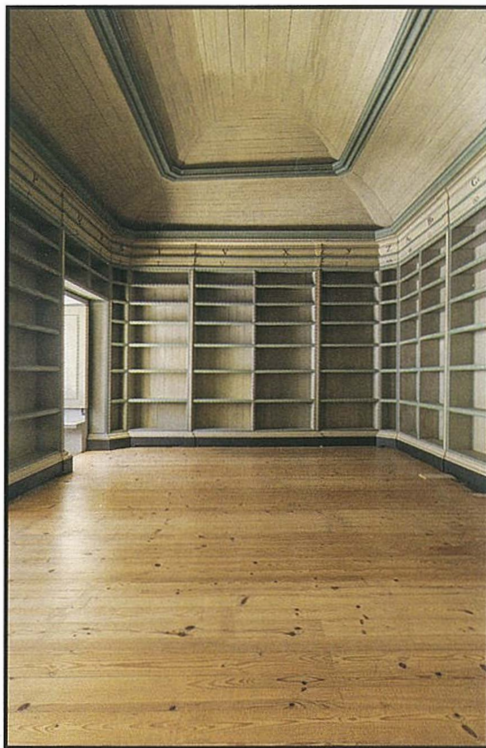




V SEMINÁRIO INTERNACIONAL

ORA ET LABORA
'REFOJOS DE BASTO: LEITURAS, TEXTOS
E AUTORES BENEDITINOS'

ATAS

CABECEIRAS DE BASTO

SETEMBRO | 2022

FICHA TÉCNICA

Título V Seminário Internacional
Ora et labora 'Refojos de Basto: Leituras, textos e autores beneditinos'

Autor **Município de Cabeceiras de Basto**
Aida Maria Reis da Mata
Ana Isabel Líbano Monteiro
Andrea Mariani
Enrico Veneziani
Fernanda Maria Guedes de Campos
Francesco Renzi
José Carlos Seabra Pereira
José Francisco Meirinhos
Luana Giurgevich
Luís Carlos Amaral
Maria Cristina Cunha e Maria João Oliveira e Silva
Maria Luísa Jacquinnet
Nuno de Pinho Falcão
Paula Almeida Mendes
Pedro Vilas Boas Tavares
Saul António Gomes

Coordenação Pedro Vilas Boas Tavares
Fátima Oliveira
Alexandra Carneiro

Editor Município de Cabeceiras de Basto

Tiragem 500 exemplares

Depósito legal 502783/22

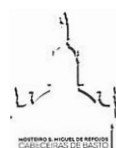
ISBN 978-989-53472-2-3

Data SETEMBRO DE 2022

Execução gráfica Gráfica Diário do Minho



CÂMARA MUNICIPAL DE
CABECEIRAS DE BASTO



Centro UNESCO
CASA
DO TEMPO



Livros, leituras e ciência de Deus em Anselmo de Aosta, de Bec e de Cantuária

José Francisco Meirinhos¹
FLUP / Instituto de Filosofia

A José Maria da Costa Macedo

A regra do Patriarca S. Bento deu aos livros e à leitura funções precisas no quotidiano e na formação espiritual dos monges². A obra de S. Anselmo (c. 1033–1109), um dos mais ilustres e influentes autores beneditinos, testemunha como a leitura e a reflexão quotidianas ordenavam a vida em comunidade, que este monge especulativo explorou através da meditação pessoal que conciliava a observância da autoridade e a ousadia da razão na construção de novos argumentos para o entendimento dos conteúdos da fé.

Anselmus é um homem de muitos mundos e de muitas vidas: nasceu em Aosta no norte da península Itálica, na primeira idade adulta deambulou por terras dos francos, ingressou na Ordem de S. Bento no mosteiro de Bec na Normandia, foi arcebispo de Cantuária, a Igreja primaz das ilhas britânicas. Monge e mestre de monges, foi também um homem ativo que ocupou os mais altos cargos monásticos e eclesiásticos, de espírito a um tempo contemplativo e profundamente racional. Segundo critérios mais modernos, para além de monge, foi filósofo, teólogo e homem público. Anselmo morreu em 1109, o ano do nascimento do rei Afonso Henriques. Tinha então cerca de 76 anos, uma vida longa para a época, deixando uma obra densa e que se tornaria influente no interior e no exterior da Ordem de S. Bento.

Neste estudo será analisada a importância da ação e das obras de Anselmo, percorrendo aspetos que mais se relacionam com a leitura e os livros em ambiente monástico. Após (1) a brevíssima apresentação do percurso pessoal de Anselmo, veremos como (2) a vida em comunidade é marcada pela oração, a meditação e o debate com os confrades, para os quais escreve obras sobre os temas que ensinava e discutiam, e os métodos que nelas seguia, como é também testemunhado por (3) relatos sobre o trabalho intelectual e prático da escrita da sua obra mais famosa, o *Proslogion*, que inclui (4) o argumento sobre a existência de Deus, que Anselmo descreve como nascido da luta interior de pensamentos, argumento esse que viria a ter uma importante influência na história da filosofia, a qual está muito para lá da (5) intenção estrita e original do opúsculo, ao qual regressaremos no final do estudo para realçar a aspiração contemplativa que também anima o *Proslogion* e a obra de Anselmo.

1 Professor do Departamento de Filosofia e investigador do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, onde coordena a área de Filosofia Medieval e do início da Idade Moderna. Via Panorâmica s/n; 4150-564 Porto, Portugal.

2 Vejam-se os 4 volumes de Atas dos anteriores seminários internacionais Ora et labora, celebrados em Cabeceiras de Basto.

1. Deambulações de um jovem e a vida monástica no século XI

Anselmo nasceu em família nobre de Aosta, uma pequena cidade numa região francófona do atual norte de Itália, entre 1033 e 1034³, anos em que a região deixou de pertencer ao reino da Burgúndia e foi absorvida pelo sacro Império Romano, no chamado reino de Arles.

Os relatos hagiográficos narram que desde criança Anselmo queria dedicar-se aos estudos. Uma crise de adolescência levou-o a querer entrar na vida monástica, simulando mesmo uma doença, antes de 1048, para forçar a família a autorizar esse ingresso, mas essa vocação perde-a na juventude com a morte da mãe Ermenberga. As desavenças com o pai, Gondulfo, levam-no a abdicar dos bens familiares e, em vez de rumar a sul na península itálica, viaja para norte, vagueando por terras dos Francos entre 1056 e 1059, aparentemente indeciso sobre se fazer-se monge, ou em que Ordem e mosteiro ingressar. Hesita entre Cluny e Bec, aonde acaba por chegar em 1059, ano da morte do pai. No ano seguinte, em 1060, aos 27 anos, faz-se monge em Bec, na Normandia, onde pontificava Lanfranco de Pavia, prior do mosteiro e já famoso mestre, então envolvido numa querela teológica e eclesiológica com Berengário de Tours, sobre a transubstanciação, que se desenrolava com recurso às artes do *trivium*, sobretudo a dialética, o que era uma perigosa novidade na discussão de questões de fé⁴. Nessa idade a formação de Anselmo deveria estar já bem consolidada e provavelmente prefere Bec por, ao lado de Lanfranco, lhe ser possível continuar a vida dedicada à meditação e ao estudo. Em 1063 Lanfranco é nomeado Abade de Santo Estêvão de Caen e Anselmo sucede-lhe como prior de Bec. Em 1066 na Batalha de Hastings Guilherme I da Normandia derrota os normandos e inicia a conquista de Inglaterra, o que criará condições políticas para a extensão da influência de Bec na ilha. Poucos anos depois, em 1070, Lanfranco é nomeado arcebispo de Cantuária, a Igreja primaz de Inglaterra.

Anselmo permanece em Bec e, a pedido dos monges, em 1076 compõe o *Monologion* e no ano seguinte, ainda em resposta ao mesmo pedido, mas usando outro procedimento, compõe o *Proslogion*, duas obras sobre os conteúdos da fé a que regressaremos mais à frente, por ilustrarem as preocupações e os métodos de trabalho e de pensamento de Anselmo. Em 1078, após a morte de Erluíno, que fundara a abadia em 1034, Anselmo é eleito abade de Bec. Após a morte de Lanfranco, em 1089, então Arcebispo de Cantuária, e passados alguns anos de vacatura, Anselmo é ele mesmo eleito Arcebispo de Cantuária, em 1093, mais uma vez seguindo o percurso de Lanfranco. Nesta função envolve-se em longos conflitos com os reis normandos Guilherme II e, após 1100, com Henrique I, os quais o forçam por duas vezes ao exílio, o primeiro entre 1097 e 1101 (em Lyon e Roma), o segundo entre 1103 e 1106 (em Roma, Lyon e Bec), simultaneamente para se colocar sob a proteção do papa e lhe manifestar a sua primeira fidelidade, e não ao rei, como pertinaz defensor da primazia da Igreja de Cantuária, da liberdade da Igreja face ao poder real e do poder do arcebispo de investir as autoridades eclesiásticas, sobretudo os bispos e o próprio arcebispo de York, que lhe disputava a primazia em aliança com o rei. O longo conflito sobre a liberdade da Igreja e as investiduras terminou apenas em 1107 com a Concordata de Londres, que estabelecia os termos do acordo a que chegaram Anselmo e Henrique⁵.

Mesmo entre todas as atividades eclesiásticas e políticas, Anselmo manteve-se sempre um pensador e um autor ativo⁶. Atesta-o desde logo a extensa coleção de cartas, subsistem 475, que enviou aos mais diferentes destinatários, sobretudo autoridades religiosas e nobreza de várias condições. Um importante número de cartas é dirigido

3 A mais detalhada biografia intelectual de Anselmo é a obra de R.W. Southern, *Saint Anselm, a Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 (reprint 1993). A bibliografia sobre o pensamento e obra de Anselmo é muito extensa, para estudos de conjunto vejam-se: J. Hopkins, *A Companion to the Study of Saint Anselm*, University of Minnesota Press, Minnesota 1972; T. J. Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, cit., pp. 119–155; B. Davies – B. Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; S. Visser – W. Thomas, *Anselm*, Oxford University Press, New York – Oxford 2009; e um importante conjunto de estudos em M. L. Xavier (org.), *Anselmo sola ratione: 900 anos depois*, volume monográfico de *Philosophica*, 34 (2009).

4 Veja-se K. Flash, «Chose ou signe: Béranger de Tours contre Lanfranc», cap. IV da obra do autor, *Introduction à la philosophie médiévale*, Cerf – Academic Press Fribourg, Paris – Fribourg 2010, pp. 49–64; Holopainen, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, cit., dedica os capítulos 3 e 4 às obras de Lanfranco e de Berengário envolvidas nesta polémica.

5 Sobre estes conflitos, cfr. Southern, *Saint Anselm*, cit., pp. 277–364.

6 O pensamento e a ação de Anselmo são estudados em contexto também em AAVV, *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles. Études anselmiennes*, CNRS, Paris 1984; D. E. Luscombe – G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury. Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 1093*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.

a monges beneditinos, sobre grande variedade de assuntos, sempre com Anselmo a insistir na supremacia da vida virtuosa e nos preceitos da regra de S. Bento. Escreveu também diversas obras, mesmo durante o exílio, sempre de conteúdo bíblico e teológico, na tradição da *lectio divina*, com um característico acento meditativo e de oração⁷.

Anselmo manteve sempre a forma de vida monástica, e a fama de sábio e de santidade foi crescendo mesmo fora dos mosteiros e do círculo episcopal. Correspondendo-se com anônimos monges ou com importantes personagens, recebia pedidos de aconselhamento ou para que escrevesse obras sobre questões de fé, o que testemunha a extensão do seu prestígio e também a rede de relações que manteve em múltiplas regiões. O segundo prefácio da coleção de *Orações ou meditações*, começadas a compor por volta de 1070, testemunha, quando já era bispo de Cantuária, a oferta desta coleção à condessa Matilda da Toscana, talvez a mais poderosa mulher da época, senhora de um extenso território, que, após a sua morte, seria disputado em partilhas ao longo de mais de um século⁸. Em resposta ao pedido de Matilda, Anselmo prefere enviar-lhe essas *Orações ou meditações*, reconhecendo que não se dirigem à sua pessoa ou condição, mas que mesmo assim são adequadas para excitar a mente ao amor ou temor de Deus, avisando que não devem ser lidas a correr, mas pausadamente, com intensa e lenta meditação. Anselmo é um mestre de fé para os monges da sua comunidade, mas pelas cartas e *Orações* exerce influência direta numa muito mais extensa rede de relações, bem para lá dos mosteiros beneditinos⁹.

Anselmo morre em Cantuária em 1109. Em Maio de 1163 Thomas Becket, arcebispo de Cantuária, pede ao papa Alexandre III, no concílio de Tours, a canonização de Anselmo. Não há registo de decisão formal, mas Anselmo é desde cedo considerado e venerado como santo. Foi canonizado em 1494 e em 1720 a Igreja Católica declarou-o Doutor da Igreja, com o título de *Doctor magnificus*. Na Ordem Beneditina Anselmo era festejado pela sua vida exemplar, e as suas obras sempre foram lidas como exemplo e escola de meditação. Apesar do silêncio sobre Anselmo durante o século XII, a partir do século XIII, com o desenvolvimento da Teologia como ciência, as suas posições serão citadas por alguns com autoridade equivalente à dos autores da Patrística.

2. As primeiras obras de Anselmo e os conflitos entre razão e autoridade

Nas obras de Anselmo, nas cartas e nas recolhas de ditos¹⁰ encontramos importantes informações sobre a composição das suas obras. Eadmero, monge beneditino que Anselmo conhecera ainda jovem, em 1079, na sua primeira deslocação aos mosteiros ingleses dependentes de Bec, e que permanecerá sempre a seu lado, registou em duas obras todas as ocorrências biográficas dignas de ser conservadas sobre Anselmo, onde os livros e a meditação são devidamente realçadas¹¹. A *História dos novos tempos em Inglaterra* ocupa-se sobretudo de factos políticos relacionados com os reis de Inglaterra e o papel neles desempenhado por Anselmo. A *Vida de Anselmo (Vita Anselmi)* foi escrita ainda em vida de Anselmo, como se depreende do último capítulo onde Anselmo lhe

7 Em português estão traduzidos os três diálogos que, embora não discutam diretamente a Escritura, Anselmo apresenta como sendo dedicados ao estudo da Sagrada Escritura, no volume Anselmo de Cantuária, *Diálogos filosóficos: A verdade, A liberdade de escolha, A queda do diabo / De veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli*, introd., trad. e notas Paula Oliveira e Silva, Afrontamento, Porto 2012. Para além dessas e do *Monologion*, do *Proslogion*, das *Meditações e orações*, das *Cartas*, as outras as obras de Anselmo são: *Cur Deus homo* (Porquê um Deus homem), *De conceptu virginali et de peccato originali* (Sobre a concepção virginal e o pecado original), *Meditatio de humana redemptione* (Meditação sobre a redenção humana), *De processione Sancti Spiritus* (Sobre a processão do Espírito Santo), *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (Sobre a concordância da presciência e da predestinação e da graça de Deus com o livre arbitrio), ficando inacabada a obra *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate* (Sobre potência e impotência, possibilidade e impossibilidade, necessidade e liberdade). A edição crítica das obras completas de Anselmo foi publicada em *S. Anselmi Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, vol. I, Seckau 1938; vol. I (repr.)–IV, Edinburgh 1946–1961 (reprint: Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968); esta edição crítica é reproduzida nas páginas par da tradução das obras completas de Anselmo para francês *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, 9 volumes, Cerf, Paris 1986–1994.

8 Em alguns manuscritos esta oferta é representada com Anselmo, em veste e báculo de Arcebispo, a entregar um códice à Condessa, como na parte superior da letra S do f. 185v do manuscrito Oxford, Bodleian Library, Auct. D. 2. 6 (datável de c. 1150), ou com imponência e ambos em corpo inteiro no códice Admont, Stiftsbibliothek, Hds. 289, f. 1v.

9 As cartas e as recolhas que as transmitem estão estudadas por S. Niskanen, *The Letter Collections of Anselm of Canterbury*, Brepols Turnhout 2011; ver também o apêndice «Towards a History of Anselm's Letters», em Southern, *Saint Anselm*, cit., pp. 459–481.

10 Os discípulos tiveram um importante papel coligindo ditos e as cartas, Southern, *Saint Anselm*, cit., pp. 382–403.

11 Ambas as obras de Eadmero estão traduzidas por Henri Rochais no volume 9 de *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Cerf, Paris 1994.

ordena que os cadernos que a contêm sejam destruídos, o que Eadmero evita com astúcia. A obra terá sido completada e revista após a morte de Anselmo, num registo narrativo e admiratório destinado a preservar e a engrandecer quanto possível a sua figura e fama de santidade, terminando mesmo com uma recolha de milagres.

Como fiel secretário, Eadmero mimetiza as crónicas e os relatos hagiográficos, com admiração e reverência pelo monge e homem de Igreja que, acima de tudo, observa com rigor a regra de S. Bento e a ordenada vida quotidiana dedicada à oração e ao ofício divino. Todas as circunstâncias lhe servem para sublinhar a sabedoria, bondade e poderes taumatúrgicos de Anselmo, recordado pela sua vida exemplar, toda dedicada ao serviço da comunidade, à leitura e ao estudo, à meditação e à oração, sem deixar de desempenhar as funções para as quais era escolhido, apesar dos seus protestos, por preferir a vida monástica a toda a agitação e distrações da vida pública.

Eadmero dá preciosas informações sobre as leituras e a escrita das obras de Anselmo, porque também elas testemunham uma vida dedicada à oração, ao estudo e à discussão com os monges para encontrar respostas meditadas sobre os conteúdos da fé. A composição e a primeira difusão das que se tornariam as suas duas obras mais famosas e influentes, o *Monologion* e o *Proslogion*, escritas entre 1075 e 1078, durante o priorado de Bec, permitem acompanhar a inquietação religiosa e intelectual que está na origem do programa de formação espiritual deste monge do século XI-XII.

No início do Prólogo da primeira das obras que dedica às provas da existência de Deus, publicada enquanto «exemplo de meditação sobre as razões da fé» (*exemplum meditando de ratione fidei*), como mais tarde dirá, Anselmo explica as motivações desta obra, composta a pedido dos monges que com ele entretinham insistentes colóquios, os quais lhe traçam um exigente plano metodológico¹²:

Alguns irmãos pediram-me muitas vezes e com insistência que lhes escrevesse como exemplo de meditação alguns pensamentos que lhes tinha exposto de modo corrente sobre a essência divina e algumas outras matérias relacionadas com esta meditação. Seguindo mais a sua vontade do que a natureza do assunto ou a minha capacidade, consignaram-me para escrever esta meditação a seguinte forma: absolutamente nada persuadir a partir da autoridade da Escritura, mas que, em estilo simples e através de argumentos comuns, no final de cada investigação mostrasse de modo breve tudo o que seria afirmado, cedendo apenas à necessidade da razão (*ratione necessitas*) e à clareza da verdade (*veritatis claritas*). Quiseram também que não deixasse de responder às objeções que me ocorressem, por mais simples ou vagas que fossem¹³.

As primeiras palavras da obra evocam o ambiente de estudo, meditação e discussão em torno de Anselmo no mosteiro de Bec, sempre ocupado com a formação dos mais novos e recetivo aos seus desafios. As exigências metodológicas comportam riscos, não por lhe pedirem para usar linguagem simples para tratar assuntos complexos, mas, sobretudo, pela particular forma de fundamentação que estas discussões explicitamente envolvem: os discípulos não querem ser convencidos pelo recurso à autoridade, mas sim por argumentos racionais que tornem a verdade clara e clarificadora. Seguramente essa não é uma invenção ou uma exigência dos discípulos, é o método que Anselmo ele próprio usa nos seus colóquios ou lições, nas quais nenhuma objeção pode ficar sem resposta, no que antecipa o método escolástico das questões, com argumentos a favor e contra, todos com a devida explicação.

Anselmo está bem ciente das exigências, mas também dos riscos, de um tal método de meditação e de argumentação, como o deixa bem claro no final do prefácio, que escreveu após a obra já ter alguma circulação,

12 Sobre esta obra à qual, como veremos, depois de outras tentativas, acabará por dar o título de *Monologion*, vejam-se as obras gerais sobre Anselmo já citado e também P. Vignaux, «Structure et sens du *Monologion*», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 31 (1947) 192–212; P. Gilber, *Dire l'ineffable. Lecture du Monologion de S. Anselm*, Lethielleux, Paris 1984; P. Vignaux, «Nécessité des raisons dans le *Monologion*», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 64.1 (1980) 3–26.

13 S. Anselme de Cantorbéry, *Monologion* (L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, vol. 1), Cerf, Paris 1986, Prologus, p. 44 (ed. Schmitt, p. 7).

exigindo que ele passe a ser copiado mesmo antes da tábua de capítulos, pois será útil para a obra ser compreendida por quem a leia, sabendo qual a intenção, o método (baseado apenas no pensamento, *sola cogitatione*) e a forma de disputa que usa¹⁴. Anselmo sabia os riscos a que se expunha ao tratar da questão da existência de Deus sob esta forma nova e inovadora, reiterando no mesmo prefácio que a obra nada contém de novo ou que divirja da verdade (*nimis novum sit aut a veritati dissentiat*), tendo o cuidado de escrever que o leitor cuidadoso poderá encontrar tudo nos Padres Católicos e sobretudo no *De Trinitate* de Agostinho ou nos “Gregos”¹⁵.

Em pelo menos duas cartas a Lanfranco¹⁶ o próprio Anselmo submete à leitura do antigo mestre e agora Arcebispo a obra que compusera com zelo, solicitando a sua avaliação rigorosa. Uma dessas cartas é a que antecede o *Monologion* em vários manuscritos e na edição crítica de Franciscus Salesius Schmitt, mas não está incluída no epistolário. No último parágrafo explica as razões que estão na origem da obra, remetendo até para o Prólogo, e repete que ela começou já a ser copiada por leitores interessados. Não sabendo se a deve divulgar ou não, diz a Lanfranco:

(...) recorro ao meu conselheiro pessoal e envio o escrito para que seja examinado por vosso juízo e que pela sua autoridade sejam retiradas as inépcias do olhar [de quem o lê], ou, corrigidas, seja oferecido àqueles que o querem¹⁷.

Talvez inquieto por não receber resposta, Anselmo escreve outra carta a Lanfranco, justificando-se por não ter tido a oportunidade de lhe ler a obra de viva-voz, insistindo que aguarda um juízo de autoridade, para saber o que fazer quanto à sua publicação. E acrescenta as razões para pedir a Lanfranco que seja ele a atribuir-lhe um título, se a obra lhe parecer digna de circular:

Não lhe dei um título, porque nunca o considerei digno de circular sob um título. Se no vosso juízo considerardes que o que escrevi é digno de ter sido escrito, então peço que quem assim o confirma, também lhe atribua um título. (...) Mas se, ao examiná-lo, concluídes o contrário, então peço que o exemplar que envio não me seja devolvido através deste irmão, mas que por algum elemento ele seja esmagado [pela terra], ou submerso [na água], ou consumido [pelo fogo], ou disperso [no ar]. (...) Quanto ao exemplar que guardei, não terá outro destino senão o daquele que vos envio¹⁸.

Anselmo submete-se com humildade à decisão da autoridade eclesiástica do seu antigo mentor. E não hesita em sugerir que a obra, que é fruto da razão, seja destruída por qualquer um dos quatro elementos naturais e que ele mesmo destruirá a sua cópia se o juízo de Lanfranco for negativo.

A resposta de Lanfranco não terá sido a que esperava¹⁹, mas o que chegou a Anselmo também não teve seriedade suficiente para o obrigar a destruir o seu exemplar, como prometera que faria. Alguma resposta deve ter existido porque Anselmo envia outra carta a Lanfranco com novas justificações, que se prendem todas com o método usado. O que parece estar em causa é que, para Lanfranco, Anselmo cederia em excesso à razão, descuidando os textos sagrados e a autoridade daqueles que são versados em textos sagrados. Anselmo contrapõe que a estes os tem bem presentes (como aliás sublinhava na carta a Lanfranco que antecede o Prólogo e já referida

14 Idem, cit., p. 46 (ed. Schmitt, p. 8).

15 Idem, ibidem.

16 As cartas não estão datadas, mas devem ser do período entre a conclusão da obra, iniciada em 1075 e concluída no ano seguinte, e o ano da composição do *Proslogion*, em 1077/1078. Não há cartas que testemunhem o envio do *Proslogion* a Lanfranco.

17 S. Anselme de Cantorbery, *Monologion*, ed. cit., p. 42 (ed. Schmitt, p. 6).

18 Carta 72, cfr. S. Anselme de Cantorbery, *Lettres 1 à 147* (L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbery, vol. 6), Cerf, Paris 2004, p. 218 (ed. Schmitt, p. 193).

19 A resposta deve ter demorado porque Anselmo escreve também uma carta ao monge Maurício, que se encontrava em Cantuária, para que de modo insistente obtivesse a resposta do arcebispo Lanfranco, fosse ela a de ordenar a destruição, ou a correção, ou a simples aprovação do opúsculo; cf. carta 74, S. Anselme de Cantorbery, *Lettres 1 à 147*, cit., pp. 222–224 (ed. Schmitt, pp. 195–196).

atrás) e cita em especial Agostinho, em quem Anselmo, em nova afirmação de humildade, afirma que encontra já dito o que ele mesmo escreveu de forma mais breve, brevidade que, recordemos, era o que os monges lhe pediam:

Dizeis-me, advertindo-me com conselhos sábios e salutareis, que neste opúsculo há algumas afirmações que devem ser pesadas com mais sagacidade na balança da mente, submetidas à consulta de homens versados em textos sagrados e revestidas de divina autoridade quando a razão falha: foi o que fiz, antes e depois de vossa amável e paternal admoestação. Ao longo desta discussão, tal como a escrevi, foi minha intenção de aí nada afirmar que não me parecesse poder ser defendido, de forma indubitável, pelos ditos canônicos ou nos de Santo Agostinho. E agora, de cada vez que releio o que disse, não consigo perceber que tenha dito outra coisa. (...) Esses mesmos pontos (...) encontrando-os e confiando na autoridade [de S. Agostinho], repito-os por um raciocínio mais curto. (...) Seja como for, este mesmo escrito espera de vossa autoridade a decisão sobre a sua preservação ou destruição²⁰.

Prestado o esclarecimento sobre o método, Anselmo insiste de novo em ter uma resposta clara de Lanfranco, que pode nunca ter chegado na forma que esperava.

Aquando da troca epistolar sobre esta obra ainda sem nome, os argumentos sobre a existência de Deus continuavam no centro das meditações de Anselmo e nos colóquios com os monges, a ponto de lhe ocorrer a necessidade de redigir uma segunda obra, onde o método vai ser aprofundado e depurado. Anselmo escreve no prólogo dessa nova obra:

Depois que pressionado por alguns irmãos publiquei um certo opúsculo como um exemplo de meditação acerca das razões da fé (*exemplum meditandi de ratione fidei*), na pessoa de alguém que investiga aquilo que ignora raciocionando em silêncio consigo próprio; considerando aquela obra como composta pelo articulado de muitos argumentos comecei a interrogar-me se acaso poderia encontrar-se um só argumento (*unum argumentum*) cuja força demonstrativa não precisasse de qualquer outro além de si e que, só por si, fosse suficiente para demonstrar que Deus existe verdadeiramente e que é o Sumo Bem que não precisa de qualquer outra realidade, mas do qual todas as coisas precisam para existirem e para bem existirem, e tudo quanto acreditamos acerca da substância divina²¹.

A meditação acerca das razões da fé é agora depurada e aprofundada, prescindindo do encadeamento de argumentos, em busca de uma ainda maior simplicidade, clareza e exatidão de pensamento. O opúsculo anterior já não parecia a Anselmo suficientemente probatório. Por se desenvolver numa concatenação de argumentos, busca agora um argumento único, que se baste a si mesmo e não precise de outros para garantir à razão a existência de Deus e que Deus é tudo aquilo em que os crentes acreditam.

O prólogo fornece ainda mais detalhes sobre o método, que ignora completamente as admoestações de Lanfranco, passando totalmente em silêncio o apelo à Escritura e aos santos intérpretes da Escritura. Anselmo está seguro de ter encontrado um argumento que, sem qualquer conflito com a fé, por si mesmo se apresenta à razão. E é sobre ele que decide escrever o novo opúsculo, em que aquele que fala procura *compreender o que crê*:

20 Carta 77; cf. S. Anselme de Cantorbery, *Lettres 1 à 147*, cit., pp. 230–232 (ed. Schmitt, pp. 199–200).

21 *Proslogion*, Prólogo, cf. Santo Anselmo, *Proslogion, seguido do Livro em Favor de um Insensato, de Gaunilo, e do Livro Apologético*, tradução, introdução e comentários de Costa Macedo, Porto Editora, Porto 1996, p. 19 (expressões latinas adicionadas); S. Anselme de Cantorbery, *Proslogion* (L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbery, vol. 1) p. 228 (ed. Schmitt, p. 94).

Um certo dia quando me esforçava veementemente por resistir àquela importunidade, aquilo que desesperava de encontrar deparou-se-me no próprio conflito dos pensamentos (*in ipso cogitationum conflictu*), de tal maneira que acolhi aquele pensamento, que antes repelia preocupadamente. Considerando então que aquilo que me alegrava ter encontrado poderia agradar a alguém que o lesse, escrevi o dito opúsculo acerca disso mesmo e de mais algumas coisas, na pessoa de alguém que se esforça por elevar a sua mente à contemplação de Deus (*erigere mentem suam ad contemplandum deum*) e que procura entender aquilo em que acredita (*et quaerentis intelligere quod credit*)²².

Anselmo é detalhado quando contrapõe as duas obras: se no outro escrevia como alguém que discute consigo mesmo, neste o próprio esforço e exercício da meditação encontra uma dupla passagem para o seu exterior: a elevação da mente a Deus e a compreensão dos conteúdos da crença.

Lido também na sua outra dimensão de descrição da prática autoral e do trabalho de relação entre pensamento e escrita, este prólogo revela-nos também muito sobre a vida intelectual e sobre a difusão de obras escritas no final do século XI. Neste caso Anselmo já não busca a caução de Lanfranco, ainda menos altera o método de discussão e de fundamentação. Pelo contrário, aproveita mesmo para dar um título ao opúsculo anterior, tarefa que Lanfranco declinara, estabelecendo também a complementaridade entre as duas obras:

E porque pensava que nem este nem aquele que antes referi eram dignos do nome de livro ou que lhes antepusessem o nome do autor, mas também que não deveriam ser publicados sem algum título pelo qual convidassem de certa maneira à sua leitura alguém a cujas mãos chegassem, dei um título a cada um de maneira que o primeiro fosse chamado *Exemplo de meditação acerca das razões da Fé* e o segundo *A fé em busca do entendimento*. Mas quando já um e outro tinham sido copiados por vários com estes títulos, alguns me forçaram a que lhes antepusesse o meu nome, destacando-se nisso especialmente o reverendo Arcebispo de Lyon, de nome Hugo (...) que mo ordenou em nome da sua autoridade apostólica. Para que isto se fizesse de forma mais adequada, chamei àquele *Monologion*, isto é, solilóquio, e a este *Proslogion*, isto é, alocução²³.

É merecedor de interrogação porque é que Anselmo, para além da cuidadosa justificação do método, trata com tanto detalhe a questão do nome das obras e se deve ou não colocar-se como seu autor. Há aqui uma tensão entre a humildade do monge e a necessidade de se afirmar como autor, algo que não era comum na Idade Média, época em que muitas obras são copiadas e circulam anónimas. A razão parece ser porque os opúsculos já «tinham sido copiados por vários», dando Anselmo a entender que isso acontece sem ter dado as obras por concluídas. Tem até o cuidado de afirmar que coloca o seu nome nas obras porque vários lho pedem, sobretudo o arcebispo de Lyon e legado pontifício. Numa carta a este mesmo bispo, que se interessava pelos opúsculos de Anselmo, lho pedia e os lia, escreve que isso os torna dignos de ter um nome adequado e que, tendo repensado o assunto, lhe pede que recupere os livros e lhes altere os nomes, passando o que se chamava *De ratione fidei* (Sobre a razão da fé) a chamar-se *Monologion* e o que se chamava *Alloquium* passa a chamar-se *Proslogion*. E pede-lhe também que corrija o final do prefácio deste último, onde fala dos títulos²⁴.

Que há alguma razão para Anselmo insistir nesta questão dos títulos e assinatura das obras fica também claro na mesma carta a Hugo bispo de Lyon na qual se desculpa por não lhe explicar as razões destas alterações «porque

22 Anselmo, *Proslogion*, Prólogo, trad. Costa Macedo, cit. pp. 19–20; S. Anselme de Cantorbery, *Proslogion*, cit., pp. 228–230 (ed. Schmitt, pp. 93–94).

23 Anselmo, *Proslogion*, Prólogo, trad. Costa Macedo, cit. p. 20 (com alterações); S. Anselme de Cantorbery, *Proslogion*, cit., p. 230 (ed. Schmitt, p. 94).

24 Carta 109; cf. S. Anselme de Cantorbery, *Lettres 1 à 147*, cit., pp. 314–317 (ed. Schmitt, pp. 242–243).

não é agora necessário e porque não convém à brevidade da carta»²⁵. Não temos a explicação, mas pelo menos ficamos a saber que seria longa. Na verdade, no prefácio do *Proslogion* Anselmo parece radiante com a sua descoberta e faz agora questão de dar títulos a ambas as obras e de as assinar, sem as submeter à crítica de alguma autoridade, tornando clara a autoria individual, que as fórmulas de humildade retoricamente procuram esbater.

3. Escrita e reescrita do argumento e a edição final do *Proslogion*

Os detalhes transmitidos pelo seu biógrafo Eadmero, que em parte coincidem com o descrito no prólogo, acentuam que a descoberta de Anselmo foi uma experiência difícil e intensa. A fonte de Eadmero terá sido o próprio Anselmo, porque no momento de composição do *Proslogion* ainda Eadmero não acompanhava nem conhecia Anselmo. Eadmero, que parece ter também consultado a própria obra quando escreveu este capítulo, menciona o conflito de pensamentos em que Anselmo vive depois de escrever o *Monologion*, na tentativa de provar pela razão o que na fé se diz acerca de Deus, agora por um argumento breve, chegando a crer que havia nesses pensamentos uma tentação diabólica, mas que nem assim essa luta interior o abandona:

Então ocorreu-lhe considerar se seria possível provar por um único argumento curto o que se diz de Deus na fé e na pregação, a saber: que ele é eterno, imutável, onipotente, uno em todos os lugares, incompreensível, justo, bom, misericordioso, verídico, a verdade, o bem, a justiça e muitas outras coisas, e como tudo isso é um e o mesmo <Deus>. Esta questão, como ele mesmo dizia, causou-lhe grande dificuldade. Pois, por um lado, esta reflexão privava-o de beber, comer e dormir, e, por outro lado, o que o oprimiu mais, foi ter perturbado a atenção que devia às matinas e ao resto do serviço a Deus. Percebendo isso, e ainda incapaz de compreender totalmente o que procurava, sentiu que tal pensamento era uma tentação do diabo e tentou afastá-lo das suas preocupações. Porém, quanto mais lutava, mais essa reflexão o atormentava e sempre cada vez mais²⁶.

Eadmero resume o conteúdo da obra e do argumento e conta o mesmo que Anselmo, mas com outra vivacidade e detalhes ausentes do Prólogo de Anselmo. Para os monges o conflito interior é mais sentido por afastar do cumprimento do ritmo beneditino das orações diárias. Com satisfação Eadmero descreve o momento da grande descoberta e o que se lhe seguiu, dando saborosas e muito raras informações sobre o processo de composição de obras pelos monges, numa luta entre pensamentos, tabuinhas de cera desaparecidas e reconstituídas, até tudo terminar com a cópia para o estável e duradouro pergaminho:

Ora, uma noite, durante as vigílias noturnas, a graça de Deus brilhou no seu coração, e a solução tornou-se evidente no seu intelecto. (...) Imediatamente escreveu o argumento em tabuinhas e confiou-as a um dos irmãos do mosteiro, para guardá-las com cuidado. Poucos dias depois, pediu as tabuinhas a quem as entregara. Procuraram-nas onde as tinha guardado mas não as encontraram. (...) Anselmo refaz um outro tratado sobre o mesmo assunto, em outras tabuinhas, e confiou-as ao mesmo monge para que as guardasse com mais cuidado. Ele colocou as tabuinhas na parte mais secreta do seu leito e no dia seguinte, sem suspeitar de nada de mal, encontrou-as espalha-

25 «Cur autem hanc mutationem fieri rogitem exponere – si tantum fiat – nec adeo est necessarium, nec hac epistolari brevitatem, quam proposui, congruum», Idem ibidem, p. 316 (Schmitt, p. 242).

26 Eadmero, *Vie de Anselme* (L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbery, vol. 9), Cerf, Paris 1994, I, cap. 19, p. 270.

das pelo chão em frente à sua cama, a cera que as cobria espalhada em migalhas. As tabuinhas foram reunidas, a cera foi apanhada e levaram tudo a Anselmo. Ele junta a cera e, embora com grande dificuldade, reconstituiu o escrito. Mas, temendo que se perdesse completamente por incúria, em nome do Senhor ordenou que fosse escrito em pergaminho²⁷.

A crer em Eadmero, o texto final do *Proslogion* é de facto a terceira versão da obra, portanto um texto trabalhado, reelaborado e revisto. O topos literário da obra resgatada e no limite de ficar perdida para sempre, justificaria só por si o júbilo final de Anselmo pela cópia e difusão do seu escrito. Mas, estes são pormenores para biógrafos, que Anselmo ele mesmo não menciona no Prólogo. Prefere acentuar que a obra foi de imediato copiada e começou a circular, aparentemente até contra a sua vontade e mesmo sem ainda lhe ter dado um título final. Essa rápida difusão acrescentará um novo elemento ao nosso conhecimento da vida dos livros e da leitura em ambiente monástico no final do século XI.

É também Eadmero que fornece as informações sobre o resultado dessa primeira difusão, sempre no mesmo capítulo da *Vida de Anselmo*, que os próprios manuscritos do *Proslogion* confirmam. É aqui que entra na edição e circulação medieval do *Proslogion* outro monge beneditino, o primeiro de uma longa linhagem de críticos do argumento, cujo escrito o próprio Anselmo ordena que passe a ser copiado com a sua obra:

Alguém em cujas mãos esta obra [o *Proslogion*] caiu e que ficou profundamente ofuscado com um argumento do livro, considerou esse argumento inválido. Tentando refutá-lo, compôs um escrito contra ele e acrescentou-o no final do livro. Tudo isso foi passado a Anselmo por um dos seus amigos. Examinando-o, Anselmo regozijou-se. Agradecendo ao seu censor, escreveu a sua própria resposta e enviou-a, escrita numa só peça, na sequência da crítica que lhe fora dirigida, ao amigo que lhe enviara. (..) Anselmo solicitou que a refutação dos seus próprios argumentos e a sua resposta a essa refutação fossem escritas no final e após a sua obra [i.e., o *Proslogion*]²⁸.

Temos aqui a outra comprovação de uma parte do método proposto pelos monges para o *Monologion*: não deixar sem resposta qualquer objeção que seja. Sobre o autor dessa crítica ao argumento apenas conhecemos este escrito, o nome: Gaunilo, e que é um monge da abadia beneditina de Marmoutiers, em Tours. A objeção de Gaunilo é severa, porque rejeita a validade do argumento, o que obrigou Anselmo a escrever novo opúsculo para refutar a refutação do seu argumento²⁹.

Na dialética dos argumentos nas conferências entre Anselmo e os monges, ou de Anselmo consigo mesmo, ou em resposta ao primeiro crítico, é a própria razão que se fundamenta, sem sair de si mesma, prescindindo do recurso à autoridade. A admoestação de Lanfranco não fez efeito, porque Anselmo entende apenas que a razão em busca da fé não contradiz a autoridade, mas traz o entendimento para a companhia da fé, reforçando-se com a refutação das mais severas objeções. Por isso agradece ao seu crítico o tornar possível ainda mais esse aprofundamento.

Gesto ainda mais raro na história da filosofia e ilustrativo da peculiaridade intelectual e autoral de Anselmo, ele mesmo ordena que a crítica ao argumento e a sua própria resposta passem a circular em conjunto, o que de facto acontece em boa parte dos apógrafos e mesmo das edições e traduções do *Proslogion*.

27 Idem, ibidem, p. 271.

28 Idem, ibidem, pp. 271–272.

29 Embora isso não tenha sido estudado na tradição manuscrita da obra, não é improvável que existam duas edições do *Proslogion*, uma anterior à crítica de Gaunilo, outra posterior, para acomodar a resposta que Anselmo dará na sua réplica ao monge que o criticara. Por exemplo, uma parte dos manuscritos do *Proslogion* não possuem *Tabula capitulorum* (cf. *apparatus fontium* da edição de Schmitt, p. 95) que pode ter sido acrescentada na edição revista por Anselmo, introduzindo uma divisão do texto que lhe dá mais clareza.

4. O argumento único

Anselmo e Eadmero coincidem em dizer que “o argumento único” do *Proslogion* nasce de um interior conflito de pensamentos, daí o seu ritmo dialógico. Desde o Prólogo, como se se preparasse para o debate com um adversário exigente (afinal ele próprio), numa passagem já citada atrás, Anselmo enumera as exigências metodológicas de refutabilidade do seu argumento, em primeiro quanto à forma, em segundo quanto ao conteúdo:

E1. Terá que ser um só argumento. Isto é, um argumento que (1.1.) não necessite de qualquer outro argumento em que se baseie, e que (1.2.) se baste a si mesmo para garantir o que quer provar;

E2. Terá que provar a existência de Deus. Isto é, que (2.1.) Deus é, que (2.2.) é o Sumo Bem, que (2.3.) para existir não precisa de outra coisa, que (2.4.) dele têm necessidade todas as coisas para existir e bem existir, que (2.5.) é tudo o que os crentes acreditam sobre a substância divina.

Uma densa oração exortatória à contemplação divina (cap. 1) situa este exercício no âmbito da fé, sem qualquer mácula de ceticismo quanto aos conteúdos da crença. O breve, mas denso argumento (capp. 2-3) começa com uma proposta de definição de Deus, exigindo ao adversário imaginário, neste caso aquele que nega a existência de Deus, que reconheça que pelo pensamento entende uma certa definição, então, se a entende, Anselmo força-o a concluir que algo existe no seu pensamento, e a definição implicará que tem que existir também fora do pensamento, que é o que argumento quer provar:

Nós acreditamos, com efeito, que tu és *algo maior do que a qual nada pode ser pensado*. Acaso não existe uma tal natureza, pois o insensato disse no seu coração: não há Deus. Mas com certeza esse mesmo insipiente, quando ouvir isto mesmo que digo, *algo maior do que a qual nada pode ser pensado*, entende o que ouve, e o que entende está no seu intelecto, ainda que não entenda que isso exista. Com efeito, uma coisa é algo estar no intelecto, outra é entender que esse algo existe. Com efeito, quando o pintor concebe previamente o que vai fazer, tem isso mesmo no intelecto, mas ainda não entende que exista o que não fez. Mas quando já pintou, não só o tem no intelecto como entende que existe aquilo que já fez. E de facto, *aquilo maior do que a qual não pode ser pensado* não pode existir apenas no intelecto (*non potest esse in solo intellectu*). Se está apenas no intelecto, pode pensar-se que exista também na realidade, o que é ser maior. Se, portanto, *aquilo maior do que a qual não pode ser pensado* está apenas no intelecto, então aquilo mesmo maior do que a qual nada pode ser pensado é aquilo relativamente ao qual algo pode pensar-se algo maior. Mas isto, <como é evidente>, é claramente impossível. Existe, portanto, sem dúvida, algo maior do que o qual não é possível ser pensado não apenas no intelecto mas também na realidade (*et in intellectu et in re*).

Ora isso existe tão verdadeiramente (*sic vere est*) que não pode pensar-se como não existente (*nec cogitari possit non esse*). Na verdade, pode pensar-se que existe algo que não possa pensar-se como não existente. Ora, isso é maior do que aquilo que pode pensar-se como não existente. Por isso, *se aquilo maior do que o qual não é possível pensar-se* pode pensar-se como não existente, isso mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado não é isso mesmo maior do que o qual nada pode ser pensado, o que implica contradição³⁰.

30 Anselmo, *Proslogion*, capp. II–III, trad. Costa Macedo, cit., pp. 23–24 (com alterações e latim adicionado); S. Anselme de Cantorbery, *Proslogion*, cit., pp. 244–248 (ed. Schmitt, pp. 101–103). Em «Ora isso existe tão verdadeiramente ...» começa o cap. III. Diversos autores pretendem ver nessa parte um segundo argumento (sobre o possível e o necessário, um argumento modal, portanto), mas Anselmo ele próprio é perentório em considerar que propõe um argumento único.

É indispensável ler o argumento na íntegra para verificarmos se e quais das exigências (E1 e E2) cumpre e se se baseia ou não apenas no pensamento (*sola cogitatione*), como Anselmo pretende. A cerrada articulação dialética das premissas explícitas e implícitas parece confirmá-las, mas, desde logo e como alguns críticos notaram desde o início, nem a definição “*algo maior do que a qual nada pode ser pensado*” nem a identificação desse *algo maior* com o Deus único da revelação bíblica provêm da razão, mas assentam na fé, como fica bem claro pelas palavras iniciais: «Nós *acreditamos*, com efeito, *que tu és*», e também pelas palavras que se seguem ao argumento acabado de citar: «Ora, isso mesmo és Tu, nosso Deus (*hoc es tu, domine deus noster*). Portanto, tão verdadeiramente existes (*vere es*), Senhor meu Deus, que nem sequer é possível pensar-se que não existas»³¹.

Mesmo sem discutir essa identificação, que provém da fé, o argumento é complexo e os comentários, as interpretações, as tentativas de formalização são inumeráveis e não cessam de se multiplicar, com a particularidade de em cada uma se irem incorporando as posições ou as tendências filosóficas do momento.

A natureza dialética do argumento mimetiza o diálogo da mente consigo mesma em que Anselmo afirma que ele lhe surgiu. É também por isso que argumento tem abundantes dificuldades e, por isso, não cessa de ser discutido³². Com a ousadia de eliminar os exemplos que lhe dão colorido literário e correndo o risco de o simplificar em demasia, poderíamos também tentar uma reapresentação do argumento como estando estruturado nas seguintes premissas explícitas ou implícitas, que conduzem à conclusão (C)³³:

1 - A definição “Algo maior do que o qual nada pode ser pensado”, seja qual for a sua origem, pode ser entendida pelo pensamento.

[1b] [Se a definição é entendida pelo pensamento, então tem algum modo de existência no pensamento].

2 - “Algo maior do que o qual nada pode ser pensado” pode ser pensado como existindo na realidade.

[2b] Existir na realidade é mais do que existir apenas no pensamento [ver 1b].

[2c] Algo que não existe *também* fora do pensamento não pode ser o maior, porque lhe falta algo, i.e. essa existência.

3 - Então “Algo maior do que o qual nada pode ser pensado”, exatamente por ser pensado como maior, não pode existir apenas no pensamento [1b] mas tem que existir também na realidade [2c].

31 Anselmo, *Proslogion*, cap. III, trad. Costa Macedo, cit., p. 24; S. Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*, cit., p. 248 (ed. Schmitt, p. 103).

32 A literatura sobre o argumento do *Proslogion*, ou a “descoberta de Anselmo”, como lhe chamou Charles Hartshorne, é inumerável. Cf. É. Gilson, «Sens et nature de l’argument de saint Anselme», *Archives d’histoire doctrinale et littéraire sur le Moyen Age* 9 (1934) 5–51 (repimpr. em E. Gilson, *Études médiévales*, Vrin reprise, Paris 1983, pp. 53–99); J. Marías, *San Anselmo y el insensato, y otros estudios de filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1944, pp. 5–32; K. Barth, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l’existence de Dieu*, Delachaux – Niestel, Neuchâtel 1958; X. Tilliette, «L’argument ontologique et l’histoire de l’onto-théologie», *Archives de Philosophie*, 25 (1962) 128–149, 26 (1963) 90–116; N. Malcolm, «Anselm’s Ontological Arguments», *Philosophical Review*, 69 (1960) 41–62; C. Hartshorne, *Anselm’s Discovery: A Re-examination of the Ontological proof for God’s Existence* (The Open Court Library of Philosophy) Open Court, Lasalle (Ill.) 1965; J. Moreau, *Pour ou contre l’insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967; J. Vuillemin, *Le Dieu de Anselme et les apparences de la raison*, Aubier-Montaigne, Paris 1971; Y. Cattin, *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Proslogion*, Vrin, Paris 1986; M. Parodi, *Il conflitto dei pensieri. Studi su Anselmo d’Aosta*, Lubrina Ed., Bergamo 1988; J. M. Costa Macedo, em Anselmo, *Proslogion*, cit., Introdução e Anexos; M. L. Xavier, *Razão e ser: três questões de ontologia em Santo Anselmo*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1999; F. Gil, «O Deus por si», em Idem, *A convicção*, trad. A. Cardoso – M. Lança, Campo das Letras, Porto 2003, pp. 137–154; T. J. Holopainen, «Anselm’s Argumentum and the Early Medieval Theory of Argument», *Vivarium*, 45 (2007), 1–29; J. M. Costa Macedo, *Anselmo e a astúcia da Razão*, EST Ed., Porto Alegre 2009; R. Campbell, *Rethinking Anselm’s Arguments: A Vindication of His Proof for the Existence of God*, Brill, Leiden 2018; T. J. Holopainen, *A Historical Study of Anselm’s Proslogion Argument: Devotion and Rhetoric*, E.J. Brill, Leiden 2020. Uma compilação de estudos encontra-se em J. Hick – A. C. McGill (eds.), *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, McMillan, London – Melbourne 1968 (reed. em 2009, com posfácio de Y. Nagasawa). Ver também as notas 35, 38, 41–42.

33 Faz-se esta proposta tendo bem presente que as abordagens reducionistas não são as que melhor rendem justiça à complexidade do argumento. Pelo contrário, é sempre preferível desdobrar e analisar o argumento nos seus detalhes, pois é a única maneira de perceber como muitas das críticas ao argumento são de facto críticas às reformulações propostas por outros autores e muitas das críticas são de facto esvaziadas quando o argumento é lido nos próprios termos anselmianos.

4 - O “Algo maior do que o qual nada pode ser pensado” não pode ser pensado como não existente sem contradição, pois nesse caso não seria o maior.

[4a] [Não poder ser pensado como não existente sem contradição implica afirmar que tem existência necessária].

(C) “Algo maior do que o qual nada pode ser pensado” existe verdadeiramente, i.e., no pensamento e na realidade.

Aceitando a validade do argumento, teríamos até aqui o que era pedido em E1 e em E2.1., faltando ainda concluir o que Deus é (2.2. a 2.5.).

O inquieto entusiasmo de Anselmo com a descoberta do argumento, que vimos testemunhado por Eadmero e na sua correspondência, encontrou em Gaunilo um crítico à altura³⁴. Gaunilo leu o texto atentamente e, desinteressado da finalidade do argumento, para o refutar constata que também podem estar no intelecto certas coisas falsas e que mesmo assim ele as entende, o que implica que para o argumento ser válido precisaria de um outro argumento prévio para provar que aquilo que entendo ao ouvi-lo (isto é, a definição) já estava no intelecto antes de o ouvir e de o entender e Anselmo não dá esse argumento (§2). Para além disso, contrariando o exemplo de Anselmo, constata que o referente da definição não está na mente da mesma maneira que estaria a pintura antes de a pintar (§3), o que leva a distinguir entre o pensar a palavra e o pensar a coisa, pelo que não pode dizer que algo exista no intelecto do mesmo modo que existe fora do intelecto (§4). E, portanto, também não se pode inferir que esse algo exista na realidade extra-mental, ainda menos que exista necessariamente (§5). Além daquelas razões, Gaunilo refuta o argumento porque, se ele fosse válido, teria de se admitir que tudo o que fosse pensado como uma perfeição (como as férteis, abundantes e perdidas ilhas bem-aventuradas) também existiria, o que seria absurdo, porque a definição não implica a necessidade da sua existência, ou então o argumento valeria para qualquer pensável, por mais absurdo ou inverosímil que seja, além disso teria que existir um outro argumento que mostre que o que está no intelecto está lá como verdadeiro e existente e não como falso ou incerto (§6). Não só a conclusão do argumento lhe parece inválida, como demonstra que para ele ser válido precisaria de outros argumentos anteriores, deixando o argumento de ser autossuficiente, como Anselmo tinha exigido³⁵.

Na sua resposta a Gaunilo, Anselmo rejeita sobretudo a consequência indesejável de fazer de qualquer pensável perfeito um existente necessário, fazendo notar que este argumento só se aplica a este e a nenhum outro pensável, porque é o único que não pode ser pensado como não existente³⁶ (uma afirmação que, aliás, Gaunilo tinha antecipado e refutado no §4). Segundo Anselmo não se pode aplicar a qualquer ente que também possa ser pensado como não existente, porque de facto não é contraditório com a sua definição pensar que as ilhas bem-aventuradas não existem, mas, para Anselmo, é contraditório pensar o algo maior como não existente (porque então não seria o maior, por lhe faltar algo) e, portanto, só a ele se pode aplicar o argumento para provar que existe necessariamente no pensamento e fora do pensamento. Como Anselmo diz, se o *algo maior do que o qual não pode pensar-se*, «pode ser pensado existir, existe necessariamente» e, por isso, não pode ser pensado como não existente³⁷, daí inferindo que «é verdadeiramente» (*vere est*).

34 Cf. Gaunilo, *Livro em favor do insensato*, trad. Costa Macedo, em Anselmo, *Proslogion*, cit., pp. 45–49, que aqui se percorre brevemente. O texto latino pode ser lido em L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, vol. 1, cit., *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, pp. 288–296 (ed. Schmitt, pp. 125–129).

35 Sobre o debate Gaunilo – Anselmo, ver J. Hopkins, «Anselm's Debate with Gaunilo», *Analecla Anselmiana*, 5 (1976) 25–53, reimpr. em Idem, *Anselm of Canterbury: The Complete Treatises*, vol. IV: *Hermeneutical and Textual Problems*, The Ewin Mellon Press, Toronto – New York 1976, pp. 87–117; M. L. Xavier, «O conhecimento de Deus: Anselmo e Gaunilo», in M. C. Pacheco – J. Meirinhos (eds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*, Brepols Publishers, Turnhout 2006, vol. II, pp. 867–880; K. Flash, «Anselm de Cantorbéry contre Gaunilon», cap. V de Idem, *Introduction à la philosophie médiévale*, cit., pp. 65–79; J. Meirinhos, «Intellectio e cogitatio no debate entre Gaunilo e Anselmo sobre o argumento único», *Philosophica*, 34 (2009) 23–35; G. Siegart, «Gaunilo Parodies Anselm: An Extraordinary Job for the Interpreter», *Philosophiegeschichte Und Logische Analyse*, 17 (2014) 45–71. Para uma rara defesa da posição de Gaunilo, cf. N. Wolterstorff, «In Defense of Gaunilo's Defense of the Fool», in C. S. Evans – M. Westphal (eds.), *Christian Perspectives on Religious Knowledge*, W. B. Eerdmans Publ., Grand Rapids, MI 1993, pp. 87–111.

36 Anselmo, *Livro apologético*, trad. Costa Macedo, em Anselmo, *Proslogion*, cit., pp. 53–63, que aqui também se percorre brevemente. O texto latino pode ser lido em L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, vol. 1, cit., *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, pp. 298–316 (ed. Schmitt, pp. 130–139).

37 Idem, *ibidem*, p. 54.

Apesar da módica influência do argumento de Anselmo no período medieval³⁸, ela cresce sobretudo após Descartes, embora sem referir Anselmo, lhe ter dado uma formulação e uma função novas, na busca da certeza do conhecimento da verdade do *eu que pensa*³⁹. A discussão passará a centrar-se nos fundamentos metafísicos e nas consequências epistemológicas do argumento, ignorando o contexto e a função que desempenhava no *Proslogion* de Anselmo. Daí em diante e por muito tempo não é de facto o argumento de Anselmo que é discutido, mas sim as reformulações e críticas de que é alvo a partir da versão cartesiana.

Como sublinhou Étienne Gilson, há um traço comum entre os que defendem o argumento (identificam o existente real com o ser inteligível concebido pelo pensamento) e entre os que rejeitam o argumento (recusam considerar a questão da existência fora de qualquer existente empiricamente dado)⁴⁰, pelo que a posição face ao argumento de Anselmo e suas variantes pode servir como uma linha divisória entre a tradição do realismo platonizante e a tradição do empirismo aristotelizante. E é neste sentido que, como conclui Gilson na mesma página, o seguir ou o refutar o argumento de Anselmo ou as suas reformulações quase é suficiente para determinar a qual dos dois grupos doutrinários cada filósofo pertence. É essa também a principal motivação para os diversos estudos que procuram mostrar a presença dos pressupostos ou de formas implícitas do argumento, ou a sua refutação, mesmo em autores anteriores a Anselmo.

Entre os que estão a favor de alguma versão do argumento de Anselmo encontram-se autores como Boaventura de Bagnoregio, João Duns Escoto, Descartes, Leibniz, Christian Wolf, Hegel, Kurt Gödel, Alvin Plantinga. Os que se posicionam contra o argumento, ou pelo menos de alguns dos seus pressupostos ou consequências, são filósofos outro tanto notáveis, como Gaunilo de Marmoutiers, Tomás de Aquino, Pierre Gassendi, John Locke, David Hume, Immanuel Kant (que cria a designação de “argumento ontológico”⁴¹), Bertrand Russell, Richard Swinburn⁴². E a discussão não está encerrada para nenhum dos lados.

5. Para lá do argumento, a felicidade na contemplação de Deus

Há dois aspetos filosoficamente relevantes em relação à posteridade filosófica e à função interna do argumento. Em primeiro lugar, a discussão posterior desenrolar-se-á em torno de posições epistemológicas e metafísicas que não ignoram com a intenção predominantemente meditativa de Anselmo *em busca das razões da fé*, deixando totalmente de lado a posição e função do argumento no *Proslogion*. Em Anselmo o argumento é um degrau na compreensão dos conteúdos da fé enquanto ascensão da razão para Deus e se se oferece como um exemplo do poder da razão, conduz também à determinação de um limite para a razão humana. Regressemos, por isso, ao texto. Após a prova da existência de Deus (capp. 2–3, complementados por 4), como decorrência do próprio argumento, Anselmo pensa *o algo maior* a partir das perfeições puras, que necessariamente o constituem enquanto o maior pensável: criador a partir do nada (cap. 5), espírito su-

38 Cf. J. Saranyana, «La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII (1220–1270)», in *Veritate catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk*, Pattloch, Aschaffenburg 1985, pp. 612–627; O. Grassi, «L'argomento del *Proslogion* in alcuni autori del XIV sec.», *Rivista di storia della filosofia*, 48 (1993) 637–655; M. L. Xavier, «Tomás de Aquino e o argumento anselmiano», in J. A. C. R. de Souza (org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Edições EST, Porto Alegre 2006, pp. 117–128.

39 Cf. Descartes, *Meditações sobre a filosofia primeira*, trad. G. de Fraga, Almedina, Coimbra 1976, Med. V.6–13, pp. 184–192. A parte IV do *Discurso do Método* contém uma versão diferente do argumento da existência de Deus.

40 «What all those who accepted it [i.e. Anselm's Argument] have in common is the identification of real existence with intelligible being conceived by thought; what all those who condemn its principle have in common is the refusal to consider any problem of existence aside from an empirically given existent», E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London 1955, p. 134.

41 Cf. M. L. Xavier, «O argumento ontológico. Kant e Santo Anselmo», in *Colóquio Religião, história e razão da Aufklärung ao romantismo*, ed. Colibri, Lisboa, 1994, pp. 107–123 e a bibliografia citada na nota seguinte.

42 Sobre a história do argumento, para além dos estudos das notas 38 e 41, cf. A. Plantinga, *The Ontological Argument: from St. Anselm to Contemporary Philosophy*, Garden City N.Y. 1965; A. Hazen, «On Gödel's Ontological Proof», *Australasian Journal of Philosophy*, 76 (1999) 361–377; G. Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press, New York 1995; K. Harrelson, *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Humanity Books, New York 2009; G. Oppy (ed.), *Ontological Arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2018; G. Oppy, «Ontological Arguments», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/> (revisão de 2019).

premo, onipotente, misericordioso, impassível (capp. 6–8), justo e compassivo (cap. 9–10), vida (cap. 12), ilimitado e eterno (cap. 13), verdade pura (cap. 14)⁴³. O argumento permite, portanto, não só concluir pela razão que Deus existe, como também compreender pela razão o Deus da revelação e da fé, que era o que se propunha fazer em E2 (sobretudo de 2.2. a 2.5.), com os capítulos 5–14 a desvendar as perfeições puras inerentes ao *algo maior*. Mas, em simultâneo, e é esse o segundo aspeto que convém sublinhar na posteridade filosófica do argumento, a razão descobre que o Deus mesmo provado pela razão é incomensurável e inabarcável pela própria razão, que provara a sua existência. Esse capítulo 14 é um ponto de viragem no *Proslogion* e inclui talvez a conclusão mais radical, mas também mais paradoxal do argumento, porque a razão é obrigada a reconhecer que Deus é sempre «algo maior do que possa pensar-se» (cap. 15), está para lá da razão humana. Seguem-se daí diversas conclusões negativas, que reorientarão a mente da via afirmativa da razão, para a via afetiva do amor. O Deus cuja existência é provada pela razão, é inacessível à razão (cap. 16), é oculto e inefável (cap. 17), é inabarcável pelo intelecto (cap. 18), é exterior ao tempo e ao espaço (cap. 20), anterior e posterior mesmo à própria eternidade (cap. 21), é o ser por si, não é um ser como os outros (cap. 22).

Da via afirmativa de compreensão da existência de Deus (capp. 4–14), Anselmo abre-se à via negativa de acesso à essência divina (capp. 15–22), para, na junção de ambas, afirmar a exclusiva e una bondade de Deus (cap. 23: Deus «é o bem todo e único e íntegro e único»⁴⁴) e ilustrar nos últimos 3 capítulos (24–26) que apenas a superação da experiência, a *elevação da mente*, permitirá alcançar a perfeita felicidade a que «o coração do homem» aspira⁴⁵.

Para Anselmo o Deus do argumento é inacessível e impenetrável à razão. O argumento fundamentalmente serviu para colocar o intelecto no caminho para o ente absoluto, que está para lá da experiência e das possibilidades da razão. Mas, o caminho agora só pode ser percorrido pela *elevatio mentis* para a qual o argumento e o intelecto já não são suficientes, porque o objeto último da mente, Deus enquanto Bem, afinal só é apropriável pelo amor, na medida das possibilidades humanas (cap. 24). O deleite e o gozo do amor apelam agora à afetividade do coração (cap. 25), deixando para trás a razão, que aparentemente parecera suficiente e triunfante. No único capítulo da obra em que Anselmo não fala com Deus mas com os monges que o desafiaram, incita-os à máxima e perfeita felicidade, que consiste na plenitude do gozo e amor a Deus (cap. 26), um outra tema agostiniano de que Anselmo também se apropria.

Étienne Gilson exprimiu bem a perplexidade com a qual se confronta o leitor atento do *Proslogion*, que não pode ser considerado contemplação mística, nem teologia, nem filosofia, e ainda menos a confusão das três, o que seria impossível num espírito rigoroso e preciso como Anselmo⁴⁶. Resulta uma tarefa árdua procurar a etiqueta mais adequada para uma obra sobre os conteúdos da fé que se dá como única ferramenta “a necessidade da razão”, prescindindo da autoridade da Escritura revelada. Pelo seu objeto e pelos seus procedimentos o *Proslogion* coloca-se fora dos estritos limites da mística, da teologia, da filosofia, mas também não prescinde de nenhuma. Como fica patente nos oito pontos que segundo Gilson descrevem os traços principais do *Proslogion*, a aproximação intelectual ao problema discutido não elimina a fé, mas inclui a sua inteligibilidade e, por fim, a purificação do coração, que resulta daquela elevação da mente e do amor, que anunciam o desejo e a possibilidade da visão beatífica⁴⁷.

43 É por isso que as palavras finais da resposta de Anselmo ao seu primeiro crítico são estas, antes de lhe agradecer: «É necessário, portanto, que *aquilo maior do que o qual não pode pensar-se* seja tudo quanto se deve acreditar acerca da essência divina», Anselmo, *Livro apologético*, trad. Costa Macedo, em Anselmo, *Proslogion*, cit., p. 63.

44 «(...) est omne et unum et totum et solum bonum» são as palavras finais do cap. 23, Anselmo, *Proslogion*, trad. Costa Macedo, cit., p. 37; S. Anselme de Cantorbery, *Proslogion*, cit., p. 276 (ed. Schmitt, p. 117).

45 Este parágrafo constitui uma proposta de leitura da estrutura do *Proslogion*, dividindo-a em três partes (para além da invocação do cap. 1 e do argumento dos capp. 2–3): afirmativa, negativa, superativa. A questão da estrutura do *Proslogion* é em geral debatida nos estudos sobre a obra. Para a proposta de José Maria da Costa Macedo, que prefere realçar a estrutura racional autónoma ancorada na interpretação do argumento (que, por isso, omite os capp. 24–26), cfr. Anselmo, *Proslogion*, trad. Costa Macedo, cit., p. 90.

46 Gilson, «Sens et nature de l'argument de saint Anselme», cit., p. 49 (reed. p. 97).

47 Cf. Gilson, *Ibidem*, cit., p. 50 (reed. p. 98), sobretudo os pontos 7 e 8.

Anselmo não é um autor inaugural apenas pelo seu argumento. O *Proslogion*, enquanto exercício de meditação para elevação da mente a Deus, concilia duas vias que os tempos seguintes em grande medida dissociarão⁴⁸. A partir do século XIII o desenvolvimento da *teologia* universitária, de que é expressão preponderante a escolástica medieval latina, prolonga a adoção de recursos dialéticos, racionais e sistemáticos para aprofundar a compreensão e estruturar os conteúdos da fé. A *mística* terá um desenvolvimento autónomo, preponderantemente em meio monástico ou nas novas ordens mendicantes ou em irmandades laicas, em busca da superação dos limites da razão para contemplação do absoluto, que está para lá da razão. A obra de Anselmo, fiel ao lema beneditino, *ora et labora*, e à tarefa de prior e mestre da sua comunidade, pretende sobretudo incitar à meditação conciliando as duas vias e as passagens entre a compreensão racional da essência divina e o gozo contemplativo.

No início de uma carta ao eremita Hugo de Caen, Anselmo recorda que este lhe tinha enviado dois leigos que buscavam ouvir ensinamentos que os exortassem a «ascender ao amor da pátria celeste» e que lhe transmitiram o pedido de Hugo de «algum breve escrito» a partir do qual pudesse exortar a mente dos seculares «ao desprezo do mundo e ao desejo do reino eterno». A carta discorre sobre o primeiro pedido e termina acrescentando que se Hugo quiser ler algo mais extenso que escreveu sobre «a plenitude da vida eterna (*plenitudine beatitudinis aeternae*)» poderá encontrá-lo no final do *Proslogion*, «onde tratei da felicidade plena (*ubi de pleno gaudio tractavi*)»⁴⁹. Esta missiva testemunha bem que para S. Anselmo o *Proslogion* visava muito mais do que a discussão do “argumento”, por isso deveria ser lido sobretudo como uma exortação à busca da felicidade máxima possível ao homem. É significativo que o monge beneditino aconselhe ao devotado eremita a leitura do livro que escrevera «na pessoa de alguém que se esforça por elevar a sua mente à contemplação de Deus» (*erigere mentem suam ad contemplandum deum*)⁵⁰.

48 Não entendo estes dois caminhos no sentido da distinção introduzida por dom Jean Leclerc entre “teologia monástica” e “teologia escolástica”, J. Leclerc, *L’amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Cerf, Paris 1990 (3ª ed.; ed. original 1959), mas sim como uma dissociação, discutível quanto às respetivas delimitações, entre mística e teologia, cada uma delas englobando múltiplas variações; para uma discussão crítica da distinção introduzida por dom Jean Leclerc, cf. C. Leonardi, «La teologia monastica» e F. del Punta — C. Luna, «La teologia scolastica», in G. Cavallo — C. Leonardi — E. Menestò (ed.), *Lo spazio letterario del medioevo*, 1. *Il medioevo latino*, vol. I: *La produzione del testo*, t. 2, Salerno editrice, Roma 1992, respetivamente pp. 295–321 e pp. 323–353.

49 Cf. Carta 112, S. Anselme de Cantorbery, *Lettres 1 à 147*, cit., pp. 320–325 (ed. Schmitt, pp. 244–246).

50 Anselmo, *Proslogion*, Prólogo, trad. Costa Macedo, cit., p. 20; S. Anselme de Cantorbery, *Proslogion*, cit., p. 228–230 (ed. Schmitt, pp. 93–94).