

O PAPEL DA RAZÃO EM ANSELMO DE AOSTA

Manoel Vasconcellos

Procuraremos analisar aqui, o que significa o conhecimento propriamente racional, qual é seu papel no pensamento de Anselmo de Aosta (1033 – 1109). Antes de tudo, cumpre ter presente que detemos nossa reflexão sobre um pensador do início da Escolástica. Anselmo de Aosta é, sem dúvida, um escolástico, mas suas fontes remontam, fundamentalmente, à Patrística. Estamos no âmbito da filosofia medieval pré-tomista, anterior ao pleno conhecimento da obra de Aristóteles no ocidente. Nesse contexto, a filosofia tem uma perspectiva toda particular, pois aí a razão, de uma forma muito mais candente do que no século XIII, se encontra indissociada da Revelação.

Vamos aqui, num primeiro momento, lançar um breve olhar sobre o contexto intelectual em que se depara a reflexão filosófico-teológica anselmiana. Em seguida, mostraremos como o autor faz uso da razão dialética, para expor, inspirado em Agostinho, o dogma da Trindade no Monológio, obra que é paradigmática do modo anselmiano de valer-se da razão humana, para compreender a verdade revelada e, por fim, tendo mostrado o procedimento racional, procuraremos refletir sobre o conceito de razão no pensamento de Anselmo de Aosta.

I A RAZÃO NO SÉCULO XI

A reflexão filosófica do século XI é marcada pela polêmica, o que provocará conflitos, que darão origem a alguns embates intelectuais que foram relevantes naquele contexto e que, por certo, contribuíram para o amadurecimento da reflexão filosófica, possibilitando que a escolástica posterior pudesse desenvolver certas questões, com maior desenvoltura e ousadia.

Numa época em que a filosofia, em grande parte, se concentrava na lógica aristotélica, especialmente nos comentários de Porfírio (+ 305) e Boécio(480 – 524), uma das questões que se faz presente, diz respeito aos *universais*. Busca-se saber se os conceitos têm um valor real, se possuem objetividade, ou se não passam de puros conceitos ou simples nomes:

*“Al nacer en el siglo XI la filosofía escolástica, se resucitó con ella primeramente esta cuestión , segun dijimos, y hubo quien afirmó que la universalidad no estaba más que en los **nombres**. Los conceptualistas no andan muy lejos de ellos, pero, asustados por las consecuencias de esa doctrina, admitieron también **conceptos universales** a los cuales, sin embargo, no respondía nada en la realidad. Finalmente, los realistas afirmaron que a los nombres y a los conceptos universales corresponde en la **realidad** una naturaleza, no en forma universal, como afirmava Platón, sino en cuanto a la materia contenida bajo el concepto universal, pues en lo universal hay que distinguir dos cosas: la materia*

dicha y la forma, es decir, la universalidad misma, la cual está solamente en la mente, mientras que aquella existe en la realidad individual.”¹

Podemos verificar a posição de Anselmo de Aosta nesta disputa dos universais, a partir de sua polêmica com o nominalista Roscelin (c.1050 – c.1122), que concebeu os universais como sendo tão somente sons, nada mais do que palavras, *flatus vocis*. Para Roscelin, apenas o indivíduo possui realidade. O que provocou celeuma, foi a aplicação que fez destas idéias às questões teológicas. De fato, aplicando seu nominalismo à trindade, chegou a uma conclusão que, como diz Gilson, manifestou um “sentido inquietante”, pois, da mesma forma que não admitia a existência da humanidade, mas apenas dos indivíduos humanos, também não poderia conceber a unidade da Trindade, entendendo que esta seria composta por três pessoas distintas, três *substâncias*, o que lhe valeu uma condenação no Concílio de Soissons(1092).

Anselmo contrapôs-se a Roscelin, acusando-o de formular uma doutrina triteísta, o que, conforme Gilson,² talvez seja uma acusação um tanto exagerada, pois Roscelin não tinha a intenção de negar o dogma, ele, inclusive, salientou o fato de que, em Deus, os indivíduos são reais, pois cada uma das três substâncias designam uma singularidade, embora as três sejam detentoras de um único poder e vontade. De qualquer modo, Anselmo, assumindo uma posição realista, vai defender a unidade da trindade, não apenas no Monólogo (1076), onde o tema é tratado em riqueza de detalhes, mas também em outras obras, entre as quais Sobre a Processão do Espírito Santo (1102), uma obra da maturidade. A crítica a Roscelin aparece, de modo claro, na Carta de Anselmo ao bispo Fulcon (carta nº 143 da edição espanhola da B.A.C das obras completas de Anselmo), onde já expõe seu modo de compreender as relações entre a fé e a razão:

“Com efeito, o cristão deve ir pela fé à inteligência, e não pela inteligência à fé, nem cessar se não pode compreender; mas se pode chegar à inteligência, se alegra, e se não pode, venera o que não pode compreender”³.

Uma outra controvérsia, presente no século XI, e que será determinante, para que se possa compreender o papel da razão na obra de Anselmo é o conflito entre os dialéticos e teólogos, que disputam em torno do estatuto do discurso filosófico, de modo especial, quanto ao papel da dialética. Nos séculos XI e XII, esta era entendida como sendo a *lógica*, tal como era compreendida pelos estóicos, ou seja, no sentido de uma ciência dos discursos. Hugo de Saint-Victor⁴, defini-la-á como sendo “*a discussão perspicaz e solidamente argumentada por meio da qual o verdadeiro se separa do falso*”. Trata-se da arte do discurso, do raciocínio possível. Neste momento da escolástica nascente, a disputa intelectual toma vulto, em grande parte, devido à falta de uma plena elucidação entre o domínio da fé e o da razão. A consequência disso será o conflito entre o racionalismo dos

¹ Julian ALAMEDA in Introduction General à versão espanhola das OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO, P. 88.

² Cf. E. GILSON. A FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA, pp. 288ss.

³ Carta Nº 143 da edição das obra completas pela BAC.

⁴ Cf. o DIDASCALICON de Hugo de Saint-Victor.

dialéticos, carente de uma maior fundamentação metafísica, de um lado, e o *fideísmo* dos antidualéticos, ou teólogos de outro.

Os chamados dialéticos, entre os quais Roscelin, defendiam a aplicação da lógica a todos os campos, inclusive aos dogmas cristãos, uma vez que entendiam que também à fé é aplicável uma argumentação estritamente racional. É o caso de Berengário de Tours (998 – 1088), que considera uma grande honra o poder humano de recorrer à razão, pois foi, através dela, que o homem foi criado à imagem de Deus. Aplicando sua argumentação dialética ao dogma da Eucaristia, Berengário dirá que nos compostos de matéria e forma, a presença dos acidentes pressupõe a existência do sujeito. Berengário não admitia a transubstanciação⁵, afirmando que o pão e o vinho se convertem no corpo e no sangue de Cristo de modo espiritual e não substancial, pois se desaparecesse a substância do pão e do vinho, não teria sentido dizer “isto (o pão) é o meu corpo”:

*“Logo, se a substância do pão desaparecesse devido à consagração, seria impossível que os acidentes do pão subsistissem; ora, os acidentes do pão subsistem depois da consagração; logo, podemos concluir, inversamente, que a própria substância permanece. Por conseguinte, não haveria nem aniquilação da forma própria do pão, nem geração do corpo de Jesus Cristo, no sentido de que ele começaria então a existir, mas simplesmente adição à forma do pão que subsiste de outra forma, que seria a do corpo de Cristo beatificado. Parece, aliás, que o ardor dialético de Berengário tenha-se limitado a essas incursões indiscretas no terreno da teologia e que, para todo o resto, seu racionalismo tenha permanecido filosoficamente estéril.”*⁶

Esta posição exagerada levou a uma reação esdrúxula, a dos antidualéticos ou teólogos, que defendiam a não aplicação das ciências profanas às questões de fé. Trata-se de um fideísmo ingênuo que surge como reação à postura racionalista, igualmente ingênuo dos dialéticos.⁷ Gerardo de Cznad, por exemplo, entende ser uma loucura discutir com as servas (ciências profanas) sobre Aquele que deve ser objeto de louvor.⁸ Mas, o grande representante dos teólogos antidualéticos é Pedro Damiano (1007 – 1072) um ex eremita e que, posteriormente, foi bispo de Óstia. Inserido num movimento presente no século XI, do qual faziam parte os monastérios dos cluniacenses da França e os beneditinos da Alemanha, que defendiam uma volta às mais puras tradições da vida monástica, Pedro Damiano entende que ao homem deve bastar a salvação eterna. Ora, a melhor maneira de

⁵ Berengário “negaba la posibilidad de la Transubstanciación, porque el cambio de substancia no sería otra cosa que cambio de significado en los términos que la designam. Cristo, por tanto, se haría sólo presente por medio del ‘corpus intellectuale’. Estas conclusiones equivocadas de Berengario tenían su origen en una cuestión metafísica mal resuelta. El de Tours pensaba que toda la realidad del signo se acaba en el puro significar, sin que, por su medio se pudiera alcanzar la realidad misma de las cosas”. (J.Saranyana. in Historia de la Filosofía Medieval, p.117.

⁶ E. GILSON. A FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA, p. 283.

⁷ “La prétention qu’affichaient certains dialecticiens de placer la dialectique et la sophistique au-dessus de l’autorité, et les hérésies auxquelles aboutit cette façon de traiter les questions de dogme, inspirèrent le programme d’un parti de théologiens réactionnaires, qui, plus ou moins hostiles à toute philosophie, ne voulaient d’autre méthode théologique que l’étude littérale des Écritures.” (M.de Wulf. Histoire de la Philosophie Médiévale, p. 204)

⁸ Cf. E. Gilson. A Filosofia na Idade Média, pp. 283ss.

obtê-la seria a vida monástica, e a um monge deve bastar a Sagrada Escritura. A filosofia não é necessária à salvação, diz Pedro Damiano em seu *De Sancta Simplicitate*. Se a dialética fosse instrumento de salvação, Deus teria enviado filósofos e não homens rudes, para serem discípulos de Seu Filho. A filosofia, seria, antes, uma invenção demoníaca, destinada a desviar os homens do caminho reto:

*“Platão escruta os segredos da misteriosa natureza, fixa os limites para as órbitas dos planetas e calcula a trajetória dos astros; rejeito-o com desprezo. Pitágoras divide em latitudes a esfera terrestre; faço pouco caso dele.... Euclides debruça-se sobre os problemas embrulhados de suas figuras geométricas; dispenso-o igualmente. Quanto a todos estes retores com seus silogismos e suas cavilações sofisticadas, eu os desqualifico como indignos de tratarem dessa questão”.*⁹

Não pensemos que Pedro Damiano despreze totalmente a especulação filosófica. Afinal, a gramática e a retórica estão presentes em suas obras. O que ele não admite é seu uso como fonte de interpretação das Sagradas Escrituras. Para ele, até mesmo a teologia não é bem vista, pois entende que a razão humana nunca é suficientemente capaz de penetrar nos mistérios que a divindade encerra.

É neste contexto em que grupos de intelectuais cristãos discordam quanto ao papel da razão, no tocante à verdade revelada, que desponta o pensamento de Anselmo de Aosta. Não esqueçamos que este foi discípulo de Lanfranco de Pávia (1005 – 1089), o qual, apesar de não confiar plenamente na razão, entende ser a dialética um instrumento adequado para confirmar a plausibilidade da Revelação. Anselmo, bem mais do que seu mestre, confia no uso da razão, embora entendendo ser a fé prioritária. Condena o exagero dos dialéticos, mas também não aprova a conduta antidialética. Para ele, a fé é o ponto de partida, a base sólida, mas não vê nenhum mal no fato de o portador da fé buscar as razões de sua crença. Fé e razão são domínios diferentes, mas não opostos. Entre eles, não há dicotomia, mas uma hierarquia, onde a precedência cabe à fé, o que não implica em desqualificar a atividade racional.

Vejamos agora, de que forma o autor aplica esta sua concepção naquela obra que, nos parece, elucidar melhor modo anselmiano de proceder dialéticamente.

2. A RAZÃO NO MONOLÓGIO

O Monólogo foi escrito em 1076, época em que o autor é Prior da abadia beneditina de Bec, na Normandia. Mais do que qualquer outra obra anselmiana, constitui-se em meio privilegiado para que se possa compreender a concepção anselmiana de razão, uma vez, que nesta obra, o autor adota o procedimento de pautar-se unicamente pela razão. Este método *sola ratione* impede-o de qualquer referência às Sagradas Escrituras ou à autoridade religiosa. De fato, a Sagrada Escritura não está diretamente presente no Monólogo, mas não esqueçamos que a autoridade que dela emana é o horizonte sempre

⁹ Pedro Damiano. *Dominus Vobis cus*, citado por E. Gilson. In *A Filosofia na Idade Média*, p.285.

presente à reflexão anselmiana. O apelo à razão não é exclusivo do Monológio, é, antes, uma característica da obra de Anselmo. No *Cur Deus Homo* (1098), por exemplo, quer mostrar, através da razão, a necessidade da encarnação de Jesus Cristo. Em nenhuma obra, contudo, o procedimento parece-nos ser desenvolvido pelo autor de maneira tão entusiasta quanto no Monológio. No pensamento anselmiano, como um todo, ocorre sempre um partir da fé para, através da razão, mostrar a correção da verdade revelada. No Monológio, contudo, há uma particularidade: o pano de fundo, que é a fé, não está explícito, pois nesta obra, o autor impõe-se a exigência de seguir um rígido procedimento, onde deve pautar-se unicamente pela razão. Ora, neste conduzir-se *sola ratione*, a fé não tem lugar explícito na obra, mas ela é, sem dúvida, o alicerce a partir do qual está fundamentada a construção racional levada a cabo pelo ainda jovem Prior de Bec, nesta sua obra em que demonstra entusiasmo e confiança na razão, ainda que reconheça seus limites.

São muitos os temas tratados no Monológio, pois o objetivo do autor é discorrer sobre a essência divina. Estão presentes aí os mesmos objetivos que o levarão a escrever, cerca de um ano mais tarde, o célebre Proslógio, obra originada da insatisfação do Doutor Magnífico, em relação à pluralidade de argumentos presentes no Monológio, mas é mister referir que Anselmo não retificou o Monológio, obra que, em diversos pontos, apresenta maior profundidade que o Proslógio, apesar de não possuir a formulação do célebre “argumento único” que tanta repercussão terá na História da Filosofia.

No Monológio, os temas tratados são, entre outros, a existência divina, seus atributos, a criação, a atitude que cabe à criatura diante do criador e, também, o tema da trindade, questão eminentemente teológica e, portanto, fundamentada na autoridade. Por ser justamente na análise do dogma trinitário, que o autor enfrenta maiores dificuldades, para executar seu projeto de pautar-se unicamente pela razão, apresentaremos este tema e, daí em diante, julgamos ter alguns elementos para extrair o conceito anselmiano de razão.

A trindade não é o tema único do Monológio. O autor quer analisar a essência divina em todos os seus aspectos. Depois de apresentar, nos capítulos iniciais, os modos pelos quais a razão humana pode demonstrar a existência de Deus¹⁰, estabelece uma distinção entre o ser das coisas criadas e o ser do criador. O último é ser por si, enquanto as criaturas têm o seu ser sempre por outro, pois elas recebem a existência da essência suprema que criou todas as coisas do nada

Tendo falado da criação, o autor quer investigar o que se pode falar acerca da substância divina. Aí começa a perceber que a razão se depara com alguns limites para enfrentar este tema. Nos primeiros capítulos da obra, Anselmo trata a essência divina numa perspectiva unitária, mas a partir do capítulo XV, porém, quando analisa o modo um tanto precário, das categorias humanas, para explanar o tema, o autor, inspirado no *De Trinitate* de Agostinho, esclarece que se pode usar as categorias em três níveis: substancial, accidental e relativo. No que se refere a Deus, apenas dois desses níveis são possíveis de aplicação, precisamente o nível substancial e o relativo, pois em Deus nada há de accidental. Pode-se falar, então, da substância divina e da relação entre as pessoas divinas. Ressalta, no entanto,

¹⁰ Cf. Monológio, caps. I a VI.

que o modo como aplicamos estas categorias, ao falar de Deus, é completamente diferente do modo como as aplicamos ao tratar de realidades humanas.

Nesse ponto, Anselmo apenas mencionou uma relação presente na divindade. O tema das pessoas divinas começa a ser elaborado, efetivamente, apenas no capítulo XXXVII, mas, desde os capítulos IX e X, menciona a palavra divina (locutio), logo identificada com *o verbo*, através do qual as coisas foram criadas. Ele quer esclarecer de que forma o espírito criador “diz” as coisas. Não vamos mostrar como o autor trata deste problema. Aqui, para nosso objetivo, basta saber que existe um verbo divino, que está em relação (logo veremos de que forma) com aquele que o exprime. De qualquer maneira, a solução apontada por Anselmo, que aparece no capítulo XXXVI, é de que a razão humana “*não consegue entender de que maneira esse espírito expressa e conhece as coisas*”.

Como nota Italo Sciuto¹¹, a partir deste momento da obra, vai tornando-se freqüente a idéia do “*ab humana scientia comprehendendi non posse*”. Mesmo assim, Anselmo não desiste de seu esforço dialético e, do capítulo XXXVII, até o LXIII, passa a tratar o tema das três pessoas divinas. Como analisa Sofia Vanni Rovighi,

“...nel Monologion, in un’opera relativamente giovanile, egli è preso dall’entusiasmo della costruzione e, vedendo che il dato rivelato non urta in nulla contro la ragione, che, anzi, la dottrina della Trinità si presenta quase come un proseguimento di ciò che la ragione può dimostrare sull’intelligenza divina creatrice, parla delle ter Persone divine nel medesimo modo in cui há parlato dell’esistenza di Dio e dei suoi attributi, cioè come di una materia perfettamente dimostrabile.”¹²

Inicialmente, fala da relação da essência divina com seu verbo. A argumentação é extensa e complexa. Anselmo começa esclarecendo que o verbo é *filho* da essência suprema, pois estes dois que guardam uma “unidade individual naquilo que significam substancialmente” (cap. XXXVIII), possuem uma relação “inefável” e o verbo procede da essência suprema, conservando uma “semelhança perfeita” com ele,

“como um filho com o pai e, ao mesmo tempo, pelo fato de não proceder como as coisas criadas, decorre que, de maneira nenhuma, certamente, pode-se pensar com maior propriedade que não proceda dele senão por nascimento”¹³

O empenho dialético de Anselmo é incansável, a ponto de querer explicar por que se trata da relação entre pai e filho e não entre mãe e filha, uma vez que ambos são a verdade e a sabedoria. A resposta fundamenta-se na crença, presente na idade média, de que o pai é a primeira e principal causa da prole. Sendo assim, esta relação é expressa de modo mais correto, referindo-se ao pai que engendra, e a seu filho que é engendrado. Mas aqui, deparamo-nos com uma relação única, na medida em que “a essência do filho está no pai e a essência do pai está no filho”(cap. XLIII). Mas o filho, sendo a essência do pai, é sua

¹¹ Cf Monologion. Milano: Rusconi Libri, 1995, p.24.

¹² Sofia Vanni Rovighi. S.ANSELMO E LA FILOSOFIA DEL SEC.XI, pp.111 –2.

¹³ Anselmo de Aosta. MONOLÓGIO, cap.XXXIX.

imagem substancial. Decorre daí ser ele também a inteligência, a justiça, a sabedoria e a ciência do pai.

No capítulo XLVIII, o autor fala da *memória* do pai, oportunidade em que vemos em ação o que E. Gilson chama de a *atordoante virtuosidade dialética* de Anselmo. Ele começa perguntando se devemos considerar o filho como a “inteligência da memória”, ou como a “memória do pai”, ou ainda como “a memória da memória”. Tendo em vista a impossibilidade de negar o fato de que a essência suprema se recorda de si mesma, deve-se compreender que “o pai está na memória”. Anselmo prossegue, lembrando que a mente humana sempre se recorda de si mesma, fazendo com que seu verbo nasça da memória, pois, pensar algo, do qual temos memória, equivale a expressá-lo mentalmente, na medida em que o verbo é o pensamento formado pela memória, de modo semelhante a ela. Ora, no que se refere à essência suprema, essa “sempre expressa a si mesma segundo a memória que tem de si mesma, porque da sua eterna memória nasce um verbo coeterno com ela”.

Sendo assim, o autor admite que, da mesma forma que o verbo é entendido como filho, também a memória deve ser chamada de pai, pois “se a prole que nasceu exclusivamente do espírito supremo, é prole da memória dele, nada mais coerente do que concluir que a memória dele é ele mesmo”. Ora, a essência suprema, ao recordar-se de si mesma, não está na sua memória, do mesmo modo que uma coisa está na outra (como ocorre na mente humana, onde as coisas estão na memória, mas não são a memória), mas ela recorda-se de si mesma, sendo a sua própria memória.

A decorrência disso, consoante Anselmo, é que o filho seja a memória do pai, mas também o filho tem memória das coisas que conhece, assim sendo, o filho é

*“a memória que se recorda do pai que por sua vez é memória, do mesmo modo que é sabedoria do pai e sabedoria da sabedoria, isto é, sabedoria que conhece o pai que por sua vez é sabedoria. E, certamente, ele é também memória nascida da memória, assim como é sabedoria nascida da sabedoria, quando o pai é a memória ou sabedoria nascidas do nada”.*¹⁴

Prosseguindo em sua reflexão, no capítulo XLIX o autor introduz o tema do *amor* recíproco entre o pai e seu filho, pois do mesmo modo que o espírito supremo se recorda de si mesmo, compreende a si mesmo, também ama a si mesmo. Tal amor é posterior à memória e à compreensão, pois só pode ser amado o que é compreendido. Este amor procede da mesma maneira do pai e do filho, pois, se cada um deles se recorda de si mesmo e do outro, compreende-se a si mesmo e ao outro, também cada um deles ama a si mesmo e ao outro com igual amor. Este amor, tão grande em cada um dos que amam, é o próprio espírito supremo, pois este amor,

“não é outra coisa senão aquilo que é o pai e o filho, isto é, a essência suprema. E, como não é possível haver muitas essências supremas, que

¹⁴ Anselmo de Aosta, op.cit cap.XLVIII.

dedução mais necessária há que aquela de que o pai, o filho e o amor de ambos sejam uma essência única e suprema?”¹⁵

Dessa forma, o amor, assim como o pai e o filho, não é criado, mas é criador: o pai gera o filho e ambos “*espiram*” o seu amor, que é então o *espírito* deles, na medida em que “procede admiravelmente dos dois, mediante uma inefável maneira de espiração deles” (cap. LVIII).

Sentindo-se, ao que parece, reconfortado pelos frutos que vai alcançando em seu esforço racional, Anselmo, no capítulo LIX, demonstra seu contentamento por poder contemplar a trindade, mas vai além, chamando a atenção para o fato de o pai estar na memória, o filho na inteligência e o espírito no amor recíproco dos dois, embora cada um deles seja memória, inteligência e amor.

Propondo-se a não deixar possíveis objeções sem resposta, busca no capítulo LXI esclarecer qual é o papel atribuído a cada uma das pessoas nesta relação, ao mesmo tempo uma e trinitária: o *pai* não é filho e espírito do outro, embora sendo inteligência e amor, pelo fato de não ser inteligência engendrada ou amor procedente de alguém, mas tudo aquilo que ele é, diz respeito à sua condição de somente engendrar e de ser o princípio desde o qual as coisas procedem. Já o *filho*, ainda que tendo memória e ame por si mesmo, tudo nele se deve ao fato de ser engendrado. E o *espírito*, tem toda sua essência derivada do fato de proceder do pai e do filho. Pode então concluir o autor, afirmando que, “na essência suprema, não há senão um só pai, um só filho e um só espírito” e não três pais, três filhos ou três espíritos, bem evidenciando aí, como vimos, sua profunda discordância com Roscelin.

Tendo analisado a especial relação presente entre as três pessoas da trindade, o Prior de Bec, nos capítulos LXIV a LXVII, procede a uma espécie de exame do caminho percorrido. Reconhece que “*ò mistério desta coisa tão sublime transcenda todo o alcance da inteligência humana*”, motivo pelo qual entende que, na investigação da trindade, basta chegar ao conhecimento de sua existência, renunciando à explicação de “como possa acontecer”, admite, porém, que “não é falso aquilo que pudemos descobrir com os dados da razão, apesar de estar escondido como um enigma”, pois a mente humana, capaz de recordar, compreender e amar pode, através destas suas características, conhecer algo da essência divina, pois nenhuma outra coisa apresenta “em tão alto grau, a imagem do criador”. Enfim, como salienta Italo Sciuto, Anselmo acredita que a razão humana pode chegar a um conhecimento seguro, ainda que modesto, de Deus.

No Monólogo, de fato, a questão trinitária surge com vigor, a partir do momento em que Anselmo intenta compreender as relações presentes entre a Essência Suprema e a Sua Palavra: são uma única substância, mas o verbo, por ser derivado, aponta para a presença de uma dualidade, ainda que isto não signifique a existência de uma alteridade.

O único meio possível para buscar a compreensão de tal mistério é, consoante Anselmo, o recurso às analogias, de modo a evidenciar *sola ratione* a razoabilidade do que

¹⁵ Idem, cap.LIII.

é afirmado pela autoridade. Através das analogias, o futuro arcebispo de Cantuária conduz ao máximo grau de verdade, as relações presentes na limitada linguagem humana, que se é capaz de mostrar as relações presentes no seio da trindade, não consegue, contudo, atingí-la em sua totalidade. Ao pensar a trindade, Anselmo mostra que a razão pode compreender o *quê*, mas não sabe exprimir o *como*.

Atentemos, então, para o papel desta razão, que Anselmo, não obstante reconhecê-la limitada, deposita-lhe enorme confiança.

3. O PAPEL DA RAZÃO

Olhando este contexto filosófico, percebemos que a posição anselmiana é uma resposta a dialéticos e teólogos: o Prior de Bec *confia na razão*, a tal ponto de acreditar poder usá-la para tratar da essência divina, mas seu esforço racional tem como pressuposto e fundamento inquestionável a *verdade revelada, sustentada pela autoridade*. *Razão*, para Anselmo, nada mais é do que o esforço intelectual dirigido à busca do discernimento. Esta é a noção que percorre toda sua obra, também o Monólogo. Anselmo confia na capacidade racional do homem por concebê-lo como a criatura que mais se aproxima da Suprema Essência, ainda que uma distância infinita os separe: por isso, como Agostinho, crê poder atingir *algo* do conhecimento divino, a partir dos dados do conhecimento humano, mas como agostiniano, não descarta o papel da Graça e nem esquece da limitada condição humana. Por isso, a razão, criada por Deus, é capaz de entrever algo da realidade divina, mas, em virtude de sua condição pecadora, precisa da Graça, para alcançar um conhecimento maior, ainda assim limitado, de Deus. Pasquale Mazzarella nota aí a presença de um método escolástico, mas inserido na visão sobrenatural da patrística, onde não está ainda posta a distinção entre o natural e o sobrenatural, entre a razão e a fé. Aí, a razão vive no sobrenatural, sendo necessária a Graça, para iluminá-la. Em tal contexto, a fé,

“há, per così dire, ... un valore gnoseologico, in quanto è essa que rende l'uomo degno della Grazia, che attraverso l'illuminazione dà all'intelletto la capacità di conoscere Dio e la Verità rivelata... Cioè senza l'illuminazione, la ragione non potrebbe essere in grado di formulare l'argomento, che, però, una volta trovato, vale per sè stesso e non per l'intervento della fede.”¹⁶

O autor do Monólogo sabe que a razão humana não é capaz de conhecer a Deus em sua plenitude. Tais limites da razão se expressam em várias oportunidades ao longo da obra, particularmente no momento de analisar a trindade, mas, mesmo aí, o autor não renuncia a seu esforço puramente racional. O termo deste esforço, para Anselmo, é poder chegar à certeza da existência do Deus uno e trino. O que passa disso é o domínio do mistério, do impenetrável, do inexplicável. Sendo impossível ao homem compreender a trindade como é em si, o Doutor Magnífico busca, ao menos, aproximar-se o mais possível

¹⁶ Pasquale MAZZARELLA. RAGIONE, FEDE ED ILLUMINAZIONE IN ANSELMO D'AOSTA. In SOPHIA, ano 32, n° 1-2 (1964), p. 103.

dela. O caminho, como nota Paul Vignaux em seu célebre e esclarecedor artigo “*Structure et Sens du Monologion*”, não pode ser outro a não ser a imagem de Deus, presente no homem.

Assim, como nota o mesmo Vignaux, discorrer sobre a trindade é, para Anselmo, mostrar que o homem, para falar de Deus, necessita de um certo número de termos, que são coincidentes com a tradição. Não esqueçamos que o autor fez questão absoluta de esclarecer no prólogo que nada na obra seria encontrado em contradição com as Sagradas Escrituras e as autoridades eclesiásticas. A trindade é, pois, atingida através do pensamento humano que, não obstante sua indigência, é capaz de dar-se conta do mistério, ou seja, é capaz de compreender que há coisas que não podem ser compreendidas.

Todo o Monólogo é marcado por este esforço racional de seu autor. A questão trinitária é o ápice da sua reflexão, o tema mais difícil de ser abordado, razão pela qual vai sendo preparado lentamente pelo autor, ao longo dos capítulos iniciais, até que o “encadeamento das razões necessárias” se depara com tão grande enigma posto à razão humana. Depois desse ápice, a obra encaminha-se para seu fim, apontando a conduta que o homem deve seguir diante da divindade una e trina, que deve, em última instância, ser objeto de veneração.

O Monólogo é, sem dúvida, a obra que melhor representa a confiança de seu autor na capacidade racional do homem, mas a razão, em Anselmo nunca está dissociada da fé; ela só tem valor na medida em que está estruturada sobre o fundamento da *auctoritas*, pois a razão pressupõe a fé. Nele não há uma razão enfraquecida, mas, sem dúvida, uma razão colocada diante de alguns limites, os quais ela não pode ultrapassar sob pena de contradizer-se com a verdade, o que seria “desrazão”.

Encontramos, de fato, em Anselmo o que chamaremos de uma *razão situada*, ou seja, a razão inserida no domínio da autoridade e da revelação. De fato, o Prior de Bec valoriza o entendimento humano, mas a razão sempre terá a *autoridade* como ponto de partida e também de chegada. A razão, embora importante, está sempre situada, enquadrada na revelação. É o que Pasquale Mazzarella em seu “Ragione, Fede ed Illuminazione in Anselmo D’Aosta” chama de “*la ragione fecondata dalla Grazia*”, único meio que a torna capaz de conhecer, ainda que de modo limitado, os mistérios divinos. Sem a fé, a razão não pode avançar, pois a fé é o modo de recepção da Iluminação, instrumento que conduz retamente a razão deste homem, corrompido pelo pecado.

Embora Anselmo seja um otimista quanto à capacidade da razão humana para perscrutar os mistérios divinos, ele não cede à tentação do puro racionalismo, como fazem os dialéticos. Na verdade, em Anselmo, o filósofo e o teólogo são inseparáveis, ainda que distintos, por isso a fé busca a razão: *fides quaerens intellectum*. A busca racional radica-se não na dúvida, mas no desejo de compreender sempre mais a verdade, que é objeto inabalável de sua crença e de seu amor. Por isso, Julian Alameda dirá que em Anselmo, o filósofo, o teólogo e o místico caminham juntos, pois é só depois de firmado na fé, que se pode empreender o esforço *sola ratione*. O mesmo Alameda, querendo elucidar as relações entre fé e razão na obra do Doutor Magnífico, apresenta duas figuras náuticas que exemplificam o modo anselmiano de filosofar: a âncora e o salva-vidas. A comparação, de

fato, é pertinente, pois, em Anselmo, a razão está ancorada na fé, o que lhe dá garantias de não ficar à deriva, pois a fé, lhe assegura o não perder-se nas águas turvas do procedimento dialético. Por outro lado, a fé é também o salva-vidas que acompanha a razão humana, permitindo que possa, sem medo, lançar-se em mar aberto, sabendo que seu fim é o porto seguro da verdade revelada.

No contexto da controvérsia entre dialéticos e teólogos, o pensamento de Anselmo representa uma evolução filosófica. O autor apresenta uma reflexão madura. Já está presente em seu pensamento aquilo que frutificará na escolástica posterior, que é a distinção entre os campos da razão e da fé, ainda que sejam campos intimamente ligados. Ele ainda tem diante de si o modo agostiniano de filosofar, onde o pano de fundo é sempre teológico. Após o advento de Aristóteles, a escolástica terá à sua disposição bem mais elementos para a distinção destes campos. No século XIII o panorama será outro: os pensadores dão maior liberdade ao esforço racional:

“Passava-se, novamente, a fazer ciência pela ciência. Surgiram novamente os filósofos, tais como o mundo clássico os conhecera: homens voltados para o saber racional, deixando de lado as perguntas teológicas.”¹⁷

Não teremos mais um saber filosófico que sempre vai ao encontro do teológico; a revelação não será mais o ponto de partida e de chegada, o que vai importar será a argumentação racional propriamente dita. Anselmo não está presente neste momento, mas ele foi capaz de, dois séculos antes, perceber o valor do conhecimento racional, embora ainda muito ligado ao teológico, impulsionando um novo modo de filosofar, onde a razão poderia servir-se de maiores recursos. O Doutor Magnífico não dispunha desses meios, mesmo assim foi capaz de contribuir, significativamente, para aquilo que se desenvolveria na escolástica posterior.

A importância e o pioneirismo de Anselmo não estão tanto nos temas por ele enfocados, quanto no modo como os desenvolve, demonstrando, através de um método, onde o encadeamento da argumentação e a clareza da verdade devem mostrar a pertinência da autoridade, que, para Anselmo, é a garantia inquestionável da revelação presente nas Sagradas Escrituras.

¹⁷ Luís DE BONI. A ENTRADA DE ARISTÓTELES NO OCIDENTE MEDIEVAL. In. Dissertatio vl. I, n° 1, 1995. Pp.97 – 8.

BIBLIOGRAFIA

- S. ANSELMI CANTUARIENSES ARCHIEPISCOPI – OPERA OMNIA, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edimburgi: Thoman Nelson et Filios, 1946-51.
- OBRAS COMPLETAS DE SANTO ANSELMO. Edición bilingue por P.Fr. Julián Alameda. 2 vols. Madrid: BAC, 1952 e 1953.
- MONOLÓGIO, PROSLÓGIO, A VERDADE, O GRAMÁTICO. In: Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- MONOLOGION. Texto latino a fronte – a cura di Italo Sciuto. Milano: Rusconi Libri, 1985.
- DE BONI, Luís Alberto. A ENTRADA DE ARISTÓTELES NO OCIDENTE MEDIEVAL. In. *Dissertatio* vl.I, nº 1, 1995.
- DE WULF, M. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE. 4 ed. Louvain/ Paris: Institute de la Philosophie/ Félix Alcan, 1912.
- GILSON, E. A FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA. S. Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MAZZARELLA, P. RAGIONE, FEDE ED ILUMJINAZIONE IN ANSELMO D’AOSTA. In *SOPHIA*, ano 32, n 1 – 2 (1964): 101 –10.
- ROVIGHI, Sofia Vanni .INTRODUZIONE A ANSELMO D’AOSTA. Bari: Editori Laterza, 1987.
- _____. S.ANSELMO E LA FILOSOFIA DEL SEC. XI.. Milano: Fratelli Bocca, 1949.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. HISTÓRIA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL. 3 ed. Pamplona, Eunsa, 1999.
- STREFLING, Sérgio .O ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE SANTO ANSELMO. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- VIGNAUX, Paul. STRUCTURE ET SENS DU MONOLOGION In *Rev. Sciences Philosoph. Et Theolog.*, 31 (1947), 192-212.

_____.NECESSITÉ DES RAISONS DANS LE MONOLOGION. In *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris(64), 1980, P.3-25.