damiano concebe a dialética é o *De divina omnipotentia*, escrita, certamente, após 1067, quando o autor já havia renunciado ao episcopado<sup>77</sup>. A obra é dirigida a Desiderio, abade de Montecassino e a outros monges da mesma abadia e diz respeito a um colóquio havido anteriormente entre o autor e o seu amigo Desiderio: ambos haviam discordado em torno de um juízo de São Jerônimo, segundo o qual nem Deus pode restituir a virgindade a uma mulher que a tenha perdido<sup>78</sup>. O abade de Montecassino concorda com Jerônimo, ao passo que Pedro Damiano discorda. Assim, a partir de uma questão *quase ridícula e de secundária importância*, para usar a expressão de Paolo Brezzi na apresentação da edição italiana da obra, Pedro Damiano aborda o problema da relação entre a onipotência divina e o princípio de não-contradição. O autor argumenta em favor de sua tese, fazendo uso especialmente do argumento de autoridade, isto é, referindo manifestações várias dos Padres e da Escritura, notadamente do Antigo Testamento, onde encontra guarida a seu ponto de vista.

A tese de Pedro Damiano é a seguinte: Deus criou o mundo do nada e governa este mesmo mundo a partir de leis por ele imputadas. Se assim é, nada impede que Deus modifique estas mesmas leis. Nenhum impedimento pesa sobre ele. A única coisa que

---

<sup>77</sup> Cf. a introdução de Paolo Brezzi à edição italiana (Firenze: Vallecchi Editore, 1943) do *De Divina Omnipotentia et altri opuscoli* de Pedro Damiano, p 15ss.

<sup>78</sup> Cf. *De Divina Omnipotentia*, II. As referências ao “*De Divina Omnipotentia*” serão feitas a partir do texto em latim, publicado na edição bilíngüe (latim – francês), intitulada “*Lettre sur la Toute-Puissance Divine*”, com introdução, texto crítico, tradução e notas elaboradas por André Cantin, publicada na coleção “*Sources Chrétiennes*” de Les Éditions du Cerf.



Deus não pode fazer é o mal<sup>79</sup>, mas isto não importa em nenhuma deficiência divina, pois o mal é não-ser<sup>80</sup>. Deus pode, inclusive, alterar o passado, pois o tempo é realidade humana, para Ele tudo é eterno presente<sup>81</sup>. O princípio de contradição não atinge a Deus, uma vez que só tem valor no que tange aos raciocínios humanos. A onipotência divina não viola a natureza das coisas criadas, uma vez que Deus mesmo é quem estabeleceu as leis da natureza<sup>82</sup>. Exposta a tese, o autor recomenda aos religiosos a quem dirige o escrito, de estarem precavidos contra os erros de um raciocínio dialético que ultrapassa a medida de seu campo de ação, tentando explicar a onipotência divina<sup>83</sup>. Para o autor do *De divina omnipotentia*, o raciocínio lógico não é capaz de dar conta desta realidade, pois trata-se de algo que o transcende. De uma tal realidade apenas a revelação pode dar conta. Fora dela, tudo é inferior e, portanto, incapaz de refletir adequadamente sobre tais questões.

Não se trata de uma rejeição pura e simples da razão humana, mas sim do estabelecimento de uma *prioridade*, a qual para o autor do *De sancta simplicitate* não pode

---

<sup>79</sup> “Quod enim malum est, non potest facere Deus quia nec potest etiam velle; quod tamen nequaquam referendum est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius singularis clementiae bonitatem. Quod vero bonum est, et velle potest et facere, tametsi quodam cautela suae vel provisionis intuitu quaedam bona aut raro faciat aut nunquam faciat”. De Divina Omnipotentia, IV, 56 - 62.

<sup>80</sup> “Nam quod malum est, potius debet dici nihil quam aliquid, atque ideo nihil praeiudicat si dicamus omnia Deum posse, licet mala non possit, cum mala non intra omnia sed extra omnia potius debeant suppitari.” De Divina Omnipotentia, XII, 10 – 14.

<sup>81</sup> Cf. De Divina Omnipotentia caps. VIII, IX e X.

<sup>82</sup> “Nam quae rebus praesidet conditis legibus subiacet Conditoris, et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae ditionis arbitrium verit...” De Divina Omnipotentia, XIII, 24 -27.

<sup>83</sup> “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.

ser outra, senão a busca daquilo que é mais edificante<sup>84</sup>. Talvez a chave para a correta interpretação do pensamento de Pedro Damiano seja precisamente esta: *prioridade*. A ele não interessa tanto ser um antidialético quanto ser um bom clérigo.

É significativo que Pedro Damiano busque apoio na Escritura, pois bem evidencia que sua escolha recaia sobre os dados da revelação, considerando-os mais importantes do que os raciocínios dialéticos, ou seja, a *razão humana*<sup>85</sup>, necessariamente inferior ao ensinamento divino. Para Pedro Damiano há uma razão divina que é superior à humana. Acercar-se desta razão divina consiste, conforme o seu pensamento, em buscar a verdadeira sabedoria, impossível de ser encontrada naquilo que é proporcionado pela limitada dialética<sup>86</sup>. Não resta à razão humana outro papel a não ser o de serva,<sup>87</sup> não

---

<sup>84</sup> “Et cum ingratum esse Deo non parvi sit criminis, formidolose tibi cavendum est ne inde contra Deum prosilias in tyrannidem, unde gratiarum illi debueras actionem, et dum scientiam, quae inflat, immoderatus flagitas, charitatem, quae aedificat, insipienter offendas”. De Sancta simplicitate, cap. IV, p.176.

<sup>85</sup> André Cantin analisa as origens e os problemas que envolvem a concepção de *Ratio* em Pedro Damiano, salientando a influência de Santo Agostinho e dos livros sagrados: “La foi seule, nous aurons à y revenir, fait aboutir des approches du mystère de la raison. La formule d’Augustin citée par Damien: ad rationem pertinet sapientia, aurait donc été prise par ce voyant au sens le plus haut: comme indice d’une identité entre ce qu’on appelle raison et la sagesse des Livres saints”. André Cantin. *Ratio et Auctoritas de Pierre Damien à Anselme*, p. 175.

<sup>86</sup> “Isti, autem, qui antiquam quaestionem noviter afferunt, dum altiora gestiunt nosse quam capiunt, potius aciem suae mentis obtundunt, quia ipsum lucis auctorem offendere non pavescunt” De Divina Omnipotentia, VII, 80 – 83.

<sup>87</sup> “Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret et dum exteriorum verborum sequitor consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat”. De Divina Omnipotentia, VII, 56 - 62.

propriamente uma escrava, mas a serva que, embora não sendo desprezada, é dependente da senhora<sup>88</sup>.

Analisando o pensamento de Pedro Damiano parece que podemos dizer que nele a razão confunde-se com a sabedoria mesma, cabendo ao homem, aproximar-se dela, através dos dados da revelação. Adotar tal postura significa ser sábio. Abandonar-se ao puro jogo dialético, significa cegueira<sup>89</sup>. Estamos diante do pensamento de alguém que entende ser mais importante a consagração a Deus do que o conhecimento intelectual, daí ser mais importante a santa simplicidade do monge do que a soberba do dialético<sup>90</sup> que pensa poder tudo resolver pelo encadeamento dos argumentos lógicos. Isto não significa que entenda como sendo desprovido de valor o esforço intelectual. No *De vera felicitate*, que é dirigido a um leigo, estimula a busca de uma boa formação cultural. Ele mesmo recebera formação teológica e literária, além de ter sido considerado um célebre conhecedor de retórica<sup>91</sup>. Sabe-se também que, quando abade de Fonte Avellana, fez daquele local um centro de estudos<sup>92</sup>. O que interessa a Pedro Damiano é escolher o que é prioritário, tendo em vista a fé. Não seria uma postura demasiado restritiva à razão? Não estaria aí presente o

---

<sup>88</sup> “Quid ergo mirum est si is, qui naturae legem dedit et ordinem, super eandem naturam sui nutus exerceat ditionem, ut ei naturae necessitas non rebellis obsistat, sed eius substrata legibus velut ancilla deserviat?” De Divina Omnipotentia, XII, 43 - 46.

<sup>89</sup> “Atque ideo quantum ad ordinem disserendi, quicquid fuit impossibile sit non fuisse, et quicquid est impossibile sit non esse et quicquid futurum est impossibile sit futurum non esse. Videat ergo imperite sapientium et vana quaerentium caeca temeritas quia si haec, quae ad artem pertinent disserendi, ad Deum procaciter referant, iam non tantum in praeteritis sed in praesentibus ac futuris, eumimpotentem penitus et invalidum reddant”. De Divina Omnipotentia, VII, 34 – 42.

<sup>90</sup> Cf. a introdução de Paolo Brezzi à edição italiana (Firenze: Vallecchi Editore, 1943) do De Divina Omnipotentia et altri opuscoli de Pedro Damiano, p. 29ss.

<sup>91</sup> Cf. Pierre Riché. L’Enseignement des arts liberaux en Italie et en France au XIe siècle in Lanfranco di Pavia e l’europa del secolo XI p. 159.

<sup>92</sup> Cf. a introdução de Paolo Brezzi à edição italiana (Firenze: Vallecchi Editore, 1943) do De Divina Omnipotentia et altri opuscoli de Pedro Damiano, p. 22.

estabelecimento de uma dicotomia entre os campos da razão e da fé? Parece-nos que as respostas a estas questões só podem ser afirmativas, mas, por outro lado, somos obrigados a reconhecer que Pedro Damiano, num momento em que os campos da dialética e da fé não estavam suficientemente claros, em que a dialética carecia de uma melhor compreensão do seu campo de atuação, Pedro Damiano soube demarcar limites<sup>93</sup>, quiçá exagerados, mas mesmo assim demarcadores. Assim como reconhecemos em Berengário, em que pese seu demasiado afã filosófico, o mérito de chamar a atenção para o valor da argumentação racional, a qual não pode estar submissa senão à autoridade dos argumentos, reconhecemos, em Pedro Damiano ao menos o esboço precário daquela distinção de campos entre filosofia e teologia que o pensamento escolástico posterior saberia delimitar com muito mais propriedade e maturidade. Pedro Damiano e Berengário, apesar das limitações filosóficas de ambos, são expressões claras de questões importantes que se colocavam no horizonte filosófico-teológico do século XI e, a seu modo, souberam dar contribuições importantes.

Tendo visto este contexto da história da filosofia, ou talvez mais precisamente da história das idéias do século XI, podemos agora entender melhor Anselmo de Aosta, pois sua filosofia não deixa de ser, ao mesmo tempo, o fruto de todo este panorama e também uma resposta a ele, resposta esta estruturada em categorias filosóficas bem mais sólidas, como veremos a seguir.

---

## II – O MONOLOGION: SEU MÉTODO E ESTRUTURA

Tendo visto, no capítulo anterior, o contexto filosófico em que se coloca a obra de Anselmo, detenhamo-nos, agora, no que caracteriza propriamente sua resposta a este contexto. Para melhor elucidar a posição do Prior de Bec, tomaremos como paradigma o *Monologion*, opúsculo particularmente interessante, pois é precisamente aí que o autor trata *da essência divina e de outras questões conexas*, fazendo uso do procedimento *sola ratione*. Vejamos o que isto de fato representa, a fim de que possamos compreender o significado e a inovação da intenção e do procedimento do autor.

---

<sup>93</sup> “Quamobrem sufficiat nobis brevi compendio fidem defendere quam tenebus, sapientibus autem huius saeculi quae sua sunt, cedimus. Habeant, qui volunt, litteram occidentem, dummodo per Dei misericordiam Spiritus a nobis vivificans non recedat”. De Divina Ominipotentia, VII, 93- 96.

Não nos parece correto identificar, no *Monologion*, um método *absolutamente* diferenciado em relação às demais obras de Anselmo. Tomamos este opúsculo como objeto preferencial de análise, por observarmos que aí está o lugar *por excelência* em que Anselmo faz uso de um exame racional, *exclusivamente racional*, das verdades que são objeto de sua crença. Parece-nos, igualmente, ser importante olhar esta obra, pelo fato de ser a primeira obra sistemática de Anselmo, obra em que o autor, embora não fazendo alusão explícita às controvérsias então presentes em torno das relações entre fé, dialética e autoridade, mostra como entende essas relações. Ele apresenta uma posição filosófica que nos parece bem mais madura e, conseqüentemente, bem mais relevante do que seus contemporâneos sobre o problema. Neste capítulo, vamos deter-nos, num primeiro momento, sobre o método adotado pelo autor neste seu tratado e o que este método suscitou. Depois, trataremos da estrutura do *Monologion*. Veremos como não é de todo simples tratar da divisão dos subtemas que ali estão presentes, todos eles integrados no tema mais amplo que é o estudo da essência divina e de outras questões conexas. Por fim, apresentaremos, sinteticamente, os grandes argumentos utilizados pelo autor nesta sua meditação sobre a *ratio fidei*.

## 2.1 O método do *Monologion* e suas justificativas

O *Monologion*<sup>94</sup> é a primeira grande obra de Anselmo, em que trata de várias questões interligadas pelo *encadeamento das razões necessárias*, formando um discurso

---

<sup>94</sup> Ao longo de nosso trabalho, sempre que aparecerem citações das obras de Anselmo, procederemos da seguinte maneira: no corpo do texto, a citação em português e, em nota de

coeso e marcado por um esplêndido vigor dialético. Apesar de ser a primeira obra sistemática do autor, não pode ser considerada uma obra da juventude<sup>95</sup>: Anselmo escreveu quando tinha mais de quarenta anos e, como veremos, submeteu-a a profundas revisões. Nos capítulos iniciais, mostra a essência soberana (Deus) por si, apresentando suas propriedades. Depois, na maior parte da obra, fala da estrutura trinitária do ser. Encaminhando-se para o final de seu texto, trata do espírito humano, o qual é imagem do espírito divino. Teremos ocasião de ver como estes momentos não podem, em absoluto, ser compreendidos independentemente uns dos outros.

A julgar pelos temas tratados, poderíamos pensar que se trata de uma obra de caráter muito mais teológico do que propriamente filosófico, mas, o modo como Anselmo analisa estes temas, parece conferir ao opúsculo uma natureza filosófica, ainda que vinculada à fé. Teremos ocasião de voltar a este tema, mas desde já nos parece oportuno referir uma recomendação de Paul Vignaux<sup>96</sup>, consoante a qual, para compreender-se Anselmo, é mister *esquecer as especulações posteriores, mesmo as do século XIII*, uma vez que o autor *não sujeitou seu trabalho às nossas classificações*.

---

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. Só não utilizaremos a edição Corbin para a correspondência, já que esta preciosa edição ora em curso das obras completas de Anselmo, ainda não disponibilizou o texto das cartas anselmianas. Por tal razão, quando nos referirmos à correspondência, utilizaremos a edição Schmitt. Quanto à tradução, seguiremos, no caso das obras traduzidas para o português (Monólogo, Proslógio, A Verdade e o Gramático) a edição publicada na Coleção Os Pensadores, vl. VII, São Paulo, Abril Cultural, 1973, traduzidas por Angelo Ricci (Monólogo e Proslógio) e Ruy Afonso da Costa Nunes (A Verdade e o Gramático). No caso das obras em que não há versão para o português, a tradução será nossa.

<sup>95</sup> Jasper Hopkins nota que "his entire corpus of writings arises from his mature years, after he had already been a monk at Bec for at least ten to sixteen years. Not surprisingly, his works show a consistency that cannot be found in a more prolific writer such as Augustine, who in later years felt obliged to write retractationes(reconsiderations) of his earlier work". Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig. p. 285.

<sup>96</sup> Cf. Paul Vignaux. A Filosofia na Idade Média, p. 69ss.

O *Monologion* é o exercício de um trabalho marcadamente racional, ainda que indissociado da fé, o que fica claro no método adotado pelo autor para construir sua reflexão, método este que é explicitado, fundamentalmente, no Prólogo e no primeiro parágrafo do primeiro capítulo da obra. Além disso, existem outras referências ao método, exteriores à obra que agora analisamos. Vejamos, pois, que método é este e como ele é explicado e justificado pelo autor. Começemos pelas referências ao método exteriores à obra, pois elas fornecem importantes contribuições, para que possamos entender as motivações que nutriram seu autor na confecção do opúsculo e conhecermos um pouco das reações que um tal procedimento metodológico suscitou.

### **2.1.1 As justificativas do método exteriores à obra**

Por justificativas do método exteriores ao *Monologion*, entendemos aquelas passagens, presentes em algumas cartas de Anselmo ou em outras obras, como o *Proslogion*, onde faz referências, ao menos indiretas, ao método utilizado na obra que vamos analisar. Notemos as ocorrências mais significativas. Começemos pela correspondência. Vamos examinar quatro cartas em que Anselmo procura justificar seu método: três delas dirigidas a Lanfranco e uma a Renaldo.

Analisamos, no capítulo anterior, a polêmica em torno do uso da dialética em relação ao sacramento da eucaristia. Vimos todo o envolvimento de Lanfranco. Ora, Anselmo sempre demonstrou particular consideração a seu mestre Lanfranco, devotando-



lhe, além de profundo respeito intelectual, uma generosa afeição pessoal. Por tal razão, o discípulo não quis deixar de submeter ao mestre a sua primeira obra sistemática. Sabemos, através das muitas cartas dirigidas por Anselmo a seu antigo formador, que havia entre eles uma freqüente troca de correspondência. Muitas das cartas de Anselmo são respostas a Lanfranco. Infelizmente, não se tem conhecimento dos textos das cartas de Lanfranco a Anselmo<sup>97</sup>. Por tal razão, não se conhece totalmente o modo como Lanfranco recebeu o *Monologion*, mas, a julgar pelas cartas do antigo aluno, percebe-se como seu mestre quedou-se apreensivo, se não pelo conteúdo em si, ao menos em relação ao método anselmiano.

A primeira carta é aquela que aparece na abertura de grande parte das edições do *Monologion*,<sup>98</sup> onde o autor apresenta a obra ao então Arcebispo de Cantuária, referindo-lhe que estava recebendo pedidos não apenas dos monges de Bec, mas de muitos outros, para que pudessem ler e, além disso, transcrever o opúsculo. O autor, em dúvida se deveria ou não aquiescer, uma vez que pareceria presunçoso se negasse e ignorante se concedesse, recorre a seu conselheiro, a fim de que examine a obra, corrigindo eventuais erros, pois só assim estaria seguro de fornecer o opúsculo aos que desejassem lê-lo e copiá-lo.

---

<sup>97</sup> Apenas uma das cartas de Lanfranco a Anselmo é conhecida. Esta foi escrita, provavelmente no inverno de 1073 ocasião em que Lanfranco era arcebispo de Cantuária e diz respeito ao sobrinho do arcebispo. Cf. C. Viola. “Lanfranc de Pavie et Anselme d’Aoste” 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.538.

<sup>98</sup> Cf. Epistola ad Lanfrancum archeipiscopum pp. 5-6 da edição Schmitt, igualmente reproduzida nas pp. 40 –3 da edição crítica dirigida por Michel Corbin, pp.188-91 da edição da BAC e pp.09-10 da edição brasileira da Coleção Os Pensadores.

A segunda carta a Lanfranco<sup>99</sup> é aquela em que Anselmo lhe submete a obra, dando-lhe poderes para destruí-la, caso julgasse indigna<sup>100</sup>. Esta carta, em que pese uma certa amplificação retórica, como salienta Fabio Zanata<sup>101</sup>, não deixa de ser reveladora de que a questão da pertinência do uso da dialética não era de menor importância naquele cenário intelectual. Saliente-se que a própria terminologia utilizada por Anselmo, ao autorizar Lanfranco a destruir o opúsculo, caso julgasse oportuno, lembra os acontecimentos do Concílio de Roma, onde Berengário fora convidado a se retratar, acendendo o fogo e jogando seus escritos, fato certamente conhecido por Anselmo, quiçá através do próprio Lanfranco<sup>102</sup>. A última carta<sup>103</sup>, sem dúvida a mais significativa para a análise do método de Anselmo, bem evidencia que Lanfranco, embora sem destruir o *Monologion*, não aceitou a obra sem ressalvas, sugerindo alterações. Anselmo justifica-se, reafirmando sua certeza de não ter incorrido em erro<sup>104</sup>. Lanfranco aconselhara Anselmo a

---

<sup>99</sup> Cf. Epistola ad Lanfrancum archiepiscopum Cantuariensem, ed. Schmitt n. 72

<sup>100</sup> “Hoc tamen etiam cum importunitate a vestra auctoritate non desinam exigere, quatenus de eodem opusculo, sive audito sive inaudito, quid fieri debeat vestra decernat auctoritas” (Ep. 72,12-14) e adiante “Si autem aliter vestro placuerit examini, exemplar quod vobis mitto nec mihi nec praefato fratri reddatur, sed aliquo elemento aut obrutum aut dimersum aut consumptum aut dispersum de medio fiat. Quidquid autem inde vestro placuerit iudicio, ut mihi aliquo modo notum fieri iubeatis efflagito. Quatenus exemplar quod retinui, non aliam sortiatur sententiam, quod illud quod misi” (Ep. 72, 19-24)

<sup>101</sup> Cf. Fabio Zanata. L’Autorità della Ragione – Contributo all’interpretazione della lettera 77 de Anselmo d’Aosta a Lanfranco di Pavia 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. 611.

<sup>102</sup> Cf. C. Viola. Lanfranc de Pavie et Anselme d’Aoste in Lanfranco di Pavia e l’Europa del Secolo XI, p. 546.

<sup>103</sup> Cf. Epistola ad Lanfrancum archiepiscopum cantuariensem, ed. Schmitt n. 77.

<sup>104</sup> Nesta epístola Anselmo mostra-se em relação a Lanfranco como sendo servidor por obediência (*subiectione servus*), filho por afeto (*affectu filius*) e discípulo quanto à doutrina (*doctrina discipulus*). Não podemos deixar de notar na correspondência entre ambos, notadamente nesta carta, o mais lídimo exemplo da honestidade intelectual desses dois monges, onde a exposição precisa das idéias, ainda que divergentes, se dá num espaço teórico que não abala as convicções, nem fere a cordialidade.

consultar especialistas nas Sagradas Escrituras e a fazer uso da verdade revelada sempre que a razão se mostrasse débil. Bem vemos que Lanfranco mostrou-se preocupado com o método<sup>105</sup> empregado por seu discípulo. Ao que parece a preocupação de Lanfranco não devia restringir-se apenas ao *Monologion*. A correspondência, não apenas com Lanfranco, deixa entrever que o próprio ensino oral de Anselmo era visto com alguma reserva da parte de alguns. Ora, neste ensino oral, certamente o método *sola ratiōe* vinha sendo adotado, já que o contexto mais imediato do surgimento do *Monologion* foram precisamente as discussões havidas entre Anselmo e os monges em torno da essência divina e outras questões conexas. Tais reservas quanto ao método, presentes no interior mesmo da comunidade monacal, certamente eram conhecidas de Lanfranco. Isso mostra que dúvidas existiam, não apenas por parte do antigo formador da abadia, quanto à ortodoxia do prior de Bec. O que Anselmo responde a seu mestre é que a sua (de Anselmo) intenção foi não apresentar nada de novo, mas que tudo o que fora dito esteve apoiado tanto na Sagrada Escritura quanto na indubitável *autoridade* de Agostinho. O que talvez Anselmo não tenha percebido é que a apreensão de Lanfranco não se referia propriamente ao que fora dito, mas ao *como* fora dito: foi o método de Anselmo, ou seja, o conduzir a obra *sola ratiōe* que suscitou em Lanfranco a suspeita de que o autor do *Monologion* pudesse incorrer em erros, quiçá semelhantes, aos de Berengário. De fato, Lanfranco, como vimos no capítulo anterior, é capaz de reconhecer os méritos que a argumentação dialética pode oportunizar, até mesmo no que tange às questões sagradas.

---

<sup>105</sup> Fabio Zanata in “L’Autorità della Ragione – Contributo all’interpretazione della lettera 77 de Anselmo d’Aosta a Lanfranco di Pavia” in “Lanfranco di Pavia e l’europa del secolo XI” mostra como Lanfranco entendeu o *Monologion* como sendo uma obra de caráter teológico. Ora, tal caráter fazia com que o modo de proceder de Anselmo parecesse inadequado, uma vez que Anselmo estaria sobrepondo *a ratio* sobre *a auctoritas*: “per Lanfranco la ragione e la dialettica che

Lanfranco não se opõe à dialética em si mesma, até por que não poderia se contrapor à autoridade de Agostinho, que, como vimos, não teme em elogiar esta disciplina. O que causou espécie a Lanfranco, quanto ao *Monologion*, não foi, certamente, a presença das razões necessárias, pois o antigo Prior de Bec, apesar das suas apreensões, não demonstra a elas uma radical oposição: Anselmo declara, de modo explícito, que utilizará, em sua argumentação apenas a razão (*sola ratione*). Ora, não é a *ratio* presente na obra anselmiana que causa desconforto a Lanfranco, mas sim, o *sola*. Lanfranco não vê maiores riscos no uso da razão, desde que amparada na autoridade. Uma vez mais é possível constatar que não é o conteúdo em si, mas o método anselmiano que parece, aos olhos do antigo mestre, um motivo de risco. Que método é este que suscitou tanta polêmica? O melhor lugar para conhecê-lo é precisamente o Prólogo da obra, quando Anselmo mesmo o apresenta. Antes de examinar o Prólogo, concluamos a exposição das referências exteriores à obra, examinando o que Anselmo diz sobre o *Monologion* e seu método na carta a Renaldo e no início do *Proslogion*.

A carta a Renaldo, abade de São Cipriano em Poitiers<sup>106</sup>, foi enviada por Anselmo, junto com uma cópia do *Monologion*, solicitada pelo destinatário. Anselmo esclarece então, que a obra, já por muitos conhecida, fora objeto de muitas críticas, segundo as quais seu autor seria o introdutor de perigosas novidades<sup>107</sup>, contrárias à verdade. Esta carta bem evidencia como o procedimento metodológico do prior de Bec suscitava desconfianças até

---

ne è l'espressione, si esauriscono e nel contempo si realizzano essenzialmente come strumento, sia della verità di fede, sia di ciò che ne dà testimonianza: l'auctoritas" Op.Cit, p.614.

<sup>106</sup> Cf. Epistola ad Rainaldum Abaten n.83 ed. Schimitt.

<sup>107</sup> Declara Anselmo: "Timeo enim ne, cum venerit in manus aliquorum, qui magis sunt intenti reprehendere quod audiunt quam intelligere, si forte ibi legerint aliquid quod antea non audierunt nec animaduerunt, statim clament me inaudita et veritatis repugnantia scripsisse" Epistola ad Rainaldum Abaten n.83 , 5-8.

mesmo entre aqueles que com ele conviviam mais proximamente. Anselmo, ciente de que a distância que o separava de seu correspondente impossibilitaria um conveniente esclarecimento em relação ao texto, roga-lhe que não permitisse a circulação do opúsculo inadvertidamente por entre pessoas sem a devida capacidade de bem entendê-lo. No momento em que escreve esta carta, o autor já está plenamente consciente das reações adversas suscitadas pelo seu escrito. Embora fiel aos Padres e às Escrituras, sabe que seu método causa um certo desconforto e, por isso, busca, mais uma vez, precaver-se contra interpretações equívocas. Um outro detalhe bastante interessante nesta epístola é que nela Anselmo assume inteiramente a responsabilidade pelo procedimento adotado no texto, enquanto no Prólogo, indicará os alunos como aqueles que estabeleceram o método a seguir<sup>108</sup>.

Uma outra referência ao método do *Monologion* encontramos-la no Prólogo do *Proslogion*. Ali, Anselmo refere-se ao seu primeiro opúsculo como sendo uma obra na qual buscou, em silêncio, descobrir, através da razão, aquilo que ignorava, construindo uma reflexão que fosse um exemplo de meditação sobre os mistérios da fé<sup>109</sup>. É neste início do *Proslogion* que Anselmo declara que buscou escrever tal obra devido à sua insatisfação com os resultados do *Monologion*: a perseguição de um argumento único, tal como é proposto no *Proslogion*, deve-se ao fato do descontentamento do autor com os muitos outros argumentos presentes na obra anterior. É importante salientar, contudo, que o descontentamento de Anselmo em relação à sua primeira obra não diz respeito aos argumentos em si, mas tão somente à quantidade e complexidade dos mesmos. De modo

---

<sup>108</sup> Cf. Paul Gilbert *Dire l’Ineffable- lecture du Monologion de S. Anselme* p.23.

<sup>109</sup> “Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinado quae nesciat investigantis edidi” *Prosl. Prooemium*, 93, 1-3.

algum pode-se entender o *Proslogion* como uma retificação do *Monologion*. Anselmo não abdicou do que dissera, apenas tentou manifestá-lo de forma mais sintética, o que não significa, igualmente, que o *Proslogion* seja uma simplificação do *Monologion*. Em realidade, estamos diante de obras diferentes, em que pese tratem de temas comuns. Também não se pode dizer que o método de uma obra seja completamente estanho ao da outra. No fundo, temos em ambos opúsculos aquilo que é um ponto fundamental do filosofar anselmiano: *fides quaerens intellectum*, ou seja, a fé que busca a inteligência. Não nos parece correto creditar a existência do *Proslogion* a uma insatisfação plena de Anselmo com seu opúsculo anterior. Como declaramos acima, a insatisfação de fato houve, mas não se deveu nem ao método, nem aos argumentos utilizados, mas à quantidade e complexidade dos mesmos.

É ainda neste Proêmio ao *Proslogion* que Anselmo informa que escolheu como título de seu primeiro opúsculo *Exemplum meditando de ratione fidei*, e o outro foi chamado *Fides quaerens intellectum*. Em ambos escritos, Anselmo preferiu ocultar o nome do autor até que, instado pela autoridade de Hugo, arcebispo de Lyon<sup>110</sup>, houve por bem divulgar seu nome como autor das duas obras, ao mesmo tempo que entendeu ser melhor simplificar os títulos, chamando um *Monologion* (monólogo) e o outro *Proslogion* (alocução), respectivamente<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. Epistolas ad Hugonem archiepiscopum Lugdunensem nn 100 e 109 ed. Schmitt

<sup>111</sup> “Et quoniam nec istud nec illud cuius supra memini dignum libri nomine aut cui auctoris praeponeur nomen iudicabam, nec tamen eadem sine aliquo titulo, quo aliquem in cuius manus venirent quodam modo ad se legendum invitarent, dimittenda putabam: unicuique suum dedi titulum, ut prius Exemplum meditando de ratione fidei, et sequens Fides quaerens intellectum diceretur. Sed cum iam a pluribus cum his titulis utrumque transcriptum esset, coegerunt me plures et maxime reverendus archiepiscopus Lugdunensis, Hugo nomine, fungens in Gallia legatione Apostolica, qui mihi hoc ex Apostolica praecepit auctoritate, ut nomem meum illis praescriberem. Quod ut aptius fieret, illud quidem Monologion, id est soliloquium, istud vero Proslogion, id est alloquium, nominavi.” Prosl. Prooemium, 94, 2 –13.

Uma brevíssima referência ao *Monologion* e ao *Proslogion* pode ser encontrada ainda na *Epístola sobre a Encarnação do Verbo*. Aí Anselmo recorda que nos dois tratados referidos buscou abordar, fazendo uso das razões necessárias, sem o uso das Escrituras, aquilo que é conhecido pela fé, em torno das pessoas divinas antes da encarnação. O autor, uma vez mais, declara que suas conclusões não podem ser objeto de reprovação. Há, contudo, um dado interessante: Anselmo declara expressamente nesta ocasião que nem tudo o que está no *Monologion* pode ser encontrado de modo igual em Agostinho, salientando, contudo, que nada do que se encontra em seu opúsculo estaria em desacordo com o mestre da Patrística<sup>112</sup>. Também no tratado *De Veritate*<sup>113</sup> aparecem referências ao *Monologion*, mas estas não dizem respeito ao método em si e sim à questão da verdade, tratada pelo autor em seu primeiro opúsculo e retomada na obra sobre a verdade. Estas são as principais referências ao *Monologion* e ao seu método exteriores à obra. Observemos agora, como Anselmo procura mostrar e justificar seu procedimento no próprio texto do opúsculo.

### **2.1.2 As justificativas no interior da obra**

---

<sup>112</sup> “Sed et si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, *Monologion* scilicet *Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit; si inquam aliquis ea legere voluerit, puto quia et ibi de hoc inveniet quod nec improbare poterit nec contemnere volet. In quibus si aliquid quod alibi aut non legi aut non meminisse me legisse – non quasi docendo quod doctores nostri nescierunt, aut corrigendo quod non bene dixerunt, sed dicendo forsitam quod tacuerunt, quod tamen ab illorum dictis non discordet sed illis cohaereat -...” (EIV, VI, 20, 16 –24)

<sup>113</sup> Cf. *De Veritate* I, 176, 6ss e também X, 190, 16.

Analisemos, em primeiro lugar, o Prólogo do *Monologion* e, a seguir, o parágrafo inicial do primeiro capítulo.

### 2.1.2.1 O método no prólogo do *Monologion*

O Prólogo é absolutamente fundamental para que possamos compreender o sentido da obra<sup>114</sup>. Aí, o autor explicita que o opúsculo é fruto de seu desejo em atender à solicitação de alguns monges da abadia beneditina de Bec, na Normandia, os quais rogaram a seu Prior que transcrevesse, *sob a forma de meditação*, algumas idéias que lhes havia comunicado sobre a essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Anselmo nos diz que os monges estabeleceram o método que deveria utilizar:

“ Sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Desejaram também, que não descurasse responder eventuais objeções, por quanto simples e inconsistentes, que se me apresentassem ao longo do trabalho”<sup>115</sup>.

Anselmo revela que, inicialmente, tentou recusar a solicitação, dada à imensidão do esforço a empreender, mas, vencido pela insistência dos monges, começou o trabalho,

---

<sup>114</sup> Italo Sciuto acredita que, além dos capítulos II a IV do *Proslogion*, este prólogo do *Monologion* seja o texto de Anselmo que suscitou mais discussões e muitas e diferentes interpretações. Cf. *La Ragione della Fede*, p. 63ss.

<sup>115</sup> “ ... 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.*



embora bastante apreensivo, confessando que apenas a dedicação que lhes devia, fortificou-o para, alegremente, concluir a obra, procurando seguir o método por eles traçado. Esperava, todavia, que o opúsculo não fosse conhecido mais que intramuros e que, mesmo no interior da abadia, acabasse por ser olvidado. Ora, tal não sucedeu. Mesmo contra a vontade e sem o conhecimento do autor, o escrito foi copiado e divulgado, chegando a ser conhecido por muitas pessoas, causando, como vimos, reações adversas. Tais reações fizeram com que ele reexaminasse com grande atenção a obra e escrevesse o Prólogo, onde esclarece seu ponto de vista, valendo-se de uma espécie de defesa antecipada contra aqueles que se opunham ao modo pautado, tão-somente pela razão com que procedera. Justamente por ser uma espécie de defesa do autor, ele recomenda que este prólogo não deve ser omitido por quem transcreve a obra, pois se trata de peça absolutamente fundamental para uma adequada compreensão da mesma. É precisamente neste Prólogo que aparece a única referência explícita a um autor em todo o *Monologion*: Agostinho e o seu *De Trinitate*. De fato, aí Anselmo narra o resultado dos sucessivos e minuciosos exames a que submeteu seu escrito:

“Ao examiná-lo repetidas vezes, nada encontrei que esteja em discordância com os escritos dos padres católicos e maximamente com os de Santo Agostinho. Por isso, se alguém tiver a impressão de que, neste opúsculo, alguma coisa pareça demasiadamente nova ou que não esteja de acordo com a verdade, rogo-lhe não tachar-me, precipitadamente, de inovador presunçoso ou de assertor da falsidade. Leia primeiro o tratado *De Trinitate*, do citado Santo Agostinho, e, depois, julgue o meu opúsculo segundo essa obra.”<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> “Quam ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati AUGUSTINI scriptis cohaereat. Quapropter si cui videbitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit aut a veritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet, sed prius libros praefati doctoris AUGUSTINI *De Trinitate* diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet”. Mon. Prologus, 8, 8 –14.

A referência a Agostinho, como veremos no capítulo seguinte de nosso estudo, não é, de modo algum, fortuita no Prólogo do *Monologion*. Ele é citado, porque a obra causou reações adversas, se não inesperadas, ao menos, não queridas por seu autor. A referência ao bispo de Hipona representa, não apenas, a fidelidade inquestionável que Anselmo lhe deve, mas, sobretudo, o desejo de que o *De Trinitate* agostiniano seja o parâmetro, através do qual sua obra deva ser julgada, especialmente por aqueles que, assustados com o procedimento do autor, acusavam-no de perigosas inovações. Ao final do Prólogo, ressaltando o sentimento que lhe impregnou na elaboração do opúsculo, declara que tudo o que ali é dito, é fruto do trabalho de um homem

“...que examina e busca, na solidão do seu pensamento, as coisas que anteriormente não havia compreendido: justamente o que os meus confrades queriam e eu desejava satisfazer-lhes. Outrossim, solicito e rogo com insistência a quem deseje transcrever o opúsculo não omitir este prólogo. Julgo ser de grande utilidade, para compreender o que segue, ler antes com que atenção e método procedeu a dissertação.<sup>117</sup>

O Prólogo é o lugar por excelência em que encontramos considerações do autor sobre o método de sua obra. Não se trata, é bom que se diga, de algo peculiar ao *Monologion*, antes, é uma característica da obra anselmiana<sup>118</sup> esta de indicar ao leitor, através de um prévio momento explicativo, o que, de fato, pretende comunicar. Em geral, os prólogos de Anselmo, além de falar do método, esclarecerem os objetivos e mostram como a obra foi concebida e levada a cabo.

---

<sup>117</sup> “Quaecumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset, prolata sunt, sicut sciebam eos velle quorum petitioni obsequi intendebam” Mon. Prologus, 8, 18 – 20.

Atentemos, pois, para este Prólogo, rico em elementos que nos permitem compreender o pensamento de Anselmo, particularmente o *Monologion*. Parece-nos oportuno salientar que a obra só pode ser verdadeiramente entendida, se tomarmos em consideração o contexto intelectual da época e o novo horizonte cultural instaurado, que, como vimos no capítulo anterior, é marcado pelo debate em torno da dialética. Fora deste contexto de discussão em torno ao estatuto da dialética no que tange à matéria sacra, o pedido dos monges a seu prior, para que procedesse *sola ratione*, soaria no mínimo estranho, quiçá incompreensível. A obra de Anselmo supera os supostos exageros dos dialéticos, sem cair no desprezo pela razão, risco que corriam os teólogos antidialéticos. Em toda a sua obra, particularmente no *Monologion*, expressa seu ponto de vista consoante o qual é possível harmonizar a fé e a razão, pois entre elas não há dicotomia, mas uma hierarquia, ocupando a fé o primeiro lugar. Tal prioridade, não é, porém, obstáculo, mas incentivo ao esforço racional. O problema filosófico por excelência de Anselmo não é a fé, pois ele a aceita plenamente. O desafio de seu pensamento está precisamente no modo adequado de aceder *sola ratione* aos conteúdos dessa fé. É precisamente aí que o pensamento de Anselmo vai gerar controvérsias. Não se pode ver na reflexão anselmiana nada que vá de encontro à fé, mas seu procedimento racional, por vezes, parecia chocar-se com o modo de compreensão da fé tal como fora entendido pela *autoridade*. Ele está persuadido de que, em momento algum, feriu a fé ou a autoridade, mas isto nem sempre ficou bem claro para seus interlocutores. Daí a necessidade das repetidas intervenções do autor, exteriores ou interiores à obra, a fim de se fazer claro nas suas intenções.

---

<sup>118</sup> Para uma comparação entre os prólogos do *Monologion* e do *Proslogion*, veja-se a obra de Paul Gilbert, “*Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de Saint Anselme*” p. 33 e também Paulo Ricardo Martines O “*Argumento Único*” do *Proslogion* p. 30.

Os motivos da recepção um tanto quanto reticente do *Monologion* estão bem presentes neste Prólogo. Eduardo Corti no artigo *El Bien y la Essencia*<sup>119</sup> apresenta uma análise desta parte da obra, mostrando que o Prólogo acompanhou o *Monologion* desde o início, como o atesta a dedicatória a Lanfranco. A redação, porém, não foi sempre a mesma, podendo-se identificar três momentos. O primeiro é aquele compreendido entre as palavras *Quidem frates e definitionem effecti*<sup>120</sup>. Corti nota que, na carta em que Anselmo dedica a obra a Lanfranco, ele refere o fato de que existia, por parte de muitos, *o desejo de fazer cópias* do opúsculo. No Prólogo, contudo, diz que *foram feitas muitas cópias*. Ora, sabemos pela epístola 72 a Lanfranco que havia apenas dois originais da obra<sup>121</sup>: o que estava com Anselmo e a cópia enviada ao seu antigo formador. Evidentemente se passou algum tempo entre aquele momento em que havia o desejo de fazer cópias e o outro em que as cópias tinham sido feitas. A segunda parte do Prólogo, portanto, aquela compreendida entre *Ad quod cum ea spe e commendare satagerent*<sup>122</sup>, assinala um outro momento de redação. Já a parte em que Anselmo cita Agostinho e previne futuras objeções, constitui um terceiro momento. Tais prováveis objeções, certamente, são aquelas observações que Lanfranco fez ao autor do *Monologion*, mostrando que esta parte só pode ter sido redigida após a resposta de Lanfranco, ou seja, após a elaboração de todo o conteúdo da obra. Tudo isto mostra que o *Monologion*, de certa forma, fugiu às expectativas de seu autor. Como já dissemos, Anselmo não esperava que a obra fosse conhecida além dos muros da abadia de Bec. A repercussão não era desejada e, ao que

---

<sup>119</sup> Cf. E. Corti. *El Bien y la Essencia*. Lectura de los capítulos I a IV del ‘*Monologion*’ de San Anselmo de Canterbury. *Stromata*, XLII (1986), pp. 329- 365.

<sup>120</sup> Cf. *Monologion*, Prologus 7, 2 – 19.

<sup>121</sup> Cf. Ep. 72, 19-24

<sup>122</sup> Cf. *Monologion*, Prologus 8, 1-7.

parece, nem esperada pelo autor. Mas, uma vez ocorrida, obrigou-o a submeter seu escrito a profundas revisões, concluindo que não há confronto com os conteúdos seja das Escrituras, seja da autoridade. Quanto a tais revisões, é bom que se diga que, apesar das sugestões feitas por Lanfranco, Anselmo não efetuou modificações substanciais no *Monologion*. O grande editor das obras de Anselmo, F. S. Schimitt, procedeu a um exaustivo exame dos diversos manuscritos disponíveis do *Monologion*, concluindo que as modificações levadas a cabo pelo autor em sua obra não passam de alterações de *importância secundária*<sup>123</sup>.

Anselmo, em geral, defende-se das acusações e desconfianças suscitadas por sua obra, declarando que não quer ser novo e, de fato, não o foi quanto ao conteúdo, certamente conhecido por quem crê. Sua novidade está precisamente no método<sup>124</sup>. Mas, o que significa este proceder *sola ratione* no *Monologion*? Paul Gilbert diz que o Prólogo da obra é um *discurso do método*, pois é aí que o autor reflete sobre o procedimento utilizado. O comentador percebe em Anselmo uma tensão entre a tradição e a dialética, uma vez que Anselmo não recebe passivamente os dados da tradição; ao contrário, faz deles *o campo ideal para o despertar do jogo dialético*<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Cf. F. S. Schimitt. Les Corrections de S. Anselme a son Monologion. Bénédictine 50 (1938): 194 – 205.

<sup>124</sup> Por isso diz Corti: “... un ejemplo concreto de cómo alguien (en este caso Anselmo mismo) puede acceder a estos contenidos a través de un movimiento de meditación metódicamente realizado y, por ende, repetible. Se trata del método de Anselmo, sobre todo, porque los contenidos ya están determinados por las Sagradas Escrituras bajo la forma de la autoridad.... se ve claramente que los monjes han solicitado a Anselmo un ejemplo de meditación en el cual lo importante es el método, ya que el contenido está fuera de toda discusión, puesto que es contenido de la fe.” E. Corti, op. Cit. P. 331

<sup>125</sup> Cf. Paul Gilbert. Dire L’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme, pp. 26 – 7.

Atentemos para um dado importante: o *Monologion* é construído, conforme atesta Anselmo, *sob forma de meditação*, tanto que o primeiro título que o autor deu ao seu escrito foi, precisamente, *Exemplum Meditandi de Ratione Fidei*. Ora, esta meditação deve ser entendida, conforme o costume da época, ou seja, tendo por objeto um texto que é lido e repetido. Meditava-se, sobretudo, a Sagrada Escritura e seus comentários. Logo teremos ocasião de melhor examinar qual o lugar da meditação no *Monologion*. Mas antes de prosseguir a análise do método de Anselmo em seu *Monologion*, mostremos ainda, muito brevemente, um outro momento em que procura justificar seu procedimento. Referimo-nos ao parágrafo que abre o primeiro capítulo da obra.

### **2.1.2.2 O método no primeiro capítulo do Monologion**

O parágrafo inicial do primeiro capítulo do texto assume a forma de uma introdução geral, pois faz referência ao conjunto da obra. Atentemos como se expressa o autor:

“Se houvesse alguém que, pelo fato de nunca ter ouvido falar nisso ou por não acreditar, ignorasse existir uma natureza superior a tudo o que existe – a única suficiente por si mesma, em sua felicidade – e que concede, por sua bondade, à criatura ser aquilo que é, permitindo-lhe, inclusive, ser boa sob algum aspecto; se esse alguém ignorasse isso e muitas outras coisas, nas quais nós cremos com certeza acerca de Deus e das suas criaturas, penso que tal pessoa, embora de inteligência medíocre, possa chegar a convencer-se, ao menos em grande parte, dessas coisas, usando

apenas a razão. E poderá fazê-lo de várias maneiras. Eu lhe indicarei apenas uma, que acho ser a mais fácil. Como todos aspiram a fruir das coisas que julgam boas, nada mais provável que essa pessoa venha, um dia, a dirigir a sua mente para a busca do ser pelo qual são boas as coisas que ela deseja só por que assim as julga e, dessa maneira, guiada pela razão e ajudada pelo ser que busca, consiga chegar, através do raciocínio, às coisas que irracionalmente ignoram.”<sup>126</sup>

Temos a exposição do plano da obra. O que é acenado será desenvolvido no decorrer da exposição. Se, no Prólogo, Anselmo disse que trataria da essência divina e outras questões conexas, agora, acena um pouco mais detidamente sobre quais são estas questões. Notemos que a palavra *Deus*, que aparece neste parágrafo inicial, só voltará a ocorrer no final do opúsculo, uma vez que Anselmo, a partir daí, para expressar a divindade, fará uso de expressões, tais como *essência suprema*, *substância soberana*, *natureza suprema* etc. Os demais temas, elencados neste primeiro parágrafo, tais como a beatitude da natureza soberana e o desejo do bem, serão retomados ao longo do opúsculo.

Neste início do texto, o autor mostra que a razão é capaz de superar os limites impostos pelo desconhecimento, abrindo a possibilidade do acesso a uma verdade perene. Transparece aí um caráter antropológico do *Monologion*, pois o autor, ao eleger o legítimo *desejo* do homem em usufruir das coisas boas, possibilita que, mesmo aquele que não tem fé, possa atingir a compreensão da realidade última que fundamenta sua justa aspiração,

---

<sup>126</sup>“Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaquae perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum. Etenim cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducende et illo prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat. Mon. I, 13, 5 – 14,1.

pois a razão suscita o pensamento a ir além, possibilitando-lhe *desejar o que é bom*.<sup>127</sup> O não crente se encontra nesta situação, por causa de sua ignorância em relação às verdades da fé ou, então, pelo fato de, mesmo conhecendo-as, não estar disposto a aderir a elas. Qualquer que seja o caso, não o torna incapaz de compreender a verdade pela razão. Observemos, portanto, como Anselmo parece estar convicto de que o esforço racional é capaz, por si só, de permitir ao que não crê o acesso a uma certa compreensão daquele conteúdo que o crente dispõe e que não se limita a uma compreensão racional. Para tornar mais fácil a tarefa, busca elaborar uma argumentação que seja simples, acessível a qualquer pessoa. Tal simplicidade, como mostramos acima, parece não ter satisfeito o autor, que escreveu, mais tarde, o *Proslogion*, justamente procurando um argumento único, a fim de mostrar as mesmas verdades do *Monologion*.

No *Monologion*, fazendo uso de um tal procedimento racional, Anselmo conduz sua reflexão por um caminho ascendente. Partindo da criatura, chega ao criador, mas avança em sua reflexão, atingindo tanto quanto a razão permite, não apenas o Deus uno, mas também a Trindade, pois a dialética anselmiana “obriga a admitir na unidade suprema uma pluralidade tão inexorável quão inevitável”<sup>128</sup>, embora tenha que se contentar em afirmar que são três, sem poder avançar mais na compreensão do que sejam estes três. Consciente de que a razão humana possui limites significativos no que tange à compreensão da divindade, o autor do *Monologion* não se detém no reconhecimento dos limites, entendendo que a compreensão deve avançar sempre mais, embora nem sempre a linguagem humana seja suficientemente apta para expressar o que é objeto de fé. Fiel à

---

<sup>127</sup> Cf. Paul Gilbert. *Dire L’Ineffable – lecture du Monologion de S.Anselme*, p. 54.

<sup>128</sup> Cf. Paul Vignaux. *A Filosofia na Idade Média* P.70.



tradição bíblica e agostiniana, sabe que a alma humana é imagem da divindade, por isso encontra nela um precioso instrumento para perscrutar a Deus.

## ***2.2 A estrutura do Monologion***

O *Monologion*, nos seus capítulos iniciais, trata da existência de Deus. São as chamadas *provas a posteriori* da existência de Deus, que os historiadores da Filosofia gostam de antepor à chamada *prova à priori* do *Proslogion*. Antes de entrar no exame de tais argumentos, antes mesmo de analisar se consistem em *provas*, há um problema que devemos considerar: trata-se precisamente da divisão desta primeira obra sistemática de Anselmo. Depois, veremos, de forma sintética, as idéias gerais desenvolvidas pelo autor no opúsculo em questão.

Anselmo, ao colocar por escrito as idéias que haviam surgido de suas meditações e de suas conversações com os monges, não explicita a estrutura de sua obra. Apresenta os diversos temas, profundamente ligados uns aos outros, de modo que se tenha uma idéia clara de unidade, atingida a partir do encadeamento bem articulado dos diversos argumentos. Isto, contudo, não significa que a obra não apresente diversos subtemas dentro do tema mais amplo e geral do opúsculo que é o tratamento da essência divina e de outras questões conexas. Os comentadores não são unânimes em apresentar a estrutura do *Monologion*, o que evidencia, de um lado, que o autor não deixou indicações precisas para definir a estrutura da obra; de outro, percebe-se que o modo diverso como os principais

comentadores mostram a estrutura revela o fato de que apresentar as divisões do *Monologion* é, de alguma forma, uma maneira de interpretá-lo.

O *Monologion* é composto de oitenta capítulos<sup>129</sup>. Vejamos como alguns de seus principais comentadores, embora sem necessariamente se opor, fornecem classificações algumas mais gerais, outras mais específicas do texto anselmiano. Carmelo Ottaviano, por exemplo, na introdução que faz a uma edição em língua italiana do *Monologion*<sup>130</sup> apresenta uma estrutura bastante genérica do texto, dividindo-o em duas grandes partes e uma conclusão<sup>131</sup>. Já Paul Vignaux<sup>132</sup>, num esquema bastante amplo, vê no *Monologion* três grandes partes<sup>133</sup>: uma especulativa, outra reflexiva e, por fim, uma prática. R. Perino<sup>134</sup>, por sua vez, divide o tratado em quatro grandes partes: uma trata do Deus Uno,

---

<sup>129</sup> A edição em língua portuguesa, publicada na Coleção “Os Pensadores” apresenta a obra em setenta e nove capítulos. Isto se deve ao fato de certamente estar baseada na edição da Patrologia Latina (1853), a qual é uma reprodução da edição Gerberon (1675), anterior à edição crítica de F.S.Schimitt (1946-61). As duas edições apresentam uma pequena diferença na numeração dos capítulos: o capítulo LXXII da edição Migne comporta os capítulos LXXII e LXXIII da edição Schimitt. Um breve, mas interessante relato sobre as edições mais antigas do *Monologion* pode ser encontrado na introdução à tradução italiana feita por Carmelo Ottaviano. Cf. *Monologion – Traduzione, prefazione e note di Carmelo Ottaviano*. Palermo: Ires, sd, pp. 11ss.

<sup>130</sup> Cf. Anselmo d’Aosta. *Monologion*. Palermo: Íris, sd.

<sup>131</sup> A primeira parte (capítulos I a LXV), seria um De Deo; a segunda (capítulos LXVI a LXXVIII) seria um De Homine, uma espécie de “De Anima” anselmiano. Os capítulos LXXIX e LXXX seriam a conclusão. A primeira parte, por sua vez, seria dividida em duas grandes partes (com várias subdivisões): uma (capítulos I a XXVIII) que trata de Deus Uno e outra (capítulos XXIX a LXV), que trata do Deus Trino. A segunda parte, igualmente, está dividida em dois grandes temas (também eles com subdivisões): o tratamento da mente humana como imagem de Deus (capítulos LXVI e LXVII) e a alma enquanto ordenada a Deus (capítulos LXVIII a LXXVIII). Os dois últimos capítulos são a conclusão.

<sup>132</sup> Cf. Nécessité des raisons dans le *Monologion* in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 64 (1980), pp. 3 – 25.

<sup>133</sup> A primeira parte, especulativa, seria composta pelos primeiros sessenta e quatro capítulos; a segunda, reflexiva, pelos capítulos LXV a LXVII; a última parte, prática, a partir do capítulo LXVIII.

<sup>134</sup> Cf. R. Perino in *La Dottrina trinitária di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*. Roma: 1952.

outra apresenta as relações entre a unidade e a trindade divinas, uma terceira aborda Deus Trino e, por fim, uma quarta parte aborda a ascese e contemplação da divindade<sup>135</sup>. *Simone Tonini*<sup>136</sup>, por sua vez, em um esquema igualmente bastante amplo, divide o *Monologion* em três grandes partes<sup>137</sup>: uma que trata da existência, essência e atributos divinos; uma outra que enfoca as pessoas divinas e a última que apresenta as relações entre o homem e a divindade.

Uma apresentação interessante da estrutura do *Monologion* encontramos em *Paul Gilbert*<sup>138</sup> que vê quatro grandes temas na obra anselmiana, precedidos de uma análise em torno do método e seguidos de uma conclusão<sup>139</sup>. Para o comentador, Anselmo primeiro trata a essência soberana por si, depois, fala das propriedades da mesma; num terceiro momento, aborda a estrutura trinitária do ser e, em seguida, fala do espírito humano enquanto imagem do espírito soberano.

---

<sup>135</sup> A primeira parte, que trata do Deus Uno seria composta pelos capítulos I a XXVIII (os catorze primeiros tratando da existência de Deus e os últimos da natureza divina). A segunda parte, composta pelos capítulos XXIX a XXXVII, aborda o nexos lógico entre a Unidade e a Trindade divinas. A terceira parte, capítulos XXXVIII a LXVII comporta o tratamento do Deus Trino e, a última parte, a partir do capítulo LXVIII, uma análise ascética e contemplativa do conhecimento divino por parte da criatura racional.

<sup>136</sup> Cf. *La Scrittura nelle opere sistematiche di S. Anselmo – concetto, posizione, significato in Analecta Anselmiana VI. II*. Frankfurt/Main: Minerva GMBH, 1970, 57 – 116.

<sup>137</sup> A primeira parte (existência, essência e atributos divinos) comporta os primeiros vinte e oito capítulos; a segunda parte, que trata das pessoas divinas vai do capítulo XXIX ao LXV e, a parte final, que trata das relações do homem com a divindade, vai do capítulo LXVI até o último.

<sup>138</sup> Cf. *Dire l'Ineffable- lecture du Monologion de Saint Anselme*. Paris: Letheillieux, 1984.

<sup>139</sup> A discussão sobre o método da obra estaria no prólogo e no início do primeiro capítulo. Os demais temas seriam assim tratados por Anselmo: a essência soberana por si (capítulos I a XII); as propriedades da essência soberana (capítulos XIII a XXVIII); a estrutura trinitária do ser (capítulos XXIX a LXIII); o espírito humano como imagem do espírito soberano (capítulos LXIV a LXXVIII) e a conclusão (capítulos LXXIX e LXXX).

Uma outra bem justificada análise da estrutura do *Monologion* encontramos em Italo Sciuto<sup>140</sup>, o qual, em conformidade com sua interpretação de que esta primeira obra sistemática de Anselmo é, mais do que um *De Deo*, ou um *De Trinitate*, um *De divinitatis essentia*, vê a presença de nove momentos<sup>141</sup> no desenrolar da argumentação anselmiana. Já Michel Corbin<sup>142</sup>, na apresentação que faz do *Monologion*, na edição que dirige das obras completas de Anselmo, diz que esta obra pode ter seus oitenta capítulos reagrupados em nove momentos<sup>143</sup>, de acordo com os temas que são tratados.

Ao citarmos estes diversos modos com que alguns dos principais estudiosos de Anselmo apresentam a divisão dos temas do *Monologion*, o que desejamos ressaltar é que a ausência de uma estrutura patente parece-nos ser um preciso indicativo de que estamos diante de uma grande obra, visto que as grandes construções teóricas da filosofia não se dão facilmente a quem se lança ao desafio de compreendê-las. Teremos oportunidade de falar do significado e do valor do *Monologion*, mas, por ora, digamos apenas que se trata,

---

<sup>140</sup> Cf. La Ragione della Fede- Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta. Genova: Marietti, 1991.

<sup>141</sup> Os momentos que, conforme Italo Sciuto, constituem-se no fio condutor da exposição de Anselmo são: 1) Ocasão e forma do Monologio (Prólogo e início do primeiro capítulo); 2) Demonstração da existência de um ente sumo (Capítulos I a VI); 3) Estatuto ontológico das coisas que são 'per aliud' (capítulos VII a XII); 4) Suma Essência e categorias (capítulos XIII a XXVIII); 5) Filosofia do verbo e gradação ontológica (capítulos XXIX a XXXVI); 6) Pluralidade do idêntico: 'tam ineffabilis quam inevitabilis' (capítulos XXXVIII a LXIII); 7) Limite da dialética e similitude: 'rationabiliter comprehendit incompreensibile esse' (capítulos LXIV a LXVII); 8) O fundamento da moral e a racionalidade do crer: 'meliora in potestate debere in voluntate' (capítulos LXVIII a LXXVIII) e 9) Conceito racional de Deus e 'indigentia nominis' (capítulos LXXIX e LXXX).

<sup>142</sup> Cf. L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry vl. I – Monologio e Proslogion – introduction, traduction et notes de Michel Corbin. Paris: Cerf, 1986.

<sup>143</sup> Capítulos I a IV: a tríplice prova da existência de Deus, Bem supremo e por si; VI a XII: a relação de criação ou a análise de per se e per aliud enquanto conduzem a uma alteridade em Deus; XIII a XXVIII: os nomes de Deus ou a análise do atributo summum; XXIX a XXXVI: a processão do verbo pré-contém aquela das criaturas; XXVII a XLVIII: Deus e seu verbo – o Pai e o Filho; XLIX a LXVIII: Deus e seu amor – o Espírito do Pai e do Filho; LXIV e LXV: a

como pretendemos fazer notar, de um escrito filosófico de envergadura, sendo mesmo, a nosso ver (e não estamos sós nessa interpretação), a principal obra de um autor possuidor de extrema perspicácia e talento filosófico, o qual, mesmo conhecendo muito pouco de Aristóteles, soube, com os instrumentos filosóficos de que dispunha, fundamentar uma empreitada onde a dialética aparece como instrumento da metafísica.

### **2.3 O Monologion: o esforço da ascese do Deus uno ao Deus trino**

Nosso intento aqui é apresentar as grandes linhas argumentativas do *Monologion* a fim de compreendermos, através do encadeamento das razões apresentadas pelo autor, de que forma o tratado se constitui numa espécie de ascese intelectual, partindo da unidade divina e atingindo seu ápice com as considerações em torno da Trindade. Utilizaremos, como um facilitador metodológico para a apresentação dos temas, a mesma divisão apresentada por Paul Gilbert em sua obra *Dire l'Ineffable – lecture du 'Monologion de S. Anselme*. Trata-se, como dissemos, tão somente de uma escolha a fim de facilitar a exposição, não significando uma opção integral pela interpretação que faz da obra o renomado comentador de Anselmo, ainda que não neguemos o valor inestimável de sua contribuição para a compreensão do texto de que nos ocupamos.

#### **2.3.1 A essência soberana por si mesma (cc. I – XII)**

---

incompreensibilidade do divino; LXVI a LXXVIII: o espírito humano à imagem de Deus – caridade, esperança e fé; LXXIX e LXX: a confissão trinitária.

O primeiro capítulo, conforme vimos ao tratar do método da obra, começa por uma retomada da discussão do Prólogo. Após, Anselmo apresenta, nos quatro primeiros capítulos, os quatro argumentos em torno da existência da natureza soberana. Toda a argumentação está estruturada em dois princípios fundamentais<sup>144</sup>: o primeiro é a constatação de que as coisas possuem perfeições desiguais, e o segundo é de que tudo o que contém mais ou menos uma perfeição, deve tal posse por participar dessa mesma perfeição, admitida em sua forma absoluta.

O primeiro argumento toma como ponto de partida a percepção de que o conceito de *bondade* é atribuído de uma mesma maneira a coisas diversas. Anselmo mostra que tal só é possível pelo fato de existir um bem idêntico e uno. Isto é, todos os outros bens não têm a bondade por si mesmos, mas em virtude de um sumo bem, superior a todos os outros e sumamente bom. O segundo argumento segue a trajetória do precedente, mas partindo do conceito de *grandeza*, o que leva Anselmo a concluir pela existência de um ser sumamente grande, o qual é uno, idêntico, absoluto e que existe por si. O conceito de grandeza, aqui utilizado por Anselmo, deve ser entendido não no sentido de grandeza espacial, mas no sentido dos valores, trata-se de um *mais grande*, no sentido de ser melhor ou mais digno.

No terceiro argumento, Anselmo mostra que há um princípio gerador de todas as coisas, ou seja, tudo o que existe foi gerado por algo, uma vez que seria absurdo originar-se do nada. O princípio gerador é não apenas a causa da existência de tudo, mas também da subsistência de todas as coisas por ele geradas. Só este princípio existe por si, tudo o mais

é derivado dele. Ele é, pois, superior a todas as coisas que existem, devendo ser entendido como o sumamente bom e grande. O último argumento, retomando os anteriores, parte dos diversos valores presentes nas diferentes coisas criadas, constatando que umas têm mais valor do que outras. A decorrência disso, consoante Anselmo, é que deve existir uma natureza superior às demais, pois o mais e o menos, para que sejam, exigem o máximo. Este quarto argumento está fundamentado na idéia de que as coisas possuem uma hierarquia, já que umas são melhores que as outras, não sendo admitida a idéia de uma progressão infinita dos graus de perfeição.

Nos quatro argumentos, se constata a idéia de que há uma *natureza*, ou *essência*, ou *substância* (termos que se equivalem consoante Anselmo)<sup>145</sup> que é suprema, pois ela é por si mesma, sendo a condição de possibilidade de tudo o mais. Seriam estes quatro argumentos, presentes nos capítulos iniciais do *Monologion*, *provas* da existência de Deus? A partir da leitura que fizemos do texto de Anselmo e dos estudos críticos, especialmente dos comentários de Paul Gilbert e de Italo Sciuto, respondemos negativamente à questão. Não nos parece totalmente correto dizer que Anselmo tenha querido, neste início do opúsculo, *provar* a existência de *Deus*. O termo *Deus* só aparece no final do *Monologion*, quando o esforço dialético já foi concluído. *Deus* é um termo da tradição, um termo indissociado da conotação sagrada que lhe é inerente, razão pela qual não nos parece que se coadune com o esforço *sola ratione* pretendido pelo autor. O que visa, então, Anselmo nestes quatro capítulos iniciais? Seu escopo é mostrar a razoabilidade do conceito *summum*. Este conceito, já presente em Agostinho, especialmente no oitavo livro do *De*

---

<sup>144</sup> Cf. E. Gilson. A Filosofia na Idade Média, pp. 294ss.

<sup>145</sup> Cf. *Monologion* IV, 17, 17-18. Já no capítulo anterior havia esclarecido a equivalência destes termos: "Quare est aliquid quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt" (*Mon.* III, 16,26-28)

*Trinitate*<sup>146</sup>, é agora tratado à luz dos argumentos dialéticos<sup>147</sup>. O *summum* está presente como conclusão dos quatro argumentos<sup>148</sup>. Mas o embasamento teórico destes capítulos iniciais não se dá apenas em Agostinho. A argumentação de Anselmo está também sustentada pelas categorias aristotélicas. Anselmo conhecia o texto das *Categorias*, pois faz referência a ele no *De Grammatico*<sup>149</sup>. Pois bem, as categorias de *relação* e de *quantidade* exercem um papel chave nestes argumentos. Quando Anselmo fala de bondade e de existência, o que subjaz sua argumentação é a categoria de quantidade, enquanto a categoria de relação é o subsídio para as idéias de grandeza e dignidade<sup>150</sup>. A utilização das categorias, aqui, está em perfeito acordo com todo o plano do *Monologion*, qual seja, o de usar os argumentos dialéticos, tendo em vista um objetivo metafísico. A lógica será sempre, também aqui, um instrumento para a metafísica. Os argumentos possibilitam à mente humana compreender algo do *Summum*, que é por si e é uno. Mais tarde se verá que não é apenas uno. É interessante notar como a razão de ser de todas as coisas adquire compreensão, a partir do princípio que as unifica, motivo pelo qual tais argumentos não deveriam ser considerados *provas a posteriori*,<sup>151</sup> mas metafísicos,<sup>152</sup> pois a essência suprema é pensada a partir dela mesma.

---

<sup>146</sup> Cf. Agostinho. De Trinitate VIII, 3, 4-5.

<sup>147</sup> “S’ecartant pour le moment d’Augustin, Anselme va chercher l’intelligence du *Summum* au moyen d’une méthaphisique libérée des éléments de la psychologie; le désir n’intervient pas en fait comme élément intrinsèque de l’argumentation. Si donc Anselme veut suivre le *De Trinitate* d’Augustin, il n’en reprend pas la doctrine littérale” (Paul Gilbert. Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S.Anselme, p. 70).

<sup>148</sup> Cf. Monologion I, 15,11-12; II, 15, 20-23; III, 16, 23-28; IV, 18, 2-3.

<sup>149</sup> Cf, por exemplo, De Grammatico XVII, 163, 2-4: “Cum ergo Aristoteles ita dicat: eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut substantiam significat aut quantitatem et cetera...”

<sup>150</sup> Cf. Paul Gilbert. Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S.Anselme, p. 72.

<sup>151</sup> “Ces chapitres ne ‘démontrent’ pas l’existence de Dieu de manière *a posteriori*, mais ils procèdent tous sous la lumière de ce qui est ‘par soi’ dans les deux premiers chapitres et ‘un’ dans



Feita a apresentação dos argumentos, Anselmo, no capítulo V, mostra que a natureza suprema e apenas ela é por si, enquanto todas as demais coisas são por ela, pois só a natureza suprema é a por si mesma, enquanto tudo o mais é a partir dela. Anselmo quer mostrar que a natureza suprema não é levada ao ser por outro, mas também não tem o seu ser por nada ou a começar do nada. Ela e só ela é por si e a partir de si. À medida em que prossegue em seu esforço dialético, procedendo, nos capítulos V e seguintes, a uma análise lingüística, Anselmo ao mesmo tempo, faz um balanço do caminho que está percorrendo e, num primeiro exame, demonstra satisfação com os resultados que vai obtendo, o que lhe encoraja a prosseguir no método adotado:

“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.”<sup>153</sup>

---

les deux suivants: on ne peut penser l'Essence souveraine qu'à partir d'elle-même” Paul Gilbert. *Dire l'Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p. 86.

<sup>152</sup> “Essi (os argumentos) sono a posteriori, in quanto partono da un dato di esperienza, e sono metafisici, perchè si basano sui principi di ragione sufficiente, di non contraddizione e di causalità, principi propri dell'essere.” Giuseppe Cenacchi. *Il Pensiero Filosofico di Anselmo d'Aosta*, p. 100.

<sup>153</sup> “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 speculor persuadere voluero, omni vel modico remoto obstaculo quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere” *Mon.* VI, 19, 14 – 20.

O encadeamento de seus argumentos leva Anselmo a se perguntar sobre a origem da matéria do mundo. Percebe que nada pode derivar materialmente de si mesmo. Já que a natureza suprema criou todas as coisas por si mesma, isto é, sem depender de qualquer força externa, fica demonstrado que as coisas não podem ter sua origem de si mesmas ou do nada. Por quê? Por que nada deriva de si mesmo e tampouco podem derivar do *nada*, pois aquilo que não existe (por ser nada) não pode ser causa da existência de algo. Resta, portanto, que as coisas tenham sua existência derivada da natureza suprema. Prosseguindo em seu incansável esforço dialético, Anselmo explica que a origem das coisas não pode derivar da matéria da natureza suprema, pois se assim fosse ela (natureza suprema) estaria sujeita à mutação, o que, evidentemente, não cabe. A única conclusão pertinente, consoante Anselmo, para explicar a origem das coisas criadas é que elas são feitas pela essência suprema mesma e não de alguma matéria. A essência suprema é que produz todas as coisas e o faz só, *por si mesma e do nada (sola, per seipsam, ex nihilo)*<sup>154</sup> Resta ainda esclarecer o sentido deste *nada*, pois Anselmo quer mostrar de que modo a natureza suprema é causa eficiente de todas as coisas existentes, exceto ela mesma. Não se trata, conforme Anselmo, de *nada*, no sentido de algo que não foi feito, nem no sentido de *nada* como algo existente, isto é, como se ao se dizer que as coisas fossem feitas do *nada*, este *nada* tivesse de ser entendido como a matéria de que as coisas foram feitas. O *nada* deve, então ser entendido no sentido de que não havia algo pré-existente:

“Assim, também sem inconvenientes pode ser entendida a afirmação que a essência criadora fez a universalidade das coisas do nada, ou que o universo foi criado, por meio dela, do nada. O

---

<sup>154</sup> Cf, Monologion VII, 22, 5-10.

que vale a dizer que todas aquelas coisas que antes não existiam, porque eram nada, agora são algo<sup>155</sup>”.

Prosseguindo em seu esforço de esclarecimento, já que absolutamente deseja que algo fique sem ser respondido, Anselmo mostra que, embora as coisas tenham sido criadas do *nada*, isto não significa que elas fossem *nada* na razão do criador. A presença das coisas na mente do criador é entendida por Anselmo como sendo a presença da essência delas na inteligência de quem é responsável pela sua criação, isto é, as coisas que foram feitas do nada, antes mesmo de serem, eram algo presente na razão de quem as cria. Este algo é a essência, a qualidade, a maneira como estas coisas haveriam de ser<sup>156</sup>. Isto significa que a substância suprema *disse* as coisas antes que elas fossem criadas. Não apenas disse, como continua a dizê-las. Este dizer do criador pode ser entendido, conforme Anselmo, à semelhança do dizer humano, quando pensa as coisas de modo abstrato: trata-se daquela palavra presente em todos os povos, podendo ser compreendida por todos porque não é expressa com signos, sendo o dizer íntimo da mente de todos os homens. Para que possa ser mais bem compreendido o sentido de tal dizer, Anselmo recorre à analogia com o artífice humano, o qual antes de produzir a sua obra, tem esta mesma obra presente em seu pensamento<sup>157</sup>. Adverte, contudo, Anselmo, que tal analogia, embora podendo ser feita, está longe de expressar bem a realidade do dizer da essência suprema, pois o artífice, para ter a obra em seu pensamento, precisa sempre de algo pré-existente que suscite esta

---

<sup>155</sup> “Hoc igitur modo non inconvenienter intelligi potest, si dicitur creatrix essentia universa fecisse de nihilo, sive quod universa per illam facta sint de nihilo; id est: quae prius nihil erant, nunc sunt aliquid”. Mon. VIII, 23, 31-33.

<sup>156</sup> Cf. Monologion, IX.

<sup>157</sup> Cf. Monologion X – XI. Paul Gilbert diz que Anselmo, ao utilizar a analogia do artesão, está se colocando na tradição suscitada por Platão no Timeu 28-29, texto que o autor do Monologion poderia conhecer, através da tradução feita por Calcicius. Cf. Paul Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p.108.

presença em sua mente. Não é o caso da mente da essência suprema, a qual não precisa de nada subsistente, tanto que a sua palavra criadora é ela mesma<sup>158</sup>.

Com seu intuito de explicar a origem das coisas criadas, observemos que Anselmo continua fiel a seu projeto original, pois, utilizando somente argumentos racionais, vai mostrando que eles não vão de encontro à fé, segundo a qual Deus é o criador de todas as coisas. Nestes capítulos, Anselmo explica a criação, esclarecendo que a origem das coisas está intimamente ligada ao dizer da essência soberana. A forma de todas as coisas está na razão de quem as criou. É inegável aí uma influência platônica, seja qual for a sua origem. Anselmo apresenta, desse modo, não apenas uma fundamentação teórica para a idéia de criação, mas, fundamentalmente, mostra que há uma razão presente nas coisas criadas, razão esta que não está nelas mesmas, mas que remonta à sua origem fundamental<sup>159</sup>. Anselmo já havia mostrado, através dos argumentos dos quatro capítulos iniciais, que entre as coisas criadas há uma hierarquia. Parece-nos já transparecer, nestes primeiros doze capítulos do *Monologion*, a idéia de que o homem pode, através da razão de que é dotado, compreender a essência criadora. A analogia do artífice mostrou que também o homem é capaz de dizer as coisas em sua mente, também ele tem um verbo criador. É claro que Anselmo tem o cuidado de mostrar os limites desta analogia. De qualquer modo, ela é elucidativa. Quer parecer-nos que, desde já, o autor do *Monologion* está mostrando a excelência da razão humana. Ela é diferente daquela do seu criador, não só diferente, mas, como não poderia deixar de ser, é inferior, o que não impede que haja uma semelhança que vem a constituir para o homem o fundamento da possibilidade de pensar a divindade, ainda

---

<sup>158</sup> Cf. *Monologion*, X – XII.

<sup>159</sup> “Les choses n’ont pas en elles-mêmes leur raison d’être; elles sont pourtant dans un ordre qui les rend rationnelles” P. Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p. 110.

que seja um pensar limitado, mas, para Anselmo, o limite em questão quer significar a consciência da inferioridade, mas nunca a renúncia ao esforço.

### 2.3.2 As propriedades da essência soberana (cc. XIII – XXVIII)

Anselmo, neste conjunto de capítulos do *Monologion*, trata das propriedades da substância suprema. Primeiramente, nos capítulos XIII e XIV mostra que tudo o que foi criado por ela jamais irá dissociar-se da mesma, a qual dá força e vida às criaturas. Anselmo quer mostrar que a essência suprema não apenas fez todas as coisas, mas, através dela, as coisas permanecem, pois há uma presença conservadora (*servatricem praesentiam*)<sup>160</sup>. A essência suprema se encontra, pois, em todas as coisas. Tudo existe *dela, por ela e nela*. Desta forma o autor quer mostrar, através de argumentos racionais, a pertinência da sentença paulina de Rm 11,36<sup>161</sup>. O esforço racional não encontra tréguas na análise de Anselmo, por isso ele, argumentando *sola ratione*, estabelece o que vamos chamar de regras que devem guiar o procedimento de quem deseja falar adequadamente acerca da essência suprema<sup>162</sup>. Trata-se da regra da *perfeição*, da *identidade* e da *unidade*.

---

<sup>160</sup> Cf. Mon. XIII, 27,15.

<sup>161</sup> “Porque tudo é dele, por ele e para ele. A ele a glória pelos séculos! Amém.” Rm. 11,36.

<sup>162</sup> Cf. Italo Sciuto na Introdução à edição do *Monologion*. Milano: Rusconi Libri, 1995.

A regra da *perfeição*<sup>163</sup> estabelece que devem ser atribuídos à substância suprema todos os predicados em que a afirmação é melhor, em modo absoluto, do que sua negação. De acordo com este princípio pode dizer-se que a essência suprema e só ela é viva, sábia, onipotente, verdadeira, justa, feliz, eterna e tudo o mais que seja melhor ser do que não ser. Tal princípio, quer parecer-nos, será uma das bases para a posterior formulação do argumento único do *Proslogion*. Outra regra é a da *identidade*<sup>164</sup> e estabelece que tudo o que é atribuído à natureza suprema é expressão do seu ser mesmo e não, apenas uma qualidade sua. Sendo assim, se pode, com acerto, dizer que ela é a bondade suprema, a grandeza suprema, a justiça suprema etc, pois se está tratando do ser supremo. Por fim, a regra da *unidade*<sup>165</sup> e, conforme ela, os predicados que se atribuem à essência suprema são todos eles idênticos entre si, não só pela identidade perfeita deles na essência suprema, 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 da mesma coisa e o mesmo se dá com cada uma das designações a ela atribuíveis.

Uma outra questão é colocada logo por Anselmo: esta natureza teve início ou terá um fim? Sua resposta é de que ela não tem início, já que não começou a ser. Igualmente, não terá fim, pois é incorruptível. Fundamenta a resposta, a partir de um dos atributos da

---

<sup>163</sup> “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.

<sup>164</sup> “Quapropter cum quaeritur de illa quid est, non minus congrue respondetur: iusta, quam: iustitia” Mon. XVI, 30, 30 – 31.

<sup>165</sup> “Quemadmodum itaque unum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo, una consideratione est quid quid est essentialiter”. Mon. XVII, 31, 25 – 27.

substância suprema: ser a verdade<sup>166</sup>. Do mesmo modo que a verdade não tem início ou fim, também a essência suprema, a qual é a verdade mesma, não pode ter início ou fim<sup>167</sup>. Mas, sendo assim, o que havia antes dela? O que haverá depois dela? A resposta é: *nada*<sup>168</sup>. Volta, pois, à tona, o problema do *nada*, já tratado no capítulo VIII. Este problema, de resto, muito próprio da língua latina, diz respeito ao sentido do termo *nada*<sup>169</sup>. O que Anselmo quer dizer é que antes da essência suprema *nada* havia e, após ela, *nada* há. O *nada* é compreendido no sentido de que *coisa alguma* precede ou sucede a suma natureza. Muito provavelmente Anselmo, ao ocupar-se deste problema, tem intenção de refutar a opinião de Fredegiso de Tours<sup>170</sup> (+ 834), o qual afirma em seu *De nihilo et tenebris* que *nihil* é uma *vox significativa*.<sup>171</sup> Talvez se possa dizer que o pano de fundo da cuidadosa análise lingüística, levada a cabo por Anselmo, nestes capítulos, seja a sua intenção de advertir contra os erros de uma dialética que se funda em si mesma. Para ele, a dialética tem sentido e seu esforço é compensatório, mas ele nunca perde de vista que seu fim está sempre além da limitada linguagem humana, embora, isto não deva ser motivo para impedir a continuidade da empreitada<sup>172</sup>.

---

<sup>166</sup> Anselmo retomará esta idéia em seu tratado sobre a Verdade. Cf. De Veritate X

<sup>167</sup> Cf. Monologion XVIII.

<sup>168</sup> Cf. Monologion XIX.

<sup>169</sup> Um estudo aprofundado sobre a questão do *nada* em Anselmo encontra-se no artigo de Italo Sciuto *La Semantica del nulla in Anselmo d'Aosta* in *Medioevo* vl. XV, pp. 39 –66 (1989), onde o autor não apenas analisa o problema no *Monologion*, mas também no *De Casu Diaboli* e nos fragmentos do tratado inconcluso *De potestate et impotentia*.

<sup>170</sup> Cf. C. Gennaro. *Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum"* ediz critica e studio introduttivo, Cedam, Padova, 1963.

<sup>171</sup> Cf. Mariateresa Fumagalli Brochieri e Massimo Parodi. *Storia della filosofia medievale – da Boezio a Wyclif*, pp. 77 – 80. Cf. também G. Colombo. *Invito al pensiero di Sant'Anselmo*, p. 38.

<sup>172</sup> "... la dialectique a ainsi à s'ouvrir à ce qui fonde sés objets au-delà d'eux-mêmes, et qui s'y donne intelligiblement". (Paul Gilbert. *Dire l'ineffable – lecture du Monologio de S. Anselme*", p.150.

É este espírito de perseverança no esforço *sola ratione* que guia Anselmo nos densos capítulos XX a XXVII. Inicialmente, nos capítulos XX a XXIV, ele se ocupa das propriedades da essência soberana na sua presença espaço-temporal. Mostra que a natureza suprema deve estar em todo o lugar e sempre, pois só assim ela pode dar força e vida a tudo o que criou, uma vez que, sem ela, nada subsiste. Sendo ela eterna, não está constricta às leis do tempo, razão pela qual está presente contemporânea e simultaneamente em todo o lugar e tempo. Isto não quer dizer que ela tenha algum lugar ou tempo, pois, dada sua natureza própria, não acolhe em si as distinções de tempo e lugar. Anselmo explica, a partir da idéia de eternidade (retomada no conceito de Boécio, segundo a qual a eternidade é a “posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada”<sup>173</sup>), de que forma a essência suprema exerce sua presença não só criadora, mas também conservadora de tudo o que foi por ela criado. Nestes difíceis capítulos do *Monologion* vemos com mais nitidez, aquela que é uma marca do opúsculo anselmiano: a argumentação dialética é utilizada, tendo em vista um fim metafísico. Anselmo mostra que é a substância soberana, com sua presença, que mantém todo o mundo criado *no ser*. Esta presença conservadora transcende o plano espaço-temporal, trata-se de uma *presença total*<sup>174</sup>, a presença do ser mesmo.

Os capítulos XXV a XXVII esclarecem de que modo as categorias de substância e acidente podem ser atribuídas à suma natureza. Anselmo exclui a predicação accidental, uma vez que toda predicação, quando referida à essência suprema, não comporta acidentes.

---

<sup>173</sup> “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”. De Consolatione Philosophiae, V,6.

<sup>174</sup> Cf. Paul Gilbert. Dire l’Inefable – lecture du Monologion de S. Anselme, p.156.



Toda a argumentação está fundamentada nas categorias aristotélicas<sup>175</sup>. Ora, Aristóteles distingue a substância primeira das demais substâncias<sup>176</sup> e isto leva Anselmo a um esclarecimento dos termos: se até aqui usou *substância*, *natureza* e *essência* como sinônimos, agora o esforço dialético conduz à necessidade de uma melhor elucidação, razão pela qual entende ser mais adequado a atribuição de *substância* para o objeto de seu estudo. Explica, contudo, que se trata de uma *substância primeira e única*, razão pela qual quando é designada *substância*, este termo possui uma conotação diferente do modo como é empregado referindo-se a outras substâncias que não àquela primeira e única que é por si, sendo individual e indivisível e a razão de ser das substâncias segundas: “portanto, se ela alguma vez recebe o mesmo nome que se atribui à criatura, não resta dúvida de que este deve ser entendido num sentido diferente”<sup>177</sup>. A conclusão desta segunda parte do *Monologion* explicita o escopo metafísico da argumentação dialética que vem sendo conduzida. Mostra, no capítulo XXVIII, que, de um certo modo, apenas a substância suprema *é*, enquanto tudo o mais, quando comparado a ela, *não é*, já que apenas o espírito supremo *é* de modo *simples, absoluto e perfeito*. Anselmo tem o cuidado de acrescentar, no entanto, que as coisas criadas não devem ser entendidas como totalmente *não-ser*, já que, em virtude da substância suprema (a qual *é* em modo absoluto), as coisas criadas, do *nada* se tornam *alguma coisa*. Nesta conclusão da segunda grande parte do *Monologion*, está presente uma mudança de perspectiva interessante. Michel Corbin, em sua edição das obras completas de Anselmo, anota neste momento do opúsculo, o que chama de um

---

<sup>175</sup> Cf. Aristóteles. Categorias, livro V.

<sup>176</sup> Cf. Aristóteles. Categorias 2a11-19.

<sup>177</sup> “Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.” Mon.XXVI, 44, 17 –19.

“*renversement*”<sup>178</sup> que faz a força do livro: o ser de Deus, que era o problema nos capítulos iniciais, já está fortemente demonstrado. O que agora aparece como problemático é justamente o ser das coisas criadas. Parece-nos interessante a observação do editor, mas é preciso ter clareza que o que Anselmo quer destacar não é que haja uma carência de ser nas criaturas. Seu objetivo é mostrar que há uma diferença de grau ontológico. Só a substância suprema é plena de ser, enquanto o ser das criaturas é um ser derivado.

### 2.3.3 A estrutura trinitária do ser (cc. XXIX – LXIII)

Este conjunto de capítulos constitui a maior parte e também a mais complexa do opúsculo. O capítulo XXIX marca o início da argumentação trinitária propriamente dita. O autor retoma um tema que fora objeto de sua reflexão nos capítulos X a XII, qual seja, o tema da *locutio* divina. Tudo foi criado pela substância suprema, a qual nada fez a não ser por si mesma, através da sua locução, ou seja, do seu verbo. Cabe, então, a pergunta: em que sentido tal verbo difere da substância suprema<sup>179</sup>? Anselmo apressa-se em observar que a *locutio* do sumo espírito não pode ser uma criatura, mas a inteligência mesma desse sumo espírito, através da qual ele conhece todas as coisas. Ora, sendo a suma natureza sumamente simples, o seu verbo, que lhe é consubstancial, não pode ser nada mais do que uma única palavra, através da qual tudo foi criado<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> Cf. Michel Corbin nota *a*, à p.123 de L’Ouvre de S.Anselme de Cantorbery. VI. 1.

<sup>179</sup> Cf. Mon. XXIX, 47, 9 –11.

<sup>180</sup> Cf. Mon. XXX.

Buscando elucidar o sentido desse verbo da substância suprema, Anselmo declara que ele é diferente do verbo humano. Com efeito, quando os homens falam mentalmente, ou seja, quando pensam alguma coisa, o objeto do pensamento é semelhante à coisa pensada. Já o verbo da essência suprema, diz Anselmo, *não é uma semelhança* das criaturas, já que estas são mutáveis<sup>181</sup>. O verbo divino é, pois, a *verdade da essência*. As criaturas sim, são mais ou menos semelhantes a tal verbo:

“Por isso, o verbo da verdade suprema – e ele também é a verdade suprema – não poderá sofrer aumento ou diminuição pela sua maior ou menor semelhança com as criaturas, enquanto, ao contrário, será necessário que, antes, toda coisa criada tenha uma existência tanto maior e tanto mais valiosa quanto mais é semelhante àquele que existe em sumo grau e existe soberanamente grande”<sup>182</sup>

Fica patente que há uma hierarquia entre as coisas criadas, tal hierarquia estrutura-se a partir da proximidade em relação à essência suprema, única realidade que é a verdade total. Retomando a tríade já apresentada por Agostinho<sup>183</sup>, Anselmo diz que tanto mais uma natureza é superior quanto mais vive, mais sente e mais é racional do que outras. Além da influência direta de Agostinho na formulação dessa argumentação, podem encontrar-se influências indiretas de elementos estoicos e platônicos<sup>184</sup>, mas não resta

---

<sup>181</sup> “Telle est d’ailleurs la thèse fondamentale d’Anselme: quand il s’agit du Verbe de l’Essence souveraine, ce sont les choses qui sont à sa ressemblance, mais quand il s’agit du verbe de l’homme, c’est à l’inverse ce verbe qui est ressemblant aux choses” Paul Gilert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p.184.

<sup>182</sup> “Sic quippe verbum summae veritatis, quod et ipsum est summa veritas, nullum augmentum vel detrimentum sentiet secundum hoc quod magis vel minus creaturis sit simile; sed potius necesse erit omne quod creatum est tanto magis esse et tanto esse praestantius, quanto similis est illi quod summe est et summe magnum est”. *Mon. XXXI*, 49, 7 – 11.

<sup>183</sup> Cf. Agostinho. *De Trinitate*. VI, 10, 11.

<sup>184</sup> Cf. Italo Sciuto na *Introduzione ao Monologion*. Milano: Rusconi Libri, 1995. p. 238.

dúvida que um dos pilares que sustenta as teses apresentadas pelo autor, neste momento de seu itinerário argumentativo, é o prólogo do quarto evangelho, pois Anselmo quer mostrar *sola ratiōe* a pertinência da afirmação segundo a qual tudo foi feito pelo verbo e sem ele nada foi feito<sup>185</sup>. Aparece uma outra vez, aqui, algo que está muito presente no *Monologion* que é a análise do sentido das palavras da Escritura,<sup>186</sup> a fim de mostrar sua coerência com os resultados alcançados *sola ratiōe*.

Um outro problema se apresenta à inquietude intelectual do prior de Bec: de que forma o espírito supremo pode ser o verbo das coisas que não são semelhantes a ele uma vez que todo o verbo com o qual se expressa uma coisa na mente é semelhante a tal coisa? No caso do espírito supremo, este se expressa a si mesmo através do seu verbo co-eterno. O que Anselmo quer saber, na verdade, é se a palavra com a qual o espírito supremo diz as coisas é a mesma palavra com a qual expressa a si mesmo. Tratar-se-iam de duas palavras? A sua resposta é, certamente, uma vez mais, inspirada em Agostinho<sup>187</sup>. É evidente, consoante o Prior de Bec, que só pode ser uma única palavra, uma vez que a substância suprema é sumamente simples. Como explicar, então, que as coisas que são criadas mutáveis possam ser expressas com o mesmo verbo que é a expressão do imutável? A aparente contradição é resolvida por Anselmo, no capítulo XXXIV, através do estabelecimento de uma situação de *duplicidade ontológica* das coisas criadas: uma é sua situação no seio da substância suprema e outra fora dela. *As criaturas são mutáveis em si*

---

<sup>185</sup> Cf. Jo 1,1-18.

<sup>186</sup> Cf. G.R. Evans. *Anselm and Talking about God*, p.35.

<sup>187</sup> Cf. *De Trinitate* IX,11,16 onde o autor apresenta o verbo *in mentis* como sendo produto da própria alma que se reflete nele como imagem, razão pela qual a alma tem, em si mesma, alguma semelhança com a idéia por ela conhecida. Decorre daí que a alma, na medida em que se conhece, tem em si mesma tal conhecimento que é seu verbo.

*mesmas, mas imutáveis no ser divino.* No verbo criador está presente a verdadeira e simples essência. Nas coisas criadas está presente uma certa semelhança ou, como prefere Anselmo, uma certa imitação (*aliquam imitationem*)<sup>188</sup> do verbo eterno. É evidente que as coisas são mutáveis, faz parte de sua natureza, mas a sua essência primordial não está nelas mesmas, mas no espírito supremo que tudo criou. O que foi criado, não tem em si mesmo a igual essência que está no íntimo do espírito supremo. Mutável e corruptível em si mesmo, de acordo com sua natureza criada. Imutável e incorruptível no espírito supremo, cuja essência é una, imutável, incorruptível e que tudo criou. Este estabelecimento de uma duplicidade no ser mesmo das criaturas nos parece ser um dos argumentos mais fundamentais utilizados por Anselmo para explicar *sola ratione* a criação, ao mesmo tempo em que vai explicitando as relações entre a substância suprema e seu verbo. Ele estará mostrando a profunda união que liga as coisas criadas à essência suprema, ao mesmo tempo em que deixa claro quão grande é a distância que as separa.

“Com efeito, antes de serem feitas, e quando foram feitas e, depois, quando se desfizerem, ou de outro modo mudarem, sempre existem nele, não como aquilo que elas são em si mesmas, mas como aquilo que ele mesmo é. Em si mesmas elas são, pois essência mutável, criadas segundo uma razão imutável; no espírito supremo, são essência primeira e verdade de existência primeira e, quanto mais são semelhantes a ele, tanto mais existem com existência verdadeira e superior”<sup>189</sup>

Anselmo irá prosseguir ainda mais em seu esforço dialético, mas nesta altura de sua escalada *sola ratione* aparece a constatação de que não se pode compreender com clareza

---

<sup>188</sup> Cf. Mon. XXXI, 50, 7-10.

<sup>189</sup> Nam et antequam fierent, et cum iam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur: semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas, cui prout magis utcumque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt”.Mon. XXXIV, 53, 22 – 54, 1.

tudo o que envolve a natureza suprema<sup>190</sup>. Conclui, então, que a razão humana não pode compreender totalmente aquilo que lhe ultrapassa<sup>191</sup>. Longe de ser um impedimento à continuidade da empreitada, tal constatação, no espírito dialético de Anselmo, é um incentivo para perseverar no esforço, mas consciente das limitações.

Foge dos objetivos intrínsecos ao nosso estudo proceder a uma análise do *Monologion*, especificamente sob o ponto de vista lingüístico, mas não podemos deixar de observar que existe, no opúsculo, elementos interessantes para se discorrer sobre uma abordagem filosófica da linguagem. O conjunto de capítulos em que trata da relação da substância suprema e de seu verbo, o qual diz as coisas, criando-as, constitui-se num verossímil exemplo de uma de inquirição sobre o problema da linguagem: a palavra da substância suprema, em seu sentido pleno, faz ser todas as coisas, inclusive a criatura racional, única capaz de assemelhar-se à realidade criadora, pois também ela é possuidora de um verbo semelhante ao da substância suprema. Não apenas aí se encontra elementos de uma filosofia da linguagem. O encaminhamento mesmo dos argumentos conduz à percepção de que a linguagem humana, não obstante suas carências, é capaz de dizer algo acerca do inefável. Tal capacidade está fundada na convicção do autor de que os conceitos se tornam compreensíveis ao homem, porque ele é criatura racional, ou seja, criatura que

---

<sup>190</sup> Cf. Mon. XXXVI.

<sup>191</sup> “The strong impression of God’s inaccessibility which pervades Anselm’s devotional writings is entirely in keeping with the view that it was, in Anselm’s view, in the very nature of language that it is, in the end, impossible to talk about God as he is, because the words themselves, whether *verba*, or *voces significativae*, do not permit us to do so.” G. R. Evans. *Anselm and Talking about God*, p. 35.

tem seu ser devido à substância suprema, a qual só pode ser racional e cujo verbo é a fonte última dos conceitos humanos<sup>192</sup>.

Continuando sua análise *sola ratione*, Anselmo passa a tratar mais de perto das relações entre o espírito supremo e seu verbo. No capítulo XXXVIII, mostra esta relação em três aspectos: o espírito e seu verbo *substancialmente, para a criatura e um em relação ao outro*. No que se refere ao que são substancialmente e ao que são em relação à criatura, há uma unidade individual. A pluralidade inefável (*ineffabilem admittant pluralitatem*)<sup>193</sup> se apresenta na relação de um para com o outro. Com efeito, o espírito não deriva da palavra, enquanto esta deriva daquele. Feito tal esclarecimento, Anselmo ocupa-se nos capítulos XXXIX a XLII de mostrar como a linguagem da tradição cristã, a qual refere-se ao Pai e ao Filho é pertinente. Nesse sentido, mostra como o verbo *nasce* do espírito supremo<sup>194</sup>; pois é próprio de um deles ser o *genitor* e é próprio do outro ser *gerado*<sup>195</sup>, sendo melhor dizer que se trata de uma relação de pai e filho do que de mãe e filha<sup>196</sup>, pois, de acordo com a biologia medieval, a principal causa da prole está no pai. O que Anselmo quer,

---

<sup>192</sup> Cf. G. R. Evans. *Anselm and Talking about God*, pp. 37ss. Evans, nesta sua obra, afirma que Anselmo, embora sem abordar questões importantes sobre a linguagem (como, por exemplo, a relação entre falar e pensar, ou ainda, como conhecemos o que falamos), aponta para questões de filosofia da linguagem para as quais nem sempre deu respostas plenamente satisfatórias. Sua importância, contudo, estaria no fato de chamar a atenção para a interdependência das coisas que estão na mente e a coisa, a *res* da realidade. A partir disto, Anselmo teria podido formular o célebre argumento dos capítulos iniciais do *Proslogion*. Outros estudos interessantes sobre a “filosofia da linguagem” de Anselmo podemos encontrar em M.L. Colish. *St. Anselm’s Philosophy of Language Reconsidered* in AA. VV. *Anselm Studies I*, Kraus International Publications, N.York – London, 1987 e também em Desmond Paul Henry. *The Logic Of Saint Anselm*. Oxford University Press, 1967.

<sup>193</sup> Cf. Mon. XXXVIII, 56, 15- 16.

<sup>194</sup> Cf. Mon. XXXIX.

<sup>195</sup> Cf. Mon. XL e XLI.

<sup>196</sup> Cf. Mon. XLII.

sobretudo ressaltar é que a dualidade entre o pai e seu filho está no que tange à *relação* entre eles, posto que ambos possuem uma mesma substância, natureza e essência<sup>197</sup>, que é sumamente simples e una. O ser do pai e do filho são idênticos, por isso, o filho pode subsistir por si mesmo, embora derive do pai. O ser derivado, contudo, não nega a plena unidade entre eles: “...*dat filio habere essentiam et sapientiam et vitam in semetipso...*”<sup>198</sup>. Anselmo diz que esta inefável relação é mais bem compreendida, dizendo-se que o filho é a essência do pai, entendendo-se, com isso, que o filho não apenas integra a mesma essência com o pai, mas que possui esta essência do pai. Não há distinção entre o filho e a essência: “Desta maneira afirmar que o filho é a essência do pai equivale a dizer que o filho é uma essência não diferente da essência do pai, antes, da essência-pai”<sup>199</sup>. Sendo assim, vale para o filho o mesmo que vale para o pai no que se refere a todas as suas propriedades, tais como ser a verdade, a inteligência etc. Daí dizer-se que o filho é a inteligência da inteligência, a verdade da verdade e assim por diante. Também a memória do espírito supremo é abordada por Anselmo: a memória do pai é ele mesmo, pois diferentemente do homem que tem coisas na memória, o espírito supremo recorda-se de si mesmo de modo tal a ser sua própria memória. O filho é, pois, memória do pai<sup>200</sup>. Note-se que a *memória* em Anselmo não pode ser entendida como um mero recordar-se, trata-se de

---

<sup>197</sup> Cf. Mon. XLII, 60, 5 –11.

<sup>198</sup> Anselmo faz uso aqui de uma citação de Jo, 5, 26: “Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo”. Cf. a edição de L’oeuvre de S. Anselme de Cantorbery (ed. Michel Corbin) VI. 1, p. 153, nota a.

<sup>199</sup> “Hac itaque ratione, quoniam utriusque non aliud est habere essentiam quam essentiam esse: sicut habet alter alterius essentiam, ita est alter essentia alterius; id est idem esse est alteri quod alteri.” Mon XLIV, 61, 21- 24.

<sup>200</sup> Cf. Mon. XLVIII.



uma *faculdade intelectual e raciocinante*<sup>201</sup>. É forte aqui a inspiração agostiniana da memória entendida como autoconsciência do pai, no que tange às relações trinitárias.

O sumo espírito não apenas é memória de si, mas também se ama a si mesmo, diz Anselmo no capítulo XLIX, inaugurando, dessa forma, o discurso em torno do mistério da terceira pessoa da trindade. Como o verbo foi identificado com o Filho, agora, o amor será identificado ao Espírito Santo. Tal amor, segundo o autor, procede igualmente do pai e do filho<sup>202</sup>: pai e filho amam a si e ao outro com o mesmo amor, amor este que é tão grande quanto a substância primeira mesma<sup>203</sup>. Assim, tal amor não difere do que são o pai e o filho<sup>204</sup>. Toda a argumentação dialética de Anselmo está centrada na idéia – que será igualmente o fundamento do *De processione Spiritus Sancti* – de que o amor *não procede da dualidade*, ou seja, da relação, mas *procede da unidade* do pai e do filho, pois “o amor não procede do pai e do filho enquanto são dois, mas daquilo pelo qual eles são uma coisa só”<sup>205</sup>. Tal amor não foi gerado, portanto, não pode ser considerado filho da substância suprema e de seu verbo. Na trindade una que formam, só o pai é genitor e não gerado, uma vez que não deriva de ninguém; só o verbo é gerado, pois apenas ele procede do pai; já o

---

<sup>201</sup> Cf. Giuseppe Cenacchi. *Il Pensiero Filosofico di Anselmo d’Aosta*, p.64. O mesmo autor mostra que “La memoria, autoconscienza in Dio-Padre e nell’uomo, è fondamento dell’azione intelletiva: per essa il Padre può esprimere, uguale e conostanziale a sé, il Figlio-Verbum: così come l’uomo può esprimere in se stesso il ‘verbum mentale’. In forza della memoria, dell’intelligenza e della ragione, unificate nello stesso uomo-individuo (come nello stesso Dio – uomo), sorgono e si costituiscono la scienza e la sapienza” Idem, p. 70.

<sup>202</sup> Cf. Mon. L,65,9 –10.

<sup>203</sup> “Le retour du Verbe à l’Essence est l’amour au sens strict. L’amour achève le mouvement du don de l’Essence souveraine au Fils, en suscitant son retour vers son origine” Paul Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S.Anselme*, p. 228.

<sup>204</sup> Cf. Mon. LIII, 66, 8 –13.

<sup>205</sup> “quia non ex eo procedit in quo plures sunt pater et filius, sed ex eo in quo unum sunt.” Mon. LIV, 66, 21 –22.

amor, procede do pai e do filho<sup>206</sup>. Anselmo, adequando-se à linguagem da tradição, diz que a melhor maneira de expressar esta relação é dizer que o pai e o filho, de um certo modo, espiram (*spirant*)<sup>207</sup> este amor que procede de ambos, daí ser adequado chamá-lo *espírito*. A pertinência do *espirar* está no fato de que aquilo que é espirado não se separa de sua fonte, só existindo por causa dela. O que Anselmo tem em vista é assegurar *sola ratione* a pertinência do que é atestado pela tradição, ou seja, a unidade do pai, do filho e do espírito de ambos<sup>208</sup>. Assegurada tal unidade, é lícito estender ao espírito aquilo que, anteriormente, foi assegurado ao filho: ser sabedoria da sabedoria e todos os demais atributos, pois, conforme aquela regra da identidade, que apareceu no capítulo XVI, tudo o que é predicado à natureza suprema é expressão do próprio ser e não de uma qualidade sua.

Concluindo sua reflexão trinitária, Anselmo dirá que o espírito supremo, seu verbo e o amor que espiram, estes três, se implicam reciprocamente, estando um no outro, de tal modo que um não vai além do outro. Inspirado na analogia da *memória-inteligência-amor*, o autor diz que é necessário que o pai seja entendido como memória, o filho como inteligência e o espírito como amor, mas de uma tal maneira que nenhum deles tenha necessidade do outro, a fim de recordar, compreender e amar, na medida em que cada um deles é memória, inteligência e amor, enquanto essência comum. Mesmo assim, esclarece que se trata de um só pai, um só filho e um só espírito, pois tudo o que o pai é, só o é enquanto aquele que gera; tudo o que o filho é, só o é, enquanto gerado e, finalmente, tudo o que o espírito é, só o é enquanto procede do pai e do filho. Com tal reflexão, plena de

---

<sup>206</sup> Cf. Mon. LVI.

<sup>207</sup> Cf. Mon. LVII, 68, 22.

<sup>208</sup> Cf. Jo, 10, 30

esforço dialético, Anselmo espera ter mostrado que a substância suprema é simples e una, mas só pode ser compreendida verdadeiramente, se for entendido cada momento que constitui seu caráter relacional.

A compreensão da trindade passa pela comparação com a mente humana, mas é interessante notar que, em Anselmo, não é a alma humana que é vista como análoga à natureza suprema, mas sim, as relações, presentes no interior da trindade, é que são semelhantes ao modo de proceder da mente humana<sup>209</sup>. O espírito humano, através da analogia (memória, inteligência e amor), já presente em Agostinho, é capaz de lançar alguma luz sobre esta realidade inefável<sup>210</sup>, ainda que não possa dar conta de todo o vigor metafísico da trindade una. Mesmo assim, quanto maior for o empenho da mente humana em conhecer a si mesma, tanto maior será seu êxito em conhecer a Deus, por isso a renúncia ao esforço intelectual equivale à negligência.

---

<sup>209</sup> Cfr. Massimo Parodi. *Il Conflito dei Pensieri – Studio su Anselmo d’Aosta*, p. 98. Ver também do mesmo autor “ ‘Imago ad Similitudinem’ – I termini di immagine e somiglianza nel Monologion de Anselmo d’Aosta” in *Revue des Études Augustiniennes*, 38 – 2, (1992), 337 – 354, onde apresenta uma interessante análise sobre a recorrência e o significado dos termos *imagem* e *semelhança* ao longo do *Monologion*.

<sup>210</sup> “La structure psychologique de notre esprit est ainsi assumée plus haut qu’elle-même, en l’Être même. Cependant, l’unicité du Verbe demeure inexplicable.” Paul Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p. 245.

### 2.3.4 O espírito humano como imagem da substância suprema (cc. LXIV – LXXVIII)

O discurso trinitário foi o ponto máximo da ascese proposta pelo *Monologion*. A partir de agora, é possível começar a descida. Mas o esforço do procedimento *sola ratiōe* está longe de ser abandonado. Os capítulos LXIV a LXVII são uma espécie de balanço do caminho percorrido, onde Anselmo procede a uma grande avaliação do que foi proporcionado pelo esforço *sola ratiōe*. Neste contexto de avaliação, o capítulo LXIV é muito importante. Começa com uma afirmação interessante:

“A mim parece que o mistério desta coisa tão sublime transcenda todo o 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 natural”<sup>211</sup>

Ora, o que vemos aí é a confirmação de que o esforço foi válido, ainda que não descure os limites do procedimento dialético. Anselmo faz alusão, neste capítulo, à analogia com a *altura*. A mesma estará presente nos capítulos seguintes,<sup>212</sup> evidenciando a

---

<sup>211</sup> “Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto. Sufficere nanque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit 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 patiantur.” Mon. LXIV, 74, 30 – 75,6.

<sup>212</sup> Além de MonLXIV, 75, 5, ver também: LXV, 76, 22 e LXVI, 77, 14.

ascese que constitui o esforço racional empreendido pelo autor no *Monologion*. O que preocupa Anselmo, no momento em que avalia o caminho percorrido, é a limitação da linguagem humana para expressar a realidade divina: se o sentido da palavra humana não corresponde plenamente à essência suprema, será que o esforço empreendido pode ser considerado válido? Não nos parece que Anselmo tenha dúvida quanto à validade do esforço. Ocorre que, mesmo neste momento em que vai encaminhando-se para o final da obra, ele não descarta o método proposto e o intento de não deixar de apreciar possíveis objeções. Ora, a questão da validade do empreendimento racional não é uma questão menor. Trata-se mesmo da questão crucial de sua obra. Sua resposta não poderia ser mais coerente: ele acredita que o trabalho intelectual é pertinente, isto é, torna-se possível à razão humana pensar de modo justo a essência divina, ainda que não seja possível expressá-la de modo adequado, por isso, pode dizer que nada impede que tudo o que foi tratado seja verdadeiro, ainda que a natureza suprema permaneça inefável (*ineffabilem persistere*),<sup>213</sup> uma vez que não pode ser plenamente designada pela razão humana, mas isto, conforme Anselmo, está longe de significar que a razão não possa dizer algo sobre o inefável, ainda que o que diga seja como um enigma (*in aenigmate potest aestimari*).<sup>214</sup> Quando se vê alguém pelo espelho e não face a face, conseguimos ver a imagem dessa pessoa, mesmo que não diretamente. Para Anselmo, mesmo se não se pode falar tudo, não se deve calar, pois a linguagem humana tem algo a dizer. O enigma não vai desaparecer totalmente, mas o melhor modo de decifrá-lo tanto quanto possível é, conforme o monge de Bec, fazer uso da similitude com a criatura que lhe é mais próxima. Ora, esta só pode ser a mente humana, capaz de ter memória de si, de compreender-se e de amar-se, sendo,

---

<sup>213</sup> Cf. Mon. LXV, 76, 19 – 24.

<sup>214</sup> Cf. Mon. LXV, 77, 3.

portanto, a verdadeira imagem da trindade inefável<sup>215</sup>. O *Monologion* mostra, pois, inspirado em Agostinho<sup>216</sup> que a mente humana é *imagem* da substância suprema, podendo, por essa razão, melhor compreender sua *semelhança* com ela. Tal semelhança é entendida como a capacidade de tender à verdade. Assim sendo, a mente humana está progressivamente construindo a analogia com o ser supremo<sup>217</sup>. É oportuno esclarecer que, embora seja corrente no *Monologion* o uso de analogias, o termo em si não aparece nos escritos de Anselmo, que faz uso de expressões como *imitatio* e, especialmente, *similitudines*.

Resta ainda ver as conseqüências de tudo isto no modo de viver do homem. A partir do capítulo LXVIII até o LXXVIII tem lugar o que chamaríamos de as perspectivas ético-antropológicas do *Monologion*. Diz Anselmo, iniciando esta discussão, que a criatura racional tem o dever de aplicar-se no amor à essência suprema, já que foi feita justamente para isso. A conseqüência não pode ser outra: deverá empenhar todo o seu poder e o seu querer, a fim de rememorar, compreender e amar o sumo bem<sup>218</sup>. Ora, continua Anselmo, se o sumo bem assim quer, é claro que seu desejo não pode ser interrompido. Logo, a criatura racional foi feita para amar o sumo bem *sempre*, o que só é possível se a alma humana não morre. Portanto, se a alma humana se empenhar adequadamente, um dia

---

<sup>215</sup> “Ainsi, l’esprit humain, crée de rien, est image de l’esprit souverain par le Verbe duquel il a été fait et dans lequel il est énoncé, profere comme une image, forte de sa ressemblance”. Paul Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p. 264.

<sup>216</sup> Cf. De Trinitate XV,7,11.

<sup>217</sup> Cf. Massimo Parodi. “Imago as Similitudinem’. I termini di Imagine e Somiglianza nel Monologion di Anselmo d’Aosta” In: *Revue des Études Augustiniennes*, 38 – 2, (1992).

<sup>218</sup> Cf. Mon. LXXVIII.

viverá feliz, livre da morte e de todo o mal, pois a essência suprema que não apenas é justa, mas é a justiça mesma não pode deixar de recompensar a quem persevera no amor a ela.

Mas uma outra questão se faz presente: qual seria a recompensa de um tão grande bem? Anselmo não titubeia em apresentar a resposta: a recompensa não pode ser outra a não ser o próprio sumo bem mesmo. Assim sendo, a criatura racional, se for perseverante, um dia poderá contemplar a substância suprema face à face, diz Anselmo, citando implicitamente o apóstolo Paulo<sup>219</sup>. Se esta é a recompensa de quem persevera, qual será a consequência de quem despreza o sumo bem? Só pode ser a infelicidade eterna. Outro não pode ser seu destino. Uma hipotética redução ao nada, segundo Anselmo, não seria conforme à suma justiça, além de ser uma incongruência, evidentemente não possível àquela suprema natureza criadora que fez todas as almas de igual natureza e, portanto, todas imortais. O que Anselmo quer mostrar, ao falar da necessidade da punição, parece-nos ser que uma hipotética redução ao nada talvez até pudesse ser uma manifestação da misericórdia divina, mas não seria manifestação de sua justiça, tornando, obviamente, esta uma hipótese incongruente.

Anselmo, nesta parte do *Monologion*, continua procurando mostrar *sola ratiōe* a pertinência do discurso da tradição. Não é sua intenção estabelecer normas concretas de como atingir a beatitude eterna. Diz mesmo que é muito difícil para a criatura racional saber quem é ou não, merecedor da recompensa ou do castigo eternos. Mas não hesita em afirmar que todo o homem deve *tender* ao sumo bem e para isso deve amá-lo com todo o

---

<sup>219</sup> Cf. I Cor. 13, 12.

coração, com toda a alma e com toda a mente<sup>220</sup>. Em que consiste este *tender*? Consiste, consoante o monge de Bec, na observância das virtudes teologais. Por isso, declara que a alma humana que tende ao sumo bem, deve fazê-lo com a *esperança* de alcançá-lo<sup>221</sup>. Trata-se de uma legítima aspiração humana, pois a criatura racional, na medida em que se dispõe a ir ao encontro da essência suprema, não pode prescindir da genuína esperança de obter êxito. Além da esperança, é preciso a *fé*. Mas aqui Anselmo faz um esclarecimento importante: esta fé não pode ser um *crer a*, ou seja, um *tender para*, onde se tem apenas uma certa aproximação, mas não um penetrar propriamente dito na suma essência; algo mais se faz necessário e consiste precisamente num *crer em*, entendido como *um tender em*, onde a criatura racional penetra e permanece na essência suprema:

“Com efeito, não podem ser considerados como crentes nela nem quem crê naquilo que não diz respeito ao tender para ela nem quem não tende para ela, devido àquilo em que crê. E talvez se possa dizer indiferentemente crer em ela e crer a ela, assim como usar as duas expressões tender em ela e para ela, num mesmo sentido, porque quem chegou a ela, após tender para ela, não ficará fora dela, mas permanecerá nela. Fato este que se indica com expressividade e compreensão maiores se se disser tender em ela, antes que para ela. Pelo mesmo motivo, julgo mais conveniente dizer que se deve crer nela do que se deve crer a ela.”<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> Cf. Mon. LXXIV. Aqui mais uma vez a presença de uma citação implícita das Escrituras. No caso, Mt. 22,37.

<sup>221</sup> Cf. Mon. LXXV.

<sup>222</sup>“Nam non videtur credere in illam sive qui credit quod ad tendendum in illam non pertinet, sive qui per hoc quod credit non ad illam tendit. Et fortasse indifferenter dici potest credere in illam et ad illam, sicut pro eodem accipi potest credendo tendere in illam et ad illam, nisi quia quisquis tendendo ad illam pervenerit, non extra illam remanebit, sed intra illam permanebit; quod expressius et familiarius significatur, si dicitur tendendum esse in illam, quam si dicitur ad illam. Hac itaque ratione puto congruentius posse dici credendum esse in illam quam ad illam.” Mon. LXXVI, 83,23 – 84, 2.



Importa ainda que tal fé deva ser viva. Entra aí a terceira virtude teologal, a *caridade*, apresentada por Anselmo no capítulo LXXVIII, se bem que, desde o capítulo LXVIII, já se faz presente, no contexto da necessidade que tem a criatura racional, de amar a essência suprema. Agora, este amor é apresentado através da idéia de uma *dilectio*<sup>223</sup>. Um tal *diligir* é o que marca uma fé viva, enquanto a fé que permanece vazia é uma fé morta, diz Anselmo, citando mais uma vez implicitamente a Escritura<sup>224</sup>. A fé morta é uma fé sem amor e, portanto, carente de seu sentido pleno, sendo mesmo comparada por Anselmo à falta de visão que impede o acesso à luz. É, pois, mais do que uma negação, uma total privação. A fé viva implica na presença de três características:<sup>225</sup> a *adesão à verdade*, isto é, crer; tal adesão deve ser feita por *amor à verdade* mesma e, finalmente, este amor deve implicar em *agir na verdade*, fazendo com que ela seja a diretriz. Quando os três elementos estão presentes, então, a fé é viva. Quando falta o segundo, o terceiro, ou ambos, então trata-se de uma fé morta.

---

<sup>223</sup> “...inutiles erit fides et quase mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat” (Mon. LXXVIII, 16 – 17). Na edição que utilizamos para as traduções dos textos do Monologion, qual seja, a da coleção “Os Pensadores” da editora Abril Cultural, o tradutor Ângelo Ricci optou por apresentar uma tradução num sentido lato deste trecho, fazendo a equivalência do termo *dilectione* com o amor. Não nos parece que a opção seja equivocada, mas importa acentuar que tal amor deve ser aqui entendido num sentido muito específico, que implica um amor intenso, uma predileção. Na tradução francesa do Monologion levada a cabo por M. Corbin, o tradutor aponta para a dificuldade, também na língua francesa de encontrar o termo adequado. Anota, contudo, que o sentido seria o do verbo francês *chérir*, ou seja um tender a, estar ligado a.

<sup>224</sup> Cf. Tg. 2, 17 – 26.

<sup>225</sup> Cf. S. Tonini. La Scriptura nelle Opere Sistematiche di S. Anselmo. Concetto, posizione, significato. Analecta Anselmiana vl. II, p.95.

### 2.3.5 A conclusão: a veneração ao Deus uno e trino (cc. LXXIX – LXXX)

Os dois últimos capítulos do *Monologion* oportunizam a seu autor fazer um último esclarecimento dialético em torno dos termos utilizados para designar a substância suprema e, depois, concluir, apontando a atitude que cabe à criatura diante de tal realidade inefável. Primeiramente, no capítulo LXXIX, Anselmo, uma vez ainda, se detém sobre o sentido dos termos *substância*, *essência* e *pessoa*. Seria supérfluo tal esclarecimento, não fosse a pobreza da linguagem humana para tratar do inefável. Sendo uma trindade una, é evidente tratar-se de uma mesma *essência*, a qual não admite pluralidade. Esta essência absolutamente una e simples, contudo, enquanto *é força que faz ser*, é uma natureza ou substância, no seu aspecto relacional<sup>226</sup>. Logo, a designação *essência suprema*, tantas vezes utilizada, quer referir-se à unidade da trindade. Os termos substância e pessoa, referem-se, conforme o autor, não à trindade como um todo, mas aos indivíduos que unidos, mas sem anular sua individualidade, *em sua relação*, constituem o que é trino. Temos, de fato, formando esta unidade, três pessoas: uma que é origem sem origem, uma segunda que é origem originada e, por fim, uma terceira que é origem devedora à origem de sua primazia e inteligibilidade originária<sup>227</sup>. Por isso, declara Anselmo: “Devido a essa necessidade, pode-se dizer sem temor que a essência suprema é a trindade una e suprema, ou a essência única e três pessoas ou três substâncias”<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Cf. Paul Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p. 287.

<sup>227</sup> Cf. Paul Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, pp. 284 –5.

<sup>228</sup> *Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae*”. *Mon. LXXIX*, 86, 12-14.

No capítulo final, o monge de Bec torna explícito aquilo que esteve presente desde os albores de sua ascese dialética: a identidade da substância suprema. Aquele que a tradição cristã chama Deus é o objeto tratado *sola ratione* no opúsculo. Anselmo está mostrando que a razão foi bem conduzida e, por isso, não foi de encontro ao objeto da fé. No último capítulo aparece, por vez primeira no opúsculo, o termo *Deus*: “Portanto, parece, ou melhor, é incontestável que aquilo que chamamos de deus é um ser real e que, com o nome de deus, indica-se com toda a propriedade essa única essência suprema”<sup>229</sup>

O esforço racional conduziu Anselmo do Deus uno ao Deus trino, substância suprema, ser sumamente bom, justo e sapiente que tudo criou e tudo domina, uma vez que seria absurdo se tudo fosse fruto do acaso. Só Ele é aquele que deve ser objeto de veneração por parte de toda criatura, pois “na verdade, ele não somente é Deus, mas o único deus, inefávelmente uno e trino”<sup>230</sup> Conclui-se assim, com um convite à veneração, a longa caminhada, ou, quem sabe, a fim de utilizar uma metáfora que melhor expresse o sentido da obra, dizer a longa escalada feita por Anselmo. Atentemos, nos próximos capítulos de nosso estudo, para o significado e valor deste esforço dialético executado pelo prior de Bec.

---

<sup>229</sup>“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.

<sup>230</sup>“vere igitur hic est non solum deus, sed solus deus ineffabiliter trinus et unus”. Mon. LXXX, 87, 12 –13.

### III – SIGNIFICADO E VALOR DO MONOLOGION

Tendo visto, no capítulo anterior, a exposição dos argumentos principais do *Monologion*, podemos, agora, proceder a uma melhor análise da obra. Começaremos por observar como alguns dos principais estudiosos que se detiveram sobre o texto interpretam este primeiro tratado de Anselmo. Queremos saber o que disseram estes renomados comentadores da obra anselmiana em relação aos temas que tratamos em nosso estudo. De que forma entenderam a utilização da dialética por parte de Anselmo, como viram as relações entre fé, razão e autoridade. Feito isso, nos deteremos sobre algumas questões

absolutamente fundamentais para a compreensão da obra: a meditação como fonte primeira do escrito, seu caráter dialógico, o papel da autoridade, sobretudo de Agostinho, na elaboração da obra. Por fim, trataremos daquela que destacamos como a questão fundamental do *Monologion*: o significado do procedimento *sola ratiōe* adotado por seu autor.

### **3.1 Algumas interpretações do Monologion**

Não é nosso objetivo, aqui, julgar as diversas leituras do *Monologion*, mas, neste momento, parece-nos oportuno salientar a posição de quatro autores que fornecem importantes contribuições para a interpretação do pensamento de Anselmo, particularmente do *Monologion*. Muitos são os estudiosos que se detiveram sobre esta primeira obra sistemática do monge de Bec. Optamos por quatro deles, não apenas por uma sensata necessidade de delimitação, mas também porque julgamos que as contribuições apresentadas, sem desmerecer as demais, são significativas, até pelas diferenças entre elas, para uma melhor compreensão do caráter filosófico inovador do *Monologion* que desejamos mostrar. Referimo-nos aos estudos de Coloman Viola, de Paul Vignaux, de Paul Gilbert e de Italo Sciuto.

### 3.1.1 Coloman Étienne Viola: O *Monologion* como obra teológica

Coloman Étienne Viola é autor de inúmeros estudos sobre o pensamento de Anselmo. O comentador situa-se na mesma trajetória de autores como Karl Barth, o próprio editor das obras de Anselmo, Franciscus Salesius Schmitt, Richard Southern e outros que a privilegiam sob o aspecto teológico. Tendo em vista que nosso objetivo é analisar o *Monologion*, vamos nos deter na interpretação deste opúsculo anselmiano, levada a cabo por Viola em *Anselmo d'Aosta – Fede e ricerca dell'intelligenza*<sup>231</sup>. Nesta obra, Viola atem-se ao que entende ser o método teológico de Anselmo, procedendo a uma análise das seguintes obras: *Monologion*, *Proslogion*, *De Grammatico*, *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *Cur Deus homo*. A análise é feita colocando estas obras em íntima ligação com as *Orationes sive Meditationes*, pois Viola entende que o procedimento racional de Anselmo tem como ponto de partida e de chegada, a experiência da oração e da meditação. Vamos, evidentemente, nos ater ao que ele diz sobre o *Monologion*.

Viola salienta, desde o início, que o *Monologion* trata de questões exclusivamente ligadas à fé, pois surge no âmbito de uma escola monástica, numa época em que os jovens monges, certamente não indiferentes ao debate em torno da aplicação da dialética às questões sacras, demonstravam ávido desejo de conhecer. Esta obra é o fruto não apenas do ensino oral de seu autor, mas também de suas longas meditações. Considera o tratado anselmiano como sendo uma tentativa de síntese do conteúdo da fé cristã que se apresenta

---

<sup>231</sup> Cf. C. Viola. *Anselmo d'Aosta – Fede e ricerca dell'intelligenza*. Milano: Jaca Book, 2000. Infelizmente não tivemos acesso ao original deste estudo de Viola, por isso nos atemos à tradução italiana, feita por Antonio Tombolini para a coleção *Eredità Medievale*, dirigida por Inos Biffi e Costante Marabelli.

como a dialética do espírito finito, do espírito do homem e do espírito de Deus. Seria uma espécie de *fenomenologia do espírito*, razão pela qual o comentador não se surpreenderia se Hegel tivesse se inspirado em Anselmo<sup>232</sup>.

Feita esta apresentação inicial, o comentador enfrenta o problema de como situar o *Monologion* no campo do conhecimento. Inicialmente, inspirado em Paul Vignaux, atenta para o perigo de julgar a obra sob os critérios atuais, através dos quais seria difícil defini-la como sendo de natureza filosófica ou teológica. O que Viola ressalta é que o *Monologion* trata de questões ligadas à fé cristã e que o método adotado, mesmo sendo exclusivamente racional, não pode ser dissociado desta mesma fé, pois esta é o ponto de partida e de chegada de todo o movimento da mente. Para que este método possa ser bem compreendido, Viola pensa ser necessário não esquecer que, para Anselmo, a racionalidade não se restringe ao *sola ratio*, pois o uso da razão não implica em uma necessária abstração da autoridade das escrituras. É o caso de Agostinho, tão bem conhecido por Anselmo. O bispo de Hipona não abre mão da racionalidade, mesmo fazendo uso das escrituras. O *Monologion*, contudo, faz uso da razão, prescindindo da autoridade e aí estaria a sua novidade. Tal novidade pode ser entendida negativa e positivamente: no primeiro caso, por silenciar sobre toda autoridade, de modo particular das Escrituras. No segundo caso, pela aplicação de um método puramente racional<sup>233</sup>.

Apesar do método *sola ratione*, Viola percebe no *Monologion* uma hierarquia, onde a fé está acima da razão. Justifica sua interpretação pelo fato de Anselmo, ao apresentar

---

<sup>232</sup> Cf. C. Viola. Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza, p. 28.

<sup>233</sup> Idem, p. 30.

seu método, utilizar o termo *saltem: saltem ratione persuadere*<sup>234</sup>. Viola entende que *saltem* tem como significado fundamental *na falta de outro*<sup>235</sup>. Sendo assim, a via da razão, em Anselmo, como em Agostinho, teria um valor menor que a via da fé. De fato, Viola ressalta o influxo agostiniano sobre o método de Anselmo. Este estaria presente não apenas na declarada influência do *De Trinitate*, mas também em uma presumível inspiração no *De quantitate animae*, onde a *sola ratio* vem identificada com a *vera et certa ratio*. Em ambos autores, contudo, a razão não estaria dissociada do *credere*. Assim sendo, em Anselmo, a fé e a autoridade podem ser entendidas como dons de Deus, enquanto a razão seria esforço puramente humano.

Continuando a ressaltar a proximidade com Agostinho, Viola não duvida que ambos se encontram num campo de racionalidade. A diferença é que, enquanto o bispo de Hipona, procede dialeticamente utilizando a autoridade das Escrituras a fim de tornar mais claro o conteúdo da fé cristã, o prior de Bec, por sua parte, coloca entre parênteses a autoridade das Escrituras. Aliás, Viola vê em Anselmo um precursor de Husserl, no campo da especulação teológica. Comparando Agostino e Anselmo, Viola identifica a presença de uma *dúplice simbiose entre autoridade e razão*<sup>236</sup>: um analisa o conteúdo que a autoridade das Escrituras propõe e o outro, mesmo abstraindo das Escrituras, quer chegar, apenas com a razão, às mesmas verdades propostas pela autoridade. Em ambos, a autoridade se faz presente: em Agostinho, em virtude da análise do conteúdo daquilo que a mesma propõe; em Anselmo, pelo fato de o procedimento racional ser condicionado pelo projeto cujo fim é mostrar a conformidade da razão humana com o conteúdo

---

<sup>234</sup> Cf. Monologion I, 13,11.

<sup>235</sup> Todas as traduções do Monologion a que tivemos acesso conferem a este *saltem* o sentido de *ao menos*.

<sup>236</sup> Cf. C. Viola. Anselmo d'Aosta. Fede e ricerca dell'intelligenza, pp. 35ss.



preliminarmente conhecido pela autoridade. Esta ligação entre a razão e a autoridade desautoriza, consoante Viola, identificar a obra anselmiana como sendo de caráter racionalista.

Assim compreendido, o *Monologion* é visto como uma ascese metafísica cujo fim é chegar à afirmação da existência de um ser supremo e único. Os temas tratados mostram, conforme o comentador, que sem a revelação cristã, Anselmo não teria podido integrar na sua síntese racional a questão da trindade e sua vida íntima, tema que ocupa grande parte do *Monologion*. Com esta base, Viola entrevê o que chama de o problema fundamental do método anselmiano: *querer delinear, mediante a razão, os contornos de todos os mistérios da fé*<sup>237</sup>. Entende que Anselmo não distingue aquilo que a razão por si só pode alcançar e o que supera a razão mesma, sendo acessível somente pela revelação. Para o comentador, Anselmo, nutrido de uma preocupação apologética, deseja adquirir uma inteligibilidade da totalidade do conteúdo da fé. Assim procedendo, o método anselmiano não deixaria de ser problemático, incorrendo mesmo em ambigüidades e paradoxos, pois desejaria excluir a autoridade para tratar de temas que, sem ela, não teria podido tratar. Anselmo, contudo, não cai no racionalismo, já que, no interior mesmo do *Monologion*, mostra os limites da especulação racional, pois no capítulo LXV, trata de como *dizer o inefável*.

Como então caracterizar o *Monologion*? Viola refuta a idéia de que o tratado seja uma teodicéia. Não se trata, nem mesmo de um tratado filosófico, mas sim, de uma obra teológica, mais precisamente de teologia católica<sup>238</sup>, já que seu conteúdo é o Deus católico, o Deus inefável do cristianismo e não, dos hebreus ou mulçumanos. Encaminhando-se para

---

<sup>237</sup> Cf. Idem, pp. 38ss.

o final de sua reflexão e querendo ressaltar o caráter teológico da obra, Viola faz uso de uma bonita imagem: recorda o conhecido episódio da infância do autor em que o menino, contemplando as montanhas de Aosta, imaginava encontrar no seu alto o trono divino. Ora, diz Viola, no *Monologion*, ele concretizou seu sonho de menino e subiu a montanha, pois o opúsculo é uma genuína ascese ao *summum* que é Deus. Viola conclui seu estudo sobre o primeiro tratado sistemático de Anselmo, dizendo que o autor jamais quis ser filósofo no sentido moderno do termo. O *Monologion* seria, então, uma obra de teologia puramente especulativa, na qual, apesar da ausência dos Padres e da Escritura, a autoridade tanto daqueles quanto desta, contribuiu, de modo fundamental, para a realização de uma síntese racional.

### 3.1.2 Paul Vignaux: O *Monologion* como uma filosofia da religião

Uma interpretação um tanto diversa da apresentada por Viola encontramos nos estudos elaborados por Paul Vignaux acerca do *Monologion*. Em *Structure et Sens du Monologion*<sup>239</sup>, a indagação que impulsiona sua investigação é se o trabalho de Anselmo pode ser classificado como de ordem filosófica, teológica ou mesmo de uma outra ordem que seja abrangente das anteriores. Busca uma resposta, julgando que o *sentido* - que quer ser o mais próximo possível daquele pretendido pelo autor mesmo - emerge da *estrutura* da obra. Por *estrutura* entende a articulação do movimento dialético que liga os diversos capítulos, a partir do que é proposto no prólogo. Vignaux intenta averiguar se Anselmo

---

<sup>238</sup> Cf. Idem, p. 41.

consegue que o resultado de sua obra seja coerente com a intenção que lhe motivou. Percebe que o *Monologion* se constrói sobre a premissa dada pelos monges e, assim sendo, se constitui numa *experimentação mental* sobre a possibilidade de um progresso racional que tem seu ponto de partida num grau de ignorância que não está conforme à razão<sup>240</sup>. Não devemos esquecer que o pedido dos monges era que Anselmo procedesse *sola ratione*, mas de um modo acessível, a fim de que os argumentos se tornassem evidentes pela clareza da verdade mesma. Solicitaram também que não fosse descurada nenhuma possível objeção, por mais simples que fosse. Pois bem, ao iniciar a obra tem em conta a figura daquele que ignora e declara que seu escrito quer levar à superação desta ignorância, mesmo por parte de alguém que tenha dificuldades maiores de compreensão. Vemos, portanto, que o *Monologion* é uma meditação que começa pela não crença, pela ignorância, avançando até atingir a perspectiva do crer, quando afirma a importância da crença na certeza inefável da unidade trina e da trindade una<sup>241</sup>.

Paul Vignaux percebe em Anselmo a certeza de que é possível, *sola ratione*, atingir o conhecimento de uma boa parte das coisas que são conhecidas pela fé e vê, no *Monologion*, o que chama de uma *estrutura duplamente racional*: a fé em seu conteúdo e a fé em ato. Não basta a fé em conteúdo, parece-nos mesmo que Vignaux negue qualquer intenção propriamente apologética no escrito anselmiano, pois diz que Anselmo não quer comunicar sua fé, já que um incrédulo que chegue à compreensão do conteúdo da fé, apenas por meio do encadeamento das razões necessárias, ficará sempre aquém daquele

---

<sup>239</sup> Cf. Structure et Sens du Monologion in Rev. Sciences Philosoph. et Theolog. 31 (1947): 192 – 212.

<sup>240</sup> Cf. Structure et Sens, p. 194.

<sup>241</sup> Cf. Monologion LXXIX, 85, 12 –13.

crente pela fé propriamente dita<sup>242</sup>. Há, pois, consoante Vignaux, a presença de dois planos no *Monologion*<sup>243</sup>: um plano da certeza da fé e o plano da experiência. O primeiro, diríamos nós, é o estado em que se encontra o monge Anselmo, o qual ora, medita e escreve sobre o que crê. O segundo plano, é aquele em que ele se coloca, ou seja, no lugar do que ignora.

Paul Vignaux vai mostrar de que forma estes dois planos se desenrolam nos diversos capítulos que constituem o *Monologion*: o comentador nota que o desafio de Anselmo é tratar de um objeto que não pode ser conhecido em si mesmo, mas somente através de sua imagem, ou seja, através do espírito humano. Têm-se, pois, que abordar um objeto que é supereminente, estando numa condição de indigência, dadas as carências do falar e do pensar humanos. Como proceder? O melhor caminho só pode ser o conhecimento de si mesmo<sup>244</sup>, uma vez que a alma humana é o que mais se aproxima do espírito supremo. É a partir daí que Vignaux descortina o método do *Monologion*<sup>245</sup>: não se trata de uma doutrina da imagem, mas de praticar o método da imagem, racionalmente fundado sobre a hierarquia das essências. Os argumentos necessários do *Monologion* estão inseridos neste método e é dele que obtém sua necessidade.

---

<sup>242</sup> Cf. Structure et Sens, p. 198. A mesma idéia é expressa em outro artigo, de 1962, onde Vignaux diz que a expressão *sola ratio* “invite à situer la persuasion rationnelle dialectiquement accessible en deçà, au-dessous de la conviction du croyant” *La méthode de Saint Anselme dans le Monologion et le Proslogion*, p. 4.

<sup>243</sup> “L’élaboration du Monologion suppose que coexistent deux plans de conscience. Toujours prêt à se référer, pour verification, au plan des certitudes de foi, l’auteur se prête, sur un autre plan, à une expérience: à penser *comme* s’il avait à découvrir sur Dieu ce qu’il en connaît par ailleurs”. Structure et Sens, p. 198.

<sup>244</sup> Cf. Structure et Sens, p. 206.

<sup>245</sup> “Écrit comme une recherche, le Monologion ne nous presente pas d’abord une *doctrine* de l’image; il pratique, en en prenant progressivement conscience, une *méthode* de l’image, rationnellement fondée sur la hiérarchie des essences. Pour la majeure part, ses arguments nécessaires s’insèrent dans cette méthode et en tirent leur nécessité”. Structure et Sens, pp. 206-7.

A análise trinitária levada a cabo por Anselmo está inserida neste método. Assim, se a razão consegue perceber a presença de um filho que responde ao pai é por que a análise interior descobriu no espírito humano algo análogo, embora a razão humana não possa penetrar totalmente o *quomodo sit* desta realidade que permanece, de algum modo, misteriosa. Vignaux quer mostrar que Anselmo, ao analisar o mistério trinitário, o qual é inacessível, faz uso de um outro objeto que não a natureza divina mesma, mas sim, a imagem dela no espírito humano, o que não deixa de ser uma constatação da indigência humana para tratar de tal tema. Mas, diríamos nós, em Anselmo a indigência não implica em impossibilidade, daí não temer proceder *sola ratione* em busca de seu objetivo, por isso, como mostra o comentador, o prior de Bec pode provar (*probari*) a trindade, entendendo com isso mostrar a legitimidade do falar de Deus nos termos empregados pela tradição. Vignaux parece reconhecer a validade do esforço racional de Anselmo, embora mostre como a razão encontra bem maiores dificuldades para exprimir a pluralidade, que a unidade divina. Resta, contudo, o esforço dialético, mas este não impede a existência de uma distância que se faz presente, na consciência anselmiana, entre a validade da dialética e a autoridade maior da tradição. Os termos trinitários são legitimados, tendo em vista a indigência da linguagem humana, mas são termos da tradição da Igreja e, assim sendo, pertencem a uma autoridade maior<sup>246</sup>.

Paul Vignaux conclui seu estudo sobre a estrutura e o sentido do *Monologion*, mostrando a permanência dos dois planos: o da *fé*, regido pela tradição, e o da *dialética*. O *Monologion* seria um *De Trinitate*, composto sobre o plano da dialética. Trata-se de

---

<sup>246</sup> Cf. *Structure et Sens*, p. 211.

abstrair da autoridade divina, mostrando *sola ratione* que os termos trinitários são válidos mesmo assim, pois constituem a expressão de um movimento do pensamento humano em direção ao Absoluto: a razão possibilita um avançar, de descoberta em descoberta, em direção a Deus. O homem, através de si mesmo, chega a Deus<sup>247</sup>.

Entende-se melhor a interpretação que Paul Vignaux faz do *Monologion*, olhando seu artigo seguinte, cuja leitura pressupõe *Structure et Sens*: trata-se de *Note sur le chapitre LXX du Monologion*<sup>248</sup>. Como o próprio título evidencia, a análise do comentador centra-se sobre os capítulos finais do opúsculo, particularmente o capítulo LXX e aqueles que lhe são próximos, mas tem presente o todo da obra. Mostra como Anselmo conclui seu escrito realçando a *fé viva*, que é a adesão devida por parte do gênero humano ao Deus Uno e Trino, objeto dos capítulos precedentes. Ele introduz o tema da *recompensa*, uma vez que a essência una e trina é justa, é mesmo a justiça, como vimos. Um Deus justo não pode deixar de recompensar. A maior recompensa é o dar-se a si mesmo e é isto que a essência suprema faz: doa-se em recompensa a quem a ama. O gênero humano, mostrou Anselmo, foi feito para amar a essência suprema. Fora de tal amor, de nada valem a memória e a inteligência tão úteis para a compreensão *sola ratione* dos mistérios divinos. Vignaux busca situar a necessidade da recompensa no texto de Anselmo. Percebe que o autor vai fundamentá-la a partir da impossibilidade da incoerência divina. Se Deus não recompensasse o gênero humano pelo amor que Lhe é devido, incorreria em tríplice

---

<sup>247</sup> Idem, p. 212.

<sup>248</sup> Cf. Paul Vignaux. *Note sur le Chapitre LXX du Monologion* in *Rev. du Moyen Age Latin* 3, (1947): 321 – 374. Este artigo de Vignaux, bem como o que analisamos antes “*Structure et Sens du Monologion*”, com muitos outros se encontram reunidos na obra do mesmo autor “*De Saint Anselme a Luther*”(1976).

incoerência<sup>249</sup>: *primeiro*, porque não estaria de acordo com a justiça deixar de distinguir entre o homem que ama e o que despreza Aquele que é o supremo objeto do amor. *Segundo*, por que a não recompensa iria de encontro com a exigência de reciprocidade, tal como aparece no capítulo LXX, ou seja, a divindade responde com a doação de si mesma a quem a ama verdadeiramente. *Terceiro*, seria absurdo que não servisse de nada o amor que foi atribuído à essência suprema.

A argumentação de Anselmo, como mostra Vignaux, passa do *poder* de amar ao *dever* de amar ao Deus uno e trino. O capítulo LXX revela o sentido desta obrigação, pois sem o amor da essência suprema, a criatura racional é inútil a si mesma<sup>250</sup>. A obrigação de amar está ligada ao *desejo*. Trata-se de uma exigência provinda diretamente de Deus; é uma conseqüência do amor, pois como amar a justiça, a verdade, a beatitude, a incorruptibilidade, sem desejar estas perfeições que são também atributos divinos? Ora, o dom de si mesmo é a retribuição conseqüente dada pela bondade suprema àquele que pelo dever de amar, chegou ao desejo de tal amor<sup>251</sup>.

Tendo como pressuposto estas leituras, Vignaux revela como entende o opúsculo anselmiano: vê-o como contendo uma certa *ambivalência*<sup>252</sup>, na medida em que se trata da

---

<sup>249</sup> Cf. Note sur le chapitre LXX du Monologion, p 101.

<sup>250</sup> Paul Vignaux mostra como Anselmo vai elaborando sua argumentação passo a passo: no capítulo LXVIII, a divindade ordena ao gênero humano que Lhe ame; no capítulo LXIX, introduz a noção de bem-aventurança e, no capítulo LXX, mostra que sem o amor divino o homem é inútil a si mesmo. Cf. Note sur le chapitre LXX, p. 100.

<sup>251</sup> Consoante Vignaux, “la conclusion s’impose: toute âme raisonnable atteindra la suprême beatitude se, selon son devoir, elle s’applique à la désirer avec amour”. Note sur le chapitre LXX du Monologion, p. 104.

<sup>252</sup> Cf. Note sur le chapitre LXX du Monologion, p. 106.

meditação de um monge que escreve a seus companheiros da abadia monges (um cristão que escreve para cristãos, como prefere Vignaux), mas que conduz seus raciocínios tendo em vista um personagem hipotético, o qual não teria ouvido ou compreendido as verdades da fé. Esta ambivalência do *Monologion* dá sentido ao questionamento do comentador sobre o caráter filosófico ou teológico da obra, pois desta ambivalência nasce a dificuldade, por ele salientada, em definir a característica do opúsculo, uma vez que Anselmo trata ali de questões que se encontrariam na *fronteira*<sup>253</sup> entre os dois campos. A resposta de Vignaux sobre como situar o *Monologion*, no entanto, está apenas esboçada neste artigo. Uma posição mais clara encontramos em *Nécessité des raisons dans le Monologion*<sup>254</sup>.

Neste artigo, escrito trinta e sete anos após *Structure et Sens*, Vignaux volta às idéias dos escritos anteriores, revelando que quando retomava o texto de Anselmo se interrogava sobre a *necessidade da razão* colocada pelo autor, percebendo ali uma questão complexa. Retomando e aprofundando seu modo de compreender o *Monologion*, aponta para a presença de diversos momentos no opúsculo anselmiano: uma inicial *dialética monoteísta da criação* que vai conduzir a uma *dialética trinitária*. Identifica, no primeiro capítulo, a presença do Deus confessado pela Igreja, mas descrito em termos mais filosóficos do que bíblicos. Já no último capítulo, há a presença explícita do nome do Deus inefável, que é uno e trino, ao qual, como o capítulo LXXIX revela, o homem tem a obrigação de crer. Vignaux, observa estes momentos como diversos, todavia mostra como

---

<sup>253</sup> “La difficulté qu’on éprouve à interpreter le *Monologion*, à le situer dans l’histoire de la philosophie ou de la théologie, tient au fait que saint’Anselme traite des questions qui constituent aujourd’hui des problèmes-frontières. Ne faut-il pas se placer sur la limite même entre philosophie et théologie pour considérerle rapport de l’idée de création à la notion de verbe?” Note sur le chapitre LXX, p. 106.



a dialética do *Monologion* se conduz desde o Deus uno ao Deus trino e, se fossem separados estes momentos, a obra se tornaria incompreensível. De todo modo, salienta a dificuldade de situar o *Monologion* dentro da divisão clássica entre uma Teologia natural (filosófica) e uma Teologia da Trindade (fundada na Revelação).

A partir das diversas figuras apresentadas na obra, Vignaux perscruta de que forma elas apresentam o encadeamento das razões necessárias, desejadas pelo autor. Segundo Vignaux, as imagens utilizadas por Anselmo, como a do artífice, por exemplo, têm como escopo a explicitação do sentido dos termos. Isto permite que conclua que as razões necessárias conduzem, antes de tudo, ao que designa uma *onto-teologia* fundamentada na não distinção entre essência e existência, resultando numa dupla reflexão sobre o caráter *ex nihilo* da criação e também sobre o *per se* da essência suprema<sup>255</sup>.

Prosseguindo em sua análise, trata a dialética do verbo e da trindade no *Monologion*. A dialética anselmiana aborda a trindade, a partir de uma concepção do espírito humano como imagem divina. Este fato permite que o homem possa ter acesso racional à divindade. Tal acesso, embora indireto, possibilita a compreensão do Deus cristão, não só na sua unidade, mas também na sua trindade. Observa Vignaux que, no

---

<sup>254</sup> Cf. Nécessité des Raisons dans le Monologion. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 64 (1980): 3 –25.

<sup>255</sup> “L’image du *Deus faciens* se présente cependant comme un moment de la construction théiste d’Anselme. L’historien doit donc réfléchir à la manière dont cette méthapore s’insère dans l’enchaînement des raisons: elle ne s’inscrit pas comme une proposition déduite de propositions antérieures; avançant une explication possible, une façon de se représenter le rapport de la totalité de l’être *per aliud* à *l’unum aliquid per se* don’t cette totalité dépende, l’image du Dieu artisan n’intervient que par une initiative de l’esprit qu’il faut expliquer, sinon justifier: autrement, il faudrait concéder qu’un moment de pur arbitraire s’est introduit dans une dialectique qui se voulait nécessitante... Signalons encore que le développement de l’ontologie anselmienne en une onto-théologie don’t l’image de *facere* explicite le théisme conduit à réfléchir sur le rôle et la validité de cette image en cette ‘onto-théologie...’ Nécessité des raisons dans le Monologion, pp. 12 –13.

*Monologion*, se tem uma *análise lingüística*<sup>256</sup>, fundada sobre uma análise racional e também sobre uma antropologia filosófica, dado o caráter independente da posição de fé (uma vez que Anselmo não faz referência à Escritura e à tradição). Vignaux percebe no *Monologion*, se compreendemos bem sua análise, a execução de um plano de validação dialética da linguagem da tradição.

Feitas todas estas considerações, parece que Paul Vignaux pode responder àquela questão que, conforme se depreende de seus escritos, é o grande motivador de sua inquirição pelo *Monologion* nos três profundos artigos que analisamos: Em que campo situar o *Monologion*? A resposta, como afirma explicitamente o comentador, é símile àquela de Étienne Gilson sobre o *Proslogion*<sup>257</sup>. Para Vignaux, o *Monologion* não pode ser considerado simplesmente como uma obra *filosófica*, já que seu objeto é inerente à fé. Por outro lado, não se trataria de obra *teológica*, dado o caráter *sola ratione* do opúsculo. Vignaux tende para um caráter mais filosófico do que teológico da obra de Anselmo, mas dirá que se trata de *filosofia da religião*<sup>258</sup>, algo semelhante a uma *gnose cristã*.

### 3.1.3 Paul Gilbert: O Monologion como expressão do modo humano de dizer o inefável

---

<sup>256</sup> Cf. Nécessité des raisons dans le Monologion, p. 19.

<sup>257</sup> Cf. Étienne Gilson. Sens et Nature de l'argument de Saint Anselme in Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age, 9 (1934): 39-51. Neste texto, Gilson define o Proslógio como sendo uma "gnose cristã".

<sup>258</sup> "Pour notre part, sans ôter à Anselme la place qui lui revient dans l'histoire des théologies, nous avons proposé de le situer dans l'histoire de la philosophie en précisant: *philosophie de la religion*... Ce terme nous paraît comme celui de 'gnose chrétienne' applicable au projet de l'auteur du Monologion". Nécessité des raisons dans le Monologion, pp. 24 –5.

A pretensão de Paul Gilbert em *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme* é buscar a compreensão da obra em sua unidade interna, ou seja, não quer perder de vista o *ponto focal* que liga os diversos temas abordados pelo monge de Bec. Paul Gilbert entende que a aridez da exposição não deve fazer perder de vista que, em Anselmo, os argumentos dialéticos não são um fim em si mesmos, estando a serviço da compreensão da fé<sup>259</sup>. O conceito de *summum* recebe, neste contexto, uma conotação assaz importante: a partir deste termo já utilizado por Agostinho<sup>260</sup>, Anselmo vai estabelecer a mediação entre o dizer e o compreender. A consciência espontânea e universal apresenta Deus como *summum*, mas o dizer humano tem dificuldades em expressar a compreensão do que ele seja. Podemos, porém, compreender o que é *soberano*, ou seja, aquilo que é *por si*, termo último da série de todos os seres. Pois bem, o papel da dialética é ajudar a expressar de modo adequado aquilo que é compreendido, mas não adequadamente expresso. Paul Gilbert salienta que a ligação entre o *intelligere* e o *dicere* acontece a partir de duas orientações: a primeira é aquela em que se vai do compreender ao dizer; a segunda consiste na análise do ato do espírito que se produz no seu verbo, convidando a ascender do ato humano ao seu fundamento no espírito soberano uno e trino. A originalidade do *Monologion* está, consoante o comentador, justamente nesta articulação entre o *dicere* e o *intelligere* num ato espiritual, permitindo que se possa dizer aquilo que se compreende.

Paul Gilbert entende que o opúsculo anselmiano está centrado justamente numa espécie de inversão: o inefável não pode ser expresso pela linguagem humana, a menos que ele mesmo se diga em nosso espírito. O *Monologion* conduz, pois, a que se expresse a

---

<sup>259</sup> Cf. Paul Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p. 16.

adequação entre o *dicere* e o *intelligere* no Verbo e a que se pense, a partir da experiência reflexiva, do espírito em seu verbo. Assim sendo, é possível ao homem *dicere* a essência soberana pois ela pronuncia seu verbo consubstancial a ela e pelo fato de o homem ser racional à imagem deste Espírito<sup>261</sup>. Consoante o comentador, o papel da Escritura é o de despertar, de atrair o espírito humano para a verdade, mas é o espírito humano que se abre em direção ao que ele não pode abarcar, mas que se oferece graciosamente ao seu dizer. Para Gilbert, o *Monologion* não tem outra ambição a não ser o reconhecimento desta abertura. Há uma distância entre o Criador e a criatura, mas não impede que perceber que o que é interior a Deus é essencial à constituição do espírito humano, imagem e semelhança da divindade. Sendo assim, o *Monologion* será, para Paul Gilbert, uma meditação, conduzida logicamente, sobre este espírito humano e suas possibilidades racionais. Esta meditação, contudo, está enraizada na fé. Os muitos temas, a multiplicidade dos argumentos se dão no contexto de um caminho que conduz do Um ao Um: do Um criador à sua criatura, a qual recebe sua unidade em seu movimento de retorno em direção à sua origem.

Paul Gilbert, ao acentuar a relação entre o dizer e o compreender, absolutamente central na sua interpretação do *Monologion*, destaca o modo humano de compreender a essência suprema<sup>262</sup>. Parece-nos que o caráter mais original de sua leitura do opúsculo anselmiano esteja justamente neste destaque dado não tanto ao objeto quanto ao nosso

---

<sup>260</sup> Cf. Agostinho. De Trinitate Livro VIII.

<sup>261</sup> Cf. Paul Gilbert. Dire l'Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme, pp. 16ss.

<sup>262</sup> “L'essence de l'opuscule apparaît alors plus clairement. Cette méditation n'est pas d'abord un discours sur Dieu, son essence, sur la Trinité et le bonheur de l'âme. Elle parle en fait de l'intégration de la pensée humaine au mystère divin, selon toutes ses conditions. Les points les plus significatifs du *Monologion* se définissent comme ceux où sont exposées les possibilités et les ouvertures de l'esprit et du langage de l'homme vers ce qui les fonde”. Paul Gilbert. Dire l'Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme, p 59.

modo de conhecê-lo. Podemos dizer, se bem compreendemos a interpretação de Gilbert, que ele vê todo o *Monologion* numa interessante perspectiva antropológica, pois vai entendê-lo como a possibilidade humana de dizer o inefável. O ponto central da obra de Anselmo não seria o Inefável em si, mas o modo como o espírito humano pode compreendê-lo. É por isso que Italo Sciuto<sup>263</sup>, ao apreciar a obra de Gilbert, não obstante os méritos que nela vê, imputa ao autor de *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme* a idéia de que o *Monologion* seria uma espécie de *Crítica da Razão Pura*, pois consistiria numa indagação não sobre o objeto em si, mas sobre nossas possibilidades de conhecê-lo.

### 3.1.4 Italo Sciuto: O *Monologion* como metafísica

Italo Sciuto lê o *Monologion* de um modo um tanto diverso das três interpretações que foram por nós mencionadas acima. Em *La Ragione della Fede – Il Monologion e il programma filosofico de Anselmo d’Aosta*, defende, a partir de uma comparação com a estrutura do *De Trinitate* agostiniano, o caráter filosófico da obra de Anselmo. Antes de falar da estrutura propriamente dita, Sciuto indaga a respeito do título do opúsculo: por que Anselmo substituiu o título original *Exemplo de Meditação sobre as Razões da Fé* (*Exemplum meditandi di ratione fidei*) pelo sintético *Monologion*? Não há dúvida de que o primeiro título fornecia uma idéia bem mais clara das pretensões da obra<sup>264</sup>. A hipótese do

---

<sup>263</sup> Cf. Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, pp. 29-31.

<sup>264</sup> “...l’*exemplum* può indicare il carattere ‘sperimentale’, la *meditatio* il ‘metodo’ e la *ratio fidei* il contenuto. Nel titolo abbreviato tutto ciò viene infatti completamente perso” I. Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 41.

comentador para a escolha definitiva do título seria o desejo, por parte de Anselmo, de unir a brevidade que gostaria estivesse presente na obra – brevidade esta que passa longe do *De Trinitate* - com a fidelidade a Agostinho. *Monologion* seria um título breve e, ao mesmo tempo, uma certa referência aos *Solilóquios* do grande mestre de Anselmo. O *Monologion* seria, então, uma espécie de retomada do conteúdo do *De Trinitate*, mas assumido numa perspectiva diversa, a perspectiva de um diálogo consigo mesmo, um diálogo de si com a própria razão.<sup>265</sup> Esta perspectiva diferente do *Monologion*, em relação ao *De Trinitate*, é fundamental na análise de Sciuto sobre a estrutura do opúsculo anselmiano.

Sciuto mostra que, se Anselmo cala quanto à estrutura da obra, não cala quanto à fidelidade ao *De Trinitate*, mas esta fidelidade, segundo o comentador, deve ser entendida num sentido mais amplo do que um simples repetir de argumentos. Para Anselmo, ser fiel a Agostinho significaria não contradizê-lo. O *Monologion* não contradiz o *De Trinitate*, embora sejam obras de caráter diverso. A primeira é toda fundamentada numa atitude filosófica, enquanto a segunda seria uma obra teológica, onde a razão se faz presente, mas sempre numa perspectiva de apoio à teologia. Por compreender o *Monologion* dessa forma, Italo Sciuto critica posturas como a de Vignaux,<sup>266</sup> que vê a obra de Anselmo como sendo não genuinamente filosófica ou teológica, ou mesmo Karl Barth,<sup>267</sup> que vê no *Monologion* uma espécie de preliminar de um programa teológico que seria plenamente

---

<sup>265</sup> Cf. I.Sciuto. La Ragione delle Fede, p. 42.

<sup>266</sup> “Il Vignaux deduce da tutto ciò che nel *Monologion* vi è ambivalenza propria di chi vuol trattare dei *problèmes – frontiers* e si pone perciò ‘sul limite stesso tra filosofia e teologia’” I. Sciuto. La Ragione della Fede, p. 45.

<sup>267</sup> “Karl Barth... si trova poi costretto, supponendo che nel *Monologion* Anselmo ‘non abbia ancora ben trovato la sua linea’, a negare di fatto un’evidenza, perchè il *Monologion* è in realtà un’opera accuratamente pensata in ogni sua parte...” I. Sciuto. La Ragione della Fede, p. 45.

desenvolvido no *Proslogion*. Contra estas posições, Sciuto afirma que o opúsculo anselmiano é uma obra cuidadosamente pensada em cada uma de suas partes, a tal ponto que não sofreu retificações significativas por parte de seu autor<sup>268</sup>.

Para Sciuto, o *Monologion* é uma obra filosófica, onde Anselmo expressa *sola ratione* os mesmos conteúdos que Agostinho expressou *secundum Scripturas Sacras*. A intenção do bispo de Hipona é expor o dogma trinitário tal como é defendido pela fé católica. Sciuto não nega que Agostinho faça uso da dialética quando pretende explicar racionalmente a verdade trinitária, mas salienta que o uso que faz da mesma é sempre subordinado ao âmbito maior da obra que é teológico<sup>269</sup>. Sciuto vê no *Monologion* a realização do seu título primeiro, qual seja, um exemplo de meditação sobre a *ratio fidei*, termo que, no *Monologion*, consoante o comentador, tem o significado de *fundamento*: a obra é, pois, um exemplo de meditação sobre o fundamento da fé. Ao mesmo tempo, Anselmo quer tratar da essência divina. O *Monologion* seria então uma reflexão ou demonstração, como prefere Sciuto, do ser divino. Estaria aí o propósito ontológico de seu autor. Tendo colocado todas estas premissas, Sciuto pode, finalmente, identificar no *Monologion* uma meditação sobre o fundamento, que estaria indicado, no início da obra, com os termos Natureza, Substância, Essência e, ao final, com o nome de Deus, o nome maximamente rico ontologicamente<sup>270</sup>, caracterizando um movimento progressivo que se desenvolve ao longo da obra, a qual parte de determinações evidentes e, através das

---

<sup>268</sup> Sabemos, por declarações do próprio Anselmo, como o *Monologion* foi submetido a diversas revisões, no entanto, como bem mostra o esclarecedor artigo de F. S. Schmitt “*Les Corrections de S. Anselme à son Monologion*” in *Revue Benedict.* 50 (1938), 194 – 205, as modificações procedidas não foram significativas, intalterando os aspectos fundamentais da obra.

<sup>269</sup> Cf. I. Sciuto. *La Ragione della Fede*, p.49.

<sup>270</sup> Cf. I. Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 53.

implicações e deduções lógicas, acaba por atingir *as ricas determinações* reais<sup>271</sup>. Aí estaria o caráter genuíno do *Monologion*, não obstante sua filiação agostiniana. Aliás, Sciuto atenta para um duplo aspecto do *Monologion*: de um lado, a originalidade absoluta e, de outro, a presença estimulante de Agostinho: a partir dos temas que já foram tratados por Agostinho, o seu discípulo do século XI buscará demonstrar que as evidências da fé são verdades que pertencem a uma estrutura necessária<sup>272</sup>.

Para Sciuto, o *Monologion* é a obra prima de Anselmo e difere de todas as outras pela abrangência do seu objeto: a essência divina. O *Monologion* seria quase uma espécie de suma, embora de caráter diferente das sumas da escolástica posterior. Diferente das demais obras de Anselmo, não nasce de uma idéia particular que será mais adiante desenvolvida. O *Monologion* é, consoante Sciuto, a exposição, de maneira tão somente racional, da totalidade e do fundamento daquilo que constitui o objeto da fé. Trata-se, pois, de um discurso racional sobre um objeto que, aos olhos de Anselmo e de seus contemporâneos, é uma evidência,<sup>273</sup> ou seja, um argumentar *sola ratione* sobre Deus. De fato, o nome divino é *o resultado*<sup>274</sup> do opúsculo de Anselmo. O comentador vê mesmo o *Monologion* como sendo uma elaborada demonstração da existência divina, acentuando, contudo, que tal *existência* é entendida numa perspectiva semântica plena, dada sua indistinção do termo *essência*. Sciuto nota que Anselmo deseja mostrar não apenas que Deus é, mas também o que Ele seja. Estes dois aspectos estão perfeitamente integrados na

---

<sup>271</sup> Idem.

<sup>272</sup> “... le evidenze delle fede vanno intese come verità appartenenti ad una *struttura necessaria*, che fa del progetto speculativo del *Monologion* qualcosa di inaudito, e non solo per i suoi contemporanei.” I. Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 57.

<sup>273</sup> Cf. Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, pp. 30 –31.

<sup>274</sup> Cf. Idem, pp. 333ss.



obra. O resultado não foge ao que marcou toda a obra, isto é, o desenvolvimento dos argumentos *sola ratione*, pois, quando, no final da obra, Anselmo explicita que o que fora antes chamado *Essência, Natureza, Substância* é Deus, deve-se compreender o que significa este termo: Sciuto entende que Anselmo busca elucidar não tanto o que Deus significa para o crente, mas sim o que significa para a criatura racional<sup>275</sup>.

Um tal conceito natural de Deus possui dois elementos: a transcendência e a providência. É transcendente como se denota de sua excelência ontológica, percebida no conceito de sua superioridade. Já a providência divina é deduzida da dependência ontológica do homem. Segundo Sciuto, estes elementos, na sua simplicidade, contêm implicitamente o motivo gerador de toda a dialética do *Monologion*, pois envolvem a tensão presente na obra entre diferença e proximidade<sup>276</sup>.

### 3.2 A meditação e o diálogo

Tendo visto algumas interpretações da obra, vamos, agora, examinar alguns aspectos importantes do opúsculo. O *Monologion* é fruto da *meditação*, mas também da *disputa*. Em primeiro lugar, trata-se de um escrito que surge não por um mera elucubração

---

<sup>275</sup> “Anselmo sembra chiedere infatti: cosa *pensiamo* quando pronunciamo la parola ‘Dio’? Naturalmente ‘cosa pensiamo’ non in quanto credenti cristiani ma semplicemente in quanto creature razionali. I termini più rilevanti che Anselmo usa sono sempre *dicere* e *intelligere*, per cui alla domanda si può conferire questo andamento: quale contenuto dell’*intelligere* si ha nel pensiero, quando si ‘dice’ la parola ‘Dio’”? Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 334.

<sup>276</sup> Cf. Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 335.

dialética, apesar de ser uma obra onde a dialética se faz presente do início ao fim. O conteúdo do *Monologion* antes de ser expresso em categorias lógicas, foi meditado. Não devemos jamais perder de vista que estamos diante de um monge beneditino que, em momento algum, dissocia o conteúdo de seu esforço intelectual daquilo que crê e ama<sup>277</sup>. O monge não apenas medita, mas medita sistematicamente, pois há um método a seguir. Trata-se de uma discussão consigo mesmo, mas a *meditatio* não está dissociada da *lectio*<sup>278</sup>, pois se medita, sobretudo, as Escrituras e os textos dos Padres. Ora, o meditar um texto implica, para o monge, num pronunciar e repetir as palavras, buscando mesmo a memorização, já que esta facilita a penetração do objeto meditado não apenas no intelecto, mas *na alma*, constituindo-se, dessa forma, no ponto de partida para o aprofundamento racional<sup>279</sup>. Não temos dúvida em dizer que o *Monologion* antes de ser escrito foi profundamente meditado. Anselmo medita aquilo que é objeto da fé cristã. Karl Barth aponta a meditação como algo intimamente ligado ao exercício da razão em Anselmo, mostrando que a meditação não é realizada de modo aleatório, uma vez que se trata de perscrutar profundamente os artigos da fé, a fim de elucidar o que é crido<sup>280</sup>. Trata-se de

---

<sup>277</sup> Tal atitude presente em toda a obra de Anselmo está bem expressa na oração que abre o *Proslogion*, quando o autor, dirigindo-se ao Criador, declara: “*Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo. Inveniam amando, amem inveniando*”. *Prosl.* I, 100, 10-11.

<sup>278</sup> “Gli elementi fondamentali della meditazione sono perciò la lettura, il pensare e il ricordare, intimamente connessi. Il momento riflessivo è rappresentato, assai più che da un esercizio di razionalità pura, da un’incessante considerazione che si realizza nella continua pronuncia e, similmente a questa, in una Vera e própria *ruminatio* intellettuale. Il suo fine, poi, non è la chiarificazione intellettuale ma l’adesione esperienziale. La *lectio* tende perciò, attraverso la *meditatio*, alla *oratio*.” Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 66.

<sup>279</sup> Cf. Massimo Parodi. *Il Conflito dei Pensieri- Studio su Anselmo d’Aosta*, p. 90.

<sup>280</sup> “Il s’agit pour lui, à chaque fois, de méditer séparément tel ou tel article du Credo, c’est –à-dire de rechercher son sens profond, de le mettre em relation avec tous les autres articles ou avec les articles les plus proches, de le comparer et de le relier avec ces derniers et de l’éclairer par eux-tout cela, dans l’intention de penser lui-même, par une méditation sur cet article, la loi cachée de l’objet de la foi dont cet article parle, afin de la mettre en lumière et de connaître ainsi ce qui est cru.” Karl Barth. *Saint Anselm - Fides quaerens intellectum – la preuve de l’existence de Dieu*, p. 47.

um exercício prático-intelectual que permite ao que medita aceder existencialmente ao Credo<sup>281</sup>. Em que consiste esta meditação? Paul Gilbert no-lo responde:

“Cette méditation n’est pas d’abord un discours sur Dieu, son essence, sur la Trinité et le bonheur de l’âme. Elle parle en fait de l’intégration de la pensée humaine au mystère divin, selon toutes ses conditions. Les points les plus significatifs du Monologion se définissent comme ceux où sont exposées les possibilités et les ouvertures de l’esprit et du langage de l’homme vers ce qui les fonde. La réflexion articule tous les êtres les uns par rapport aux autres; elle affirme la distance qui distingue le Créateur et la créature, cette distance étant intérieure à Dieu même; elle reconnaît que ce qui est intérieur à Dieu est essentiel à la constitution de l’esprit humain. Le Monologion apparaît ainsi comme une méditation logiquement menée sur l’esprit à l’image et à la ressemblance de Dieu, méditation qui expose ses propres possibilités rationnelles, en son verbe, en son exposition même”<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> “Le méditant accède ainsi corporellement, existentiellement, à ce qui lui est transmis. Se mettant à l’école de la tradition, il inscrit dans son cœur ce dont elle témoigne, l’amour et la crainte de Dieu. En ce sens, son but est pratique avant d’être spéculative. La méditation anselmienne, école de liberté de l’esprit, n’est cependant pas que pratique; elle a en effet un double objectif: l’amour de Dieu et la réflexion intérieure”. Paul Gilbert, op. cit. p. 27.

<sup>282</sup> Paul Gilbert, op. cit. p. 59.

Em Anselmo, o papel investigativo da razão sempre parte do campo proposto pela fé, fazendo com que a linguagem humana seja confrontada com algo que nunca se revela totalmente, permanecendo, de uma certa forma, sempre obscuro. Contudo, não se coloca como um desbravador solitário dos mistérios divinos, pois tem diante de si o caminho já aberto pela tradição dos Padres da Igreja. A reflexão racional não apenas se defronta com o objeto da fé em si mesmo, mas com um objeto que já foi sobejamente interpretado e, não raras vezes, a interpretação não é unívoca. Isto provoca uma *tensão entre tradição e dialética*<sup>283</sup>. Tal tensão é, contudo, superada pelo fato de Anselmo compreender a tradição não tanto em seus aspectos materiais, quanto em seu *espírito*.

O *Monologion* e, certamente, toda a obra do Doutor Magnífico, não surge apenas da tradição, mas também, como já foi dito, da *disputa*. Evidentemente não se trata ainda da *disputatio* tão característica da Escolástica pós - universidades, mas se a técnica da disputa ainda não está organizada e amadurecida, já temos, nos tempos de Anselmo, exemplos de enfrentamentos intelectuais como bem atesta o debate entre dialéticos e teólogos. Basta lembrar as contendas que a polêmica em torno da eucaristia suscitou. A disputa anselmiana diz respeito a um confronto de idéias. Não se trata de buscar uma conciliação das posições, por vezes, divergentes, passíveis de serem encontradas no legado patrístico. Anselmo não tem esta preocupação. Seu intento é defrontar-se, através do esforço racional, com as verdades da fé. A disputa é, sobretudo, um esforço intelectual. Mais adiante teremos ocasião de examinar o significado deste *esforço*. Por ora, salientemos tão somente que este empreendimento racional é a postura conseqüente daquele crente que é capaz de envolver-se adequadamente com o instrumental dialético, isto é, ater-se à razão não por puro diletantismo intelectual, mas de modo harmônico e indissociável da fé. Como já foi dito,

---

<sup>283</sup> Cf. Paul Gilbert. op. cit. p. 26

não apenas no *Proslogion*, mas também no *Monologion* e em toda a sua produção intelectual temos a fé em busca da compreensão.

Em Anselmo a disputa assume a forma não propriamente de uma contenda, se bem que esta não esteja ausente de seus escritos. De qualquer modo, o mais característico da disputa anselmiana é a forma de um *diálogo*, de uma confrontação de pontos de vista sempre buscando o esclarecimento conceitual e a superação dos impedimentos a uma correta compreensão do objeto de fé. O diálogo é característica da obra de Anselmo, uma vez que entende ser a clareza facilitada pela confrontação dos diversos argumentos<sup>284</sup>. Não é por acaso que muitos de suas obras são escritas desse modo (lembramos o *Cur Deus homo*, os três tratados: *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*) e, mesmo em obras como o *Proslogion*, que não é um diálogo, a *disputatio* se faz presente a começar pela ação preponderante que o *insensato* exerce na formulação do *argumento único*. Em Anselmo, o diálogo está a serviço da dialética, daí sua preocupação em ater-se aos pontos precisos da discussão<sup>285</sup>, buscando a clareza e a brevidade, preocupação tornada explícita no *Monologion*, obra que não deixa de ser, igualmente, um diálogo. Não esqueçamos de que o opúsculo em questão pretende ser a transcrição, sob a forma de meditação, das conversações havidas entre o Prior de Bec e alguns de seus irmãos de hábito. Mas, trata-se aqui, além disso, de um diálogo interior, pois se observa, efetivamente, uma discussão do

---

<sup>284</sup> Cf. *cur Deus homo* I, I, 48, 11-15

<sup>285</sup> Italo Sciuto na introdução que faz ao *De Libertate Arbitrii* de Anselmo, aponta o restringir-se aos aspectos lógicos e argumentativos das questões tratadas, deixando de lado qualquer recurso a regressões e a anotações psicológicas (tão presentes em Agostinho), uma característica muito particular dos diálogos anselmianos, os quais, por um lado, perdem em riqueza e variedade, mas, por outro, ganham em rigor, clareza e profundidade, características acordantes ao estilo do autor, o qual prima pela *breviter* e *patenter*. Cf. Anselmo d'Aosta *Libertà e Arbitrio* – a cura di Italo Sciuto, pp 10ss.

autor consigo mesmo, discussão que é fruto de uma profunda meditação. Nesse sentido, é possível dizer que a autoridade, mesmo estando ausente no texto do *Monologion*, é, contudo, uma presença forte no pré – texto, porque não está indissociada da meditação que antecede a elaboração dos argumentos dialéticos. A concatenação dos diversos argumentos está, dessa forma, a serviço da compreensão do que foi meditado<sup>286</sup>.

O diálogo interior permite o questionamento minucioso do objeto refletido, buscando resolver as contradições. Se a autoridade da Igreja é o parâmetro pelo qual deve ser julgado o resultado da obra, o confronto das posições, possibilitado pela disputa que se manifesta no diálogo interior é, por assim dizer, a autoridade que guia a construção dos argumentos e que garante a coerência interna e a harmonia com o Credo. Paul Gilbert salienta que o objeto meditado possui uma lógica interna, a qual será desenvolvida pela disputa, de tal modo que a simplicidade do que é meditado, vai resplandecer na multiplicidade dos argumentos<sup>287</sup>. O legado da tradição, que foi meditado, atinge, através da disputa, uma compreensão nova, mais ampla e sólida.

### **3.3 O papel da autoridade e a relação com Agostinho**

---

<sup>286</sup> Paul Gilbert. op. cit. p. 31.

<sup>287</sup> “L’objet medité possède ainsi une logique interne, une nécessité immanente, que la dispute va déployer en son ordre propre; la simplicité de ce qui est médité rayonne dans la multiplicité des arguments dont cet objet garantit, par sa simplicité même, la nécessité et la cohérence. Tout le travail du *Monologion* consistera à exposer, selon l’ordre de la dispute, cette unité interne à ce qui est médité. Paul Gilbert, op. cit. p. 32.

Em toda a obra de Anselmo, e no *Monologion* em particular, percebe-se uma preocupação especial em não ferir a autoridade. Recordemos que, no Prólogo, Anselmo dissera que nada no opúsculo em questão seria encontrado em desconformidade com os Padres da Igreja, máxime Santo Agostinho. Demonstrava já nesse momento, o Doutor Magnífico, o seu zelo em não ir de encontro à *autoridade*. Vejamos de que forma a compreende e que uso dela faz, pois, se é claro que Anselmo não nega, em absoluto, a autoridade, é igualmente verdade que tampouco a absolutiza.

Autoridade para Anselmo é o legado da tradição cristã, compreendendo-se aí as Sagradas Escrituras, os escritos dos Padres da Igreja e a ortodoxia católica como um todo. Toda esta tradição é profundamente respeitada por ele, pois nela encontra um referencial para sua obra e, conforme crê, uma garantia de verdade. Precisamente por isso julga importante retomar os temas já abordados pelos Padres e por toda a tradição da Igreja. Retoma-os, porque suscitam uma reflexão, por assim dizer, inesgotável. Não quer corrigir os Padres, não quer nem mesmo atualizá-los, mas retoma os temas sob um enfoque novo. Pode-se dizer que a reflexão anselmiana não quer contradizer a autoridade, mas tampouco está limitado por ela. Não se trata de um limite, mas de um guia, um indicador.

Como Agostinho, também Anselmo é um pertinaz perscrutador da verdade. Entende-a como imutável e impossível de ser atingida em plenitude, ainda que o esforço da compreensão deva ser permanente. É precisamente nesta compreensão possível, embora parcial da verdade, que encontramos a chave para o entendimento do modo como Anselmo compreende o papel da autoridade. O objeto de reflexão dos Padres pode ser retomado,

pois, se o conteúdo da verdade é imutável, sua compreensão é profundamente dinâmica, uma vez que, em última instância, estamos diante de um Deus que se revela a um homem cuja compreensão é limitada, ainda mais que marcada pelas conseqüências indeléveis da queda. Não há, para Anselmo, erro no legado da Patrística, mas isto não significa que os Padres sempre tenham compreendido todos os meandros de um conteúdo assaz sublime. Por isso, retoma-os com atitude respeitosa, mas sem temer o confrontar-se com os conteúdos por eles já enfrentados. Dirá ao Papa Urbano II, na carta em que lhe apresenta o *Cur Deus homo*, que, embora as questões tratadas tenham sido objeto da reflexão de numerosos Santos Padres e doutores, julga pertinente retomá-las, porque aqueles sábios homens, em que pese estarem amparados na Graça divina - sempre presente - estiveram circunscritos não apenas aos limites da curta vida humana, mas também às limitações da compreensão de um tão digno objeto<sup>288</sup>.

É precisamente isto que mostra Anselmo no mesmo *Cur Deus homo*, quando, falando a Boso, seu interlocutor no referido diálogo, diz que procurará responder às questões propostas (no caso, a encarnação) segundo suas forças e com a ajuda divina, salientando, contudo, a plausibilidade de que Deus possa lhe revelar algo melhor (*Deus mihi melius aliquo modo revelet*). Anselmo está dizendo que o esforço racional não é independente da ajuda divina<sup>289</sup>, mas mostra, igualmente, que esta ajuda não é dada de

---

<sup>288</sup> “Nam et illi, quia breves dies hominis sunt, non omnia quae possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt; et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est, ut a mortalibus nequeat exauriri; et dominus in ecclesia sua, cum qua se esse usque ad consummationem saeculi promittit, gratiae suae dona non desinit impertiri”. *Cur Deus homo, commendatio operis* 40, 2-7.

<sup>289</sup> “Pour Anselme, l’homme ne peut se sauver lui-même, et il ne peut passer de lui-même de l’irrationatité (irrationabilitas) à la rationalité (rationabilitas), de la folie (insipientia) à la sagesse (sapientia)”. Karl Barth. *Saint Anselme – Fides quaerens intellectum – la preuve de l’existence de Dieu*, p. 57.



modo total a todos, uma vez que percebe a possibilidade de um *progresso*<sup>290</sup> na compreensão das verdades reveladas:

“Pois que vejo a grande insistência tua e daqueles que te acompanham em teu desejo piedoso e caritativo, tentarei, segundo minhas forças, com a ajuda de Deus e as vossas orações,- as quais me prometestes com esta finalidade, não tanto demonstrar o que buscais, mas investigar convosco, com a condição de que interpreteis o que digo no sentido que quero, ou seja, que se afirmo algo que não esteja confirmado por uma autoridade superior, mas apenas pela razão, não se dê mais certeza do que a que pode causar minha opinião, enquanto Deus não me revele outra coisa melhor. Mas quero fazer notar que, ainda que minha resposta te satisfaça, é preciso ter por certo que outro mais sábio que eu possa fazê-lo melhor e que, por muito que o homem se aprofunde neste mistério, nunca chegará a penetrar o sentido profundo do mesmo”<sup>291</sup>.

---

<sup>290</sup> Parece-nos bastante razoável defender a idéia de que Anselmo concebe a existência de um progresso na compreensão da verdade revelada. É o que também atesta Karl Barth quando afirma: “Il est donc permis de lui attribuer expressément l’idée d’un progrès théologique, puisqu’il s’est représenté le mouvement dont la science est animée comme un mouvement ascendant, allant d’une ‘raison’ à une autre ‘raison’ plus élevée. Il faut cependant remarquer que le progrès que doit s’accomplir à tel ou tel moment de l’histoire ne dépend pas de la volonté arbitraire du théologien: il est déterminé par la sagesse de Dieu, qui sait ce qu’il convient de nous faire connaître à un moment donné” Karl Barth. Saint Anselme – Fides quaerens intellectum. La preuve de l’existence de Dieu, p. 29.

<sup>291</sup> Quoniam video importunitatem tuam et illorum qui hoc tecum ex caritate et religioso studio petunt, tentabo pro mea possibilitate, deo adiuvante et vestris orationibus, quas hoc postulantes saepe mihi petenti ad hoc ipsum promisistis, quod quaeritis non tam ostendere quam tecum quaerere; sed eo pacto quo omnia quae dico volo accipi: Videlicet ut, si quid dixero quod maior non confirmet auctoritas – quamvis illud ratione probare videar –, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim ita mihi videtur, donec deus mihi melius aliquo modo revelet. Quod si aliquatenus quaestioni tuae satisfacere potero, certum esse debet quia et sapientior me plenius hoc facere

A partir de uma tal compreensão do papel da autoridade e do objeto com que se defronta, Anselmo não buscará resolver eventuais contradições presentes no pensamento dos Padres, como faziam certos dialéticos de sua época<sup>292</sup>. Sua intenção é ter presente o mesmo espírito que animou os Padres na elaboração de seus escritos, por isso, sua obra é, antes de tudo, fruto da meditação, como já vimos. Assim procedendo, não discorda da autoridade, embora, *metodologicamente* sinta-se no direito de prescindir dela: pautando sua reflexão *sola ratione*, mostra que a autoridade constitui-se em sólido alicerce e não um limitador a constranger a reflexão. O conteúdo revelado é garantia de verdade, mas a compreensão deste conteúdo nunca se dá totalmente. Por isso, os escritos do Padres são respeitados e aceitos. Anselmo, em momento algum vai minimizar sua importância e se abre mão de utilizá-los *explicitamente* no *Monologion*, não é por desprezo, mas por uma razão metodológica que, inegavelmente, ressalta o valor da razão natural. Mas o método racional não é um fim em si mesmo: ao abrir mão do uso explícito de referências às autoridades, particularmente no *Monologion*, Anselmo não prejudica em nada aquele que crê, pois não vai de encontro à sua fé e, além disso, tem a possibilidade de ir ao encontro dos que não crêem, oferecendo-lhes a possibilidade de, a partir do encadeamento das razões necessárias, perceber a plausibilidade do conteúdo da fé.

---

poterit. Immo sciendum est, quidquid inde homo dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes”. Cur Deus homo L.I, c. II, 50, 3-13.

<sup>292</sup> R.W. Southern mostra como “In the secular schools, a new system of theological inquiry was emerging, in which the task of smoothing away discords in the authoritative literature of the past had a primary role. Of course attempts to reconcile contradictions in earlier writers had been made at all times. But the masters of the schools made the methods for doing this their speciality; and they applied all the refinements of logical analysis to discover agreement in statements which at first sight seemed irreconcilable”. Saint Anselm – a portrait in a landscape, p. 113.

A melhor maneira de compreender como Anselmo convive com a autoridade é ver como se relacionava com aquele que, para ele representou um papel absolutamente fundamental como inspirador e fonte: Santo Agostinho. Vejamos, como estudo de caso, de que forma Anselmo se vale da colaboração de Agostinho na elaboração de uma importante seção do *Monologion*<sup>293</sup>.

Esta obra é composta de oitenta capítulos. O tema geral, como sabemos, é a essência divina e outras questões conexas. Dado que já vimos, no capítulo anterior, os principais argumentos do opúsculo, o que intentamos agora, é apenas mostrar o modo como Anselmo faz uso da autoridade, notadamente Agostinho. Para isso, como dissemos, vamos eleger uma das seções do tratado, para nela ver como Anselmo procede e de que modo o pensamento de Agostinho se faz presente. Tomemos, pois, os capítulos XIII a XXVIII, onde o autor trata das propriedades da essência soberana.

Antes de analisar estes densos capítulos, é interessante, ao menos, recordar, brevemente, a parte da obra que antecede tais capítulos, a fim de que melhor possamos compreendê-los: nos momentos iniciais de sua reflexão, o autor tratou da essência soberana por si. Aí aparecem os diversos modos utilizados para afirmar a existência dessa essência suprema, ou seja, *Deus*, termo que aparecerá apenas no final do opúsculo. Ao abordar a essência soberana em si mesma, Anselmo faz uso tanto da concepção agostiniana

---

<sup>293</sup> A reflexão que apresentamos a seguir está firmemente apoiada não apenas nos estudos que empreendemos em torno ao *Monologion* e ao *De Trinitate* de Agostinho, mas também nos comentários de Paul Gilbert, *Dire l'Ineffable – Lecture du Monologion de S. Anselme*. Paris: Éditions Lethielleux, 1984 e Italo Sciuto na apresentação que faz ao texto do *Monologion*. Milano: Rusconi Libri, 1995 e também em sua obra *La Ragione della Fede – Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*. Genova: Marietti, 1991.

do *Summum*<sup>294</sup>, como também do pensamento de Boécio e das categorias de Aristóteles, particularmente as categorias de quantidade e relação. Anselmo adota a perspectiva agostiniana, consoante a qual é possível pensar o que está além de nós mesmos, mas os instrumentos lógicos utilizados por ele são aqueles mesmos oferecidos por Aristóteles<sup>295</sup>. Os caminhos propostos pelo autor, a fim de que seja possível mostrar a existência da essência soberana têm, em comum, o fato de que se radicam na idéia de que apenas a essência soberana é por si, enquanto tudo o mais é por outro. Assim, as coisas criadas, em sua multiplicidade, devem sua condição de possibilidade a outro, isto é, à essência soberana que criou todas as coisas e as mantém. Este tema prossegue, a partir do capítulo XIII. Vejamos.

Paul Gilbert<sup>296</sup>, em seu comentário ao *Monologion*, subdivide esta segunda parte da obra em três momentos: a) os capítulos XIII e XIV introduzem o tema das propriedades, falando da relação de todas as coisas com a essência que tudo criou e mantém. A explicação aí seria mais ontológica do que lógica; b) Já os capítulos XV a XXVII tratam da lógica da atribuição à essência soberana. Existe aqui, um tratamento lógico, mas enraizado numa ontologia. O capítulo XV mostra as condições nas quais a linguagem pode expressar a essência soberana. Os capítulos XVI e XVII mostram de que forma tal essência se deixa dizer. O tema da eternidade da natureza criadora é tratado nos capítulos XVIII e XIX. Por sua vez, os capítulos XX a XXIV mostram as propriedades da essência soberana em sua presença, segundo o espaço e o tempo. Já o sentido do acidente e da substância, ao serem aplicados à essência soberana, é o tema dos capítulos XXV a XXVII; c) Por fim, o

---

<sup>294</sup> Cf. Agostinho. De Trinitate VIII, 3, 5.

<sup>295</sup> Cf. Paul Gilbert. Dire L’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme, pp. 70ss.

capítulo XXVIII, último desta seção, faz uma retomada do ponto de vista ontológico dos capítulos XIII e XIV, mostrando que apenas a essência soberana, de fato, é.

Se a essência soberana não apenas fez todas as coisas, porém as conserva, pois tudo o que é criado está sustentado por um princípio distinto dele próprio, e nada do que é criado pode viver sem esta ação conservadora, que é sempre atual, trata-se de ver, agora, de que forma esta essência soberana, que tudo criou e tudo conserva, é percebida na perspectiva dos seres criados, os quais estão em relação com ela. Avançando em sua reflexão, Anselmo diz nada haver onde a substância suprema não está. Sendo assim, ela necessariamente está presente em toda a parte e em todas as coisas. A criação não foi apenas algo que aconteceu no tempo, mas trata-se de uma relação que conserva as coisas no ser. Podemos perceber nesta argumentação do autor a presença de Agostinho, pois, para o bispo de Hipona, Deus não apenas criou todas as coisas, mas é, igualmente, a força que sustenta no ser toda a obra da criação.

No denso capítulo XV, o autor demonstra seu desejo de saber quais são, entre as qualidades atribuíveis aos objetos, aquelas que podem ser convenientemente referidas à substância soberana. Anselmo reconhece a dificuldade da empresa, porém, confiante no esforço racional, prossegue,

“embora eu duvide bastante poder-se encontrar, entre os nomes e as palavras com que designamos as coisas criadas do nada, um termo que seja condignamente atribuível à substância criadora do

---

<sup>296</sup> Idem, pp. 123 – 167.

universo, deve-se, no entanto, procurar ver até que ponto a razão pode levar adiante essa indagação”.<sup>297</sup>

Anselmo deixa de lado, por sua inadequação, a categoria das coisas relativas, uma vez que o que é relativo não é capaz de demonstrar a essência de algo, pois aquilo que dizemos de uma essência em relação a uma outra não pode ser propriamente referido à essência soberana. Para compreender a reflexão de Anselmo é importante ter presente que tudo o que pode ser atribuído como um predicado à natureza suprema, deve sê-lo conforme a substância e jamais conforme os acidentes, pois nela nada há de accidental. Por isso, o uso de qualquer categoria, quando referido à natureza suprema, tem um sentido diferente de quando utilizado em relação às coisas criadas. Continuando sua argumentação, Anselmo trata da eternidade da essência soberana. Primeiro, mostra que ela não pode ter sido originada, pois sendo de si mesma e por si mesma, não teve começo e nem terá fim.<sup>298</sup> Depois, trata do problema do *nada*,<sup>299</sup> dizendo que, antes da natureza criadora, *nada* havia e que, depois dela, *nada* haverá. Este *nada*, como já sabemos, deve ser entendido não como uma coisa, mas como a ausência total de qualquer coisa.

Nos capítulos XX a XXIV, trata da aplicação das categorias de espaço e tempo à natureza soberana, transparecendo o que E. Gilson chama de a *atordoante virtuosidade dialética*<sup>300</sup> de Anselmo. De fato, a argumentação é intrincada e nenhum detalhe é

---

<sup>297</sup> “Quamquam enim mirer, si possit in nominibus vel verbis quae aptamus rebus factis de nihilo reperiri, quod digne dicatur de creatrice universorum substantia: tentandum tamen est, ad quid hanc indagationem ratio perducet.” Mon. XV, 28, 5 – 9.

<sup>298</sup> Cf. Mon. XVIII.

<sup>299</sup> Cf. Mon. XIX.

<sup>300</sup> Cf. E. Gilson. A Filosofia na Idade Média, p. 303.

deixado de lado. Buscando sintetizar o ponto de vista do autor, vamos tão somente anunciar o problema e ver como ele é resolvido. A questão proposta por ele é a de saber de que forma a essência soberana, que é necessariamente una e simples, pode fazer-se presente, ao mesmo tempo, em todas as coisas espaço-temporais. Trata-se, precisamente de saber de que forma se pode aplicar as categorias de tempo e espaço a quem não se situa nessas categorias, pois o espaço e o tempo comportam divisões, o que não se compatibiliza com a simplicidade da essência suprema.

A fim de resolver o problema, Anselmo explica que a essência suprema está presente em todo o lugar e sempre, mas que isto não deve ser entendido em um sentido espacial e temporal, tal como se compreende, quando da aplicação dessas categorias às criaturas. Esta solução, contudo, não é isenta de dificuldades, o que é reconhecido pelo autor que passa, então, a buscar solucioná-las e, para isso, move-se no terreno da dialética, procurando, através de reformulações lingüísticas, tornar mais claro seu ponto de vista, para que os problemas de compreensão sejam superados. Por exemplo, ao falar do tempo, apresenta a idéia de eternidade. Vejamos como procede. Não devemos esquecer que o pensamento de Anselmo pressupõe Santo Agostinho<sup>301</sup>, uma vez que, conforme o bispo de Hipona, a diferença ontológica entre o criador e as criaturas reside no fato de que enquanto aquele é imutável, estas sofrem a mudança no tempo. O criador não está reduzido pelo tempo, mas não é alheio ao tempo, pois mantém, no tempo, as suas criaturas e, nesse sentido, se pode dizer que está em todo o tempo. Esta relação difícil de compreender entre o criador e o tempo, Anselmo busca explicá-la através da idéia de eternidade. Sendo assim, Anselmo pensa que nenhuma lei espaço-temporal pode ter qualquer domínio sobre uma natureza que não está, de modo algum, limitada por

---

<sup>301</sup> Cf. Italo Sciuto. *Introduzione ao Monologion*, p. 22.

qualquer lugar ou tempo. A natureza criadora é livre e seu poder, que nada mais é do que sua essência mesma, encerra e contém tudo o que ela criou. Por isso, o autor julga ser mais apropriado dizer que a natureza criadora existe *com* (*cum*) o tempo e o espaço, do que existe *no* (*in*) espaço e tempo<sup>302</sup>. Por razões semelhantes, mostra que se expressa melhor a natureza criadora, dizendo que está por toda a parte (*ubique*) do que está em todos os lugares (*in omni loco*)<sup>303</sup>; as razões para isso estão no fato de que o termo lugar é próprio das coisas físicas, mas a essência suprema também se faz presente nos seres espirituais, que não ocupam espaço, os quais ela também criou e mantém. Por fim, esclarece que, para expressar a eternidade, é melhor utilizar sempre (*semper*) em vez da expressão em todo o tempo (*in omni tempore*),<sup>304</sup> uma vez que a idéia de tempo parece implicar em sucessão, enquanto a palavra *sempre* expressa de modo mais verdadeiro a eternidade, a qual é sempre idêntica a si mesma.

Anselmo, a seguir, trata de esclarecer o modo pelo qual os conceitos de *essência*, *substância* e *acidente* são atribuíveis à natureza soberana. Ao longo da obra, o autor, para referir-se a Deus, utiliza, indistintamente, os termos *essência*, *natureza* e *substância*, entendendo-os como sinônimos, na medida em que os compreende como termos que indicam aquilo que uma realidade é por si mesma. Por isso mesmo, diz:

“ela não apenas existe com certeza, mas, ainda, possui a existência em grau máximo e, desde que a essência de qualquer ser costuma

---

<sup>302</sup> Cf. Mon.X XII, 41, 1 – 3.

<sup>303</sup> Cf. Mon. XXIII, 42, 2 – 4.

<sup>304</sup> Cf. Mon. XXIV, 42, 11 – 17.



ser chamada de substância, nada certamente impede que, se é possível dizer algo condignamente dela, se chame de substância”<sup>305</sup>.

O intento do autor, agora, é elucidar melhor o sentido de tais termos, a fim de verificar sua pertinência no que tange a serem aplicados à realidade divina. Primeiro, reafirma que a natureza suprema não sofre mutação, pois, sendo ela sempre substancialmente idêntica a si mesma, nela nada pode, sequer acidentalmente, ser diferente de si. Sendo assim, qualquer que seja o significado que se atribua à palavra *acidente*, nada se pode dizer da natureza suprema que permita entendê-la como sujeita a qualquer mudança<sup>306</sup>.

Anselmo igualmente se pergunta sobre a pertinência de referir a natureza suprema como uma *substância*, uma vez que substância é suscetível a mudanças e mesclas, o que não é compatível com a pureza desta natureza. Por isso, adverte que o uso de tal termo, quando atribuído à natureza suprema, deve ser entendido de um modo tal que não possa ser aplicado a nenhuma outra substância: “Portanto, se ela alguma vez recebe o mesmo nome que se dá à criatura, não resta dúvida de que este deve ser entendido num sentido diferente”<sup>307</sup>. A natureza suprema, conclui o autor, no capítulo XXVII, deve ser excluída do tratamento atribuído às substâncias comuns, posto que é mais digna que qualquer

---

<sup>305</sup> “Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit, et cuiuslibet rei essentia dici solet substantia: profecto si quid digne dici potest, non prohibetur dici substantia.” Mon. XXVII, 45, 13 – 15.

<sup>306</sup> Cf. Mon. XXV, 43, 30 – 44,2.

<sup>307</sup> “Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio”. Mon. XXVI, 44, 17 – 19.

outra substância, pois nenhuma outra possui a existência em grau máximo, nem é um espírito absolutamente individual.

No último capítulo desta seção do *Monologion*, o autor destaca a presença de uma diferença ontológica fundamental entre a essência soberana e todo o resto: somente esta essência existe de modo simples, absoluto e perfeito, enquanto tudo o que não é ela, é marcado pela mutabilidade. Tudo o que foi criado, passou do nada para a existência, através da natureza criadora e é por ela mantido no ser. Por isso,

“aquele que, tão simplesmente e sob todos os aspectos, é o único perfeito, simples e absoluto, este realmente pode ser indicado, com razão, sob certo aspecto, como o único que existe. E, ao contrário, tudo aquilo que, pelas considerações anteriores, se nos apresenta não tendo uma existência simples, nem perfeita, nem absoluta, mas que existe apenas, ou quase não existe, certamente pode ser dito corretamente que, sob certo aspecto, não existe”<sup>308</sup>.

Partindo do capítulo conclusivo desta parte da obra, podemos traçar um paralelo entre Anselmo e Agostinho. Para isso, apresentaremos as considerações finais que Paul Gilbert faz em seu comentário à segunda parte do *Monologion*. O estudioso de Anselmo nota, primeiramente, que, para Agostinho, a imutabilidade da verdade é a referência de sua transcendência em relação ao espírito, ao passo que Anselmo teria a preocupação de

---

<sup>308</sup> “Quod vero sic simpliciter et omnimoda ratione solum est perfectum, simplex et absolutum: id nimirum quodam modo iure dici potest solum esse. Et e contra, quidquid per superiorem rationem nec simpliciter nec perfecte nec absolute esse sed vix esse aut fere non esse cognoscitur: id utique aliquo modo recte non esse dicitur.” Mon. XXVIII, 46, 24 – 29.

acentuar a distinção fundamental entre o que é *por si* e o que é *por outro*. Sendo assim, *Anselme assume Augustin, mais la pense à neuf*, pois que a essência concebida pelo platonismo e por Agostinho, na *imutabilidade* é pensada por Anselmo em sua *profusão*, de acordo com a força concernente à pura presença a si mesma que a caracteriza<sup>309</sup>. O comentador percebe a vasta influência do *De Trinitate*, particularmente em seu livro V, sobre a segunda parte do *Monologion*, o que não significa que se deva fazer a interpretação de Anselmo em função do escrito agostiniano, uma vez que o autor do *Monologion* trata do problema da adequação de nossa linguagem sobre a essência soberana, em função da objetividade mesma de tal essência. Daí percebem-se os pontos de contato e as diferenças entre o *melius* nos dois autores. Em Anselmo, ele tem uma dupla função: uma, que aparece nos capítulos II e IV do *Monologion*, possibilita o estabelecimento de uma hierarquia entre os seres. Tal função, consoante Gilbert, também está presente no *De Trinitate*. Mas, o *melius* também exerce a função de discernimento entre dois juízos. Tal função, desconhecida por Agostinho, possibilita que Anselmo possa conceber Deus, envolvendo tudo, sem ser exterior; presente a tudo, mas não limitado por um lugar; eterno, mas fora do tempo; autor das coisas mutáveis, sem sofrer qualquer mudança. Em Anselmo, o uso do critério de discernimento seria mais amplo, enquanto que, em Agostinho, o discernimento pelo *melius* apareceria de um modo mais contido, limitado ao movimento que vai do corpo ao espírito e, deste até Deus.

É certo que, para os dois autores, há em Deus uma grandeza absoluta, de tal forma que nada possa ser maior que Ele. Contudo, em Anselmo, a essência soberana não é a forma mesma da grandeza, como ocorreria em Agostinho. Para o estudioso de Anselmo, a distinção entre a qualidade relativa, atribuída aos seres e aquela que concerne ao Ser

---

<sup>309</sup> Cf. Paul Gilbert, op. cit. p. 163.

essencial, reside na distinção entre *ter* e *ser* esta qualidade, pois a essência soberana não é a forma pura e máxima daquilo que participa dela, mas é por si mesma, de si mesma<sup>310</sup>. Em Anselmo, o conhecimento não pode ser dissociado da inteligência do que é *por si* e que se desenvolve na razão, fazendo uso dos diversos termos suscitados pela experiência, dando sentido à argumentação. Segundo Paul Gilbert, na argumentação de Anselmo, o Ser, por assim dizer, se oferece à nossa reflexão: antecedendo-a, possibilita a abertura ao espaço da transcendência inalienável. Trata-se de um movimento inacabável para a reflexão. Na medida em que Anselmo acentua o caráter substancial da essência suprema, desenvolve a argumentação em torno da essência *única por si*, uma pura *presença de si mesma*, mas que sai de si, pois, ao mesmo tempo que é individual, é também criadora, estando presente a todas as coisas, razão pela qual se torna possível compreendê-la, pois a razão é capaz de abrir-se ao que lhe ultrapassa, conduz e sustenta<sup>311</sup>.

Nesta apresentação deste conjunto de capítulos do *Monologion*, podemos perceber que a afirmação de Anselmo, presente no prólogo da obra e também na correspondência com Lanfranco, de que sua reflexão não estaria em desacordo com Agostinho, é, de fato, absolutamente verdadeira. Como vimos, Anselmo não contradiz a autoridade do grande mestre da Patrística, embora sua fidelidade não impeça a novidade. O autor declarou, no Prólogo, que não intencionava apresentar novidades. Ora, estas não se fazem presentes no

---

<sup>310</sup> “Ce critère met une distance entre Augustin et Anselme. Chez le premier, il est un chemin d’invention qui suit le rythme de la réflexion, du retour de l’esprit sur lui-même et sur ses conditions; chez Anselme, il s’accorde à ce qui est, déploie les conditions pour dire l’Essence souveraine de telle façon qu’elle soit reconnue comme souveraine. Le point de vue anselmien paraît plus attentif aux termes du discours et à la réalité qu’il exprime. Si Augustin est soucieux de rendre compte de l’acte de la connaissance à partir de son dynamisme propre, Anselme se laisse directement pénétrer par l’excellence de l’Esprit souverain” Paul Gilbert. *Dire l’Ineffable – lecture du Monologion de S. Anselme*, p. 165.

<sup>311</sup> “La pure présence à soi de l’Être par soi s’identifie à sa présence, sans faille, à toutes choses. En se donnant à soi, l’Être ouvre l’espace ou le réceptacle où les êtres viennent à la lumière”. Paul Gilbert. *op. cit.* p. 166.

que diz respeito aos temas tratados, mas há inovação, no Prior de Bec, quanto ao método de argumentar em torno das verdades hauridas na fé.

Podemos verificar que estes dois grandes mestres do pensamento cristão, não obstante a base comum que sustenta suas reflexões, possuem uma maneira diversa no modo de compreender as relações entre a fé e a razão. Em ambos, a razão não fica presa a seus limites, sendo capaz de abrir-se ao transcendente, sua fonte e inspiração mais profunda. Mas, em Agostinho, a razão necessita da iluminação divina<sup>312</sup> que a corrige, reconduzindo-a ao seu estado original: a fé é necessária para que o conhecimento possa elevar-se à contemplação beatificante<sup>313</sup>. Em Agostinho, há uma busca racional, sem dúvida, mas toda ela fundada na Sagrada Escritura. Não se pode dizer que isto também não ocorra em Anselmo, mas na reflexão deste último, parece haver uma tendência ou predomínio diferente. Enquanto em Agostinho se vislumbraria um pensador mais contemplativo, místico, atendo-se ao conjunto do mistério cristão, em Anselmo, por sua vez, teríamos um pensamento que toma em conta, de modo especial, o problema de Deus, procedendo de modo bem mais racional, *sola ratione*, com os instrumentos que a dialética lhe oferece.

O modo como Anselmo é fiel a Agostinho deve ser entendido num sentido amplo. Diríamos que a sua intenção é ser fiel mais ao espírito do que à letra de Agostinho. Tal intenção parece estar corroborada no prólogo do *Monologion*, pois Anselmo, ao dizer que examinou a obra e não encontrou nada que estivesse em desacordo com Agostinho faz uso do verbo *cohaerere*, significando, dessa forma, a adesão no sentido de uma coerência aos

---

<sup>312</sup> Cf. Agostinho. De Trinitate XII, 15, 24.

<sup>313</sup> Cf. Paul Gilbert. op.cit. p. 44.

conteúdos doutrinários. Italo Sciuto<sup>314</sup>, em seu detalhado estudo sobre o *Monologion*, mostra como o manuscrito mais antigo do opúsculo (codex lat. 13413 da Biblioteca Nacional de Paris), copiado antes que Anselmo alterasse o título original da obra, quando se refere à fidelidade a Agostinho, utiliza a expressão *inveniat aut illis cohaereat*. O comentador acredita que a posterior supressão do *inveniat*, nos manuscritos posteriores, mostre a intenção de Anselmo de entender o *cohaereat*<sup>315</sup> num sentido mais amplo, precisamente este de uma fidelidade mais espiritual do que literal, a qual não impediria a novidade. Tal interpretação, parece-nos oportuna, pois revela o sentido em que deve ser entendida a fidelidade devotada pelo autor ao seu mestre patrístico, fidelidade esta que não foi bem compreendida por seus contemporâneos. Retomando Agostinho, Anselmo mostra como ele é não só uma autoridade, mas também um exemplo de que é possível fazer um bom uso da dialética, o que em Anselmo significa não abdicar da *ratio*, mostrando que o esforço dialético, se bem conduzido, se constitui em meio adequado para perscrutar a *veritas*.

Concluindo esta reflexão em torno da presença do pensamento de Agostinho no *Monologion*, podemos dizer que nos deparamos, inegavelmente, face a dois grandes pensadores. A originalidade, a coerência e a fecundidade, entre outros, parecem-nos ser atributos dos grandes mestres do pensamento. É precisamente o que temos aqui. Agostinho, em sua inquietante busca da verdade, lançou raízes profundas no solo do pensamento cristão. Anselmo colheu os frutos desse pensamento, retomando-o, sem repeti-lo. Diríamos que o Prior de Bec foi fiel a Agostinho, sem deixar de ser fiel a si mesmo, a seu fervor dialético, a sua confiança na razão humana.

---

<sup>314</sup> Cf. La Ragione della Fede, p. 44.

<sup>315</sup> Cf. Mon. Prologus, 8, 9.

Tomando Agostinho como paradigma, sem deixar de ser novo, Anselmo, respondendo aos anseios de um outro contexto histórico-filosófico, não apenas mostrou todo o valor da reflexão do pensador africano, como também revelou a pertinência de sua própria reflexão filosófica, atendo-se a problemas que não se esgotariam nele mesmo e que a Escolástica posterior se encarregaria de amadurecer. Se Agostinho mostrou que a razão, não obstante seus limites, pode mostrar algo do que lhe ultrapassa, Anselmo, ao demonstrar toda sua confiança na capacidade racional, não descurando de seus limites, parece revelar que a ordem humana, fundada na transcendência, não deve recuar diante dos obstáculos, pois os limites do conhecimento, embora presentes, não são impedimentos, antes, são estímulos à humana ousadia de uma razão apoiada na fé.

### **3.4 O significado do procedimento “sola ratiōe”**

Um outro aspecto que precisa ser considerado quanto ao método empregado no *Monologion*, diz respeito às *razões necessárias* e o significado do proceder dialeticamente, fazendo uso apenas da razão, sem o recurso da autoridade. Temos aqui algo absolutamente fundamental no método adotado por ele em suas obra, particularmente o *Monologion*. Quando, na *Epistola De incarnatione Verbi*, Anselmo explica os motivos que levaram-no a escrever o *Monologion* e o *Proslogion*, faz referência precisamente às razões necessárias:

“Se alguém se digna ler meus dois pequenos opúsculos, a saber, o *Monologion* e o *Proslogion*, que são feitos, sobretudo, para poder provar por razões necessárias, sem a autoridade das Escrituras, o que temos por fé sobre a natureza divina e suas pessoas, além da encarnação; se alguém, digo, quer lê-los, julgo que encontrará ali,

sobre este tema, o que não poderá desaprovar, nem quererá desprezar”<sup>316</sup>.

As razões necessárias<sup>317</sup> significam que o esforço de argumentação, sendo correto, conduz, por ele mesmo, à clarificação da *verdade*<sup>318</sup>. O que pretende Anselmo é mostrar a clareza da verdade em si mesma, ou seja, pelo encadeamento dos argumentos, deve-se atingir o que é verdadeiro, sem a necessidade do recurso a meios que extrapolem a argumentação em si mesma. A validade da argumentação deve estar nela mesma. A racionalidade, aqui, diz respeito, evidentemente, ao objeto da fé<sup>319</sup>. Lembremos que o autor declarou que a exposição deveria ser pautada *pelo encadeamento lógico da razão*, a fim de que tudo fosse *evidente pela própria clareza da verdade*. Paul Vignaux se detém sobre tais *rationes necessariae*, apresentando suas principais características<sup>320</sup>: a) elas não se apresentam como uma força absoluta, pois admitem a autoridade mais forte, qual seja, a das Escrituras e da Igreja; b) apresentam-se ao espírito no decurso de uma procura

---

<sup>316</sup> “Sed et si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit; si inquam aliquis ea legere voluerit, puto quia et ibi de hoc inveniet quod nec improbare poterit nec contemnere volet” Epistola De incarnatione Verbi, VI,20, 16-21.

<sup>317</sup> Jasper Hopking assim define as razões necessárias de Anselmo: “necessary reasons are reasons that by themselves are compelling, while fitting reasons are weaker reasons that, nonetheless, are compelling in the absence of more powerful contrary considerations” in Routledge Encyclopedia of Philosophy, p. 286.

<sup>318</sup> O conceito anselmiano de *verdade* vai aparecer no De Veritate, introduzindo uma concepção chave na reflexão do autor: o conceito de *Rectitudo*, que ainda não está, ao menos explicitamente presente no Monologion e no Proslogion. Verdade será então a retidão percebida tão somente pela mente: “*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.*” De Veritate XI, 191, 19-20.

<sup>319</sup> Karl Barth observa: “Dans toutes les études d’Anselme, les ‘raisons nécessaires’ ne se trouvent pas là où elles devraient se trouver chez un philosophe qui déduirait a priori le Credo; elles se trouvent sur le terrain même où la question a été posée, c’est-à-dire dans le Credo lui-même, où tel ou tel article représente l’inconnue x qu’il s’agit de résoudre à l’aide des autres articles a, b, c, d. supposés connus (sans supposer la connaissance de x, et, dans cette mesure: sola ratione)”. Karl Barth, op. cit. p. 49.

<sup>320</sup> Cf. Paul Vignaux. A Filosofia na Idade Média, p. 69.



dialética; c) visam a universalidade da verdade; d) fazem parte de um contexto de discussão. Tais razões subjazem todo o *Monologion*, mostrando como o procedimento racional se harmoniza com a fé e mesmo a tradição, pois Anselmo, embora sem fazer referência explícita aos ensinamentos da Igreja e aos escritos dos Padres, os quais, sem dúvida, conhecia<sup>321</sup>, tem o cuidado de não se lhes opor. A metodologia de Anselmo de guiar-se pelo encadeamento das razões necessárias assume um aspecto inovador e criador, pois, se por um lado, não nega a autoridade e a tradição cristã, por outro, assim procedendo, não fica restrito aos parâmetros do legado da Patrística, sem negar, contudo, seu valor. Isto possibilita que Anselmo execute um trabalho exclusivamente teórico<sup>322</sup> que não deixou de atrair a atenção de seus contemporâneos e da Escolástica posterior. O Prior de Bec está convicto de que, para quem está seguro na fé, impõe-se o dever de mostrar a razoabilidade do que crê e ama, pois, se assim não fizer, estará sendo negligente: “Assim como a reta ordem exige que nós creiamos nos profundos (artigos) da fé cristã antes de presumir sua discussão pela razão, do mesmo modo me parece negligência se nós, uma vez confirmados na fé, não intentemos compreender aquilo que cremos”.<sup>323</sup>

As razões necessárias não significam um afastar-se das Escrituras, mas são um outro modo de acesso às verdades nelas contidas. Tais razões vão permitir que as verdades

---

<sup>321</sup> Quanto a ausência das referências explícitas dos Padres no *Monologion*, esta se deve, consoante Pouchet, ao fato de que Anselmo “ne juge pas utile d’en préciser les contours ou d’en signaler l’origine, probablement pour miex mettre en évidence la contexture rationnelle de son argumentation. Mais les Pères occidentaux, surtout saint Augustin et Saint Grégoire le Grand, lui sont familiers; aussi bien, malgré la méthode que lui imposent son entourage et, plus rarement, les necessites de la polemique, il ne songe pas le moins du monde à s’écarter de leur doctrine.” Jean-Robert Pouchet. *Saint Anselme – Un croyant cherche a comprendre*, p. 41.

<sup>322</sup> Cf. Italo Sciuto in *Anselmo d’Aosta. Libetà e Arbitrio*, p. 09.

de fé sejam acessíveis apenas pela razão, ou seja, a garantia da revelação é abstraída, mas tal abstração não acontece por falta de fé, mas por uma opção metodológica do autor, o qual visa, com base na fé, atingir os fundamentos racionais que a tornam razoável. A razão não é impedimento, nem alternativa à fé, mas um outro meio de acesso ao conteúdo da revelação, meio este, contudo, indissociado da fé<sup>324</sup>.

Anselmo está consciente dos limites da razão humana, mas entende que o encadeamento lógico da razão possibilita a construção de um discurso claro e rigoroso sobre Deus, ainda que a realidade divina não possa ser totalmente absorvida pela razão humana, pois sempre permanece, como já dissemos, de alguma forma, enigmática para a limitada compreensão e expressão humanas. As razões necessárias são, por sua própria natureza, limitadas, uma vez que não são capazes de explicar a realidade em si mesma, mas apenas certificam sua existência. O exercício racional torna, na perspectiva anselmiana, a fé algo sempre vivo, é precisamente por isso que, como vimos, incorre em negligência aquele que não se prepara adequadamente para empreender tal esforço<sup>325</sup>.

As razões necessárias, em Anselmo, significam que a verdade vai sendo esclarecida, através do encadeamento dos diversos argumentos. Trata-se da aplicação da dialética. Estamos, sem dúvida, diante de um pensador que faz uso constante da dialética.

---

<sup>323</sup> “Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi vedetur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.” Cur deus homo I, 1, 48, 16 – 18.

<sup>324</sup> Osvaldo Rossi observa que este procedimento metodológico de Anselmo está em conexão com o momento histórico-cultural em que vive, onde o mosteiro beneditino, em decorrência das transformações culturais em voga, deixa de ser exclusivamente uma espécie de *civitas Dei* para caracterizar-se também como *schola*. Cf. Anselmo d’Aosta Fede e Liberta – introduzione di Osvaldo Rossi, p. 22ss

<sup>325</sup> Cf. Epistola de incarnatione Verbi I, 10, 14-17.

É bem verdade que a palavra *dialética* não está presente no *Monologion*, mas a ausência do vocábulo não significa que a dialética não esteja presente na obra. Faz uso constante da mesma e sabe fazê-lo com destreza, conduzindo o encadeamento das razões necessárias em conformidade com a fé que nutre suas mais profundas convicções. A dialética para Anselmo é instrumento, um instrumento precioso que, é verdade, requer um uso adequado. Assim procedendo, o prior de Bec conduz a dialética de modo que esta não seja um fim em si mesma, evitando, dessa forma, a imprudência a que estavam sujeitos os dialéticos de seu tempo. No próximo capítulo, quando tratarmos da noção de esforço dialético, teremos ocasião de voltar a tal tema. Por ora, digamos que, sendo instrumental, o uso da dialética em Anselmo não vai restringir-se às palavras em si, mas seu intento é ir além delas, atingindo o que elas têm de significativo<sup>326</sup>, razão pela qual, no *Monologion*, ela será de extrema utilidade para tratar da essência divina e outras questões conexas.

Podemos dizer que a razão, em Anselmo, não desvenda o mistério, mas tampouco recua diante dele, pois é possível perceber *sola ratiōe* a existência da realidade inefável, mesmo se a linguagem humana não é plenamente capaz de expressá-la. O encadeamento lógico da razão, ou seja, o recurso às razões necessárias possibilita ao pensador exercer seu papel de filósofo, sem descurar sua crença: o objeto da fé, o qual foi meditado e aceito, pode ser problematizado *sola ratiōe*, abarcando questões filosóficas importantes, como o problema da verdade, as questões éticas, a dimensão antropológica e, até mesmo, o esclarecimento dos conceitos, numa espécie de filosofia da linguagem. No *Monologion*, em particular, as razões necessárias perscrutam um panorama de reflexão nada modesto:

---

<sup>326</sup> “In Anselm’s hands, his introductory problem opens up new territories of the mind as he penetrates ever more deeply into the structure of words, sentences, and the external objects to which words and sentences refer. The great lesson that he impresses on his pupil is that he cannot advance unless he penetrates the surface of words and appearances to reach the reality to which they refer”. R. W. Southern. “Saint Anselm – a portrait in a landscape”, p. 64.

querem considerar *a essência divina e outras questões conexas*.<sup>327</sup> Anselmo, ressaltemos ainda uma vez, é um dialético, mas um dialético convicto de que a razão não se encontra em plano superior à fé, o que não significa que possa ser desprezada. A razão é importante, ainda que não possa dizer tudo. A criatura humana, por ser a que mais se aproxima da essência suprema, é capaz de empreender o esforço de compreensão, fazendo uso apenas da sua razão. De fato, assim como a natureza suprema, a criatura humana vive, sente e é dotada de racionalidade. Por estar assim dotada de uma mais excelsa dignidade<sup>328</sup>, ser-lhe-á possível empreender o esforço racional. É preciso, contudo, ter presente que o encadeamento das razões necessárias que visa a clareza da verdade, empreendido *sola ratione* não postula uma absoluta separação da fé, pois o esforço de Anselmo está fundamentado não apenas na força de convencimento dos argumentos que, por si mesmos, conduzem à verdade (as razões necessárias), mas fundamentalmente seu esforço é conduzido pela certeza oriunda da fé, a tal ponto que ele chega a admitir um caráter provisório na argumentação *sola ratione*. É mister, contudo, entender bem tal provisoriedade. Deixemos que o autor mesmo no-lo explique:

“E, se nesta obra, disser algo que não está demonstrado por uma autoridade maior, quero que se entenda de maneira que, apesar de ter sido deduzido como consequência necessária por causa das razões que me pareciam certas, nem por isso deve-se considerar absolutamente necessário, mas somente que assim a coisa me parece, no momento.”<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> Cf. Monologion Prologus, 44, 2- 5.

<sup>328</sup> Cf. Monologion XXXI, 50,10-13.

<sup>329</sup> “In quo tamen, si quid dixero quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur”. Mon. I, 14, 1 – 4.

Este trecho, que não está presente no manuscrito mais antigo do *Monologion*, pode bem ser um acréscimo feito pelo autor após as sugestões de Lanfranco<sup>330</sup>. Mesmo que seja um acréscimo surgido, a partir da crítica de Lanfranco, não nos parece que se possa entender este trecho como uma concessão a Lanfranco, mas como um esclarecimento. Nunca podemos esquecer que Anselmo tem a consciência de ser cristão, antes de ser dialético, como se depreende da crítica que faz aos dialéticos de sua época,<sup>331</sup> aos quais acusa de heresia, precisamente por faltar-lhes o preparo adequado a fim de empreender o esforço dialético. Mas, sobre tal crítica falaremos no próximo capítulo. Karl Barth lembra que não se deve interpretar o procedimento metodológico de Anselmo como se fora *razão solitária*, pois a razão de Anselmo não é indissociável da autoridade, ainda que, por si mesma, esteja a serviço da demonstração, do conhecimento, tomado em seu sentido restrito<sup>332</sup>. É verdade que o *sola ratiōe* anselmiano não está indissociado da fé, mas parece-nos oportuno salientar que este procedimento é a mais genuína demonstração do caráter filosófico do *Monologion*. Anselmo recorre à dialética, apenas à dialética, buscando o encadeamento das razões necessárias, a fim de que a argumentação dialética, diríamos hoje, a argumentação filosófica, seja válida por si mesma. Trata-se de um procedimento metodológico, em que a autoridade não é negada, mas suspensa. No *sola ratiōe* anselmiano não é a ordem sobrenatural que é desmerecida, mas sim, a ordem natural é valorizada. Através da razão, ou seja, daquilo que o homem tem de mais próximo à

---

<sup>330</sup> Cf. F. S. Schimmit. *Les Corrections de S. Anselme a son Monologion*, p. 199 . Cf. também I. Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 78.

<sup>331</sup> Cf. *Epistola de Incarnatione Verbi I*, 9,20ss.

<sup>332</sup> Cf. Karl Barth. *Saint Anselme – Fides quaerens intellectum- La preuve de l'existence de Dieu*, p. 39.

divindade, ele consegue perscrutar a *essência divina e outras questões conexas*. Anselmo entende que a *ratio*, por si mesma, é capaz de apropriar-se da *veritas*<sup>333</sup>.

O escopo do proceder *sola ratione* será, então, afirmar o conteúdo da fé<sup>334</sup>, mostrando que não há discrepância entre as muitas afirmações que a este dizem respeito. Se Anselmo faz uso do procedimento *sola ratione*, se toma a dialética como instrumento para tratar as questões que são objeto da fé, não o faz por descrever ou por duvidar. Seu objetivo é elucidar tais verdades, nas quais crê, sem dúvida, mas cuja compreensibilidade nem sempre é manifesta. Assim compreendido, o proceder *sola ratione* constitui-se em benefício ao crente, pois mostra a ele a pertinência como a coerência de sua fé, proporcionando-lhe um estado de felicidade, tão bem demonstrado pelo autor do *Monologion* à medida em que vai executando seu esforço dialético *sola ratione*: “Esta meditação me levou a uma grande e prazerosa alegria”<sup>335</sup>.

Não esqueçamos que obras como o *Monologion* e o *Proslogion* estão dirigidas aos monges, ou seja, homens de fé e, portanto, não necessitantes de provas, o que não implica que fossem isentos do legítimo desejo de esclarecer o objeto de sua fé. Mas seria este o único objetivo do proceder *sola ratione* de Anselmo? A própria estrutura dialógica de sua obra como um todo poderia sugerir que não. Ao fazer uso do encadeamento das razões

---

<sup>333</sup> Cf. Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, pp. 72 –3.

<sup>334</sup> “Anselms philosophical impulse, his search for necessary reasons, was concentrated on the interpretation of belief. The standard by which he finally measured the rectitude of his own argument, was its adequacy to express his faith. But this aim did not mean for him any reduction in the rational character of his deductions. He simply would not take into account any criterion based on the model of sense-experience, which in his view of the world did not form an independent spher for Man’s understanding”. H. Liebescültz in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. Por A.H. Armstrong), p .630.

<sup>335</sup> “Quonian nanque ad magnum et delectabile quidam me subito perduxit haec mea meditatio.” *Mon. VI*, 19, 14 – 16.

necessárias, buscando o atingimento claro da verdade, Anselmo deseja, inegavelmente proporcionar o lídimo gozo<sup>336</sup> de ver clarificado o conteúdo da fé. Esta é, sem dúvida, sua intenção principal. Haveria outra? Miguel Laborda<sup>337</sup> não vê problema em admitir que, além de proporcionar tal contentamento, Anselmo busque igualmente estabelecer uma conversação com quem não crê, isto é, ele pretenderia *dar razão da esperança* dos crentes. Uma tal interpretação, contudo, não é tão pacífica, pois não parecem haver evidências de que esta seja uma intenção precípua do Prior de Bec. De qualquer modo, poderíamos dizer com Grabmann<sup>338</sup> que a razão em Anselmo possui três funções fundamentais: *proporcionar um conhecimento racional dos conteúdos da fé; a sistematização dos diversos setores da doutrina cristã, e, por fim, a superação das objeções dos adversários da fé.*

O primeiro item é que pode suscitar interpretações diversas: o que seria mesmo este possibilitar um conhecimento racional da fé? Estaria aí uma intenção apologética? Paul Vignaux<sup>339</sup>, como foi visto, em seu estudo sobre a estrutura e o sentido do *Monologion*, entende que em Anselmo não há a intenção de comunicar a fé, pois, se um incrédulo, conduzido pelo encadeamento das razões necessárias, persuadir-se da racionalidade da fé,

---

<sup>336</sup> Laborda, falando a propósito do *Monologion* diz: “es este un escrito dirigido a creyentes, para que éstos estén en condiciones de entablar un diálogo con los que no creen y; al mismo tiempo, para que puedan ellos mismos, profundizando en su fe en Dios, acercarse más a esa contemplación de Dios en la que consiste su felicidad” (op. Cit. p. 64). Também H. Liebescültz no capítulo dedicado a Anselmo em *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. Por A.H. Armstrong), ressalta este aspecto da alegria proporcionada pelo esclarecimento racional do objeto da fé: “By leading his audience in the cloister and his readers to understand the belief they held in clear and coherent concepts, he intended to give them the pure feeling of joy in contemplating their own creed as evidently true”, pp. 616-8.

<sup>337</sup> Cf. Miguel Perez de Laborda, op. cit. p. 87.

<sup>338</sup> Cf. M. Grabmann. *Storia del Método Scolastico* pp. 327ss.

<sup>339</sup> Cf. Paul Vignaux. *Structure et Sens du Monologion*, in *De Saint Anselme a Luther*, pp. 192ss.

ainda estará num nível, por assim dizer, mais baixo do que o crente. Constata, pois, Vignaux a presença de dois planos no opúsculo: aquele, sempre presente, que é a certeza da fé e um outro que chamaríamos indireto, uma vez que se é conduzido ao conhecimento de Deus por outro meio que não à certeza da fé revelada. Este segundo plano, por sua própria estrutura, é acessível ao incrédulo. Tal plano, dado seu caráter inferior, pode ser julgado pelo superior, razão pela qual suas conclusões não podem ser consideradas absolutamente necessárias, apesar de conduzidas pelo encadeamento lógico, até que possa ser confirmada pela autoridade maior. De nossa parte, não excluimos que o encadeamento das razões necessárias, através do instrumental dialético, possa ter uma intenção apologética, mas julgamos que não é este o objetivo principal de Anselmo. A discussão, contudo, ainda que importante, não nos parece absolutamente relevante sob o ponto de vista filosófico, porque não nos é possível julgar a intenção do autor. Aquilo a que devemos nos ater é o seu texto. Ora, no texto do *Monologion*, obra de que nos ocupamos de modo particular neste estudo, não nos parece que se encontrem elementos decisivos para esclarecer a questão. O que está claro, não apenas no *Monologion*, é que o autor faz uso das razões necessárias, toma a dialética como um precioso instrumento, a fim de esclarecer o conteúdo da fé. Ora, um tal esclarecimento, não há dúvida, é de extrema utilidade para o crente, até mesmo pelo fato de proporcionar a correção de erros na interpretação da fé. É claro que pode, igualmente, ser um excelente meio para dialogar com aquele que ignora. Declara isto no início do primeiro capítulo<sup>340</sup>, mas não nos parece que esta seja a intenção precípua do *Monologion*, mesmo porque não nos parece que haveria justificativas históricas concretas a uma tal empresa. Diferentemente de Agostinho, Anselmo não tinha diante de si uma cultura atéia ou agnóstica e, certamente, o contato com

---

<sup>340</sup> Cf. Mon.I, 13, 5 – 11.



povos não cristãos não lhe era familiar. Tudo isso faz com que a figura do insensato, que aparecerá no *Proslogion*, seja muito mais uma hipótese lógica do que uma realidade histórica<sup>341</sup>. O interesse principal do monge de Bec parece ser uma melhor compreensão da fé. Parece-nos poder dizer do *Monologion* o mesmo que Grabmann diz do *Cur Deus homo*: o intento principal é o de oferecer aos monges um objeto de reflexão filosófica, através do exame racional de uma verdade de fé (a encarnação no caso do *Cur Deus homo*), de modo a proporcionar-lhes alegria<sup>342</sup>. Também o *Monologion* é uma obra que visa, sem dúvida, proporcionar ao crente o lídimo gozo de descobrir a pertinência de sua fé. Aquele que ignora, poderia, seguindo o encadeamento das razões necessárias, perceber a coerência e pertinência dos dados da fé, mas apenas aquele que é portador de uma fé viva, irá experimentar o contentamento de ver o objeto indubitável de sua crença ser confirmado pelo rigor do exercício racional bem conduzido.

---

<sup>341</sup> Cf. Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 75.

<sup>342</sup> Cf. M. Grabmann. *Storia del Metodo Scolastico* p. 339.

## IV - O ESFORÇO DIALÉTICO DE ANSELMO

Nos capítulos anteriores de nosso estudo, lançamos um olhar sobre o debate que se estava travando, na época de Anselmo, em torno da *dialética*. Depois, procuramos analisar o *Monologion*: conhecemos seu método, sua estrutura e seus principais argumentos. No capítulo anterior, foram feitas algumas considerações sobre o significado e o valor deste primeiro opúsculo de Anselmo. Observamos que as diferentes interpretações em torno da obra são testemunhos de sua riqueza e fecundidade. O escrito é fruto da meditação e do diálogo, é, igualmente, uma obra de fundamento agostiniano, já que seu autor, retomando os temas e problemas presentes em Agostinho, a partir daí, sem ser infiel ao bispo de Hipona, apresenta uma reflexão inédita, talvez não tanto no conteúdo, quanto na maneira de apresentá-lo. A grande novidade de Anselmo, nos parece, está precisamente em seu método *sola ratione*, método este que confere ao *Monologion* seu caráter filosófico. É precisamente este caráter inovador do opúsculo - e, conseqüentemente, de seu autor - que desejamos aprofundar neste momento, em que nos encaminhamos para a conclusão de nosso estudo. Começemos pelas origens de tal procedimento.

### 4.1 A “ratio” de Agostinho ao século XI

O *sola ratiōe* tão característico de Anselmo, não encontra nele a sua primeira aplicação<sup>343</sup>. A novidade do prior de Bec está muito mais no modo como utiliza a dialética do que no uso de um procedimento puramente racional. Uma tal originalidade, contudo, não significa que ele tenha partido do nada. Quais as fontes que inspiraram seu procedimento *sola ratiōe*? O problema das fontes em Anselmo é de difícil resolução, simplesmente por que o autor é extremamente parcimonioso nas suas referências. Os motivos de tal parcimônia não são igualmente claros: talvez o seu acesso a certos autores não fosse muito fácil; sabe-se que a biblioteca da abadia beneditina de Bec, em que pese os esforços de Lanfranco, não era excessivamente rica<sup>344</sup>, embora lá estivessem presentes um bom número de manuscritos patrísticos, sobretudo de Agostinho<sup>345</sup>. Um outro motivo bem pode ser o modo muito próprio dos medievais de conceber a propriedade intelectual. Para eles, a verdade é um patrimônio comum do homem e sua fonte última é a divindade, razão pela qual ninguém é absolutamente original. Sendo assim, uma afirmação, tida como verdadeira, não pode ser a propriedade de alguém, mas algo que pertence ao patrimônio comum da verdade que Deus quer comunicar aos homens. Por tal razão, os medievais não se julgavam obrigados a sempre fazer referência aos autores de que se valiam.

---

<sup>343</sup> Uma exaustiva análise das origens do procedimento *sola ratiōe* pode ser encontrada no artigo de Maria Lodovica Arduini “ ‘*Sola Ratiōe Procedamus*’ (*Cur Deus Homo*, I,20) *Tradizione e Novità nel Segno Semantico Anselmiano: ‘Sola Ratiōe’ Le Fonti, I: Sant’Agostino*”, in *Rivista di Filosofia Neo Scolastica* 83, 1 – 2 (1991), 90 – 141. Um outro estudo bastante significativo sobre o mesmo tema está relatado no artigo de Ermenegildo Bertola. *I Precedenti del Metodo di Anselmo di Canterbury nella Storia Dottrinale Cristiana* in *Recherches de Théologie Ancienne et Médievale* 1983, 99 – 144.

<sup>344</sup> Cf. Pierre Riché. *La Vie Scolaire et la Pédagogie au Bec au Temps de Lanfranc et de Saint Anselme*, in *Les Mutations Socio-Culturelles au Tournant des XI e XII e Siècles*, p.218 e 222.

<sup>345</sup> Cf. M. Grabmann. *Storia del Metodo Scolastico*, p.314.

Antes de Anselmo, a expressão *sola ratione* já apareceu em Agostino e também em Scoto Eriugena, especialmente nos três primeiros livros do *Periphyseon*<sup>346</sup>. Além desses, em contextos diversos, a expressão ou, ao menos, o sentido que ela encerra, pode ser encontrado, de modo mais ou menos explícito, em muitos outros autores, entre eles, Pascasio Radberto, Floro, Godescalco, Gerberto d’Aurillac, Pedro Damiano, Lanfranco e Berengário. Não é fácil determinar até que ponto Anselmo conheceu todos estes autores e que influência poderão ter exercido sobre seu pensamento.

Tendo sido aluno de Lanfranco e conhecendo o envolvimento deste na disputa que travou com Berengário, podemos dizer que Anselmo foi certamente marcado por seu contexto filosófico imediato, e esta é uma das afirmações que julgamos basilares de nosso estudo e logo voltaremos a falar dela, mas, para além do contexto filosófico do século XI, que outras influências terá sofrido? Mesmo sendo extremamente parcimonioso nas referências, há um autor que sabemos, com absoluta certeza, que ele conhecia e muito bem: Agostinho. Não há dúvida de que em Agostinho se encontram elementos que serviram de inspiração ao procedimento *sola ratione* de Anselmo, ainda que mestre e discípulo não tenham seguido caminhos absolutamente iguais a este respeito.

A expressão *sola ratione* aparece sete vezes<sup>347</sup>, em contextos diferentes, nos escritos de Agostinho. Destas sete ocorrências, o estudo de Arduini revela que em duas delas (*De genesi ad litteram imperfectus liber*, 16 e *Contra Iulianum, haeresis pelagiana*

---

<sup>346</sup> Cf. M. L. Arduini. “ ‘Sola Ratione Procedamus’ (Cur Deus Homo, 1,20) Tradizione e Novità nel Segno Semantico Anselmiano: ‘Sola Ratione’ Le Fonti, I: Sant’ Agostino, p.100.

<sup>347</sup> O uso de *sola ratione* em Agostino ocorre em *De Musica* 1,4,6 (duas vezes); *De Quantitate animae* 7,12; *De genesi ad litteram imperfectus liber* 16; *De Trinitate* 14,19,26; *Contra duas Epistulas Pelagianorum* 3,4,10 e *Contra Iulianum, haeresis Pelagiana defensorem* 4,28. Cf. M. L. Arduini “Sola Ratione Procedamus” pp. 102 – 117.

*defensorem*, 4, 28 ), a expressão tem um sentido negativo: “*non sola ratione*”. Uma outra ocorrência ( *De Trinitate*, 14, 19,26) possui um sentido reutivo-negativo: “*cum ista sola ratione*”. Restam, pois, quatro ocorrências em sentido positivo, uma delas, contudo, (*Contra duas epistolas Pelagianorum* 3, 4, 10) possui sentido positivo, mas a partir de um escopo particularmente exegético, que confere ao *sola ratione* uma intenção toda particular. Assim sendo, Arduini entende que restam três ocorrências, de caráter positivo, onde a expressão é utilizada por Agostinho na mesma direção daquela utilizada por Anselmo. Vamos, pois, verificar estas três referências: duas delas aparecem em *De musica*, 1,4,6 e uma outra em *De quantitate animae* 7, 12.

No trecho do *De musica* onde aparece duas vezes *sola ratione*<sup>348</sup>, o mestre revela ao discípulo que a ciência pode se orientar *sola ratio*, de modo a possibilitar um esclarecimento dos *signa verborum*, fazendo uso da disciplina das disciplinas<sup>349</sup>, isto é, a *dialética*. No *De quantitate animae* aparece novamente a expressão em sentido positivo<sup>350</sup>.

---

<sup>348</sup> “Magister: ‘... sed scientiam in quo ponis, in ratione an in imitatione’ Discipulos: ‘ita enim dixi in utroque esse scientiam, ut in sola imitatione esse non possit’ Magister: ‘Quid? In sola ratione videtur tibi esse posse?’ Discipulos: ‘Videtur’. Magister: ‘Aliud igitur putas esse artem, aliud scientiam. Siquidem scientia et in sola ratione esse potest. Ars autem rationi iungit imitationem’” *De musica* 1, 4, 6.

<sup>349</sup> “si tratta, per Agostino, di una ratio che si fa tramite – e sino a diventarne via – all’indagine e al ri-conoscimento delle tecniche logico-dialettiche dell’ars disputandi, che per Agostino, e lo abbiamo già ricordato, è la disciplina disciplinarum...” M. L. Arduini. “ Sola Ratione Procedamus”, p. 114.

<sup>350</sup> “Aliud est enim cum auctoritati credimus, aliud cum rationi. Auctoritati credere magnum compendium est, et nullus labor: quod, si te delectat, poteris multa legere, quae magni et divini viri de his rebus necessaria, quae videbantur, salubriter imperitoribus quasi nutu quodam locuti sunt, credique sibi voluerunt ab iis, quorum animis vel tardioribus vel implicatoribus alia salus esse non posset. Tales enim homines, quorum profecto maxima multitudo est, si ratione velint verum comprehendere, similitudinibus rationum facillime decipiuntur et in varias noxiasque opiniones ita labuntur, ut emergere inde ac liberari aut nunquam aut aegerrime queant. His ergo utilissimum est excellentissimae auctoritati credere et secundum hoc agere vitam. Quod si tutius putas, non solum nihil resisto, sed etiam multum approbo. Si autem cupiditatem istam refrenare non potes, quia tibi persuasisti ratione pervenire ad veritatem, multi et longi circuitus tibi tolerandi sunt, ut non

Parece-nos encontrar, nesta passagem do *De quantitate animae*, um texto agostiniano que pode ter inspirado Anselmo a empreender, sem temor, o esforço dialético, prescindindo do uso explícito da autoridade. De fato, Agostinho identifica a *sola ratio* com a *vera ratio* e estabelece uma profunda conexão entre a razão e a verdade. Fugiria de nosso propósito neste estudo empreender uma detalhada análise hermenêutica desse interessante texto agostiniano. Não podemos, contudo, ignorar a análise dos estudiosos, especialmente aqueles, que se detiveram sobre o texto de Agostinho, tendo em vista uma melhor compreensão do procedimento racional de Anselmo. Arduini, por exemplo, de maneira pertinente, alerta para o fato de que o *De quantitate animae* não pode ser lido, sem que se tenha em conta outras obras de Agostinho, particularmente, os diálogos de Cassiciaco. Os *Soliloquios*, nesse sentido, são particularmente significativos, pois se trata de um diálogo de Agostinho com a razão. Na verdade, o autor está dialogando consigo mesmo, mostrando a importância que o pensador dispensava ao problema da *ratio*. Também nesse escrito, é importante ressaltar, Agostinho vai definir a razão como sendo *verdadeira*. A partir daí, mostra que também a dialética é *verdadeira*<sup>351</sup>, pois está necessariamente vinculada com a razão<sup>352</sup>. Uma outra obra importante é o *De ordine*, diálogo que revela pontos de contato muito significativos com o *De quantitate animae*, pois Agostinho vai discutir o papel da autoridade e da razão, no intento de desvelar o que aparece como obscuro. Igualmente

---

ratio te adducat, nisi ea quae sola ratio dicenda est, id est vera ratio et non solum vera, sed ita certa et ab omni similitudine falsitatis aliena, si tamen ullo modo haec ab homine inveniri potest, ut nullae disputationes falsae aut verisimiles ab ea te possint traducere”. *De quantitate animae*, 7, 12.

<sup>351</sup> Nos Solilóquios, Agostinho define a dialética como sendo a disciplina “que contém a arte de bem definir, de dividir e de classificar as distinções”. Diz ser ela “verdadeira”, sendo “a disciplina pela qual todas as demais são verdadeiras”. É a disciplina que “por si e em si” encontra a “verdadeira verdade”. Cf. *Soliloquios* II,11, 21.

<sup>352</sup> “... è pur sempre e pur solo la ratio, in quanto vera, a far sí che l’ars dialectica, della quale è parte costitutiva ed essenziale, venga resa e definita como vera...” M. L. Arduini. “Sola Ratione Procedamus” p. 114.

aparece a distinção entre a autoridade humana e a divina, uma falível, outra que transcende as faculdades do homem<sup>353</sup>.

Olhando as ocorrências de *sola ratio* em Agostinho, de um modo especial aquelas em que a expressão é tomada em sua forma positiva, e confrontando-a com outros textos do autor, especialmente os *Soliloquios* e o *De ordine*, assumimos o mesmo ponto de vista de Maria Ludovica Arduini, conforme o qual *sola ratio*, em Agostinho, assume a perspectiva de uma fonte primária, mas não tem como característica ser uma razão *per se*, antes, aparece como sendo uma *cifra*, seja da verdade, seja da fé<sup>354</sup>. De fato, para o grande inspirador de Anselmo, não há dúvida de que a razão é importante, mas também não há dúvida da prioridade ocupada pela fé. A razão pressupõe a fé, uma vez que a verdade revelada não precisa de confirmação, ela vale por si mesma, sua garantia está na autoridade divina. É por isso que Agostinho, no comentário ao evangelho de João afirma, em conformidade com a interpretação que faz do profeta Isaias, que é preciso crer para compreender (*crede ut intelligas*)<sup>355</sup>. Sendo assim, o papel da razão não será o de mostrar se a verdade revelada é ou não, verdadeira, mas sim, esclarecer qual é a verdade da revelação.

Parece-nos que a grande inspiração de Anselmo, ao tratar das questões que envolvem a fé, fazendo uso da dialética, tenha sido Agostinho. O próprio autor do

---

<sup>353</sup> No *De ordine* aparece a distinção entre autoridade divina e humana: “Auctoritas autem partim divina est, partim humana, sed vera, firma, summa est, quae divina nominatur... Humana vero auctoritas plerumque fallit, in eis tamen iure videtur excellere, qui, quantum imperitorum sensus capit...” Cf. *De ordine* II, IX, 27.

<sup>354</sup> Cf. M. L. Arduini “*Sola Ratione Procedamus*”, p. 117.

<sup>355</sup> “Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas: quoniam nisi credideritis, non intelligetis.” In *Ioannis Evangelium* 29,6.

*Monologion* confirma, como já vimos, esta influência. Muitos séculos, contudo, separam o bispo de Hipona de Anselmo, embora não devamos esquecer que a presença da autoridade de Agostinho atravessasse os séculos, chegando à Escolástica. O problema da razão e sua relação com a fé não é algo que passe despercebido pelos autores que estão situados entre Agostinho e Anselmo. Não temos a intenção, em nosso estudo, de detalhar todos os precedentes do método de Anselmo, mas, com o intuito tão somente de mostrar que a questão está presente, olhemos, ainda que de forma panorâmica, alguns autores que, desde os albores da escolástica, se defrontaram com tal problema. Vamos servir-nos, sobretudo, do estudo de Bertola<sup>356</sup> sobre os antecedentes do método anselmiano, bem como da obra de Martin Grabmann *Die Geschichte der scholastischen Methode*<sup>357</sup>. Partimos do período carolíngio por ser o alvorecer da escolástica<sup>358</sup>.

Alcuíno (735 – 804), o grande responsável pelo projeto cultural de Carlos Magno, recomendava aos monges que não desprezassem as artes liberais, nem a filosofia, mas que buscassem o conhecimento da *catholicae fidei rationes omni intentione*. Alcuíno visava não propriamente a uma justificação racional das verdades da fé, mas a uma explicação mais clara pela razão humana, dando as razões, na medida do possível, do conteúdo da revelação. Em seu *De dialectica*, manifesta o valor das artes liberais, especialmente a

---

<sup>356</sup> Cf. E. Bertola. I Precedenti del Metodo di Anselmo di Canterbury nella Storia Dottrinale Cristiana. In *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1983, 99 – 144.

<sup>357</sup> Utilizamos a tradução italiana feita por Mercurio Candela e Paola Candela. Cf. M. Grabmann. *Storia del Metodo Scolastico*. Volume I.

<sup>358</sup> Grabmann caracteriza os séculos IX e X como sendo o que chama de “pré-escolástica”, por entender que após o florescimento carolíngio tem início uma fase de decadência, marcada por um baixo nível da vida religiosa e cultural. Conforme o historiador, a escolástica propriamente dita só inicia com o século XI, a partir do movimento de reforma eclesiástico. Os séculos XI e XII seriam, então, a “primeira escolástica”. Cf. M. Grabmann. *Storia del Metodo Scolastico*, vl. I, pp. 217ss.



lógica e a gramática como disciplinas propedêuticas à teologia<sup>359</sup>. No seu comentário ao evangelho de João, chega a utilizar as mesmas palavras de Agostinho: *sed crede ut intelligas, quoniam nisi credideritis, non intelligetis*<sup>360</sup>.

Ainda no período carolíngio, uma posição de destaque deve ser conferida à Pascásio Radberto (c. 790 – 865). Dele já falamos, no primeiro capítulo de nosso estudo, pois foi ele, através de seu *De corpore et sanguine Domini*, um dos pólos dos debates sobre a eucaristia no século IX, que serviu de base para a retomada da questão no século XI, no bojo da polêmica<sup>361</sup> que envolveu Lanfranco e Berengário. Pois bem, Pascásio Radberto foi autor de um vasto tratado de exegese: *Expositio in Evangelium Mathaei*. Ora, no prólogo ao segundo livro dessa obra, o autor afirma sua crença no dado revelado, ao mesmo tempo em que diz ser necessário um esforço para a compreensão do mesmo, apesar de não ser possível atingir uma compreensão plena. Pascásio, usando a mesma expressão que será tão cara ao *Monologion*, declara que nem tudo pode ser compreendido *sola ratione*<sup>362</sup>, embora não descarte que se possa compreender algo da verdade de fé, através da razão. Em um outro escrito, o *De fide, spe et charitate*, Pascásio apresenta três grupos

---

<sup>359</sup> Também Rabano Mauro (+ 856) em seu *De institutione clericorum*, obra inspirada em Isidoro, Cassiodoro e Agostinho, acentua o caráter propedêutico à teologia das artes liberais, pois para Rabano, como destaca Grabmann, as Sagradas Escrituras representam o ponto mais elevado dos estudos eclesiásticos.

<sup>360</sup> Cf. E. Bertola. *I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana*, pp. 111-3.

<sup>361</sup> O outro pólo inspirador da polêmica que envolveu Lanfranco e Berengário foi Ratramme (+ c.868), autor de difundidos tratados sobre a Eucaristia. Como foi visto no primeiro capítulo de nosso estudo, o *De corpore et sanguini Domini* de Ratramme fundamentou a posição teórica de Berengário, embora este pensasse se tratar de uma obra de Eriúgena. Neste escrito, Ratramme, fazendo uso de Aristóteles e dos conceitos de *veritas* e *figura*, busca interpretar o dogma eucarístico.

<sup>362</sup> “Et ideo interdum sola, quae fidei sunt, ratione comprehendi posse omnia non praesumo” *Expositio in Evangelium Matthaei*, II, citado por E. Bertola. *I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana*, pp. 115-6.

de conhecimentos em que se relacionam a compreensão intelectual e a crença. Um *primeiro* grupo refere-se, por exemplo, aos fatos históricos: cremos sem a necessidade de uma compreensão intelectual, pois se trata de algo que conhecemos pelos sentidos, estão presentes na memória. Um *segundo* tipo de conhecimento é aquele propriamente racional, ou seja, o conhecimento da ciência dos números e, de um modo mais geral, o das artes liberais, onde nós cremos e ao mesmo tempo entendemos. Há, contudo, um *terceiro* grupo, onde cremos e entendemos, mas só podemos entender se primeiro tivermos crido. É precisamente o conhecimento da verdade divina, em que é necessário primeiro crer de todo o coração e, só depois, compreender<sup>363</sup>. Na continuação de sua obra, Pascásio mostra que a fé é superior ao intelecto, pois nesta há uma capacidade de abrangência bem maior que o limitado intelecto humano, o qual não tem como conhecer toda a verdade. Daí dizer Pascásio que a fé sempre é vantajosa, até mesmo em relação ao que pode ser compreendido intelectualmente, porque ela vai facilitar a compreensão, iluminando o intelecto.

Um exemplo de explícita justificação do uso apenas da razão pode ser encontrado em Godescalco de Orbais (803 – c.870), autor que, em meio à disputa que travou com Hincmar de Reims, acerca da trindade divina, declara que faz uso de silogismos, uma vez que sua argumentação quer se pautar apenas pela razão humana. Também Scoto Eriugena (+ 877) vai deter-se sobre as relações entre religião e razão. Para o autor do *De divina praedestinatione*, cabe à razão ocupar-se das coisas divinas e, nesse sentido, filosofia e religião têm objetos comuns, pois ambas devem ater-se ao exercício racional, procurando

---

<sup>363</sup> “... necesse est credantur ex toto corde... ut. ... intelligantur”... “nisi prius perfecte credas, o homo, et fides ex operibus vivat, intelligere minime velebis” De fide, spe et charitate, citado por E. Bertola. I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana, pp 118.

compreender intelectualmente a verdade divina. As conclusões do exercício racional humano, se corretas, não irão contra às verdades da religião, pois a fonte de todo conhecimento, seja ele puramente humano ou revelado, é Deus<sup>364</sup>. Não há dúvida de que há, em Eriúgena, a presença de um pensamento que empresta um elevado destaque à *ratio*, pois esta não terá tanto um valor propedêutico, aparecendo, antes, de modo igualitário à fé<sup>365</sup>.

A expressão agostiniana *crede ut intelligas* volta a ser utilizada por um outro autor: Cláudio de Torino (séc.IX), que faz uso da mesma, a fim de comentar as relações entre fé e razão e o faz, tomando como uma alegoria explicativa o episódio bíblico do casamento de Jacó com Lia e Rachel. Para Cláudio de Torino, Lia representa a fé e Rachel, a inteligência. Primeiro, é preciso a fé e só depois se pode buscar a compreensão. A posse da fé, contudo, não implica em renúncia à compreensão. Veja-se que ao casar com Lia, Jacó não desistiu de Raquel. Trata-se apenas de uma ordem que não deve ser desprezada<sup>366</sup>.

Uma posição um tanto diversa das anteriores, por atribuir um papel mais abrangente – assim nos parece – à razão, encontramos em Angelomo de Luxeil (séc. IX). Este autor, a partir do que entende ser uma constatação histórica, declara que existem

---

<sup>364</sup> “Direttamente siamo anche in Scoto Eriugena di fronte a due fonti di conoscenza del vero per l’uomo: ‘sola ratio’ e ‘intelligentia fidei’, che se vere danno come frutto la stessa verità o le stesse verità. Se notiamo, è questo convincimento che porta Scoto a giustificare l’applicazione delle regole filosofiche nell’ambito dei contenuti della rivelazione” E. Bertola. I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana, p. 134.

<sup>365</sup> “La dialettica, la filosofia, in lui, non solo escono dagli stretti limiti del Trivio, non solo gli servono di sussidio per la fondazione ed esposizione della dottrina religiosa tradizionale; esse si pongono di fronte ad essa come un elemento di pari valore, anzi, come un elemento normativo e decisivo”. M. Grabmann. Storia del Metodo Scolastico. VI. I, pp. 247 - 8.

<sup>366</sup> E. Bertola. I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana, pp. 113 - 4.

verdades próprias da fé cristã, mas que foram compreendidas pelos filósofos antigos, portanto, sem ter a fé como premissa. Seria o caso das verdades em torno da existência e unidade divinas, a criação e outras. Salienta, contudo, que estes filósofos antigos, que desconheciam a fé, muitas vezes chegaram a conclusões erradas. Há, contudo, em Angelomo, o reconhecimento de que a razão humana, por si só, é capaz de conduzir à verdade, independentemente da fé<sup>367</sup>. Na mesma linha de Angelomo, está o pensamento de seu contemporâneo Cristiano Druthmaro de Stavelot (séc. IX), chamado, o Gramático. Em seu *Expositio in Matthaëum evangelistam* admite que os filósofos antigos puderam conhecer a existência divina e a criação do mundo sem a revelação (*per naturalem scientiam*); os hebreus, contudo, chegaram aos mesmos conhecimentos, através da verdade revelada a Moisés. Uma única verdade, portanto, é possível ser conhecida de duas maneiras diversas: pela ciência natural e pela fé. Cristiano tem o cuidado de acrescentar que entende ser a fé superior à ciência humana, uma vez que se trata de alcançar a verdade divina de um modo mais amplo e isento de erros<sup>368</sup>.

Como estamos percebendo, não são poucos os autores que, com maior ou menor reconhecimento sobre o papel da razão, enfrentam o problema das relações nem sempre facilmente entendidas, entre a razão humana e a verdade revelada, contida na religião. O mesmo podemos dizer, no século X, de Raterio de Verona (+ 974), para quem a fé é a

---

<sup>367</sup> “Qui, con Angelomo di Luxeuil, siamo, ci sembra, in una posizione diversa da quella di Pascasio, siamo lungo un'altra línea, poichè vi è qui di fatto la convinzione, sia pure attraverso la constatazione storica, che si può dimostrare ‘sola ratione’, la esistenza di Dio e la creazione del mondo. Se l'intelletto serve a chiarire e a far comprendere la verità di fede, la ragione serve, o può servire a dimostrare che sono vere certe verità rivelate o certe verità identiche a quelle rivelate”. E. Bertola. I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana, p. 130.

<sup>368</sup> Cf. E. Bertola. I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana, p. 130-1.

premissa para o compreender: deve-se crer no que ainda não entendemos. A fé supre as carências do compreender. Também Gerberto d'Aurillac (c.940 – 1003), que depois viria a ser o Papa Silvestre II, discorrendo contra Otrico sobre os conceitos de racional e mortal, dirá que faz uso apenas da sua razão, tomando como base para a argumentação Porfírio e Aristóteles. Em meio a uma outra polêmica religiosa, agora sobre a eucaristia, encontramos Herigero de Lobbes, autor que busca justificar seu ponto de vista, fazendo uso de argumentos dialéticos, entendendo ser a dialética um instrumento útil para tratar de temas religiosos, pois ela não se constitui em mera maquinação humana<sup>369</sup>.

Todos estes autores estão inseridos num contexto cultural, marcado por um especial zelo pela autoridade dos grandes mestres da Patrística, sobretudo Agostinho, a julgar por sua fortíssima presença nas *catenae* e florilégios da época<sup>370</sup>. Para eles, a razão não é propriamente desvalorizada, mas, comumente, se acentua seu lugar inferior à autoridade, já que não oferece a mesma garantia de veracidade. A transmissão do saber, seja nas escolas conventuais, seja nas escolas ligadas às catedrais, está fortemente marcada pela tradição, mas isso não impede que o saber profano se fizesse presente, através do ensino das artes liberais. É claro que o profano, na maioria das vezes, não vai passar de preparação para o

---

<sup>369</sup> “Non enim ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab Auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solertis rereum indaginis est usitata” De corpore et sanguini Domini, citado por E. Bertola. I precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana, p. 136.

<sup>370</sup> Grabmann mostra como a forte presença das *catenae* e dos florilégios acabaram por ser um incentivo para o desenvolvimento do método especulativo da escolástica, já que a falta de unanimidade entre os textos dos diversos Padres provocou o esforço de compreensão das contradições e, para isso, a dialética foi utilizada. Cf. M. Grabmann. Storia del Metodo Scolastico, vl. I, pp. 223.

estudo do mais importante, qual seja o sagrado<sup>371</sup>. Nos autores a que referimos, podemos perceber que, não obstante a supremacia da autoridade e da fé sobre a razão, esta não deixou de ser valorizada, pois que não faltaram exemplos de consideração para com a dialética. O exemplo do próprio Agostinho, que manifestou respeito pela disciplina das disciplinas e a presença de alguns escritos importantes, como as *Categorias* de Aristóteles, a *Isagoge* de Porfírio, entre outros<sup>372</sup>, serviu de estímulo para a utilização da dialética, mesmo se não se fizera ainda presente o entusiasmo que a época de Anselmo conhecerá em torno da disciplina. Ainda que de modo tímido, dava-se os primeiros passos, impulsionados pela dialética, em direção a um sempre mais valorizado respeito pela razão humana em seu esforço de compreender as verdades tidas como mais fundamentais.

Os autores que citamos mereceriam um estudo bem mais abrangente e aprofundado. Não é, porém, agora, o momento de fazê-lo. Ao elencarmos todos estes autores, pinçando afirmações de suas obras, quisemos apenas mostrar que a questão da conveniência e do modo de relacionar a razão e a fé, questão primacial no contexto filosófico da Idade Média, não é algo que se restrinja ao século de Anselmo. Quando dialéticos e teólogos debatem sobre o estatuto da dialética e quando Berengário e Lanfranco se enfrentam sobre o uso da lógica, para tratar da eucaristia; quando Pedro Damiano afirma que se ocupar da Escritura,

---

<sup>371</sup> “Attraverso questi studi profani, particolarmente attraverso le materie del Trivio, l’antichità clássica continuò a vivere nel Medio Evo. Gli studi profani erano visti come propedeutici alla teologia, senza tuttavia che fra i due campi del sapere venisse attuato un intimo collegamento”. M. Grabmann. *Storia del Metodo Scolastico*, vl. I, pp. 220.

<sup>372</sup> Grabmann afirma que no período por ele definido como pré-escolástica, eram conhecidos as *Categorias* e a *Hermenêutica* de Aristóteles, traduzidos por Boécio, a *Isagoge* de Porfírio. Além dessas obras, também os *Principia dilecticiae* de Agostinho (sic) e o escrito pseudo-agostiniano *Categorie decem*. De Platão era conhecida uma parte do *Timeo*, traduzida por Calcídio. Igualmente foram muito utilizados os escritos de Marciano Capella, Cassiodoro e Isidoro. Conforme o historiador do método escolástico, tais escritos foram muitas vezes transcritos e utilizados no ensino da dialética, como atestam uma série de códigos dos séculos IX e X presentes na Biblioteca

em vez dos vãos silogismos, é escolher a melhor parte; quando o prior de Bec, respondendo aos anseios intelectuais de seus jovens monges que lhe pedem para discorrer *sola ratione* sobre a essência divina, põe por escrito o objeto de suas conversações, fazendo surgir o *Monologion*, todos estes intelectuais estão, na verdade, respondendo ao apelo de uma longa tradição que, a partir de novos problemas, se renova na filosofia medieval. Afirmamos, contudo, que há, em Anselmo, um caráter bastante inovador, que o distingue dos demais, até mesmo de Agostinho, sem contudo negar toda a tradição que lhe antecede. É desse caráter inovador que queremos tratar agora.

#### **4.2 O caráter inovador de Anselmo**

Dar as razões da fé é algo característico do pensamento cristão. Desde os albores da Patrística, o recurso à razão fundamentou e justificou as concepções concernentes à fé. Acabamos de ver como Agostinho não temia recorrer à razão, dispensando mesmo à dialética um caráter importante. Observamos, igualmente, como desde o início da Escolástica, muitos autores valeram-se desse recurso para tratar de problemas que diziam respeito às verdades de sua crença. Percebemos que, quanto ao uso da razão em si, o pensamento de Anselmo não apresenta nenhum ineditismo, pois que está fazendo apelo a seu grande inspirador e também a toda uma tradição intelectual que, passando pelo período carolíngio, chega ao século XI. No entanto, há um caráter diverso em Anselmo. Sua inovação, sem dúvida, é fruto de seu talento especulativo, mas, além disso, está vinculada

ao seu *contexto filosófico mais imediato* e esta é uma afirmação que julgamos fundamental em nosso estudo, a qual procuraremos explicitar agora. O que há nele de propriamente novo em relação aos autores que anteriormente citamos? Assumimos a mesma resposta dada por Bertola<sup>373</sup> em torno desta indagação, mas vamos além. O estudioso de Anselmo aponta, com pertinência que, até então, nenhum pensador procedera como o Prior de Bec, ou seja, *partir da razão a fim de demonstrar a pertinência da fé*. O que se encontra naqueles pensadores é, sem dúvida, uma demonstração não apenas de que a discussão em torno das relações entre a fé e a razão, especialmente sobre o papel que a razão pode ou deve exercer, é bem viva na tradição filosófica que se inaugura com a Patrística, chegando ao século XI, com seu característico debate sobre o estatuto da dialética. Bertola, que estudou os precedentes do método anselmiano, examinando os textos de muitos autores, procurando ver como relacionavam fé e razão, conclui seu estudo, declarando que, no que diz respeito às relações entre fé e intelecto, ou seja, no que tange à *intelligentia fidei*, ele não apresenta propriamente uma novidade. Sua originalidade estaria, como se disse, no fato de que, antes dele, o uso da razão sempre tomou como ponto de partida uma verdade de fé. Ninguém, antes de Anselmo, partiu de uma verdade que não fosse oriunda do campo da fé, a fim de demonstrar ser pertinente a verdade revelada<sup>374</sup>.

---

<sup>373</sup> Cf. E. Bertola. I Precedenti del Metodo di Anselmo di Canterbury nella Storia Dottrinale Cristiana, pp. 143ss.

<sup>374</sup> “Non abbiamo però, nella nostra ricerca, trovato nessun scrittore Cristiano che, prima di Anselmo, sia partito da una verità non di fede per dimostrare, a modo dei filosofi, essere vera razionalmente una verità affermata dalla divina rivelazione... Se vogliamo ricercare la originalità del metodo anselmiano, questa originalità dobbiamo ricercarla sia nella sua varietà e complessità, dalla quale sono nate le varie interpretazioni circa la sua metodologia, sia, specialmente, nel particolare uso che egli fece della ‘sola ratio’ a proposito di Dio” E. Bertola. I Precedenti del Metodo di Anselmo di Canterbury nella Storia Dottrinale Cristiana, pp. 144.



De nossa parte, julgamos pertinente esta resposta, mas queremos dar um passo a mais, mostrando o porquê de tal procedimento de Anselmo. As razões da postura que julgamos poder definir como *filosófica* de Anselmo estão no seu contexto mais imediato de reflexão. Julgamos descabidas algumas interpretações – não é o caso de Bertola – que colocam o prior de Bec como detentor de uma notória excepcionalidade quase como se ele fosse uma espécie de ilha de sabedoria em meio a um mar de mediocridade intelectual<sup>375</sup>. De nossa parte, entendemos que *a postura racional de Anselmo deve-se a um contexto filosófico em que a dialética se impõe cada vez mais*. Foi o que procuramos ressaltar no capítulo inicial de nosso estudo.

Não concordamos em absoluto com uma interpretação por demais redutora das discussões que giravam em torno a Anselmo: julgamos ter mostrado com clareza, no primeiro capítulo de nosso estudo, que não nos parece ser plenamente adequado falar de um conflito entre o fideísmo ingênuo dos teólogos e o racionalismo inconseqüente dos dialéticos. Havia bem mais do que isso. Havia, de fato, um rico debate em torno do lugar a ser ocupado pela *disciplina das disciplinas*, para usar a expressão utilizada por Agostinho para definir a dialética. Esta tomava força como elemento de discussão dos problemas mais importantes, quais sejam os problemas da fé. Em meio a um, não raras vezes, tumultuado debate em torno do papel da dialética, nem sempre houve por parte dos interlocutores uma

---

<sup>375</sup> Martin Grabmann em seu, de resto, interessantíssimo estudo sobre a *História do Método Escolástico* parece, em determinados momentos, acentuar um tal caráter excepcional de Anselmo. Declara que Anselmo foi o *verdadeiro pai da escolástica, ... pensador de singularíssima individualidade científica, ... um gênio especulativo, de muito superior aos seus contemporâneos, ... dotado de extraordinária disposição ética e intelectual... de todo excepcional*. Grabmann refere ainda e apóia a posição de De Wulf em sua *Histoire de la philosophie médiévale*, consoante a qual, Anselmo seria o Gregório VII da ciência: assim como Gregório VII procurou libertar a Igreja do Estado, Anselmo procurou libertar a ciência dos *ligames constritores de uma dialética formalística e de uma mecânica repetição dos padres*. Cf. Martin Grabmann. *Storia del Metodo Scolastico – Parte V – Anselmo d’Aosta, Padre della Scolastica*, pp. 311ss

suficiente clareza quanto ao âmbito desta disciplina. Anselmo aí foi original, talvez devêssemos dizer, executou um papel de maior maturidade filosófica. E só pôde fazê-lo porque a discussão dialética estava na ordem dos debates. Seria absolutamente unusitado que um grupo de monges, homens de fé, portanto, solicitassem a seu prior que elaborasse uma reflexão onde apenas a dialética imperasse, onde a fé fosse colocada entre parênteses. O que motivou este grupo de monges? É oportuno recordar que o *Monologion* antes de ser escrito foi discutido entre o Prior e seus alunos. Não importa tanto saber se a motivação inicial para a consecução da obra coube aos monges ou ao Prior, isto é, se os alunos impuseram o método *sola ratiōe* por eles mesmos, ou a partir das conversações havidas com o mestre. Em verdade, alunos e mestres estavam inseridos num mesmo horizonte intelectual, em que o ardor dialético não era desprezível, ao menos para uma parcela considerável dos envolvidos naquele contexto de discussão.

Anselmo é, como muitos em seu tempo, um conhecedor e entusiasta da lógica, e sua peculiaridade está ligada ao seu contexto filosófico, onde a lógica está em evidência. O debate em torno da dialética, as discussões havidas foram o terreno fecundo, para que o pensamento de Anselmo obtivesse a maturidade que a questão estava a exigir. O que queremos dizer é que há algo novo no século XI. De que novidade se trata? Não é propriamente a utilização da dialética. Já vimos como ela, de formas diversas, mais ou menos reconhecida, se fez presente desde Agostinho. A novidade do século XI foi o impulso que a questão tomou, foi a *paixão pela dialética* - para usarmos a feliz expressão, utilizada por por André Cantin<sup>376</sup> e já referida no primeiro capítulo de nosso estudo - que marcou os debates da época. Tal entusiasmo pela dialética é característico do século de

---

<sup>376</sup> Cf. André Cantin La Position prise pour Lanfranc sur le traitement des mystères de la foi par les raisons dialectiques in “Lanfranco di Pavia e l’europa del secolo XI”, p. 370.

Anselmo. Sua reflexão amadureceu neste contexto de discussão. Anselmo fez parte e contribuiu para a o início da *aventura européia da razão*, como atesta um esclarecedor artigo de André Cantin<sup>377</sup>. E aí reconhecemos o progresso de Anselmo em relação a seus contemporâneos. Para melhor explicar nossa posição recorreremos à mesma figura de Cantin: os pensadores do século XI, estavam envoltos na *paixão* pela dialética. Até mesmo os maiores críticos de sua utilização não se furtaram de recorrer a ela. Ora, a paixão é importante, talvez seja o impulso necessário para um verdadeiro amor, mas este só é atingido, quando, passado o entusiasmo da paixão, o amor permanece firme, pois que alicerçado para além do efêmero, se constrói no esforço do conhecimento profundo. É o caso da relação de Anselmo com a dialética, a fé e a autoridade. Mais que a paixão pela dialética, encontramos no autor do *Monologion* um *amor* refletido e maduro pela razão, permitindo-lhe acreditar na capacidade humana de alcançar, tanto quanto é possível, a compreensão da verdade. Uma tal confiança na capacidade de compreender a verdade permite-lhe empreender o esforço dialético, esforço este que assume a perspectiva da *filia*. Anselmo, desse modo, constrói sua filosofia, ainda que sua reflexão filosófica apareça intimamente ligada à sua fé.

#### 4.3 O “*sola ratio*” como demonstração da maturidade filosófica de Anselmo

---

<sup>377</sup> “Cette ambivalence de la raison, étalée par les jugements contradictoires d’un Bérenger et de ses adversaires, affecte la pensée latine au moment de l’essor de l’Europe. De là, une nouvelle question, grosse de beaucoup d’autres: si le monastère du Bec voit paraître dans les années 1070-1080, les prémices d’un nouvel âge de la pensée, au départ de ce qu’on pourrait appeler l’aventure européenne de la raison – aventure devenue universelle par l’universalité de la raison – pourrions-nous y trouver aussi les éléments fondamentaux qui nous aideraient à comprendre cette aventure, jusqu’à la crise de la ‘rationalité moderne’ qui nous confronte à nouveau au mystère de la raison?”

A maturidade filosófica de Anselmo fica patente em seu método. Fazer uso da razão, apenas da razão, prescindindo de todo o recurso às Sagradas Escrituras e à autoridade dos Padres seria algo extremamente temerário, não fora a segurança com que realizou seu intento. Mesmo assim, não deixou de suscitar temores, inclusive por parte de seu mestre Lanfranco, como já foi citado. O *sola razione* de Anselmo, porém, se compreendido de modo correto, desautoriza qualquer leitura racionalista de seu pensamento, ao mesmo tempo que invalida a hipótese de que o Prior de Bec pudesse incorrer nos mesmos problemas suscitados pela dialética de Berengário. Vejamos agora em que situações, Anselmo emprega a expressão *sola razione*. Ao olharmos estas ocorrências poderemos melhor entender o que ele entende por *ratio*, e, assim, melhor compreender porque lhe parece oportuno utilizá-la no âmbito da fé.

A expressão *sola razione* ocorre seis vezes nos escritos de Anselmo.<sup>378</sup> A primeira delas no capítulo primeiro do *Monologion*:

“Se houvesse alguém que, pelo fato de nunca ter ouvido falar nisso ou por não acreditar, ignorasse existir uma natureza superior a tudo o que existe – a única suficiente por si mesma, em sua felicidade -, e que concede, por sua bondade, à criatura ser aquilo que é, permitindo-lhe, inclusive, ser boa sob algum aspecto; se esse alguém ignorasse isso e muitas outras coisas, nas quais nós cremos com certeza acerca de Deus e das suas criaturas, penso que tal pessoa, embora de inteligência medíocre, possa chegar a convencer-se, ao menos em grande parte, dessas coisas, usando

---

André Cantin. Saint Anselme au Dépaart de l’Aventure Européenne de la Raison, in *Les Mutations Socio-Culturelles au Tournat des XI e XII e Siècles*, p.618.

<sup>378</sup> Cf. Maria Ludovica Arduini. ‘Sola Ratione Procedamus (Cur Deus Homo, 1,20) – Traduzione e Novità nel segno semântico anselmiano: ‘sola razione’. *Le Fonti*, I: Sant’Agostino. *Rivista di Filosofia Neo Scolastica* 83, 1 – 2 (1991), pp. 117ss.

**apenas a razão.** E poderá fazê-lo de várias maneiras. Eu lhe indicarei apenas uma, que acho ser a mais fácil”<sup>379</sup>.

Temos aqui o famoso parágrafo inicial do primeiro capítulo da obra, do qual já falamos antes. Apenas desejamos ressaltar como Anselmo, neste momento em que explicita seu método, já referido no Prólogo - onde a expressão *sola ratione* não ocorre de modo explícito-, neste momento, dizíamos, o autor confere à razão o papel de conduzir o homem, todos os homens, independente de sua capacidade intelectual, à compreensão de grande parte do conteúdo da crença. Afigura-se, já neste início do *Monologion*, um lídimo exemplo da confiança que o autor confere à *ratio*, pois ela é capaz de conduzir os homens à verdade.

A expressão volta a aparecer no capítulo XXXIII do mesmo opúsculo:

“Com efeito, qualquer coisa que a mente deseja realmente pensar, quer com a imaginação sensível, quer pela razão, sem dúvida ela coloca todos os seus esforços para expressar, ao máximo, em seu pensamento, a semelhança dessa coisa. E isto ela consegue fazer com tanto maior verdade, quanto maior for a verdade com que pensa a coisa, como acontece quando pensa algo diferente dela mesma, e, particularmente, algum corpo. Quando, pois, eu penso um homem ausente, que conheço, a atividade do meu pensamento fixa-se apenas naquela imagem dele que eu guardei na memória por meio da visão dos meus olhos: essa imagem, no pensamento, é o verbo daquele homem, que eu expresso, ao pensá-lo. Portanto, a alma racional, ao compreender a si mesma por meio do pensamento, consegue ter a sua própria imagem – vale dizer o pensamento de si mesma – formada à semelhança de si mesma quase por sua impressão, embora a alma não possa separar-se da sua imagem, que é o verbo dela, senão **apenas por meio da razão**”<sup>380</sup>.

---

<sup>379</sup> “Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem **sola ratione** persuadere. Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum.” Mon. I, 13, 5 – 13.

<sup>380</sup> “Quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto verius rem ipsam cogitat. Et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquod cogitat corpus, clarius perspicitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi. Quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico. Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem quasi sua impressione formatam; quamvis ipsa se a sua imagine non nisi **ratione sola** separare possit.” Mon. XXXIII, 52, 15 – 27.

Neste momento da obra, Anselmo está tratando, como vimos no segundo capítulo de nosso estudo, da palavra criadora da essência soberana. Ao escrever o texto a que acabamos de referir, tem em conta o *De Trinitate* de Agostinho<sup>381</sup>, mas também aqui, é fiel a Agostino, sem deixar de ser novo. M. L. Arduini, analisando a expressão *sola ratione* neste capítulo XXXIII do *Monologion* diz que Anselmo procede, na sua relação com Agostinho, como um cozinheiro refinado que dá à mesma refeição já conhecida, uma outra cor, um outro calor e um outro sabor, uma vez que Anselmo, utilizando as categorias de *imagem* e *semelhança*, confere às mesmas um caráter lógico, diferindo, dessa forma, do uso que o bispo de Hipona dera às mesmas categorias. Tal caráter lógico, evidenciado nesta passagem, mostraria bem a diferença de perspectiva do mestre e de seu discípulo do século XI: enquanto Agostinho busca encontrar os caminhos de Deus no homem, Anselmo, por sua vez, aplica um método para encontrar as possíveis vias de acesso do homem a Deus<sup>382</sup>. Assim sendo, nesta passagem, Anselmo afirma que o espírito racional possui a sua própria imagem, tal imagem é gerada a partir dele mesmo, à sua semelhança. Tal imagem, que é seu verbo, só pode ser separada dele mesmo apenas pela razão.

A expressão *sola ratione* aparecerá ainda mais quatro vezes na obra anselmiana, todas elas no *Cur Deus Homo*. Duas vezes no trecho seguinte:

“Anselmo: Que darás, então, a Deus por teu pecado?

Boso: Se, mesmo quando não peço, devo tudo a Ele, por não pecar, eu mesmo e o que possuo, nada me resta para satisfaze-lo pelo pecado.

A: Que será, então, de ti, como poderás salvar-te?

B: Se considero tuas razões, não vejo como. Mas se recorro à minha fé, espero poder salvar-me com minha fé cristã, *que obra pela caridade*, (Gal, 5,6) e porque lemos que, *se o pecador se converte de sua injustiça para fazer a justiça* (Ez 18,27), todas as suas injustiças ficariam esquecidas.

A: Isto não é dito a não ser daqueles que ou esperaram Cristo, antes de sua vinda ou creram nele depois que veio. Mas há que advertir que falamos de Cristo e da fé cristã, supondo sua existência, pois não há que esquecer que nos propusemos investigar **apenas com a razão** se a sua vinda é necessária para a salvação dos homens.

B: Assim foi.

A: Procedamos, pois, **apenas com a razão**.

---

<sup>381</sup> Cf. Agostinho. De Trinitate IX, 11.

<sup>382</sup> “Anselmo pone l’accento, genialmente, sull’elemento ‘logico’ dello stesso discorso teo-logico, che viene così a mutare di segno, segnado quella ‘svolta’, alla quale, non opinabilmente, si può far risalire e la nascita di una cosiddetta ‘teologia razionale’ – nella direzione di una metodologia dell’*auctoritas rationis* – e, dunque, l’origine, se non addirittura del pensiero moderno, almeno di un modo di ragionare già moderno”. Maria Ludovica Arduini. “Sola Ratione Procedamus” p. 122.

B: Ainda que me apresentes muitas dificuldades, sem dúvida, desejo muito que prossigas como começastes”<sup>383</sup>.

Neste trecho do *Cur Deus homo*, Anselmo e seu interlocutor tratam do problema do pecado e da salvação. Boso, o interlocutor, respondendo à pergunta de Anselmo relativa ao modo como poderá salvar-se, mostra não saber responder a partir da razão (*si rationes tuas considero non video quomodo*), apelando, então para a fé cristã e as palavras da Escritura. Ele, adverte, contudo, que o tema está sendo tratado *sola ratione*, isto é, prescindindo da autoridade das escrituras. Aqui, como no *Monologion*, a fé foi colocada entre parênteses.

Na mesma obra, *sola ratione* volta a ocorrer ainda duas vezes, ambas no livro segundo. A primeira delas, no décimo primeiro capítulo:

“Anselmo: Ora, nada mais áspero e difícil pode o homem sofrer pela glória de Deus, de um modo espontâneo e não a título de uma dívida, do que a morte e, em nenhuma forma pode o homem dar mais a Deus que entregando-se à morte em sua honra.

Boso: Tudo isto é verdade.

A: É necessário, portanto, que aquele que quer satisfazer pelo pecado do homem, possa morrer, se quer.

B: Vejo claramente que o homem que buscamos deva ser tal, que nem morra por necessidade, pois é onipotente, nem por dívida, pois não é pecador e, ao mesmo tempo, possa morrer por livre vontade, pois será necessário.

A: Há outras muitas coisas que aconselham que esse tal tenha, em tudo, semelhança com os demais homens, exceto o pecado, razões que se vêem mais claras em sua vida e obra, mais do que **apenas pela razão**. Porque, quem explicará quão necessário e com quanta sabedoria foi disposto que aquele que havia de redimir aos homens e tirar-lhes do caminho da morte e da perdição para leva-los ao caminho da vida e da felicidade eterna, com seus ensinamentos, vivesse com os homens e, ao mesmo tempo que lhes ensinasse

---

<sup>383</sup> “Anselmus: Quid ergo solves deo pro peccato tuo?

Boso: Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo ne peccem, nihil habeo quod pro peccato reddam.

A: Quid ergo erit de te? Quomodo poteris salvus esse?

B: Si rationes tuas considero, non video quomodo. Si autem ad fidem meam recurro: in fide Christiana, ‘quae per dilectionem operatur’, spero me posse salvari, et quia legimus: ‘si iniustus conversus fuerit ab iniustitia et facerit iustitiam’, omnes iniustitias eius tradi oblivioni.

A: Hoc non dicitur nisi illis, qui aut expectaverunt Christum antequam venerit, aut credunt in eum postquam venit. Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando **sola ratione**, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus.

B: Ita fecimus.

A: **Sola** igitur **ratione** procedamus.

B: Quamvis me in angustias quasdam ducas, desidero tamen multum ut, sicut incepisti, progrediaris”. *Cur Deus homo* l. I, c. XX, 87, 26 – 88,10.

com sua palavra e se mostrasse a si mesmo com seu exemplo?...<sup>384</sup>”.

Neste trecho do *Cur Deus homo* Anselmo, mesmo sem desprezar a *ratio*, mostra que em relação à vida e obra de Cristo, o papel que ela exerce não pode ser outro a não ser um papel secundário. Temos aqui uma patente manifestação contra qualquer interpretação que confira ao pensamento de Anselmo uma tendência racionalista.

A última ocorrência de *sola ratione* está no final do *Cur Deus homo*. Vejamos:

“Boso: Tudo o que dizes me parece muito razoável e impossível de contradizer e, para a solução da questão que propusemos, vejo bem provado e verdadeiro o que está contido no novo e no velho testamento. De fato, provaste que Deus se fez homem por uma necessidade tal que mesmo descartando o pouco que supomos conhecido nos livros, por exemplo, o que referiste sobre as três pessoas divinas e a Adão, tu satisfizeste **apenas pela razão** não somente aos judeus, mas também aos pagãos e, por que este mesmo Deus-homem funda o novo testamento e aprova o antigo, é necessário confessar que ele mesmo é verídico e ninguém pode negar que seja verdadeiro tudo o que neles está contido.

Anselmo: Se alguma coisa que dissemos deva ser corrigida, não renego a correção, sendo razoável. Se, porém, o testemunho da verdade vem a confirmar o que estimamos razoável, devemos atribuir não a nós, mas a Deus, que é bendito em todos os séculos. Amém<sup>385</sup>.”

---

<sup>384</sup> “Anselmus: Nihil autem asperius aut difficilium potest homo ad honorem dei sponte et non ex debito pati quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo dare magis deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius.

Boso: Vera sunt omnia haec.

A: Talem igitur oportet eum esse qui pro peccato hominis satisfacere volet, ut mori possit si velit.

B: Video plane illum hominem quem quaerimus talem esse oportere qui nec ex necessitate moriatur, quia omnipotens erit, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori ex libera voluntate, quia necessarium erit.

A: Sunt et alia multa cur eum valde conveniat hominum similitudinem et conversationem absque peccato habere, quae facilius et clarius per se patent in eius vita et operibus, quam velut ante experimentum **sola ratione** monstrari possint. Quis enim explicet quam necessarie, quam sapienter factum est, ut ille qui homines erat redempturus et de via mortis et perditionis ad viam vitae et beatitudinis aeternae docendo reducturus, cum hominibus conversaretur et in ipsa conversatione, cum eos doceret verbo qualiter vivere deberent, se ipsum exemplum praeberet?” *Cur Deus homo*, l. II, c. XI, 111,16 – 112,1.

<sup>385</sup> “Boso: Rationabilia et quibus nihil contradici possit quae dicis, omnia mihi videntur; et per unius quaestionis quam proposuimus solutionem, quidquid in novo veterique testamento continetur, probatum intelligo. Cum enim sic probes deum fieri hominem ex necessitate, ut etiam si removeantur pauca quae de nostris libris posuisti, ut quod de tribus dei personis et de Adam tetigisti, non solum ludaeis sed etiam paganis **sola ratione** satisfacias, et ipse idem deus-homo novum condat testamentum et vetus approbet: sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil quod in illis continetur verum esse potest aliquis diffiteri.



Esta última ocorrência da expressão *sola ratione* no *Cur Deus homo*, em seu momento conclusivo, encerra, na afirmação do interlocutor Boso, a certeza de que a razão humana é capaz de acercar-se com êxito das verdades divinas, mostrando, não apenas a quem é adepto da fé cristã, sua razoabilidade. O interlocutor confirma a validade do esforço racional empreendido. Este capítulo final do *Cur Deus homo* bem evidencia o modo como o autor considera o esforço racional: não é capaz de dar conta de todo o conteúdo da fé<sup>386</sup> (*removeantur pauca quae de nostris libris posuisti*); não é absolutamente conclusivo, porque sempre poderá ser complementado (*non renuo correctionem, si rationabiliter fit*) e seus méritos devem ser tributados a Deus (*deo non nobis attribuire debemus*). Vemos que, em Anselmo, o uso da razão, ainda que coloque a fé e a autoridade entre parênteses, não significa jamais um apartar-se delas. O dialético procede *sola ratione*, pois este é o caráter de seu empreendimento, sem contradizer o crente que ora e medita sobre as mesmas questões.

Tendo examinado as seis ocorrências de *sola ratione* na obra de Anselmo, temos agora melhores condições de entender como o pensador concebe o papel da razão humana em suas relações com a fé e com a autoridade.

---

Anselmus: Si quid diximus quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si atuem veritatis testimonio roboratur, quod nos rationabiliter invenisse existimamus, deo non nobis attribuire debemus, qui est benedictus in saecula amen.” *Cur Deus Homo* l. II, c.XXII, 133, 3 –15.

<sup>386</sup> Fugiria dos objetivos que temos em conta neste nosso estudo, o qual privilegia o *Monologion*, proceder a uma análise mais exaustiva do *Cur Deus homo*, no entanto, não há como deixar de notar que Anselmo, nesta obra, assume uma perspectiva diferente daquela adotada no *Monologion* e mesmo no *Proslogion* quanto às questões às quais o esforço racional não teria como abarcar. Na *Epistola de Incarnationi Verbi* VI, 20, 16 –24 Anselmo declarava que tanto no *Monologion*, quanto no *Proslogion* tratara de questões relativas à essência divina, não considerando a encarnação (*praeter incarnationem*), questão que é, contudo, o grande tema do *Cur Deus homo*. Nesta obra, as restrições ao esforço racional estão relacionadas a qual das três pessoas assumiria a natureza humana (*de tribus dei personis*), tratada em CDH I.II, c IX e as questões em torno de Adão e Eva (*et de Adam tetigisti*), representantes do gênero humano, ocasião em que Anselmo apresenta também o tema da concepção virginal da mãe do Salvador. Cf. CDH I.II, c. XVI.

Em primeiro lugar deve-se uma vez mais recordar que *sola ratione* é um procedimento metodológico, expressão de um modo muito próprio de fazer filosofia. Em momento algum Anselmo tem a intenção de proceder de modo independente da fé. A *ratio*, insistimos, não deve ser entendida à luz do pensamento moderno. Não se trata, portanto, de uma dicotomia entre o esforço racional do homem e a verdade revelada, razão pela qual não há problemas em colocar as Sagradas Escrituras e a autoridade entre parênteses, pois este procedimento metodológico não significa um romper com a fé. Pelo que já vimos, sabemos que isto nem sempre pareceu tão claro para os contemporâneos de Anselmo, particularmente Lanfranco. O “sola” da expressão *sola ratio* não quer significar, portanto, uma ruptura da razão em relação à fé. O seu escopo é de mostrar que a razão humana não se opõe ao ensinamento da fé, podendo fornecer um esclarecimento em relação ao que é objeto da crença, uma vez que o conteúdo da revelação nem sempre se apresenta ao crente de modo límpido, isento de incompreensões.

Mesmo sendo inovador, Anselmo é um agostiniano e, antes de ser agostiniano, é um monge beneditino, um cristão, portanto. Ele entende que a razão humana não está desvinculada de seu criador. Proceder *sola ratione*, recordemos ainda uma vez, não é romper com a fé, mas colocá-la entre parênteses, isto é, prescindir *metodologicamente* dela. Giuseppe Cenacchi expressa com muita exatidão o pensamento de Anselmo, quando diz que aquele que raciocina, é um homem de fé, mas o seu raciocínio é filosófico<sup>387</sup>. Isto é particularmente válido para o *Monologion*, onde o monge Anselmo expressa *sola ratione*, isto é prescindindo de todo recurso à autoridade dos Padres e às Sagradas Escrituras, um

---

<sup>387</sup> “... chi ragiona è un uomo di fede, ma nel ragionamento vuole essere un uomo di filosofia” Giuseppe Ceacchi. *Il Pensiero Filosofico di Anselmo d’Aosta*, p. 116.

discurso referente à essência divina e outras questões ligadas a essa. Trata-se, portanto, de expressar, dialeticamente, aquilo que constitui sua crença, aquilo que é objeto de sua meditação mais profunda e que é tratado em suas conversações. Por isso, no *Monologion*, pode falar em *rationis necessitas* e *veritatis claritas*. As razões necessárias, como já vimos, entrelaçam os diversos argumentos, mostrando que são pertinentes e que sua negação implica em erros. Elas, conduzem, pois, à clareza da verdade<sup>388</sup>.

Em vez de constituir uma negação da fé, o procedimento metodológico *sola ratione* significa uma valorização da razão. Anselmo acredita na capacidade racional deste homem, criado à imagem e semelhança de seu criador. A razão é um dom de Deus e, se utilizada de modo correto, torna-se fecunda,<sup>389</sup> esclarecendo a fé e proporcionando a alegria da compreensão. Aqui encontramos talvez a principal diferença entre Agostinho e seu discípulo do século XI: enquanto o primeiro acentua os reflexos da queda adâmica na conduta, inclusive racional do homem, o segundo, por sua vez, embora sem negar as conseqüências do pecado original, não cede a nenhuma espécie de pessimismo antropológico, acreditando que a razão humana, apesar de seus limites, é capaz de dizer algo sobre o que lhe ultrapassa. Por compreender o papel reservado à *ratio* Anselmo não teme afrontar o tema da trindade, apesar das dificuldades. O esforço racional, tal como é entendido por ele, não impõe restrições à fé, não suscita dúvidas de fé, nem surge a partir de dúvidas de fé. Antes, é um esclarecedor, mostrando a razoabilidade do que se crê e ama.

---

<sup>388</sup> “*Rationis necessitas, veritatis claritas* sono la medesima cosa? Direi di no, perchè sono legate con un *et*, e Anselmo è scrittore preciso, amante del rigore. Non sono la medesima cosa, ma sono legate insieme: la *rationis necessitas* costringe, la *veritas claritas* mostra, ostendit, fa presente.” Sofia Vanni Rovighi. Studi di filosofia medioevale, p. 23.

<sup>389</sup> “La memoria, autocoscienza in Dio-Padre e nell’uomo, è fondamento dell’azione intellettuale: per essa e da essa il Padre può esprimere, uguale e consostanziale a sé, il Figlio-Verbum; così come l’uomo può esprimere in se stesso il ‘verbum mentale’. In forza della memoria, dell’intelligenza e della ragione, unificate nello stesso uomo-individuo (come nello stesso Dio-uno), sorgono e si

Por isso se pode dizer que, consoante Anselmo, não há dicotomia entre a *ratio* e a *fides*, mas uma hierarquia, onde a segunda, evidentemente, ocupa um lugar mais proeminente, embora isto jamais signifique a desvalorização da primeira. A razão não é limitada pela fé, mas nela está fundada.

Perscrutar *sola ratione* o conteúdo da fé significa creditar à razão a capacidade de, por si mesma, conduzir à verdade. É claro que, em momento algum, a *ratio* substitui a *fides*. A fé é sempre o ponto de referência. Algumas verdades de fé oferecem uma imensa dificuldade ao esforço racional, mas também aí, conforme o prior de Bec, a razão tem seu papel: se ela não pode dizer tudo, pode, contudo, lançar alguma luz sobre tais conteúdos.

Diante do que vimos, podemos indagar: o que mesmo Anselmo entende por *razão*? O autor não nos oferece uma conceituação explícita, motivo pelo qual seus principais comentadores não nos ofertam, igualmente, uma opinião inequívoca sobre a questão. Italo Sciuto<sup>390</sup> bem notou que a grande maioria das ocorrências de *ratio* em Anselmo aparece no ablativo, mas possui o mesmo significado, quando aparece no nominativo. Os verbos que, em geral, o acompanham são *persuadir*, *ensinar*, *conduzir*, *provar*, *encontrar*, *ver* etc. Por essa razão, Sciuto identifica (de modo muito oportuno, segundo nos parece) a razão como uma *atividade*, através da qual é possível persuadir, provar, demonstrar, aclarando os pontos obscuros. Sendo assim, a razão não vai de encontro à fé e nem desmerece a autoridade, pois Anselmo não entende serem as conclusões racionais absolutas. A verdade sempre pode ser mais bem entendida, especialmente quando diz respeito a tão excelso objeto. De nossa parte, diante de tudo o que foi por nós até aqui analisado, podemos

---

constituiscono la scienza e la sapienza” Giuseppe Ceacchi. Il Pensiero Filosofico di Anselmo d’Aosta, p. 70.

acrescentar, fazendo eco à afirmação de Sofia Vanni Rovighi, que a razão, segundo Anselmo, é algo que responde a uma profunda aspiração do homem de fé: compreender sempre mais aquilo que é objeto de sua sincera e profunda crença<sup>391</sup>. O esforço racional é válido, pois permite que o homem compreenda sempre mais, ainda que não seja possível compreender tudo<sup>392</sup>.

Se fosse lícito usar uma imagem para expressar a relação entre a fé e a razão no pensamento de Anselmo, diríamos que a figura mais adequada *não seria* a de um muro que demarca os limites, como se a fé cerceasse o campo de ação do raciocínio dialético. A relação seria mais propriamente expressa com a imagem do *alicerce*. A razão constrói sua argumentação sobre a forte base do conteúdo da fé, base esta que assegura a solidez da edificação. A base sólida não dispensa, contudo, o esforço da construção. É desse esforço que trataremos a seguir.

#### 4.4 O esforço dialético

Tomando o *Monologion* como paradigma, levamos a cabo um estudo em torno da relação da dialética com a fé e a autoridade no pensamento de Anselmo. Pudemos perceber

---

<sup>390</sup> Cf. Italo Sciuto. *La Ragione della Fede*, p. 84.

<sup>391</sup> “ Pourquoi discerner ce qui est juste, vrai, bon ... sinon pour se conformer et s’unir à Celui par lequel existe toute justice, toute vérité, tout ce qui est bon?” André Cantin. *Saint Anselme au Dépaart de l’Aventure Européenne de la Raison*, in *Les Mutations Socio-Culturelles au Tournat des XI e XII e Siècles*, p. 614.

que toda reflexão anselmiana, particularmente aquela presente em seu primeiro tratado sistemático, está indelevelmente marcada pela idéia de que o recurso à dialética não é uma empresa que possa ser facilmente realizada. O procedimento dialético, quando bem realizado, comporta um *rigor* e, como tal, exige de quem o faz todo um *esforço*. Esta idéia do esforço nem sempre é explícita na obra anselmiana, mas parece-nos constituir uma característica fundamental da mesma, apesar de nem sempre ser considerada com a devida atenção pelos comentadores de Anselmo.

Recordemos, uma vez mais, o que dissera o autor sobre como deveria ser o *Monologion*<sup>393</sup>: não recorrer, em momento algum, à autoridade das Sagradas Escrituras (“*quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur*”), possuir um estilo simples e argumentos comuns (“*plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione*”), o escrito deveria também ser breve, ter suas afirmações fundadas nas razões necessárias e na clareza da verdade (“*rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet*”). Além disso, o autor deveria antecipar-se às prováveis objeções, respondendo-as antecipadamente (“*nec simplicibus paeneque fatuis obiectionibus*”). Todas estas exigências, evidentemente, exigiam de quem se dispusesse a enfrentá-las, um grande esforço e o autor estava consciente das dificuldades: por duas vezes, no Prólogo, faz uso do adjetivo *difficil*, referindo-se ao temor de não corresponder aos anseios dos monges que solicitaram o escrito (“*...tanto illud mihi actu iniungebant difficilius*”) e à laboriosidade da tarefa (“*...propter rei difficultatem*”). As exigências evidenciam que a reflexão deveria ser marcada por um forte controle argumentativo. O

---

<sup>392</sup> “... ma insomma che cosa è la *ratio* per Anselmo?... se proprio dovessi dare una definizione direi: è un vedere che lascia sempre oltre a sé una infinita di cose non vedute, verso le quali tende tuttavia il nostro più profondo desiderio” Sofia Vanni Rovighi. *Studi di filosofia medioevale*, p. 36.

<sup>393</sup> Cf. *Monologion*, Prologus, 7, 7–12.

autor tinha perfeita consciência de que, uma vez aceito o desafio, importava levá-lo a cabo com rigor dialético, mesmo ao tratar dos temas mais difíceis de serem abordados *sola ratione*. Na verdade, o rigor<sup>394</sup> independe da dificuldade. Qualquer que seja o tema, o rigor é o mesmo. O que vai ser diferente, é a intensidade do esforço. Anselmo, pois, trata com o mesmo rigor dialético a existência da essência suprema, quanto sua natureza una e trina. Tratar da trindade, porém, dada a inefabilidade do tema, exige um esforço muito maior, mas não menos rigor dialético.

O prior de Bec tem a lúdica consciência que abordar a essência divina e outras questões conexas *sola ratione* é um esforço e, como todo esforço, exige um adequado preparo. Retomemos aquela feliz imagem que Coloman Étienne Viola nos ofereceu, ao dizer que Anselmo, ao escrever o *Monologion*, realizou o sonho de infância do menino aostano que imaginava subir às montanhas para lá encontrar Deus<sup>395</sup>. Ora, o *Monologion* é uma ascensão dialética em que o autor parte da base (os modos de demonstrar a existência da essência suprema), até chegar ao cume, ou seja, abordar *sola ratione* a Trindade. Parece-nos que o Doutor Magnífico só pôde empreender tal escalada porque julgava estar suficientemente preparado. Uma escalada implica em esforço. O alpinista deve fazer jus a certas condições, tais como ter a força física indispensável e dominar os instrumentos necessários. Na escalada intelectual que é o *Monologion* (e o que se diz deste tratado, vale em muitos aspectos, para toda a obra anselmiana), o autor estava munido daquilo que era exigido pelo esforço: detinha a capacidade intelectual e sabia bem manejar o *instrumento*.

---

<sup>394</sup> A julgar pelo cuidado do autor na elaboração de suas obras, parece-nos que ele mesmo observava o zelo que recomendava ao monge Maurício na execução do trabalho: “De utroque hoc praecipue moneo, ut quidquid feceris, studiosissima exquisitione correctum dignum sit dici perfectum”. Epistola ad Mauritium Monachum – ed. Schmitt n.60.

<sup>395</sup> Cf. o item 3.3.1 de nosso estudo.

De que instrumento se trata? O único disponível no século XI para tratar *sola ratione* dos temas presentes no *Monologion*: a dialética.

Notemos que a palavra *instrumento* significa muito em tal contexto argumentativo. Para Anselmo, como já vimos em nosso estudo, a *dialética* é um *instrumento*. Trata-se de algo necessário para a execução de uma tarefa. É um instrumento muito precioso, mas sempre um meio e nunca um fim em si mesma. Nota-se aqui, mais uma vez, o envolvimento de Anselmo com a reflexão de sua época e também sua maturidade filosófica diante daquele contexto, marcado, como já vimos, pela paixão pela dialética: concebendo-a como um instrumento, o autor reconhece sua legitimidade para tratar das questões mais importantes, ao mesmo tempo que reconhece seu papel de meio e não de fim em si mesma. Dessa forma, supera os possíveis exageros dos amantes da dialética, sem ceder aos temores daqueles que desconfiam da pertinência da mesma para tratar da fé<sup>396</sup>.

Na obra anselmiana a lógica está a serviço da fé. No século XI, o ocidente não tem ainda à disposição os meios metafísicos mais adequados para o tratamento dos temas expostos no *Monologion*. Aí está uma marca da importância filosófica do autor. Ele foi capaz de contornar as carências metafísicas de seu tempo e, com os meios disponíveis, soube fazer da lógica um instrumento eficaz para abordar questões metafísicas<sup>397</sup>. Muitas

---

<sup>396</sup> Sofia Vanni Rovighi diz que a filosofia do século XI viveu uma espécie de embriagues dialética, reconhecendo em Anselmo uma superação dos erros cometidos: “Gli uni vedevano in quei finissimi strumenti un grimaldello buono per aprire tutte le porte e risolvere tutte le questioni senza sforzo intellettuale, gli altri vedevano nella dialettica un’arte diabolica. S. Anselmo la vede come uno strumento a servizio del pensiero che vuol chiarire a sé il suo oggetto: l’arte dialettica non potrà sostituire quella che è la base di ogni conoscenza: la visione di ciò che è; ma può bem servire, anzi è necessaria a distinguere e a connettere i concetti, per meglio raggiungere la verità”. Sofia Vanni Rovighi. “S. Anselmo e la Filosofia del Secolo XI”, p. 55.

<sup>397</sup> “Certes, il y a chez Anselme des syllogismes, il y a chez lui des distinctions, des clarifications terminologiques, des réductions à l’absurde pour montrer l’incohérence de l’interlocuteur, mais il y



noções utilizadas, tais como *bem, perfeição, verdade, ser, causa, tempo, espaço*, entre outras, para tratar da existência divina, evidenciam que, além do domínio da lógica, o prior de Bec soube utilizar de modo criativo o legado agostiniano, a ponto de *emergir-se nas especulações metafísicas*, para utilizar uma das expressões com que Grabmann<sup>398</sup> caracteriza o esforço dialético de Anselmo.

O Prior de Bec conhecia bem a lógica. Sabe-se que teve acesso às *Categorias* e ao *Sobre a Interpretação* de Aristóteles, a *Isagoge* de Porfírio, além dos comentários de Boécio<sup>399</sup>. Já dissemos, anteriormente, que a maior evidência do domínio da lógica por parte de Anselmo pode ser encontrada no seu *De Grammatico*, obra destinada à formação dos estudantes, e que bem confirma o grande envolvimento do mestre e seus discípulos com a disciplina<sup>400</sup>, além do espírito investigativo do autor<sup>401</sup>.

---

a chez lui beaucoup plus: une véritable métaphysique... Lanfranc butte donc chez Anselme contre une métaphysique dont ni lui-même ni Anselme ne connaissent encore le nom, mais qu'Anselme pratiqua d'une façon magistrale dès les premières lignes de son opuscule en invitant son interlocuteur à être attentif à l'expérience du désir et à se demander pourquoi l'homme ne veut jouir que des choses qu'il juge bonnes et pourquoi il ne les désire que parce qu'ils les juge bonnes afin de l'amener d'emblée au moyen d'une recherche purement rationnelle – par une *concatenatio argumentorum* – vers l'*aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt*, c'est-à-dire vers le souverain Bien." C. Viola. "Lanfranc de Pavie et Anselme d' Aoste in Lanfranco di Pavia e l'europa del secolo XI – atti del convegno internazionale di studi – a cura di Giulio D'Onofrio", p. 565.

<sup>398</sup> Cf. M. Grabmann. Storia del Metodo Scolastico, p. 383.

<sup>399</sup> Cf. a introdução ao *De Grammatico* elaborada por Alain Galonnier in L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery – sous la direction de Michel Corbin, Tome II, p. 35.

<sup>400</sup> Na conclusão do tratado o *Magister* declara: "Tamen quoniam scis quantum nostris temporibus dialectici certent de quaestione a te proposita, nolo te sic iis quae diximus inhaerere, ut ea pertinaciter teneas, si quis validioribus argumentis haec destruere et diversa valuerit astruere. Quod si contigerit: saltem ad exercitationem disputandi nobis haec profecisse non negabis". De Grammatico, XXI, 168,8 – 12.

<sup>401</sup> "Le *De Grammatico* se trouverait ainsi au croisement de deux objectifs ou, selon le point de vue que l'on adopte, de deux contraintes: 1. assurer une formation adaptée à une orientation nouvelle des esprits, en se pliant aux réquisits d'une climat de violence verbale et d'audace dialectique; 2. souscrire à l'évolution de ce que l'on pourrait appeler les droits de la pensée humaine qui accorde, à l'espèce de curiosité scientifique dont elle fait preuve, toujours plus d'entendue par

A dialética, estando ao serviço da fé, deve ser usada de modo adequado. Há uma obra de Anselmo em que aparece, de modo muito claro, sua crítica a um mau uso da dialética, isto é, a um esforço mal conduzido. Trata-se da *Epistola de incarnatione Verbi*<sup>402</sup>. Este interessante escrito parece-nos ser o lugar por excelência em que se pode, explicitamente, perceber o modo anselmiano de relacionar a dialética com a fé e, onde se compreende que o trabalho dialético é um esforço que exige acurada preparação. O escrito surge a pretexto de combater a concepção de Roscelino de Compiègne (c.1050 – 1120) em torno da Trindade. Roscelino, em consonância com seu nominalismo, ou quem sabe se deveria mais propriamente dizer, com seu *vocalismo*, entende que os conceitos universais não passam de nomes. Ora, a presença do real não está nos nomes, mas nos indivíduos que

---

rapport à la règle de la foi, cette seconde ambition étant strictement soumise et ajustée à l'idéal d'un *rectus ordo*." Alain Galonnier in "L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry – sous la direction de Michel Corbin", Tome II, p. 35.

<sup>402</sup> Esta carta foi elaborada por Anselmo em diversos momentos: F.S. Schmitt, no artigo "*Cinq recensions de l'Epistola de incarnatione verbi de S. Anselme de Cantorbéry*" in *Revue Bénédictine* 51, 1939, p. 275 – 287, chega a falar em cinco diferentes recensões. Alain Galonnier, contudo, nas anotações que faz à nova edição francesa, ora em curso, das obras completas de Anselmo, dirigidas por Michel Corbin (Cf. *L'Ouvre de S. Anselm de Cantorbéry. VI. 3 – L'incarnation du verbe – Pourquoi un Dieu-homme. Paris: Cerf, 1988, pp. 192ss*) ao apresentar as origens da epístola, mostra como, na verdade, trata-se de duas redações: a primeira delas inacabada e composta de dois momentos e a última, o trabalho propriamente concluído, que passou por três diferentes estados. A origem de tudo está na correspondência recebida por Anselmo em 1090, proveniente de Jean du Bec relatando-lhe que um *certo Roscelino de Compiègne* estaria proferindo blasfêmias a respeito da Trindade e da Encarnação. Anselmo responde à carta, esboçando algumas idéias a respeito do tema, ao mesmo tempo em que acena para a possibilidade de retomá-lo, no futuro, de modo mais profundo. Ao saber, contudo, que se iria reunir o Concílio de Soissons (1092 – 3), escreve ao bispo Foulques, de Beauvais, o qual participaria da reunião episcopal. Nesta carta, que deseja seja lida perante os bispos reunidos reafirma sua fé no símbolo cristão, dizendo não ser correto colocar em dúvida o que *supra firmam petram solidissime est*. Os especialistas afirmam que a primeira redação da Epistola de incarnatione Verbi - doravante EIV - estava sendo composta por Anselmo já antes da realização do concílio. Como não pôde terminá-la a tempo de remetê-la à reunião episcopal, escreveu ao bispo Folques a fim de substituir, de algum modo, o texto ainda não concluído. Ao saber, contudo, das conclusões do concílio e que Roscelino se havia retratado, Anselmo deixou inacabado seu escrito. Mais tarde, porém, soube que Roscelino continuava a apregoar idéias que, na opinião de Anselmo, significavam grave desrespeito à fé cristã. Retomou, então, o texto inacabado, vindo por concluí-lo em 1094. Neste nosso estudo, vamos nos ater apenas a esta redação final do escrito, deixando de lado os diversos estágios de sua composição, bem como as correspondências que motivaram sua elaboração.

são significados por aqueles. Para Roscelino, apenas o indivíduo é real, pois que não existe outro modo de considerá-lo a não ser na sua indivisível individualidade. Em tal contexto, os universais nada mais são do que expressões de uma pura abstração, são conceitos que servem para designar os indivíduos e, como tais, não passam de pura emissão fonética. Para Roscelino os universais ficam reduzidos à realidade física do termo pronunciado. Eles são *flatus vocis*.

A crítica de Anselmo a Roscelino não se deve ao problema dos universais em si mesmo. Não é isto o que lhe preocupa, em primeiro lugar<sup>403</sup>. O seu descontentamento com a posição de Roscelino diz respeito às aplicações que este faz de sua postura vocalista ao dogma cristão da Trindade. Para Roscelino, com efeito, os sentidos constituem o único meio de acesso ao conhecimento e este caminho único não permite que se alcance outra realidade que não seja o indivíduo. Além deste, não há significação real, apenas abstração. Também as partes dos indivíduos são destituídas de realidade específica. Por exemplo, a sabedoria de um homem não se diferencia daquele homem que é sábio, do mesmo modo como a cor de um determinado corpo não é distinta do corpo mesmo. Para Roscelino, o indivíduo é uma unidade, um todo, e suas diferentes partes só podem ser compreendidas, enquanto integram essa totalidade. Ora, em conformidade com tal posição, ele interpreta a Santíssima Trindade de uma maneira tal que lhe valeu a acusação de nela ver não a unidade divina, mas a presença de três deuses. De fato, do mesmo modo como Roscelino não admitia ser real a *humanidade*, mas apenas os *indivíduos* humanos, igualmente, não

---

<sup>403</sup> “...per formulare e risolvere in tal modo il problema degli universali mancavano ancora i necessari presupposti metafisici, psicologici e terminologici. Per quel che riguarda Anselmo, poi, c’è da notare che egli, dal punto di vista filosofico, non ha trattato *explicite* la questione degli universali e che, perciò, la sua dottrina degli universali ci si presenta solo attraverso le sue applicazioni e utilizzazioni in campo teologico”. M. Grabmann. “Storia del Metodo Scolastico”, pp. 367-8.

admite uma *trindade* divina. Se as três pessoas divinas não são três substâncias separadas, então, diz Roscelino, o Pai e o Espírito Santo devem se ter encarnado junto com o Filho, pois todos possuem uma mesma natureza. Se tão-somente o Filho se encarnou, então, deve admitir-se que se trata de três substâncias *como três anjos ou como três almas*. Para Roscelino, a Trindade é constituída por distintos indivíduos, mesmo se os três estão integrados por um mesmo poder e uma única vontade.

Não é nossa intenção aqui estudar o problema dos universais<sup>404</sup>. Só mencionamos a posição de Roscelino, a fim de melhor ilustrar a postura de Anselmo no que tange às relações entre a dialética e a fé. Na *Epistola de incarnatione Verbi*, Anselmo, com o pretexto de combater as concepções equivocadas de Roscelino, acaba por apresentar como deve ser a atitude de um cristão que deseja fazer uso da dialética. Não nos interessa aqui explicitar a sua resposta ao problema em foco. Digamos apenas que ele defende a postura tradicional da Igreja, já explicitada *sola ratione* no *Monologion*, consoante a qual a Santíssima Trindade possui uma única essência. Anselmo entende que Roscelino, ao referir-se às pessoas divinas, comparando-as a três anjos ou três almas, não estaria falando de uma pluralidade ou distinção de pessoas, a partir daquilo que é próprio de cada uma delas, pois Roscelino, já que refere estes nomes (anjos ou almas), designa-os segundo a substância e não, segundo a relação. Assim procedendo, afirma uma pluralidade, estabelecendo uma distinção entre substâncias. Por entender a Trindade deste modo, incorre em erro, conforme Anselmo. Mostra o monge de Bec, igualmente, os motivos pelos quais apenas o Filho se encarnou, bem como por que não seria conveniente a encarnação do Pai ou do Espírito Santo.

---

<sup>404</sup> Um bem fundamentado estudo sobre a questão dos universais pode ser encontrado na obra “O Problema dos Universais – a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham” de Pedro Leite Júnior.

Não é o momento, aqui, repetimos, de detalhar a resposta de Anselmo. Limitemo-nos ao modo como julga o procedimento de Roscelino. Para Anselmo, Roscelino incorre em grave erro, porque não estava suficientemente preparado para empreender o esforço dialético. Já no início da obra adverte:

“Mas, antes de discutir esta questão, direi algo, a fim de conter a presunção daqueles que ousam, por uma temeridade ímpia, disputar contra um ponto qualquer da fé cristã, por não poder compreendê-la e julgam, por um néscio orgulho, que o que não podem compreender é impossível, em vez de admitir, por uma humilde sabedoria, que pode haver muitas coisas que lhes é impossível compreender”<sup>405</sup>.

Consoante Anselmo, não cabe a um cristão colocar em dúvida o que é afirmado pela autoridade eclesial. O cristão, deve ser grato a Deus, caso consiga compreender, mas se tal compreensão não é possível, deve aceitar e venerar<sup>406</sup>. É patente para Anselmo que dedicar-se à compreensão daquilo que se crê implica num *esforço* e, como tal, exige um adequado preparo. Anselmo ilustra a importância da preparação com um exemplo: compara os despreparados a morcegos e corujas (os quais só avistam o céu à noite),

---

<sup>405</sup> “Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum fides Christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valeant comprehendere”. EIV, I, 6, 5-10.

<sup>406</sup> “Se potest intelligere, deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum”. EIV I, 7, 3 - 4.

arvorando-se a empreender uma luta contra as águias (acostumadas a olhar diretamente o sol, sem pestanejar)<sup>407</sup>. A crítica de Anselmo aos *dialéticos hereges* de seu tempo<sup>408</sup> tem como intenção precípua mostrar de que modo a dialética deve ser utilizada pelo cristão. Anselmo entende que aquele que está seguro, sob o alicerce da fé, não deve temer em empreender o esforço dialético, buscando as razões da própria fé. A dialética, assim compreendida, não será um fim em si mesma, mas, como dissemos, um instrumento precioso para trazer mais luz à compreensão da fé.

De fato, *o encadeamento das razões necessárias*, se bem conduzido, não poderá contradizer a fé. O que pode ocorrer é a percepção da insuficiência do esforço racional, dada a *grandeza* do objeto em questão, mas mesmo aí, como sabemos, o esforço racional não se deve deter, mas avançar sempre mais. O interessante em Anselmo é que o esforço, apesar dos limites do intelecto, nunca é em vão, desde que sempre esteja presente a consciência de que a Verdade a ser buscada é inesgotável, o que não quer dizer que não seja, de algum modo acessível à razão humana. Por isso, o uso da razão sempre aparece como um *esforço*, pois não é algo a que se possa dedicar sem empenho. Há, pois, dois erros a evitar: a *soberba* em pensar que a dialética tem todas as respostas e a *negligência* em recusar a busca das razões da fé. Roscelino, segundo Anselmo, esforçou-se em vão, pois não estava suficientemente preparado.

---

<sup>407</sup> “Palam namque est quia illi non habent fidei firmitatem, qui quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra eiusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem. Velut si vespertiones et noctuae non nisi in nocte caelum videntes de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas ipsum solem irreverberato visu intuentes.” EIV, I, 8, 1- 6.

<sup>408</sup> “Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec

Nesta mesma *Epistola de incarnatione Verbi*, obra breve, mas importantíssima para a compreensão das relações entre dialética e fé, o autor não apenas mostra como um esforço possa ser equivocado – é o caso de Roscelino – mas vai além disso, esclarecendo o que seria o esforço bem conduzido, isto é, aquele que obedece uma certa *prioridade*: é preciso, primeiro estar firme na fé e, só depois, lançar-se ao desafio dialético. Anselmo estabelece a condição para que se possa empreender o esforço. Na *Epistola de incarnatione Verbi* tal condição aparece de modo explícito e vem sempre esclarecida por um *prius*, evidenciando que a “escalada” racional pressupõe a firmeza da fé<sup>409</sup>: primeiro é preciso purificar o coração pela fé (*prius ergo fide mundandum est cor*); primeiro é preciso que os olhos sejam iluminados pelos preceitos divinos (*prius per praeceptorum domini custodiam illuminandi sunt oculi*); primeiro é preciso uma humilde obediência ao testemunho divino (*prius per humilem oboedientiam testimonium dei*); primeiro 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 discutiamus*)<sup>410</sup>. Podemos constatar, como já nesta carta sobre a encarnação do Filho, que o autor antecipa aquela *reta ordem*, da qual já falamos no capítulo anterior, que aparece no *Cur Deus homo*, consoante a qual é preciso primeiro crer, antes de discutir<sup>411</sup>.

---

sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi”. EIV I, 9, 20 – 10, 1.

<sup>409</sup> “Unde fit ut dum ad illa quae **prius** fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: ‘nisi credideritis, non intelligetis’, praepostere per intellectum **prius** conatur ascendere: in multimodos errores per intellectus defectum cogatur descendere”. EIV, I,7,10 – 8, 1.

<sup>410</sup> Cf. EIV I, 8, 7 – 14.

<sup>411</sup> “Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemos quod credimus intelligere”. CDH I.I, c.I,48, 16-18.

Assim percebemos como, no pensamento de Anselmo, o esforço dialético é inseparável da fé. Já no *Monologion* o autor chamava atenção para o dever que cabe à criatura racional: criada que foi à imagem e semelhança divinas precisa esforçar-se, com todo empenho, a fim de conhecer seu criador<sup>412</sup>. Mas, o que se pode esperar de um tal empenho? Qual é o fruto do esforço? Não bastaria a fé? O que se alcança ao fim de tão árduo exercício dialético? Talvez se pudesse dizer que o fruto do esforço intelectual é ver que o que é objeto de crença é, de fato, verdadeiro, pois que sua razoabilidade ficou demonstrada pelo encadeamento das razões necessárias. Mas uma tal resposta não nos parece que esteja de acordo com o espírito que anima a reflexão anselmiana. Se assim fosse, significaria que o esforço racional acontece a partir de incertezas no campo da fé. Ora, sabemos que o primeiro passo para empreender o esforço racional é precisamente estar firme na fé. Firmeza na fé e incerteza não são conciliáveis em Anselmo, que tem consciência de que não é possível conhecer tudo o que diz respeito à fé. Mostra que pontos obscuros existem, mas a obscuridade em questão diz respeito à nossa capacidade de compreender e não à capacidade de crer. Portanto, não nos parece possível que o esforço racional tenha como escopo dirimir dúvidas relativas à fé.

Uma outra resposta, bem mais razoável, é a de que o uso da razão seja capaz de levar o crente a mostrar ao descrente a razoabilidade e, portanto, a pertinência da fé. Esta intenção, bem pode estar presente em Anselmo, afinal ele acena, no *Monologion*, para a figura do descrente<sup>413</sup>. Não nos parece, porém, que a intenção apologética seja a sua intenção precípua. Especialmente no que diz respeito ao seu primeiro tratado sistemático,

---

<sup>412</sup> “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.

<sup>413</sup> Cf. Mon. I, 13, 5 – 14,1.



parece-nos que o escopo do autor vá muito além disso, dizendo respeito não a um hipotético descrente, mas situando-se justamente no interior da comunidade daqueles que crêem. O *Monologion*, é sempre oportuno salientar, nasce no interior de uma comunidade monástica, escrito por um monge a pedido de monges. Seu conteúdo, como já sabemos, antes de ser escrito, foi tema de disputa e, sobretudo, de meditação. Daí nos parecer que a resposta mais adequada para a questão do porquê do esforço dialético seja a seguinte: este é empreendido, tendo em vista uma espécie de contemplação intelectual. O fruto do esforço racional consiste em gozar da contemplação<sup>414</sup> da verdade atingida *sola ratione*. O esforço racional, não é inócuo. Ele proporciona uma alegria grande e prazerosa (*magnum et delectabile*) como o autor admite explicitamente no *Monologion*<sup>415</sup>. Por isso, convém empreendê-lo. Num contexto em que a dialética tantos problemas suscitava, o Prior de Bec mostra aos monges que lhe pediram que escrevesse o *Monologion* e não somente a eles, que a dialética, se bem compreendida, não é fonte de desconfianças e preocupações, mas é capaz de proporcionar, em vez de temores, o mais lídimo gáudio.

---

<sup>414</sup> Italo Sciuto identifica esta intenção de Anselmo como sendo uma resposta de tipo *estético*: “non si tratta di pervenire alla fede per mezzo della ragione ma di gioire di una contemplazione intellettuale, che vale ed è perseguibile per se stessa, prescindendo da una sua utilità”. La Ragione della Fede, p. 75.

<sup>415</sup> Cf. Mon. VI, 19, 14 – 20.

## CONCLUSÃO

Chegados a este momento de nosso estudo, é hora de retomarmos algumas idéias. Na verdade, os pontos fundamentais que desejaríamos ressaltar já foram apresentados ao longo dos capítulos. O que intentamos agora é recuperar as idéias principais a fim de evidenciar o que concluímos de nosso estudo sobre o pensamento anselmiano, tendo como paradigma seu *Monologion*.

Em primeiro lugar, ressaltemos que a obra de Anselmo se encontra fortemente vinculada não apenas à tradição patrística e ao legado de Agostinho, mas também ao seu contexto intelectual mais próximo. Vimos que a reflexão filosófica do século XI está marcada pelo debate em torno do estatuto da *dialética*. Todas as posições, envoltas naquele cenário de discussão, estão relacionadas ao grandíssimo interesse suscitado pela presença cada mais forte da dialética, no estudo das questões consideradas privilegiadas, quais sejam, as questões da fé. A admiração, positiva ou negativa, entusiasta ou temerosa pela dialética, está relacionada a uma certa carência metafísica. O desejo de tratar, a partir da

razão, as questões que entendiam ser as mais excelsas, levou aqueles pensadores a fazer uso dos meios então à disposição. Não estavam plenamente disponíveis os recursos da metafísica que, só mais tarde, se fariam presentes no ocidente. Restava, portanto, a lógica e tal disciplina não deixou de ser usada de modo entusiasta por uns, apesar da apreensão por parte de outros.

A veemência de uns e as reticências de outros são evidenciadoras de que a dialética se impunha como meio de discussão, uma vez que, mesmo aqueles que prescreviam cautela no seu uso, não deixaram de utilizá-la, às vezes, para combater os entusiastas dialéticos. Lanfranco, Berengário, Pedro Damiano, ao lado de tantos outros, são personagens não de um conflito, mas, preferimos dizer, de um debate em que a dialética está no centro. É claro que a polêmica se fez presente, mas parece-nos que as diversas posturas envolvidas, para além do antagonismo e das discordâncias, têm em comum a admiração pela dialética. Evidentemente, tal admiração não foi igual para todos os envolvidos. Para uns, ela significou um arrebatamento intelectual, quem sabe até bastante acentuado. Para outros, representou temor e, também aqui se pode dizer que este foi, algumas vezes, exagerado. Uns e outros, contudo, não são indiferentes à dialética.

É precisamente em meio a este cenário de discussão que surge a reflexão de Anselmo de Aosta. Este prior da Abadia beneditina de Bec, na Normandia fora aluno de Lanfranco e, certamente, não viu com indiferença a polêmica que seu mestre travou com Berengário em torno do sacramento eucarístico. O pensamento de Anselmo, quisemos deixar isto muito claro em nosso estudo, só pode ser bem entendido, se compreendemos as vicissitudes intelectuais de sua época. Ao mesmo tempo que afirmamos esta vinculação com seu contexto filosófico, afirmamos, igualmente, que Anselmo é inovador. Sua

inovação, procuramos salientar, não acontece apenas em relação aos seus contemporâneos, mas inova também em relação a toda a tradição filosófica que tem diante de si.

Diante de seu contexto mais imediato, Anselmo é inovador pelo modo como concebe a dialética. Aquela que Agostinho chamara a *disciplina das disciplinas* é vista, por seu discípulo do século XI, como um precioso instrumento, o qual será útil se for adequadamente utilizado. Inserido num contexto de discussão sobre o papel da dialética e de admiração pela mesma, demonstrou *maturidade filosófica* para tratá-la. Precisamos, contudo, bem entender o que isto significa. Não concordamos plenamente com a idéia consoante a qual diante do racionalismo exacerbado dos dialéticos e a da intransigência ferrenha dos teólogos antidialéticos, o Prior de Bec surja como o justo meio que percebe as virtudes e as carências das posições em disputa. Tal concepção de Anselmo e do século XI, por tudo o que já dissemos, se não é de todo equivocada, parece-nos, contudo, extremamente simplista para caracterizar o pensamento de Anselmo e de seus contemporâneos. Na verdade, Anselmo e os monges que com ele convivem, estão todos envolvidos com a dialética. O que se percebe nele é uma maior maturidade diante da questão. Não se faz filosofia, a partir do nada, ninguém é absolutamente original. Os grandes filósofos, porém, são capazes de instaurar algo novo, evidenciando a fecundidade de suas reflexões. No caso de Anselmo, a inovação está na maneira mais ampla, mais completa em que situa a dialética. Ela é por ele entendida como um *instrumento* que o homem, por ser criatura racional, pode e deve utilizar. Mas tal utilização requer um adequado preparo, pois fazer uso da dialética significa um esforço, uma vez que sua marca é o rigor argumentativo. Fazer uso de um tão precioso instrumento, sem a devida preparação, equivaleria à desastrosa aventura de um morcego que intentasse enfrentar, em pleno meio dia, uma águia, acostumada a olhar o sol de frente.

Acompanhada do devido preparo, a dialética se mostra instrumento apto para tratar das questões excelsas, tanto quanto seja possível. A consciência dos seus limites não implica renúncia ao esforço. Esta é uma intuição particularmente significativa da reflexão anselmiana, sendo uma evidência de sua maturidade filosófica. Enquanto a dialética aparecia como causadora de problemas para uns e como chave para a resolução de todas as questões para outros, Anselmo de Aosta levou a cabo uma reflexão em que o rigor não desvanece diante da impossibilidade da compreensão plena. Mesmo que não se possa dizer tudo, não se deve calar. O esforço bem realizado, não aceita o fideísmo, nem se deixa seduzir pelo racionalismo. Não nos parece que os envolvidos nas discussões em torno da dialética no século XI possam ser simplesmente rotulados como racionalistas e fideístas. O que queremos dizer é que Anselmo, de modo mais maduro e fecundo do que seus contemporâneos, soube evitar posturas reducionistas, mostrando, em meio ao debate sobre o estatuto da dialética, que, bem compreendida, esta não será nem panacéia, nem balbúrdia, mas *gáudio*.

Os temas de discussão então em uso, é claro, estão muito mais afeitos à metafísica do que à lógica. Trata-los apenas com a “arte da discussão, discernindo o verdadeiro do falso” é empreitada dificultosa. Sustentamos, entretanto, que os problemas enfrentados pelos pensadores do século XI vão além da carência metafísica. O Ocidente Latino ainda não tinha conhecimento pleno de elementos filosóficos importantes, que disponibilizariam condições bem mais adequadas para o tratamento daqueles temas. Sem menosprezar o pensamento dos variados interlocutores do debate, sustentado no século XI, em torno do estatuto da dialética, podemos afirmar que nenhum deles, exceção feita a Anselmo, teve a suficiente clareza para definir o papel atinente à disciplina das disciplinas no exame

racional da matéria sacra. As posturas, por vezes demasiado entusiastas, por vezes demasiado temerosas em torno da disciplina, parece-nos que devam ser creditadas muito mais a esse entendimento não suficientemente amadurecido sobre o estatuto da dialética do que à deficiência dos meios metafísicos mais adequados. Anselmo não fugiu da carência metafísica, afinal, de Aristóteles só conhecia a lógica. Mesmo assim soube construir uma argumentação que não tememos em classificar como rigorosa e fecunda. O modo como compreende o papel da razão diante da fé, a importância que confere à dialética em seus escritos, embora não absolutizando-a, não fazendo dela um fim em si mesma, revela que o prior de Bec conseguiu elaborar uma resposta ao seu contexto filosófico sobre qual seria o estatuto da dialética.

Anselmo entende que, através da razão, ou seja, através daquilo que torna o homem mais próximo de Deus, é possível, em harmonia com a fé, dizer algo do inefável. Isto exige esforço, dado o rigor da empreitada, mas a recompensa surge na perene alegria que experimenta o homem de fé, ao perceber que seu esforço racional levou-o a dizer algo da essência do Deus de sua fé. Anselmo não descarta dos limites da criatura humana, para dizer o inefável. Sabe que a capacidade racional do homem é restrita. Os limites são particularmente significativos quanto maior é a grandiosidade do objeto perscrutado, mas não podem ser motivos para enfraquecer o rigor investigativo da criatura racional, criada à imagem e semelhança da divindade, razão pela qual ela encontra em si mesma a motivação e os meios para prosseguir na perquirição da verdade. Diante desse modo de compreender a razão humana na sua relação com a fé, afirmamos, uma vez mais, que o pensamento de Anselmo só pode ser bem compreendido se tivermos presente seu contexto de discussão. Anselmo é fruto de seu tempo, mas não se reduz a ele (ao tempo), já que sua

reflexão transcende seu contexto imediato, apresentando contribuição significativa na história do pensamento filosófico.

Parece-nos que ele também é inovador diante da tradição que vem dos Padres, a qual acata e respeita. Sabemos que, desde os primórdios, o pensamento cristão teve de confrontar-se com as exigências racionais. Muitos foram os autores preocupados com o papel e a importância da razão humana, para abordar a fé. Fizemos referência a alguns deles em nosso estudo. Eles sempre partiram da fé e, embora sem desprezar ou menosprezar a razão, tiveram o cuidado de ater-se a alguns limites, para além dos quais, a reflexão racional poderia representar temeridade ou imprudência. A passagem, tantas vezes referida, do livro do Eclesiástico “*Aplica-te àquilo que te é acessível e não te ocupes com as coisas misteriosas*” (Eclo, 3,22) bem evidencia o sentido de suas preocupações. Anselmo, por certo, não desconhecia esta passagem bíblica, conhecia, igualmente, a tradição patrística, mas não ficou demasiado preocupado com os limites da razão. Seu contexto de discussões em torno da dialética incitava a ousadia e o Prior de Bec foi ousado, sem ser imprudente. Uma outra passagem bíblica, por ele referida no *Cur Deus homo* (I,I,47,8-11) - e que também é referida por Agostinho, na carta a Consentium (carta 120) – bem pode ter sido o amparo à sua conduta racional: “*antes, santificai a Cristo, o Senhor, em vossos corações, estando sempre prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede*” (I Pd, 3,15).

Anselmo não temeu em dar as razões da fé. Sua inovação e sua maturidade, como vimos em nosso estudo, estão bem claras no seu procedimento *sola ratione*. Prescindir da fé e da autoridade não significa negá-las. O Prior de Bec, por vez primeira, na tradição cristã, parte da razão, apenas da razão, não para mostrar que a fé é válida, pois ele não

tinha tal dúvida, mas para, através do encadeamento das razões necessárias, encontrar satisfação intelectual. Seria tal empresa um nítido exemplo de racionalismo? Não nos parece ser o caso. É claro que, se tomarmos trechos isolados da obra anselmiana, encontraremos afirmativas que dão guarida a uma postura racionalista, porém, se escolhermos outros trechos, igualmente descontextualizados, poderíamos afirmar que ele é fideísta. A reflexão anselmiana, contudo, vai muito além dessas posturas. O autor do *Monologion* confia na capacidade racional do homem. Sem negar a fé que professa, entende que é possível à criatura racional dar as razões dessa mesma fé. Aí reside a diferença do pensamento de Anselmo em relação a Berengário. O arqui-diácono de Saint-Maurice d'Angers também postulava uma razão autônoma, mas ao contrário do Prior de Bec, não soube harmonizá-la se não com a sua fé, ao menos com a autoridade. Para um, a dialética é um fim em si mesma, para outro, um instrumento que exige preparação, a fim de não ir de encontro à fé e autoridade. Para Anselmo, a fé encontra-se no primeiro plano, pois se trata do que há de mais precioso para o monge beneditino que *ora et labora*, mas, se não há divórcio com a fé, não há, também, submissão da razão à fé. A razão é autônoma em seu esforço. O *labor* intelectual tem a fé como fundamento sólido e não, como algo que cerceia seu exercício. Nesta concepção, reside a sua peculiaridade e fecundidade, não apenas em relação aos seus contemporâneos, mas também diante da tradição cristã, que lhe antecede. Esta maneira nova de conceber a razão, independente da fé e, ao mesmo tempo, fundada na fé, não nos parece que deva ser chamada racionalista. Definimo-la de modo mais apropriado, dizendo ser uma postura *filosófica*. E o *Monologion* é a melhor e mais pura expressão de tal filosofia.

Meditação e disputa marcam a elaboração do *Monologion*. Antes de ser escrito, foi tema de discussão, mas também objeto de meditação e de oração. Não se entenda com isso



que se está tratando de um escrito quase místico. Anselmo é um dialético, mas um dialético que pode empreender o esforço da disputa, porque antes passou pela meditação. Não hesitamos em afirmar que o *Monologion* é um escrito de filosofia e é um claro *exemplo de meditação sobre as razões da fé*. A obra é toda ela embasada em sólida argumentação dialética. Trata-se, evidentemente, de uma filosofia integrada num determinado contexto histórico-cultural, o qual lhe confere uma determinada moldura, muito particular, mas que não a torna menos filosófica.

Anselmo é um filósofo medieval e não um moderno ou pré-moderno. Faz filosofia, a partir dos temas que, então, eram objeto de especulação. A autonomia do esforço racional que percebemos nele não significa romper com a fé e a autoridade. Estas são importantes e dão sentido não apenas à reflexão, mas à vida do intelectual cristão. O *Monologion* é um exemplo dessa integração entre objeto de fé e especulação dialética. As várias referências ao método, internas à obra ou não, mostram que o primeiro opúsculo sistemático do Prior de Bec está inserido no debate em torno da dialética. Ao estruturar sua argumentação a partir do encadeamento das razões necessárias, prescindindo das Escrituras, o autor está demonstrando não apenas sua confiança na capacidade do homem de pensar por si mesmo, mas, além disso, mostra que uma tal autonomia não se sobrepõe, nem contradiz a fé. Evidentemente seu procedimento inovador não deixou, como vimos, de provocar inquietações.

Sustentamos não somente que o *Monologion* é obra filosófica, por excelência, mas acrescentamos, ainda, que o tratado é uma resposta do autor às discussões em torno do estatuto da dialética, para abordar a matéria sagrada. O *sola ratiōe* adotado pelo autor consiste numa resposta à questão fundamental do pensamento de então. A resposta de

Anselmo não acontece apenas pelo fato de fazer um apelo à dialética. Havia toda uma tradição que, com maiores ou menores reservas, justificava a importância de dar as razões da fé. A sua grande inovação está no *sola ratiōe*. Se, no *Monologion*, apelasse para as Escrituras, ainda teria, evidentemente, um papel importante naquele contexto, mas não seria o instaurador de uma resposta original e fecunda. Mostra com o *Monologion* que é pertinente aplicar à dialética às questões sagradas, as questões mais fundamentais para os envolvidos naquele rico debate que se travava. Podemos mesmo dizer que o tema fundamental do *Monologion* é a validade do esforço dialético. Com seu método, Anselmo responde aos autores do século XI, que é meritório esforçar-se na compreensão da verdade.

Salientamos que entendemos ser o *Monologion* um paradigma da produção filosófica de seu autor. Anselmo faz filosofia, tanto que a autoridade é colocada entre parênteses no seu escrito. O espírito filosófico do *Monologion* desapareceria, se o autor cedesse às sugestões de Lanfranco e recorresse às autoridades. Seria a descaracterização total do escopo filosófico de seu autor. Não entendemos, portanto, sua obra como mística, teológica ou uma espécie híbrida de filosofia e religião. Anselmo, verdadeiramente, é místico, é teólogo, mas produziu uma obra genuinamente filosófica, tal como poderia ser produzida naquele contexto.

Entendemos que o *sola ratiōe* de Anselmo é uma demonstração de que o autor credita à razão um papel autônomo em relação à fé e à autoridade. Deve-se, contudo, atentar para o fato de que esta autonomia não significa rompimento com a fé e a tradição. Anselmo mostrou que a ordem humana, por si só, é capaz de perscrutar a verdade. Foi um grande passo. Poderia ter ido além? Ele não percebeu que a razão poderia ter um campo de ação próprio, ou seja, que há temas que são de filosofia e há temas que são de teologia.

Mas, seria possível exigir isso de um pensador do século XI? Parece-nos que não, embora devamos admitir que Pedro Damiano possa ter vislumbrado algo disso. Só a Escolástica posterior teria maior clareza sobre uma tal demarcação. Por isso, afirmamos que uma análise da obra anselmiana que não tome em conta seu contexto intelectual dificilmente poderá fugir da parcialidade.

Nosso estudo quis ressaltar a importância da reflexão do século XI. Quisemos mostrar que o debate em torno da dialética representa muito mais do que uma querela entre cristãos, uns decantando, outros menoscabando a razão. Não se trata disso. Os estudos críticos, infelizmente ainda raros entre nós, não mais permitem que se tenha uma imagem caricatural dos atores daquele cenário intelectual. Na verdade, as diferentes concepções são um claro testemunho de um período que assistia, sem imobilismo intelectual, a um genuíno despertar da razão. Muito mais do que mostrar a importância de Anselmo no século XI, intentamos evidenciar que seu pensamento é uma resposta à questão que era o núcleo das discussões de então. O *Monologion*, mais do que qualquer outra obra de Anselmo - mesmo o *Proslogion* com seu famoso argumento único - é onde a resposta aparece de maneira lídima e perspicaz. Assim compreendido, Anselmo não mais aparece como um gênio isolado em uma época de escasso valor filosófico, mas como o filósofo que pensa a partir de seu contexto, mas cujo pensamento apresenta uma fecundidade para além de si mesmo. Nesse sentido, podemos dizer que seu esforço dialético foi bem conduzido. A jovem águia que alçou seu vôo inicial, contemplando as montanhas de Aosta, soube, já madura, nos céus da Normandia, encarar de frente o sol em plena luz do meio dia, sabendo que seu vôo não seria capaz de conduzi-la até o astro-rei. Mesmo assim, não renunciou à grande e prazerosa alegria que é poder contemplar e sentir a sua luz.

## BIBLIOGRAFIA

### a) Bibliografia Fonte

ANSELMO. *Opera Omnia - S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi* – ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.

\_\_\_\_\_. *Opera Omnia – prolegomena seu ratio editionis* – fecit Franciscus Salesius Schmitt – Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1968.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *Opere Filosofiche*. Traduzione, introduzione e note de S. V. Rovighi. Bari: Laterza, 1969.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas de Santo Anselmo*. Edición bilingue por P. Fr. Julián Alameda. 2 vols. Madrid: BAC, 1952 e 1953.

\_\_\_\_\_. *The Major Works* – N. York: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Monólogo, Proslógio, A Verdade, O Gramático*. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ANSELMO. *Monologion*. Texto latino a fronte – a cura di Italo Sciuto. Milano: Rusconi Libri, 1985.

\_\_\_\_\_. *Il Monologion* – Traduzione, prefazione e note di Carmello Ottaviano. Palermo: Ires, sd.

\_\_\_\_\_. *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*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 1950.

\_\_\_\_\_. *Proslogion*. Texto latino a fronte – a cura di Italo Sciuto. Milano: Rusconi Libri, 1996.

\_\_\_\_\_. *Sur l'existence de Dieu (Proslogion)* – introduction, texte et traduction par Alexandre Koyré. Paris: Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_. *Fede e Libertà*. – Introduzione di Osvaldo Rossi. Padova: Edizioni Messaggero, 1988.

\_\_\_\_\_. *Libertà e Arbítrio* - a cura di Italo Sciuto. Firenze: Nardini Editore, 1992.

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

\_\_\_\_\_. *Opere de Sant'Agostino – Dialoghi.VI.I – La felicità, L'Ordine, I Soliloqui, L'Immortalità dell'Anima* – edizione latino-italiana. Introduzione, traduzione e note a cura di Domenico Gentile. Roma: Città Nuova Editrice, 1970.

\_\_\_\_\_. *De quantitate animae*. In: Oeuvres de Saint Augustin. Paris: Desclée de Brouwer, 1939.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Porto: Porto Editora, 1995.

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

EADMERO. Vie de Saint Anselme. In: *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbery 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.

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

PEDRO DAMIÃO. *Contestazione Preghiera Lacrime*. Brescia: Morcelliana, 1972.

\_\_\_\_\_. *De divina omnipotentia e altri opuscoli* – a cura di Paolo Brezzi e di Bruno Nardi. Firenze: Vallecchi Editore, 1943.

\_\_\_\_\_. *Il Libro Chiamato Dominus Vobiscum Indirezzato all'eremita Leone*. Asti: Piemme, 2001.

\_\_\_\_\_. *Lettere ai Monaci di Montecassino* – a cura di Aldo Granata. Milano: Jaca Book, 1987.

\_\_\_\_\_. *Lettre sur la Toute-Puissance Divine*. Paris: Cerf, 1972.

SALISBURY, Giovanni di. *Anselmo e Becket – due vite* – a cura di Inos Biffi. Milano: Jaca Book, 1990.

b) Bibliografia Complementar

AAVV. *L'Attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* (Studia Anselmiana 101), Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1990.

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

AAVV. *Spicilegium Beccense. II, Les mutations socioculturelles au tournant des XI – XII siècles*. Actes du Colloque International du CNRS, Etudes anselmiennes. Ixe session, Le Bec, 11 – 16 juillet 1982, Paris, CNRS, 1984.

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

AAVV. *Anselmo d'Aosta Figura Europea*. Convegno di studi, Aosta, 1988. A cura di I. Biffi e C. Marbelli. Milano: 1989.

AAVV. *Lanfranco di Pavia e L'europa del Secolo XI nel IX Centenario della Morte* (1089 – 1989), a cura di G. D'Onofrio. Roma, 1993.

AAVV. *Anselm Studies*, I, Kraus International, London, 1983.

AAVV. *Anselm Studies*. An Occasional Journal. II. Proceedings of the fifth International Saint Anselm Conference: St. Anselm and St. Augustine Episcopi ad Saecula, ed by J.C. Schnaubelt, OSA, Th. A. Losoncy, F. Van Fleteren, J. A. Frederick, Kraus International, New York, 1988.

ABELSON, Raziel. Not Necessary. In *Philosophical Review*. N. York, (LXX), p. 67-84, 1961.

ADAMS, M.McC. Was Anselm a Realist? The Monologium. *Franciscan Studies* 32 (St. Bonaventure) (N.Y), p. 5 – 14, 1972.

ALAMEDA, J. Teologia de San Anselmo. Por què Dios se hizo hombre? *Revista española de Teologia* 12, Madri, n° 3, 373 – p. 380, 1952.

ALBERTO, Mila. Anselmo d'Aosta: la genesi della logica dalla teologia. *Rivista di Filosofia Neo Scolastica*. 4 , Milano, p. 126- 132, 1998.

ALLEN, R. E. The Ontological Argument. In *Philosophical Review*. N. York, (LXX), 56-66, 1961.

ALSTON, Willian. The Ontological Argument Revised. In: *Descartes – a collection of critical essays*. London: University of Notre Dame Press, 1967.

AMANN, E & GAUDEL, A. “Lanfranc”. In: *Dict.de Théol.Cathol.* c.2558 – 2570, 1937.

ARDUINI, Maria Lodovica. “Sola ratione procedamus”(Cur Deus homo, 1, 20). Tradizione e novità nel segno semantico anselmiano: “Sola Ratione”. Le fonti, I: Sant'Agostino, “*Rivista di Filosofia neo-scolastica*” 83, 1-2, p. 90 – 141, 1991.

ARMSTRONG, A. H. (ed). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: C.U.P., 1995.

ATKINS, A. Caprice: the mthy of the fall in Anselm and Dostoievsky. *The Journal of Religion* 47, p. 295 – 312, 1967.

AUBOURG, G. *Le fonti della teologia di S. Anselmo*. In *Benedicta* 1, p. 189-202, 1949.



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

\_\_\_\_\_. *S. Anselme, Fides Quaerens Intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*.  
Genève: Labor et Fides, 1985.

BECCARI, A. *Il "Monologio" de S. Anselmo*. In *Convivium* 1, p. 431-43, 1929.

BEIVEL, J. *Anselme*. In *Dict. De Théol. Cath* 1, 2, c. 1327-60, 1937.

BERTI, Enrico. *Storia della Filosofia – Antichità e Medioevo*. Roma/Bari: Laterza, 1991.

BERTINI, Ferruccio. *Aspetti Letterari nell'Opera di Anselmo: Le Citazioni dei Classici Latine nelle 'Epistole'*. *Rivista di Storia della Filosofia* 3, p. 457 – 465, 1993.

BERTOLA, E. *I Precedenti del metodo di Anselmo di Canterbury nella storia dottrinale cristiana, "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale"*, p. 89 – 144, 1983.

BESTUL, H. Th. *St. Anselm, the monastic community at Canterbury, and devotional writing in late anglo-saxon England*. *Anselm Studies* 1, p. 185 – 198, 1983.

BIANCO, A. *S. Anselmo tra cultura monastica e scolastica*. *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* 74 n° 1, p.132 – 147, 1980.

BIFFI, I. *Anselmo dal Bec a Canterbury: l'itinerario di un discernimento*. *La Scuola Cattolica* 116 n° 4, p. 306 – 338, 1988.

\_\_\_\_\_. *Anselmo dal Bec a Canterbury: Riluttanza e coscienza episcopale - gli inizi in: Anselmo d'Aosta. Opere. Tomo II*. Milano: Jaca Book, 1990, p. 39-83.

\_\_\_\_\_. *Protagonisti del Medioevo: Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Suger, Pietro Il Venerabile, Tommaso Becket*. Milano: Jaca Book, 1996.

- BIOLO, Silvino. *L'Uomo di Fronte a Dio*. Lineamenti di Filosofia della Religione. Roma: Editrice PUG, 1992.
- BOEHNER, Ph. e GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BOULLARD, H. *Comprendre ce que l'on croit. (intelligence de la foi)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.
- BOURKE, V. J. A millenium of christian Platonism: Augustin, Anselm and Ficino, *Proceedings of the PMR Conference* 10, p. 1–22, 1985.
- BRÉHIER, Émile. *La Philosophie du Moyen Age*. Paris: Éditions Albin Michel, 1937.
- BRIANCESCO, Eduardo. Aproximaciones a la doctrina del pecado original en Anselmo de Canterbury. In: *Patristica et Mediaevalia* IV – V, p. 45– 65, 1983/4.
- \_\_\_\_\_. Aproximaciones a la doctrina del pecado original en Anselmo de Canterbury. In: *Patristica et Mediaevalia* , VI, p. 43 – 55, 1985.
- \_\_\_\_\_. El Último Anselmo. Ensayo sobre la Estructura del “De concordia”. *Patristica et Mediaevalia*, VIII, p. 61- 87, 1987.
- \_\_\_\_\_. Justicia y verdad en san Anselmo: El capitulo XII del “De Veritate”. *Patristica et Mediaevalia* II, p. 4 – 20, 1981.
- \_\_\_\_\_. Lenguaje Hipostático y Satisfacción Redentora en San Anselmo. *Patristica Et Mediaevalia* XII, p. 33 – 51, 1991.
- \_\_\_\_\_. Renacimiento de San Anselmo?: La nueva edición de su “obra Completa”. In: *Stromata*, XLIV, p. 201 – 231, 1988.

BRIANCESCO, Eduardo. Sentido y Vigencia de la Cristología de San Anselmo. Ensayo de Lectura Estructural del Cur Deus Homo. *Stromata*, XXXVI, p. 3 – 17, 1981.

\_\_\_\_\_. *Un Triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1982.

BRIANCESCO, Eduardo. Lenguaje y Misterio en Anselmo de Canterbury. *Patristica et Mediaevalia* X, p. 57 – 64, 1989.

BRITO, A. J de. As Recentes controvérsias sobre o argumento ontológico. *Revista Portuguesa de Filosofia* 44, p. 249 – 286, 1988.

BROCCHIERI, Mariateresa. Lanfranco di Pavia ‘maestro dei nostri studi’: cultura e filosofia nel secolo XI. *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.

BROCCHIERI, Mariateresa & PAARODI, Massimo. *Storia della Filosofia Medievale – da Boecio a Wyclif*. Roma/Bari: Laterza, 1998.

BULTOT, R. La dignité de l’homme selon S. Anselme de Cantorbéry. In *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquérant*, Lille, p. 549 – 568, 1967.

CAMPBELL, James. *Los Padres Griegos*. B. Aires: Editorial Nova, 1948.

CAMPBELL, Richard. The Systematic Character of Anselm’s Thought in Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe – XIIe siècles. *Études Anselmiennes* (IV e. session) Paris: CNRS, p. 549 – 560, 1984 (SB 2).

\_\_\_\_\_. Anselm’s theological method. *Scottish Journal of Theology* 32 , n° 6, p. 541-562, 1979.

CANAVERO, Alessandra. *L'Infinita Via – Ragione, Natura e Trinità da Anselmo a Tommaso*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990.

CANTIN, André. La Position prise par Lanfranc sur le Traitements des Mystères de la Foi par les Raisons Dialectiques 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.

CANTIN, André. L'usage de la Sainte Ecriture chez S. Anselme et S. Augustin. *Anselm Studies* 2, p. 423-445, 1988.

\_\_\_\_\_. La 'Raison' dans le De Sacra Coena de Bérenger de Tours. *Recherches Augustiennes*, XII, p. 174 – 211, 1977.

\_\_\_\_\_. Ratio et Auctoritas de Pierre Damien à Anselme. *Revue des Études Augustiniennes*, 1 –2, p. 152 – 179, 1972.

\_\_\_\_\_. Saint Anselme au départ de l'aventure européenne de la raison, *SB* 2, p. 611 - 622.

\_\_\_\_\_. *Fede e Dialettica nell'XI secolo*. Milano: Jaca Book, 1996.

CAPITANI, Ovídio. *Studi su Berengario di Tours*. Lecce: Edizione Milella, 1966.

\_\_\_\_\_. *Tradizione ed Interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del séc. XI*. Roma: Jouvence, 1990.

CATAPANO, Giovanni. *L'idea di Filosofia in Agostino*. Subsidia Mediaevalia Patavina – Padova: Il Poligrafo Casa Editrice, 2000.

CATTIN, Yves. La pensée de S. Anselme et la tradition philosophique de l'immédiateté de Dieu *L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta* (Studia Anselmiana 101), Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, p. 83 – 142, 1990.

\_\_\_\_\_. *La Preuve de Dieu: Introduction à la lecture du Proslogion de Anselme de Cantorbéry*. Paris: Vrin, 1968.

CENACCHI, Giuseppe. *Il Pensiero Filosofico di Anselmo d'Aosta*. Padova: Cedam, 1974.

CERIANI, G. *S. Anselmo*. Brescia: 1947.

CHADWICK, Henry. La Lógica di Boezio in *Le Fonti del Pensiero Medievale* a cura di Mariella Gardinali e Lydia Salerno. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, p. 85-110, 1993.

CHATILLON, J. *De Guillaume d'Auxerre à S. Thomas d'Aquin: l'argument de Saint Anselme chez le premiers escolastique du 13 siècle*. In *Specilegium Beccense*. 1. Le Bec, Paris: 1959.

\_\_\_\_\_. Saint Anselme et l'Écriture in *Les mutations socio-culturelles au tournant des Xie-XIe siècles. Etudes anselmiennes* (Ive. Séssion), Paris, CNRS, p. 431 – 442, 1984.

CHENU, Marie-Dominique. *La Teologia come scienza nel XIII secolo*. Milano: Jaca Book, 1995.

CIECHETTI, A. *L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta*. Roma: 1951.

COLISH, Márcia L. Eleventh-Century Grammar in Thought of St. Anselm. *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge- Actes du 4<sup>o</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale*. Paris: Vrin, p. 785 – 795, 1969.

\_\_\_\_\_. *The Mirror of Language: a study in the medieval theory of Knowledge*. New Haven and London: Yale University Press, 1968.

COLOMBO, Giuseppe. *Il Método Teológico di Sant'Anselmo* in Anselmo d'Aosta *Figura Europea* – Convegno di Studi – Aosta (1988) – a cura di I. Biffi e C. Marabelli. Milano: Jaca Book, p. 163-168, 1989.

\_\_\_\_\_. Il metodo teológico di Sant'Anselmo. *La Scuola Cattolica* 116, Milano, n° 4, p. 385 – 389, 1988.

COLOMBO, Giuseppe. *Invito al Pensiero di Sant'Anselmo*. Milano: Mursia, 1990.

COMBES, André. *Un Inédit de Saint Anselme? Le Traité De Unitate Divinae Essentiae et Pluralitate Creaturarum D'Aprés Jean de Ripa*. Paris: Vrin, 1944.

CORBIN, Michel. Fides quaerens intellectum – ovvero l'avventura di un'edizione, *Anselmo d'Aosta Figura Europea* – Convegno di Studi – Aosta (1988) – a cura di I. Biffi e C. Marabelli. Milano: Jaca Book, p. 169 – 181, 1989.

\_\_\_\_\_. Fides quaerens intellectum. *La Scuola Cattolica* 116, Milão, n° 4, p. 390-400, 1988.

\_\_\_\_\_. *Prière et Raison de la Foi. Introduction à l'Oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

CORTI, E. C. Verdad y Libertad. Lectura del De Veritate de Anselmo de Canterbury. *Stromata*, XXXIX, p. 351 – 363, 1983.

\_\_\_\_\_. Decir y Guardar Silencio. El capitulo XV del Monologion de San Anselmo de Canterbury. *Stromata*, LXVII, p. 351 – 360, 1991.

\_\_\_\_\_. El Bien y la Esencia. Lectura de los capitulos I a IV del Monologion de San Anselmo de Canterbury. *Stromata*, XLII, p. 329 – 365, 1986.

CORTI, E. C. La Razón Humana y la Naturaleza Divina – Dialéctica y Trinitarismo en la Epistola de incarnatione verbi de S. Anselmo de Canterbury. *Nuevo Mundo*, n° 1, p. 125 – 156, 2000.

\_\_\_\_\_. Libertad Y Necesidad en el 'Monologion' de San Anselmo de Canterbury. Especularidad textual y articulación especulativa del pensamiento. *Patristica et Mediaevalia*, IX, p. 47 – 90, 1988.

CORTI, E. C. Libertad y Necesidad en el Cur Deus Homo de San Anselmo de Canterbury. (primeira parte). *Stromata*, XLV, p. 339 – 368, 1989.

\_\_\_\_\_. Libertad y Necesidade en el Cur Deus Homo de San Anselmo de Canterbury. (segunda parte). *Stromata*, XLVI, p. 337 – 360, 1990.

CORVINO, F. Necessità e Libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta. *Studi di Filosofia Medioevale*. Bari, p. 97 – 122, 1974.

CRISTIANI, Marta. Le 'Ragioni' di Berengario di Tours. 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.

\_\_\_\_\_. *Lo Sguardo a Occidente – Religione e Cultura in Europa nei secoli IX – XI*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1995.

D'ONOFRIO, Giulio. *Fons Scientiae – la dialettica nell'Occidente tardo-antico*. Napoli: Liguori Editore, 1986.

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

DE BONI, Luís A (org.) *Idade Média: Ética e Política*. 2 ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

DE LUBAC, H. 'Seigneur, Je Cherche ton Visage'. Sur le chapitre XIV du Proslogion de Saint Anselme. *Archives de Philosophie*. XXXIX, p. 201 –225, 407 – 425, 1976.

DELHAYE, Ph. Dire l'ineffable. A propôs d'um libre récent. *Nouvellè Revue Théologique* 109, Tornai /Namur, n° 3, p. 411- 415, 1987.

DHONDT, Jan. *La Alta Edad Media*. 8 ed, Madrid, México, B. Aires: Siglo XXI, 1978.

DRONKE, Peter. *A History of Twelfth-Century Western Philosophical*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

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

EVANS, Gillan. (edit). *A Concordance to the Works of St. Anselm*. New York: Kraus International Publications, 1984. 4 vv.

\_\_\_\_\_. *Anselm*. London: Geoffrey Chapman, 1989.

\_\_\_\_\_. Philosophy & Theology. *The Middle Ages*. N.York: Routledge, 1994.

\_\_\_\_\_. 'Solummodo Sacramentum et non Verum': Issues of logic and language in the Berengarian Controversy. 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.

FILLIATRE, C. *La Philosophie de Saint Anselme: ses principes, sa nature, son influence*. Paris: 1920.

FLASCH, Kurt. *Introduzione alla Filosofia Medievale*. Torino: Einaudi, 2002.



FOCILLON, Henri. *O Ano Mil*. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989.

FOREST, A. Remarques sur l'argument du 'Proslogion'. In: *Scritti in onore di C. Giacon*, Padova: Editrice Antenore, p. 147-172, 1972.

FORMENT, Eudaldo. *San Anselmo*. Madrid: Ediciones del Orto, 1995.

FORNASARI, Giuseppe. *Medioevo Riformato del Século XI - Píer Damiani e Gregorio VII*. Napoli: Liguori Editore, 1996.

FRANCO JR. Hilário. *A Idade Média - Nascimento do Ocidente*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. *O Ano Mil: Tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FRANGIOTTI, Roque. *História da Teologia - Período Medieval*. São Paulo: Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. *História da Teologia - Período Patrístico*. São Paulo: Paulinas, 1992.

GALVÁN, J.M. "Fides quaerens intellectum": la metodología teológica de S. Anselmo di Canterbury come esempio dell'essenzialità della fede nel lavoro di comprensione del messaggio rivelato, en Portage Cristo all'uomo, Studia Urbaniana, Roma, 1985, p. 859 - 873.

GARCIA – JUNCEDA, J. A. Dialécticos y teólogos. Ambitos de suficiencia de la razón en el siglo XI. *Annales des Seminario de Historia de la Filosofia* 5, Madrid, p. 173 – 238, 1985.

\_\_\_\_\_. Problema de los universales. La modernidad dialetica del siglo XI. In *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia*. Madrid. 1, p. 37 – 56, 1980.

GARIN, Eugenio. *Studi sul Platonismo Medievale*. Firenze: Felice le Mounnier, 1958.

GARRIDO, M. El supuesto racionalismo de San Anselmo. *Verdad y Vida* 13, p. 469-80, 1955.

\_\_\_\_\_. San Anselmo y el argumento de analogía en el misterio de la Trinidad. *Verdad y Vida* 13, Madrid, nº 51, p. 349-362, 1955.

GHISALBERTI, Alessandro. Dilecto dilectus, amico amicus, fratri frater: l'epistolario beccense di Anselmo, *La Scuola Cattolica*, 116, p. 339 – 355, 1988.

\_\_\_\_\_. Il Compito dell'Intelligere e la figura dell'Intelletto nel 'Cur Deus Homo'. *Atti del Congresso Anselmiano Internazionale*. Roma 21-23 maggio 1998. Roma, 1999. P. 311 – 331.

\_\_\_\_\_. Ragione intelletto illuminazione in Anselmo d'Aosta. In: Melchiorre, Virgilio. *I Luoghi del Comprendere*. Milano: Vita e Pensiero, 2000.

\_\_\_\_\_. *Medioevo Teologico – categorie della teologia razionale nel Medioevo*. Bari: Laterza, 1990.

\_\_\_\_\_. Per una riletura dell'argomento ontológico di Anselmo d'Aosta. *Vita e Pensiero* 73, p. 543 – 549, 1990.

GIBSON, Margaret. *Lanfranco - dal Pavia al Bec a Canterbury*. Milano: Jaca Book, 1989.

GILBERT, Paul. "Id est summum omnium quae sunt"-S.Anselme, "Monologion" chap. IV in *Revue Philosophique de Louvain*, T. 82, p. 199- 223, 1984.

\_\_\_\_\_. *Anselmo d'Aosta - invito alla lettura*. Torino: San Paolo, 2001.

GILBERT, Paul. Création, Péché et Joie. *Rivista di Storia della Filosofia* 3, p. 497 - 512, 1993.

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

\_\_\_\_\_. L'éternité de Dieu dans le Proslogion de Saint Anselme in *L'annualità filosofica di Anselmo d'Aosta. Studia Anselmiana* 101, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, p. 65-82, 1990.

GILBERT, Paul. La Confession de foi dans le De Processione Spiritus Sancti de Saint Anselme in *L'annualità filosofica di Anselmo d'Aosta. Studia Anselmiana* 101, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, p. 229 - 262, 1990.

\_\_\_\_\_. *Le Proslogion de S. Anselme. Silence de Dieu et joie de l'homme*. In: *Analecta Gregoriana*, 257. Series Facultatis Philosophiae. Sectio A, 14, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1990.

GILSON, Étienne. Sens et Nature de l'Argument de Saint Anselme. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. T.IX, p. 5-51, 1934.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Descartes y Saint Anselme - in: Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 5 ed. Paris: Vrin, 1984, p. 215 - 223.

\_\_\_\_\_. *Dios y la Filosofía*. B. Aires: Eméce, 1945.

\_\_\_\_\_. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. B. Aires: Emece Editores, 1952.

\_\_\_\_\_. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 1960.

GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: Vrin, 1969.

GOGACZ, M. 'La Ratio Anselmi' en face du problème des relations entre métaphysique et mystique. In: *Analecta Anselmiana* 11, p. 169 – 185, 1970.

GORE, MM. *Roscelin*. In *Dictinaire de Théologie Catholique*. XIII/2, Col. 2911 – 2915, 1937.

GRABMANN, M. *Storia Del Metodo Scolastico*. Firenze: La Nuova Italia, 1980.

GRACIA, J.J. The structural elements of necessary reasons in Anselm and Llull. *Diálogos* 9, n° 24, p. 105 – 129, 1973.

GRAMMONT, P. Saint Anselme, le Moine. *Anselm Studies* 2 (White Plains/Nova York), p. 5 –9, 1988.

GUIGNEBERT, C.R. *El Cristianismo Medieval y Moderno*. México: Fondo de Cultura Económico, 1988.

HANKEY, W. The place of the psychological image of the Trinity in the arguments of Augustine's *De Trinitate*, Anselm's *Monologium*, and Aquinas' *Summa Theologiae*, *Dyonysius* 3, p. 99 – 110, 1979.

HARTSHORNE, Charles. *Anselm's Discovery*. Lassale: Open Court, 1965.

HENLE, Paul. Uses of The Ontological Argument. *Philosophical Review*. N. York, LXX, p. 102-109, 1961.

HENRY, Desmond Paul. Was Anselm really a realist? *Ratio* 5, n° 2, p. 181 – 9, 1963.

\_\_\_\_\_. *Comentary on De Grammatico. The Historical –Logical Dimensions of St. Anselm's*. Dordrecht\ Boston: D.Reidel Publishing Company, 1974.

HENRY, Desmond Paul. *The Logic of Saint Anselm*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

HERNÁNDEZ, M. Les caractères fondamentaux de la pensée de S. Anselme. *Spicilegium Beccense*. 1 Le Bec, Paris, p. 9-18, 1959.

HERRERA, R A. *St. Anselm: a radical empirist?* In *Analecta Anselmiana* VI. II.

HOEGEN, Maternus. *L'Attualità Filosofica di Anselmo d'Aosta*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1990.

HOPKINS, Jasper. *A New, Interpretative Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *Anselm of Canterbury*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Companion to the Study of St. Anselm*. Mineapolis: University of Minesota Press, 1972.

HUBER, Sigfrido. *Los Santos Padres. Sinopsis desde los tempos apostolicos hasta el siglo sexto*. B. Aires: Desclée de Brower, 1946.

HUERTA, Vicente. Libertad, Pecado y Redención en el Pensamiento Teológico de San Anselmo. *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*. 23, p. 81 – 152, 1993.

IZUMI, H. The Doctrine of the Trinity and its topology in St. Anselm's Monologion. *Studies in Medieval Thought* 19, Kyoto, p. 18 – 35, 191-2, 1977.

JACQUIN, A. P. Le 'rationes necessariae' di Sant'Anselmo. In: *L'infinita via. Ragione, natura e Trinità da Anselmo a Tomaso* (Quodlibet, Ricerche e strumenti di filosofia medievale 7), Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990. P. 141-155.

JASPERS, Karl. *I Grandi Filosofi*. Milano: Longanesi, 1973.

KANE, G. Stanley. *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*. New York: The Edwin Mellen Press, 1981.

\_\_\_\_\_. Fides quaerens intellectum in Anselm's thought, *Scottish Journal of Theology* 26, Londres, n° 1, p. 40 – 62, 1973.

KNOWLES, David. *The Evolution of Medieval Thought*. 2 ed. London: Longman, 2000.

KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. London/New York: Routledge, 1993.

KOYRÉ, A. *l'Idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*. Paris: Vrin, 1923.

KRETZMANN, N et.al. *La Logica nel Medioevo. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Milano: Jaca Book, 1999.

LABORDA, Miguel Perez de. *La Razón frente al Insensato – Dialéctica y fe en argumento del Proslogion de San Anselmo*. Pamplona: Eunsa, 1995.

Le GOFF, J et alli. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

LECLERQ, Jean. *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu – initiation aux auteurs monastiques du moyen age*. Paris: Cerf, 1957.

\_\_\_\_\_. *San Pier Damiano. Eremita e Uomo di Chiesa*. Brescia: Marcelliana, 1972.

LEFEVRE, Y. Saint Anselme et l'enseignement systématique de la doctrine. *Spicilegium Beccense I*, Paris: Vrin, p. 87 – 93, 1959.

LEITE JR, Pedro. *O Problema dos Universais. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

LEONARDI, Cláudio. Le Meditationes di Anselmo. *Rivista di Storia della Filosofia* 3, Milano, p. 467 – 475, 1993.

LIEBESCHÜTZ, H. Western Christian. Thought from Boethis to Anselm. In: ARMSTRONG, A. H. (ed). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: C.U.P. 1995.

LOSACCO, M. La Diallettica in Anselmo d'Aosta. *Sophia*, 1, 1933.

LOSONCY, Thomas. *Will in St. Anselm: an examination of his biblical and augustinian origins* in Les Mutations socio-culturelles au tournant des Xie – XIIe siècles. Études Anselmiennes (IV e. session) Paris: CNRS, 1984, p. 701– 710. (SB 2)

MACCAGNOLO, Enzo. La continuità di Monologion e Proslogion. In: *Studi di Filosofia in onore di Gustavo Bontadini*. Vol. 1, Milano, 1975. P. 345 – 367.

\_\_\_\_\_. Teologia Monástica e Teologia Scolastica nei secoli XI e XII. In: *Questioni di Storiografia Filosofica - dalle origini all'ottocento*, vl. I – dai presocratici a Occam - a cura de Mathieu, Vittorio. Brescia: La Scuola, 1975.

MADEC, G. Y a-t-il une herméneutique anselmienne? In Les mutations socio-culturelles au tournad des Xie – XIIe siècles. Etudes Anselmiennes (Ive sèssion) Paris, CNRS, 1984, p. 491-500.

MAIER, Annelise. *Scienza e Filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*. Milano: Jaca Book, 1984.

MARENBNON, John (ed). *Routledge History of Philosophy – Vl. III*. London/N.York: Routledge, 1988.

\_\_\_\_\_. *Early Medieval Philosophy – an introduction*. 2 ed. London/New York, 1991.

MARÍAS, Julian. *San Anselmo y El Insensato - y Otros Estudios de Filosofia*. Madrid: Revista de Occidente, 1944.

MARRANZINI, A. La Processione dello Spirito Santo nella difesa di S. Anselmo ao Concilio di Bari in Credo in Spiritum Sanctum. In: *Atti Del Congresso Teológico Internazionale di Pneumatologia* (Roma, 1982) Roma, Libreria Editrice Vaticana, 489 – 505.

MARTINES, Paulo Ricardo. A Noção de Liberdade em Anselmo de Cantuária. In *De Boni*, Luís Alberto (org.) *Idade Média: Ética e Política*. 2 ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

\_\_\_\_\_. *O “argumento único” do Proslogion*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

\_\_\_\_\_. Sobre a Prova da Existência de Deus em Anselmo. In *Cardernos de Trabalho - CEPAME I*, (3), 83-95, 1992.

MARTINI, Carlo Maria. *Esperienza Episcopale di Sant’Anselmo* in Anselmo d’Aosta Figura Europea – Convegno di Studi – Aosta (1988) – a cura di I. Biffi e C. Marabelli. Milano: Jaca Book, 1989.

MASCALL, E.L. Faith and reason: Anselm and Aquinas. *Journal of Theology Studies*, 14, p. 67-90, 1963.



MATTHEWS, Scott. Arguments, Texts, and Contexts: Anselm's Argument and the Friars. *Medieval Philosophy and Theology*, 8, p. 83 – 104, 1999.

MAZZARELLA, Pasquale. *Il Pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, CEDAM, Padova, 1962.

\_\_\_\_\_. Ragione, Fede e Illuminazione in Anselmo d'Aosta. *Sophia*, 32, p.101-10, 1964.

\_\_\_\_\_. *L'Esemplarismo in Anselmo d'Aosta e in Boaventura da Bognoregio* in *Analecta Anselmiana* VI. I.

MAZZE, Th. L'Abbaye du Bec au XI siècle. In: *La Normandie Bénédictine au Temps de Guillaume le Conquérant (XI siècle)*: Facultés Catholiques de Lille, 1967. p. 229 – 247.

McINTYRE, J. Premises and conclusions in the system of St. Anselm's theology in *Spicilegium Beccense I*, Paris, Vrin, 1959, 95 – 101.

MEWS, C. J. St. Anselm and Roscelin: some new texts and their implications. I. The *De Incarnatione verbi* and the *Disputatio intr christianum et genilem*, "*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*" 58, p. 55 – 97, 1991.

MIANO, V. Gli argomenti del "Monologion" e la quarta via di S. Tommaso. *Divus Thomas*, 54, p. 20-32, 1951.

MICCOLI, L. Una discussione sui concetti di libero arbitrio di Agostino, Anselmo d'Aosta e Bernardo di Chiaravalle in una quaestio disputata di Alessandro di Hales. In: *La Libertà* (Problemi di attualità 3), Napoli, Edizioni Dehoniane, 1980, p. 47 – 62.

MICHAUD-QUINTIN, Pierre. *Etudes sur le Vocabulaire Philosophique du Moyen-Age* – avec la coloboration de Michel Lemoine. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1970.

MIQUEL, P. L’expérience spirituelle et la démarche philosophique selon Saint Anselme. In: *Le vocabulaire latin de l’expérience spirituelle dans la tradition monastique et canoniale de 1050 à 1250* (Théologie Historique 79), Paris, Beauchesne, 1989, p. 52-54.

MIRANDA, E.B. As provas anselmianas da existência de Deus. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1, p. 158-75, 1945.

MOLINARO, A ‘Unum argumentum’: la peculiarità del pensiero di Dio. In: *L’attualità filosofica di Anselmo d’Aosta* (Studia Anselmiana 101), Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1990, p. 25 – 63.

MONCALLERO, L. Le fonti della Teodicea di Santo Anselmo d’Aosta. *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. 29, p. 296-309, 1937.

MONDIN, Battista. *Quem é Deus?* Elementos de Teologia Filosófica. São Paulo: Paulus, 1997.

MONGELLI, Lênia (Org). *Trivium & Quadrivium*; as artes liberais na Idade Média. Cotia: Íbis, 1999.

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.

---

\_\_\_\_\_. *Lanfranc et Bérengar*. La controversie eucharistique du XI siècle. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1971.

MOREAU, Joseph. *Pour ou Contre L'insensé*. Essai sur la preuve anselmienne. Paris: J.Vrin, 1967.

MORRIS, Th. V. Anselmian explorations. *Essays in philosophical theology*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1987.

NADEAU, Christian. *Le Vocabulaire de Saint Augustin*. Paris: Ellipses, 2001.

NEDONCELLE, M. La notion de personne dans l'oeuvre de Saint Anselme. *Spicilegium Beccense* I, Paris, Vrin, p. 31 – 43, 1959.

NORMORE, Calvin G. Anselm and Ockham: Picking and Choosing. *Seminarios de Filosofia* X, 165 –182, 1997.

O'TOOLE, Edward. Anselm's Logic of Faith. In: *Analecta Anselmiana* VI. III

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVETTI, Marco. (org) *L'Argomento Ontológico*. Padova: Cedam, 1990.

PADOVESE, Luigi. *Introdução à Teologia Patrística*. S.Paulo: Loyola, 1999.

PARODI, Massimo. "Imago ad similitudinem" I termini di immagine e somiglianza nel Monologion di Anselmo d'Aosta. *Revue des Etudes Augustiniennes* 38 –2, p. 337 – 354, 1992.

\_\_\_\_\_. *Il Conflito dei pensieri*. Studio su Anselmo d'Aosta, Pierluigi Lubrina, Bergamo, 1988.

\_\_\_\_\_. L'Artefice e L'Opera nelle Pagine di Anselmo. *Rivista di Storia della Filosofia* 3, Milano, p. 527 - 535, 1993.

PENELHUM, Terence. On The Second Ontological Argument. *Philosophical Review*. N. York, (LXX), 85-92, 1961.

- PÉPIN, Jean. *Saint Augustin et la Dialectique*. Villanova: Villanova University, 1976.
- PÉREZ, J. R. Fides quaerens intellectum y a la cuestión metafísica en San Anselmo de Canterbury. *Acta scientifica* 17, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 1982.
- PERINO, R. *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*. Roma: 1952.
- PIAIA, Gregorio. *Il Lavoro Storico-Filosofico – Questioni di Metodo ed Esiti Didattici*. Padova: Cleup, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Vestigia Philosophorum – il medioevo e la storiografia filosofica*. Rimini: Maggili Editrice, 1983.
- PICASSO, Giorgio. Sant'Anselmo e il suo tempo. In: *Anselmo d'Aosta Figura Europea*. Milano: Jaca Book, 1989, p. 37-44.
- PIERINI, Franco. *A Idade Média*. Curso de História da Igreja II. São Paulo: Paulus, 1998.
- PINBORG, Jan. *Logica e Semantica nel Medioevo*. Torino: Boringhieri, 1984.
- PLATINGA, Alvin. A Valid Ontological Argument? *Philosophical Review*. N. York, (LXX), 93-101, 1961.
- POLETTI, Vincenzo. *Anselmo d'Aosta. Filosofo Mistico*. Faenza: Stab. Gráfico F. Lli.Lega, 1975.
- POUCHET, Jean-Robert. Exist-t-il une synthèse anselmienne? *Analecta Anselmiana* I (Francoforte sobre o Meno, p. 3 –10, 1969.
- \_\_\_\_\_. *La Rectitudo chez Saint Anselme – Un itinéraire augustinien de l'ame à Dieu*. Paris: Études Augustiennes, 1964.

---

\_\_\_\_\_. *Saint Anselme – Un croyant cherche à comprendre*. Paris: Les Editions du Cerf, 1970.

POUCHET, Jean-Robert. Saint Anselme lecteur de Saint Jean. In: *Les Mutations socio-culturelles au tournant des XIe – XIIe siècles*. Études Anselmiennes (IV e. session) Paris: CNRS, 1984, pp. 457 – 468. (SB 2)

PRANGER, Burcht. “Studium Sacrae Scripturae” – Comparaison entre les oeuvres systématiques et dans la première méditation d’Anselme. In: *Les Mutations socio-culturelles au tournant des XIe – XIIe siècles*. Études Anselmiennes (IV e. session) Paris: CNRS, 1984, pp. 469 – 500. (SB 2)

PRICE, B.B. *Medieval Thought- an introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

REINHARDT, Elisabeth. El Concilio de Bari (1098) y la interpretación de San Anselmo sobre la procesión del Espíritu Santo. In: *El Espíritu Santo y la Iglesia – XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Univ. de Navarra, 1999.

RICOEUR, P. Fides quaerens intellectum. Antécédents bibliques? *Archivio di Filosofia* 68 Roma, n° 1-3, p. 19-42, 1990.

RICHE, P. La Vie scolaire et pédagogie au Bec au temps de Lanfranc et de Saint Anselme. In: *Les Mutations socio-culturelles au tournant des XIe – XIIe siècles*. Etudes Anselmiennes (Ive session) Paris: CNRS, 1984, p. 213 – 227.

ROGERS, K.A Can christianity be proven? St.Anselm of Canterbury on faith and reason, *Anselm Studies* 2, p. 447 – 479, 1988.

RONDET, H. Grâce et péché. L’augustinisme de Saint Anselme. *Spicilegium Beccense* 1, Paris, Vrin, p. 155- 169, 1959.

ROSENFELD, Denis. *Descartes e As Peripécias da Razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.

ROSSI, O. La Nozione di Creazione in Anselmo d'Aosta. *Studia Patavina* 32, n° 3, p. 597- 604, 1985.

\_\_\_\_\_. Un aspetto dell'indagine anselmiana intorno alla realtà di Dio. *Studia Patavina* 30, p. 525 – 535, 1983.

ROUSSEAU, P. Note sur la connaissance de Dieu selon Saint Anselme. *Rech. de Philos.* 3/4, p. 177-85, 1958.

ROVIGHI, Sofia Vanni. C'è un "secondo argomento ontologico"? In: *Studi di Filosofia Medioevale* – t. 1. – Da Sant'Agostino al XII secolo. Milano: Vita e Pensiero, 1978, p. 37-44.

\_\_\_\_\_. La Prima Scolastica (*dal séc. IX al séc. XII*). In: *Grande Antologia Filosofica* – diretta da Umberto Padovani – coordinata da Andréa M. Maschetti. T. 4 (pp. 619 – 821). Milano: Carlo Marzorati Editore, 1954.

ROVIGHI, Sofia Vanni. Libertà e Libero-Arbitrio in Sant'Anselmo. In: *Studi di Filosofia Medioevale* – t. 1. – Da Sant'Agostino al XII secolo. Milano: Vita e Pensiero, 61-89.

\_\_\_\_\_. Il problema del male in S. Anselmo. *Analecta Anselmiana* V, p. 179 – 188, 1976.

\_\_\_\_\_. *Introduzione a Anselmo d'Aosta*. Bari: Editori Laterza, 1987.

\_\_\_\_\_. *La Filosofia e il problema di Dio*. Milano: Vita e Pensiero, 1988.

\_\_\_\_\_. Notes sur l'influence de Saint Anselme au 12 siècle. *Cahiers de Civilis. Médièv.*, 7 (1964), 423-37; 8 (1965), 43-58.

\_\_\_\_\_. Ratio in Anselmo d'Aosta. In: *Studi di filosofia medioevale*, t. 1. Da S. Agostino al secolo XII, Milano: Vita e Pensiero, 1978.

\_\_\_\_\_. *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*. Milano: Fratelli Bocca, 1949.

SALBERGO, L. "Essentia" nel De Trinitate di S. Agostino e nel Monologion di S. Anselmo. *Analecta Anselmiana* V, p. 205 – 220, 1976.

SÁNCHEZ, Agustín Izquierdo. *San Agustín y Santo Tomás - Hombre y Dios en El Pensamiento Medieval*. Madrid: Mare Nostrum, 1992.

SANDRI, G. *Sant'Anselmo d'Aosta. Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni*. Cedam, Padova, 1959.

SANTINELLO, Giovanni. *Storia del Pensiero Occidentale – dagli inizi del cristianesimo al secolo XIV*. Milano: Marzorati, 1975.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *Historia de la Filosofía Medieval*. 3ed. Pamplona: Ed.Univ. de Navarra, 1999.

SCHIMMITT, F. S. & SOUTHERN, R. W. *Memorials of St. Anselm*. New York: Oxford University Press, 1991.

SCHIMMITT, F. S. Cinque Recensions de l'Epistola de Incarnatione Verbi de S. Anselm of Canterbéry. *Revue Bénédictine* 51, Maredsous, p. 257 – 287, 1939.

\_\_\_\_\_. Intorno all "Opera Omnia" di Anselmo d'Aosta. *Sophia*, 27, p. 220-31, 1959.

\_\_\_\_\_. Les corrections de S. Anselme à son Monologion. *Rev. Benedict.*, 50, p. 194-205, 1938.

SCIUTO, Italo. Il Problema della Ragione in Lanfranco, Berengario e Píer Damiani in  
Relazione all'opera di Anselmo d'Aosta. 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

\_\_\_\_\_. *La Felicità e il Male*. Studi di etica medievale. Milano: Franco Angeli,  
1995.

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

\_\_\_\_\_. La Semantica del Nula in Anselmo d'Aosta. *Medioevo*, vl. XV, p. 39-66,  
1989.

SOUTHERN, R.W. S. A. and his english pupils. In *Mediaeval and Renaiss. Studies*, 1, p.  
3-34, 1941-43.

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

SOUTHERN, R.W. *Saint Anselm*. A portrait ia a landscape. Cambridge: Cambridge  
University Press, 1990.

SOUZA, José Antônio de C, Rodrigues (org.) *Pensamento Medieval - X Semana de  
Filosofia da UNB*. São Paulo: Loyola, 1983.

STAGLIANÒ, Antonio. *La Mente Humana alla Prova di Dio – filosofia e teologia nel  
dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*. Bologna: Editrice  
Dehoniane, 1996.

STREFLING, Sérgio. *O Argumento Ontológico de S. Anselmo*. Porto Alegre: EDIPUCRS,  
1993.



THIÉBAT, Pierre-Georges. *Sant'Anselmo e Aosta*. In: *Anselmo d'Aosta Figura Europea – Convegno di Studi – Aosta (1988) – a cura di I. Biffi e C. Marabelli*. Milano: Jaca Book, 1989, p. 45-61.

THONNARD, F. J. Caractère augustinien de la methòde philosophique de Saint Anselme. In: *Spicilegium Beccense*. 1 Le Bec, Paris: Vrin, 1959, p. 171-84.

TONINI, S. La scrittura nelle opere sistematiche di S.Anselmo. Concetto, posizione, significato. *Analecta Anselmiana II*, p. 57 – 116, 1970.

TORELL, Jean-Pierre. *La Théologie Catholique*. Paris: PUF, 1994.

VALLS, Álvaro. Santo Anselmo de Copenhague. In: *Entre Sócrates e Cristo*. P. Alegre: Edipucrs, 2000.

VARISCO, Novella. La 'Ratio Anselmi' nell'interpretazione di alcuni pensatori medievali *Rivista di Filosofia Neo Scolastica*, 1-2, Milano, p. 5- 27, 1998.

VERGER, Jacques. *Homens e Saber na Idade Média*. Bauru: Edusc, 1999.

VERWEYEN, H. El 'Monologion' de Anselmo. Lineas fundamentales de un sistema de filosofia transcendental. *Anuario Filosófico* 11, nº 2, p. 107 – 126, 1978.

VIGNAUX, Paul. *A Filosofia na Idade Média*. Lisboa: Presença, 1994.

\_\_\_\_\_. *De Saint Anselme a Luther*. Paris: Vrin, 1976.

\_\_\_\_\_. La methode de S. Anselme dans le Monologion et le Proslogion. *Aquinas*, 8, p. 110-129, 1965.

\_\_\_\_\_. Nécessité des Raisons dans le Monologion. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris(64), p. 3-25, 1980.

\_\_\_\_\_. Note sur le chapitre LXX du “Monologion”. *Revue du Moyen Age Latin*, 3, p. 321-34, 1947.

\_\_\_\_\_. O pensar na Idade Média. São Paulo: Saraiva, 1941.

\_\_\_\_\_. *Philosophie au Moyen Age*. Paris: Librairie Armand Colin, 1958.

\_\_\_\_\_. 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- XIIIe siècles*. Etudes anselmiennes (Ive session), Paris, CNRS, p. 583-593, 1984.

\_\_\_\_\_. Origine et portée de la formule dialectique du Proslogion de Saint Anselme. De ‘argument ontologique’ à ‘l’argument mégalogique’, *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 83, Milão, n° 3, p. 339 – 384, 1991.

VIOLA, Coloman Étienne. À Propôs de ‘l’inédit de Saint Anselm’ – Le De Unitate Dei et pluralitate creaturarum d’Achard de Saint-Victor. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 33, p. 112- 120, 1991.

\_\_\_\_\_. Le ‘Monologion’ Face à la Philosophie Réflexive. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*. T. LIX, Louvain, p. 97- 110, 1992.

\_\_\_\_\_. *Anselmo d’Aosta – Fede e ricerca dell’intelligenza*. Milano: Jaca Book, 2000.

\_\_\_\_\_. Lanfranc de Pavie et Anselme d’Aosta. 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.

\_\_\_\_\_. L'Influence de la Méthode de Saint Anselme: la méthode de Saint Anselme Jugée par les Historiens de son Temps. *Analecta Anselmiana* VI. IV/2.

VON BALTHASAR, H. U. *Glória – Una Estetica Teologica. VI 2 – Estilos Eclesiasticos: Ireneo, Agustin, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*. Madrid: Encuentro, 1986.

\_\_\_\_\_. La concordantia libertatis chez Saint Anselme. In: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au H. de Lubac*. T. 2. Paris: 1964, p. 29-45.

VUILLEMIN, J. *Le Dieu d'Anselme et las apparences de la raison*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

WILMART, A. Le premier ouvrage de S.A. contre le tritheisme de Rosselin. *Rech. De Théol. Anc. et Médièv.*, 3, p. 20-36, 1931.

WULF, M. de. *Histoire de la Philosophie Médiévale*. 4 ed. Louvain, Paris: Institut de Philosophie, Félix Alcan, 1912.

XAVIER, Maria Leonor L.de Oliveira. A dizibilidade de Deus segundo o Monologion de Santo Anselmo. In: *Pensar a Cultura Portuguesa*. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 315 – 329.

\_\_\_\_\_. Necessidade e historicidade: razões de conveniência na teologia de Santo Anselmo. *Ininerarium* 141, p. 353 – 367, 1991.

\_\_\_\_\_. *Razão e Ser – Três questões de Ontologia em Santo Anselmo*. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

ZANATA, Fabio. L'Autorità della Ragione. Contributo all'interpretazione della lettera 77 di Anselmo d'Aosta a Lanfranco di Pavia. 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.

ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.