



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUGLAS CHAVES DE SOUZA

A MENS RATIONALIS NO MONOLOGION
DE ANSELMO DE CANTUÁRIA

Maringá – Paraná – Brasil

2018

DOUGLAS CHAVES DE SOUZA

***A MENS RATIONALIS NO MONOLOGION DE
ANSELMO DE CANTUÁRIA***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação de mestrado defendida perante Banca Examinadora.

Maringá – Paraná – Brasil

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)

S895m Souza, Douglas Chaves de
A mens rationalis no monologion de Anselmo de
Cantuária / Douglas Chaves de Souza. -- Maringá,
2018.
147 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

1. Filosofia medieval. 2. Metafísica. 3. Ética.
4. Teologia. 5. Psicologia. I. Martines, Paulo
Ricardo, orient. II. Universidade Estadual de
Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 21.ed. 189.4

AHS-CRB-9/1065



DOUGLAS CHAVES DE SOUZA

“A MENS RATIONALIS NO MONOLOGION DE ANSELMO DE CANTUÁRIA”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. **Paulo Ricardo Martines**.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 28 de fevereiro de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines
Presidente/Orientador – PGF/UEM

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos
Membro Externo – UFPEL

Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira
Membro Interno – PGF/UEM

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus criador das coisas.

Ao professor Dr. Paulo Ricardo Martines pela paciência, dedicação e amizade no transcorrer da minha orientação, desde o período da graduação no qual fui iniciado na pesquisa. Sou grato pelos seus ensinamentos acerca da filosofia medieval; muitíssimo obrigado por toda ajuda ao longo destes últimos anos.

Agradeço à banca de qualificação: ao professor Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos pelas observações feitas sobre Anselmo; e ao professor Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira pelas considerações acerca de gramática e lógica.

Agradeço aos professores e à secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá – UEM.

Agradeço a CAPES pela bolsa de pesquisa.

Aos meus pais, Sueli e José, pelo apoio, amor e carinho ao longo dos anos.

Também agradeço: Gustavo Felipe, José Brescianini e Vinícius Bogdan.

Agradeço à Bruna Rocha pelo companheirismo e amor.

RESUMO

Anselmo de Cantuária elabora dialeticamente, no tratado *Monologion*, uma noção de criação do mundo idealizada por Deus a partir do nada (*creatio ex nihilo*). É reconhecido uma oposição ontológica dos modos de ser entre ser por si (*per se*) e ser por outro (*per aliud*), em outras palavras, criador eterno e criatura tempo-espacial. Os entes criados receberam de Deus a existência, e simultaneamente receberam também a imagem (*imago*) da substância suprema; somente a alma racional ou mente é imagem e semelhança (*imago et similitudo*).

Assim, esta pesquisa procura investigar a alma ou mente (*anima siue mens*) e a relação dela com o ser eterno. Deus é expresso através da estrutura espiritual e absoluta da Trindade, uma vez que Ele é igual a si mesmo pela eternidade no recordar, entender e amar; o espírito humano é trindade por este modo de existir por semelhança a Deus, sendo igual a ela mesma enquanto criatura. A expressão da trindade psicológica ocorre pelas faculdades espirituais: *memoria, intelligentia et uoluntas*. A *mens rationalis* é espelho da Trindade.

A inclinação reflexiva da mente-trindade para Deus-Trindade é necessária para adquirir a justiça, a liberdade e a beatitude (*iustitia, libertas et beatitudo*); porém, esta contemplação depende da interioridade da vontade. Investigaremos a intenção da vontade (*intentio uoluntatis*) estruturada nas operações espirituais do poder e querer (*posse et uelle*), que inclina-se pelo amor (*amor, caritas, dilectio*) para o superior ou para o inferior.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Medieval, Metafísica, Ética, Teologia, Psicologia.

ABSTRACT

Anselm of Canterbury elaborates dialectically, in the treatise *Monologion*, a notion of creation of the world idealized by God from nothing (*creatio ex nihilo*). It is recognized an ontological opposition of ways of being between to be by itself (*per se*) and to be by another (*per aliud*), in other words, eternal creator and time-space creature. The created beings received from God the existence, and simultaneously they also received the image (*imago*) of the Supreme Substance, only the rational soul or mind is image and likeness (*imago et similitudo*).

Thus, this research seeks to investigate the soul or mind (*anima sive mens*), and his relation to the eternal being. God is expressed through the spiritual and absolute structure of the Trinity; since He is equal to himself for eternity: remembering, understanding and loving; the human spirit is trinity by this way of existing in resemblance to God; being equal to himself as a creature. The expression of the psychological trinity occurs by the spiritual faculties: *memoria, intelligentia et voluntas*. The *mens rationalis* is a mirror of the Trinity.

The reflective inclination of the mind-trinity to the God-Trinity is necessary to acquire justice, freedom and beatitude (*iustitia, libertas et beatitudo*); however, this contemplation depends on interiority of the Will. We will investigate the intention of the Will (*intentio voluntatis*) structured in spiritual operations of the power and want (*posse et velle*) who inclines to love (*amor, caritas, dilectio*) for the superior or the inferior.

KEY-WORDS: Medieval Philosophy, Metaphysics, Ethics, Theology, Psychology.

RÉSUMÉ

Anselme de Cantorbéry élabore dialectiquement, dans le traité *Monologion*, une notion de création du monde idéalisée par Dieu à partir de rien (*creatio ex nihilo*). Il est reconnu une opposition ontologique des façons d'être parmi être par soi-même (*per se*) et être par un autre (*per aliud*), en d'autres termes, créateur éternel et créature temporelle. Les êtres créés ont reçu de Dieu l'existence, et simultanément ils ont également reçu l'image (*imago*) de la substance souveraine ; seule l'âme rationnelle ou l'esprit est image et ressemblance (*imago et similitudo*).

Alors, cette recherche vise à enquêter l'âme ou l'esprit (*anima sive mens*) et son relation avec l'être éternel. Dieu est exprimé par la structure spirituelle et absolue de la Trinité, depuis Il est égal à lui-même dans l'éternité en souvenir, comprendre et aimer; l'esprit humain est trinité par cette façon d'exister en ressemblance avec Dieu, en étant égal à lui-même en tant que créature. L'expression de la trinité psychologique se produit par les facultés spirituelles: *memoria, intelligentia et voluntas*. La *mens rationalis* est le miroir de la Trinité.

L'inclination réfléchissante de l'esprit-trinité vers Dieu-Trinité est nécessaire pour acquérir la justice, la liberté et la béatitude (*iustitia, libertas et beatitudo*); cependant, cette contemplation dépend de l'intériorité de la Volonté. Nous allons chercher l'intention de la Volonté (*intentio voluntatis*) structurée dans les opérations spirituelles du pouvoir et vouloir (*posse et velle*) qui s'incline par l'amour (*amor, caritas, dilectio*) vers le supérieur ou l'inférieur.

MOTS-CLÉ: Philosophie Médiévale, Métaphysique, Éthique, Théologie, Psychologie.

ADVERTÊNCIA

As citações e notas em latim dos textos de Anselmo, notadamente do *Monologion*, foram feitas de acordo com a numeração de páginas e linhas da edição crítica de F. S. Schmitt, que foram reproduzidas nas traduções modernas de Corbin (Cerf), Alameda (Bac) e Sciuto (Bompiani). Os excertos e trechos latinos de Anselmo foram traduzidos por mim para o português com o apoio das edições em língua moderna.

O texto bíblico utilizado neste trabalho é aquele da *Bíblia de Jerusalém*, publicado pela Paulus. Outra tradução que porventura utilizarmos será indicado em nota.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
I – A DIALÉTICA NO SÉCULO XI LATINO	
I.A. “Dialéticos e Teólogos”	05
I.B. Fé e Razão em Anselmo: o método do <i>Monologion</i>	35
II – ESPÍRITO UNO E TRINO	
II.A. Espírito Uno.....	52
II.B. Espírito Trino.....	88
III – VONTADE E AMOR.....	113
CONCLUSÃO.....	134
BIBLIOGRAFIA.....	138

INTRODUÇÃO

No período medieval houve muitos debates a respeito da legitimidade da filosofia frente à fé; desde a Patrística até a Escolástica é possível notar uma série de discussões e disputas sobre a relevância da filosofia no interior dos assuntos da fé. Deus pode ser alvo de uma reflexão filosófica e racional? A fé pode ser compreendida do ponto de vista do intelecto? A teologia pode explicar o mistério da revelação? No século XI estas questões foram pensadas pelos estudiosos da época, eles procuravam analisar a pertinência do saber filosófico em relação à revelação, para buscar a concordância de ambos. Anselmo procurou resolver os impasses entre filosofia e revelação ao escrever os oitenta capítulos do *Monologion*.

No *Monologion* Anselmo estabelece, via o concurso da dialética, uma reflexão filosófico-teológica acerca de Deus e suas criaturas, propondo uma resolução dos problemas da fé cristã mediante o encadeamento da razão. Anselmo fundamenta a essência divina através de uma meditação e desenvolve argumentos que expressam sua dinâmica. Pela dialética é constatado, somente pela razão (*sola ratione*), haver uma Substância Suprema, e que esta natureza inefável é um Espírito único e criador de todas as coisas.

A constatação de que há um Espírito Único e Absoluto abre caminho para que Anselmo reflita, a partir da noção de entes criados, a alma ou mente racional (*mens rationalis*). A investigação reflexiva anselmiana mostra que toda criatura é imagem (*imago*) do ser por si (*per se*) e assim é um ser por outro (*per aliud*), o espírito humano criado é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) de Deus.

Este trabalho tem por objetivo apresentar como Anselmo articula no *Monologion* o seu entendimento da *mens rationalis* e sua conversão ao supremo bem (*summum*

bonum), mediante o esquema da significação do pensamento (*significatio cogitationis*). Procuro inquirir, no texto do *Monologion*, como Anselmo desejou conhecer Deus através de si mesmo por meio exclusivo da razão. Qual a essência de Deus? De que modo ele criou todas as coisas materiais e imateriais? Como a alma humana pode religar-se ao Absoluto? Qual deve ser a maneira adequada de buscá-lo? Por que não encontramos a Trindade nas criaturas em geral, mas somente na *mens rationalis*? Qual é seu modo de existir? Estas são algumas questões presentes no *Monologion*, que Anselmo de alguma maneira nos responde somente através da articulação da razão. Assim, julgo pertinente dividir esta dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo procura-se desenvolver uma investigação sobre o que é dialética em Platão e Aristóteles, e de que maneira esta disciplina foi integrada nas sete artes liberais durante a Idade Média, especialmente em Agostinho. Além disso, faremos uma breve retrospectiva histórico-filosófica das relações entre fé e razão no contexto monástico do século XI latino, expondo como os autores desta época lidavam com o saber filosófico, sobretudo o dialético, nas questões provenientes da revelação. É necessário explicitar os antecedentes filosóficos da tradição, uma vez que Anselmo se nutre das antigas ciências e disciplinas ao escrever suas obras.

Ainda no primeiro capítulo, analisaremos a maneira de Anselmo usar a dialética nas questões da fé, retomando sua crítica aos hereges da dialética, exposta na *Epistola de Incarnatione Verbi*. Também veremos como Anselmo articula metodologicamente fé e razão nas primeiras páginas do *Monologion*, e de que modo este tratado, inserido nas disputas monásticas, apresenta uma solução aos problemas teológicos por meio da meditação dialética, que se vale da concatenação de múltiplos argumentos. Assim, o escopo do primeiro capítulo é explicar o que se entendia por dialética, e quais problemas ela suscitou ao ser confrontada ou harmonizada com a fé.

O segundo capítulo analisa a Essência suprema e suas criaturas através da meditação racional, na medida em que a *mens rationalis* significa as coisas por meio do pensamento (*cogitatio*). Observaremos alguns pontos centrais no desenvolvimento da reflexão anselmiana: a noção de *summum omnium quae sunt*; a distinção entre *per se* e *per aliud*; a origem das coisas mediante a *creatio ex nihilo*; a doutrina dos signos; e também a predicação e a participação das criaturas tempo-espaciais no Criador eterno.

Na continuidade, ainda no capítulo segundo, estudaremos a analogia psicológica estrutural entre Pai, Filho e Amor, que culmina em uma justificação das potências da mente humana: *memoria, intelligentia et voluntas*, manifestando-se por *espelho em enigma* tanto de uma maneira gnoseológica quanto genealógica. A analogia psicológica possibilita um reconhecimento espiritual da *mens rationalis* para o *Spiritus*, que está inteiramente relacionado à libertação e salvação da alma racional mediante o amor volitivo, que constitui a superação do psicologismo e a conversão virtuosa para o Absoluto, ou seja, a beatitude (*beatitudo*).

No capítulo terceiro, desenvolvo um estudo mais aprofundado sobre os últimos capítulos do *Monologion* (LXVI-LXXX), que fundamentam como a *mens* pode retornar ao Espírito Absoluto através do efeito da vontade que ama sua origem semelhante, para assim superar a escravidão e adquirir a bem-aventurança. Procuo fazer um exame da faculdade da vontade (*voluntas*), que por *espelho em enigma* ama através das operações de seu poder e querer (*posse et velle*). O amar verdadeiramente configura-se como dever (*debere*): na condição mundana manifesta-se como culto racional e na eternidade através da contemplação *face a face*.

A adesão pelo dever da *mens rationalis* para a Trindade acontece somente na medida em que o amor julga e intencionaliza interiormente a adequação das potências mentais, ao passo que a inadequação das faculdades espirituais desvia a alma de sua

gênese, o que lhe conduz à confusão e miséria. Veremos que esta superação, pelo amor da vontade, conduz à transcendência do psicologismo, e na História do Espírito se consuma em liberdade (*libertas*).

Portanto, farei uma leitura do *Monologion* a partir da perspectiva da *mens rationalis*, que *pensa através de razões necessárias*, partindo de um desejo de conhecer o bem e transcende voluntariamente até a visão *face a face* do Absoluto; de modo a aprofundar as razões que levam Anselmo a desenvolver uma reflexão filosófica sobre o espírito humano em um tratado que a princípio meditaria sobre a essência de Deus.

CAPÍTULO I

A DIALÉTICA NO SÉCULO XI LATINO

I. A. “Dialéticos e Teólogos”

A dialética é um método filosófico amplamente utilizado desde os primórdios da Filosofia, sobretudo na Antiguidade Clássica com Platão e Aristóteles. Em Platão a dialética é um método de ascensão do sensível ao inteligível, servindo-se das operações de divisão e composição, permitindo a passagem da multiplicidade para a unidade por meio de dedução racional; enquanto que em Aristóteles a dialética não é ciência demonstrativa, mas disputa indutiva¹.

Para Platão, a ciência diz respeito ao **ser** estável e idêntico a si mesmo: somente o que **é**, é cognoscível; do mesmo modo aquilo que **não-é**, é incognoscível². O intermediário entre o conhecível e o inconhecível, isto é, entre ciência e ignorância é a opinião (δόξα)³. Platão também adverte que, uma mesma coisa não pode ser objeto de ciência e opinião simultaneamente⁴. Dentre as ciências, as mais importantes são as matemáticas cuja função é formar e educar os guardiões da cidade⁵, além de elevar a alma a uma compreensão melhor dos seres que são⁶. As matemáticas são acessadas pelo pensamento (διανοια), não pelo intelecto (νοῦς)⁷.

A dialética pode ser aprendida somente pelos que já conhecem a matemática, porém o matemático explica algo do ser, como se estivesse em sonho e incapaz de ver o

¹ Cf. MONGELLI, Lênia (Org.) **Trivium e Quadrivium: As artes liberais na Idade Média**. Pg. 115. Cotia: Editora Íbis, 1999.

² Cf. PLATÃO. **A República V, 477 a**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

³ Cf. *Ibidem* **V, 477 a-b**.

⁴ Cf. *Ibidem* **V, 477 c-e**.

⁵ Cf. *Ibidem* **VII, 522 b – 531 c**.

⁶ Cf. *Ibidem* **VII, 532 c**.

⁷ Cf. *Ibidem* **VI, 511 d**.

ser à luz do dia⁸. Assim, as ciências em geral, sobretudo a matemática, são ciências de modo obscuro⁹. Somente a dialética é realmente ciência, porque ela é capaz de atingir o princípio **inteligível**¹⁰, isto é, contempla a essência e o Bem¹¹.

Assim, ao suprimir as hipóteses, a dialética procede até a apreensão do primeiro princípio, com a cooperação das disciplinas, convertendo a alma ao inteligível¹². Assim, as disciplinas (sobretudo matemáticas) são mais claras que a opinião e mais obscuras que o conhecimento (ciência dialética). Atingido o primeiro princípio de modo ascendente, a dialética faz o inverso, descendo de consequência em consequência, passando de ideia em ideia¹³, e apreendendo inteligivelmente a razão da essência de cada coisa¹⁴. Por isso mesmo, só a dialética é verdadeiramente ciência, às outras disciplinas não lhes cabe senão a denominação mais obscura. Portanto, a dialética (διαλεκτική) é o coroamento de todas as disciplinas, pois entende o ser através do intelecto (νοῦς)¹⁵.

Aristóteles foi discípulo na Academia platônica, mas concebeu diferentemente a dialética. Há seis textos nos quais Aristóteles desenvolveu sua reflexão acerca da lógica, este conjunto de tratados designados como **Organon**. O primeiro tratado é chamado de *Categorias*, no qual o filósofo explana os dez modos de ser: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, ação e paixão. O *Da Interpretação* é um texto hermenêutico que explica as sentenças completas e suas oposições, também discute o problema dos futuros contingentes e as modalidades lógicas. *Analíticos Anteriores* desenvolve a teoria geral do silogismo e da dedução. *Analíticos Posteriores* explica a teoria da ciência (ἐπιστημη) e do silogismo demonstrativo. Os *Tópicos* se

⁸ Cf. *Ibidem* VII, 533 a-c.

⁹ Cf. *Ibidem* VII, 533 d.

¹⁰ Cf. *Ibidem* VII, 533 c-d.

¹¹ Cf. *Ibidem* VII, 532 a-b.

¹² Cf. *Ibidem* VII, 533 d.

¹³ Cf. *Ibidem* VI, 511 c.

¹⁴ Cf. *Ibidem* VII, 534 b-c.

¹⁵ Cf. *Ibidem* VII, 534 e.

referem à teoria do silogismo dialético. *Elencos Sofísticos* ou *Refutações Sofísticas* descrevem os erros argumentativos e falácias. Aristóteles procurou explicar os sentidos dos discursos (λογοί). A doutrina que manifesta a lógica aristotélica é o **silogismo** (συλλογισμός). Tomaremos o livro I do tratado dos *Tópicos* para elucidar a doutrina do silogismo e o que é dialética (διαλεκτική) para Aristóteles: “O silogismo é um argumento em que, dadas certas proposições, algo distinto delas resulta necessariamente, pela simples presença das proposições aduzidas”¹⁶. Assim, a partir de proposições ou premissas é desenvolvida, por meio da razão, uma cadeia argumentativa, na qual é gerada uma conclusão.

Dada tal definição geral de silogismo, o filósofo distingue quatro tipos de silogismos: o silogismo demonstrativo, o silogismo dialético, o silogismo erístico, e o paralogismo¹⁷. O silogismo demonstrativo ou científico é quando partimos de premissas primeiras, evidentes e indemonstráveis, tal modo de silogismo é discutido com maior clareza nos *Analíticos Posteriores*¹⁸. Já o silogismo dialético funda-se em premissas prováveis/aceitas (ένδοξα), que são opiniões (δοξα) aceitas ou por todos, ou pela maioria, ou pelos sábios ou pelos mais ilustres. Já o silogismo erístico ou sofístico parte de opiniões de aparência aceita, mas que na realidade não são, porque nem tudo o que parece provável é provável, neles há erros de argumentação e falácias, pois eles parecem concluir, embora não concluam. Por fim, há também o paralogismo que tem premissas falsas, e por isso conclui falsamente.

No início dos *Tópicos*, Aristóteles diz expressamente que seu escopo de investigação é o silogismo dialético¹⁹. Na sequência expositiva do texto, Aristóteles

¹⁶ ARISTÓTELES. *Tópicos I, 1* Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

¹⁷ Cf. *Ibidem I, 1*.

¹⁸ Oswaldo Porchat faz um longo e profundo estudo sobre o silogismo demonstrativo ou científico presente nos *Segundos Analíticos* ou *Analíticos Posteriores* na parte inicial de seu trabalho. Cf. PORCHAT, Oswaldo. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

¹⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Op. Cit. I, 1*.

afirma que os silogismos dialéticos possuem três utilidades: exercício mental, discussões cotidianas, e ciências filosóficas²⁰. A utilidade do exercício mental é evidente, pois leva o seu estudante a pensar teses opostas reflexivamente; nas discussões cotidianas pelo fato de saber opor às diversas opiniões quando se conversa com alguém em encontros fortuitos; e nas ciências filosóficas é útil para descobrir e discernir **o falso e o verdadeiro**, pois pelo seu método das opiniões pró e contra ela desenvolve o raciocínio por oposição, ou seja, ela pode percorrer as aporias em ambos os sentidos, ou seja, **o verdadeiro e o falso**²¹. Assim, partindo das opiniões aceitas/prováveis (ένδοξα): “a dialética abre o caminho aos princípios (αρχαι) de todo o método”²². A dialética converte a ένδοξα em premissas silogísticas, isto é, em princípios da argumentação, por tal motivo ela é útil às disciplinas filosóficas²³.

Nos silogismos dialéticos há quatro elementos: o próprio (ίδιον), a definição (όρος), o gênero (γένος) e o acidente (συμβεβηκός)²⁴. O **próprio** é uma coexistência do sujeito que não exprime a essência da coisa, por exemplo: é propriedade de todos os triângulos serem iguais a 2 retos, mas isso não exprime a “triangularidade” ou a essência de triângulo, que é ser uma forma geométrica de três lados. A **definição** declara a essência de alguma coisa, pois o termo se identifica ao sujeito. O **gênero** é um universal sob o qual se coloca as espécies, por exemplo, o gênero “animal”, que contém as espécies de “boi” e “homem”; ou ainda, o “triângulo”, que possui espécies como

²⁰ Cf. Ibidem I, 2.

²¹ PORCHAT, Oswaldo. **Op. Cit. Pg. 370-371** “Diz-nos que a dialética é útil para as ciências “filosóficas” porque, “sendo capazes de percorrer as aporias (διαπορησαι) em ambos os sentidos, perceberemos mais facilmente, em cada caso, o verdadeiro e o falso” (Tóp. I, 2). O que equivale, portanto, a afirmar que o surgimento da verdade, no que respeita aos princípios, deve surgir da prática de um método *diaporemático*, através do qual, servindo-se de seus “instrumentos” e “lugares”, a dialética raciocina contraditoriamente, provando o “sim” e o “não”, opondo tese a tese, argumento a argumento, buscando “demonstrar”, “no que concerne a toda tese, tanto que as coisas são assim como que não são assim” (Tóp. VIII, 14), transformando em problemas proposições *aceitas* em que se apoia (Tóp. I, 4), utilizando na sua argumentação crítica, que prova e examina, também as mesmas opiniões professadas pelos sábios e filósofos (Tóp. I, 14) e aquelas que se conformam aos resultados das disciplinas e artes descobertas (Tóp. I, 10)”.

²² ARISTÓTELES. **Op. Cit. I, 2.**

²³ Cf. PORCHAT, Oswaldo. **Op. Cit. Pg. 375.**

²⁴ Sobre os quatro elementos dos silogismos dialéticos Cf. ARISTÓTELES. **Op. Cit. I, 4 ao 6.**

“equilátero” e “isósceles”. E o **acidente** é quando se predica da coisa acidentalmente, tal como “cavalo branco”, “branco” não pertence à definição de cavalo, é acidental porque o cavalo poderia ser “preto” ou “marrom”, o mesmo se aplica ao “triângulo vermelho” ou “triângulo azul”. Aristóteles também diz que estes quatro elementos são predicáveis entre as dez categorias²⁵.

Explicado os quatro elementos dos silogismos dialéticos, Aristóteles se atém ao conceito de identidade, segundo o filósofo há três sentidos: por número, por gênero ou por espécie. Identidade em número recai sob um sujeito único ($A \text{ é } A$), é a identidade em sentido pleno; quanto à identidade de gênero ocorre quando duas espécies são iguais do ponto de vista do gênero, tal como “homem é cavalo”, pois ambos recaem sob a identidade de “animal”. Por fim, há a identidade em espécie, por exemplo: “homem é homem”, ou “cavalo é cavalo”, pois identifica especificamente cada coisa. Após definir as três acepções de identidade, diz o filósofo: “Por isso, o termo idêntico apresenta-se, como afirmamos tripartido. Que os elementos acima indicadas são aqueles a partir dos quais se constituem os argumentos dialéticos, pelos quais procedem, e aos quais eles se aplicam, temos um modo de nos convencer – é pela indução”²⁶. A indução ($\epsilon\pi\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\eta}$) é a passagem dos particulares ao universal, isto é, tomar um termo particular como se fosse universal²⁷.

Com efeito, o problema dialético é um teorema ($\theta\epsilon\omega\rho\eta\mu\alpha$) no qual há discordância entre os argumentos, gerando dificuldade de raciocínio, pois ambos os argumentos opostos são consistentes. Por exemplo: escolher ou não escolher o prazer; ou, o cosmos é eterno ou não-eterno (A ou não A)?²⁸. Há casos onde as teses que se opõem são fáceis e outras difíceis de solucionar, por exemplo: “a neve é branca ou não”,

²⁵ Cf. *Ibidem* I, 9.

²⁶ *Ibidem* I, 8.

²⁷ Cf. *Ibidem* I, 12.

²⁸ Cf. *Ibidem* I, 11.

é fácil, pois basta abrir os olhos e já tens a evidência, ao passo que “é preciso ou não louvar os deuses” é de natureza difícil, pois leva a grandes aporias²⁹.

Assim, os argumentos dialéticos serão classificados por nível de complexidade: os mais fáceis serão trabalhados mediante indução (επαγωγή) e os mais difíceis por silogismo (συλλογισμος): “A indução é um método mais convincente e mais claro, mais facilmente conhecível mediante a sensação, e por conseguinte, acessível ao vulgo, mas o silogismo é mais forte e mais eficaz para enfrentar os antilógicos/detratores (αντιλογιχους)”³⁰.

Os instrumentos que nos fornecem maior abundância de argumentos dialéticos, seja silogisticamente ou indutivamente, são quatro: 1- aquisição de proposições; 2- capacidade de distinguir em quantas acepções uma expressão particular pode ser considerada; 3- descoberta das diferenças; e 4- a consideração da identidade³¹. Em outras palavras, os instrumentos (οργανα) da dialética proporcionam conceber os vários significados dos termos, com a finalidade de corrigir a ambiguidade natural dos mesmos termos³². Aristóteles dá o exemplo do termo “agudo” que pode ser oposto ao “grave” ou ao “obtusos”; o termo terá seu sentido específico quando referido ao gênero adequado: no gênero musical o termo “agudo” será oposto à “grave”, em geometria seu oposto será “obtusos”. A diferença, juntamente com a identidade, é fundamental para a construção dos argumentos dialéticos³³.

A diferença é feita entre as espécies de um mesmo gênero: justiça, temperança, prudência e fortaleza são diferentes por espécie, mas pertencem ao mesmo gênero, que é o da virtude³⁴. Além da identidade e da diferença, há também a semelhança que ocorre

²⁹ Cf. *Ibidem* I, 11.

³⁰ *Ibidem* I, 12.

³¹ Cf. *Ibidem* I, 13.

³² PORCHAT, Oswaldo. *Op. Cit.* Pg. 364.

³³ Cf. ARISTÓTELES. *Op. Cit.* I, 15.

³⁴ Cf. *Ibidem* I, 16.

em gêneros distintos, mas que possuem algo em comum por meio de analogia, exemplo: a visão que está no olho é semelhante à razão que está na alma³⁵. Através da identidade, da diferença e da semelhança podemos corrigir toda confusão dos termos numa dada argumentação dialética. Portanto, há muitas vantagens em estudar a dialética: “[...] pois os juízos se aplicam ao sujeito, e não apenas ao nome [...] Este estudo é nos útil, tanto para não sermos enganados, como para não enganarmos os outros através de paralogismo [...] Além disso, é útil por causa do conhecimento da essência, pois distinguimos logo o que é próprio da essência de cada sujeito”³⁶. Assim, ao aplicar os juízos de identidade, de diferença e de semelhança aplicamo-nos ao ser e não somente ao nome, isto é, predicamos dos sujeitos mesmos, porque a partir dos instrumentos adequados conheceremos a essência das coisas sem engano.

Após apresentar as noções da dialética, que podem ser feitas mediante indução ou silogismo, o filósofo começa a discussão dos tópicos ou lugares (τόποι). Porchat divide o tratado em partes: esquema geral da obra (livro I); acidente (livros II e III); gênero (livro IV); próprio (livro V); definição (livros VI e VII); após expor os lugares ou tópicos da argumentação, Aristóteles mostra como ordenar a argumentação e como efetuar a interrogação dialética (livro VIII); Porchat também considera como um apêndice as *Refutações Sofísticas* (“livro IX”)³⁷.

Segundo Porchat, Aristóteles usa o método dialético ou diaporético em diversas obras, porque o filósofo geralmente começa seus textos mostrando diversas opiniões sobre o assunto que será apreciado, e após explicar as doutrinas dos filósofos a dado problema, ele as refuta e argumenta o verdadeiro modo em que se configura a disciplina ou disputa em questão, por exemplo, no livro I do *Da Alma* ele expõe várias doutrinas sobre a alma, e nos livros II e III ele resolve as aporias e expõe sua doutrina psicológica;

³⁵ Cf. *Ibidem* I, 17.

³⁶ *Ibidem* I, 18.

³⁷ Cf. PORCHAT, Oswaldo. *Op. Cit.* Pg. 365-367

semelhante procedimento ocorre na *Metafísica*, onde é debatido o problema do ser, e na *Política*, que discute a cidade. Assim, através das aporias entre as opiniões divergentes, Aristóteles encontra a solução, tal como é dito na *Ética a Nicômaco* “a solução da aporia é a descoberta”³⁸. Posteriormente veremos que este modo de proceder por contradição entre as opiniões divergentes é de algum modo utilizado por Anselmo.

A indução (*επαγωγή*), que é àquela passagem do particular ao universal, configura-se como uma parte fundamental da doutrina do conhecimento aristotélica, que também é chamada de **teoria da abstração**. Todo conhecimento inicia-se na sensação, onde um dado sensível é percebido pelos sentidos: o ouvido escuta o som, a visão vê a luz, o tato sente o quente e o frio, etc. Dos sentidos é gerado indutivamente um fantasma ou representação imagética, que por sua vez é abstraída pelo intelecto agente, percebendo a espécie inteligível. Por exemplo: há diversos cavalos particulares, acidentais e sensíveis, mas a espécie de cavalo é universal, necessária e inteligível. Com efeito, vale resaltar de um ponto de vista aristotélico-tomista³⁹, que o fantasma imaginativo é abstraído pelo intelecto agente, e o intelecto passivo recebe e conserva as espécies inteligíveis abstraídas pelo intelecto agente. Assim, pelo fato do conhecimento humano ser indutivo, não há conhecimento inato: todo conhecimento é indutivo, porque parte da percepção sensível e torna-se universal inteligível⁴⁰. O resultado da aporia é a descoberta, que por sua vez deve ser universal e verdadeira.

Com efeito, segundo Porchat há uma harmonia entre os tópicos da argumentação dialética e a doutrina analítica da demonstração científica⁴¹; a dialética não é ciência, mas é propedêutica às ciências, é instrumento (*οργανον*). A analítica e dialética são as

³⁸ Cf. ARISTÓTELES *Ética a Nicômaco VII, 3*. Apud. PORCHAT, Oswaldo. **Op. Cit. Pg. 374-376**.

³⁹ Sobre a doutrina da abstração Cf. TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto contra os averroístas. Idem Summa Theologiae I, q. 84-89.**

⁴⁰ A teoria do conhecimento em Aristóteles é exposta no tratado *Da Alma*, no que se refere a não corporeidade dos intelectos agente e paciente Cf. ARISTÓTELES. **Da Alma III, 4 e 5**. Durante a Idade Média houve um grande esforço para compreender adequadamente o problema do intelecto separado, destacam-se nesta discussão Averróis e Tomás de Aquino.

⁴¹ Cf. PORCHAT, Oswaldo. **Op. Cit. Pg. 381-383.**

partes constitutivas e complementares uma da outra, uma à outra do **sistema filosófico**. Porchat diz também que tal complementaridade entre dialética e analítica se refere àquela **cultura** (παιδεία) da qual fala o tratado *Das Partes dos Animais*⁴². Assim, não há uma “ciência da lógica”, pois a lógica não é ciência, mas auxilia a ciência propedeuticamente⁴³. Para Aristóteles, a lógica é instrumento (οργανον) para as ciências em geral; há três ramos de ciência para Aristóteles⁴⁴: Teóricas (θεωρητικαί)⁴⁵, Práticas (πρακτικαί)⁴⁶, e Poéticas/Produtivas (ποιητικαί)⁴⁷. Contrariamente ao aristotelismo, Xenocrates e os Estoicos concebiam a Lógica como ciência juntamente com a Física e a Ética⁴⁸. Portanto, em Aristóteles a lógica ou dialética apenas organiza as ciências, mesmo não sendo ciência; ao passo que para Platão a dialética é ciência suprema.

No período do Império Romano, a filosofia expressava-se em várias escolas: epicurismo, estoicismo, ceticismo, cinismo e neoplatonismo. Estas escolas filosóficas do Helenismo adotavam ou criticavam a dialética, por isso o discurso filosófico permaneceu permeado de dialética. Na Bíblia, o Apóstolo Paulo expressa pensamentos com vestígios de filosofia em seus discursos, uma vez que ele debateu com filósofos da época, sobretudo no discurso do Areópago⁴⁹, a filosofia também está presente na literatura interna da comunidade cristã primitiva, principalmente na carta apostólica aos Romanos. No prólogo do Evangelho de São João também é feita referência ao logos/verbo/razão que era Deus⁵⁰; assim nas Escrituras há certa “linguagem filosófica”.

⁴² Cf. ARISTÓTELES. *Das Partes dos Animais I, 1* Apud. PORCHAT, Oswaldo. **Op. Cit. Pg. 397-398.**

⁴³ PORCHAT, Oswaldo. **Op. Cit. Pg. 400** “Pelo seu caráter propedêutico a todas as ciências, pela sua mesma universalidade ‘formal’ e ‘vazia’, que não a faz saber de um objeto determinado, não poderia a lógica constituir uma ciência nem integrar a Sabedoria: ela é tão-somente o objeto de uma παιδεία”.

⁴⁴ Cf. **Metafísica. E, 1, 1025b 18.; K, 7, 1064a10.; Tópicos. VI, 6, 145a 15-6; VIII, 1, 157 a 10-1; Ética a Nicômaco VI, 2, 1139a27-8 etc.** Apud. PORCHAT, Oswaldo. **Op. Cit. Pg. 270, nota 326.**

⁴⁵ Matemáticas (geometria e aritmética), Física e Metafísica.

⁴⁶ Economia, Ética, Legislativa (ciência jurídica) e Política.

⁴⁷ Retórica, Arquitetura, Música, etc.

⁴⁸ Cf. PORCHAT, Oswaldo. **Op. Cit. Pg. 399.**

⁴⁹ **At. 17, 16-34.**

⁵⁰ **Jo. 1, 1-3.**

Na **Patrística**, Clemente de Alexandria, Orígenes, Dionísio Areopagita e outros já empreendiam a dialética na hermenêutica bíblica⁵¹; porém, outros pais da igreja se opuseram a tal concepção, como Tertuliano e Jerônimo⁵². O mais importante pensador dentre os autores patrísticos, sem sombra de dúvidas, é Agostinho (354-430). Ele vale-se da dialética ao expor os fundamentos da fé cristã, em diversas obras como *De Libero Arbitrio*, *De Magistro*, *De Trinitate*, *De Civitate Dei*, entre outros numerosos textos; há inclusive um *Principia Dialecticae*, onde Agostinho expõe os princípios desta disciplina lógica.⁵³ No *De Ordine* há uma clássica definição de dialética:

[...] Portanto, como poderia passar a outras coisas que deviam ser construídas sem que primeiro distinguísse, assinalasse, separasse e desenvolvesse esta sua própria espécie de maquinaria e equipagem, a própria disciplina das disciplinas, a que chamam dialética? Esta ensina a ensinar, esta ensina a aprender; nela, a razão prova e manifesta a si mesma aquilo que é, o que quer, quanto vale. Ela sabe saber e só ela não apenas quer, mas também pode fazer homens sábios⁵⁴.

⁵¹ GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média. Pg. 51** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. “[...] Do mesmo modo, a Igreja se compõe de simples fiéis, que se atêm à fé nua e crua na verdade do sentido histórico das Escrituras; de cristãos mais perfeitos, que, graças à interpretação alegórica dos textos atingem a ‘gnose’, isto é, no sentido bíblico da palavra ‘conhecer’, um conhecimento que seja uma união (*Jo. 14, 4-17*); enfim, cristãos mais perfeitos ainda, que alcançam o ‘sentido espiritual’ das Escrituras e, por uma contemplação superior (*theoria*), já discernem na própria Lei divina a sombra da beatitude vindoura”.

⁵² MONGELLI, Lênia (org). **Op. Cit. Pg. 108-109** “[...] Tertuliano, em seu *De praescriptione haereticorum*, contra os que ele chamou ‘patriarcas da heresia’ “O que tem a ver Atenas com Jerusalém? Que concordância pode existir entre a Academia e a Igreja? Ou entre hereges e cristãos?”[...] São Jerônimo é taxaivo, ao ilustrar o conflito interior da cristandade no início do século IV: “Qual a relação entre Horácio e o Saltério, Virgílio e os Evangelhos, Cícero e o Apóstolo Paulo? (...) não haveremos de beber simultaneamente do cálice de Cristo e do cálice do demônio”.

⁵³ Cf. GILSON, E. **Op. Cit. Pg. 208**. Cf. CANTIN, André. **Foi et Dialectique au XI^e Siècle. Pg. 34, nota 1**. Paris: Cerf, 1997.

⁵⁴ AGOSTINHO. **De Ordine II. xiii. 38**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000. *Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quae quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant? haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio remonstrat atque aperit, quae sit, quid velit, qui valeat. Scit scire, sola scientes facere non solum uult, sed etiam potest.*

A dialética é a disciplina das disciplinas (*disciplinam disciplinarum*) uma vez que ela ensina a ensinar e ensina a aprender, e ela manifesta o ser, o querer e o valor das coisas. Segundo Cantin, para Agostinho e os pais da Igreja, a dialética é a ciência demonstrativa capaz de estabelecer o verdadeiro na evidência⁵⁵, pois ela procura distinguir o falso do verdadeiro⁵⁶. Jean Pépin explora a dialética agostiniana a partir da noção de ordem cósmica e de ascese inteligível em graus de perfeição, aproximando Agostinho dos tópicos do platonismo⁵⁷. Gilson diz que a dialética agostiniana ocorre por ascensão do inferior ao superior, tal como São Paulo diz em *Romanos 1, 20*, isto é, em um movimento do exterior para o interior, e do interior para o superior⁵⁸, ele também afirma que a dialética agostiniana não é abstrata, mas que ela é o movimento concreto do pensamento, comparando também a dialética de Agostinho com a dialética dos neoplatônicos, sobretudo com Plotino, que é a arte de descobrir e aderir ao Bem⁵⁹. No *De Vera Religione*, Agostinho fala sobre esta dialética ascendente:

⁵⁵ CANTIN, A. **Op. Cit. Pg. 22** “[...] dialectique, science de la démonstration, capable d’établir le vrai dans l’évidence”.

⁵⁶ AGOSTINHO. **Contra Cresconium I, xiii, 16** *Quid est enim aliud dialectica quam peritia disputandi?* **I, xv, 19** *Qui enim disputat, verum quid sit disputando discernit a falso.* Apud CANTIN, A. **Op. Cit. Pg. 37, nota 2.**

⁵⁷ PÉPIN, Jean. **Santo Agostinho e a Patrística Ocidental Pg. 226.** IN François Châtelet (org.) De Platão A São Tomás de Aquino. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. “Assim como a ordem do mundo era susceptível de várias secções transversais, a ascensão dialéctica que nela se apoia pode adoptar diversos itinerários cujos extremos coincidem. Pode ser estritamente intelectual e modelar-se, como nos comentários ao *Gênesis*, pelos diversos níveis de conhecimento, sucessivamente sensível, imaginativo e inteligível. Pode também, e é o caso do tratado *Da Ordem*, adoptar a gradação das ciências cada vez mais puras: gramática, dialéctica, retórica, música – que conduz do som sensível aos ritmos que o estruturam, depois aos números eternos que são o seu substrato inteligível – geometria, astronomia, filosofia. Mas o esquema dialéctico mais corrente, e o menos original, pois é um dos tópicos do platonismo, percorre os graus da realidade e aparece por exemplo nos livros VII e IX das *Confissões* e nalguns *Tratados sobre o Evangelho de João*: encara-se o mundo dos corpos, terrestres e celestes, depois volta-se a si mesmo onde se descobre a inteligência, antes de ultrapassá-la para encontrar uma ‘luz imutável’, uma ‘região de incessante fecundidade’, que é a totalidade divina”.

⁵⁸ Cf. GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Pg. 48-49.** Trad. Cristiane Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

⁵⁹ *Ibidem* **Pg. 49 nota 39** “A dialéctica praticada por Agostinho é a mesma de Plotino, para quem o método, ou a arte que nos faz descobrir o Bem, é, ao mesmo tempo, uma ascensão ao bem (PLOTINO, En. I, 3, 1; É. Bréhier, 1.1, p. 62, linhas 4-5). Sobre a diferença entre a noção dessa dialéctica e a de Aristóteles, ver M. DE CORTE, *Aristote et Plotin*, Paris, Desclée, 1935, cap. IV, particularmente pp. 119-121). Essas páginas são excelentes e valem tanto para Agostinho como para Plotino”.

A questão, hoje, é saber em quem se deve crer. Caso contrário, somos inaptos para refletir sobre as coisas divinas e invisíveis. Contudo, nunca uma autoridade humana deve ser preferida à reflexão de uma alma purificada e elevada à evidência da verdade. A esse grau de elevação, porém, jamais o orgulho dá acesso⁶⁰.

Assim, a elevação nos graus de perfeição deve ser sem orgulho e soberba, isto é, deve ser um processo de transcendência intelectual até Deus, para a fonte de toda bondade, evidência e verdade. Porém, tal transcendência não é possível na fidelidade às instituições feitas pelos homens, mas somente quando a alma está purificada, na medida em que crê e ama a Deus. No *De Doctrina Christiana*, Agostinho discorre sobre os conhecimentos oriundos da razão ou potência intelectual, especialmente a ciência do raciocínio (*disputationis disciplina*): “A ciência do raciocínio é de muitíssimo valor para penetrar e resolver toda espécie de dificuldades que se apresentam nos Livros Santos. Só que há de evitar o desejo de discussão e certa ostentação pueril de enganar o adversário”⁶¹. Este desejo de discussão (*libido rixandi*) gera o argumento sofisticado (*sophisticus*), em que, apesar de haver a concatenação das teses, o raciocínio é falso⁶², porque o sofisma surge por assumir uma tese falsa. As conexões lógicas podem existir tanto nas conclusões verdadeiras quanto nas falsas (sofisma); é fácil de perceber este processo lógico “até nas escolas fora da Igreja”. Porém, a verdade das sentenças está nos textos sagrados⁶³.

Agostinho continua a expor as disciplinas racionais que podem auxiliar na interpretação dos livros sagrados, afirmando que a verdade dos raciocínios (*veritas*

⁶⁰ AGOSTINHO. *De Vera Religione XXV, 47*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1986.

⁶¹ Idem *De Doctrina Christiana II. xxxii. 48*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002 *disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in Litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet. Tantum ibi cavenda est libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium.*

⁶² Ibidem *II. xxxii, 48*.

⁶³ Ibidem *II, xxxii, 49*.

counexionum) não foi instituída pelos homens, mas somente constatada e descoberta pelos homens, porque a verdade funda-se perpetuamente na razão das coisas e foi estabelecida por Deus⁶⁴. Agostinho diz que em diversas ciências apenas se constata a verdade e não as cria ou institui:

De fato, o historiador que narra a sucessão cronológica dos acontecimentos não foi quem a estabeleceu. O naturalista que nos faz ver a situação das regiões ou a natureza dos animais, das plantas e das pedras não nos descreve algo feito por ele ou por outros homens. O astrônomo que nos fala sobre os astros e seus movimentos não nos descreve algo criado por ele ou por homem qualquer. Ora, dá-se o mesmo com quem diz [dialético]: “Quando o conseqüente é falso, é necessário que o antecedente o seja”. Diz algo muito verdadeiro, mas não foi ele quem assim estabeleceu. Contenta-se em constatar⁶⁵.

Agostinho ilustra a regra da causalidade a partir de uma passagem do Apóstolo Paulo: “Se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou”⁶⁶, é manifesto pela fé que Cristo ressuscitou, então alguns mortos ressuscitam; através da conexão das proposições ambas as conseqüências (isto é, da ressurreição e da não ressurreição dos mortos) são verdadeiras, mas no tocante ao conteúdo das sentenças, elas divergem e contradizem, diz Agostinho: “Ao suprimir o conseqüente, suprime-se o antecedente. E isso os homens não estabelecem, mas constatam. Esta regra pertence à

⁶⁴ *Ibidem* II, **xxiii**, 50 *Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere. Nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta.*

⁶⁵ *Ibidem* II, **xxxiii**, 50 *Sicut enim qui narrat ordinem temporum, non eum ipse componit, et locorum situs aut naturas animalium vel stirpium vel lapidum qui ostendit non res ostendit ab hominibus institutas; et ille qui demonstrat sidera eorumque motus, non a se vel ab homine aliquo rem institutam demonstrat; sic etiam qui dicit: Cum falsum est quod consequitur, necesse est ut falsum sit quod praecedat, verissime dicit neque ipse facit ut ita sit, sed tantum ita esse demonstrat.*

⁶⁶ **I Cor. 15, 13.**

verdade do raciocínio, não a verdade mesma das sentenças”⁶⁷. Em outras palavras, tanto os princípios argumentativos que partem da verdade das sentenças (*veritatem sententiarum*) quanto à conexão do raciocínio (*veritatem connexionum*) devem provir das coisas criadas e manifestadas por Deus, o homem apenas constata a verdade nelas, não as cria. Agostinho dá exemplos de sofismas para ilustrar que a conexão lógica acontece da mesma maneira com premissas falsas e através da negação do antecedente:

Se o caracol é animal, possui voz;
 O caracol não possui voz;
 Logo, o caracol não é animal
 [...]
 Se é orador, então é homem;
 Ora, ele não é orador;
 Logo, ele não é homem⁶⁸.

Essas conclusões são falsas, mas decorrem inferencialmente de premissas admitidas; por um raciocínio correto é desenvolvido uma conclusão falsa. As regras do raciocínio, partindo de premissas verdadeiras, devem concluir logicamente alguma verdade, ao passo que partindo de premissas falsas pode-se concluir logicamente a falsidade, gerando sofismas. Tanto o verdadeiro quanto o falso podem ser descobertos e constatados por meio de inferências logicamente válidas. Agostinho continua: “a ciência da definição, da divisão e da classificação, ainda que seja empregada muitas vezes por coisas falsas, não é por si falsa; nem foi instituída pelos homens, mas descoberta pela própria razão das coisas”⁶⁹. Para Agostinho, a falsidade ocorre de dois modos: quando

⁶⁷ AGOSTINHO. *De Doctrina Christiana II*, xxxiii, 50 *Hoc ergo, ut consequenti ablato auferatur etiam necessario quod praecedit, non instituerunt homines, sed ostenderunt. Et haec regula pertinet ad veritatem connexionum, non ad veritatem sententiarum.*

⁶⁸ *Ibidem II*, xxxiv, 51.

⁶⁹ *Ibidem II*, xxxvi, 53 *Item scientia definiendi, dividendi atque partiendi, quamquam etiam rebus falsis plerumque adhibeatur, ipsa tamen falsa non est neque ab hominibus instituta, sed in rerum ratione comperta.*

nega totalmente a existência, tal como “sete e três são onze”; e outras não existem, mas poderiam existir, por exemplo, “choveu nas calendas de janeiro, quando de fato não choveu, mas poderia ter chovido”⁷⁰. Agostinho conclui o pensamento: “[...] a definição e a divisão de coisas falsas podem ser bem verdadeiras, se bem que as coisas falsas, em si próprias não o sejam”⁷¹; em outras palavras, as definições falsas podem acontecer sem prejuízo, enquanto que coisas falsas nunca podem proceder, pois as coisas reais não podem ser falsas, na medida em que são.

Agostinho também diz que a eloquência, retórica e dialética podem nos persuadir de coisas falsas, com raciocínios corretos. As regras lógicas são verdadeiras, porque Deus as instituiu, mas o conteúdo das sentenças pode ser falso ou verdadeiro, dependendo de quem assume ou rejeita os princípios. Agostinho também adverte que aprender as regras de concatenação do raciocínio é útil para a compreensão, mas que elas em si mesmas não tornam o homem bem aventurado, porque na maioria das vezes aqueles que apreendem tais regras se tornam soberbos e orgulhosos, por acharem que possuem a própria verdade ou por quererem levar alguém ao erro⁷². Após explicar algumas das disciplinas racionais, Agostinho inquire a ciência matemática, que compreende os números e formas, que por sua vez contém as verdades imutáveis e não inventadas pelos homens, mas por Deus. As disciplinas matemáticas também não são criadas pelos homens, mas descobertas pela sagacidade dos espíritos engenhosos⁷³.

Com efeito, quem ama essas ciências na intenção de se vangloriar diante dos ignorantes, em vez de procurar de onde procede a verdade das ideias e a imutabilidade de algumas delas, cai em erro e soberba. O procedimento correto é elevar-se por ascese: partir dos corpos até a mente humana, e perceber que a mente é mutável – pois às vezes

⁷⁰ Ibidem II. xxxvi. 53.

⁷¹ Ibidem II. xxxvi. 53 *Definitio ergo et divisio falsorum potest esse verissima, quamvis falsa ipsa utique vera non sint.*

⁷² Cf. Ibidem II, xxxviii, 54-55.

⁷³ Cf. Ibidem II. xxxix. 56.

é douda ou ignorante – assim procurar transcender da mente racional até a Verdade Imutável, que é o próprio Deus Único, que deve ser amado e louvado, pois Dele procedeu todas as coisas. Agostinho adverte que de nada vale conhecer as disciplinas da razão e não amar a Deus, pois será apenas um doudo (*doctus*), mas aquele que adquiriu as disciplinas racionais e amar a Deus será sábio (*sapiens*) e alcançará a beatitude⁷⁴.

Agostinho adverte que várias disciplinas racionais são praticadas fora da Igreja de Cristo (*Ecclesiam Christi*), sobretudo em doutrinas demoníacas que ocorrem por meio de pactos fundamentados através de certos signos/sinais, o sábio deve repugná-las; aqueles que estudam as doutrinas por puro luxo e superficialidade também devem ser afastados. As disciplinas dos gentios devem ser estudadas na medida em que servem para a convivência em sociedade (*ad societatem conviventium*) e para a necessidade da vida (*vitae necessitate*). Portanto, as disciplinas racionais de nada valem se não servem para o homem viver melhor e adquirir a felicidade; elas devem ser estudadas, ensinadas e praticadas tal como diz Terêncio: “Nada com excesso”⁷⁵. Agostinho também exorta que a filologia, a numerologia e as demais disciplinas racionais devem ser estudadas para aperfeiçoar nossa interpretação e compreensão dos sinais/signos que encontramos nas Sagradas Escrituras, a fim de dissipar e esclarecer as ambiguidades que podem suscitar ao ler os textos santos⁷⁶.

Agostinho diz que os filósofos, especialmente os platônicos, enunciam coisas adequadas à fé cristã. Agostinho compara os filósofos aos egípcios que possuíam ídolos, ouro, prata e vestes: do mesmo modo que, por ordem de Deus, o povo hebreu deixou o Egito e apropriou-se das riquezas dos egípcios, os cristãos devem apropriar-se das riquezas dos pagãos, riquezas subentendidas como as doutrinas racionais. Os cristãos devem apropriar-se das artes liberais (*liberales disciplinas*), pois estas disciplinas não

⁷⁴ Cf. *Ibidem* II. xxxix. 57.

⁷⁵ Cf. *Ibidem* II. xl. 58.

⁷⁶ Cf. *Ibidem* II. xl. 59.

foram criadas pelos pagãos, uma vez que eles são homens e, como já foi dito, as coisas e as disciplinas que as estudam foram feitas por Deus; os homens apenas constataam a verdade delas⁷⁷.

Os pagãos utilizaram as artes liberais a serviço do demônio (*ad obsequia daemonum*), mas quando alguém se separa da miserável sociedade pagã, se convertendo a fé, deve usar as disciplinas de modo justo, com a finalidade de pregar o Evangelho (*ad usum iustum praedicandi Evangelii*)⁷⁸. Do mesmo modo que o povo hebreu usou as riquezas dos egípcios, os cristãos devem usar a filosofia dos pagãos. Agostinho também diz que tal procedimento de despojamento já foi realizado pelos Pais da Igreja como Cipriano, Lactânio, Hilário, Ambrósio, Vitorino, entre outros, semelhante a Moisés, que foi instruído na sabedoria dos egípcios e usou tal conhecimento para louvar e glorificar a Deus. Portanto, os cristãos devem se utilizar das disciplinas racionais para cultivar o único Deus e destruir o inútil culto dos ídolos (*vanus idolorum cultus excinderetur*) que é praticado pelos pagãos⁷⁹.

No final do livro II do *De doctrina christiana*, Agostinho diz que o instruído nas disciplinas racionais deve voltar-se ao estudo das divinas Escrituras, a fim de perscrutá-las mais a fundo, e conservar a recomendação de São Paulo: “A ciência incha, é a caridade que edifica”⁸⁰. Tal como os hebreus saíram do Egito e celebraram a Páscoa, os cristãos devem celebrar a Páscoa, que é o Cristo imolado, e retirar-se dos cultos pagãos, mas manter suas riquezas intelectuais e apropriar-se delas. Agostinho também afirma que a riqueza tomada dos egípcios é pequena em relação à riqueza que sobreveio a Jerusalém, sobretudo no reinado de Salomão⁸¹. A riqueza dos egípcios simbolicamente

⁷⁷ Cf. *Ibidem* II. xli. 60. Sobre as riquezas que o povo hebreu tomou do Egito Cf. *Ex.* 3, 21-22; 12, 35-36.

⁷⁸ Cf. *Ibidem* II. xli. 60.

⁷⁹ Cf. *Ibidem* II. xli. 61. Sobre Moisés ter estudado a sabedoria egípcia Cf. *At.* 7, 22.

⁸⁰ *I Cor.* 8, 1.

⁸¹ Cf. AGOSTINHO. *De Doctrina Christiana* II. xlii. 62. Sobre Salomão e sua grande riqueza Cf. *I Rs.* 10, 14-23.

são as doutrinas pagãs, e a riqueza de Salomão são as divinas Escrituras, que superam em sabedoria as disciplinas racionais. Agostinho aconselha que o espírito cristão, munido desta formação racional, possa voltar-se para a Escritura a fim de interpretá-la e conhecer os signos desconhecidos e ambíguos que nela estão contidos⁸², porque conhecer a lógica argumentativa não leva à vida eterna, somente no amor ao Deus único é possível ser sábio.

Portanto, Agostinho tem uma perspectiva mais neoplatônica e estoica do que propriamente aristotélica acerca da dialética, pois ele considera a dialética como ciência; apesar de que ele também considera a dialética útil para distinguir o falso do verdadeiro no que tange as disputas racionais e argumentativas; veremos que Anselmo coloca-se também, neste mesmo caminho. Agostinho diz que a filosofia de Platão é a mais próxima da verdade, mas não é a verdade: Cristo é a verdadeira filosofia⁸³. É notório que Agostinho foi versado nas disciplinas grego-romanas, pois ele estudou as diversas doutrinas filosóficas de sua época. Julgamos que Agostinho não é um “platônico” (menos ainda um “aristotélico”), mas é um “dialético cristão”, pois, apesar de ter sido professor de retórica⁸⁴, ele se vale da *ars dialectica* para compreender a fé, interpretar a Escritura e refutar as doutrinas do Maniqueísmo, Pelagianismo, Arianismo, Apolinarismo, Donatismo, Sabelianismo, entre outras heresias de sua época, com a finalidade de alcançar a ortodoxia da fé, tal como diz Gilson: “A dialética [agostiniana] é absolutamente necessária, pois permite revelar e refutar os sofismas de qualquer questão relativa às Escrituras; por outro lado, ela ensina a arte da definição e da divisão dos assuntos, sem o que nenhuma exposição da verdade é possível.”⁸⁵. Assim, a dialética, enquanto disciplina filosófica, é inseparável do espírito religioso, sendo

⁸² Cf. *Ibidem* II. xliii. 63.

⁸³ Cf. *Idem De Civitate Dei*, VIII.

⁸⁴ Cf. *Idem. Confissões* IV, ii, 2.

⁸⁵ GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Pg. 239.

impossível separar o “Agostinho filósofo/dialético” do “Agostinho teólogo”⁸⁶. Portanto, em Agostinho a dialética é inseparável das questões originadas pela Revelação.

Além de Agostinho, existiram outros padres da Igreja que escreveram sobre a dialética e as ciências greco-romanas. No período medieval latino os conhecimentos antigos foram sistematizados nas **sete artes liberais**⁸⁷, que eram de grande importância para compreensão da fé, dentre os pensadores mais ilustres destacamos: Martianus Capella (375-425)⁸⁸, Severino Boécio (480-525)⁸⁹, Cassiodoro (480-575)⁹⁰, Isidoro de Sevilha (560-636)⁹¹ e Alcuíno de York (735-804)⁹²; eles foram responsáveis pela sistematização do conhecimento “pagão” durante os primeiros séculos da Era Medieval. As artes liberais eram ensinadas e praticadas desde a Antiguidade, elas se dividem em duas partes: o *Trivium* que compreende as disciplinas dialéticas da gramática, retórica e

⁸⁶ Cf. PÉPIN, J. **Op. Cit.** 216-217.

⁸⁷ Um profundo estudo sobre o valor e relevância de cada uma das artes liberais durante a Idade Média é feita na obra MONGELLI, Lênia (org). **Trivium e Quadrivium: As artes liberais na Idade Média**. Cotia: Editora Íbis, 1999.

⁸⁸ Capella escreveu em nove livros o tratado *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, provavelmente entre os anos de 410 e 429, para a instrução de seu filho. Capella narra alegoricamente nos dois primeiros livros o casamento entre Filologia e Mercúrio, e nos livros seguintes ele explica as sete artes liberais.

⁸⁹ Boécio contribuiu para o desenvolvimento da dialética, pois ele traduziu para o latim e comentou diversas obras de lógica de Aristóteles, Cícero e Porfírio, além de produzir seus próprios textos de lógica [Cf. **Patrologia Latina 64**], sobretudo o *De topicis differentiis*, *De divisione*, *De syllogismis categoricis* e o *De syllogismis hypotheticis*. Ele também escreveu *Institutio Arithmetica*, *Institutio Musica* e *Institutio Geometria* com base na tradição antiga dos pitagóricos, platônicos e aristotélicos. Sua obra mais famosa é o *De philosophiae consolatione*.

⁹⁰ Cassiodoro fundou o *Vivarium* em 540 ou em 555, que foi um mosteiro-instituto com biblioteca, *scriptorium* e salas de aula para o estudo. Cassiodoro escreveu o famoso tratado *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* [Cf. **Patrologia Latina 70**], que se dividem em duas partes: *De institutione divinarum litterarum* fala sobre a divisão e interpretação da Bíblia, além de dados sobre a História da Igreja; já o *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* é uma espécie de resumo do *De nuptiis Philologiae et Mercurii* de Capella, e da mesma maneira faz um estudo sistemático das sete artes.

⁹¹ A principal obra de Isidoro *Etymologiae* também é conhecida como *Etymologiarum sive originum libri XX* [Cf. **Patrologia Latina 82**]. Nos livros I e II Isidoro define o *trivium*, e no livro III o *quadrivium*; nos demais livros ele explica as artes mecânicas e questões relativas ao sagrado, à fé e à eclesiologia. A finalidade de Isidoro ao escrever as Etimologias era encontrar “a natureza primitiva e a própria essência das coisas que se reconhecem na etimologia dos nomes que as designam” Apud. GILSON, E. **Op. Cit.** **Pg. 176.**

⁹² Durante o reinado de Carlos Magno, Alcuíno de York O.S.B organizou institucionalmente o ensino das artes liberais. Alcuíno conectou a noção das sete artes com a passagem bíblica acerca das sete colunas da sabedoria (Pr. 9, 1). O ensino de Alcuíno dividia as disciplinas em dois ramos: o primeiro relativo aos pensamentos e palavras (*verba*), isto é, ao *trivium*; e o segundo se refere às coisas (*res*) que consistia no estudo do *quadrivium* e das artes mecânicas. Alcuíno escreveu diversas obras [Cf. **Patrologia Latina 100-101**], das quais podemos destacar o *De Dialectica*, o *De Rethorica* com base no *De Inventione* de Cícero, e um texto matemático chamado *Propositiones ad acuendo iuvenes*.

lógica; e o *Quadrivium* as disciplinas de geometria, aritmética, música e astrologia/astrologia⁹³, que estruturavam as ciências matemáticas.

No que tange ao *Quadrivium*, além dos textos de Agostinho, Boécio, Capella, Cassiodoro, Isidoro e Alcuíno também eram estudados os *Elementos* de Euclides juntamente com o *Almagesto* de Cláudio Ptolomeu⁹⁴. Estes textos eram o fundamento no ensino das ciências matemáticas, e por consequência das artes mecânicas; vale resaltar que a alquimia, apesar de ser investigada pelos estudiosos da época, não fazia parte do currículo escolar medieval⁹⁵.

O *Trivium* começava pela *Ars Grammatica* de Élio Donato que se dividia em *Ars Minor* e *Ars Maior*; e pelo *Institutio de arte grammatica* de Prisciano utilizados para o ensino gramatical latino⁹⁶. Posteriormente passava-se à retórica com *Rethorica ad Herennium* de Cícero e fragmentos do *Institutio Oratoria* de Quintiliano⁹⁷. Por fim, eram estudados os conhecimentos lógicos ou dialéticos, o ensino era pautado na *Logica Vetus*⁹⁸, que geralmente compreendiam os seguintes textos: *Categoriae* e o *De Interpretatione* de Aristóteles; a *Isagoge* de Porfírio; a *Topica* de Cícero; as obras de Boécio *De topicis differentiis*, *De divisione*, *De syllogismis categoricis* e o *De syllogismis hypotheticis* (Patrologia Latina 64)⁹⁹, além dos textos de outros pensadores patrísticos. Estes antecedentes da tradição são importantes para concebermos com maior clareza o debate do século XI, no qual Anselmo está inserido.

⁹³ MONGELLI, Lênia (org). **Op. Cit. Pg. 295**. “É importante lembrar que durante a Idade Média, os termos *astronomia* e *astrologia* eram empregados indiferentemente para designar a mesma disciplina, que incluía o que entendemos atualmente tanto por astrologia, como por astronomia”.

⁹⁴ As traduções para o latim dos *Elementos* e do *Almagesto* datam do século XI. Cf. MONGELLI, Lênia (org). **Op. Cit. Pg. 243 e 300**.

⁹⁵ Cf. *Ibidem*. **Pg. 29**.

⁹⁶ Cf. *Ibidem* **Pg. 40-45**. Cf. CANTIN, André. **Op. Cit. Pg.35 nota 2**.

⁹⁷ Cf. MONGELLI, Lênia (org). **Op. Cit. Pg. 94**.

⁹⁸ Cf. *Ibidem* **Pg. 300**. Cf. VASCONCELLOS, Manoel. *Fides, Ratio, Auctoritas: O esforço dialético no ‘Monologion’ de Anselmo de Aosta*. **Pg. 26**. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

⁹⁹ Cf. CANTIN, André. **Op. Cit. Pg. 33-34 e 39**.

Os textos da antiguidade e da patrística, citados acima, eram em geral a base instrutiva dos estudiosos medievais europeus até o século XIII, quando surgem traduções completas do *corpus aristotelicum* a partir do grego e árabe para o latim. Com o advento das outras obras de Aristóteles como a *Physica*, *De Anima*, *Politica*, *Metaphysica*, etc.; a **Logica Vetus** é incrementada com os demais livros do *Organon* aristotélico, ou seja, *Analytica Priora*, *Analytica Posteriora*, *Topica* e o *De Sophisticis Elenchis* são somados aos textos das *Categoriae* e do *De Interpretatione*, surgindo a **Logica Nova** utilizada nas universidades da Europa latina dos séculos XIII e XIV, no período conhecido por **Escolástica**.

Com efeito, este método educacional das artes liberais, originado na antiguidade, chega até o século XI: o ensino ocorria nas chamadas escolas monásticas, isto é, o ensino era voltado para a formação sacerdotal dos monges e clérigos. As disciplinas liberais foram sintetizadas institucionalmente na chamada Reforma Gregoriana, lideradas pelo papa Gregório VII (1073-1085), que possibilitou uma revolução concreta nas ciências e nas artes¹⁰⁰. Todavia até o fim deste século XI surgem também escolas catedrais devido ao crescimento econômico e urbano das cidades, sobretudo nas regiões da atual França e Itália¹⁰¹; somente no fim do século XII surgem universidades, que tiveram seu apogeu nos séculos XIII e XIV, na **Escolástica**.

Como a dialética pode ser harmonizada com a fé? Existe verdadeiramente uma ciência sagrada? É possível aplicar um conhecimento pagão ao dado da fé revelada? No século XI surgiram tais problemas sobre a adequação entre a dialética e fé, ou seja, entre a ciência humana (*scientia humana*) e escritura divina revelada (*pagina sacra*). Os debates do século XI sobre a legitimidade do saber filosófico no interior da fé eram feitos por meio de disputas públicas entre os mestres das escolas. Havia aqueles que

¹⁰⁰ Cf. VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. Pg. 20.**

¹⁰¹ Cf. CANTIN, André. **Op. Cit. Pg. 31-32.**

defendiam a dialética como método; outros afirmavam que ela é perniciosa à fé: é a disputa entre “dialéticos e teólogos”¹⁰². Tomemos três autores do século XI para elucidar o problema: Pedro Damiano, Berengário de Tours e Lanfranco de Pavia.

Pedro Damiano (1007-1072) em sua formação escolar em Parma adquiriu todo o saber liberal e, posteriormente, ensinou estas mesmas artes; ele foi docente de ciências jurídicas e também da própria Escritura em diversas escolas da época¹⁰³. Apesar de ter estudado estas ciências, ele as condena porque negligenciam a fé simples do evangelho. Em *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteposenda* ele critica o uso da dialética, porque esta é de origem humana; somente a revelação divina contém a verdade e, se a dialética fosse verdadeira, Deus teria escolhido filósofos e oradores e não pescadores ignorantes para ensinar e transmitir a fé cristã. Além disso, Damiano diz que o diabo foi o primeiro gramático, pois declinou Deus no plural (deuses)¹⁰⁴.

Para Damiano, o uso da dialética no campo da fé produz a heresia¹⁰⁵, pois estudar a dialética implica em ser escravizado pelas regras elementares da lógica¹⁰⁶. Com efeito, Damiano critica as escolas de dialética de seu tempo, porque a dialética, ao invés de aproximar-nos da fé, na medida em que seu estudo possibilita uma melhor interpretação da Escritura, ao contrário, a dialética afasta da fé o seu estudante por meio de hábitos mentais que nele imprime¹⁰⁷. Este escravizar que a dialética produz em seu estudante ocorre na medida em que, ao ler a bíblia e nela não encontrar regras lógicas explícitas, isto é, formais, o dialético afirma que a bíblia não contém verdade porque não é silogística: o herege é justamente este que nega a revelação em prol somente da lei

¹⁰² Cf. GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. Pg. 281.

¹⁰³ Cf. CANTIN, André. *Op. Cit.* Pg. 80.

¹⁰⁴ Cf. VASCONCELLOS, Manoel. *Op. Cit.* Pg. 54.

¹⁰⁵ Cf. CANTIN, André. *Op. Cit.* Pg. 79.

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem* Pg. 82.

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem* Pg. 83.

lógica¹⁰⁸. Assim Damião, contrariando os métodos pedagógicos de seus contemporâneos, “denuncia a formação dos espíritos em que ela [lógica] opera, em sentido todo diferente do espírito da fé”¹⁰⁹.

Sua obra mais famosa é o *De Omnipotentia Divina*, na qual é abordada a problemática da onipotência divina e o princípio de não-contradição, e que tal princípio não se aplica a Deus, pois Deus transcende a lógica humana¹¹⁰. Sobre o estudo da lógica, diz Damião: “[...] E porque ao estudar os rudimentos, ou se quiser, a arte humana [lógica], eles não aprendem nada de sólido, sua curiosidade nebulosa transtorna a pureza dos ensinamentos da Igreja”¹¹¹.

Os dialéticos aprendem as regras da concatenação das palavras exteriores, mas eles não provam a veracidade das proposições. As conclusões ‘necessárias’ dos dialéticos não são reais, porque eles as supõem como necessárias, nada garante a validade de inferência delas enquanto tal, essa necessidade da lógica é arbitrária; assim é preferível não colocar o julgamento humano, isto é, a lógica, acima da Palavra de Deus¹¹².

Frente à “perversidade” da dialética relacionada à fé cristã, a conclusão de Damião afirma que a ciência humana ou lógica não deve tirar dela mesma seu magistério com soberba, ou seja, a dialética enquanto filosofia não deve ser um saber fundado em si mesma e para si mesma, mas que ela seja serva da Palavra de Deus, totalmente voltada para a meditação da Escritura: *philosophia ancilla theologiae*. Assim, a fórmula determina que a dialética seja serva (*ancilla*) e que ela deve submeter-

¹⁰⁸ Ibidem Pg. 84 “La logique est éternelle. Aucune, qu’elle soit divine ou humaine, ne peut se soustraire à sa loi. Une parole divine se fait mépriser, si elle ne respecte pas formellement les principes intangibles de la logique”.

¹⁰⁹ Ibidem Pg. 85.

¹¹⁰ VASCONCELLOS, Manoel. Op. Cit. Pg. 56 “Pedro Damião aborda o problema da relação entre a onipotência divina e o princípio de não-contradição”; Pg. 57 “O princípio de contradição não atinge a Deus, uma vez que só tem valor no que tange aos raciocínios humanos”.

¹¹¹ DAMIÃO. *De Omnipotentia Divina*, 414. Apud CANTIN, André. Op. Cit. Pg. 87.

¹¹² Cf. CANTIN, André. Op. Cit. Pg. 87-88.

se à maestria da Bíblia; enquanto serva, ela apenas auxilia o espírito humano a julgar as palavras contidas na revelação, nunca deve contrariar, rejeitar ou rebelar-se contra sua senhora (*domina*), que é a fé manifestada na Escritura Divina e pela doutrina da Igreja¹¹³.

Berengário de Tours (1000-1088) estudou em Chartres¹¹⁴ e foi um mestre nas artes liberais, sobretudo na dialética; porém não foi preparado para o ensino da Palavra sagrada¹¹⁵. Todavia, Berengário volta seu interesse para o sacramento do altar, sobre o culto do sacrifício, sobre o mistério da conversão eucarística: qual é o modo da presença do corpo e do sangue do Cristo? Como pão e vinho subsistem após a consagração, se eles já são corpo e sangue do Cristo?

No fim de 1049 Berengário, ainda pouco instruído na Bíblia, lança uma disputa pública contra Lanfranco, professor em Bec, acerca do sacramento da eucaristia¹¹⁶. Berengário escreve o *De Sacra Coena adversus Lanfrancum*, onde ele defende o uso exaustivo da dialética para encontrar a verdade; sua exposição sobre a eucaristia é totalmente motivada por argumentos lógicos e dialéticos, defendendo uma concepção simbólica da eucaristia.

Assim, as autoridades eclesiásticas da época julgaram que seria mais pertinente fazer um concílio em Roma, este concílio ocorreu em Latrão em 29 de abril de 1050 sob a presidência do papa Leão IX. Neste concílio foi determinado que a doutrina de Berengário não era ortodoxa, e assim ele foi excomungado da Igreja. Todavia em setembro, no mesmo ano de 1050, ele foi convocado para um concílio em Verceil,

¹¹³ Cf. *Ibidem* **Pg. 88-89**.

¹¹⁴ GILSON, E. **Op. Cit. Pg. 282**. “O mestre de Berengário de Tours foi Fulberto, aluno de Gerberto de Aurillac e fundador da célebre escola de Chartres”. CANTIN, André. **Op. Cit. Pg. 49** “[...] avait fait de bonnes études à Chartres au temps de Fulbert”.

¹¹⁵ Cf. CANTIN, André. **Op. Cit. Pg. 49**.

¹¹⁶ Cf. *Ibidem* **Pg. 50**.

porém Berengário foi preso pelo rei da França e foi impedido de estar no concílio¹¹⁷. Na prisão ele leu finalmente os textos de S. João e de S. Paulo, porém leu os textos de maneira dialética de modo a retirar conclusões lógicas e racionais sem considerar o “sentido espiritual” da Palavra Divina¹¹⁸.

Posteriormente ocorre um sínodo em Roma (1059), no qual Berengário abjura seus escritos perante o papa Nicolau II; ele foi constrangido a queimar seus livros tidos por heréticos. Berengário retorna à Tours e redige um panfleto antiromano conhecido com *Scriptum contra Synodum*, que rejeita as decisões do sínodo e critica a posição de Lanfranco¹¹⁹.

Berengário opõe-se à concepção de que se possa manducar ou comer materialmente o corpo de Cristo, porque, se Cristo ressuscitou dos mortos e adquiriu um corpo incorruptível e que permanece intacto, é contraditório afirmar que esse mesmo corpo possa ser destruído pelos dentes de alguém. Com efeito, Berengário sustenta que a consagração eucarística que o sacerdote faz no altar não faz desaparecer o pão e vinho enquanto tal, ainda que eles venham à ser simultaneamente corpo e sangue do Cristo, todavia não substancialmente, mas de uma maneira simbólica¹²⁰. Assim, no ofício sacramental o pão simboliza outra coisa que o pão (isto é, simboliza o corpo de Cristo), mas que substancialmente é pão. Pão e vinho consagrados são simbolicamente corpo e sangue de Jesus apesar de que substancialmente o pão e vinho sejam feitos de trigo e uva, não são a carne de Cristo efetivamente; a distinção entre **simbólico** e **substancial** é fundamental na doutrina eucarística berengariana.

Lanfranco de Pavia (1010-1089) estudou direito em Bolonha depois de ter estudado as artes liberais e a dialética. Em 1042 ele se torna monge em Bec, e anos

¹¹⁷ Cf. Ibidem Pg. 51-52.

¹¹⁸ Cf. Ibidem Pg. 53.

¹¹⁹ Cf. Ibidem Pg.53-54.

¹²⁰ Cf. Ibidem Pg. 54-55.

depois prior e abade do mesmo monastério. Quando ele dirigiu o mosteiro, seu ensino dava ênfase ao estudo da dialética aplicada à sagrada escritura; exemplo desta aplicação da dialética à fé cristã está presente em seus comentários às cartas paulinas (*Patrologia Latina* 150). Durante este período em que Lanfranco era professor, Anselmo foi seu discípulo no monastério beneditino de Bec¹²¹.

Em 1049, quando surgiu a heresia berengariana, Lanfranco é obrigado a justificar a fé eucarística também diante do papa Leão IX, ocasião em que Lanfranco vence a disputa pública contra Berengário em 1050¹²². Em 1059, Berengário escreve o *Scriptum contra Synodum*, e Lanfranco escreve contra Berengário o *De Corpore et Sanguine Domini* (PL 150) em 1066. É neste texto que Lanfranco toma posição sobre a aplicação e o emprego dos métodos dialéticos no estudo das questões da fé e critica a concepção simbólica da eucaristia.

Lanfranco afirma que, na exposição simbólica do sacramento eucarístico, Berengário se atém mais às autoridades sagradas do que por argumentos propriamente racionais, isto é, Berengário cita uma autoridade para afirmar que a dialética é útil na busca pela verdade, mas não argumenta pela própria dialética. Berengário chega a citar Agostinho *De Ordine II, v, 16*, para justificar o uso dialético sobre questões de fé, mas citar uma autoridade (*auctoritas*) não significa provar dialeticamente uma questão de fé, isto é, provar por meio de razões (*rationes*). No *De Corpore et Sanguine Domini* Lanfranco mantém a cópula entre *auctoritas et rationes*, por isso ele divide o texto nestes dois aspectos: primeiro argumenta pela *auctoritas* e depois pelas próprias *rationes*¹²³. Lanfranco também cita a autoridade de Agostinho (*De Doctrina Christiana II, xxxi, 48*) para legitimar o uso da dialética, mas que esta não ultrapassasse o limite da fé. Este duplo aspecto da autoridade e razão nas demonstrações acerca das questões de

¹²¹ Cf. *Ibidem* Pg. 58-59.

¹²² Cf. *Ibidem* Pg. 59

¹²³ Cf. *Ibidem* Pg. 61.

fé é o problema fundamental da possibilidade da **ciência sagrada** ou **teologia**, da própria possibilidade de um discurso racional sobre os mistérios da fé.

Com efeito, Lanfranco conhece dialética e também sabe aplicá-la ao estudo da bíblia, como pode ser entrevisto nos comentários às cartas de São Paulo¹²⁴. Lanfranco aprecia o uso dialético nos assuntos da fé, ele sabe como usar a dialética para aprimorar a inteligência da fé entre os crentes e para convencer os infiéis¹²⁵. Ora, a mesma dialética produziu uma heresia contrária a fé, assim as razões dialéticas podem ser razões falsas; é melhor que estas razões dialéticas sejam apenas comentários das autoridades que sempre são verdadeiras, ao invés de buscar a verdade exclusivamente pelo caminho dialético¹²⁶.

Para Berengário, a razão é superior à autoridade, porque pela razão ele entende algo que está indissociavelmente ligado à evidência¹²⁷. Para confirmar sua tese, Berengário chega a citar o *De vera religione* XXV, 47 de Agostinho para mostrar que a razão não pode estar submetida à autoridade. Há três aspectos na noção de razão berengariana: dialética, evidência e imagem divina. Aquele que estuda a dialética é conduzido à evidência; a alma sendo imagem de Deus ao utilizar sua razão dialética renova sua semelhança divina através da própria dialética¹²⁸.

Assim, Berengário identifica razão e dialética, enquanto que Lanfranco vê que nem sempre estas são iguais. É preciso haver um **critério de verdade** que julga os dados da razão e garanta a veracidade da própria razão, este critério seria a fé da igreja, entendida enquanto autoridade¹²⁹. Em outras palavras, Lanfranco procura estabelecer o limite da razão humana: há coisas que a razão adquire por evidência e há outras coisas

¹²⁴ Cf. LANFRANCO DE PAVIA. *Patrologia Latina*, 150.

¹²⁵ Cf. CANTIN, André. *Op. Cit.* Pg. 64-65.

¹²⁶ Cf. *Ibidem* Pg. 66.

¹²⁷ *Ibidem* Pg. 70 “Même dans les questions de foi comme la conversion eucharistique, il [Bérenger] voit l’incomparable supériorité des arguments de raison sur les autorités, même sacrées: l’évidence de la vérité”.

¹²⁸ Cf. VASCONCELLOS, M. *Op. Cit.* Pg. 32-33.

¹²⁹ Cf. CANTIN, André. *Op. Cit.* Pg. 67.

de que ela não tem evidência, isto é, não tem evidência das coisas que transcendem o entendimento humano, coisas sublimes tais como a natureza de Deus e os próprios sacramentos eclesiásticos, por isso é preciso não ultrapassar o limite da autoridade ao se referir sobre as coisas das quais não se tem evidência efetiva.

O erro doutrinal ou heresia de Berengário é pensar justamente que as razões dialéticas são a própria verdade, isto é, “o uso das razões dialéticas sendo reconhecidas como o exercício mesmo da razão”¹³⁰. Segundo tal perspectiva a razão por si mesma demonstra tudo por ela mesma, a dialética é nela mesma princípio e fim, ou seja, Berengário defende a preeminência da razão sobre a autoridade, uma vez que o homem, sendo imagem divina, é dialético e renova-se na evidência dialética. Assim, Berengário confunde dialética e razão¹³¹.

No entanto, para Lanfranco tal modo de proceder nas questões de fé distorce e fere os limites da própria razão, mas por que limitar a dialética? Pois, para defender os direitos da dialética, é preciso criticar sua aplicação, criticar a própria dialética para configurar a razão em seu limite e em seu poder, que só exerce-se na evidência. A **crítica dialética** é necessária para averiguar a validade, a extensão e as possibilidades de alcance do próprio encadeamento lógico da razão.

Ao limitar a dialética, é esclarecido que aquilo que ultrapassa seu escopo é de inspiração do espírito divino e pertence à autoridade (*auctoritas*), assim a razão em si não pode julgar os mistérios divinos somente pela dialética nela mesma. O uso da dialética não deve atrever-se a ultrapassar a fé; ao contrário, a dialética deve apenas auxiliar na demonstração da revelação divina, que interprete os padres da Igreja e a própria Bíblia de acordo com sua possibilidade interna, a fim de consolidar logicamente pelas razões (*rationes*) aquilo que já foi confirmado pela fé.

¹³⁰ Ibidem Pg. 71.

¹³¹ Ibidem Pg. 73.

Além de sua **crítica dialética**, Lanfranco defende que há uma transformação substancial do pão e vinho em corpo e sangue do Cristo¹³². A doutrina eucarística lanfranquiana mostra que o pão e o vinho, através da consagração sacerdotal, são transformados de forma milagrosa e real no corpo e sangue do Cristo, na carne de Jesus, e não simbolicamente como afirmava a doutrina de Berengário¹³³. Portanto, a celebração da Santa Ceia não faz acontecer novamente a paixão da cruz em seu sentido histórico, mas significa esta mesma paixão. Ambos afirmam que há uma presença espiritual do Cristo durante o sacramento, porém Lanfranco admite que não só espiritualmente Cristo está presente, mas também está realmente no próprio pão e vinho consagrados, atrás das aparências há uma modificação essencial (*essencialiter*)¹³⁴. Tal disputa entre Berengário e Lanfranco ficou conhecida como **Controvérsia Eucarística**¹³⁵.

Acerca do sacramento da eucaristia Agostinho afirma em *De Civitate Dei* X, 5 que tal ato é um *sinhal sagrado*, definição aceita igualmente por Lanfranco e Berengário¹³⁶; mas, o primeiro dizia que tal sacramento era **essencial**, enquanto o último afirmava que era **simbólico**, todavia somente no século XIII com Tomás de Aquino surge a noção eucarística de **transubstanciação** da carne do Cristo¹³⁷.

As relações entre autoridade e razão (*auctoritas et ratio*) foram analisadas e debatidas pelos mestres das escolas, de modo que cada um deles concebeu uma relação diferente do outro: Pedro Damiano subordinou a dialética à fé, Berengário subordinou a fé à dialética; cada um deles subjulgou uma das partes, enquanto que em Lanfranco

¹³²Cf. MARTINES, P. R **A liberdade em Anselmo de Cantuária Pg. 20-22**. [Tese de Doutorado UNICAMP] Campinas, 2000; Idem **O “argumento único” do Proslogion Pg. 26**. [Dissertação de Mestrado PUC-SP]. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

¹³³ Cf. VASCONCELLOS, M. **Op. Cit. Pg. 42-44**.

¹³⁴ Cf. *Ibidem* **Pg. 48-49**.

¹³⁵ Para um estudo mais consistente Cf. MONTICLOS, Jean. **Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XI^e siècle**. Louvain, 1971.

¹³⁶ Cf. VASCONCELLOS, M. **Op. Cit. Pg. 45**.

¹³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologica III, q. 75**. Doutrina aceita até hoje na Igreja Católica Romana. – Feriado de Corpus Christi.

percebemos uma perspectiva mais equilibrada deste conflito entre fé e dialética, isto é, da possibilidade racional e efetiva de uma **ciência sagrada** ou **teologia**.

I.B. Fé e Razão em Anselmo: o método do *Monologion*

Anselmo de Cantuária (1033-1109)¹³⁸ nasceu na cidade de Aosta (reino da Burgúndia, fronteira com a Lombardia, atual Itália) de uma família provida de posses. Desde muito cedo desejava se tornar sacerdote, porém seu pai foi contra este objetivo do filho. Aos vinte e três anos Anselmo sai da casa dos pais, cruza os Alpes até chegar a Normandia, ali se encontrou com o prior do mosteiro beneditino de Bec: Lanfranco de Pavia (1005-1089). Na abadia de Bec, Anselmo fez-se noviço aos vinte e sete anos, submetendo sua vida à *regula* de S. Bento de Núrsia (480-547). Anselmo foi discípulo de Lanfranco quando ele tornou-se monge beneditino em Bec, ele foi contemporâneo e conheceu a disputa pública de seu mestre contra Berengário acerca da eucaristia.

Em 1063, Lanfranco foi nomeado abade de Caen e Anselmo foi eleito prior em Bec. No período em que Anselmo assumiu a direção do mosteiro de Bec, ele escreve as suas principais obras: *Monologion* (1076), *Proslogion* (1077-1078), *De Grammatico* (1059-1060), e a trilogia ética: *De Veritate*, *De Libertate Arbitrii* e o *De Casu Diaboli* (1080-1086). Quando Anselmo completou sessenta anos de idade, em 1093, ele foi ordenado arcebispo de Cantuária, substituindo seu antigo mestre Lanfranco que morreu em 1089. No período de episcopado, seu governo eclesiástico foi marcado pelas disputas entre poder religioso e o poder secular¹³⁹. Anselmo se esforçou para manter a autonomia do mosteiro e da igreja frente ao poder dos reis e nobres; por conta deste conflito, Anselmo foi exilado duas vezes¹⁴⁰. Durante o exílio, Anselmo participou ao

¹³⁸ Anselmo d'Aosta, Anselmo de Bec ou Anselmo de Cantuária, mais conhecido por Santo Anselmo. Eadmero de Cantuária (1060-1125) escreveu as principais fontes biográficas de Anselmo: *Historia Nouorum in Anglia* e a *Vita Sancti Anselmi*. Posteriormente, com base nestes dados, João de Salisbury (1120-1180) redige uma biografia de Anselmo no século XII. Cf. OLIVEIRA E SILVA, Paula. **Introdução**. IN. ANSELMO. **Diálogos Filosóficos**. Pg. 7. Porto: Edições Afrontamento, 2012.

¹³⁹ As **Investiduras Leigas** foi o nome dado na historiografia ocidental para as disputas do poder político entre a Igreja e famílias nobres, que possuíam extensas quantidades de terras e títulos imperiais da época.

¹⁴⁰ **Primeiro Exílio** 1097-1100, sob o reinado de Guilherme II, o ruivo (1056 - 1100), que terminou devido à morte do monarca; o **Segundo Exílio** 1103-1106 no reinado de Henrique I (1068-1135).

lado dos padres latinos do Concílio de Bari, que debateu o problema Deus-Trindade, em especial a cláusula *filioque*, geradora de grande disputa teológica e política entre cristãos gregos e latinos, sobretudo, com o Cisma do Oriente (1054)¹⁴¹. Foi também durante o arcebispado que Anselmo redigiu outras obras: *Epistola de Incarnatione Verbi* (1094), *Cur Deus Homo* (1095-1098), *De conceptu virginali* (1099), *De processione Spiritus Sancti* (1102), *Epistola de sacrificio azymi et fermentati* (1106-1107), *De sacramentis ecclesiae* (1106-1107) e o *De concordia praescientia et predestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (1107-1108). Anselmo morreu em Cantuária no dia 21 de abril de 1109¹⁴².

É muito difícil saber quais eram os livros a que Anselmo teve acesso. Há pelo menos três conjuntos de livros: A revelação divina concentrada na Bíblia e nos textos patrísticos, especialmente Agostinho; as *Quaestiones Naturales* de Sêneca (4 a.C - 65d.C); e o escopo da *Logica Vetus*¹⁴³. Com efeito, Anselmo propõe por meio da dialética um esclarecimento racional acerca da fé cristã, e nesta medida ele proporcionou um desenvolvimento sistemático da própria teologia, uma vez que ao utilizar a filosofia, Anselmo instaura um novo modo de conceber o problema fé e razão; por tal motivo Anselmo é considerado o “pai da escolástica”¹⁴⁴.

Anselmo deixou para a posteridade um grande legado filosófico e teológico, ao mostrar que a fé possui certa inteligibilidade, ou seja, Anselmo explicou os fundamentos da fé com o auxílio da razão; a razão não funda a fé, ao contrário, é

¹⁴¹ Existe um contraste entre a concepção de Deus-Trindade para cristãos latinos e gregos. No **Credo Niceno-Constantinopolitano** há divergências: no texto latino havia um acréscimo *filioque*, no qual não existe no texto grego. Filosoficamente falando sobre o Deus-Trindade, os latinos seguiam a concepção de Agostinho, enquanto os gregos eram mais tributários de Orígenes de Alexandria (185-235), por exemplo. Vale também ressaltar que Anselmo é contemporâneo ao **Cisma do Oriente** (1054), que foi a primeira grande divisão jurídica e política da Cristandade, surgindo uma divisão da Igreja Cristã: a Igreja Católica no ‘ocidente-latino’, e a Igreja Ortodoxa no ‘oriente-grego’. Anselmo é defensor da cláusula *filioque* e da teologia latina.

¹⁴² Cf. OLIVEIRA E SILVA, Paula. **Introdução**. IN. ANSELMO. **Diálogos Filosóficos**. Pg. 8-9.

¹⁴³ Cf. MARTINES, Paulo. **O argumento único do Proslogion**. Pg. 27. nota 23.

¹⁴⁴ CANTIN, André. **Op. Cit.** Pg. 94 “[...] [Anselme] devient le père de la scolastique.”

partindo da fé que vão sendo esclarecidos, pela dialética, os mistérios da fé. O pensamento de Anselmo inscreve-se no interior do debate histórico entre fé e razão e sua obra dá uma conclusão à controvérsia entre “dialéticos e teólogos”¹⁴⁵, por tal motivo justifica-se a retrospectiva sobre o que se entendia por dialética.

Anselmo não faz comentários exaustivos de exegese bíblica, ele não explica um determinado texto bíblico como um todo, mas ele toma subliminarmente algumas sentenças extraídas da Bíblia como princípios de argumentação ou “axiomas revelados” para articular conclusões e construções racionais. O exemplo mais marcante é a passagem de *I Coríntios 13,12*: “Agora vemos por espelho em enigma, mas, depois, veremos face a face”¹⁴⁶; Anselmo, mesmo não citando expressamente São Paulo, utilizará esta sentença no *Monologion*, sobretudo ao argumentar sobre a semelhança que há entre Deus e a mente racional¹⁴⁷.

Uma explicação mais clara sobre o uso das artes liberais, notadamente da dialética, é feita por Anselmo no capítulo primeiro da *Epistola de Incarnatione Verbi*. Este texto foi redigido por Anselmo com a finalidade de criticar a heresia do clérigo francês Roscelino de Compiègne (1050-1125), que afirmava: “Se, diz ele [Roscelino], em Deus as três pessoas são uma coisa somente uma, e não são três coisas, cada uma por si separadamente – como três anjos ou três almas – de tal maneira também que pela vontade e a potência eles sejam totalmente o mesmo, portanto o Pai e o Espírito com o

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem* Pg. 94 (nota 1); Cf. GILBERT, Paul. *Dire l’Ineffable: lecture du Monologion de saint Anselme*. Pg.21. Paris: Lethielleux, 1984.

¹⁴⁶ *I Cor. 13, 12*. Há diferenças nas traduções: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas depois, veremos, face a face. Agora meu conhecimento é limitado, mas depois, conhecerei como sou conhecido” – **Bíblia de Jerusalém**. “Porque agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face; agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido” – **Bíblia Almeida Revista e Corrigida**. “*Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*”. – **Bíblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam**. A expressão “enigma” tem sentido de “maneira confusa”; porém, preferimos manter a palavra “enigma”, uma vez que Anselmo faz referência à passagem bíblica deste modo.

¹⁴⁷ ANSELMO. *Monologion*, LXVII (77: 27-28; 78: 1) *Aptissime igitur ipsa subimet esse velut «speculum» dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam «facie ad faciem» videre nequit; LXX (80: 31; 81: 1) Ut quo nunc videt quasi «per speculum et in aenigmate, tunc» videat «facie ad faciem».*

Filho se encarnou”¹⁴⁸. Segundo Anselmo, tal afirmação leva a duas hipóteses contrárias à fé: 1- o Pai e o Espírito Santo também se encarnaram, e não só o Filho, uma vez que se os três são uma só coisa, todos os três se encarnaram; 2- não há um Deus, mas três deuses, pois, se somente o Filho se encarnou, significa que Pai e Espírito Santo não são uma só coisa, mas três distintos, esta é a doutrina de Sabélio¹⁴⁹.

Anselmo, deixando de lado o conteúdo da discussão sobre a Trindade, faz uma digressão sobre a forma de argumentar acerca do problema proposto, isto é, qual o método adequado para inquirir a essência de Deus? Como a razão pode compreender a fé, sem cair em heresia? Anselmo, ao iniciar sua carta, afirma que a fé é tão sólida que ela não precisa de assistência ou defesa: a argumentação não deve ser feita para confirmar a fé, mas para satisfazer as perguntas dos irmãos monges¹⁵⁰. O primeiro passo metodológico é a humildade:

Mas, antes de dissertar sobre a questão, eu colocaria alguma coisa antes para suprimir a presunção destes que ousam, por uma temeridade ímpia, disputar contra um dos [pontos] que confessa a fé cristã, porque eles não podem saber pela inteligência e julgam, com uma soberba insensata, isto que de nenhum modo eles não podem entender, ao invés de reconhecer, com uma humilde sabedoria, que podem haver muitas [coisas] que eles mesmos não são capazes de compreender¹⁵¹.

¹⁴⁸ Idem **Epistola de Incarnatione Verbi I (4: 6); II (10: 22-24; 11: 1)** *Si, inquit, in deo tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem: ergo pater et spiritus sanctus cum filio est incarnatus.*

¹⁴⁹ Acerca das duas hipóteses derivadas por Anselmo da conjectura de Roscelino Cf ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi I (5: 4-5)**. Sobre Sabélio e sua doutrina Cf. Ibidem **III (14: 10-24; 15: 1-13)**.

¹⁵⁰ Cf. Ibidem **I (5: 4-7; 19-21)**.

¹⁵¹ Ibidem **I (6: 5-10)** *Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae 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.*

Assim, o método não deve começar por uma razão soberba que vise fundamentar a fé, mas deve principiar por uma fé de sabedoria humilde, pois é preciso reconhecer, através da fé, que há coisas que não somos capazes de compreender. A razão não deve fundar a fé, ao contrário, a fé deve ser o princípio na qual se apoiam os argumentos racionais. Os dialéticos soberbos têm o costume, antes que a solidez da fé os tenha fornecido asas espirituais (*antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales*), de se elevarem até as questões mais altas da fé (*in altissimas de fide quaestiones assurgere*), isto é, eles procuram a inteligência antes de subirem a “escada da fé” (*fidei scalam*)¹⁵².

Com efeito, os dialéticos soberbos erram acerca da compreensão, porque eles não têm a firmeza da fé (*fidei firmitatem*)¹⁵³, tal como diz o profeta: “Se não credes, não compreendereis”¹⁵⁴. Por se apoiarem somente na inteligência sem ter subido a escada da fé, eles disputam contra a verdade da mesma fé, que é confirmada pelos Pais da Igreja¹⁵⁵. Anselmo faz uma analogia: do mesmo modo que os morcegos e pássaros noturnos não conseguem ver o sol do meio-dia tal como uma águia, assim também os dialéticos soberbos não conseguem perceber a fé. Os dialéticos soberbos são como morcegos e pássaros noturnos que debatem contra as águias sobre as razões do sol do meio-dia¹⁵⁶. O sol seria a essência da fé que é percebida pelas águias, isto é, por aqueles que possuem a firmeza da fé, ao passo que os morcegos e pássaros noturnos debatem sem possuir a fé. Portanto, “Nada de especial há nisso mesmo que digo: quem não tenha acreditado, não terá inteligência, pois quem não tenha acreditado, não terá experimentado, e quem não tenha sido experimentado, não conhecerá. Pois, enquanto a

¹⁵² Ibidem I (7: 9-11).

¹⁵³ Cf. Ibidem I (8: 2).

¹⁵⁴ Ibidem I (7: 11-12). Cf. Is. 7, 9.

¹⁵⁵ Cf. Ibidem I (8: 2-4).

¹⁵⁶ Cf. Ibidem I (8: 4-6).

experiência supera a audição da coisa, a ciência de quem experimenta ultrapassa o pensamento de quem ouve”¹⁵⁷.

Assim, para disputar as questões da fé é preciso ter a firmeza da fé, ter escalado a escada da fé, para, então, procurar razões argumentativas que auxiliem a compreensão da mesma fé; é necessário ter a experiência da fé (*experientia fidei*), para então poder conhecer a fé: sem tal experiência, não haverá entendimento da fé. Deve-se submeter à fé com a finalidade de alcançá-la com maior clareza, assim como a águia pode contemplar o sol, o crente poderá contemplar Deus. Assim, vemos que é impossível separar o “Anselmo filósofo/dialético” do “Anselmo teólogo”, do mesmo modo que em Agostinho¹⁵⁸. Anselmo critica novamente a soberba dos dialéticos hereges:

Que ninguém, então, se afunde em espessas questões divinas, se a gravidade dos costumes e da sabedoria não foi primeiramente conquistada na solidez da fé, de modo que correndo aqui e ali, com uma leveza despreocupada, pelos múltiplos desvios dos sofismas, ele não seja tomado em armadilha de alguma falsidade tenaz. Embora todos sejam avisados de que acessamos com a mais (grande) precaução às questões da página sagrada; são seguramente esses dialéticos de nosso tempo, ou melhor, os heréticos da dialética pensam que a substâncias universais não são senão um sopro da voz, e não podem entender senão que a cor é outra que o corpo, e a sabedoria do homem outra que sua alma; são (os universais) totalmente propagados por sopro na disputa sobre as questões espirituais¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Ibidem I (9: 5-8) *Nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia.*

¹⁵⁸ Cf. PÉPIN, J. **Op. Cit.** 216-217.

¹⁵⁹ ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi I (9: 16-24; 10: 1)** *Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum questionum, nisi prius in soliditate fidei conquista morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua illaqueetur falsitate. Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae questionem accedant, sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi putant universales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi.*

Os hereges da dialética (*dialecticae haeretici*), além de não possuírem a firmeza da fé, também dizem não haver universais verdadeiramente; as substâncias universais não passam de um sopro da voz (*flatus vocis*), isto é, um universal é apenas um nome. Somente na firmeza da fé pode-se mergulhar nas questões divinas e espirituais da página sagrada (*pagina sacra*), pois terá a experiência, que é condição de possibilidade da ciência em sentido universal. Após fazer a digressão acerca das relações entre fé e razão, Anselmo retoma a discussão – até o último capítulo da *Epistola* (XVI) – sobre o modo de entender adequadamente o mistério da Trindade e da Encarnação, que são assumidos humildemente pela fé. Portanto, a dialética procede de modo “saudável” quando principia através da firmeza da fé, isto é, somente quando já se subiu os degraus da escada da fé é que se pode argumentar racionalmente acerca dela mesma, com a finalidade de contemplar o saber universal, e não com a soberba (*superbia*) de afirmar que as substâncias universais não passam de sopro da voz (*flatus vocis*).

Segundo Gilbert, “a dialética não é, para Anselmo, um fim em si, ela está a serviço da inteligência da fé”¹⁶⁰, a dialética procura explicar a tradição bíblica e patrística de modo conciso e articulado, de modo a meditar, a partir da fé, inteligivelmente o que é Deus¹⁶¹; em outras palavras, Anselmo vale-se da dialética, mas não extrapola o limite que a revelação lhe propõe, assim, seu método é conduzido pelo *intellectus fidei* (inteligência da fé). A dialética implanta-se na experiência do pensamento do crente, na mediação entre o *dicere* e o *intelligere* de maneira referencial, isto é, através da reflexão do pensamento que significa as coisas, semelhante ao que diz

¹⁶⁰ GILBERT, Paul. **Dire l’Ineffable. Pg. 16.**

¹⁶¹ Ibidem **Pg. 16** “La meditation du *Monologion* développe les conditions d’intelligence de ce qu’est Dieu”.

Aristóteles nos capítulos iniciais do *De Interpretatione*¹⁶². Por meio da referência, Anselmo procura, através da locução simbólica das afecções da alma, refletir e voltar-se ao próprio Deus, convertendo-se à base da fé, isto é, para o *Summum*. A atualização do homem em Deus é possível somente através do verbo, fundado no reconhecimento de nossa interioridade mental, na medida em que significa as coisas pelo pensamento¹⁶³. A dialética está a serviço da inteligência da fé, ao meditar sobre a inteligibilidade de Deus/*Summum*, na concatenação entre o *dicere* e o *intelligere*, no reconhecimento espiritual de nossa interioridade em nosso verbo, ou seja, meditando e pensando aderimos à presença inteligível *de si para si*¹⁶⁴.

Com efeito, a dialética anselmiana é um modo de disputa filosófica, a disputa (*disputatio*) do contexto escolar do século XI não é àquele das universidades do século XIII¹⁶⁵. O *Monologion* é uma disputa (*disputatio*) que ocorre por meio da meditação (*meditatio*): sendo a disputa o aspecto dialético, enquanto a meditação está no âmbito da fé, uma vez que na disputa há o conflito dialético das teses opostas e contraditórias, e a meditação é oração ou confissão interior.

No método educacional, praticado nos mosteiros do século XI, primeiramente temos a *lectio*, que consiste na leitura dos textos sagrados (bíblia e os

¹⁶² ARISTÓTELES. **De Interpretatione, I, 1**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. “As palavras faladas são símbolos das afecções da alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. E como a escrita não é igual em toda parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda parte, ainda que as afecções da alma de que as palavras são signos primeiros sejam idênticas, tal como são idênticas as coisas de que as afecções referidas são imagens”. **I, 2** “Quanto à significação convencional, dissemos que nenhuma locução é por natureza um nome, mas só quando o nome se assume como símbolo [mental]”.

¹⁶³ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 17** “De la sorte, la logique déploie l’expérience reflexive et médiatise le rapport de signification entre le ‘souverain’ et nos mots, et le rapport reflexif de l’esprit humain à l’Esprit souverain”.

¹⁶⁴ Ibidem **Pg. 18** “[...] de la réflexion en la presence intelligible de soi à soi”.

¹⁶⁵ MARTINES, P. R. **A liberdade em Anselmo de Cantuária. Pg. 18** “O termo *disputatio* não deve ser entendido com o mesmo alcance que terá nos séculos XII e XIII, ou seja, como parte do método pedagógico das universidades. Distante de qualquer vínculo oficial ou administrativo, a prática da disputa na época de Anselmo se dava entre mestres que divergiam sobre determinado tema. De fato, observa-se nesse século XI uma penetração lenta e gradual do instrumental da dialética aplicada à leitura e compreensão da Sagrada Escritura”. GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 28** “Quant à la dispute, à l’époque d’Anselme, elle n’a pas encore les caracteres qui lui seront assignés par la méthode pédagogique des universités”.

pais), seguido da meditação e interpretação do que foi lido, exercício conhecido também como ofício da leitura; a *lectio* é mais prática do que especulativa, pois é escola da libertação do espírito¹⁶⁶. Da *lectio* surge a *quaestio*, que é a contradição entre as autoridades sagradas, e a partir da *quaestio* emerge a *disputatio*, que também é o discurso de contradição entre as autoridades, porém de modo sistemático¹⁶⁷. O *Monologion* é uma *disputatio* que provém da *lectio*, sem passar pela *quaestio*¹⁶⁸. Anselmo só irá interessar-se pela *quaestio* no *De Concordia* (1107-1108), isto é no discurso entre teses opostas recebidas da fé, manifestadas nas três questões¹⁶⁹. Assim, o *Monologion* é uma meditação sobre os assuntos da fé que se vale da dialética; o propósito do *Monologion* é esclarecer racionalmente o núcleo fé: a essência divina/Deus e as criaturas¹⁷⁰. A fé implica uma investigação racional, como diz a fórmula do *Proslogion*: “*Fides quaerens intellectum*”¹⁷¹. Segundo Gilbert, a disputa dialética exercida por Anselmo pode ser encontrada não só no *Monologion*, mas também em seus **diálogos** e em suas **controvérsias**¹⁷².

Assim, meditação e disputa (*meditatio et disputatio*) se harmonizam, a racionalidade da fé é o acolhimento do debate e do diálogo, na contradição dialética emerge simultaneamente a contradição espiritual no interior do pensamento. O *Monologion* e o *Proslogion* são meditações disputadas, pois são construídas por meio de

¹⁶⁶ Cf. ANSELMO. *Orationes sive Meditationes*, III. Apud. GILBERT, Paul. **Op. Cit.** Pg. 27.

¹⁶⁷ Cf. GILBERT, Paul. **Op. Cit.** Pg. 28.

¹⁶⁸ Ibidem Pg. 28 “Anselme va directement de la *lectio* à la dispute, sans passer par la *quaestio*”.

¹⁶⁹ Cf. ANSELMO. *De Concordia Praescientiae et Praedestinationis et Gratiae Dei cum libero arbitrio*. Este texto formula três questões contraditórias acerca da fé cristã: presciência divina com livre-arbítrio, a predestinação com o livre-arbitrio, e a graça com o livre-arbítrio. Cf. GILBERT, Paul. **Op. Cit.** Pg. 29.

¹⁷⁰ Cf. ANSELMO. *Monologion. Prólogo (7: 3) divinitatis essentia; I (13: 8-9) alique perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus*.

¹⁷¹ Idem *Proslogion. Proêmio (94: 7)*.

¹⁷² GILBERT, Paul. **Op. Cit.** Pg. 30 “[...] la pensée d’Anselme est continuellement imprégnée, em as forme même, de la présence d’un dialoguant. Ceci est clair pour les textes écrits en forme de **dialogue**: les trois traités *De veritate*, *De libertate arbitrii* et *De casu diaboli* sont tous trois des *disputationes*, faites de questions et de réponses ; il en va de même pour le *Cur deus homo*, lui aussi coulé en forme de dispute et procédant également par questions et réponses. Les autres textes qui ne font pas intervenir de partenaires adoptent l’allure de la **controverse** ; tel est le cas de l’*Inc.*, du *De processione spiritu*, de l’*Epistola de sacrificio azimi et fermentati*; le *De concordia* est composé de trois questions, c’est-à-dire de discussions entre thèses opposées. Il n’en va pas autrement pour le *Monologion* et pour le *Proslogion*”.

certa ordem das razões necessárias que procuram entender a fé, onde um argumento passa a outro até chegar-se a uma conclusão. O *Monologion* caracteriza-se como uma meditação solitária que o autor faz consigo mesmo, e o *Proslogion* sendo uma espécie de contemplação de Deus a partir da mente. Isso é evidente no próêmio do *Proslogion*, onde Anselmo afirma: “[...] ao primeiro: ‘*Exemplo de meditação sobre a razão da fé*’, e ao seguinte: ‘*A fé em busca de inteligência*’. [...] intitulei o primeiro *Monologion*, isto é, solilóquio, e o segundo, *Proslogion*, isto é, alocução”¹⁷³.

Portanto, o *Monologion* sendo solilóquio, monólogo, conversa de um só, ou seja, discurso interior através da própria meditação, diz consigo mesmo (possivelmente na solidão do claustro), já o *Proslogion* é uma alocução, um não dizer ou um não falar, é uma não locução sobre o ser superior, pois é querer dizer o inefável ou indizível, mas é também uma busca positiva “face a face” de Deus. Ambos tratados procuram pelo caminho interior contemplar o superior, através de certo movimento racional, que é conduzida pelo *intellectus fidei*. A sutil diferença que há entre os dois textos é que o *Monologion* é uma concatenação de múltiplos argumentos (*concatenatio multorum argumentorum*), enquanto o *Proslogion* funda-se sob o *unum argumentum*¹⁷⁴. O *unum argumentum* também é conhecido, desde a modernidade, como argumento ontológico¹⁷⁵. Anselmo diz no prólogo do *Monologion* acerca do método:

¹⁷³ ANSELMO **Proslogion. Proêmio (94: 6-7; 11-13)** [...] *ut prius Exemplum meditandi de ratione fidei, et sequens Fides quaerens intellectum diceretur. [...] Quod ut aptius fieret, illud quidem Monologion, id est soliloquium, istud vero Proslogion, id est alloquium, nominavi.*

¹⁷⁴ **Ibidem (93: 1-10)** *Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei [Monologion] cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacitesecum ratiocinando quae nesciat investigans edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.* Cf. VIGNAUX, P. **De Saint Anselme a Luther. Pg. 111 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion Pg. 1)**. Paris: Vrin, 1976.

¹⁷⁵ Cf. GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 18-19**. Para um estudo mais aprofundado sobre o *argumentum anselmianum* Cf. MARTINES, Paulo. **O ‘argumento único’ do Proslogion**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. Cf. STREFLING, Sérgio. **O argumento ontológico de Santo Anselmo**. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas ideias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Isto é, atendendo mais a como devia ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento necessário da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Eles queriam também que eu não desdenhasse o ponto de responder às objeções, mesmo simples e um pouco insensatas, que me ocorria no espírito¹⁷⁶.

Assim, Anselmo fará sua **meditação disputada** mais segundo a vontade dos seus amigos monges do que pela facilidade ou possibilidade da coisa¹⁷⁷; fica evidente que toda explicação dar-se-á sem recorrer à autoridade bíblica (*auctoritate scripturae*), isto é, sem qualquer apelo à autoridade (*auctoritas*)¹⁷⁸, mas será uma meditação que procura explicar a essência divina (*meditanda divinitatis essentia*), sendo esta fundamentada segundo certa ordem argumentativa das razões necessárias (*rationis necessitatis*), e respondendo a objeções¹⁷⁹ para chegar à clareza da verdade (*veritatis claritas*). Portanto, pela conciliação da interioridade meditativa e das razões necessárias,

¹⁷⁶ ANSELMO. **Monologion, Prólogo. (7: 1-12)** *Quidam fratres saepe me studiosque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam allis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut mean possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quicquid per singulas investigationis 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.*

¹⁷⁷ Cf. *Ibidem* (7: 6-7).

¹⁷⁸ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 23** “[...] le *Monologion* semble faire abstraction de l’Écriture de ses Pères”.

¹⁷⁹ Cf. ANSELMO. **Monologion, Prólogo (7: 11-12)**.

Anselmo disputará a essência divina e outras questões conexas, segundo a própria definição dos termos, sob a luz da evidência da verdade¹⁸⁰.

Anselmo também afirma no prólogo do *Monologion* que o presente opúsculo não está em contradição com a fé cristã ou que seja inconsistente com os pais católicos (*catholicorum patrum*), por isso exorta o leitor: “Leia primeiro o tratado *De Trinitate*, do citado S. Agostinho, e, depois, julgue meu opúsculo segundo essa obra”¹⁸¹. Anselmo seguindo a ordem das razões necessárias, ao fazer referência à autoridade de Agostinho, parece não colocar sua meditação nem acima nem fora da tradição cristã¹⁸², isto é o *De Trinitate* é um modelo ou parâmetro para o *Monologion*; assim o opúsculo anselmiano está em concordância com a tradição, mesmo seguindo exclusivamente o caminho da clareza para a verdade. Isso mostra que o *Monologion* foi escrito tomando como modelo o *De Trinitate* de Agostinho¹⁸³.

No mesmo prólogo, Anselmo afirma também que a suprema trindade (*summa trinitas*) é entendida pela mesma fé (*eadem fidei*) de duas maneiras: pelos **gregos** como três substâncias em uma pessoa (*tres substantias in una persona*), e pelos **latinos** como três pessoas em uma substância (*tres personas in una substantia*), porque os primeiros significam substância o que os segundos entendem por pessoa¹⁸⁴. Assim, Anselmo dialeticamente disputará e meditará na solidão da sua reflexão tudo aquilo que não havia

¹⁸⁰ Ibidem (7: 19) *secundum ipsorum definitionem*.

¹⁸¹ Ibidem (8: 12-14) *sed prius libros praefati doctoris S. Augustini De Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet*.

¹⁸² GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 25** “Pourtant, l’oeuvre d’Anselme ne prétend pas se mettre au-dessus de la tradition, ni en dehors d’elle”.

¹⁸³ VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 114 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion Pg. 4)** “Cette refence nous signale qu’aux yeux de son auteur, le *Monologion* était sans doute un *De Trinitate*”.

¹⁸⁴ ANSELMO. **Monologion, Prólogo (8: 17-18)** *Nam hoc significant in deo per substantiam, quod nos per personam*.

percebido na alma¹⁸⁵. No fim do prólogo, Anselmo solicita que não se omita o prólogo, pois é de grande utilidade para a compreensão geral da obra¹⁸⁶.

Com efeito, não só no Prólogo Anselmo discute o método do *Monologion*, mas ele continua a explicar seu método também no capítulo I. Como visto, ele meditará a essência divina pela evidência da verdade, sem fazer referência às autoridades, e responderá as objeções através das razões necessárias (*rationis necessitas*). Agora Anselmo afirma categoricamente que a meditação será somente pela razão (*sola ratione*), em suas palavras:

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 beatitude –, e que concede, por sua bondade, à criatura ser aquilo que é, permitindo-lhe, inclusive, ser boa sob algum aspecto; se alguém também ignorasse isso e muitas outras coisas, nas quais nós cremos necessariamente 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 **somente a razão**. E poderá fazê-lo de várias maneiras. Eu lhe indicarei apenas uma, que acho ser a mais fácil¹⁸⁷.

Assim, o *Monologion* é uma meditação racional (*sola ratione*), com o objetivo de contemplar a **essência** de Deus e outras questões conexas de modo disputado e

¹⁸⁵ Ibidem (8: 18-19) *Quaecumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset.*

¹⁸⁶ Ibidem (8: 21-24) *Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ea quae ibi legerit, si quis prius, qua intentione quove modo disputata sit, cognoverit.*

¹⁸⁷ Ibidem I (13: 5-12) *Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus allis 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.*

dialético, isto é, meditar dialeticamente acerca dos mistérios da fé cristã: Deus e suas criaturas, que cremos necessariamente (*de deo sive de eius creatura neccessarie credimus*)¹⁸⁸. Notemos que a palavra *Deus* aparece neste parágrafo inicial e só voltará a aparecer no final do *Monologion*. A partir do primeiro capítulo Anselmo empregará expressões filosóficas como *essência suprema*, *natureza suprema* e *substância suprema* para ‘designar’ *Deus*. Assim, a meditação dialética de Anselmo parece aderir ao método de Berengário, isto é, da razão subjugar a autoridade, sendo capaz de encontrar por ela mesma o próprio fundamento através da evidência das razões necessárias. Todavia, o que é razão (*ratio*)? Como indica Paul Gilbert, há duas racionalidades, uma objetiva e outra subjetiva:

A *ratio* objetiva se explicita quando ela é meditada, em uma *disputatio* onde toma forma a *ratio* subjetiva, que, ainda afiada, se abre a isso que não é reduzível à sua esfera própria. [...] A disputa cria um desvio entre isso que é meditado [*ratio* objetiva] e isso que é compreendido [*ratio* subjetiva]¹⁸⁹.

A **razão objetiva** é o próprio Deus e suas criaturas, enquanto objeto da fé e da compreensão dialética; ao passo que a **razão subjetiva** é a alma pensante que medita e disputa interiormente acerca de Deus e suas criaturas. A exposição articulada das duas razões – subjetiva e objetiva – segundo a ordem da **razão sistemática** gera uma concatenação (*concatenatio*) interna às próprias razões dos múltiplos argumentos (*multorum argumentorum*), isto é, entre o meditar subjetivo e o objeto meditado¹⁹⁰, produzindo um desvio ontológico que nutre a própria contradição dialética e espiritual no texto do *Monologion*.

¹⁸⁸ Ibidem I (13: 8-9).

¹⁸⁹ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 32-33.**

¹⁹⁰ Ibidem **Pg. 32** “Tout ce travail du *Monologion* consistera à exposer, selon l’ordre de la dispute [sistematique] cette unité interne à ce que est médité”.

A meditação é subjetiva porque alguma alma medita sobre a fé, enquanto que a disputa é objetiva, pois visa esclarecer conceitualmente o que é o objeto da fé. As duas razões procuram inteligibilidade daquilo que se crê, a razão coloca a fé em seu lugar humano, isto é, o crente quer descobrir o conteúdo da fé e a razão interna da mesma. Assim, a disputa procura elucidar diante de outras pessoas, também racionais, uma maneira correta de entender o credo, como afirma Gilbert:

A relação da meditação e da disputa é assim dupla. De uma parte [subjetiva], a *disputatio* mostra aquilo que está em questão na meditação; permite-lhe o acesso ao espírito humano; de outra parte [objetiva], o objeto meditado é norma última da racionalidade daquilo que é colocado em discussão e ao qual garante a coerência. A meditação é então de algum modo a condição da possibilidade de sua *disputatio*. Essa relação pode ainda ser esclarecida articulando a fé e a razão; a meditação é um lugar típico de expressão da fé, enquanto que a disputa dá um espaço à razão ¹⁹¹.

Portanto, a razão subjetiva e a razão objetiva dependem uma da outra para articular a racionalidade geral do *Monologion*, a razão não é fundada nela mesma, mas numa relação que a ultrapassa¹⁹², isto é, que excede a possibilidade de compreensão. Assim, *sola ratione* não constitui estritamente um “racionalismo moderno”, mas configura uma harmonia entre a razão subjetiva, que procura sua origem e fundamento, com a razão objetiva. Em outras palavras, o dado da fé é reconhecido *a priori* pelo crente, mas seu esclarecimento é colocado em ordem racional¹⁹³ pela adesão da razão

¹⁹¹ Ibidem Pg. 33-34.

¹⁹² Cf. Ibidem Pg. 43.

¹⁹³ Ibidem Pg. 47 “La raison subjective, dans l’adhésion de foi, peut faire sienne l’unité qui illumine la foi professée et la tradition patristique. Le don de la foi apparaît d’abord éclaté, multiple; c’est en y mettant rationnellement l’ordre, connu déjà nécessairement *a priori* par la foi”.

subjetiva à mesma fé que assim possibilita sua abertura para a razão objetiva, à razão em si mesma, *em si e para si*.

No fim do esforço da razão subjetiva que adere à fé, acessando a razão objetiva, contempla-se toda verdade. A razão se completa na identidade entre sujeito e objeto: “À razão objetiva corresponde uma razão subjetiva, purificada e esclarecida pela fé”¹⁹⁴. Portanto, a fé convida o advento da sua inteligibilidade, ou seja, da meditação à disputa, partindo da fé para chegar à razão. Deste modo, Anselmo “inverte” a ordem da dialética de Berengário, àquela da razão para a fé. O *sola ratione* está no interior dessa fé, dessa meditação, e a razão não é anterior à adesão pessoal do crente à verdade universal pela qual o espírito deixa formar-se, por isso que o excede, que o hospeda e que lhe dá o deleite¹⁹⁵. Assim, o trabalho racional progride, através dos múltiplos argumentos, do meditado ao meditado, não da fé para a fé, mas da fé para a beatitude (*beatitudo*), para aquilo que ultrapassa, excede e funda seu movimento¹⁹⁶; logo, a fé através da inteligência adquire a beatitude e transcende até a verdade perene, eis o *intellectus fidei*.

Portanto, Anselmo pretende por meio dialético e racional meditar sobre as verdades acerca da **essência divina**, a fé procura o entendimento – *intellectus fidei* – procura vir a ser racional e evidente. O *Monologion* é um tratado que contém oitenta capítulos¹⁹⁷, sua divisão temática é controversa entre os diversos comentadores de Anselmo¹⁹⁸. Para efeito de exposição que farei neste trabalho, proponho a seguinte divisão da obra:

1. Prólogo e Capítulo I = Método geral do *Monologion*.

¹⁹⁴ Ibidem **Pg. 44** “A la ratio objective correspond une ratio subjective, purifiée et éclairée par la foi”.

¹⁹⁵ Cf. Ibidem **Pg. 48**.

¹⁹⁶ Cf. Ibidem **Pg. 49**.

¹⁹⁷ O texto de F.S. Schmitt (1946-61) possui 80 capítulos (reproduzido nas edições BAC, Cerf e Bompiani), enquanto que a edição de Gerberon (1853) da *Patrologia Latina* 158 tem 79 capítulos (traduzido na edição de *Os Pensadores*). Cf. VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. Pg. 85 nota 36**.

¹⁹⁸ Manoel Vasconcellos expõe diversas divisões do *Monologion* em diferentes comentadores: Carmelo Ottaviano, Paul Vignaux, R. Perino, Simone Tonini, Paul Gilbert, Italo Sciuto e Michel Corbin. Cf. VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. Pg. 84-89**.

2. Capítulos I – IV = Razoabilidade do *Summum omnium quae sunt*: as “provas da existência” de Deus.

3. Capítulos V – XI = *Creatio ex nihilo* por meio dos signos das coisas mesmas.

4. Capítulos XII – XXVIII = Predicação e Participação das coisas e do Espírito Absoluto.

5. Capítulos XXIX – LXV = Analogia psicológica entre a Substância Absoluta e a *mens rationalis*, através da imagem e semelhança na alteridade gnoseológica (Memória e Inteligência) e genealógica (Pai e Filho). A superação do “psicologismo” por meio da síntese transversal, que opera na unicidade do Amor.

6. Capítulos LXVI – LXXX = A *mens* através do exercício do amor é imortal, pois a Vontade (*voluntas*) que ama mediante as operações do querer e poder (*posse et velle*) configura a adequação ou inadequação da *mens* para com a Trindade, constituindo uma transcendência do “psicologismo” através da liberdade do dever (*debere*), que manifesta-se na vida mundana como culto racional e na vida eterna como beatitude.

Portanto, não será feita uma exposição total do *Monologion*; procuro desenvolver uma leitura que respeite o método das *rationis necessitas* descrito por Anselmo, e interpretarei o texto partindo da perspectiva da *mens rationalis* no processo meditativo do *pensamento*. No capítulo II explicarei de modo geral a analogia psicológica do Espírito Uno e Trino, que compreende os capítulos I ao LXV do *Monologion*; ao passo que no capítulo III da dissertação aprofundo a análise dos capítulos LXVI ao LXXX do *Monologion*, que superam o “psicologismo” e fundamentam a liberdade e o amor da vontade.

CAPÍTULO II

ESPÍRITO UNO E TRINO

II.A. Espírito Uno

A meditação acerca da essência divina ocorrerá pela ordem das razões, isto é, será conduzida por meio somente da razão (*sola ratione*), como visto no prólogo e no primeiro parágrafo do primeiro capítulo do *Monologion*¹⁹⁹. Anselmo não usará de autoridade (*autorictas*) para meditar, ele argumentará exclusivamente pela articulação da razão.

Anselmo afirma que todos buscam o bem, porque desejam algo que consideram ser bom, como quando o olho mental (*mentis oculum*) se converte à investigação do bem nas coisas mesmas: “Assim como todos desejam fruir somente daquilo que estimam ser bom, é evidente que, quando o olho da mente converte-se a investigar donde são boas (as coisas) mesmas, não deseja senão aquilo que julga ser bom”²⁰⁰. Gilbert afirma que esse desejo ou apetite é o elemento antropológico que motiva toda a investigação, este desejo está entre o julgar racional e o dinamismo afetivo, que será definido a partir do capítulo LXVIII como faculdade da **vontade** (*voluntas*). Esse discernimento do desejo lhe dá sua característica racional²⁰¹, isto é, do movimento interno do espírito que escolhe entre os bens que deseja alcançar. Logo, o desejo

¹⁹⁹ Cf. ANSELMO. *Monologion*, I (13: 5-12).

²⁰⁰ *Ibidem* I (13: 12-15) *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.*

²⁰¹ GILBERT, Paul. *Dire l’Ineffable*. Pg. 53 “L’élément anthropologique choisi est le désir [*appetant* (13, 13) ; *appetit* (13,15)] de ce qui est jugé bon [*bona putant* (13,13) ; *iudicat esse bona* (13,15)]. Ce désir est rationnel: la bonté des choses est le terme du désir par la méditation d’un jugement raisonnable entre le dynamisme affectif et l’être bon ; cet méditation rationnelle, le chap. 68 la déterminera comme une faculté de discernement [Cf. 78 : 21-22]. Le pouvoir discriminatoire de la raison immanente au désir orienté vers ceci et non vers cela parce que l’un est bon et l’autre non, ce pouvoir discriminatoire essentiel définit la caractéristique rationnel de ce désir, tel qu’il est reconnu universellement”.

racional é o ponto de partida da meditação, assim uma intencionalidade procura sua origem e fundamento, a abertura do desejo procura encontrar o *summum omnium quae sunt*.

Assim, o olho da mente (*mentis oculum*) converte-se a investigar a origem das coisas por meio de um desejo que considera as coisas boas. O desejo será conduzido em um progresso racional para aquilo que ignora irracionalmente (*quae irrationabiliter ignorat*)²⁰²; ou seja, que deseja conhecer o que irracionalmente ignora, um desejo de saber o que desconhece. Tal desejo não é desejar o desconhecido, mas desejar conhecer o desconhecido, uma vez que é impossível desejar o que se desconhece, mas é possível desejar conhecer o desconhecido²⁰³. Assim, o que funda a investigação é o desejo de saber (*scire cupientis*). Portanto, o desejo adere à racionalidade através da meditação com a finalidade de julgar racionalmente as coisas boas.

Gilbert afirma haver três atributos fundamentais para a compreensão dos capítulos I ao IV do *Monologion*: **bondade** (capítulo I), **grandeza** (capítulo II) e **existência** (capítulos III e IV). Os capítulos I e II designam o *per se* através dos atributos de bom e grande, enquanto que os capítulos III e IV designam unicidade *per se* na existência. Gilbert articula também os capítulos de modo inter cruzado: os capítulos I e III manifestam bondade e existência; ao passo que os capítulos II e IV indicam grandeza e gradação dos seres em hierarquia de dignidade²⁰⁴.

Com efeito, ainda no primeiro capítulo o monge pergunta sobre o que distingue os diversos bens, considerando no que eles são iguais ou desiguais (*in illis aequaliter*

²⁰² ANSELMO. *Monologion*, I (13: 15-16; 14: 1) [...] *ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat.*

²⁰³ AGOSTINHO. *De Trinitate X, i, 3*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo (org.) Coimbra: Paulinas, 2007. Mas, para que ninguém me suscite uma questão mais difícil, afirmando que ninguém pode odiar o que não sabe tanto quanto não pode amar o que não sabe, eu não posso opor-me à verdade, mas há que compreender que não é a mesma coisa dizer: “ama saber o desconhecido”, que dizer: “ama o desconhecido”; realmente é possível que alguém ame saber o desconhecido, mas não é possível que ame o desconhecido. Não é por acaso que a palavra ‘saber’ aí se encontra, porque aquele que ama saber o desconhecido, não ama o próprio desconhecido, mas ama o próprio saber.

²⁰⁴ Cf. GILBERT, Paul. *Op. Cit.* Pg. 67.

sive inaequaliter)²⁰⁵, como no exemplo do cavalo e do ladrão: por que um cavalo forte e veloz é bom, enquanto um ladrão forte e veloz é mal?²⁰⁶ Forte e veloz (*fortis et velox*) em si mesmos não determinam o valor do julgar, somente um ser sumamente bom (*summum bonum*) poderia dar esse discernimento ou critério entre os diversos bens:

De fato, ele é bom por si mesmo, pois todos os outros bens derivam dele. Por isso, conclui-se que os restantes não procedem de si mesmos e, sim, de outro e que ele é o único bem por si mesmo. Mas, o bem que deriva de outro não é igual ao que é bom por si, nem maior do que ele. [...] Mas o que é sumamente bom também é sumamente grande. Portanto algo uno é sumamente bom e sumamente grande, isto é, supremo a todas [as coisas] que são²⁰⁷.

Este *summum bonum* não é um objeto de escolha entre outros²⁰⁸, mas antes é ele quem dá a possibilidade interna do julgar bem isso que é bom. No *summum bonum* estão fundadas a bondade das coisas e a racionalidade do desejo, o *summum* subjaz toda bondade²⁰⁹. Com efeito, este ser é sumamente superior na bondade e na grandeza (*bonum et magnum*), porém estes atributos não se referem a ele como qualidades espaciais, tal como nos corpos e extensões, mas superior no sentido da dignidade de seu próprio modo de ser, tal como é a sabedoria: “Digo, pois, não a grandeza espacial, como é algum corpo; mas quanto maior é melhor ou [mais] digno, tal como é a sabedoria. E

²⁰⁵ Cf. ANSELMO. **Monologion, I (14: 12)**.

²⁰⁶ **Ibidem I (14: 22-23)** *Verum si equus, quia est fortis aut velox, idcirco bonus est: quomodo fortis et velox latro malus est?*

²⁰⁷ **Ibidem I (15: 5-12)** *Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, aequale aut maius est eo bono, quod per se est bonum [...] Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt.*

²⁰⁸ Cf. AGOSTINHO **De Libero Arbitrio II. ix. 27**.

²⁰⁹ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 54** “‘Celui-là’ n’est pas, strictement parlant, objet d’un choix parmi d’autres ; il est ce qui donne de juger bon ce qui est bon; en lui sont fondées la bonté des choses et la rationalité du désir [...] La réflexion où s’exprime la rationalité du désir est celle qui éveille la pensée à ce qui transcende le désir et qui lui donne de désir ce qui est bon”.

como não pode ser supremamente grande senão isso que é supremo bem, é necessário algo ser máximo e ótimo, isto é supremo a todas [as coisas] que são”²¹⁰. Assim, no *Summum* a grandeza é igual à bondade.

Do primeiro Bem surgem todos os bens, do mesmo modo que surgem todas as grandezas daquilo que é Grande. Asiedu afirma que Anselmo não leu o livro I da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles refuta a Ideia de Bem platônica; todavia, apesar de não possuir este referencial aristotélico, Anselmo fala em *diversidade de bens*: alguns bens são melhores que outros, as coisas são ‘mais ou menos’ boas. Assim, é inadequado dizer que Anselmo é estritamente platônico em sua consideração sobre o Bem e os bens²¹¹. Porém, acerca do Bem e dos bens, podemos encontrar em Agostinho alguma referência sobre esta distinção²¹². Asiedu aponta também, que a palavra ‘participação’ (*participatione*) que aparece em Agostinho não está no *Monologion* I ao IV, - *participatione* aparecerá somente nos capítulos XV e XVI do *Monologion* -, porém a explicação de Anselmo é a mesma de Agostinho no que tange ao Bem e à pluralidade de bens²¹³: há um Bem Grande *per se* e há bens e grandezas ‘mais ou menos’ bons e grandes *per aliud*.

No início do *Monologion*, Anselmo não expõe sua doutrina da participação (*participatione*), mas se refere à doutrina da predicação (*praedicatione*). Anselmo

²¹⁰ ANSELMO. *Monologion*, II (15: 19-23) *Dico autem non magnum spatium, ut est corpus aliquid; sed quod quanto maius tanto melius est aut dignius, ut est sapientia. Et quoniam non potest esse summe magnum nisi quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt.*

²¹¹ Cf. ASIEDU, F. B. A. **From Augustine to Anselm: The influence of De Trinitate on the Monologion. Pg. 158-159.** Turnhout: Brepols, 2012.

²¹² AGOSTINHO. *De Trinitate VIII, iii, 4* Afasta umas e outras [coisas] e vê, se és capaz, o bem em si; deste modo verás a Deus, não Bem por outro bem, mas Bem de todo bem. **VIII. iii. 5.** É por isso que não haveria bens mutáveis de espécie alguma, se não houvesse o Bem imutável. Quando ouves falar deste ou daquele bem, que, sob outro ponto de vista, também se pode considerar que não são bens, se fores capaz de, sem eles, que são bens por participarem do bem, olhar o próprio Bem por cuja participação são bens – deste bem te apercebes ao mesmo tempo que ouves falar deste ou daquele bem – se, pois, abstraindo eles, fores capaz de olhar o próprio bem por si, verás Deus. E se aderires com amor, de imediato alcançarás a bem-aventurança [...] Esta é a Verdade e o Bem simples; de fato, não é senão o próprio Bem e, por isso, o Sumo Bem.

²¹³Cf. ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 171-173.**

conhecia bem as *Categoriae* de Aristóteles, pois ele faz diversas vezes menção dessa obra em seu *De Grammatico*²¹⁴. As categorias são os nomes que significam as coisas por meio de certa classificação, para Aristóteles há dez categorias: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, ação e paixão²¹⁵.

Segundo Gilbert, Anselmo emprega duas categorias nestes primeiros capítulos do *Monologion*: quantidade e relação. A quantidade é aquilo a que se refere o uno e o múltiplo, o igual e o desigual (*aequaliter et inaequaliter*)²¹⁶; já a categoria da relação refere-se aos correlatos ou contrários, tal como senhor e escravo (*dominus et servus*)²¹⁷, podendo manifestar-se numa relação consigo mesmo (identidade), ou em uma relação ao outro (diferença). Assim, na explicação dos capítulos intercruzados a quantidade está presente nos atributos de bondade e existência (cap. 1-3) e a relação refere-se à grandeza e à dignidade (cap. 2-4); portanto, “a ontologia precede a lógica [...] a lógica abre o acesso à ontologia”²¹⁸.

Além da quantidade e de relação, há ainda uma “categoria não-aristotélica”, que Anselmo aplica à sua ontologia, que na expressão de Gilbert pode ser considerada como uma “categoria agostiniana”²¹⁹, trata-se da noção de gênese: *per se – per aliud*²²⁰ que

²¹⁴ Cf. ANSELMO. *De Grammatico* (154: 1-5, 26; 162: 14, 21; 163: 2, 26; 164: 4; 165: 17). Apud GILBERT, Paul. *Op. Cit.* Pg. 70, nota 189.

²¹⁵ ARISTÓTELES. *Categorias*, IV. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. “As palavras sem combinação umas com as outras significam por si mesmas uma das seguintes coisas: o que (substância), o quanto (quantidade), o como (qualidade), com que se relaciona (relação), onde está (lugar), quando (tempo), como está (estado), em que circunstância (hábito), actividade (ação) e passividade (paixão). Dizendo de modo elementar, são exemplos de substância, homem, cavalo; de quantidade, de dois côvados de largura, ou de três côvados de largura; de qualidade, branco, gramatical; de relação, dobro, metade, maior; de lugar, no Liceu, no Mercado; de tempo, ontem, o ano passado; de estado, deitado, sentado; de hábito, calçado, armado; de ação, corta, queima; de paixão, é cortado, é queimado”.

²¹⁶ Cf. ANSELMO. *Monologion*, I (14: 12-16).

²¹⁷ Ibidem III (16: 12-15) *Cum enim dominus et servus referantur ad invicem, et ipsi homines qui referuntur, omnino non sunt per invicem, et ipsae relationes quibus referuntur, non omnino sunt per invicem, quia eadem sunt per subiecta.*

²¹⁸ Cf. GILBERT, Paul. *Op. Cit.* Pg. 72.

²¹⁹ Cf. Ibidem Pg. 72.

²²⁰ Essa ideia pode ser recolhida num texto de Agostinho. AGOSTINHO. *De diversis quaestionibus*, XXIV. *Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera. Et omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed immutabilis boni participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera*

integra em si as outras duas categorias de quantidade e relação: no ser *per se* a quantidade refere-se à igualdade, e a relação expressa de identidade; já no ser *per aliud* a quantidade refere-se à desigualdade, enquanto que a relação expressa uma diferença. Tais categorias lógicas possibilitam pela ascense dialética a passagem do finito ao infinito, do imperfeito ao perfeito, do relativo ao absoluto, isto é, do limite dos seres em geral, mas isso ocorre somente após o aprofundamento metafísico que Anselmo faz destes atributos ao aplicar as categorias. Por isso, ao deduzir a metafísica através das categorias lógicas, Anselmo reconhece a bondade e a grandeza nas diversas coisas que são julgadas²²¹, mas tal reconhecimento provém, sobretudo, da “categoria agostiniana” da existência *per se* e *per aliud*²²². Em outras palavras, no ser *per se* a predicação é intrínseca e nos seres *per aliud* a predicação é extrínseca.

O bem e a grandeza estão em perfeita consonância com o ser em geral. Como visto, do Bem e do Grande surgem os bens e as grandezas, do mesmo modo que do Ser surgem coisas; mas, como elas surgem? Anselmo defende que as coisas não poderiam provir do nada, pois o nada é pelo nada (*sed nihil est per nihil*)²²³, assim o que existe, existe ou por si ou em virtude de outro. É através da categoria de **ser** que Anselmo conseguirá, pela articulação das demais categorias lógicas, deduzir o *summum*, que possibilitará julgar verdadeiramente as coisas. Assim, este ser *per se* sumamente bom e grande ou o *Summum omnium quae sunt* é um ser essencial, uma vez que somente ele é

quantumcumque sunt non per aliud, sed per se ipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus. [Mas tudo o que é, enquanto é, é bom. Assim é o supremo bem, cuja participação estão todos os outros bens. E tudo o que é mutável, enquanto é, é bom não por si mesmo, mas pela participação no bem imutável. Por sua vez, esse bem, cuja participação estão os outros bens, não é por outro, mas por si mesmo bom, ao qual também chamamos de divina providência].

²²¹ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 76** “Ce qu’on découvre au fondement du jugement est le fondement même de l’être”.

²²² ANSELMO. **Monologion, I (15: 4-7)** *Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnus bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum* [Quem, pois, duvidará que isso mesmo, pelo qual são boas todas as coisas, seja um grande bem? Portanto, ele é o bem por si mesmo, desde que todo bem é por meio dele. Segue-se, então, que como todas as outras coisas sejam boas por outra coisa do que são elas, e que somente ele é por si mesmo].

²²³ **Ibidem III (15: 30).**

igual (quantidade) e idêntico (relação) a si mesmo, de maneira a sintetizar internamente ao mesmo *Summum* estes atributos²²⁴.

Logo, todos os entes tiveram origem em algo único sumamente superior que é por si (*per se*), enquanto que os múltiplos entes decorrentes desta unidade primordial não são por si, mas por outro (*per aliud*). Todavia, as coisas poderiam ter vindo a existir por causa múltipla e não de causa una: porém isso é contrário à razão (*irrationabilis cogitatio est*), uma vez que não é possível logicamente que uma coisa (*res*) possa receber de si mesma algo que ela mesma não tinha, isto é, o ser²²⁵. Através das categorias de ser, quantidade e relação, Anselmo reconhece dialeticamente o *Summum per se*:

Mas isso que é o máximo dentre todos, e pelo qual é tudo isso que é bom ou grande, e tudo isso que é alguma coisa, necessariamente é supremo bem e supremo grande, e supremo dentre todos que são²²⁶.

Assim, pela predicação dialética entre categorias e atributos fica evidente que há uma ordem dos seres em geral ou uma hierarquia dos entes, que parte deste primeiro e único ente e dos demais que “participam” deste *summum*, ou melhor, que se predicam ontologicamente de outro modo. Há entes que são superiores aos outros: um cavalo é melhor que a madeira, pois pode mover-se por si, enquanto que a madeira não; e o ser

²²⁴ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 66** “Le *summum* indique l’existence essentielle [...] Mais cette existence n’est pas un attribut qui fait nombre avec le *bonum* et le *magnum*, puisqu’elle les synthétise”.

²²⁵ ANSELMO. **Monologion, III (16: 10-12)** *Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.*

²²⁶ Ibidem **III (16: 23-26)** *Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt.*

humano é melhor que o cavalo, pois além de mover-se, também possui razão²²⁷. Todos os entes são bons e grandes, uns mais que outros de acordo com a dignidade do ser de cada ente, todavia, há só um ente que é verdadeiramente bom e grande *per se*, e os demais, que procedem dele, são *per aliud*.

Porém poder-se-ia objetar dizendo que os entes procedem ao infinito. Anselmo diz que se os entes procedessem deste modo, não haveria limite e sempre haveria um ser maior do que o que já é superior: assim é absurdo (*absurdum*) dizer que os entes sucedem *ad infinitum*²²⁸. Há um ser superior por si, e as diversas coisas são ordenadas a uma finalidade:

Portanto, já que não podemos negar que algumas naturezas sejam melhores que outras, a razão nos persuade de que há entre elas uma que seja de tal modo superior, que não admite nenhuma acima dela. Se a distinção dos graus é infinita, de forma a haver sempre um ser superior aos outros, a razão é conduzida a dizer que a multidão dessas mesmas naturezas não é fechada por nenhum fim. Ninguém afirmará isso, pois certamente é um absurdo. Há, necessariamente, uma natureza que é tão superior às demais que não admite nenhuma que lhe seja superior²²⁹.

Portanto, o *summum per se* está no topo da hierarquia dos seres, e tal ordem das coisas é racional, pois não procedem indevidamente *ad infinitum*, esta tese é retomada

²²⁷ Ibidem **IV (17: 1-2)** *Qui enim dubitat in natura sua lingo melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo.* [Quem, pois, duvida que o cavalo, em sua natureza, seja melhor que a madeira, e o homem mais excelente que o cavalo; certamente ele não é dito homem].

²²⁸ Tomás tem uma concepção semelhante a Anselmo no que tange ao proceder dos entes *ad infinitum*. Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae. I, q. 2, art. 3.**

²²⁹ ANSELMO. **Monologion, IV (17: 3-10)** *Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior.*

no *Proslogion*²³⁰. Anselmo também argumenta que a essência deste *summum* não é múltipla, mas é uma força ou natureza única²³¹, e no capítulo IV ele diz entender por essência o mesmo que natureza: “*Idem namque naturam hic intelligo quod essentiam*”²³². Assim, natureza, força, substância e essência são equivalentes no vocabulário metafísico de Anselmo²³³.

Com efeito, o ser do primeiro ente é por si mesmo (*per seipsum*), enquanto os ser dos demais entes são por outro (*per aliud*), isto é, que o seu ser depende de outra coisa da qual ele mesmo não é. Portanto, há diversos entes mais ou menos bons e grandes, que recebem sua grandeza e bondade de um ser sumamente bom e grande, por isso eles tem o modo de ser *per aliud*. Anselmo conclui *Monologion* IV:

Por isso, há certa natureza – ou substância ou essência –, que é por si boa e grande, que é o que é por si; e pela qual existe tudo o que é verdadeiramente bom ou grande, e tudo o que há. Ela é o bem supremo, a grandeza suprema, o ente ou o subsistente supremo, isto é, aquilo que é supremo a todas as coisas que são²³⁴.

Portanto, nos capítulos I ao IV do *Monologion* Anselmo vale-se de um recurso argumentativo dialético constatando que há um ser *per se* sumamente bom, sumamente grande e sumamente existente. O reconhecimento do *Summum per se* é conduzido principalmente pela noção de **ser**, o qual rompe a série dos seres homogêneos, isto é,

²³⁰ Idem *Proslogion*, II (101: 8) “*aliquid quo maius nihil cogitari potest*”. Este é o célebre *unum argumentum* (argumento ontológico), nele afirma-se que nada é superior à substância suprema.

²³¹ Idem *Monologion*, III (16: 7) [...] *utique est una aliqua vis vel natura existendi per se*.

²³² Ibidem IV (17: 17-18).

²³³ Ibidem III (16: 27-27); IV (17: 17; 18:3).

²³⁴ Ibidem IV (17: 32-33; 18: 1-3) *Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est sumum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt*.

dos seres *per aliud*; o ser *per se* rompe o círculo das relações recíprocas das existências *per aliud*²³⁵.

Gilbert e Asiedu concordam sobre a inspiração platônica destes argumentos do *Monologion*, porém com uma estrutura diferente²³⁶. Agostinho diz que a doutrina platônica é a filosofia mais próxima do cristianismo, mas que o platonismo não é a verdadeira filosofia: o Cristo é a filosofia verdadeira, e a de Platão é somente a mais próxima²³⁷. Assim, parece-nos que a fundamentação anselmiana não é estritamente platônica, mas que concorda com a perspectiva agostiniana, isto é, com a metodologia do *intellectus fidei*. Vasconcellos afirma sobre o *Summum*: “Não nos parece 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 [...] Seu escopo é mostrar a razoabilidade do conceito *summum*”²³⁸. Portanto, Anselmo no *Monologion* I ao IV não procura provas para demonstrar que há um *summum omnium quae sunt*, mas visa apresentar a *razoabilidade* de que este *summum* é o único princípio ontológico de todos os entes existentes, nas palavras de Gilbert: “Tudo se passa como se o *summum* já fosse conhecido *a priori*”²³⁹.

O *per se* não é *per aliud*, porque no ser *per se* o ser é essencial, enquanto que no ser *per aliud* o ser não é essencial; logo, o ser *per se* transcende as coisas *per aliud*. O *per se* é uma essência universal, não geral²⁴⁰. A razão que investiga não é *summum*, não é *per se*, mas *per aliud*; somente o *summum* é *per se*, “razão pura” e fundamento do julgar da razão que medita sobre sua gênese.

²³⁵ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 78** “Il ne fait pas partie d’une série d’êtres homogènes, il rompt le circuit des relations réciproques et engage à reconnaître ce qui est absolument per se à l’intérieur de ce qui est par lui”.

²³⁶ Ibidem **Pg. 85** “Nous pouvons y reconnaître un mouvement de pensée typiquement platonicien”. Cf. ASIEDU. **Op. Cit. Pg. 158**.

²³⁷ Cf. AGOSTINHO. **De Civitate Dei, VIII**.

²³⁸ VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. Pg. 91**.

²³⁹ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 67** “Tout se passe comme si le *summum* est déjà connu *a priori*”

²⁴⁰ Ibidem **Pg. 81** “d’une essence universelle, et non pas générale, condition d’intelligibilité de l’existant singulier”.

Anselmo continua sua meditação através de uma construção inteligível e progressiva do *summum omnium quae sunt*, e no capítulo V do *Monologion* investiga o princípio de causalidade e as expressões *ex* e *per*, aplicando tais expressões aos conceitos de artesão (*artifex*) e a matéria (*materia*)²⁴¹. Ele constata, ao analisar as expressões *ex* e *per*, que é mais correto linguisticamente dizer que a substância suprema é por ela mesma (*illa est per seipsam*) e é dela (*illa ex seipsa*); enquanto as outras coisas são por outro (*alia vero per aliud*) e são outros de outro (*alia autem ex alio*)²⁴².

Anselmo usa preposições gramaticais, mas ele se refere à realidade dos seres²⁴³, a discussão anselmiana é ontológica; por tal fato as preposições não são precisas, manifestando uma insuficiência da linguagem ao exprimir o *Summum*²⁴⁴. O que Anselmo esclarece é que estas preposições de causalidade não se referem ao *Summum*, isto é, tais preposições indicam a diferença na razão do existir (*existendi rationem*) entre o *per se* e o *per aliud*, que o *per se* possui sua razão de existir e não tem causa, enquanto que o *per aliud* não possui sua razão de existir e tem causa: “[...] tudo aquilo que é por si mesmo e que é por outro não pode ter a mesma razão de existir”²⁴⁵. Assim, Anselmo procura entender como a substância suprema é *ex seipsa et per seipsa*. No discorrer da meditação dialética é constatado que tudo aquilo que provém através de alguma causa eficiente (*per efficiens*), ou material (*per materiam*), ou por alguma outra ajuda ou instrumento (*per aliquod aliud adiumentum, velut per instrumentum*) é posterior e

²⁴¹ Cf. ANSELMO. *Monologion*, V (18: 13-14).

²⁴² Ibidem V (18: 14-17) *Consequitur ergo ut, quomodo cuncta quae sunt per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per seipsam, alia vero per aliud: ita omnia quae sunt sint ex eadem summa natura, et idcirco sit illa ex seipsa, alia autem ex alio.*

²⁴³ GILBERT, Paul. *Op. Cit.* Pg. 91 “Dés lors, Anselme invite à penser non pas selon la grammaire, mais selon la réalité des êtres en question”.

²⁴⁴ Ibidem Pg. 92 “Il faut noter préalablement qu’Anselme n’a pas de prépositions tout à fait précises pour les divers types de causalité”.

²⁴⁵ ANSELMO. *Monologion*, VI (18: 23-25) *Et quoniam id quod est per seipsum, et id quod est per aliud, non eandem suscipiunt existendi rationem.*

inferior e que, deste modo, a substância suprema *per se* não pode ser causada por nenhuma delas ²⁴⁶.

A argumentação é levada a reconhecer dialeticamente que nenhum tipo de coisa causou a substância suprema, e todo causado é inferior e posterior a esta substância suprema, mas surgem algumas dúvidas: se o ente supremo é nada (*esse nihil*), ou se tem existência tirada do nada (*ex nihilo*), ou pelo nada (*per nihil*)²⁴⁷. Anselmo afirma que do nada, nada gera, pois é não-ente²⁴⁸; se nada é por nada, então tudo é por alguma coisa²⁴⁹; ele explica como a substância suprema não pode existir do nada ou pelo nada, e que seria absurdo pressupor tal hipótese: “Finalmente, se a natureza suprema derivasse do nada ou tivesse sido gerado pelo nada: é evidente que ela ou não seria aquilo que é por si e em si, ou se identificaria com o nada. Duas alternativas, cuja falsidade é supérfluo demonstrar”²⁵⁰.

Portanto, Anselmo constata a insuficiência das proposições gramaticais para explicar a substância suprema, e dialeticamente é constatado não haver causalidade no *summum per se*; assim, definido que o ser supremo não provém de nenhuma causa eficiente, nem matéria, nem ajuda, nem do nada, nem pelo nada, mas que é por si mesmo e de si mesmo o que é (*quia per seipsam et ex seipsa est quidquid sit*)²⁵¹, o filósofo propõe uma analogia: do mesmo modo que a luz ilumina iluminando por si e de

²⁴⁶ Ibidem VI (19: 1-9) *Quod enim dicitur esse per aliquid, videtur esse aut per efficiens aut per materiam aut per aliquod aliud adiumentum, velut per instrumentum. Sed quidquid aliquo ex his tribus modis est: per aliud est et posterius, et aliquomodo minus est eo, per quod habet ut sit. At summa natura nullatenus est per aliud nec est posterior aut minor seipsa aut aliqua alia re. Quare summa natura nec a se nec ab alio fieri potuit, nec ipsa sibi nec aliud aliquid illi materia unde fieret fuit, aut ipsa se aliquomodo aut aliqua res illam, ut esset quod non erat, adiuvit.*

²⁴⁷ Ibidem VI (19: 10-12) *Quid igitur? Quod enim non est, a quo faciente aut ex qua materia aut quibus adiumentis ad esse pervenerit: id videtur aut esse nihil, aut si aliquid est, per nihil esse et ex nihilo.*

²⁴⁸ Ibidem VI (19: 25) *Sed constat quia nullo modo aliquid est per nihil.*

²⁴⁹ GILBERT, Paul. **Op. Cit.** Pg. 93 “Rien n’est par rien. Donc, tout est par quelque chose”.

²⁵⁰ ANSELMO. **Monologion**, VI (20: 4-7) *Denique si haec ipsa natura est aliquid aut per nihil aut ex nihilo: procul dubio aut ipsa non est per se et ex se quidquid est, aut ipsa dicitur nihil. Quod utrumque superfluum est exponere, quam falsum sit.*

²⁵¹ Ibidem VI (20: 7-10) *Licet igitur summa substantia non sit per aliquid efficiens aut ex aliqua materia nec aliquibus sit adiuta causis ut ad esse perduceretur, nullatenus tamen est per nihil aut ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est quidquid sit.*

si mesma, a relação entre luz, iluminar e iluminante (*lux, lucere et lucens*) é análoga à essência, ser e ente (*essentia, esse et ens*), este ser é existente ou subsistente (*existens sive subsistens*)²⁵². Podemos ver, por meio desta tríade, o esquema substancial defendido é estritamente referente à realidade mesma, ontológica; e não é um conceito ou apenas um nome. Logo, a substância suprema (*summa substantia*) é verdadeiramente e ontologicamente aquilo que é²⁵³.

Consequentemente, o prior de Bec procura saber como as coisas que não são supremas vieram a existir, ou seja, como as outras coisas que são tornaram-se existentes? No capítulo VII do *Monologion* Anselmo investiga se a causa dos entes ocorreu somente pela substância suprema ou de uma matéria preexistente, em suma, qual a causa do mundo:

Não duvido que toda esta imensa massa do mundo, com todas as suas partes, seja formado de água, terra, ar e fogo. Ora, estes quatro elementos podem ser pensados sem a forma que têm nas coisas visíveis, de maneira que podemos considerar sua natureza, indeterminada e confusa, como matéria de todos os corpos em suas formas distintas. Não é disso que duvido, repito, mas quero saber de onde provém esta matéria que digo matéria da massa do mundo²⁵⁴.

²⁵² Ibidem VI (20: 13-19) *Nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur quia lux lucet vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens.* [Ao menos, parece, que o modo de entender, quando é dito que a luz ilumina ou é iluminante por si mesma e de si mesma. Do mesmo modo, pois que se relacionam um ao outro luz, iluminar e iluminante, assim também são um pelo outro essência, ser e ente, isto é, existente ou subsistente. Portanto, suprema essência, supremo ser e supremo ente, isto é supremo existente ou supremo subsistente, não se seguem de maneira dissemelhante à luz, iluminar e iluminante].

²⁵³ Idem De Veritate, X (190: 4) *“nec ulla ratione est quod est, nisi quia est”* [E por nenhuma outra razão é o que é, senão porque é]. GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 96** *“L’essence première est son acte d’existir” Cf. Ex. 3, 14.*

²⁵⁴ ANSELMO. *Monologion*, VII (20: 30; 21: 1-6) *Non autem dubito omnem hanc mundi molem cum partibus suis sicut videmus formatam, constare ex terra et aqua et aere et igne, quae scilicet quattuor elementa aliquomodo intelligi possunt sine his formis quas conspiciamus in rebus formatis, ut eorum informis aut etiam confusa natura videatur esse materia omnium corporum suis formis discretorum; non inquam hoc dubito, sed quaero, unde haec ipsa quam dixi mundanae molis materia sit.*

Interessante notar neste questionamento de Anselmo que ele se utiliza dos quatro elementos (*quattuor elementa*) antes de receberem as formas, isto é, quando eles eram informes. Contudo, parece que Anselmo não está preocupado se os elementos estavam informes ou não, isto é, não está preocupado com a constituição interna de cada elemento, ele quer simplesmente saber a causa do mundo. Procurando desvendar qual a verdadeira causa do universo de coisas (*universitas rerum*)²⁵⁵, Anselmo diz que há três hipóteses: “[...] ou da natureza suprema, ou de si mesma, ou de uma terceira essência, que seria, sem dúvida, o nada”²⁵⁶.

A tese de que a natureza suprema geraria por si mesma (*ex summa natura*) o mundo é falsa, pelo fato de que o universo sempre está em devir, e se a substância suprema é o ser imutável e sumamente bom e grande, o universo é distinto disto, e afirmar que o bem supremo pode mudar ou corromper é uma infâmia, pois o mutável é inferior ontologicamente; a origem do universo não pode ser a emanção da natureza suprema²⁵⁷. A segunda tese (*ex seipsa*), de que somente o universo gerou a si mesmo antes de ser universo é contraditória, pois como ele poderia originar a si antes mesmo que fosse; é impossível algo ser anterior e simultaneamente posterior a si mesmo; esta é a tese do imanente²⁵⁸. Por fim, a terceira tese, de que o nada gerou o universo é falsa, tomando somente o nada como causa, pois do nada, nada é gerado, o que também já foi

²⁵⁵ Cf. Ibidem VII (20: 22).

²⁵⁶ Ibidem VII (21: 10-11) [...] *quam ex summa natura, aut ex seipsa, aut ex aliqua tertia essentia, quae utique nulla est.*

²⁵⁷ Ibidem VII (21: 20-27) *At si ex summae naturae materia potest esse aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest; quod nefas est dicere. Quapropter quoniam omne quod aliud est quam ipsa, minus est ipsa, impossibile est aliquid aliud hoc modo esse ex ipsa. Amplius. Dubium non est, quia nullatenus est bonum, per quod mutatur vel corrumpitur summum bonum. Quod si qua minor natura est ex summi boni materia: cum nihil sit undecumque nisi per summam essentiam, mutatur et corrumpitur summum bonum per ipsam.*

²⁵⁸ Ibidem VII (21: 14-19) *Ex sua vero natura rerum universitas, quae per se non est, esse non potest; quoniam si hoc esset, aliquomodo esset per se et per aliud quam per id per quod sunt cuncta, et non esset solum id per quod cuncta sunt; quae omnia falsa sunt. Item omne quod ex materia est, ex alio est et eo posterius. Quoniam igitur nihil est aliud, a seipso vel posterius seipso, consequitur ut nihil sit materialiter ex seipso.*

afirmado anteriormente: “Portanto, a essência delas, que são *per aliud*, como não é da matéria, nem da essência suprema, nem de si, nem de outro: é manifesto que é de nenhuma matéria”²⁵⁹.

O pano de fundo desta discussão anselmiana contempla dois textos fundamentais: o *Timeu* de Platão, traduzido e comentado por Calcidius²⁶⁰, e os primeiros versículos do livro do *Gênesis*. O *Timeu* narra a cosmologia platônica, na qual um Demiurgo contempla as formas imutáveis e eternas²⁶¹ e a partir desta contemplação ordena a matéria prima, isto é, ordena o caos desordenado de modo belíssimo²⁶². O arquiteto divino com instrumentos ordena o caos que se torna cosmos, cada uma das formas perfeitas tornam-se elementos naturais através de números e formas²⁶³, cada elemento natural (fogo, ar, água, terra) possui uma perfeição formal individual, através de uma matemática teológica de dedução triangular²⁶⁴. Por outro lado, o texto do

²⁵⁹ Ibidem VII (21: 29-31) *Cum igitur eorum essentiam, quae per aliud sunt, constet non esse velut ex materia ex summa essentia, nec ex se nec ex alio: manifestum est quia ex nulla materia est.*

²⁶⁰ Sobre Calcidius e sua tradução comentada do *Timeu* Cf. GILBERT. **Op. Cit. Pg. 108**; Cf. ASIEDU. **Op. Cit. Pg. 226**. Cf. PÉPIN, J. **Op. Cit. Pg. 215**. Cf. MONGELLI, Lênia (org). **Op. Cit. Pg. 298**.

²⁶¹ PLATÃO. **Timeu, 28 a-b**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011. “Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela”.

29 a “Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento”.

²⁶² Ibidem **30 a** “Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo”.

²⁶³ Ibidem **53 a-b** “Assim, os quatro elementos são ao mesmo tempo sacudidos pelo receptáculo. Ele próprio produzindo um movimento semelhante ao de um instrumento para sacudir, separou ao máximo esses elementos dissemelhantes dos outros e comprimiu o mais que pôde os semelhantes num só; por isso, uns ocuparam um lugar e os outros outro, ainda antes de o universo ser organizado e gerado a partir deles. Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exactamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números”.

²⁶⁴ LOPES, Rodolfo. **Introdução. Pg. 29-30**. IN. PLATÃO. **Timeu**. “[...] o cubo à terra, pois é, de entre os elementos, o que se move mais lentamente (55d); o icosaedro à água (55b, 56a); o octaedro ao ar (55a,

Gênesis não fala apenas de um deus ordenador do caos, mas fala de um deus que criou o céu e a terra verdadeiramente: “No princípio Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vaga e vazia, e as trevas cobriam o abismo, e o sopro de Deus agitava a superfície das águas”²⁶⁵. Com efeito, Asiedu faz uma comparação entre traduções e percebe que no segundo versículo a Vulgata diz *terra autem erat inanis et vacua*; enquanto que na edição *Vetus Latina*, que foi utilizada por Agostinho, está escrito: *terra autem inuisibile et incoposita*²⁶⁶. Não obstante, essa diferença filológica não compromete dizer que Deus usou uma matéria anterior a esta matéria para criá-la. Assim, Deus criou o céu e a terra significa que Deus criou a matéria prima ou informe em caos e ‘posteriormente’ o espírito de Deus organizou essa matéria nos sete dias da Criação, como testifica a sequência do livro de *Gênesis*, bem como os três comentários agostinianos sobre o livro: *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad Litteram Imperfectus* e o *De Genesi ad Litteram*, além de partes do livro das *Confissões*²⁶⁷.

Ambos os textos relatam haver um ser divino, que está inteiramente relacionado ao surgimento do mundo, porém cada uma das narrativas dá um sentido diferente ao papel deste ser divino. No caso do *Timeu* o deus é um artesão (demiurgo) que organiza as coisas, enquanto que no *Gênesis* ele é criador das coisas. Com efeito, se a substância suprema usasse da matéria para criar, como um demiurgo que ordena o caos por

56a); a pirâmide ao fogo (55d). De forma análoga, a dedução destas figuras depende também de um raciocínio matemático: através da combinação dos triângulos-base (retângulo, equilátero e isósceles) mediada pela proporção, a geometria em plano passa a estereometria tridimensional (54d-sqq), dando assim corpo às formas representáveis mentalmente e de forma abstracta. Em suma, ao apoiar-se nos ramos matemáticos da aritmética e da geometria, a mensagem teológica pode tomar corpo e tornar-se uma física filosófica, pois permite representar aquilo que não pode ser alcançado pelos olhos; trata-se de uma matemática teológica”.

²⁶⁵ **Gn. 1, 1-2.**

²⁶⁶ ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 235** ”There may be a textual problem here. The text of the Latin Vulgate has *terra autem erat unanis et vacua* where the Old Latin of say an Augustine would have *terra autem inuisibile et incomposita*. Thinking of ‘formlessness’, using the language of *incomposita*, lends itself to richer philosophical commentary than ‘emptiness’. *Inanis* suggests the notion of space and void, and thus parallels *vacua* well, but it does not easily bring to mind the notion of formlessness or unformed (*informis*) matter”.

²⁶⁷ Para um estudo mais aprofundado sobre os comentários agostinianos sobre o livro do Gênesis Cf. AYOUN, Cristiane N. A. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2001.

instrumentos, o *summum esse* seria ineficiente ou impotente, uma vez que dependeria de outra coisa, instrumento ou auxílio (*per aliud vel instrumentum vel adiumentum*) para criar o mundo, o que também é infame afirmar acerca da substância suprema. Portanto, segundo Anselmo, a ação da substância suprema sobre o nada é a verdadeira causa do universo, ou seja, a criação a partir do nada – *creatio ex nihilo* –, não é *per nihilum*. Anselmo explica o raciocínio:

E como nada existe ou existiu afora ela mesma e as coisas que produziu; nada ela pôde fazer por meio de outra coisa ou instrumento ou auxílio, mas só por si mesma. E tudo o que fez, não há dúvida de que o fez de algo ou da matéria ou do nada. Portanto, vê-se claramente que a essência de todas as coisas são derivadas da essência suprema; foi igualmente feita por aquela essência suprema, e a partir de nenhuma matéria prévia; e não há nada mais evidente do que isto: a essência suprema produziu por si mesma e do nada a imensa massa de coisas, tão numerosa em sua multiplicidade, tão harmoniosamente formada, tão variada em sua ordem e bela em sua diversidade²⁶⁸.

Portanto, a imensa massa de coisas (*tantum rerum molem*) foi produzida somente pela substância suprema do nada (*sola per seipsam produxit ex nihilo*), ou seja, sem matéria prima, instrumento ou auxílio. Porém, é evidente que do nada, nada gera (*de nihilo nihil*)²⁶⁹. Que é nada? Anselmo questiona o que é nada (*nihil*)²⁷⁰ a fim de

²⁶⁸ ANSELMO. **Monologion, VII (22: 1-10)** *Et quoniam nihil aliud est vel fuit nisi illa et quae facta sunt ab illa, nihil omnino facere potuit per aliud vel instrumentum vel adiumentum quam per seipsam. At omne quod fecit, sine dubio aut fecit ex aliquo velut ex materia, aut ex nihilo. Quoniam ergo certissime patet quia essentia omnium, quae praeter summam essentiam sunt, ab eadem summa essentia facta est, et quia ex nulla materia est: procul dubio nihil apertius quam quia illa summa essentia tantum rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam sola per seipsam produxit ex nihilo.*

²⁶⁹ **Ibidem VIII (22: 25).**

²⁷⁰ Anselmo discute o problema do nada (*nihil*) no **Monologion VIII** e no **De casu Diaboli XI**. Aqui no *Monologion* é discutido o problema do nada em face do esforço dialético de explicar a criação, enquanto que no *De Casu Diaboli* está relacionado à discussão moral e do mal. Uma análise sobre o *nihil*

compreender como é possível as coisas terem sido produzidas do nada pela essência suprema: “Então, o que haveremos entender por nada? Prometi não deixar escapar, nesta meditação, nenhuma objeção possível, por insensata que pareça. Há, creio, três maneiras de resolver esta dificuldade que se manifesta quando dizemos que uma coisa é feita do nada”²⁷¹.

Segundo Sciuto, no *Monologion* procura-se analisar os diversos significados de *nihil* provenientes do *usus loquendi*²⁷², isto é, Anselmo diferencia os significados através dos modos de falar que uma coisa seja *ex nihilo*. O prior de Bec afirma que há três modos de se referir ao Nada: O primeiro modo de expressar o nada é em sentido de não falado (*non loquitur*), ou daquilo que não foi nem é (*nec fuit nec est*), ou seja, não é feito (*nequaquam factum est*); este sentido de nada não se aplica às coisas feitas, pois nunca foi, não é, nem será. É simplesmente nada mesmo²⁷³. Neste primeiro sentido há o “Nada Absoluto”, que significa o nada que nunca foi, nem é, nem será, é nada em sentido total, nada sendo nada mesmo. O segundo sentido refere-se àquilo que se pode dizer, mas não pode ser (*dici potest, vera tamen esse non potest*), isto é, que se pode inferir a verdade de existência, porém, de fato é falsa a existência, ou seja, suponho que existe, mas realmente é um não-ente, como se nada fosse algum existente (*quasi ipsum nihil sit aliquid existens*); esta expressão de nada sempre tem por fim a confusão, a

anselmiano pelo ponto de vista da filosofia da linguagem de Kant e Frege é feita por Italo Sciuto em um artigo Cf. SCIUTO, I. **La semantica del nulla in Anselmo d’Aosta. IN. Medioevo XV, 1989. Pg. 39-66.**

²⁷¹ ANSELMO. **Monologion, VIII (23: 3-6)** *Quid igitur intelligendum est de nihilo? Nam nihil quod videam obici posse vel paene fatuum, iam statui in hac meditatione negligere. Tribus itaque ut puto modis, quod ad praesentis impedimenti sufficit expeditum, exponi potest, si qua substantia dicitur esse facta ex nihilo.*

²⁷² SCIUTO, I. **Op. Cit. Pg. 43** “La risoluzione delle aporie viene affidata ad una analisi dei vari significati che l’espressione *ex nihilo* può avere nell’*usus loquendi*”.

²⁷³ ANSELMO. **Monologion, VIII (23: 6-13)** *Unus quidem modus est, quo volumus intelligi penitus non esse factum, quod factum dicitur ex nihilo. Cui simile est, cum quaerenti de tacente unde loquatur, respondetur: de nihilo; id est: non loquitur. Secundum quem modum de ipsa summa essentia et de eo quod penitus nec fuit nec est, quaerenti unde factum sit, recte responderi potest: de nihilo, id est: nequaquam factum est. Qui sensus de nullo eorum quae facta sunt, intelligi potest.*

contradição e a impossibilidade (*impossibilis inconvenientia*)²⁷⁴. Ele tem o sentido de “Nada Abstrato”, porque neste modo de nada é inferida a existência, mas de fato é falsa a existência, pois se pode dizer que é alguma coisa, mas realmente é nada, ou seja, se pode dizer como sendo algo, mas nada é na coisa, tal como uma quimera.

Por fim, a última acepção de *nihil* tem o sentido de uma coisa que não existia, e agora existe; ou então, que existia e agora não existe mais; que existe, e não existirá, etc. Em suma, é quando a coisa oscila do nada para a existência ou da existência para o nada; ou quando alguém estava pobre e ficou rico (*dives ex paupere*), ou era rico e ficou pobre; ou ainda, que estava doente e ficou saudável (*sanitatem ex aegritudine*), ou quem estava saudável e tornou-se doente. Este sentido de nada é isento de inconveniência e de repugnância (*non inconvenienter et sine omni repugnantia*) ao querer explicar a origem *ex nihilo* dos entes *per aliud*²⁷⁵. Esta última expressão de nada pode ser entendida como “Nada Relativo”, pois este oscila de um estado a outro: foi nada, mas agora é; ou não é, mas será; foi algo, e não será, etc. É por este “Nada Relativo” que a substância suprema criou todas as coisas do universo, pois, antes do universo existir, ele não tinha ser, nada era, e agora é algum existente²⁷⁶. Portanto, antes que as coisas viessem a ser, elas não existiam, nada eram relativamente: “nada eram, agora são algo” (*quae prius nihil erant,*

²⁷⁴ Ibidem VIII (23: 13-17) *Alia significatio est, quae dici quidem potest, vera tamen esse non potest; ut si dicatur aliquid sic esse factum ex nihilo, ut ex ipso nihilo, id est ex eo quod penitus non est, factum sit; quasi ipsum nihil sit aliquid existens, ex quo possit aliquid fieri. Quod quoniam semper falsum est: quotiens esse ponitur, impossibilis inconvenientia consequitur.*

²⁷⁵ Ibidem VIII (23: 22-30) *Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia praeter summam essentiam cuncta quae sunt, ab eadem ex nihilo facta sunt, id est non ex aliquo: sicut ipsa conclusio praecedentia convenienter consequetur, ita ex eadem conclusione nihil inconveniens subsequetur. Quamvis non inconvenienter et sine omni repugnantia ea quae facta sunt a creatrice substantia, dici possint esse facta ex nihilo, eo modo quo dici solet dives ex paupere, et recepisse quis sanitatem ex aegritudine. Id est: qui prius pauper erat, nunc est dives, quod antea non erat; et qui prius habebat aegritudinem, nunc habet sanitatem, quam antea non habebat.*

²⁷⁶ Ibidem VIII (23: 31-33) *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. SCIUTO, I. Op. Cit. Pg. 45. “Esse lasciano intendere infatti il concetto di creazioni come un passaggio dal non avere all’avere una certa determinazione, in questo caso l’essere [...] cioè non va inteso come nihil absolutum”.*

nunc sunt aliquid)²⁷⁷. Anselmo afirma que as coisas antes de tornarem-se concretas pelo ato da criação, as coisas já existiam na razão da substância suprema:

Com efeito, nada não pode ser feito racionalmente se já não se encontra na razão daquele de quem pretende fazê-la, como um exemplo, ou para dizer melhor, como uma forma, ou semelhança, ou regra da coisa a ser feita. É evidente, portanto, que antes que todas as coisas fossem feitas, já existia na inteligência da natureza suprema a essência, a qualidade, a maneira de como haveriam de ser. Por isso, aquelas coisas que foram feitas nada eram antes de serem feitas, no sentido em que não eram aquilo que agora são, nem existia uma matéria de que haveriam de ser feitas; todavia, elas eram algo em relação à razão de quem cria; razão pela qual, e segundo a qual, seriam feitas²⁷⁸.

A forma das coisas (*rerum forma*) explicita uma ordem racional das coisas em geral (tal como foi visto na hierarquia dos seres do capítulo IV). A produção das coisas *ex nihilo* provém de uma origem racional, que imprime inteligibilidade por meio das formas, isto é, a realidade é ordenada e racional. Estas mesmas formas das coisas (*rerum forma*) eram na mente da substância suprema antes de se tornarem concretas, semelhantemente ao artífice (*artifex*) ou fabricante (*faber*) que, antes de construir alguma coisa, já havia concebido a obra em sua mente; no caso da substância suprema afirma Martines: “o universo estava na razão divina segundo as determinações do *quid*,

²⁷⁷ ANSELMO. *Monologion*, VIII (23: 33).

²⁷⁸ *Ibidem* IX (24: 12-20) *Nulla nanque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive aptius dicitur forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent. Quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc quia non errant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.*

do *quale* e do *quomodo*”²⁷⁹. Anselmo constata que há três modos de dizer mentalmente por signos:

Por palavra da mente ou da razão, entendo aqui não aquilo que acontece quando pensamos as palavras que significam coisas, mas quando indicamos as coisas mesmas, sejam elas futuras ou já existentes na concepção mental. O uso frequente ensina-nos que é possível falar uma coisa de três maneiras: ou dizendo a coisa por signos sensíveis, isto é, percebidos pelos sentidos corpóreos, portanto, pela sensibilidade; ou igualmente por signos, que são sensíveis externamente, de uma maneira insensível no pensamento interno; ou não usando desses signos nem sensivelmente nem insensivelmente, mas as coisas mesmas ou imaginação corporal ou razão intelectual conforme a diversidade das próprias coisas que dizem no interior de nossa mente²⁸⁰.

Anselmo distingue a *vox*, que é submissa à gramática, da *conceptio*, que refere-se a coisa (*res*)²⁸¹, própria da ontologia. Assim, há o signo sensível (*signis sensibilibus*) que são referentes aos corpos e a sensação, o segundo tipo de signos são aqueles que pensamos insensivelmente (*insensibiliter cogitando*); e há outro que não é nem sensível nem insensível (*nec sensibiliter nec insensibiliter*), mas signo das coisas mesmas (*res ipsas*) que se manifesta nas razões intelectuais (*rationis intellectu*), que é o verbo mental. Parece-nos que estes três signos operam em relação a algo de maneira distinta:

²⁷⁹ MARTINES, Paulo Ricardo. **Ser e Essência no Monologion de S. Anselmo. Pg. 28.** IN. *Temas & Matizes*, v.4, 2005.

²⁸⁰ ANSELMO. **Monologion, X (24: 27-31; 25: 1-4)** *Mentis autem sive rationis locutinem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitatur, sed cum res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur. Frequenti nanque usu cognoscitur, quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quae sensibus corporeis sentiri possunt sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginatione vel rationis intellectu pro rerum ipsarum diversitate intus in nostra mente dicendo.*

²⁸¹ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 111** “[...] la *vox* est donc soumise à la science grammaticale. La *conceptio*, elle, regarde les choses mêmes [...] Anselm met ainsi à profit la distinction de la *vox* et de la *res* déjà classique en son temps.”

uma é dizer o nome (*nomen*) ‘homem’ para designar um homem qualquer; outra é pensar o que homem significa no próprio conceito; e outra é intuir pela razão (*per rationem intuetur*) o que é homem sendo ele mesmo, isto é, sua definição: animal racional mortal (*animale rationale mortale*)²⁸².

A substância suprema evidentemente não produziu as coisas por meio de signo sensível ou insensível, mas produziu as coisas por meio do signo das coisas mesmas (*signa res ipsas*)²⁸³; isto é, as produziu verdadeiramente enquanto coisas a partir do nada através do verbo mental ou *locutio intima* que havia em sua mente. Pois, as palavras são mais verdadeiras quanto mais se parecem com as coisas²⁸⁴. Além disso, Anselmo afirma que este terceiro signo, que é o das coisas mesmas, está em todos os povos, culturas e línguas, porque é natural na medida em que os seres humanos, antes de formularem signos sensíveis ou insensíveis, sempre se voltam para as coisas mesmas para formular os *sensibiliter et insensibiliter*, que realmente são inventados (*sunt inventa*)²⁸⁵. Este verbo das coisas mesmas é origem necessária de todo conhecimento²⁸⁶.

Portanto, o artífice que realiza uma obra necessita de alguma matéria prévia para executar seu trabalho, ou mesmo de algum signo sensível ou insensível. A substância suprema fez todas as coisas a partir do nada, sem matéria prévia ou auxílio; ao contrário, ela produziu a matéria prima e colocou forma nesta mesma matéria, produziu

²⁸² ANSELMO. *Monologion*, X (25: 9).

²⁸³ VIGNAUX, P. *Op. Cit.* Pg. 88 (Structure et Sens du Monologion. Pg. 204) “Au niveau le plus profond [du signe], il s’agit de leur *essence*, donnée à la *raison*, exprimée dans le regard de l’*esprit*. Selon cette description de conscience, penser, c’est encore parler les choses, mais de la façon la plus *expressive*, la plus *proche* de l’objet, donc la plus *vrai*. [...] S. Anselme attribue à Dieu cette dernière d’exprimer les choses”.

²⁸⁴ ANSELMO. *Monologion*, X (25: 15-17) *Possunt etiam non absurde dici tanto veriora, quanto magis rebus quarum sunt verba similia sunt et eas expressius signant.*

²⁸⁵ *Ibidem* X (25: 11-15) *Sed illius quam tertiam et ultimam posui locutionis verba, cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem. Et quoniam alia omnia verba propter haec sunt inventa: ubi ista sunt, nullum aliud verbum est necessarium ad rem cognoscendam; et ubi ista esse non possunt, nullum aliud est utile ad rem ostendendam.* Cf. AGOSTINHO. *De Trinitate* X, ii, 4 ; XV, x, 19.

²⁸⁶ GILBERT, Paul. *Op. Cit.* Pg. 113 “Ce verbe est l’origine nécessaire de toute connaissance”.

e ordenou todas as coisas *ex nihilo*. Assim, do nada houve a “coisificação das coisas mesmas” por meio causal da locução íntima (*intima locutio*) do verbo mental, isto é através da semelhança entre a coisa mesma (A) e o verbo mental que julga a própria coisa (A’) ²⁸⁷. Logo, através da *intima locutio* a mente da substância suprema diz em si mesma os signos das coisas mesmas criando efetivamente todas as coisas do nada, mas a mente humana também pode dizer interiormente as próprias coisas, pois deste signo das coisas mesmas é que posteriormente se formulam os demais signos sensíveis e insensíveis, que diferenciam as culturas e povos.

Esta substância suprema não é um demiurgo: o arquiteto divino é incapaz de realizar a obra somente por ele mesmo, porque ele depende da matéria prima e de instrumentos para desempenhar seu trabalho. O demiurgo apenas ordena instrumentalmente uma dada matéria prima por meio daquilo que ele concebeu em sua mente, mas não cria *ex nihilo* a matéria prima. Somente a substância suprema pode criar *ex nihilo* através da *intima locutio*, pois somente esta substância suprema julga as coisas pelo signo das coisas mesmas, isto é, cria *ex nihilo* pelo verbo mental da *intima locutio* manifestado pelo intuir da razão (*per rationem intuetur*) sem instrumentos. Por isso a analogia entre a substância suprema e o artífice ou fabricante (*artifex sive faber*) é uma semelhança dissemelhante (*similitudine dissimilitudo*)²⁸⁸, uma vez que a Substância Suprema cria todas as coisas *ex nihilo* e mentalmente, ao passo que o demiurgo também concebe mentalmente a obra, mas depende da matéria prima e de instrumentos; tal aspecto lhes tornam dissemelhantes.

Portanto, somente a substância suprema é capaz de criar mentalmente todas as coisas não dependendo de instrumentos ou de matéria prima, logo, a substância suprema

²⁸⁷ ANSELMO. *Monologion*, X (25: 20-22) [...] *quomodo illa similitudo quae in acie mentis rem ipsam cogitationis exprimitur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum*. Sobre a noção de verbo interior Cf. AGOSTINHO. *De Magistro*.

²⁸⁸ *Ibidem* XI (26: 2).

cria *ex nihilo* e mentalmente a própria matéria prima²⁸⁹. A analogia com o artífice não é exata. Como explicado por Anselmo, a melhor analogia é a da luz (*Monologion VI*). Evidentemente é a luz criadora, e não a luz criada por essa luz. A luz criadora é justamente a luz que produz do nada as coisas mesmas, nem sensivelmente nem insensivelmente, já a luz criada é sensível ou insensível, ou seja, é corpórea ou incorpórea²⁹⁰.

Com efeito, a substância suprema, por conceber não sensivelmente nem insensivelmente, mas pela locução íntima (*intima locutio*), ela criou todos os entes a partir do nada (*creatio ex nihilo*), ou seja, fez advir ao ser todas as coisas somente através do verbo mental; a essência soberana produz todos os seres apenas dizendo-os em sua mente. Tal *locutio intima* é uma *locutio rerum*, uma vez que através do verbo mental a substância *per se* cria *ex nihilo* toda diversidade de bens *per aliud* sem matéria prima, instrumentos ou ajuda tal como faz o artesão (demiurgo). Assim, por meio desta mesma *locutio* mental, a substância suprema conserva os mesmos entes a fim de que estes não retornem ao nada, pois se a substância suprema não sustentasse o ser dos entes, estes inexistiriam²⁹¹. Se não houvesse conservação as coisas deixariam de ser o que são. Logo, graças à conservação ontológica as coisas podem permanecer existindo, a conservação dos entes que nada eram e agora são algo é necessária para a existência

²⁸⁹ Sobre a materia prima Cf. AGOSTINHO *De natura boni*. Cf. AGOSTINHO *Confissões XI.v.7; XII, iv ao viii*. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae I, q.44, art. 2*.

²⁹⁰ AGOSTINHO. *De Genesi ad Litteram Imperfectus, I. v. 20*. Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. “Uma é a luz procedente de Deus, e outra, a luz que Deus fez; a luz procedente de Deus é a Sabedoria de Deus; mas a luz criada é qualquer outra mutável, seja corporea ou incorpórea.”

²⁹¹ ANSELMO. *Monologion, XIII (27: 11-15) Quod quonian aliter esse non potest, nisi ut ea quae sunt facta vigeant per aliud, et id a quo sunt facta vigeat per seipsum: necesse est ut, sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per eiusdem servatricem praesentiam*.

do universo²⁹². A criação não é um instante temporal, mas uma relação que funda os seres continuamente, presentemente²⁹³.

Portanto, onde não há ser, nada é; e necessariamente onde há ser aí também a substância suprema está, pois ela conserva o ser de tudo o que existe²⁹⁴. O *Summum* não é demiurgo, porque pela *intima locutio* ele produz e conserva *ex nihilo* todas as coisas que são, sejam as coisas visíveis e invisíveis, pois derivam o ser dela, por ela e nela²⁹⁵.

Após explicar que todas as coisas que existem possuem fundamento ontológico no *Summum*, e que sem a conservação da *locutio rerum* os entes não existiriam, pois perderiam a essência que mantém ser neles, Anselmo procura analisar o que pode e o que não pode ser predicado acerca da essência suprema, isto é, Anselmo medita dialeticamente as propriedades (*proprietates*) da essência suprema²⁹⁶: quais atributos são exclusivamente próprios da substância suprema, que não pertencem a nenhum outro ente, senão à natureza suprema?

A predicação foi analisada primeiramente por Aristóteles, nos tratados que compõem o **Organon**, sobretudo nas *Categorias*, onde o filósofo apresenta as dez categorias, e expõe como por meio delas podem ser predicados os seres em geral²⁹⁷. O jovem Agostinho leu as *Categorias*²⁹⁸, e podemos perceber que, a partir desta leitura, ele pôde, alguns anos depois, expor com maior clareza como deve proceder a

²⁹² VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 117 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion Pg. 7)** “Dans le Créateur, la locutio rerum se réfère à des choses qui sans elle ne seraient rien, étant précisément créés par elle”.

²⁹³ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 126** “La création n’est donc pas seulement un instant au seuil temporel des choses, mais aussi une relation qui fonde les êtres en leur réalité continue, présente”.

²⁹⁴ ANSELMO. **Monologion, XIV (27: 19-20)** *Quod si ita est, immo quia ex necessitate sic est consequitur ut, ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est et per omnia et in omnibus.*

²⁹⁵ **Ibidem XIV (27: 24-26)** *Si igitur hec illis quae superius sunt inventa iungantur: eadem est, quae in omnibus est et per omnia, et ex qua et per quam et in qua omnia.* Cf. **Rm. 11, 36.**

²⁹⁶ Sobre a noção de propriedade (*proprietates*) Cf. ANSELMO. **Monologion, XI (26: 33); XXIX (47: 4).**

²⁹⁷ Cf. Capítulo I. A. “Dialéticos e Teólogos”, onde já expomos algumas noções da lógica aristotélica.

²⁹⁸ Cf. AGOSTINHO. **Confissões IV, xvi. 28-29.**

predicação do ser supremo no *De Trinitate*²⁹⁹. No diálogo *De Grammatico*, Anselmo procura instruir e iniciar o discípulo na dialética, neste texto ele faz alusão às *Categorias* e à *Isagoge* de Porfírio. Porém, é no *Monologion* que Anselmo distingue a predicação entre a substância suprema e os entes: “No que diz respeito às coisas relativas, não há dúvida de que nenhuma delas é substancial [...] é manifesto que não podem expressar a sua essência natural”³⁰⁰.

O monge, por via de argumentação dialética, diz que em algumas coisas é melhor ser do que não-ser, ou então, não-ser do que ser: é melhor ser sábio do que não sábio; justo do que não justo; suprema do que não suprema; não corpóreo do que corpóreo; etc.³⁰¹. Anselmo também dá o exemplo do homem, argumentando que é melhor ele não ser de ouro do que ser de ouro, pois um homem de ouro é inferior ao homem enquanto tal; porém, se fosse de chumbo, aí seria preferível o homem ser de ouro. Ou seja, sobre algum aspecto é melhor ser de ouro (em relação ao chumbo) e sobre outro aspecto é melhor não-ser de ouro (em relação ao homem mesmo)³⁰².

Anselmo, ao usar os recursos argumentativos da dialética, trabalha duplamente: na via catafática e na via apofática³⁰³. Na via catafática procura-se ressaltar a superioridade e transcendência das propriedades da substância suprema em relação às substâncias criadas, enquanto que a via apofática consiste em deduzir a quiddidade através da negação de atributos que constituem as substâncias criadas, ou seja, de afirmar aquilo que não é nas criaturas, mas que é na essência soberana: “Pois ela é a

²⁹⁹ Cf. Idem *De Trinitate* V, i. 2; V, ii. 3; V, v. 6; V, viii. 9; VII, v. 10.

³⁰⁰ ANSELMO. *Monologion*, XV (28: 8-9; 28: 12-13) *Itaque de relativis quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi de quo relative dicitur. [...] manifestum est quoniam non eius naturalem designat essentiam.*

³⁰¹ Anselmo faz diversas oposições dialéticas durante o capítulo XV do *Monologion*: *verum/non verum; corpus/non corpus; sapiens/non sapiens; iustum/non iustum; vivit/non vivit, etc.*

³⁰² ANSELMO. *Monologion*, XV (29: 3-9) *Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum, ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum, quamvis fortisan alicui melius esset aurum esse quam non aurum, ut plumbo. Cum enim utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum: tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto infioris esset naturae, si esset aurum; et plumbum tanto vilius est, quanto pretiosius esset, si aurum esset.*

³⁰³ Cf. GILBERT, Paul. *Op. Cit.* Pg. 137.

única do qual nada é melhor, e é melhor que todos [as coisas] que não são isso que ela é”³⁰⁴. A primeira parte da frase refere-se à via catafática, enquanto que o restante pertence à via apofática.

Anselmo quer demonstrar que a natureza suprema por seu caráter *substantialiter* não é accidental, e nem pode ser designada por relação de nome, afirmativo ou negativo, o que ela é em si mesma: “nada, a saber, pode designar [por nome] a natureza simples da substância suprema”³⁰⁵. Ele também esclarece que a substância suprema não é corporal ou sensível³⁰⁶, pois as coisas corporais são passivas de quantidade e qualidade (*quanta et qualis*). Quanto mais as coisas são contidas pela quantidade e qualidade, elas são inferiores (*sunt inferius*); quanto mais se distanciam da quantidade e qualidade, mais superiores são (*sunt superius*). A mente, por exemplo, não é percebida por sentido corpóreo e não pode ser quantificada ou qualificada, por isso ela é mais sutil que o corpo³⁰⁷; a substância suprema que criou a mente é superior a ela, e também superior ao corpo. A substância suprema não é contida nem por **nomes**, nem por **quantidade** (números), nem por **qualidade** (formas).

Na substância suprema qualquer predicação que se faça, necessariamente remete a sua essência, por exemplo, o predicado ‘justo’: a suprema substância não participa do predicado da ‘justiça’, mas antes é a própria justiça; em outras palavras, a substância suprema não tem (*non habere*) a justiça, mas é (*esse*) a própria justiça. Já a criatura não é (*non esse*) a justiça, mas antes, tem (*habere*) a justiça. Isso acontece pela participação (*participatione*): a criatura é accidental e participa, enquanto que o criador é substancial e não participa. A essência suprema é todos os seus atributos substancialmente. Por tal

³⁰⁴ ANSELMO. *Monologion*, XV (29: 20-12) *Illa enim sola est qua penitus nihil est melius [catafático], et quae melior est omnibus quae non sunt quod ipsa est [apofático].*

³⁰⁵ *Ibidem* XV (29: 14-15) *nullum scilicet eorum designare simplicem summae naturae substantiam.*

³⁰⁶ *Ibidem* XV (29: 21-22) *Non est igitur corpus vel aliquid eorum, quae corporei sensus discernunt.*

³⁰⁷ *Ibidem* XV (29: 23-24) *Mentis enim rationalis, quae nullo corporeo sensu quid vel qualis vel quanta sit percipitur.*

motivo, sobre o ser da natureza suprema deve dizer “o que é” (*quid est*), enquanto que na criatura diga-se “qual é” (*qualis est*)³⁰⁸. Assim, quando a mente racional se refere à essência suprema, ela o faz de modo **quiditativo**, e não por qualidades ou quantidades. Concluindo o raciocínio dialético ao se querer dizer algum atributo da substância suprema:

Portanto, tudo aquilo que se pode afirmar dela não diz respeito à sua qualidade ou à sua grandeza, mas àquilo que é. Evidentemente, qualquer coisa que é boa na natureza suprema é em sumo grau. Logo, ela é suprema essência, suprema vida, suprema razão, suprema saúde, suprema justiça, suprema sabedoria, suprema verdade, suprema bondade, suprema grandeza, suprema beleza, suprema imortalidade, suprema incorruptibilidade, suprema imutabilidade, suprema beatitude, suprema eternidade, supremo poder, suprema unidade, que não é outro do que o supremo ente, supremo vivente, e outros semelhantes³⁰⁹.

Portanto, na substância *per se* um atributo é idêntico ao participado, enquanto que na substância *per aliud* um atributo não é idêntico ao participado. As criaturas *per aliud* apenas participam do atributo, o que lhes acarreta estarem contidas nas qualidades e quantidades; já no *Summum* há uma pura presença *de si para si*³¹⁰, o que não ocorre nos seres criados *ex nihilo*. No capítulo XVII do *Monologion* a meditação chega à

³⁰⁸ Ibidem XVI (30: 20-26) *Quoniam enim homo non potest esse iustitia, sed habere potest iustitiam, non intelligitur iustus homo existens iustitia, sed habens iustitiam. Quoniam igitur summa natura non proprie dicitur quia habet iustitiam, sed existit iustitia: cum dicitur ista, proprie intelligitur existens iustitia, non autem habens iustitiam. Quare si, cum dicitur existens iustitia, non dicitur qualis est, sed quid est, consequentur ut, cum dicitur iusta, non dicatur iusta, non dicatur qualis sit, sed quid sit.*

³⁰⁹ Ibidem XVI (31: 1-8) *Quidquid igitur eorum de illa dicatur: non qualis vel quanta, sed magis quid sit monstratur. Sed palam est quia quodlibet bonum summa natura sit, summe illud est. Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens, et alia similiter.*

³¹⁰ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 143** “Le pure presence de soi à soi, qu’indique le *summum*”.

constatação de que a substância suprema é simples (*simplex*), e seus predicados são essenciais (*essentialiter*). Todavia, o ente criado é composto (*compositum*) por partes tomadas em conjunto; sendo passível de divisão, uma vez que se pode quantificar ou qualificar a criatura, o que é intolerável ao criador, devido a sua superioridade ontológica³¹¹. Portanto, as categorias são verdadeiramente aplicadas à criatura, já a essência suprema e criadora não é sujeito destas predicções³¹²: “Que ela seja simples como tudo o que pode se dizer de sua essência é só um e o mesmo nela, e nada pode ser dito substancialmente que não se refira a sua quiddidade”³¹³.

Além disso, a substância suprema, por ser simples, não recebeu o ser de nenhum outro ser, nem dela, nem do nada, ela é por si mesma e de si mesma, e não teve princípio³¹⁴. Sendo assim, o ser da substância suprema que é imutável não tem princípio, nem tampouco um fim; nem mesmo por sua vontade ela poderia ter fim³¹⁵. Se a predicação da substância suprema é essencial (*essentialiter*), a “verdade”, por exemplo, não poderia começar a existir ou depois findar-se, porque como poderia haver algo verdadeiro, se a própria verdade não existia; é ilógico³¹⁶. Logo, a substância suprema não tem princípio nem fim, porque ela é propriamente a suprema verdade (*ipsa summa veritas est*)³¹⁷. Para que haja algo verdadeiro, é preciso haver Verdade.

³¹¹ ANSELMO. **Monologion, XVII (32: 1-4)** *Nihil igitur quod de eius essentia vere dicitur, in eo quod qualis vel quanta, se in eo quod quid sit accipitur. Quidquid enim est quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; unde non simplex, sed compositum est.*

³¹² ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 272** “The supreme essence exists simply and is not subject to anything like other things that are subject to qualities, quantities, etc. Aristotle’s ten categories do not apply, for those categories apply to things that are composite as the *Categoriae* teaches”.

³¹³ ANSELMO. **Monologion, XVII (31: 10-12)** *Quod ita sit simplex ut omnia quae de eius essentia dici possunt, unum idemque in illa sint, et nihil de ea dici possit substantialiter nisi in eo quod quid est.*

³¹⁴ **Ibidem XVIII (32: 19-20)** *Quoniam igitur nec per se nec ex se, nec per aliud nec ex alio, nec per nihil nec ex nihilo habet principium: nullo modo habet principium.*

³¹⁵ **Ibidem XVIII (33: 7-8)** *Quare si nec volens nec nolens summa natura finem habebit, nullo modo finem habebit.*

³¹⁶ **Ibidem XVIII (33: 15-20)** *Denique si veritas habuit principium vel habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est. Cf. Idem **De Veritate, I.***

³¹⁷ Acerca da identificação entre Deus e Verdade Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate VIII. i. 2; VIII. ii. 3; IX. vii. 12; XV. xii. 21-22. Cf. Jo. 14, 6.**

Com efeito, se Verdade é sem começo e sem fim, logo é eterna, verdadeiramente imortal e incorruptível³¹⁸. Agostinho, sobretudo nas *Confissões XI*, ao refletir sobre o tempo, acaba por refletir sobre o que é a eternidade. Anselmo aparentemente não leu as *Confissões*, e se leu não dá evidência disso em seus escritos³¹⁹, pois sua interpretação acerca da eternidade opera com certa univocidade entre tempo e espaço/lugar, distinto de Agostinho, que via o tempo como *distentio animi*³²⁰. Porém, Agostinho também discute eternidade no *De Trinitate*³²¹. De todo modo, Anselmo explicará a eternidade por meio das duas categorias conjuntamente, isto é, de tempo e de espaço/lugar. Este procedimento de deduzir a substância suprema eterna por contradição ao tempo e espaço também é utilizada no *Proslogion* e na *Epistola de Incarnatione Verbi*³²².

No capítulo XIX do *Monologion*, Anselmo em sua argumentação considera que **nada** existiu antes da essência suprema e **nada** existirá depois dela. Parece que esta consideração tem dois sentidos: “porque antes que a suprema essência fosse, quando nada era” (*quia priusquam summa essentia esset fuit, cum erat nihil*); e o outro sentido, “porque antes da suprema essência não foi algo” (*quia ante summam essentiam non fuit aliquid*). O monge afirma que a primeira sentença é contraditória, enquanto o segundo sentido é o verdadeiro modo de interpretação (*interpretatio*), porque o nada significa não algo (*nihil, quod significat, non aliquid*)³²³; eis o movimento dialético da meditação.

Com efeito, os entes são criados por esta substância eterna, simples e suprema, e sem ela, os entes perderiam o ser, ou seja, voltariam ao nada. Assim, mesmo a

³¹⁸ ANSELMO. *Monologion*, XVIII (32: 22; 33: 1) *Sed constat quia est summe et immortalis et incorruptibilis. Non habebit igitur finem.* Cf. I Tm. 6, 16.

³¹⁹ ASIEDU, F. B. A. *Op. Cit.* Pg. 281 “In fact, Anselm betrays almost no evidence of his acquaintance with Augustine’s *Confessiones*, which is not to say he did know of it, only that if he knew the *Confessiones*, he provides little evidence in his works to that effect.”

³²⁰ Cf. AGOSTINHO. *Confissões XI. xx. 26.*

³²¹ Cf. Idem *De Trinitate XV. v. 7-8.*

³²² Cf. ANSELMO. *Proslogion*, XVIII ao XXI; *Epistola de Incarnatione Verbi*, XIII ao XV.

³²³ Idem. *Monologion*, XIX.

substância suprema sendo eterna, ao sustentar o ser dos entes estaria em todos eles, de modo a estar dispersa pelo lugar e pelo tempo; todavia, está dispersa de modo não determinante: “Conseqüentemente, como ela não existe em nenhum lugar e tempo determinadamente, é necessário que exista por toda parte e sempre, isto é, em todo lugar ou tempo”³²⁴.

Anselmo afirma que somente as coisas compostas são sujeitas à divisão, por conseguinte, ter partes é estranho à natureza suprema, pois ela é simples e não passível de qualidade ou quantidade, nem de ser contida (*contineri*); ao contrário, se a substância suprema estivesse em cada parte de lugar simultaneamente e distintamente, haveria várias substâncias supremas, do mesmo modo que há vários lugares, o que cairia em contradição com a própria definição de substância suprema exposta anteriormente³²⁵. Já o tempo (*tempus*) é composto, uma vez que abrange partes de instantes: passado, presente e futuro; em contrário ao tempo, a substância suprema é simples eternamente e não sujeita a composição nos instantes:

De maneira nenhuma, portanto, a essência criadora, ou a idade ou a eternidade dela pode admitir o passado ou o futuro. Com efeito, no que diz respeito ao presente, como poderia não tê-lo, se ela verdadeiramente **é**? Mas **‘foi’** indica passado, **‘será’** indica futuro. Portanto, ela nunca **foi** ou **será** e, por isso, não pode encontrar-se nem separadamente nem simultaneamente inteira, em cada diferente parte do tempo³²⁶.

³²⁴ Ibidem **XX (36: 2-3)** *Cum ergo non sit alicubi vel aliquando determinate, necesse est ut sit ubique et semper, id est in omni loco vel tempore.*

³²⁵ Ibidem **XXI (37: 3-8)** *Quoniam igitur unum totum non potest esse simul in diversis locis totum, consequitur ut per singula loca singula sint tota, si in singulis locis simul aliquid est totum. Quapropter si summa natura tota est uno tempore in singulis omnibus locis: quot singula loca esse possunt, tot singulae summae naturae sunt: quod irrationabile est opinari.*

³²⁶ Ibidem **XXI (38: 9-13)** *Nulli igitur modo creatrix essentia aut aetes aut aeternitas eius recipit praeteritum vel futurum. Praesens enim quomodo no habet, si vere est? Sed, fuit significat praeteritum, et, erit futurum. Numquam igitur illa fuit vel erit. Quare non est distincte sicut nec simul tota in diversis singulis temporibus.*

Todavia a argumentação dialética chega ao clímax: se a substância suprema é sempre, ela também é agora? Ou então, se a mesma substância está em todo lugar, ela também está aqui? Como a eternidade ‘está’ no espaço-tempo? Anselmo tenta responder esta dificuldade teórica através de uma distinção fundada na linguagem: a substância suprema existe com o espaço e com o tempo (*cum loco vel tempore*), enquanto que a criatura existe no espaço e no tempo (*in loco vel tempore*).³²⁷ A natureza suprema coexiste, por meio da criatura sustentada ontologicamente, no espaço-tempo, enquanto que a criatura está totalmente submetida ao espaço e tempo; em outras palavras, a substância suprema está em tudo aquilo que existe, pois é ela que conserva o ser de todo o ente.

Com efeito, Anselmo distingue o modo de ser do criador e da criatura. A substância suprema que cria é absoluta e imutável *per se*, e não possui mudança no ser; enquanto que no ente criado o existir é relativo e mutável, possuindo a respectiva existência não por si mesmo, mas *per aliud*. Assim, pela sutileza da linguagem é melhor dizer que a natureza suprema está em toda parte (*ubique*) do que em todos os lugares (*in omni loco*)³²⁸; assim como dizer que ela é sempre (*semper*) e não que ela está em todo tempo (*in omni tempore*)³²⁹.

Anselmo fortalece a articulação dos seres *per aliud* e do ser *per se*, argumentando que nenhum ser *ex nihilo* está fora do Ser, porque a substância suprema penetra todas as coisas sustentando-as ontologicamente. Tal sustentação não lhe implica em confundir-se com os seres: o simples está presente no composto, mas tal presença não o faz ser composto; a substância suprema permanece simples.

³²⁷ Ibidem **XXII (41: 1-3)** *Unde si usus loquendi admitteret, convenientius dici videretur esse cum loco vel tempore quam in loco vel tempore. Plus enim significatur contineri aliquid cum dicitur esse in alio, quam cum dicitur esse cum alio.*

³²⁸ Ibidem **XXIII.**

³²⁹ Ibidem **XXIV.**

Por conseguinte, na substância suprema não há cores (*colores*) nem qualquer acidente (*quia nullis accidentis susceptibilis est*)³³⁰. A substância suprema é simplicidade (*simplicitas*), ela está fora e acima (*extra et supra*) de todas as coisas de modo ontológico: sua essência identifica-se à existência transcendentemente e isenta de acidentes. Logo, não resta dúvida de que seus nomes e atributos devem ser compreendidos não acidentalmente, mas em sentido diverso³³¹, de uma maneira oblíqua³³².

Segundo Aristóteles, as substâncias em geral podem ser de diversas maneiras, podendo ou ser universal (*esse universalis*) ou ser individual (*esse individua*)³³³. Acontece, porém, que a substância suprema é sumamente dentre tudo o que existe, não está sujeita ao tempo e ao lugar, e assim ela não é corpo (*corpus*), nem alma (*anima*), mas espírito (*spiritus*)³³⁴:

E como não se conhece essência mais digna do que o espírito ou o corpo, e como entre ambos o espírito é mais digno do que o corpo, igualmente deve-se afirmar que ela é espírito e não corpo. E, como o espírito não pode de maneira nenhuma ter partes, nem é possível haver vários espíritos da mesma natureza dela, é necessário que este espírito seja inteiramente espírito individual. E, por não ser composto de partes, nem estar sujeito à mudança de diferença ou acidente, como já se constatou acima: é impossível que este espírito seja de alguma maneira divisível³³⁵.

³³⁰ Ibidem **XXV**.

³³¹ Ibidem **XXVI (44: 17-19)** *Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.*

³³² GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 158** “En toute rigueur, l’attribut n’est donc pas attribut de la Substance souveraine, sinon d’une manière oblique selon la relation essentielle de la création à l’Essence”.

³³³ Cf. ARISTÓTELES. **De Interpretatione, VII**.

³³⁴ **Jo. 4, 24**. “Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e em verdade”.

³³⁵ ANSELMO. **Monologion, XXVII (45: 15-22)** *Et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus, et ex his spiritus dignior est quam corpus: utique eadem asserenda est esse spiritus, non corpus. Quoniam autem nec ullae partes sunt eiusdem spiritus, nec plures esse possunt eiusmodi spiritus, necesse est ut sit omnino individuus spiritus. Quoniam enim sicut supra constat nec partibus est*

Em Anselmo, parece haver três modos de ser: o singular corporal, o universal e o singular espiritual. Podemos retomar àquela análise dos signos (*Monologion X*), mas agora se referindo às distinções tempo-espaciais, enquanto substâncias: o singular corporal ao signo sensível, o universal ao signo insensível, e o singular espiritual ao verbo mental das coisas mesmas. Aqui se manifesta uma síntese entre lógica e metafísica, uma vez que a análise dos signos se substancializa através da dedução progressiva dos atributos predicativos, o que caracteriza, na expressão de Gilson, uma “dialética atordoante”³³⁶.

Com efeito, o homem é constituído de um corpo singular e por uma alma racional que compreende universalmente, sendo uma substância criada e composta. O Espírito Singular é superior a todos os entes porque é entendido melhor do que um espírito composto com um corpo, isto é, o homem, e melhor também que algum corpo singular. O *Spiritus* também não tem gênero nem espécie³³⁷, porque sua essência é sua existência³³⁸, nas palavras de Gilbert: “L’Essence est par soi, présence de soi à soi”³³⁹.

Assim, este *Spiritus* é maravilhosamente singular e singularmente maravilhoso (*mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est*), pois ele é o único espírito singular; as criaturas comparadas a ele não existem, embora pareçam existir. Somente ele é verdadeiramente simples, perfeito e absoluto (*simpliciter et perfecte et absolute*

compositus, nec ullis differentiis vel accidentibus intelligi potest esse mutabilis: impossibile est ut qualibet sectione sit divisibilis.

³³⁶ GILSON, E. **A filosofia na Idade Média. Pg. 303.**

³³⁷ ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 299** “[...] spirit describes it better than anything else, since what is spirit is understood to be better than what is a composition of body and spirit, which is also better than what is merely bodily. [...] it cannot be classified as either a universal (*universalis*) or individual representation (*individua*) [...] It is neither a genus nor a species”.

³³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO. **De Ente et Essentia V, 61-64.**

³³⁹ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 160.**

esse).³⁴⁰ E as coisas criadas, apesar de não existirem em relação à perfeição única do ser, foram criadas *ex nihilo* por este Espírito Absoluto³⁴¹.

Portanto, as criaturas são compostas e mutáveis, pois estão sujeitas ao tempo-espaço, uma vez que elas tiveram origem do nada (*ex nihilo*) e retornariam ao não ser (*ad non esse*) caso não fossem sustentadas ontologicamente pela essência suprema; as criaturas em geral são fugazes. A criatura é predicável e passível de nomes, números e formas. Por sua vez, o criador (*creator*) é simples e imutável, porque seu modo de ser é eterno: tempo e espaço não se aplicam a ele, nem nomes, números e formas se predicam nele, porque ele não tem princípio nem fim, assim ele não gerou a si mesmo, mas gerou todas as coisas materiais e imateriais³⁴². Logo, somente nesta unidade há o Espírito simples, perfeito e absoluto (*simpliciter et perfecte et absolute esse*). O *Summum omnium quae sunt* é este *Spiritus*.

O pensamento de Anselmo não constitui uma física no sentido aristotélico, todavia sua meditação dialética abre uma reflexão de filosofia da natureza, na medida em que formula conceitos de tempo, espaço, luz, etc. Portanto, a ubiquidade, eternidade e simplicidade da substância suprema faz com que ela não compartilhe da mesma essência das coisas, porque sua quiddidade é absoluta e perfeita, sendo uma origem sem origem.

Aquela expressão do *Monologion XIV*: “dele, por ele e para ele” não implica em panteísmo, porque supor que o *per se* é *natura naturans* ou que o *per aliud* é *natura*

³⁴⁰ ANSELMO. *Monologion*, XXVIII (45: 25-26; 46: 1-3) *Videtur ergo consequi ex praecedentibus quod iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est, quodam ratione solus sit, alia vero quaecumque videntur esse, huic collata non sint. Si enim diligenter intendatur, ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse.*

³⁴¹ *Ibidem* XXVIII (46: 29-31) *Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est, et omnia create non sunt; nec tamen omnino non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt*

³⁴² Cf. AGOSTINHO. *De Trinitate*. I, i.1.

*naturata*³⁴³ provoca equívoco, uma vez que a conservação ontológica não implica em compartilhar a mesma essência, mas apenas mostra que o fundamento das coisas não são elas mesmas, que as coisas tiveram sua origem no ser sem origem, que é criador de todas elas. A tese panteísta de Spinoza diz que os atributos do Absoluto são coisas extensas e pensantes³⁴⁴, as “criaturas” são atributos do Absoluto; Anselmo, ao contrário, compreende que as criaturas não são atributos do Espírito, portanto, o corpo e a alma são outra coisa que o Absoluto, e não são seus atributos.

A investigação dos signos mostrou-se substancializada no capítulo XXVIII ao identificar a tríplice percepção do ser: o sensível ao corpo individual, o insensível ao universal, e o nem sensível nem insensível ao espiritual, compreendendo as coisas mesmas pela mente. Portanto, o universal insensível ou pensamento não é o Espírito Absoluto. Anselmo também constata que Verdade é sinônimo deste Espírito Perfeito, uma vez que o verbo mental deste Espírito identifica coisa e signo (A é A’), que subjaz os demais signos e coisas. O verbo mental presente no Espírito Absoluto *por si* é anterior a todas as coisas criadas *ex nihilo*, assim, para que haja algo verdadeiro deve haver Verdade: Verdade é a plena correspondência entre signo e coisa, expressada exclusivamente na *locutio rerum* ou Verbo do Espírito Simples.

³⁴³ SPINOZA, B. **Ética I, 29 escólio**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 “[...] Penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que por *natura naturans* devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, (corol.1 da prop.14 e corol.2 da prop.17), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por *natura naturata*, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, o que sem Deus, não podem existir ou ser concebidas”.

³⁴⁴ **Ibidem II, 1 demonstração** “[...] O pensamento é, pois, um dos infinitos atributos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus (def. 6 P1), ou seja, Deus é uma coisa pensante.”; **II, 2 A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa.**

II. B. Espírito Trino

Considerado as propriedades da essência suprema, agora examinemos a locução (*locutio*) do verbo³⁴⁵. De início, poderíamos objetar que esta *locutio* seja algum instrumento ou auxílio³⁴⁶. Anselmo argumenta que esta locução é a própria inteligência da essência suprema, isto é, ela não é outro do que o próprio Espírito Absoluto, é o mesmo que ele (*idipsum*), porque a *locutio* não é criatura, mas ao contrário, foi por ela que foram criados todos os entes³⁴⁷. Todavia não seriam assim dois espíritos criadores?

Constatada a simplicidade da substância suprema, sua *locutio intima* é consubstancial a ela, assim não sendo dois, mas um espírito (*sua locutio sit consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus*).³⁴⁸ A locução humana nem sempre tem inteligência do que diz³⁴⁹, assim poder-se-ia objetar que a locução suprema se diz em muitas palavras (*in pluribus verbis*), tal como o homem, porque parece haver duas palavras: uma que cria e sustenta todas as coisas do nada, e outra que é entendimento ou inteligência da substância suprema; pela mesma simplicidade consubstancial, a locução não é de muitas palavras, mas de uma só palavra (*unum verbum*), por meio da qual todas as coisas foram produzidas³⁵⁰, e, portanto, diferente da locução humana. Com efeito, surge uma questão (*quaestio*) acerca desse *verbum*:

³⁴⁵ VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 119 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion Pg. 9)** “Durant seize chapitres donc (XIII-XXVIII), détour par la considération de l’être de Dieu avant de retourner à celle de son verbe”.

³⁴⁶ ASIÉDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 326** “Could not the utterance be an instrument through which the supreme spirit makes whatever it makes?”

³⁴⁷ ANSELMO. **Monologion, XXIX (47: 14-19)** *Hanc vero spiritus eiusdem locutionem impossibile est inter create contineri, quoniam quidquid creatum subsistit per illam factum est, illa vero per se fieri non potuit. Nihil quippe per seipsum fieri potest, quia quidquid fit, posterius est eo per quod fit, et nihil est posterius seipso. Relinquitur itaque ut haec summi spiritus locutio, cum creatura esse non possit, nos sit aliud quam summus spiritus.*

³⁴⁸ **Ibidem XXIX (48: 2-5)** *Sed quoniam iam manifestum est summum spiritum unum tantum esse et omnimode individuum: necesse est ut sic illi haec sua locutio sit consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus.*

³⁴⁹ **Ibidem XXIX (47: 22)** *homo non sempre dicit quod intelligit.*

³⁵⁰ **Ibidem XXX (48: 11-12)** *Non igitur constat pluribus verbis, sed est unum verbum per quod facta sunt omnia. Cf. Jo. 1, 1-3.*

Com efeito, todas aquelas palavras com que falamos mentalmente, isto é, pensamos alguma coisa, são semelhanças e imagens das coisas, e toda semelhança e imagem é tanto mais ou menos verdadeira quanto mais ou menos imita a coisa de que é semelhança. O que devemos pensar, então, acerca do verbo por meio do qual todas as coisas foram feitas?³⁵¹

Parece, porém, que o Verbo Absoluto não pode ser **semelhança** das coisas criadas, uma vez que, pela sua consubstancialidade à substância suprema, ele não pode mudar ou ser composto. No que tange à **imagem** Anselmo faz uma analogia entre o homem vivo e o homem pintado: o vivo é mais real e superior, o pintado é menos real e inferior ³⁵². Disto, Anselmo retoma a noção de hierarquia dos entes, e por meio da *Árvore* de Porfírio deduz pelas *differentiae*: o vivo é superior ao não vivo, os que sentem são superiores aos que não sentem, e os racionais superiores aos irracionais. As substâncias são mais superiores quanto mais se tornam próximas a esta essência suprema, e não o contrário. Como no exemplo, um homem vivo, que sente e pensa, é superior e mais próximo da substância suprema do que o homem retratado numa pintura, que não sente e nem pensa³⁵³. Portanto, o verbo é a própria essência simples, enquanto que as coisas criadas são uma imitação (*imitatio*):

Desta maneira, fica manifesto que no verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas, não há propriamente semelhança destas, mas uma essência verdadeira e simples; de fato, no que diz respeito às coisas criadas, não há nelas uma essência simples e

³⁵¹ ANSELMO. *Monologion*, XXXI (48: 18-23) *Etenim omnia huiusmodi verba quibus res quaslibet mente dicimus, id est cogitamus: similitudines et imagines sunt rerum quarum verba sunt; et omnis similitudo vel imago magis vel minus est vera, quanto magis vel minus imitatur rem cuius est similitudo. Quid igitur tenendum est de verbo, quo dicuntur et per quod facta sunt omnia?*

³⁵² *Ibidem* XXXI (49: 2-3) [...] *in vivo homine veritas hominis esse dicitur, in picto vero similitudo sive imago illius veritatis.*

³⁵³ Cf. *Ibidem* XXXI (49: 12-28; 50: 1-5).

absoluta, mas apenas uma vaga imitação daquela essência verdadeira³⁵⁴.

Portanto, se não há semelhança entre criador e criatura, há somente certa imitação (*vix aliquam imitationem*), isto é, há imagem nas criaturas em geral. A fim de melhor explicar factualmente a relação entre a substância suprema e o *verbum*, Anselmo empregará analogias psicológicas com a mente humana, sendo os conceitos de **imagem e semelhança** (*imago et similitudo*) fundamentais para a analogia.

Pela imitação as coisas são imagens, não semelhanças do Espírito Supremo; o *verbum* não é coisa criada, se o fosse seria mutável e composto, o que é totalmente contraditório com a eternidade simples consubstancial. Assim, as coisas são imagens pela imitação ao ser, mas as coisas são compreendidas por meio da semelhança. A mente conhece as coisas por meio da semelhança do verbo (*rei simile cuius est verbum [...] similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur*)³⁵⁵. Como visto, a mente é sinônimo de locução racional³⁵⁶, que percebe através de imagem corporal ou razão³⁵⁷. O *verbum* não é uma *vox*, mas uma *conceptio*, porque o verbo mental conhece essencialmente as coisas mesmas pelas razões intelectuais, nem sensivelmente nem insensivelmente, enquanto verdade da adequação entre coisa e verbo ($A \text{ é } A'$). Por isso, o verbo do espírito absoluto produz, cria e conserva todas as coisas *ex nihilo*, as coisas são à sua imagem, ao passo que o verbo da mente humana é semelhante ao espírito e não cria ou conserva as coisas, mas pode vir a compreender mentalmente as coisas

³⁵⁴ Ibidem XXXI (50: 7-10) *Satis itaque manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, non esse ipsorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam; in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem.*

³⁵⁵ Ibidem X (25: 19-21).

³⁵⁶ Cf. Ibidem X (24: 27).

³⁵⁷ Cf. Ibidem X (25: 7).

através do verbo³⁵⁸. O monge argumenta que, quando expressamos alguma palavra, pensamos algo que é designado por tal palavra, todo verbo pensado na mente é verbo de alguma coisa: *omne verbum, alicuius rei verbum est*³⁵⁹. Todavia, quando o *verbum* não se refere simplesmente às coisas externas, mas internas à própria mente, é quando a *mens* pensa algo pensado (memória)³⁶⁰, isto é, há uma reflexão ou pensamento (*cogitatio*):

Com efeito, se a mente humana não pudesse ter memória ou inteligência alguma de si, ela não poderia distinguir a si própria das criaturas irracionais, nem ela das outras criaturas, como faz neste momento a minha mente, disputando sozinha, tacitamente, consigo mesma. Portanto, aquele espírito supremo, assim como é eterno, da mesma maneira se recorda eternamente de si mesmo e compreende a si mesmo à semelhança do que o faz uma mente racional; ou melhor, não à semelhança de alguma coisa, mas idêntica a si mesma, e a mente racional à sua semelhança. Ao se conhecer eternamente, diz a si mesmo eternamente. Se, pois, diz a si mesmo eternamente, o seu verbo está eternamente consigo mesmo³⁶¹.

Assim como Anselmo sozinho disputa com sua própria mente, a *mens rationalis* é o modelo para explicar o Espírito Absoluto, pois ela é **semelhante**: não é o Espírito semelhante à mente, ao contrário, a mente é semelhante ao Espírito. A *mens rationalis*

³⁵⁸ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 184** “[...] 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”.

³⁵⁹ ANSELMO. **Monologion, XXXII (50: 20)**.

³⁶⁰ AGOSTINHO. **De Trinitate XV, x, 19** *ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum quod huiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus.*

³⁶¹ ANSELMO. **Monologion, XXXII (51: 9-17)** *Si enim mens humana nullam eius aut suam habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationalibus creaturis et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret. Ergo summus ille spiritus sicut est aeternus, ita aeternae sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis; immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter et mens rationalis ad eius similitudinem. At si aeternae se intelligit, aeternae se dicit. Si aeternae se dicit, aeternae est verbum eius apud ipsum.*

por meio de suas faculdades recorda e conhece. Tanto na mente como na substância suprema o *verbum* reflexiona-se, e por meio da reflexão do pensar, a mente racional volta-se para o Espírito Soberano. O pensamento (*cogitatio*) é a substância suprema refletindo sobre si mesma; *cogitatio* não é um conhecimento meramente intelectual, na medida em que o intelecto refere-se à compreensão de coisas fora da própria interioridade, como os corpos; *cogitatio* é quando, de modo unívoco, “dobra-se” a inteligência sobre a memória, ou a memória sobre a inteligência, de modo interior; em outras palavras, quando a mente pensa algo pensado ou pensa algum pensamento pensado³⁶².

A reflexão humana através do ato da consciência “objetifica” a alma³⁶³, de modo interior, gerando a diferença ontológica da alma racional para com os demais seres criados (hierarquia dos entes), isto é, a partir dela mesma nasce uma imagem, que então é pensada ou refletida nela mesma pela semelhança:

Portanto, a mente racional, ao entender a si mesma por meio do pensamento, a sua imagem nasce de si – o pensamento de si-mesmo –, formada à sua semelhança como que por sua impressão. Assim a própria [mente] e sua imagem não podem ser separadas senão pela razão. Esta sua imagem é o seu verbo³⁶⁴.

³⁶² Ibidem XXXIII (52: 10-24) *Sed utique verbum quo se dicit summa sapientia, convenientissime dici potest verbum eius secundum superiorem rationem, quia eius perfectam tenet similitudinem. Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in suae cogitatione; immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad eius similitudinem tamquam ex eius impressione formatam. 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 aliquid 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 atraxi. Quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico.*

³⁶³ VIGNAUX, P. Op. Cit. Pg. 126 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion **Pg. 16**) “[...] dans toute connaissance, il y a un verbe distinct de l’objet dont il est le verbe, d’une universalité telle qu’elle s’applique à la connaissance même de soi”.

³⁶⁴ ANSELMO. **Monologion**, XXXIII (52: 24-28) *Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem quasi sua*

A reflexão mental entre memória e inteligência identifica-se ao ato da produção consciente como arquétipo psicológico da substância suprema, gerando a consciência, mas não uma consciência meramente subjetiva, porque consciência sem coisa não é semelhança, mas uma consciência na qual sujeito e objeto são simultâneos, isto é, a consciência subjetiva tem a impressão (*de si*) e, ao objetificar-se (*para si*), ela se expressa de maneira mais consciente³⁶⁵, e assim, a *mens rationalis* procura se voltar para sua origem.

A mente pensa alguma imagem já pensada na memória e, assim, a mente pensa o pensado; ao refletir uma imagem pensada, a mente pensa a si mesma, aí surge a *cogitatio*, como que uma retenção da consciência³⁶⁶. Além disso, Asiedu afirma que o termo “forma” se refere de modo matemático e abstrativo, enquanto que “imagem e semelhança” de modo metafísico e autoconsciente³⁶⁷, a mente opera por meio de imagem e semelhança, e não meramente por formas matemáticas. Deste modo, o ato reflexivo da consciência não é uma abstração matemática, mas refere-se ao próprio existir.

Assim, nós não devemos conceber a semelhança em função de um conjunto de predicados, mas como semelhança no e pelo existir³⁶⁸, isto é, a identidade reflexiva

impressionem formatam; quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit. Quae imago eius verbum eius est.

³⁶⁵ Cf. GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 195.**

³⁶⁶ HURSSSEL, Edmund. **Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo.** Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. **§11 [29]** “Resulta, assim, em constante contínuo da retenção de tal modo que cada ponto posterior é retenção para cada ponto anterior. E cada retenção já é um contínuo”; **§13 [34]** “A recordação ou retenção não é consciência figurativa [representação], mas sim qualquer coisa diferente.”; **§14 [36]** “Em oposição a isto, o presente temporal é, na recordação iterativa, um recordado, um presente presentificado; do mesmo modo, o passado é recordado, presentificado, mas não realmente presente, não percebido, não primariamente dado e intuído”; **§14 [37]** A retenção, pelo contrário, não produz nenhuma objetividade duradoura (nem original, nem reprodutivamente), mas apenas retém na consciência o produzido e imprime-lhe o caráter do ‘mesmo agora passado’.

³⁶⁷ Cf. ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 342-343.**

³⁶⁸ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 185** “Nous ne devons pas concevoir la ressemblance em fonction d’une communauté de prédicats, mais comme une ressemblance dans et par l’exister”.

entre coisa e verbo (A é A') não deve ser pensada como um julgamento lógico, mas um julgamento do ser mesmo. A lógica humana opera por meio de predicados acidentais, enquanto que a lógica absoluta, por essência. O essencial subjaz ao acidental, a lógica humana, sendo acidental, é a lógica da coisa, enquanto que a lógica absoluta manifesta essencialmente a coisa da lógica *em si e para si*, pois cria todas as coisas *ex nihilo*.

O verbo do espírito humano é atravessado pela experiência cotidiana das coisas criadas e por suas imagens, mas no ato reflexivo da consciência a mente adere à presença secreta de si para si, ou seja, refletindo mentalmente sua própria imagem impressa por ela mesma³⁶⁹. Na substância suprema e eterna, seu entender (*intelligere*) é o mesmo que dizer (*dicere*), porque a existência identifica-se na essência; o *verbum* não participa da substância suprema, ele é o mesmo que a substância suprema. Assim, a substância suprema e seu *verbum* são unívocos e eternos. Logo, ao dizer, a substância suprema pensa a si mesma (verbo reflexivo) e cria (verbo artesanal), na medida em que diz pelo seu *verbum*. A partir do verbo humano, Anselmo deduz o verbo da Essência absoluta através da presença de si para si³⁷⁰. Logo “essência criadora e essência criada podem ser ditas por um verbo”³⁷¹, pois o que é dito é a existência reflexiva do verbo tanto na substância suprema quanto nas substâncias criadas, sobretudo na mente humana.

Portanto, a memória absoluta implica eternamente em sua inteligência consubstancialmente, conhecendo tudo essencialmente (*essentialiter*), sem qualquer esquecimento. Sua *cogitatio* é eterna, porque seu dizer (*dicere*) é entender

³⁶⁹ Ibidem Pg. 198 “Le verbe en lequel l’esprit humain se réfléchit est traversé par l’expérience des choses, mais est aussi modelé par l’exigence secrète de la presence de soi à soi, même si cette présence pressentie ne peut être énoncée avec exactitude en ce verbe”.

³⁷⁰ ANSELMO. *Monologion*, XXXIII (53: 11-12) *Uno igitur eodemque verbo dicit seipsum et quaecumque fecit*; XXXIV (54: 2-3) *Hoc itaque modo non irrationabiliter asseri potest, quia cum seipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam quidquid factum est uno eodemque verbo.*

³⁷¹ Ibidem XXIV (53: 15-16) *creans et creata essentia, dici possunt uno verbo.*

(*intelligere*)³⁷². Todavia, na mente humana o dizer não é entender³⁷³, a mente humana conhece não a essência das coisas mesmas, mas suas semelhanças:

Ninguém, pois, dúvida que as substâncias criadas sejam em si mesmas bem distintas do que elas são em nossa ciência. Elas são em si mesmas por suas próprias essências; ao contrário, em nossa ciência, não são segundo suas essências, mas pelas suas semelhanças. Resta, portanto, que elas são mais reais em si mesmas do que em nossa ciência, quanto mais realmente estão em algum lugar por sua essência do que por sua semelhança. Como também resulta que toda substância criada está mais realmente no verbo, isto é, na inteligência do criador, do que em si mesma³⁷⁴.

Com efeito, Anselmo parece, em parte, discordar da explicação agostiniana da percepção³⁷⁵, uma vez que para Agostinho a imagem do corpo na memória é superior ao corpo em si mesmo, pois a alma é mais sutil que o corpo. Para Anselmo a coisa mesma é superior à alma que pensa esta coisa, nossa percepção é inferior à essência da coisa, a essência que ‘está’ na coisa não é a semelhança que percebemos dela. Todavia, as essências das coisas são verdadeiras no verbo absoluto, em relação às coisas mesmas. O verbo perfeito, ao dizer a si mesmo, diz as essências das coisas criadas e mutáveis³⁷⁶. As essências das coisas são mais ‘reais’ no verbo criador do que nas coisas mesmas, pois é da substância suprema que as criaturas possuem sua razão de existir. A ciência humana

³⁷² Ibidem XXXV (54: 10-12) *Quoniam autem idem est summo spiritui scire quod intelligere sive dicere, necesse est ut eodem modo sciat omnia quae scit, quo ea dicita ut intelligit.*

³⁷³ Ibidem XXIX (47: 22) *Nam non ut homo non semper dicit quod intelligit.*

³⁷⁴ Ibidem XXXVI (54: 18-19; 55: 1-4) *Nam nulli dubium creates substantias multo aliter esse in seipsis quam in nostra scientia. In seipsis nanque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis quam in nostra scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem. Cum ergo et hoc constet, quia omnis creata substantia tanto verius est in verbo, id est in intelligentia creatoris, quam in seipsa,*

³⁷⁵ AGOSTINHO. *De Trinitate IX. xi. 16* [...] *melior est tamen imaginatio corporis in animo quam illa species corporis in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia uitali sicuti est animus.*

³⁷⁶ ANSELMO. *Monologion, XXXIV (53: 24)* *semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse.*

(*humana scientia*) não pode compreender a essência das coisas, ou seja, não compreende como o Espírito Supremo diz ou conhece as coisas que foram feitas³⁷⁷. A mente racional conhece somente as semelhanças.

As coisas existem mais verdadeiramente nelas mesmas (*in seipsis*) do que quando as pensamos; nossa consciência conhece apenas a semelhança da coisa, não conhece essencialmente a coisa. Ora, somente a substância absoluta conhece a essência das coisas, pois ela criou *ex nihilo* estas mesmas essências nelas mesmas, uma “coisificação das coisas mesmas” através da *locutio rerum*. Mas, no que consiste conhecer alguma coisa por semelhança? Parece que isso ocorre porque a mente que pensa e reflete, também é criatura existencial: sua memória é relativa, portanto, ao implicar sua inteligência, há temporalidade e espacialidade, o que torna a relação da imagem e semelhança de si mesmo perder-se de dois modos: enquanto nem sempre refletimos as imagens que temos das coisas porque nos esquecemos delas, ou então, como um fenômeno produzido de modo transcendental. Porém, Anselmo não vai tão longe ao expor sua “teoria do conhecimento”.

Em outras palavras, no Espírito Absoluto o verbo que cria as coisas (*ab essentia*) é o mesmo verbo enquanto presença reflexiva da inteligência e da memória na substância suprema, o qual conhece as essências, que subjaz à lógica humana. A *mens* manifesta a lógica humana, ela também reflete memória e inteligência, mas de maneira criada e existencial, não conhecendo as essências das coisas, mas somente suas semelhanças: “em nossa ciência não são suas essências, mas suas semelhanças”³⁷⁸. A verdade das coisas reside na sabedoria deste Espírito Absoluto, não podemos

³⁷⁷ Ibidem XXXVI (54: 16-18) *Quae ex re manifestissime comprehendi potest, quomodo dicat idem spiritus vel quomodo sciat ea quae facta sunt, ab humana scientia comprehendi non posse.*

³⁷⁸ Ibidem XXXVI (55: 1-2) *in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines.*

compreender as coisas nelas mesmas. Como diz Gilbert: “Toda nossa ciência, de fato, se constitui a partir da semelhança das coisas, sem as poder produzir”³⁷⁹.

De toda maneira, a *mens rationalis* conhece as semelhanças das coisas, a substância simples e perfeita conhece as essências das coisas (*essentiae rerum*), porque enquanto criaturas as coisas são mais reais no verbo criador do que nelas mesmas, mas elas são mais verdadeiras por sua essência do que ao pensarmos nelas. Conseqüentemente, a substância suprema é criadora e princípio de todas as coisas, assim é também seu verbo. O verbo que compreende as coisas em si e o verbo que cria a essência das coisas é o mesmo verbo. Logo, não são dois criadores nem dois verbos, mas são um único criador (*unus creator*) e um único princípio (*unus principium*)³⁸⁰.

Com efeito, o espírito humano é distinto das imagens que ele pensa, mas acessa estas imagens ao pensar, porque ele conhece somente as semelhanças, não as essências tal como a substância suprema, o que o leva, às vezes, a não refletir e a esquecer. Através da reflexão a *mens* se distingue das coisas criadas dentro da hierarquia dos entes porque ela pode reconhecer-se na reflexão das potências da memória e da inteligência, isto é, se reconhece nas mesmas faculdades do Espírito Absoluto *em si para si*, de modo a transcender **da semelhança à essência**. Gnosiologicamente o espírito humano reflete não em si, mas em outro, isto é, pela sua imagem, em uma alteridade³⁸¹. Parece também haver essa alteridade entre a substância suprema e seu verbo, analogicamente

³⁷⁹ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 203.**

³⁸⁰ ANSELMO. **Monologion, XXXVII (55: 23-25)** *Sicut igitur ille est creator rerum et principum, sic et verbum eius: nec tamem sunt duo, sed unus creator et unum principium.* Cf. **Jo. 5, 19; 10, 30.**

³⁸¹ VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 91 (Structure et Sens du Monologion Pg. 207)** “Quand on considère dans l’image le fait de la connaissance de soi [...] Une représentation *naît* en tout effort pour penser une chose selon la vérité, *rem veraciter cogitare*. L’esprit perçoit plus clairement ce caractère de la pensée quand son objet est autre que lui...”

semelhante à memória e à inteligência. O verbo, ao refletir, perde a característica relativa, mas não relacional, ou seja, não perde a alteridade³⁸².

Anselmo procura aprofundar sua compreensão do Espírito que é inefável (*ineffabilis*). Na alteridade não são dois criadores, ou duas palavras (*verba*), pois através da compreensão das propriedades singulares dá-se a entender que são dois, mas realmente são um; é próprio do verbo proceder de outro (*esse ex altero*) e da substância é próprio que este proceder proceda dela (*alterius alterum esse ex illo*).³⁸³ Em outras palavras, um nasce do outro e o outro nasce a partir do próprio outro³⁸⁴.

O verbo do espírito supremo não procede como as coisas criadas, não como o cabelo que nasce da cabeça, nem como uma fruta que nasce da árvore, por exemplo³⁸⁵; mas procede nascendo (*nascendo*) como criador de criador (*creator de creatore*), ou como ser supremo de ser supremo (*summum de summo*)³⁸⁶. Portanto, o espírito absoluto é *verissimum esse parentem* e o verbo, *verissimum esse prolem*³⁸⁷. Porque um gera o outro de si mesmo, enquanto o outro existe completamente por e através do outro, isto é, o supremo espírito é verdadeiro gerador e seu verbo verdadeiro gerado³⁸⁸.

Anselmo continua sua explicação sobre a geração de um através do outro, ou seja, pela alteridade, e constata que o genitor é pai, e o gerado é filho (*quod alterius verissime sit esse genitorem et patrem, alterius genitum et filium*)³⁸⁹. Por que não poderia ser mãe e filha (*mater et fillia*)? Anselmo diz que na substância suprema não há

³⁸² GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 211** “Cette similitude, qui ne nie ni l’altérité ni la distinction, est fondée en l’origine du Verbe ; cette origine s’y dit réfléchissant ; elle efface ainsi le caractère relatif, mais non relationnel, du Verbe”

³⁸³ ANSELMO. **Monologion, XXXVIII (56: 30-31)** *Etenim proprium est unius esse ex altero, et proprium est alterius alterum esse ex illo.*

³⁸⁴ **Ibidem XXXIX (57: 3-5)** *Quod ipsum nullo utique videtur familiarius posse proferri, si quam si dicatur proprium esse unius nasci ex altero, et proprium alterius nasci alterum ex ipso.*

³⁸⁵ **Ibidem XXXIX (57: 15-16)** *dicimus enim capillos nasci de capite et poma ex arbore, licet nec illi capitis nec ista arboris similia sint*

³⁸⁶ **Ibidem XXXIX (57: 5-7)** *Certum nanque iam constat, quia verbum summi spiritus non sic est ex eo, quemadmodum ea quae ab illo facta sunt, sed quemadmodum creator, summum de summo.*

³⁸⁷ **Ibidem XL (58: 5-7)** *Quapropter illius est proprium verissimum esse parentem, istius vero verissimum esse prolem.*

³⁸⁸ **Ibidem XLI (58: 12-13)** *Quare summi spiritus est verissime gignere, et verbi eius verissime gigni.*

³⁸⁹ **Ibidem XLII (58: 15-16).**

diferença de sexo (*sexus discretio*)³⁹⁰, mas que é pai e filho porque são maiores e mais fortes do que mãe e filha, todavia na geração de algumas aves/pássaros (*ut in quibusdam avium generibus*) o sexo feminino é sempre maior e mais forte, e o masculino menor e mais fraco³⁹¹.

Com feito, a causa primeira e principal da prole é o pai, a causa paterna sempre precede a causa materna³⁹², se o gerador é pai, o gerado deve ser filho, porque o filho parece mais ao pai do que a filha³⁹³. A explicação de Anselmo é biológica³⁹⁴ na medida em que descreve a procriação, mas também é **genealógica** na medida em que procura a alteridade através da origem sexual e pela oposição entre forte e fraco. Poder-se-ia criticar a linguagem de Anselmo, dizendo que é patriarcal e que concede a prioridade à masculinidade; de fato, Anselmo opõe-se a uma explicação feminina da substância suprema, tal como Agostinho³⁹⁵: portanto, um é verdadeiramente pai (*pater*) e o outro verdadeiramente filho (*filius*)³⁹⁶.

A analogia genealógica explica a alteridade entre pai e filho retirando elementos do Credo da fé cristã³⁹⁷, e possivelmente tenha elementos biológicos de Galeno ou fundamentos do Direito Romano (*pater familiaris*). Porém nos parece que esta parte da exposição dialética de Anselmo poderia ser também considerada como uma “psicanálise

³⁹⁰ Ibidem **XLII (58: 19-20)** *cum in eis nulla sit sexus discretio.*

³⁹¹ Ibidem **XLII (58: 25-27)** *ut in quibusdam avium generibus, in quibus femininus sexus semper maior et validior est, masculinus vero minor et infirmior.*

³⁹² Ibidem **XLII (59: 1-5)** *Aut certe idcirco magis convenit summo spiritui patrem dici quam matrem, quia prima et principalis causa proles semper est in patre. Nam si maternam causam quolibet modo semper paterna praecedit, nimis incongruum est, ut illi parenti aptetur nomen matris, cui ad gignendam prolem nulla alia causa aut sociatur aut praecedit.*

³⁹³ Ibidem **XLII (59: 6-8)** *Quod si filius semper similior est patri quam filia, nihil autem similius est alteri quam summo patri proles sua: verissimum est hanc prolem non esse filiam, sed filium.*

³⁹⁴ VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. Pg. 108** “[...] pois, de acordo com a biologia medieval, a principal causa da prole está no pai”.

³⁹⁵ Agostinho afirma que não pode haver uma relação feminina na trindade santa. Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate, XII.**

³⁹⁶ ANSELMO. **Monologion, XLII (59: 9-12)** *sic proprium est illius verissimum esse genitorem, istius vero verissimum genitum. Et sicut alter est verissimus parens, alter verissima proles: sic alter est verissimus pater, alter verissimus filius.*

³⁹⁷ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 213** “Anselme reçoit de la foi les dénominations ‘Père’ et ‘Fils’ pour exprimer l’Esprit et son Verbe, la dualité ineffable selon une relation d’origine”.

medieval”, uma vez que explica a alteridade entre pai e filho tal como o *Liber de Spiritu et Anima*³⁹⁸. Estes elementos de alteridade elucidam a analogia genealógica entre o *Summus Spiritus* e a *mens*.

Anselmo, descrevendo a geração entre pai e filho, chega à constatação de que a suprema unidade prova-se ser pluralidade (*in summa unitate probatur esse pluralitas*). Assim, o monge explica o segredo tão impenetrável (*tam impenetrabile secretum*), que é a relação uno e múltiplo:

Assim como não são dois pais ou dois filhos, mas um pai e um filho, porque cada um destes singulares é propriamente singular: assim não são dois, mas um espírito, apesar também que o pai singular e o filho singular são perfeito espírito. Assim são opostas relações, que nunca um suscita o que é próprio do outro, e, no entanto, são de natureza concordante, que sempre um tem a essência do outro [...] Pois, não é diversa, mas a mesma, não muitas, mas uma mesmíssima essência³⁹⁹.

Assim cada um é distinto por oposição de relação (*oppositio relationum*), mas no que se refere à essência são uma unidade pela comunhão de natureza (*communis naturae*). Deste modo, o filho existe pelo pai e o pai pelo filho, da mesma maneira que o homem é sábio pela sabedoria, o homem não pode se dizer sábio se não tem a

³⁹⁸ JUNG. C. G. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade. Pg. 52.** Trad. Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2011. “Antes de encerrar este capítulo, devo lembrar que no *Liber de Spiritu et Anima* [erroneamente atribuído a Agostinho], da alta Idade Média, foi feita uma tentativa de interpretação psicológica da Trindade. A reflexão parte da suposição de que se chega ao conhecimento de Deus através do conhecimento de si mesmo. A *mens rationalis*, isto é, o intelecto pensante, é extremamente parecido com Deus, pois é *excellenter et proprie ad similitudinem illius facta*. Se o intelecto reconhecer sua semelhança em relação a Deus, conhecerá tanto mais facilmente o seu Criador [...] O pensamento medieval deriva a estrutura da psique, partindo naturalmente da Trindade, ao passo que a perspectiva moderna simplesmente inverte esta relação”.

³⁹⁹ ANSELMO. **Monologion, XLIII (60: 2-7; 60: 10-11)** *Nam sicut non sunt duo patres aut duo filli, sed unus pater et unus filius, quoniam singula sunt singulorum propria: ita non sunt duo sed unus spiritus, quamvis et singuli patris et singuli filii sit perfectum esse spiritum. Sic sunt oppositi relationibus, ut alter numquam suscipiat proprium alterius; sic sunt concordēs natura, ut alter semper teneat essentiam alterius.[...]Est enim non diversa, sed eadem, non plures, sed una utriusque essentia.*

sabedoria; logo, o pai não é pai senão pelo filho, e o filho é filho pelo pai⁴⁰⁰. Linguisticamente, o filho não tem apenas a essência com o pai (*habere cum patre*), mas tem a mesma essência do pai (*habere de patre*)⁴⁰¹. Pai e Filho são distintos na unidade, cada um é singular em si, mas não separados; ser diferente não implica em estar separado⁴⁰². Essa essência, que o verbo tem do pai, é perfeitamente de toda do pai (*totius paternae substantiae*), não é uma imitação imperfeita, mas a verdade integral da essência paterna, que não é outro senão o pai mesmo⁴⁰³, portanto:

Ora, se a própria substância do pai é inteligência, ciência, sabedoria e verdade, conseqüentemente como o filho é inteligência, ciência, sabedoria e verdade da substância paterna, assim é inteligência da inteligência, ciência da ciência, sabedoria da sabedoria, verdade da verdade⁴⁰⁴.

A alteridade manifesta uma identidade entre Pai e Filho pelas propriedades (consubstanciais), mas também uma diferença quanto à origem⁴⁰⁵. Anselmo questiona: o filho é inteligência da memória, ou memória do pai, ou memória da memória (*intelligentia memoriae sive memoria patris, aut memoria memoriae*)? A substância

⁴⁰⁰ Ibidem XLIV (60: 14-20) *Unde etiam, si alter alterius dicatur essentia, non erratur a veritate, sed summa unitas simplicitasque commendatur communis naturae. Non enim quemadmodum intelligitur sapientia hominis, per quam homo sapiens est, qui per se non potest esse sapiens, ita intelligi potest, si dicatur pater essentia filii et filius essentia patris, ut eo modo sit filius existens per patrem et pater per filium, quasi non possit alter existens esse nisi per alterum, sicut homo non potest esse sapiens nisi per sapientiam.*

⁴⁰¹ Ibidem XLV (62: 6-8) *Nam haec una si fiat prolatio, satis acuta brevitate commendat filium non solum eandem essentiam habere cum patre, sed hanc ipsam habere de patre.*

⁴⁰² ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 360** “Anselm speaks of both the Father and the Son as wisdom, life, etc: distinct in their unity, singular in distinction, yet not separate (M44)”.

⁴⁰³ ANSELMO. **Monologion, XLVI (62: 17-20; 24-26)** *Liquet enim filium esse verum verbum, id est perfectam intelligentiam sive perfectam totius paternae substantiae cognitionem et scientiam et sapientiam, id est quae ipsam patris essentiam intelligit et cognoscit et scit et sapit. [...] sed etiam hoc sensu, ut in eo intelligatur non imperfecta quaedam imitatio sed integra veritas paternae substantiae, quia non est aliud quam quod est pater.*

⁴⁰⁴ Ibidem XLVII (63: 4-7) *At si ipsa substantia patris est intelligentia et scientia et sapientia et veritas, consequenter colligitur quia sicut filius est intelligentia et scientia et sapientia et veritas paternae substantiae, ita est intelligentia intelligentiae, scientia scientiae, sapientia sapientiae, veritas veritatis.*

⁴⁰⁵ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 222** “Anselme conjoint dès lors les thésis de l’identité du Père et du Fils, quant à leur propriété, et de leur différence quant à leur origine.” Cf. ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi, IX.**

suprema eternamente pensa (*cogitatio*), enquanto a mente (*mens*) nem sempre reflete, assim também nem sempre se recorda, pois é criatura. Quando se reflete, o verbo nasce da memória, o verbo é a própria coisa pensada à semelhança da coisa formada a partir da memória. Portanto, o verbo nasce coeternamente da memória eterna do pai ⁴⁰⁶. Do mesmo modo que o filho é a sabedoria que nasce da sabedoria (*sapientia nata de sapientia*), o filho também é memória que nasce da memória (*memoria nata de memoria*), enquanto o pai é memória ou sabedoria nascida do nada (*pater vero de nullo nata memoria vel sapientia*) ⁴⁰⁷. Deste modo, parece que na substância absoluta há verdadeiro Pai e verdadeiro Filho de modo eterno, enquanto que na *mens rationalis* há um quase-pai e um quase-filho, pois mesmo sendo criatura nela há memória e inteligência de modo arquetípico. Logo, quando a *mens rationalis* pensa algo na memória por meio da sua inteligência, ela o diz interiormente, e manifesta a *oppositio relationum* mentalmente.

A *mens* possui faculdades arquetípicas, porque pela analogia psicológica com o Espírito eterno ela pode ser designada pela alteridade do verbo de modo **gnoseológico** (memória-inteligência) e de modo **genealógico** (pai-filho). Ao pensar, há certa unificação destas faculdades nelas mesmas. Seja no *Spiritus* ou na *mens* a reflexão (*cogitatio*) produz consciência. No capítulo XLIX do *Monologion*, o monge admite que entre pai e filho haja propriedades e comunhão (*proprietas communionenque*) através de

⁴⁰⁶ ANSELMO. *Monologion*, XLVIII (63: 13-24) *Equidem cum summa sapientia sui memor esse negari non possit: nihil competentius quam in memoria pater sicut in verbo filius intelligitur, quoniam de memoria nasci verbum videtur. Quod clarius in nostra mente percipitur. Quoniam nanque mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit: liquet cum se cogitat quia verbum eius nascitur de memoria. Unde apparet quia, si semper se cogitaret, semper verbum eius de memoria nasceretur. Rem etenim cogitare cuius memoriam habemus, hoc est mente eam dicere; verbum vero rei est ipsa cogitatio ad eius similitudinem ex memoria formata. Hinc itaque liquido animadverti potest de summa sapientia, quae sic semper se dicit sicut semper sui memor est, quia de aeterna memoria eius coaeternum verbum nascitur.*

⁴⁰⁷ *Ibidem* XLVIII (64: 9-13) *Est igitur filius memoria patris et memoria memoriae, id est memoria memor patris qui est memoria, sicut est sapientia patris est sapientia sapientiae, id est sapientia sapiens patrem sapientiam. Et filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia; pater vero de nullo nata memoria vel sapientia.*

algum afeto de amor mútuo (*mutui amoris affectum*). Assim, memória e inteligência se amam, uma vez que são indissociáveis pela reflexão do pensamento (*cogitatio*). Todavia, inútil seria se houvesse memória e inteligência, mas não houvesse **amor**⁴⁰⁸:

A memória e a inteligência de qualquer coisa seriam vãs e inúteis, pois, se como a razão o exige, a própria coisa não é amada ou reprovada. Portanto, assim como o espírito supremo recorda a si mesmo e compreende a si mesmo, assim, igualmente, ama a si mesmo⁴⁰⁹.

Este **amor** não é um terceiro elemento, ele procede igualmente do pai e do filho (*ex patre filioque*), isto é, procede (*procedit*) da memória paterna e da inteligência filial; este amor é igualmente o próprio Espírito⁴¹⁰, um recorda e o outro é recordado, um entende e o outro é entendido, um ama e o outro é amado igualmente: eis o **amor**⁴¹¹. E certamente também este amor comum é tão quanto ele mesmo é⁴¹². O retorno do Verbo para a Essência é o amor no sentido estrito⁴¹³; no próprio ato da reflexão do Espírito a consciência volta-se para o íntimo através da dinâmica dialética do amor que reúne ou separa memória e inteligência, ou pai e filho, como uma consciência *transversal* que mantém a unicidade da mesma consciência em seu fluxo de percepção e presentifica o

⁴⁰⁸ O amor expresso aqui por Anselmo, não tem sentido de erótico nem de amizade, mas amor enquanto caridade (*caritas*), amor pelo próximo ou alteridade amorosa. A vontade (*uoluntas*) é a potência mental do amor (*dilectio*).

⁴⁰⁹ ANSELMO. **Monologion**, **XLIX (64: 21-24)** *Otiosa nanque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cuiuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur. Amat ergo se ipsum summus spiritus, sicut sui meminit et se intelligit.*

⁴¹⁰ **Ibidem L (65: 6-10)** *Nulla enim res amatur sine eius memoria aut intelligentia, et multa tenentur memoria et intelliguntur, quae non amantur. Patet igitur amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quod si in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius: manifestum est quia a patre pariter et filio summi spiritus amor procedit.*

⁴¹¹ **Ibidem LI (65: 16-18)** *Et quoniam omnino idipsum est quod amat vel amatur in patre, et quod in filio: necesse est ut pari amore uterque diligat se et alterum.* Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate VIII. x. 14** *Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor.*

⁴¹² ANSELMO. **Monologion**, **LII (65: 24)** *profecto tantus est amor eius, quantus ipse est.*

⁴¹³ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 228** “Le retour du Verbe à l’Essence est l’amour au sens strict.”

juízo⁴¹⁴, não sendo uma consciência qualquer, mas uma consciência intencional *em si e para si*. Parece que a mente sai das representações gnoseológicas e genealógicas por meio da superação do amor, transcendendo o psicologismo.

Deste modo, Pai e Filho são o mesmo Espírito Supremo, o amor entre ambos também é suprema essência, isto é, o Amor também é consubstancial⁴¹⁵. Anselmo no capítulo LIII do *Monologion* sai do binário (Pai-Filho) para a tríade (Pai-Filho-Amor)⁴¹⁶. Assim Pai, Filho e Amor são opostos por suas relações, mas são concordantes por natureza⁴¹⁷. A tríade psicológica manifesta analogicamente a Essência originária por meio de suas potências; através da percepção identificamos a intencionalidade do amor na quiddidade absoluta. Porque o amor reunifica a memória (pai) e sua imagem inteligível (filho) no reconhecimento dialético, a analogia das potências mentais dá lugar à “ontologia do amor”, na medida em que supera o psicologismo das

⁴¹⁴ HUSSERL, Edmund. **Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo. §39 [80]** “A duplicidade na intencionalidade da retenção dá-nos uma indicação para a solução dessa dificuldade: como é possível saber da unidade do fluxo constitutivo último da consciência? Sem dúvida, existe aqui uma dificuldade: se um fluxo fechado (pertencente a um processo ou a um objeto duradouro) decorreu, posso sempre lançar um olhar retrospectivo para ele, ele forma, segundo parece, uma unidade na recordação. Por conseguinte, o fluxo da consciência constitui-se também, manifestamente, como unidade na consciência”. [...] § 39 [81] “O fluxo é assim, por conseguinte, atravessado por uma intencionalidade longitudinal que, no curso do fluxo está constantemente numa unidade de coincidência consigo mesma. Na passagem absoluta, fluente, a proto-sensação transforma-se numa retenção de si mesma, esta retenção, em retenção desta retenção, etc. Mas como a primeira retenção existe ao mesmo tempo um novo ‘agora’ uma nova proto-sensação continua e momentaneamente ligada à retenção de tal maneira que a segunda fase do fluxo é proto-sensação do agora novo e retenção do anterior, a terceira fase, outra vez nova proto-sensação com retenção da segunda proto-sensação e retenção da retenção da primeira, etc. É preciso ter em conta aqui que a retenção de uma retenção não tem apenas intencionalidade a respeito do imediatamente retido, mas sim também a respeito do que, no reter, é retido em segundo grau e, por último, a respeito do dado primitivo que é objectivado durante a sua passagem. De modo análogo, uma presentificação da aparição de uma coisa não tem apenas intencionalidade a respeito da aparição da coisa, mas também a respeito da coisa que aparece, ou ainda melhor, uma recordação de A não torna apenas consciente a recordação, mas também o A, como o recordado da recordação. Assim, julgamos, se constitui o fluxo da consciência, graças à constância das modificações e à circunstância de elas serem constantemente retenções do constantemente precedente, a unidade do próprio fluxo como uma ordem unidimensional *quase-temporal*. Se tomo a direção do som, se vivo atentando na ‘intencionalidade transversal’ (na proto-sensação, como sensação do respectivo som-agora, na modificação retencional, como recordação primária da cadeia dos pontos som decorridos, e experienciando sempre a unidade no fluxo das modificações retencionais das proto-sensações e das retenções já disponíveis), depara-se-me então o som duradouro”. [...] §45 [97] “Presentificado é o juízo, não o julgado”.

⁴¹⁵ ANSELMO. **Monologion, LIII (66 : 5)** *Iste itaque amor est summus spiritus.*

⁴¹⁶ *Ibidem* **LIII (66: 7-9)** *Consequitur itaque hunc amorem non esse aliud quam quod est pater et filius, quod est summa essentia.*

⁴¹⁷ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 229** “les termes trinitaires de l’Être, opposés par leur relation, sont concordants par nature, car l’essence de chaque terme est l’Essence des autres”.

representações gnoseológicas e genealógicas no processo de reconhecimento do Espírito Absoluto.

Todavia, não seriam dois amores, um do Pai e outro do Filho? Não, pois pela comunhão de essência entre Pai e Filho não são dois amores, um do pai e outro do filho, mas um único amor (*unus amor*) que emana (*manat*) de ambos⁴¹⁸. Anselmo também afirma que esse amor não pode provir como prole, isto é, como amor entre pai e mãe⁴¹⁹. O amor não pode realizar-se tal como o verbo⁴²⁰, pois se o amor fosse gerado (tal como o filho) haveria psicologismo, isto é, “representação de representação *ad infinitum*”, o amor opera como o princípio do terceiro excluído; o amor não produz uma consciência de representação de representação (psicologismo), mas uma consciência *transversal* que lhe dá unicidade, uma vez que ela retorna de si mesma para si mesma de modo a manter-se em uma só consciência. Portanto, os três: Pai, Filho e Amor são consubstancialmente uma e mesma essência suprema⁴²¹.

Anselmo explora a linguagem para designar esta inefável **Trindade**: O pai é genitor e ingênito/ingerado (*genitor et ingenitus*), o filho gênito/gerado (*genitus*), enquanto o amor não é gênito/gerado nem ingênito/ingerado (*amor nec genitus nec ingenitus*), pois procedeu de ambos, não é genitor porque não é o pai, nem gerado porque não é filho⁴²².

⁴¹⁸ ANSELMO. **Monologion**, LIV (66: 25-29) *Sicut ergo singulus pater est summus spiritus, et singulus filius est summus spiritus, et simul pater et filius non duo sed unus spiritus: ita a singulo patre manat totus amor summi spiritus, et a singulo filio totus, et simul a patre et filio non duo toti, sed unus idemque totus.*

⁴¹⁹ Ibidem LV (67: 15) *Non est igitur alter pater eius, alter mater.*

⁴²⁰ Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate IX. xii. 17.**

⁴²¹ **I Jo. 5, 7-8.** “[...] o Pai, a Palavra e o Espírito Santo, e estes três são um” – **Bíblia Almeida Revista e Corrigida.** “[...] *Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt*” – **Bíblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam.** A **Bíblia de Jerusalém** não possui esta passagem e afirma em nota explicativa que ela é um acréscimo na Vulgata e parece ser uma glosa marginal introduzida posteriormente. Em teologia bíblica este versículo é chamado de *Comma Iohanneum*. Aqui concordo com a Vulgata e com Almeida.

⁴²² ANSELMO. **Monologion**, LVI (67: 22-23) *Quod solus pater sit genitor et ingenitus, solus filius genitus, solus amor nec genitus nec ingenitus.*

Pai, Filho e Amor são uma suprema essência, todos os três singularmente são criadores e incriados, e simultaneamente não são muitos, mas um incriado e um criador (*omnes tres simul non plures sed unus increatus et unus creator*). Assim, o pai e o filho espiram (*spirant*) este amor⁴²³. Portanto, há um gerar (*gignere*) entre Pai e Filho, e um emanar ou espirar (*manare sive spirare*) entre Pai, Filho e Amor. A consubstancialidade dos três em um está completa⁴²⁴. Anselmo conclui:

Entenda-se, pois, que o pai está na memória, o filho na inteligência e o espírito, no amor recíproco dos dois. Portanto, o pai, o filho e o espírito de ambos abraçam-se com tão grande igualdade e vivem em si tão mutuamente que nenhum deles está acima do outro ou existe sem o outro⁴²⁵.

O amor não é representação de representação, ou conceito de conceito. O amor faz o verbo relacionar-se à sua origem primeira em um ato de reconhecimento autoconsciente, que supera o psicologismo das representações gnoseológica e genealógica. Assim, a busca metafísica através da analogia psicológica encontra no amor a superação do psicologismo e o fundamento de reunificação transversal das relações opostas. Portanto, o amor sintetiza as duas analogias: a gnoseológica

⁴²³ Ibidem **LVII (68: 14-22)** *Quoniam autem idem amor singulus est summa essentia sicut pater et filius, et tamen simul pater et filius et utriusque amor non plures sed una summa essentia, quae sola a nullo facta non per aliud quam per se omnia fecit: necesse est ut, quemadmodum singulus pater et singulus filius est increatus et creator, ita et amor singulus sit increatus et creator, et tamen omnes tres simul non plures sed unus increatus et unus creator. Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit. Filium vero pater solus non facit, sed gignit. Pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodam modo si sic dici potest spirant suum amorem.*

⁴²⁴ Ibidem **LIX (70: 8-14)** *Est etenim totus pater in filio et communi spiritu, et filius in patre et eodem spiritu, et idem spiritus in patre et filio, quia memoria summae essentiae tota est in eius intelligentia et in amore, et intelligentia in memoria et in amore, et amor in memoria et intelligentia. Totam quippe suam memoriam summus spiritus intelligit et amat, et totius intelligentiae meminit et totam amat, et totius amoris meminit et totum intelligit.*

⁴²⁵ Ibidem **LIX (70: 14-17)** *Intelligitur autem in memoria pater, in intelligentia filius, in amore utriusque spiritus. Tanta igitur pater et filius et utriusque spiritus aequalitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere aut sine eo esse probetur.*

(memória-inteligência) e genealógica (pai-filho) de maneira *transversal*, porque mantém a unicidade dinâmica do Espírito, ao transcender a representação psicologista.

Reconhece-se, assim, que os três são simultaneamente singulares e iguais na comunhão da essência suprema. A suprema essência é três distintos, mas não separados, porque são um. Conseqüentemente, o pai é memória, o filho é inteligência e o espírito é o amor. Cada um dos três recorda-se, compreende-se e ama-se, singularmente, sem necessitar do outro para fazer a operação; Todavia, não são três elementos ou três formas singulares, mas são três numa só substância suprema indissociável⁴²⁶. Porém, Anselmo explica:

Pois, se vários homens dizem com o pensamento uma única coisa, suas palavras parecem ser numerosas como seus pensamentos, já que uma é a palavra no pensamento de cada um. Igualmente, se um único homem pensa muitas coisas, as palavras são numerosas na mente daquele que pensa, como as coisas que são pensadas. Mas, no pensamento humano que pensa algo fora da mente, a palavra das coisas pensadas não nasce da própria coisa, porque esta se encontra ausente da vista daquele que pensa, mas, ao contrário, nasce de alguma semelhança ou imagem daquele que pensa, ou no momento em que pensa, é como que retirada da coisa presente e introduzida no pensamento pelo sentido corporal⁴²⁷.

Assim, a *cogitatio* na mente ocorre através de alguma semelhança, seja na memória, ou a partir do sentido corpóreo ou imagem; na reflexão mental humana, as

⁴²⁶ Cf. *Ibidem* LX.

⁴²⁷ *Ibidem* LXII (72: 10-18) *Si enim plures homines unum aliquid cogitatione dicant: tot eius videtur esse verba, quot sunt cogitantes, quia in singulorum cogitationibus verbum eius est. Item si unus homo cogitet plura aliqua, tot verba sunt in mente cogitantis, quot sunt res cogitatae. Sed in hominis cogitatione cum cogitat aliquid quod extra eius mentem est, non nascitur verbum cogitatae rei ex ipsa re, quoniam ipsa absens est a cogitationis intuitu, sed ex rei aliqua similitudine vel imagine quae est in cogitantis memoria, aut forte quae tunc cum cogitat per corporeum sensum ex praesenti in mente attrahitur.*

‘coisas’ não são a própria essência da coisa ou pensamento intuitivo (*cogitationis intuitu*). Somente na substância suprema o pensar se identifica com as próprias coisas, porque na substância suprema seu dizer (*dicere*) é intuir pensando (*cogitando intueri*), enquanto que em nossa mente é apenas uma inspeção do pensar (*cogitantis inspectio*)⁴²⁸. Vale a pena ressaltar que este intuir da substância suprema é sempre presente (*semper praesens intueri*)⁴²⁹. Portanto, no Espírito Absoluto não há um ‘objeto’ que preceda o seu Verbo, há simplesmente uma plena identidade entre coisa e verbo (A é A’), enquanto que na mente humana há uma experiência do ‘objeto’ mediado pela representação, de modo a não haver uma identidade entre coisa e verbo (A não é A’). Na mente humana é uma relação mediada, ao passo que na substância suprema é imediato. Não há desarmonia de potências no Espírito Simples, mas somente na *mens*, porque é criatura composta. Todavia, a tríade mental encontra dialeticamente seu fundamento ontológico, pelo reconhecimento da própria Verdade, através do amor que adere à dinâmica ontológica. Assim, no espírito do homem há uma distinção real entre memória e inteligência, porém idealmente pelo amor ele pode superar a deficiência⁴³⁰ ao intencionalizar transversalmente a si mesmo.

Como estes três são um? Uma vez que não são três pais, ou três filhos, nem três amores, mas um pai e um filho e um amor que são três, de que modo isso é verdadeiro? A explicação não é numerológica ou matemática, mas dialética⁴³¹, como se fosse uma **síntese absoluta** do uno e do múltiplo, de necessidade e possibilidade: necessidade porque é necessário que cada um dos três seja singular e necessariamente seja um; e

⁴²⁸ Ibidem **LXIII (73: 10-12)** *Nihil autem aliud est summo spiritui huiusmodi dicere quam quasi cogitando intueri, sicut nostrae mentis locutio non aliud est quam cogitantis inspectio.*

⁴²⁹ Ibidem **LXIII (73: 17-18)** *sic eius scire et intelligere non est aliud quam dicere, id est semper praesens intueri quod scit et intelligit*

⁴³⁰ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 244** “Dans le cas de l’esprit humain, la raison reconnaît la distinction réelle de la mémoire et de l’intelligence ; mais il ne peut en être ainsi de l’Essence souveraine. L’analogie du verbe réflexif prend tout son relief à ce point du raisonnement. L’esprit humain n’est pas tout présent à soi, mais il peut surmonter idéalement cette déficience”.

⁴³¹ Ibidem **Pg. 240** “Ici comme ailleurs, les mathématiques n’ont pas cours ; il faut nous tourner vers l’analyse réflexive de l’esprit [dialectique]”.

possibilidade, porque cada um dos três singularmente se recorda, entende e ama sem a necessidade do outro. O Espírito Absoluto é possibilidade e necessidade.

Contudo, Anselmo afirma que esta substância absoluta é coisa tão sublime e secreta que transcende a fina ponta do intelecto humano (*tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani*), de modo que o intelecto humano é incapaz de penetrar no que realmente é (*etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit*), deste modo, deve-se ter a certeza da fé (*certitudinem fidei*) no que foi demonstrado até então, porque por sua elevação natural é incompreensível e não passível de explicação (*si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur*)⁴³²: “quem poderá descrever a sua geração?”⁴³³.

Anselmo observa que há uma impossibilidade na lógica humana, uma vez que a razão reconhece necessariamente o ser do Espírito Absoluto: a impossibilidade epistemológica conduz à necessidade ontológica⁴³⁴, porque ao reconhecê-lo, a mente percebe que ele é inefável e irredutível ao esquema conceitual do pensamento humano, lhe excede. Tal substância perfeita transcende o escopo representacional e conceitual do intelecto, manifestando assim uma impotência da razão; esta impotência ou limite da razão é assumido pela fé (*fides*), na qual o intelecto não pode penetrar pelo entendimento⁴³⁵.

⁴³² ANSELMO. **Monologion, LXIV (74: 30-31; 75: 1-6)** *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.*

⁴³³ **Ibidem LXIV (75: 16)** *Generationem eius quis enarrabit?* Cf. **Is. 53, 8.**

⁴³⁴ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 251** “Une impossibilité épistémologique peut donc conduire à une nécessité ontologique”.

⁴³⁵ **Ibidem Pg. 252** “La foi prend le relais de la raison, non pour découvrir de nouvelles propositions, mais pour maintenir ce que la raison produit et découvre, et devant quoi pourtant elle défaille. La foi ne diminue en rien l'exigence de la raison, mais au contraire elle l'exhaupe là où l'intellect humain ne peut pénétrer, là où il n'apporte plus d'explication, c'est-à-dire là où les propositions rationnelles sont nécessairement reliées malgré leur contraste, là où la raison bute donc contre les bornes de sa recherche cohérente tout en gardant l'exigence de cette cohérence et l'idéal de l'unité du savoir.” **Pg. 253** “La foi

Com efeito, Anselmo convida a crer que as duas tríades psicológicas (gnoseológica e genealógica) são uma única Trindade no Espírito Absoluto, Simples e Perfeito, porque confessar a unidade das analogias trinitárias excede o escopo da razão, uma vez que a Trindade é irreduzível ao esquema da *mens* e transgride as representações; o espanto frente ao inefável requer a fé ⁴³⁶.

Aqui vemos que o *sola ratione* dá lugar à *fides*: a razão humana precisa da fé para atualizar transversalmente as potências espirituais, assim a razão não é um fim em si mesma, mas está no itinerário do *intellectus fidei*, na medida em que a atualização efetiva da mente racional transcende o escopo do pensamento representacional e conceitual. De fato, nada proíbe ser disputado, mas isso é profundamente incompreensível⁴³⁷. Como dizer por palavras algo da essência inefável, uma vez que ela está fora e acima de todas as naturezas (*summa essentia supra et extra omnem aliam naturam*)⁴³⁸? Não conseguimos dizer ou conhecer nada sobre ela? Como compreender o incompreensível? Anselmo pergunta:

O que? De uma coisa incompreensível descobre-se algo de um modo, e de outro modo nada é percebido dela? Frequentemente dizemos muitas coisas sem expressá-las como são, e as significamos por outra coisa aquilo que não queremos ou não podemos exprimir propriamente e diretamente, como quando falamos por enigmas. E frequentemente vemos algo não do modo que a coisa é, mas por alguma semelhança ou imagem, como quando vemos o rosto de alguém no espelho. Assim, dizemos e não dizemos, vemos e não vemos a mesma coisa.

s'impose donc lorsque l'entendement ne peut pas prendre le relais de l'intelligence des raisons nécessaires".

⁴³⁶ Cf. *Ibidem* Pg. 254.

⁴³⁷ ANSELMO. *Monologion*, LXIV (75: 23-24; 76: 1) *An quodamtenus de illa potuit explicari, et ideo nihil prohibet esse verum quod disputatum est; sed quia penitus non potuit comprehendere: idcirco est ineffabilis?*

⁴³⁸ *Ibidem* LXIV (76: 3).

Dizemos e vemos por outro, que não é exatamente ela, e não dizemos e não vemos por sua propriedade⁴³⁹.

Assim, a *mens* não diz a coisa mesma, uma vez que seu perceber não é absoluto, porque consideramos as coisas por meio da semelhança, uma vez que dizemos e vemos por outro (*per aliud*), a mente é criatura e não criador eterno para compreender essencialmente as coisas, por isso ela fala por meio de enigmas (*per aenigmate loquimur*). Portanto, não vemos e não dizemos por sua propriedade (*per suam proprietatem*), ou seja, não é pela quididade da essência suprema, mas vemos e dizemos por outro (*per aliud*). É uma oposição ontológica entre as coisas mesmas e as palavras/signos, isto é, entre as essências e as semelhanças, que constitui a inadequação da percepção fenomênica frente à Trindade. Todavia, a *mens* deve se esforçar para entender o que está além dela, através do auxílio da fé (*fides*), que aperfeiçoa a impotência ou limite da razão humana⁴⁴⁰.

Parece, porém, que a substância suprema, ao criar os entes que nada eram, deu-lhes sua imagem (*imago*) por meio do *verbum* coeterno, assim, o mundo criado possui o modo de existir *per aliud*. A estrutura transcendente do Pai, Filho e Espírito é inefável perante as criaturas que possuem a sua imagem, pois o abismo ontológico entre a eternidade e o tempo-espaço impossibilita a adequação de um modo de ser ao outro, pois existem distintamente, todavia não separados, pois a substância suprema conserva o ser da criatura. Como desvendar este mistério, uma vez que a criatura é praticamente um ‘nada’ frente ao criador? Além disso, a sublimidade do Espírito Absoluto transcende

⁴³⁹ Ibidem **LXV (76: 10-18)** *Quid ergo? An quodam modo inventum est aliquid de incomprehensibili re, et quodam modo nihil perspectum est de ea? Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus, se per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere; ut cum per aenigmata loquimur. Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Cf. I Cor. 13, 12. Nota 146 desta dissertação onde comparamos traduções.*

⁴⁴⁰ Cf. Ibidem **LXV (76: 24-29)**.

toda possibilidade de explicação pela razão, ou seja, a impossibilidade mental gera dialeticamente uma **crítica da razão**⁴⁴¹.

⁴⁴¹ ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 399** “Anselm’s position about both the adequacy of reason and its limits. In one important aspect, Anselm’s view of reason in M64 and 65 amounts to a ‘critique of reason’”. Cf. **Ef. 3, 19**.

CAPÍTULO III

VONTADE E AMOR

Após explicar a impossibilidade da razão humana de compreender a Trindade, Anselmo procura explicar o amor que há no verbo do espírito humano. A análise não se prenderá ao ponto de vista do verbo criador, que fez todas as coisas, mas ao ponto de vista da vida do espírito reflexivo⁴⁴². Pelo pensamento, o espírito humano assume nele mesmo sua unidade ideal e inexplicável, e exprime melhor o Espírito soberano⁴⁴³. Assim, o ponto de vista do verbo criador não é o caso aqui, pois a mente humana não cria coisas *ex nihilo*, ao contrário, ela é criada *ex nihilo*; porém a *mens* percebe o verbo reflexivamente, de modo gnoseológico e genealógico. É através da analogia reflexiva do verbo que Anselmo julga por semelhança e não somente por imagem. As criaturas são imagem da substância suprema; os corpos, por exemplo, existem e participam pela *imago* no ser. Contudo, há uma criatura que é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) da substância suprema - eis a *mens rationalis*:

Torna-se claro que a mente racional, única entre todas as criaturas a elevar-se até a investigação da essência suprema, também seja a única que pode dirigir-se, com grande eficiência, à reflexão da mesma. Já averiguamos, pois, que a mente se aproxima muito dela pela semelhança de sua essência natural⁴⁴⁴.

⁴⁴² GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 260** “l’analyse ne s’arrêtera donc pas au point de vue de l’esprit artisanal, mais au point du vue de la vie de l’esprit reflexif.”

⁴⁴³ ANSELMO. **Monologion, LXVI (77: 9-13)** *Quidquid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura praestantius. Quapropter id et per maiorem similitudinem plus iuvat mentem indagantem summae veritati propinquare, et per excellentiorem creatam essentiam plus docet, quid de creante mens ipsa debeat aestimare.*

⁴⁴⁴ **Ibidem LXVI (77: 17-21)** *Patet itaque quia, sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere ualeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inuestigationem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem.*

Somente a *mens rationalis* pode investigar e procurar o Espírito Absoluto, uma vez que também é pensante. Através da semelhança de sua essência natural o espírito humano tem a capacidade de voltar-se para a Essência soberana; a alma racional é a única que pode fazer isso, porque ela se reconhece através do ato de seu verbo interior⁴⁴⁵. Assim, ao investigar o Espírito, investiga-se reflexivamente a própria *mens*⁴⁴⁶. Consequentemente, o pai é memória, o filho é inteligência, e o amor entre ambos é o espírito, pois os três são um ser único. A *mens rationalis* é o único ser que essencialmente possui semelhança com a Substância Absoluta⁴⁴⁷; todas as criaturas são imagens por meio da imitação. A *mens*, por ser **imagem e semelhança** (*imago et similitudo*)⁴⁴⁸ da Substância Suprema, também possui memória, inteligência e amor (*memoria, intelligentia et amor*). Em outras palavras, a semelhança que a mente tem com a substância absoluta não é um simulacro, mas é semelhança mesmo⁴⁴⁹.

A Substância Suprema recorda de si, conhece a si e ama a si pela eternidade, sua interioridade é absoluta; a *mens rationalis*, por ter esta semelhança com o criador, também recebeu uma trindade em seu ser, interioridade que é relativa, pois é criatura. Como visto, a *cogitatio* é uma operação interna e unívoca entre a memória e a inteligência; pai e filho refletem pela eternidade e *per se*. Acontece que na mente criada e *per aliud* há certo “descompasso” da *oppositio relationum* entre o recordar da memória e o conhecer da inteligência, pois o refletir sobre si mesmo é acidental. Por

⁴⁴⁵ VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 90 (Structure et Sens du Monologion. Pg. 206)** “[...] si notre âme est la substance la plus proche de l’Esprit suprême, la plus semblable à lui, notre connaissance de nous-mêmes sera le meilleur moyen d’accéder à la connaissance de Dieu.”

⁴⁴⁶ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 261** “La spécificité de l’esprit raisonnable, qui lui donne une plus grande ressemblance, c’est sa capacité de rechercher et de trouver l’Essence souveraine, capacité que lui seul possède parmi toutes les autres essences créées. L’esprit humain est acte [conscient] comme l’Esprit souverain, il se reconnaît en son verbe [réflexive]”.

⁴⁴⁷ AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis Imperfeito, XV. 59**. Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. “Mas, nem tudo foi feito à mesma semelhança, mas somente a substância racional, porque todas as coisas foram feitas por ela, mas a sua semelhança somente a alma”.

⁴⁴⁸ Cf. **Gn. 1, 26**.

⁴⁴⁹ ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. Pg. 416** “One of the reasons of pursuing the line of thought that Anselm chooses is that he wants to be able to say that the image found in the human mind is not merely a simulacra, but something so close to the natural essence of the supreme nature as to provide an unshakeable foundation for understanding the supreme nature”.

isso, a Substância Suprema possui interioridade absoluta – não há esquecimento, nem fenômeno –, ao passo que a mente possui interioridade relativa, porque esquece e percebe por semelhança. Devido a esta relatividade, a mente racional não conhece a totalidade dos entes, tal como a substância suprema, pois ela nem sempre pensa, enquanto a essência suprema eternamente pensa. Portanto, a *mens rationalis* também não conhece a substância suprema em si mesma, mas apenas tem certa imagem e semelhança do supremo, que constitui a própria *mens*:

Pode-se, portanto, afirmar com bastante propriedade que a mente é como o espelho em que é refletido, por assim dizer, a imagem da essência suprema, que a mente não pode ver face a face. Com efeito, se entre todas as coisas que foram criadas só a mente pode recordar-se de si mesma, ser inteligente e amar, não vejo como posso negar que existe verdadeiramente nela a imagem daquela essência suprema que por sua memória, inteligência e amor, constitui uma trindade inefável ⁴⁵⁰.

Com efeito, a mente é um espelho (*speculum*) em que é refletido ou visto (*speculetur*) a Trindade; ela também é una quanto à sua essência e trina nas faculdades espirituais: a **memória** recorda-se a si, a **inteligência** conhece-se a si e a **vontade** ama-se a si. A mente-trina possui as mesmas características da substância suprema pela via da semelhança (*similitudo*), mas, por ser também imagem (*imago*), seu ser é relativo e *per aliud*; por isso a mente não vê a eternidade face a face (*facie ad faciem*). Assim, pela proximidade da semelhança, a *mens* é espelho que não vê a Trindade face a face, é

⁴⁵⁰ ANSELMO. *Monologion*, LXVII (77: 27-28; 78: 1-4) *Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut 'speculum' dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam 'facie ad faciem' videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate inffabili consistit.*

conhecendo a si mesma que a *mens* reconhece a Essência Absoluta⁴⁵¹. Todavia, a percepção que se tem por espelho é uma visão por enigma (*aenigma*); a semelhança do enigma nos faz aproximarmos ou distanciarmos da imagem da Trindade impressa em nós na criação, e a imagem do enigma indica uma identidade na dinâmica trina⁴⁵². Portanto, memória, inteligência e vontade (*memoria, intellectus et uoluntas*) são as três partes unívocas da *mens*⁴⁵³, que existe em enigma (*in aenigmate*)⁴⁵⁴. Porém, o *espelhar* fará a *mens rationalis* perceber a imagem da Essência Perfeita, que reside na própria interioridade humana.

Como vimos, no capítulo X do *Monologion*, há três signos: o sensível, o insensível e o das coisas mesmas, que é nem sensível nem insensível. Na Substância suprema seu verbo divino identifica-se às coisas, e a imagem que ele percebe é a coisa mesma (A é A'), enquanto que no verbo humano não há uma identificação entre imagem e coisa, e portanto há uma diferença entre coisa e verbo (A não é A'), uma vez que a *mens* manifesta seu pensamento através de signos sensivelmente ou insensivelmente. No capítulo XXXIII⁴⁵⁵ Anselmo explica que na mente racional uma imagem nasce do pensamento, e que tal imagem é formada à sua semelhança como que por sua impressão, que manifesta aquela *oppositio* reflexiva entre memória e inteligência, que é o mesmo processo da reflexão entre Pai e Filho. Assim, pela reflexibilidade do verbo, a coisa identifica-se à imagem, através da semelhança, em uma representação conceitual.

⁴⁵¹ VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 97-98 (Note sur le chapitre LXX du Monologion. Pg. 321-322)** “D’où une question: comment a-t-il été possible de raisonner sur ce mystère ? Réponse : parce que l’esprit même qui raisonne est à l’image de la divinité, donc capable de la connaître à partir de soi (LXV-LXVII). Mais reconnaître en soi cette image équivaut à se découvrir la faculté d’aimer Dieu (LXVII. 58 : 28-32)”.

⁴⁵² GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 262** “Pourtant, Anselme élargit son propos: l’accent ne porte plus sur la ressemblance de l’énigme, mais sur l’image de l’Essence souveraine qu’est l’esprit [...] La ‘ressemblance’ connote l’approche, et donc la distance à surmonter, tandis que l’image indique une identité.”

⁴⁵³ AGOSTINHO. **De Trinitate X. xi. 18** “Dada estas três coisas, memória, inteligência e vontade, não são três vidas, mas uma única vida, nem três mentes, mas uma única mente, segue-se que não são três substâncias, mas uma única substância”.

⁴⁵⁴ **I Cor. 13, 12.** Cf. nota 146 desta dissertação onde comparamos traduções.

⁴⁵⁵ Cf. ANSELMO. **Monologion, XXXIII (52: 10-28).**

Gilbert diz que alguma semelhança sem imagem é vaga⁴⁵⁶, o espírito humano é imagem porque foi criado do nada, e semelhança porque também é capaz de razão verbal, mas o espírito humano não é emanado tal como o verbo incriado e divino. Por isso, a *mens* é imagem e semelhança da Substância suprema, pois através da reflexão de semelhança, a imagem adere à sua origem primordial, tornando-se adequada ao Espírito Soberano⁴⁵⁷.

Com efeito, através da tríade psicológica notamos que o verbo da Substância Absoluta é uma imagem imanente a ela mesma, e que na mente humana o verbo é criado do nada. Assim o verbo, por ser criado, traz a imagem trina impressa, que é a própria *mens*, e pela semelhança o verbo reflete-se na imagem, já que o verbo identifica-se à imagem no signo das coisas mesmas: somente na origem primordial as potências anímicas transcendem as representações gnoseológicas e genealógicas, e ganham unicidade efetiva.

Mas como dirigir-se para a suprema essência? Somente por uma interioridade dentro da interioridade, isto é, o melhor acesso (*maxime accedatur*) a Trindade é no íntimo do íntimo. Dentre todas as criaturas a *mens rationalis* é a mais semelhante e superior, porque através de sua alteridade reflexiva ela é analogicamente imagem do Espírito. O psicologismo será superado através do amor, pois ele mantém a unicidade da consciência pensante transversalmente. A imagem mental tende através do amor a sua origem de modo transversal, realizando sua semelhança ao Espírito, alimentando-se de sua fonte e princípio. Assim, pelo exercício da **vontade** (*voluntas*) podemos acessar a essência suprema. A *voluntas* não é diferente do amor ou dilecção, é uma diferença aparente de vocabulário, não real: a vontade é a capacidade de amar e reprovar, ou,

⁴⁵⁶ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 263** “[...] une ressemblance sans image n’est que vague”.

⁴⁵⁷ **Ibidem Pg. 264** “Mais si l’esprit humain est image de l’Esprit souverain, il doit tendre à lui ressembler, à se rendre adéquat à ce qu’il est essentiellement, à ce dont témoignent la mémoire, l’intelligence et l’amour pour l’Esprit souverain, tandis que l’esprit humain se saisit réflexivement déjà en lui-même, tel qu’il est, comme en un autre que soi”.

seduzir e desagradar por meio de vários afetos⁴⁵⁸. Portanto, a *mens* é imagem do *Spiritus*, mas a realização plena de sua semelhança ocorre somente mediante a vontade, ao amar ou reprovar através dos afetos. Anselmo distingue as operações da faculdade volitiva:

Parece seguir que a criatura racional não deve se aplicar a nada senão expressar, por um efeito voluntário, essa imagem impressa nela por sua potência natural. Independentemente do fato de ela *dever* a seu Criador isso mesmo que ela é, também ela sabe que ela não *pode* nada de tão importante senão recordar, entender e amar o supremo bem, estando convencida de que ela não deve nada *querer* de tão importante. Quem negará que o melhor que está em seu poder deve estar também em sua vontade?⁴⁵⁹

O efeito voluntário (*voluntarium effectum*), mediante o poder e querer (*posse et velle*), faz o julgamento entre as coisas, de modo que o supremo bem é aquele que deve ser mais desejado, porque pela vontade ao supremo bem pode discernir (*posse discernere*) o justo do injusto, o verdadeiro do não verdadeiro, bom do não bom, o mais bom do menos bom. Em outras palavras, discerne senão amando ou reprovando, segundo o juízo de um verdadeiro discernimento (*nisi quod discernit amet aut reprobet*

⁴⁵⁸ AGOSTINHO. **De Trinitate XV. xxi. 41** *de spiritu autem sancto nihil in hoc aenigmate quod et simile uideretur ostendi nisi uoluntatem nostram, uela morem seu dilectionem quae ualentior est uoluntas, quoniam uoluntas nostra quae nobis naturaliter inest sicut ei res adicuerint vel occurrerint quibus allicimur aut offendimur ita varias affectiones habet* [Acerca do Espírito Santo, nada mostrei neste enigma que parecesse semelhante, senão nossa vontade, ou amor, ou dileção, que é a vontade em todo o seu poder, visto que a nossa vontade, que existe em nós por natureza, consoante as coisas que estão depositadas nela ou lhe acontecem, e nos seduzem ou nos desagradam, assim tem várias afacções].

⁴⁵⁹ ANSELMO. **Monologion, LXVIII (78: 14-20)** *Consequi itaque uidetur quia rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere. Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est: hinc quoque quia nil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere uelle convincitur. Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in uoluntate?*

secundum verae discretionis iudicium)⁴⁶⁰. Logo, tomando o ser absoluto e eterno como **referência** ao ser que é, a alma racional julga não mais por representação conceitual, mas volitivamente. Portanto a alma racional deve (*debet*) colocar todo seu poder e querer (*posse et velle*) para recordar, compreender e amar o *summum bonum*, porque dele provém todo bem existente⁴⁶¹.

A *mens rationalis* deve querer a imagem absoluta que ela é naturalmente e exprimir a Trindade por um efeito voluntário (*voluntarium effectum*), uma vez que esse querer atualiza as potências ou faculdades espirituais de memória, inteligência e amor ao Bem supremo. Assim, ao querer a si mesma, as potências espirituais atualizam-se em um dever⁴⁶². É do dever que emerge a liberdade (*libertas*). A harmonia entre as operações poder e querer consiste na atualização transversal e livre da memória, inteligência e amor para o Bem Absoluto, como explica Gilbert: “Ao querer-se como imagem da Essência, segundo a verdade de seu ser, o espírito se submete a um dever. O dever mediatiza o poder e o querer”⁴⁶³.

Ao reconhecer-se na essência soberana de modo amoroso, a consciência transcende o psicologismo e adere ao dever, que consiste na liberdade de julgar verdadeiramente. A alma pelo amor transcende a si mesma em uma autoconsciência transversal, uma vez que ela atualiza suas potências trinas na unicidade do julgar e sai

⁴⁶⁰ Ibidem **LXVIII (78: 21-25)** *Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bonum, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium.*

⁴⁶¹ Ibidem **LXVIII (79: 6-9)** *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.*

⁴⁶² VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 99 (Note sur le chapitre LXX du Monologion Pg. 323)** “Or, dans cette prise de conscience de l’être spirituel de l’homme, comme un ensemble de fonctions, un dynamisme et une valeur éminente, saint Anselme passe aussitôt du pouvoir au devoir qui lie la volonté : de la *potestas* au *debere in voluntate* (LXVII)”.

⁴⁶³ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 270** “En se voulant comme image de l’Essence, selon la vérité de son être, l’esprit se soumet à un devoir. Le devoir médiatise le pouvoir et le vouloir”.

do psicologismo pelo amor à substância primordial, que repousa num dever (*debere*)⁴⁶⁴. A adesão *de si para si* é a adesão para o Criador, ou seja, de *espelhar-se* e adquirir a plenitude somente na tomada de consciência do amor voluntário⁴⁶⁵. Portanto, nesta dinâmica *de si para si a mens* atualiza suas potências de modo autoconsciente e mantém sua unicidade atualizada, isso faz com que ela julgue verdadeiramente mediante seu amor, que constitui o verdadeiro valor das coisas mesmas.

Este dever da vontade expressa simultaneamente arbítrio e necessidade de sua imagem e semelhança com o absoluto: necessidade de amar o bem supremo e o arbítrio de desejar ou recusar o bem supremo. A vontade corresponde aos afetos do amor. Contudo, ela tem duas operações próprias: poder e querer (*posse et uelle*), que constituem aquilo que podemos designar como intenção da vontade (*intentio uoluntatis*), isto é, o voltar-se da mente para as coisas superiores ou inferiores. Assim a mente exerce, pelo poder e querer da vontade, o dever de voltar-se ao bem absoluto, através do aprimoramento do julgar desta mesma vontade, uma vez que há um julgar adequado tomando o absoluto como **referência** ao que é ou não é; ao verdadeiro ou não verdadeiro; ao bom ou ao não bom (*unum, verum et bonum*). Mediante a vontade a mente torna-se melhor ou pior em seu julgar e discernir⁴⁶⁶.

Com efeito, esta *voluntas* foi criada para amar sem fim a essência suprema, porém, a alma não pode fazer isso a não ser que viva sempre (*semper vivat*), portanto foi

⁴⁶⁴ VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 80 (Structure et Sens du Monologion. Pg. 196)** “A peine nous sommes-nous tournés de Dieu vers notre esprit que celui-ci apparait tourné vers Dieu. Il se présente comme un ensemble de fonctions qui s’achève en celle d’aimer ; dès le chap. LXVIII, sa structure fonde un *debere*, impose un devoir d’amour”.

⁴⁶⁵ Idem **Pg. 104-105 (Note sur le chapitre LXX du Monologion Pg. 328-329)** “*Quemadmodum debet*: visant la Bonté supreme qui, recompense de l’amour, se présente comme suprême Béatitude, le désir devient un devoir. Procédant du Bien qui oblige à aimer, il exprime la Volonté par laquelle, à travers l’esprit créé, la Bonté absolue va de soi à soi [...] De ce point de vu. les chapitres LXVIII à LXXVIII, correspondent à un retour sur soi de l’esprit conteplatif, mieux: à une prise de conscience de as manière de tendre vers la divinité, son objet”.

⁴⁶⁶ Sobre a vontade tornar-se melhor através da fé, esperança e caridade. Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate VIII. iii. 4.**

feita para viver sempre, se sempre quiser fazer o que foi feita para fazer⁴⁶⁷. Se a alma quiser amar o supremo bem, ela viverá para sempre; a mente que ama o supremo bem certamente não será privada de sua vida, ao contrário, viverá livre da morte e de toda miséria e moléstia⁴⁶⁸. Logo, vive feliz (*beate vivat*) porque se converte pela vontade ao supremo bem⁴⁶⁹. Portanto, a alma não é preexistente, mas foi criada e sem fim. A imortalidade da alma manifesta sua transcendência para a eternidade através do amor, que supera a si mesma num ato de autoconsciência reflexivo e transversal. Entretanto, tal adequação é adquirida mediante a perseverança do amor, que é manifestada pelo dever (*debere*)⁴⁷⁰.

A mente no recordar, conhecer e amar possui uma relação de voltar-se para a substância suprema. Porém, quando a mente volta-se para os outros entes que são *per aliud*, permanece perdida, pois dirigir-se pela semelhança àquilo que é somente imagem sem semelhança não é seu verdadeiro caminho, pois ama as coisas inferiores e prende-se ao psicologismo; mas, pelo contrário, a mente deve dirigir-se pela semelhança àquilo a que ela é semelhante, isto é, à própria substância inefável e, assim, tornar-se-á com ela uma igualdade, ao se voltar ao ser superior⁴⁷¹. Assim, a vontade deve amar a substância suprema acima de tudo, pois é dela que recebemos o ser, e não qualquer ser, mas um ser que é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) do criador, isto é, a própria *mens rationalis*. A alma racional que se esforça por amar a substância absoluta fruirá da beatitude (*beatitudo*), e assim não perceberá mais como agora, ‘por espelho e em

⁴⁶⁷ ANSELMO. **Monologion, LXIX (79: 17-20)** *Restat igitur eam esse factam ad hoc, ut sine fine amet summam essentiam. At hoc facere non potest, nisi semper vivat. Sic igitur est facta ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est.*

⁴⁶⁸ Cf. VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 100 (Note sur le chapitre LXX du Monologion Pg. 324).**

⁴⁶⁹ ANSELMO. **Monologion, LXIX (80: 2-6)** *Si quis autem ab iis liber vivit, beate vivit. Sed absurdissimum est ut aliqua natura semper amando illum qui est summe bonus et omnipotens, semper misere vivat. Liqueat igitur humanam animam huiusmodi esse, ut si servet id ad quod est, aliquando vere securo ab ipsa morte et omni alia molestia beate vivat. Cf. Rm. 8, 6.*

⁴⁷⁰ Cf. ANSELMO. **Monologion, LXX (80: 9-14).**

⁴⁷¹ *Ibidem LXX (80: 24-25) Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desiderante se, nisi seipsam?*

enigma' (*per speculum et in aenigmate*), mas 'face a face' (*facie ad faciem*)⁴⁷². Portanto, toda alma que começar a fruir dessa beatitude será bem aventurada eternamente (*aeterne beata erit*)⁴⁷³.

A retribuição, que toma sua forma jurídica da noção de Dever⁴⁷⁴, não é uma justiça arbitrária ("subjéctiva"), mas é dever (*debere*) em sentido Absoluto. Assim, o Dever é a Liberdade (*libertas*) em seu sentido verdadeiro, que se distingue da escolha da vontade e do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*). A beatitude é quando o arbítrio deseja a liberdade, que ocorre mediante a adequação das intenções volitivas de poder e querer; já a perdição da alma ocorre na medida em que seu querer não se identifica ao poder, e assim não adere ao dever. Portanto, a identidade entre poder e querer torna a mente livre e feliz, ao passo que a diferença entre poder e querer manifesta escravidão e confusão da *mens*.

Amar a substância suprema implica ser recompensado com a visão beatífica, ou seja, a liberdade e felicidade verdadeira, na medida em que o espírito supremo se dá a si mesmo a quem o ama, porém as almas que não amam e desprezam a substância

⁴⁷² **I Cor. 13, 12.** Cf. nota 146 desta dissertação onde comparamos traduções.

⁴⁷³ ANSELMO. **Monologion, LXX (80: 29-31; 81: 1-6)** *Nihil ergo verius, quam quod omnis anima rationalis, si quemadmodum debet studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat. Ut quod 'nunc' videt quasi 'per speculum et in aenigmate' tunc 'facie ad faciem'. Utrum autem ea sine fine fruatur, dubitare stultissimum est, quoniam illa fruens nec timore torqueri poterit nec fallaci securitate decipi, nec eius indigentiam iam experta illam poterit non amare; nec illa deseret amantem se; nec aliquid erit potentius quod eas separet invitas. Quare quaecumque anima summa beatitudine semel frui coeperit, aeterne beata erit.* [Portanto, nada é mais verdadeiro que isto: toda a alma racional que se exercitar deve amar e desejar a beatitude suprema, e a perceberá fruindo. Isso que vê 'agora por espelho e em enigma', ela verá então 'face a face'. Se ela fruir sem fim, é mais que estúpido duvidar, desde que fruindo, ela não poderá nem ser atormentada pelo temor, nem decepcionada por uma segurança enganosa, e já tendo experimentado sua indigência poderá não amar, nem abandonar seu amante e nada será tão potente para separá-los. Assim, toda alma que começar a fruir desta beatitude suprema será bem-aventurada eternamente]. AGOSTINHO. **De Trinitate XIII. vii. 10.** *Non enim volet male uiuere in illa felicitate aut uolet aliquid quod deerit aut deest quod uoluerit. Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit. Omne quod ibi erit bonum, et summus deus summum bonum erit atque ad fruendum amantibus praesto erit, et quod est omnino beatissimum ita semper fore certum erit* [Não vai querer viver segundo o mal no meio daquela felicidade, ou querer algo que falte, ou faltar o que possa querer. O que se amar estará presente, e não será desejado aquilo que não estiver. Tudo quanto aí houver será bom, e o Deus supremo será o supremo Bem e estará à disposição dos que o amam para dele fruírem e, o que é o cúmulo da beatitude, haverá a certeza de que será sempre assim].

⁴⁷⁴ GILBERT, Paul. **Op. Cit. Pg. 274** "On reconnaît ici la doctrine de la rétribution selon as forme juridique ; son fondement ne se trouve pas d'abord ni seulement dans l'acte humain"

suprema serão punidas por sua Providência. Este punir não é simplesmente um retorno ao nada ou aniquilamento, porque, se as almas retornassem ao nada ou fossem aniquiladas, não haveria distinção entre a alma que possui máxima culpa (*maxima culpa*) e aquela que está sem toda culpa (*sine omni culpa*); assim a suprema justiça não distinguiria com sabedoria aquilo que não pode nenhum bem e nenhum mal quer (*id quod nullum bonum potest et nullum malum vult*) daquilo que pode o máximo bem e quer o máximo mal (*id quod maximum bonum potest et maximum malum vult*)⁴⁷⁵.

Portanto, as almas que amam o bem e as que desprezam o bem recebem suas justas recompensas: a alma que perseverar (*perseverare*) no amor terá seu prêmio (*praemium*), já a alma que desprezar (*contemnare*) o Absoluto irá receber uma miséria eterna (*aeterna miseria*). A justiça absoluta julgará pelo amor: “Assim como a alma que ama gozará em prêmio eterno, igualmente, a alma que despreza esse amor padecerá uma pena eterna; e tal como ela sentirá satisfação inalterada, também esta sentirá uma indignação inconsolável”⁴⁷⁶.

A adequação para o Espírito ocorre na identidade entre poder e querer manifestado num dever, e a inadequação entre poder e querer revela a perdição das almas que não aderem ao dever. Todavia, para que tal adequação seja possível, é necessário que todas as almas humanas sejam imortais, pois a finalidade última da mente é a beatitude (*beatitudo*)⁴⁷⁷; inclusive as almas dos bebês (*animae infantum*), que

⁴⁷⁵ ANSELMO. **Monologion, LXXI (81: 15-19)** *Si ergo anima contemnens id ad quod facta est, sic moritur, ut nihil sentiat aut ut omnino nihil sit: similiter se habebit et in maxima culpa et sine omni culpa, nec discernet summe sapiens iustitia inter id quod nullum bonum potest et nullum malum vult, et id quod maximum bonum potest et maximum malum vult. At hoc satis patet, quam inconveniens sit.*

⁴⁷⁶ **Ibidem LXXI (82: 1-3)** *Ut sicut amans aeterno gaudebit praemio, ita contemnens aeterna poena doleat. Et sicut illa sentiet immutabilem sufficientiam, ita ista sentiat inconsolabilem indignitatem.*

⁴⁷⁷ AGOSTINHO. **De Trinitate XIII. vii. 10** *Si enim beatus est, quidquid vult fieri potest quia non vult quod fieri non potest. Sed non est mortalitatis huius haec vita, nec erit nisi quando et immortalitas erit. Quae si nullo modo dari homini posset, frustra etiam beatitudo quaeretur quia sine immortalitate non potest esse.* [Se realmente é feliz, tudo o que ele quer pode realizar-se, porque não quer aquilo que não pode realizar-se. Mas essa vida não é própria desta condição mortal, nem o será senão quando houver a imortalidade. Se esta de nenhum modo pudesse ser dada ao homem, em vão se procuraria a beatitude, pois ela não pode existir sem a imortalidade].

não são capazes de amar ou desprezar, elas também são imortais, pois todas as almas humanas possuem a mesma natureza e serão julgadas do mesmo modo pela Providência⁴⁷⁸. Ora, imortal difere do eterno, uma vez que o eterno não possui nem princípio nem fim, o que é exclusivo da substância suprema, enquanto que algo imortal teve princípio, pois foi criado *ex nihilo*, porém, nunca se extingue. Pela sua finalidade a mente é imortal, porém esta finalidade, que é a beatitude (*beatitudo*), não é simplesmente felicidade mutável (*felicitas*), uma vez que a beatitude é plena liberdade (*libertas*), e não é efêmera, arbitrária, transitória ou fugaz. Logo, todas as almas são imortais⁴⁷⁹, sejam as miseráveis ou as bem-aventuradas⁴⁸⁰.

Susan K. Gabriel⁴⁸¹ mostra que Franz Brentano (1838-1917), ao analisar esta prova da imortalidade pela via da beatitude, identificou esta prova como sendo uma ‘prova psicológica’, uma vez que é uma prova retirada através de fatos e atividades mentais ou psíquicas, sendo o amor uma faculdade mental que é altamente determinada (*hoechste Bestimmung*) pelo próprio amor. É uma prova fenomenológica da imortalidade da alma, fenomenológica porque descreve esta faculdade de amar que se autodetermina pelo próprio amar, é intenção da vontade (*intentio voluntatis*).

Com efeito, a *mens rationalis* desconhece como a justiça suprema julgará as almas, é impossível que a criatura venha a descobrir verdadeiramente os desígnios da Providência Absoluta. Nenhuma *mens* sabe qual alma será beata e qual será miserável

⁴⁷⁸ ANSELMO. **Monologion, LXXII (82: 5-13)** *Quod omnis humana anima sit immortalis. Sed nec amantem animam necesse est aeternae beatam esse nec contemnentem miseriam, si sit mortalis. Sive igitur amat sive contemnat id ad quod amandum creata est: necesse est eam immortalem esse. Si autem aliquae sunt animae rationalis, quae nec amantes nec contemnentes iudicandae sint – sicut videntur esse animae infantum -: quid de iis sentiendum est? Sunt mortales an immortalis? Sed procul dubio omnes humanae animae eiusdem naturae sunt. Quare quoniam constat quasdam esse immortales, necesse est omnem humanam animam esse immortalem.*

⁴⁷⁹ Cf. Ibidem **LXXII (82: 12-13)**.

⁴⁸⁰ Ibidem **LXXIII (82: 17-18)** [...] *est necesse omnem humanam animam aut semper miseram esse aut aliquando vere beatam.*

⁴⁸¹ Cf. GABRIEL, Susan Krantz. **Brentano’s Account of Anselm Proff of Immortality in Monologion 68-69**. IN. *The Saint Anselm Journal* 2, 2004. pp. 52-59.

⁴⁸². Todavia, a justiça suprema, que criou todas as coisas, não privará injustamente as almas boas; assim, todos os homens devem amar e desejar (*amando et desiderando*) de todo o coração, de toda alma e de toda a mente a substância suprema, a fim de libertar-se da moléstia e adquirir a beatitude pela vontade⁴⁸³.

Anselmo explica antropologicamente as intenções da vontade, porém, ao fundamentar as virtudes produzidas por este amor, Anselmo explicita a História do Espírito, na medida em que o Dever e as virtudes são desenvolvidos como elementos da cultura da liberdade. O feliz verdadeiramente é aquele que sempre frui do bem com liberdade e contempla a substância suprema *face a face*, e não mais por meio de *espelho em enigma* e arbitrariamente, no entanto, para fruir desta beatitude são necessárias as virtudes teológicas: o amor, a esperança e a fé (*amor/caritas/dilectio, spes et fides*)⁴⁸⁴.

Além de amar o ser supremo e trino, a mente humana deve também ter esperança (*spes*). Esta esperança é intenção (*intentio*) útil que se esforça (*utile studium annitendi*) também para conseguir seu fim beatífico⁴⁸⁵. Porém, ninguém ama ou espera naquilo que não acredita (*non credit*), ou seja, deve crer pela fé (*fides*) que é professada para tender à essência suprema e acreditar até tender nesta intenção (*per fidem quam profiteur ad summam se tendere essentiam, et illa se credere quae ad hanc pertinent intentionem*)⁴⁸⁶. Todavia, porque a mente é imagem e semelhança da substância

⁴⁸² Este é o problema dos futuros contingentes e da predestinação. Sobre os futuros contingentes Cf. ARISTÓTELES. **De Interpretatione, IX**. Sobre a predestinação Cf. AGOSTINHO. **De Praedestinatione Sanctorum**. Cf. ANSELMO. **De Concordia**.

⁴⁸³ ANSELMO. **Monologion, LXXIV (82: 22-23; 83: 1-8)** *Quae vero animae incunctanter iudicandae sint sic amantes id ad quod amandum factae sunt ut illo quandoque frui, quae autem sic contemnentis ut illo semper indigere mereantur, aut qualiter quove merito illae quae nec amantes nec contemnentis dici posse videntur, ad beatitudinem aeternam miseriamve distribuuntur: aliquem mortalium disputando posse comprehendere, procul dubio aut difficillimum aut impossibile existimo. Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est iniuste privetur, certissime est tenendum; et ad idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum. Cf. Mt. 22, 37.*

⁴⁸⁴ Cf. **I Cor. 13, 13**.

⁴⁸⁵ ANSELMO. **Monologion, LXXV (83: 11-13)** *Sed in hac intentione humana anima nullatenus se poterit exercere, si desperet quo intendit se posse pervenire. Quapropter, quantum illi est utile studium annitendi, tantum necessaria est spes pertingendi.*

⁴⁸⁶ Ibidem **LXXVI (83: 21-23)**.

suprema, linguisticamente é melhor expressarmos que cremos nela (*in illam*), e não em relação a ela (*ad illam*), uma vez que *in illam* significa tendermos “de dentro para dentro”, enquanto que a expressão latina *ad illam* significa que tendemos à ela “de fora para dentro”⁴⁸⁷.

Mas no que consiste tal fé (*fides*), que deve ser amada e esperada? Evidentemente que é crer no Pai, no Filho e no Espírito, que os três singularmente são substância suprema e conjuntamente são uma única e mesma essência⁴⁸⁸. A fé (*fides*) enquanto intenção e crença nesta síntese do Amor tem duplo sentido: enquanto uma intenção de alguém que crê, e enquanto conteúdo da fé (Trindade)⁴⁸⁹, aqui se manifesta claramente a concatenação, pela fé, entre as razões subjetiva e objetiva, realizando a liberdade absoluta. Com efeito, definido o que são as três virtudes teologais, Anselmo adverte:

Por esse motivo, qualquer que seja a certeza com que se crê numa coisa tão grande, a fé será inútil e como que morta, se o amor não lhe dá força e vida. De fato, a fé que está acompanhada adequadamente pelo amor, ao oferecer-se a oportunidade de obras, não é ociosa, ao contrário, exercita-se com maior frequência em obras que não poderia fazer sem o amor, e a prova disto se encontra já no fato de que quem ama a justiça suprema não consegue desprezar o que é justo nem admitir algo que seja injusto. Portanto, como algo que opera alguma coisa mostra que tem vida, pois sem vida não é possível operar, não é absurdo dizer que a fé operosa vive porque tem vida do amor, sem a qual não operaria, e que a fé ociosa não

⁴⁸⁷ Ibidem **LXXVI (84: 1-2)** *Hac itaque ratione puto congruentius posse dici credendum esse in illam quam ad illam.*

⁴⁸⁸ Ibidem **LXXVIII (84: 6-7)** *Credendum igitur est pariter in patrem et filium et eorum spiritum, et in singulos et simul in tres.*

⁴⁸⁹ VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 78-79 (Structure et Sens du Monologion Pg. 194-195)** “[...] une elucidation de l’idée de foi, l’œuvre s’achève quand on a fait voir comment *croire en* une divine trinité importe à *tout* homme, en raison de la double structure de l’être divin et de l’esprit humain : Père, Fils, Esprit s’identifient, d’un part, à l’essence suprême ; cette essence, d’autre part, constitue la fin de l’âme”.

vive porque carece da vida do amor, que a tiraria da ociosidade

⁴⁹⁰

Portanto, a fé operosa (*operosa fides*) vive no amor, exercitando-se em boas obras e vive verdadeiramente, enquanto que a fé ociosa (*otiosa fides*) não vive no amor e não faz obras, assim a fé sem amor é morta⁴⁹¹. Isto é, não basta somente crer, mas crer pela “fé que opera no amor”⁴⁹², é uma fé enquanto intenção transversal em unicidade e síntese pela prática do Amor. Por conseguinte, devemos crer, amar e esperar para tendermos à bem-aventurança (*beatitudo*), e pelas três virtudes teológicas conjuntamente adquirir a liberdade e a contemplação face a face da substância suprema, e não mais em espelho em enigma. Logo, a fé é inútil sem o amor, tal como memória e inteligência ou pai e filho também são inúteis sem amor, pois através do amor acessamos o Bem supremo, que se manifesta no dever absoluto. Este mesmo amor mantém a unicidade da consciência de modo transversal, assim, a fé que opera no amor possibilita o reconhecimento do Dever de maneira que a fé espera aderir à liberdade, por meio da transcendência ao psicologismo, a alma racional adere a um verdadeiro juízo volitivo e prático.

Porém poder-se-ia objetar que a esperança (*spes*) é um afeto parecido com o medo, e sendo um afeto passional não é beatitude⁴⁹³, do mesmo modo poderia afirmar

⁴⁹⁰ ANSELMO. *Monologion*, LXXVIII (84: 16-24; 85: 1-2) *Quapropter, quantacumque certitudine credatur tanta res: inutilis erit fides et quasi mortuum aliquid, nisi dilectione valeat et vivat. Etenim nullatenus fidem illam quam competens comitatur dilectio, si se oportunitas conferat operandi, otiosam esse sed magna se quadam operum exercere frequentia, quod sine dilectione facere non posset, vel hoc solo probari potest, quia quod summam iustitiam diligit, nihil iustum contemnere, nihil valet iniustum admittere. Ergo quoniam quod aliquid operatur, inesse sibi vitam sine qua operari non valeret ostendit: non absurde dicitur et operosa fides vivere, quia habet vitam dilectionis sine qua non operaretur, et otiosa fides non vivere, quia caret vita dilectionis cum qua non otiaetur.*

⁴⁹¹ Cf. Tg. 2, 20-26.

⁴⁹² ANSELMO. *Monologion*, LXXVII (85: 5-9) *Quemadmodum igitur illa 'fides quae per dilectionem operatur', viva esse cognoscitur, ita illa quae per contemptum otiaetur, mortua esse vincitur. Satis itaque convenienter dici potest viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere tantum id quod credi debet. Cf. Gl. 5, 6.*

⁴⁹³ SPINOZA. *Ethica*, III - *Affectum Definitiones* “XII. A esperança (*spes*) é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. XIII. O medo

que a fé (*fides*) é daquilo que não se vê⁴⁹⁴, mas que a beatitude é ver face a face (*facie ad faciem*). De fato, a beatitude na esperança não é beatitude⁴⁹⁵, nem tampouco a fé enquanto alguém que crê é beatitude, porque elas são intenções da vontade, enquanto a mente está unida ao corpo. Estas intenções voluntárias não são indiferentes, elas são de alguma coisa, neste caso do *summum bonum*. Assim, as virtudes teologais são intenções úteis que se esforçam pela vontade mental ainda unida ao corpo; porém, quando a mente estiver referida à substância suprema de modo que já não está mais unida ao corpo, não será mais preciso estas intenções; porque ainda não está manifesto o que haveremos de ser; ao manifestar seremos semelhantes, porque o veremos tal como ele é,⁴⁹⁶ a vontade será plenamente livre, feliz e bem aventurada.

As virtudes teologais são requeridas na união da mente com o corpo, mas sem o corpo a mente será conservada ontologicamente pela substância absoluta, uma vez que o amor ao supremo bem faz que ela seja imortal. Na beatitude será puro amor. Portanto, somente após a morte do corpo, o espírito absoluto conservará todas as almas ontologicamente pelo seu amor, uma vez que elas são imortais pelo mesmo amor. A substância justíssima recompensará livremente as almas justas e punirá as almas não justas.

Na vida mundana, quando a mente está unida ao corpo, as virtudes teologais são simultaneamente necessárias e arbitrarias: são necessárias ao aperfeiçoamento da vontade e arbitrarias porque podem ou não podem querer o Bem. Na beatitude

(*metus*) é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. *Explicação*. Segue-se, dessas definições, que não esperança sem medo, nem medo sem esperança. Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira, entristece-se. Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize”.

⁴⁹⁴ Cf. **Hb. 11,1**.

⁴⁹⁵ AGOSTINHO. **De Trinitate XIII. vii. 10** *sed qui spe beatus est nondum beatus est* (quem é feliz na esperança não é bem-aventurado).

⁴⁹⁶ Cf. **1 Jo. 3, 1-3**.

(*beatitudo*), porém, a fé e a esperança não existem, porque será superada a “antítese” entre a necessidade e livre-arbítrio. A superação beatífica consiste na plenitude livre do julgar da vontade, uma “síntese” do amor, pela qual a mente torna-se autoconsciente na liberdade do dever, ou seja, a consciência da essência das coisas mesmas.

Com efeito, é conveniente que toda mente, ainda unida ao corpo, creia numa inefável unidade trina e numa trindade una (*ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem*). Anselmo diz que a substância suprema é unidade (*unitas*), pois sua essência é una (*unam esentiam*), mas trino e trindade (*trinam et trinitatem*) Anselmo reconhece não saber o que é (*tres nescio quid*).⁴⁹⁷

De fato, é muito difícil dizer “o que” (*quid*) da substância suprema⁴⁹⁸, porém, se diz acerca desta quiddidade, que a unidade é a **essência ou natureza** (*unam essentiam sive naturam*); enquanto que para os três, Anselmo diz que ele não sabe o que é (*tres nescio quid*), sendo mais apropriado dizer: **pessoa ou substância** (*tres personas sive substantias*), porque **pessoa** indica natureza individual racional (*quia persona non dicatur nisi de individua rationali natura*)⁴⁹⁹, e **substância** é dita dos indivíduos que consistem pluralmente (*substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt*)⁵⁰⁰. Todavia, o ser supremo não admite acidente como visto anteriormente⁵⁰¹, ou seja, sua individualidade não é sujeita a acidentes (*quae nullis*

⁴⁹⁷ ANSELMO. **Monologion, LXXIX (85: 12-14)** *Ecce patet omni expedire, ut credat in quandam ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem. Unam quidem et unitatem propter unam essentiam, trinam vero et trinitatem propter tres nescio quid.*

⁴⁹⁸ VIGNAUX, P. **Op. Cit. Pg. 125 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion Pg. 15)** “Inévitablement conclue, la Trinité reste moins accessible que l’unité de l’essence divine, comme si, pourrait-on dire, elle se situait pour l’esprit humain sur un plan plus profond ou plus haut”.

⁴⁹⁹ Esta sentença aparece em BOÉCIO. **Liber de persona et duabus naturis - Contra Eutychem et Nestorium, c. III (PL 64, 1343):** “*persona est naturae rationalis individua substantia*”.

⁵⁰⁰ ANSELMO. **Monologion, LXXIX (86: 5-8)** *Nam haec duo nomina aptius eliguntur ad significandam pluralitatem in summa essentia, quia persona non dicitur nisi de individua rationali natura, et substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt.*

⁵⁰¹ Cf. **Ibidem XXVI.**

subiacet accidentibus), uma vez que sua substância equivale a sua essência (*substantia ponatur pro essentia*)⁵⁰². Anselmo conclui sua complexa exposição:

Portanto, é possível dizer segundo uma razão necessária, e de um modo incontestável, que esta trindade suprema e una, ou esta unidade trina, é uma essência e três pessoas ou três substâncias⁵⁰³.

Portanto, esta trindade una e unidade trina (*una trinitas et trina unitas*) é Deus. Anselmo reúne as duas fórmulas colocadas no prólogo: dos **gregos** que creêm em *tres substantias in una persona* e dos **latinos** creêm em *tres personas in una substantia*⁵⁰⁴, mas pela definição anselmiana, isto é, *una essentia et tres personae sive tres substantiae* gregos e latinos acreditam no mesmo Deus. O nome para se referir à única suprema essência é o nome Deus (*nomem dei*). Interessante ressaltar que a palavra Deus (*Deus, Deo, Deum*) aparece somente no Prólogo, no primeiro capítulo e no último capítulo do *Monologion* (LXXX). Durante todo o discorrer da meditação dialética ele evita usar a palavra Deus, porque sua meditação é guiada somente pela razão (*sola ratione*); todavia, a razão é entendida como meio para a compreensão da fé, e não em si mesma, é uma razão que se esforça para compreender Deus⁵⁰⁵. O *sola ratione* está em consonância com o *intellectus fidei*, ou seja, Anselmo não é nem um fideísta, nem um racionalista, fé e razão não se contradizem, como afirma Vasconcellos: “Entendemos que o *sola ratione* de Anselmo é uma demonstração que o autor credita à razão um papel independente em

⁵⁰² Ibidem LXXIX (86: 10-12) *Unde iam supra manifestum est summam essentiam quae nullis subiacet accidentibus proprie non posse dici substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia.*

⁵⁰³ Ibidem LXXIX (86: 12-14) *Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae.*

⁵⁰⁴ Ibidem Prólogo (8: 14-18) *Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Graecos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide, qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in deo per substantiam, quod nos per personam.*

⁵⁰⁵ VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. Pg. 169** “Assim procedendo, o prior de Bec conduz a dialética de modo que esta não seja um fim em si mesmo, evitando, dessa forma, a imprudência a que estavam sujeitos os dialéticos de seu tempo”.

relação à fé e à autoridade. Deve-se, contudo, atentar para o fato de que esta independência não significa rompimento com a fé e a tradição. Anselmo mostrou que a ordem humana, por si só, é capaz de perscrutar a verdade”⁵⁰⁶.

Com efeito, aquele desejo do bem do capítulo I do *Monologion*⁵⁰⁷ encontra sua plenitude no julgar da vontade que ama este Deus, uma vez que o Bem Absoluto é amado verdadeiramente através do julgar livre e transversal da vontade para com as coisas mesmas, o que lhe faz ser bem aventurado. Assim, Anselmo conclui o *Monologion*:

Do mesmo modo que foi estabelecido que sua onipotência sumamente boa a sábia fez todas as coisas e lhes deu vigor, também seria inconveniente estimar que não exerça domínio sobre aquilo que criou, ou que as coisas, depois de terem sido criadas por ele, fossem abandonadas ao governo de um ser menos poderoso, menos sábio e menos bom do que ele; ou que, na ausência de toda razão, fossem regidas unicamente pela fantasia desordenada do acaso; quando, ao contrário, ele é o único por quem há todo tipo de bem, e sem o qual não há o bem, pois *dele, por ele e nele* todas as coisas são. Portanto, não apenas é o criador bom, mas ainda o senhor onipotente e o governador sábio de todas as coisas, resultando assim, com certeza, que ele é o único a quem todas as naturezas segundo seu poder devem venerar amando e amar venerando. Somente dele é que são esperados os sucessos; a ele somente nos dirigirmos nas adversidades e a ele somente elevar as nossas súplicas. Portanto, verdadeiramente, ele não é somente Deus, mas o único Deus inefavelmente trino e uno⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Ibidem Pg. 233.

⁵⁰⁷ Cf. ANSELMO. *Monologion*, I (13: 12-16).

⁵⁰⁸ Ibidem LXXX (87: 1-13) *Sicut enim constat quia omnia per summe bonam summeque sapientem omnipotentiam eius facta sunt et vigent: ita nimis inconveniens est, si aestimetur quod rebus a se factis ipse non dominantur, sive quod factae ab illo minus potente minusve bono vel sapiente, aut nulla penitus ratione, sed sola casuum inordinata volubilitate regantur; cum ille solus sit, per quem cuilibet et sine quo nulli bene est et ex quo et per quem et in quo sunt omnia. Cum igitur solus ipse sit non solum bonus creator, sed et potentissimus dominus et sapientissimus rector omnium: liquidissimum est hunc solum*

Portanto, Deus cria, produz, conserva e governa todas as coisas *ex nihilo* pela sua bondade e sabedoria, porque todas as coisas são dele, por ele e nele. Por isso, somente a ele deve o louvor, isto é, a quem todas as naturezas segundo todo seu poder devem venerar amando e amar venerando (*quem omnis alia natura secundum totum suum posse debet, diligendo venerari et venerando diligere*), pois cultuando o único Deus inefavelmente trino e uno é que se adquire a beatitude.

A beatitude (*beatitudo*) é quando a *mens rationalis* pela intenção da vontade (*intentio voluntatis*) transcende o psicologismo e *presentifica* adequadamente sua **memória, inteligência e amor** no próprio Deus eterno e simples, de tal modo que ‘perceberemos’ não por signos sensíveis ou insensíveis, mas pelos signos das coisas mesmas (*signa res ipsas*), tendo em vista que no estado beatífico a *cogitatio* será absoluta tal como a de Deus, porque deixaremos de vê-lo como *espelho em enigma*, mas veremos Deus *face a face*, ou seja, no reconhecimento completo da presença espiritual da liberdade.

Parece que, enquanto a mente está unida ao corpo, ela deve por intenção de sua vontade se voltar ao culto racional⁵⁰⁹ que produz o fim da **idolatria**, na medida em que a mente, pelas virtudes teológicas, não se volta para os signos sensíveis ou insensíveis,

esse, quem omnis alia natura secundum totum suum posse debet, diligendo venerari et venerando diligere, de quo solo prospera sunt speranda, ad quem solum ab adversis fugiendum, cui soli pro quavis re supplicandum. Vere igitur hic est non solum deus, sed solus deus ineffabiliter trinus et unus. Rm. 11, 36. “Porque tudo é dele, por ele e para ele. A ele a glória pelos séculos! Amém”.

⁵⁰⁹ **Rm. 12, 1-2.** As traduções variam: “Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual. E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito” – **Bíblia de Jerusalém**. “Rogovos, pois, irmãos pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos em sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional. E não sede conformados com este mundo, mas sede transformados pela renovação do vosso entendimento, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus” – **Bíblia Almeida Revista e Corrigida**. “*Obsecro itaque vos fratres per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum. Et nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri: ut probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta*”. – **Bíblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam**. Cf. **Ef. 4, 23**.

pois estas coisas não são criadores, mas criaturas⁵¹⁰. No culto racional somente o próprio Deus uno e trino será adorado e amado. Isso leva a mente a buscar a sabedoria (*sapientia*), que não está na ciência humana (*humana scientia*) representada pelos signos sensíveis e insensíveis⁵¹¹, mas ao contrário, no culto racional a mente torna-se portadora da liberdade (*libertas*) e é levada à plenitude do julgar através dos signos das coisas mesmas, portanto, à autoconsciência beatífica e à destruição dos ídolos.

A fé racional, no interior da História do Espírito, leva ao reconhecimento humano, uma vez que não há distinção entre os povos e nações, porque a definição anselmiana de Trindade, isto é, “uma essência e três pessoas ou três substâncias” (*una essentia et tres personae sive tres substantiae*)⁵¹² ‘unifica’ **gregos e latinos** que acreditam e esperam pela intenção do amor no mesmo Deus amor⁵¹³, e porque havendo um só Deus ou Senhor nenhum homem fará outro de escravo, nem se dirá senhor de outro homem; em Deus não há homem livre nem escravo⁵¹⁴: todos são livres e se reconhecem como livres, pois pelo dever (*debere*) reconhecem o outro como **imagem e semelhança** do Deus absoluto uno e trino.

⁵¹⁰ **Rm. 1, 22-26.**

⁵¹¹ PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Capítulos IV e V.

⁵¹² ANSELMO. **Monologion, LXXIX (86: 12-14)** *Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae.*

⁵¹³ **I Jo. 4, 8.** “Deus é amor”.

⁵¹⁴ Cf. **Gl. 3, 28. Cl. 3, 11.**

CONCLUSÃO

Ao estudar o *Monologion* de Anselmo observamos uma série de construções argumentativas, que procuraram resolver as contradições originadas por uma racionalidade que se volta para os assuntos da fé. As artes liberais, sobretudo a dialética, forneceram a Anselmo a possibilidade de tentar explicar o mistério da revelação somente através da razão (*sola ratione*). Mediante a concatenação dos múltiplos argumentos, Anselmo pôde meditar a essência divina e outras questões conexas, principalmente ao investigar a constituição espiritual da *mens rationalis*.

Nos primeiros capítulos do *Monologion* Anselmo investiga se há um *Summum omnium quae sunt*, este ser parece real, mas somente através da meditação dialética são desenvolvidos progressivamente os atributos que lhe pertencem, e assim se constata realmente que o ser supremo é (*summum esse est*). A dinâmica dialética encontra o fundamento de realidade no ser supremo através da diferenciação para com o ser das criaturas: a doutrina da predicação, da participação, da diferença entre espaço-tempo e eternidade, e também da distinção entre simples e composto, são fundamentais para compreender como a natureza suprema não é causada por nenhuma coisa e que ela conserva o ser de todos os entes.

O núcleo argumentativo da primeira parte do texto gira em torno da tese estruturante da *creatio ex nihilo*, isto é, de que a Substância Suprema não se confunde com as criaturas oriundas do nada, pois a mesma Natureza Suprema não foi causada pelo nada, nem cria o nada, mas antes, dá ser ao nada, criando efetivamente todas as coisas materiais e imateriais. Além disso, Anselmo constata que a Substância Suprema é um Espírito Absoluto, que move o nada ao ser e produz as criaturas por meio do Verbo.

Entretanto, na sequência da meditação se reconhece que a mente (*mens*) é uma espécie de criatura distinta das demais, porque as criaturas *per aliud* genericamente possuem a imagem (*imago*), mas a *mens* é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) da substância perfeita. Através do pensamento (*cogitatio*), Anselmo constata que a mesma operação que ocorre na mente racional através da memória e da inteligência, ocorre também na substância suprema e seu verbo. Porém, é verificado também que Deus *per se* conhece a essência das coisas, nunca se esquece, é eterno, enquanto que a *mens rationalis* conhece por semelhança, pois é criatura *per aliud*. Todavia, a *cogitatio* entre memória e inteligência (gnoseológico) ou pai e filho (genealógico) só ganham valor quando há um terceiro que unifica, isto é, o amor. Este amor constitui a superação do psicologismo, porque através do amor há plenitude de transcendência entre memória e inteligência, ou entre Pai e Filho, entre recordado e recordar, entendido e entender, amado e amar⁵¹⁵.

É somente através deste mesmo amor ou vontade (*amor sive voluntas*) que a *mens rationalis* pode vir a transcender e contemplar a Substância Suprema, não mais por meio de espelho e em enigma (*per speculum et in aenigmate*), mas face a face (*facie ad faciem*)⁵¹⁶, isto nada mais é senão a beatitude (*beatitudo*). Por meio da relação amorosa entre a vontade e a beatitude, que é a finalidade eficiente e suficiente da mente, Anselmo prova “psicologicamente e fenomenologicamente” que a mente é imortal. Porém, na vida mundana a mente está unida ao corpo, e por isso ela precisa das virtudes

⁵¹⁵ Em Agostinho há diversas trindades mentais que num processo de ascese mental da vontade vão transcendendo até a Trindade Cf. AGOSTINHO **De Trinitate XI, v. 9** (1º tríade: corporal e alienativa); **De Trinitate XI, vii. 11** (2º tríade imaterial); **De Trinitate XI. viii. 15; XI. ix. 16** (Transcendência da vontade que reúne as realidades materiais, imateriais e eterna). Além destas trindades há também uma tríplice divisão da Filosofia em **De Civitate Dei VIII, iy ao xi** (física/natural, lógica/racional e ética/moral). Cf. CUNHA. Mariana Palozzia Sérvulo. **A Ética em Agostinho a partir das duas Similitudes Trinitárias (Física, Lógica, Ética) e a trindade do conhecimento de si (memoria, intelligentia, voluntas)**. IN: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Idade Média: Ética e Política**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. pg. 57-61 (*Coleção Filosofia 38*).

⁵¹⁶ ANSELMO. **Monologion, LXX (81: 1)**. Cf. **I Cor. 13, 12**. Cf. nota 146 desta dissertação onde comparamos traduções.

teologais (*fides, spes et amor*), que são intenções da vontade que se voltam ao superior, rumo à liberdade da contemplação beatífica. Quando a mente ainda está unida ao corpo, na peregrinação, estas virtudes constituem o fim da idolatria⁵¹⁷ e a superação dialética através do dever, na medida em que o arbítrio tende à liberdade. A adesão voluntária à liberdade (*libertas*) consiste na História do Espírito.

A *voluntas*, através das operações do poder e querer (*posse et velle*), unifica um objeto sensível aos sentidos, uma **representação** (*signis sensibilibus*), todavia, esta representação pode ser novamente intencionalizada pela mesma vontade que une um objeto insensível à inteligência, e assim da representação surge um **conceito** (*signis insensibilibus*). Os *signis sensibilibus* (representação) são fugazes e alienativos, uma vez que é vontade sobre algo exterior, um objeto físico; enquanto que os *signis insensibilibus* (conceito) são mais sutis, pois é uma vontade sobre algo interior, um objeto psíquico (*insensibiliter cogitando*).

Com efeito, a tríade mental **memória, inteligência e vontade** não é a Trindade Absoluta, simples e perfeita de **Pai, Filho e Espírito** *em si para si*, porque a *mens rationalis* é uma criatura *per aliud*. Somente quando a vontade (*uoluntas*) se volta novamente sobre o **conceito** (*signis insensibilibus*), percebendo os signos das coisas mesmas, isto é, a **essência**, de modo a transcender da ciência (*scientia*) à sabedoria (*sapientia*)⁵¹⁸, ela deixa de intencionalizar através de espelho em enigma, mas percebe e contempla face a face transversalmente. Portanto, entre **representação** (particular, objeto físico) e o **conceito** (universal, objeto psíquico) há ciência que é exclusivamente humana; enquanto que entre o **conceito** (universal, objeto psíquico) e a **essência**

⁵¹⁷ AGOSTINHO. *De Civitate Dei*. XV. vii. 1; xv. 1. Trad. Oscar P. Lemes. Petrópolis: Vozes, 2012. “Típico da cidade terrena é render culto a Deus e aos deuses [ídeos/demônios] para com seu auxílio conseguir vitórias e assim gozar da paz terrena, não por amor ao bem, mas por ansia de domínio. Os bons usam o mundo para gozarem de Deus; os maus, ao contrário, querem usar Deus para gozar do mundo. [...] as duas cidades de que tratamos, a celeste, peregrina na terra, e a terrena, ansiosa e apegada aos gozos terrenos.”

⁵¹⁸ Sobre a Ciência e Sabedoria Cf. AGOSTINHO *De Trinitate* XII. xiv. 22; XII. xv. 25.

(absoluto, objeto divino) há transcendência e sabedoria divina, isto é, *nec sensibiliter nec insensibiliter*⁵¹⁹, mas signo das coisas mesmas (*signa res ipsas*), que são as razões intelectuais (*rationis intellectu*). A ciência está no âmbito do psicologismo gnoseológico e genealógico *por espelho em enigma*; ao passo que a transcendência do psicologismo é a sabedoria (*sapientia*), pois se refere ao Absoluto.

Sabedoria é contemplar mentalmente pela vontade o Espírito Absoluto *face a face*, ou seja, perceber a essência é possuir a plenitude do julgar as coisas mesmas. Julgar as coisas mesmas transcende o próprio homem, porque é **Absoluto**, e manifesta-se através de um dever (*debere*). Assim, a busca pela beatitude está relacionada ao conhecer e ao agir e os transcende, pois a mente deve amar sempre a Deus, porque por meio deste amor a mente é imortal, mas também se autodetermina e se autoreconhece na liberdade (*libertas*)⁵²⁰.

Os *signis sensibilibus* e os *signis insensibilibus* são inventados e criados, e não devem ser cultuados, pois são ídolos que diferenciam os povos, línguas e culturas, na medida em que a cultura racional deve buscar a **essência** das coisas nelas mesmas. Assim, devemos mentalmente aderir ao Deus que é luz que ilumina iluminando: eis o culto racional. Portanto, a mente pela intenção da vontade (*intentio voluntatis*) de suas operações de poder e querer deve (*debet*) ascender do inferior para o superior, ou seja, amar o *summum bonum* para adquirir a beatitude (*beatitudo*), e reconhecer ainda nesta vida *essencialmente* a liberdade do Espírito enquanto Espírito.

⁵¹⁹ Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística**. Capítulos IV e V.

⁵²⁰ **II Cor. 3, 17-18.**

BIBLIOGRAFIA

Primária:

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi – Opera Omnia, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edimburg: Thomam Nelson et Filios, 1945-1951.

L'oeuvre d'Anselme de Cantorbéry. Sous la direction de Michel Corbin. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986-1994. 6 vol. [latim-francês]

Complete philosophical and theological treatises of Anselm of Canterbury. Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.

SAN ANSELMO. **Obras Completas (2 vols).** Introducción, version y notas teológicas por J. Alameda. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952/1953 [latim-castelhano]

ANSELMO d'AOSTA. **Monologio e Proslogio.** a cura di Italo Sciuto. Milano: Bompiani, 2002. [latim-italiano]

ANSELMO. **Diálogos Filosóficos (De Veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli).** Trad. Paula Oliveira e Silva. Porto: Edições Afrontamento, 2012. [latim-português].

ANSELMO. **Sobre a liberdade de arbítrio.** Trad. Paulo Ricardo Martines. Campinas: Tese de Doutorado IFCH/Unicamp, 2000.

ANSELMO. **Proslogion.** Trad. José Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

ANSELMO. **Monólogo, Proslógio, A Verdade, O Gramático.** Trad. Angelo Ricci e Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores, VII).

S. AURELLI AUGUSTINI OPERA OMNIA. *Patrologia Latina 32-45*. Disponível online: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Acessado em julho de 2016.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000 (3 volumes, 2º edição).

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **A Natureza do Bem**. Trad. Mario Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. António de Almeida (Revista Mediaevalia nº1), 1992.

AGOSTINHO. **A Predestinação dos santos**. Trad. Frei Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 2010. (*Col. Patrística 13*).

AGOSTINHO. **A Trindade**. Arnaldo do Espírito Santo (org.). Coimbra: Paulinas, 2007. [latim-português]

AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1986.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2011.

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Trad. Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (*Col. Patrística, 21*).

AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos**. Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (*Col. Patrística, 24*)

AGOSTINHO. **Diálogo sobre o livre-arbítrio**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

AGOSTINHO. **Diálogo sobre a Felicidade**. Trad. Mario A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2007.

AGOSTINHO. **Diálogo sobre a Ordem**. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000.

AGOSTINHO. **O Mestre**. Trad. Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (*Col. Patrística, 24*).

AGOSTINHO. **Sobre a Potencialidade da Alma**. Trad. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013.

AGOSTINHO. **Solilóquios**. Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998. (*Col. Patrística, 11*).

AUGUSTINE. **Eighty-Three Different Questions**. Translated by David L. Mosher. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1982.

ALCUÍNO. *Patrologia Latina 101*. Disponível online: <http://patristica.net/latina/>. Acessado em outubro de 2017.

ARISTÓTELES. **Organon: Categorias e Periérmeneias/De Interpretatione**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

ARISTÓTELES. **Organon: Tópicos**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (*Col. Os Pensadores*).

ARISTOTLE. **The complete Works of Aristotle**. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. École biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus Editora, 2002.

BÍBLIA ALMEIDA REVISTA E CORRIGIDA. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana, 1995.

BIBLIA SACRA juxta Vulgatam Clementinam. Editio electronica plurimis consultis editionibus diligenter præparata a Michaelae Tvveedale. Londini, MMV. Disponível online: <http://www.wilbourhall.org/pdfs/vulgate.pdf>. Acessado em dezembro de 2017.

BOÉCIO. *Patrologia Latina* 64. Disponível online: <http://patristica.net/latina/>. Acessado em outubro de 2017.

CASSIODORO. *Patrologia Latina* 70. Disponível online: <http://patristica.net/latina/>. Acessado em outubro de 2017.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira.** Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

EUCLIDES. **Os Elementos.** Trad. Irineu Bicudo. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo.** Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

ISIDORO DE SEVILHA. *Patrologia Latina* 82. Disponível online: <http://patristica.net/latina/>. Acessado em outubro de 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus.** Trad. Carlos Morujão et alii. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

LANFRANCO DE PAVIA. *Patrologia Latina* 150. Disponível online: <http://patristica.net/latina/>. Acessado em outubro de 2017.

PLATÃO. **A República.** Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PSEUDO-DIONÍSIO, Areopagita. **Obra Completa**. Trad. Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

PORFÍRIO. **Isagoge**. Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

SPINOZA, B. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. [latim-português].

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Org. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2001. 9 vol.

TOMÁS DE AQUINO. **O Ente e a Essência**. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto contra os averroístas**. Trad. Mário S. de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

Secundária:

ANDRADE. Marcelo Pereira. **O autoconhecimento da mens no livro X do De Trinitate de Santo Agostinho** [Dissertação de Mestrado PUC-SP]. São Paulo, 2007.

ARENDR, Hannah. **O conceito de Amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ASIEDU, F. B. A. **From Augustine to Anselm: The influence of De Trinitate on the Monologion**. *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 62. Turnhout: Brepols, 2012.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbub. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2001.

- BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BRACHDENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008.
- CANTIN, André. **Foi et dialectique au XIe siècle**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- COSTA, L. R. **Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária** [Dissertação de Mestrado FFLCH-USP]. São Paulo: 2010.
- CUNHA, Mariana Palozzia Sérvulo. **A Ética em Agostinho a partir das duas Similitudes Trinitárias (Física, Lógica, Ética) e a trindade do conhecimento de si (memoria, intelligentia, voluntas)**. IN: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Idade Média: Ética e Política**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. pp 57-61 (*Coleção Filosofia 38*).
- DAVIES, Brian. & LEFTOW, Brian. (eds.) **The Cambridge Companion to Saint Anselm**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- DE LIBERA, Alain. **Pensar a Idade Média**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.
- ESTEVÃO, José Carlos. **Afinal, para que serve Filosofia Medieval?** IN. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade XVII*, 2011, pp. 13-30.
- EVANS, G. R. **Anselm and Talking about God**. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- FAGGION, A.L.B. **Refutação do Argumento Ontológico, ou Filosofia Crítica versus Filosofia Dogmática**. IN. *Veritas*. v.56, n.2. 2011. pp.64-83.
- GABRIEL, Susan Krantz. **Brentano's Account of Anselm Proff of Immortality in Monologion 68-69**. IN. *The Saint Anselm Journal* 2, 2004. pp. 52-59.

GILBERT, Paul. **Id est summum omnium quae sunt.** IN. *Revue Philosophique de Louvain* 82, 1984. pp. 199-223.

GILBERT, Paul. **Dire l'Ineffable, lecture du Monologion de saint Anselm.** Paris: Lethielleux, 1984

GILBERT, Paul. **Introdução à Teologia Medieval.** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Étienne. **Sens et nature de l'argument de Saint Anselme.** IN. *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* IX, 1934. pp. 5-51.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** Trad. Cristiane Negreiros Abbub Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GRACIOSO, J. **A relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho.** São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

HAMMAN, A. **Os Padres da Igreja.** São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

HOPKINS, Jasper. **A New Interpretative Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion.** Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1986

JUNG, Carl. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade.** Trad. Mateus Ramalho Rocha, OSB. Petrópolis: Vozes, 2011.

KOCH, I. **Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho.** Trad. Moacyr Novaes. IN. *Revista Discurso* 40 (USP), 2010. pp. 71-94.

KOYRÉ, Alexandre. **L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselm.** Paris: Leroux, 1923.

KRETZMANN, Normam & STUMP, Eleonore (Eds.). **The Cambridge Companion to Augustine.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MACEDO, J. M. C. **Anselmo e a astúcia da razão**. Porto: Universidade do Porto, 1996.

MARTINES, Paulo Ricardo. **A liberdade em Anselmo de Cantuária**. [Tese de Doutorado UNICAMP]. Campinas, 2000.

MARTINES, Paulo Ricardo. **O “argumento único” do Proslogion**. [Dissertação de Mestrado PUC-SP]. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

MARTINES, Paulo Ricardo. **Liberdade e Graça em Santo Anselmo**. IN. *Dissertatio* (UFpel), Pelotas, v. 22, 2005. pp. 17-38.

MARTINES, Paulo Ricardo. **Ser e Essência no Monologion de Santo Anselmo**. IN. *Temas & Matizes*, v. 4, 2005. pp. 23-30.

MARTINES, Paulo Ricardo. **Vontade e Beatitude em Santo Anselmo**. IN. *Burlando, G. (org.). De las pasiones em La Filosofía Medieval. Santiago, Chile: La Société Internationale pour l'Étude de La Philosophie Médiévale (SIEPM), V. 2009. pp. 97-107.*

MATTHEWS, G. B. **Santo Agostinho**. Trad. Hugo Chelo. Lisboa: Edições 70, 2008.

MONGELLI, Lênia Márcia (org.). **Trivium e Quadrivium: As artes liberais na Idade Média**. Cotia: Editora Íbis, 1999.

MONTES D'OCA, F. R. **O pensamento ético de Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado**. [Tese de Doutorado PUCRS] Porto Alegre, 2014.

MONTICLOS, Jean. **Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du xi^e siècle**. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1971.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2009.

NOVAES, Moacyr. **O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona** [Tese de Doutorado USP]. São Paulo, 1997.

NOVAES, Moacyr. **Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana.** IN: *Analytica*. Vol.7, nº1, 2003, pp. 97-112.

NOVAES, Moacyr. **Eternidade em Agostinho, Interioridade sem Sujeito.** IN: *Analytica*. Vol.9, nº1, 2005, pp. 93-121.

O'CONNOR, W. **The concept of the human Soul according to Saint Augustine.** Washington D.C.: Catholic University of America, 1921.

OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradições e reformas.** Trad. Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.

OLIVEIRA E SILVA, P. **Ordem e Mediação. A Ontologia relacional de Agostinho de Hipona.** Porto Alegre: Letra & Vida Editora, 2012.

PALACIOS, Pelayo. **Tempo e Razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho.** São Paulo: Loyola, 2002.

PADOVESE, Luigi. **Introdução à Teologia Patrística.** Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

PÉPIN, Jean. **Santo Agostinho e a Patrística Ocidental.** IN. *François Châtelet (org.). De Platão a São Tomás de Aquino.* Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. pp. 213-234.

PORCHAT, Oswaldo. **Ciência e Dialética em Aristóteles.** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PICH, R. H. **Agostinho e a 'descoberta' da vontade: primeiro estudo.** IN. *Veritas*. Vol.50, nº3, 2005. pp. 139-157.

PICH, R. H. **Agostinho e a 'descoberta' da vontade: segundo estudo.** IN. *Veritas*. Vol.51, nº4, 2006. pp. 143-146.

ROGERS, K. A. **Anselm on freedom.** Oxford: Oxford University Press, 2008.

SCIUTO, Italo. **La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta**. IN. *Medioevo XV*, 1989. pp. 36-66.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e Recriação de Sentidos. A Filosofia na época da expansão do Cristianismo - Séculos, II, III e IV**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

STREFLING, Sérgio. **O Argumento Ontológico de S. Anselmo**. Porto Alegre: Edipucrs. 1993.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling**. Trad. S. J. Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

TREGO, K. **L'essence de la liberté. la refondation de l'éthique dans l'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry**. Études de philosophie médiévale, 95. Paris: Vrin, 2010.

VASCONCELLOS, Manoel. **Fides, Ratio, Auctoritas: O esforço dialético no 'Monologion' de Anselmo de Aosta** [Tese de Doutorado PUC-RS]. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

VASCONCELLOS, Manoel. **A análise trinitária no último Anselmo**. IN. *Dissertatio* 11, 2000. pp. 125-135.

VASCONCELLOS, Manoel. **Perfeições puras segundo Anselmo de Aosta**. IN. *Dissertatio* 31, 2010. pp. 179-195.

VIGNAUX, Paul. **De saint Anselme a Luther**. Études de philosophie médiévale, hors serie. Paris: Vrin, 1976.