

Os argumentos sobre a existência de Deus do *Monologion*

The Arguments About the Existence of God from the Monologion

Manoel Vasconcellos

Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)

Pelotas | RS | Brasil

vasconcellos.manoel@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7896-5417>

Resumo: Anselmo de Cantuária (1033-1109) é um autor conhecido, na História da Filosofia, por ter elaborado, em seu tratado *Proslogion*, um argumento racional sobre a existência de Deus, por muitos conhecido como argumento ontológico. No entanto, cerca de um ano antes da elaboração do argumento único do *Proslogion*, o autor formulou quatro argumentos, presentes em seu *Monologion*, em que, utilizando uma metodologia exclusivamente racional – *sola ratione* – pretende, unicamente, através do encadeamento das razões necessárias, mostrar a razoabilidade da existência de um ser sumamente grande e único que é a razão da existência de todas as coisas. O presente artigo, além de apresentar e discutir as formulações do autor, pretende investigar as possíveis fontes teóricas que subsidiaram a construção argumentativa de Anselmo, mostrando que, para além da inegável inspiração agostiniana, admitida por Anselmo, o autor responde às expectativas de uma compreensão dos problemas religiosos, sempre mais afeita à razão, algo bem característico de seu contexto cultural.

Palavras-chave: Anselmo; dialética; existência de Deus.

Abstract: Anselm of Canterbury (1033-1109) is a well-known author in the History of Philosophy for having developed, in his treatise *Proslogion*, a rational argument about the existence of God, known by many as an ontological argument. However, about a year before the elaboration of the *Proslogion*'s single argument, the author formulated four argu-

ments, present in his *Monologion*, in which, using an exclusively rational methodology – *sola ratione* – he intends, solely, through the chaining of necessary reasons, show the reasonableness of the existence of an extremely great and unique being that is the reason for the existence of all things. This article, in addition to presenting and discussing the author’s formulations, intends to investigate the possible theoretical sources that supported Anselmo’s argumentative construction, showing that, in addition to the undeniable Augustinian inspiration, admitted by Anselmo, the author responds to the expectations of an understanding of religious problems, always more attached to reason, something very characteristic of its cultural context.

Keywords: Anselm; dialectic; existence of God.

1 A percepção de um *summum*

Deus, de variadas maneiras, sempre foi um problema recorrente na história do pensamento filosófico. Anselmo de Aosta (1033-1109) é, sem dúvida, um autor que merece destaque quando se tematiza a questão da existência divina¹. Pretendendo dar conta, à luz da dialética, da existência de Deus, elabora um conjunto de cinco argumentos, quatro deles no *Monologion* e um único argumento no *Proslogion*. O autor tem consciência de que a limitada linguagem humana não é capaz de alcançar um conhecimento perfeito da divindade. Confia, no entanto, que a capacidade racional do ser humano possibilita a obtenção de informações seguras, mesmo que limitadas sobre Deus (cf. Evans, 1989, p. 35).

O argumento único do *Proslogion*, responsável pela notoriedade de Anselmo na História da Filosofia, nunca significou, para seu autor, uma correção do *Monologion*, ainda que o modo de atingir uma certa compreensão da divindade possa ser diferente nas duas obras (Leftow, 2004, p. 139)². Se demonstra, é certo, uma certa

¹ “Se houve filósofos que fizeram da existência de Deus uma questão filosófica de primeiro plano, Anselmo encontra-se na primeira linha desses filósofos. A questão impõe-se, não por insuficiência da fé do crente, mas por exigência de uma fé racional, como almejava ser a fé de Anselmo” (Xavier, 2008, p. 269).

² “...Anselm’s initial argument is simply to the existence of something that is actually best of all existing things – wheter or not it itself could be still better. He does not attempt to show that the best being actually is in its best possible state until the *Proslogion*” (Leftow, 2004, p. 139).

insatisfação com o primeiro tratado, isto deve-se não à estrutura da argumentação, mas sim à quantidade de modos utilizados para demonstrar a existência de uma natureza ou substância primeira.

Os argumentos do *Monologion* estão inseridos no método *sola ratione* que caracteriza a obra de Anselmo, de modo que todas as conclusões deverão ser a consequência do encadeamento das razões necessárias, partindo de premissas evidentes, aplicando a dialética, a fim de chegar às conclusões corretas (Sciuto, 1991, p. 112)³. É importante esclarecer que “razão” para Anselmo se confunde com a dialética, esta arte liberal constitutiva do *Trivium*, que busca atingir a verdade e afastar-se do erro. De fato, para Anselmo, o exercício da racionalidade possibilita o discernimento daquilo que é justo, verdadeiro e bom, distinguindo-o do que é injusto, falso e menos bom (*Monologion*, LVIII, 78, 21-23)⁴.

Motivado por uma provocação de seus alunos, o *Monologion*⁵ não tem caráter apologético, uma vez que não há a intenção de convencer supostos incrédulos, pois ainda que estes chegassem a um convencimento das verdades de fé, unicamente por meios racionais, mesmo assim, estariam abaixo de alguém que admitisse estas mesmas verdades através da fé (Vignaux, 1976, p. 198)⁶. Anselmo não pretende, por isso mesmo, alçar a razão em categoria superior à fé (Viola, 1992, p. 102)⁷.

O *Monologion* é uma obra de reconhecida inspiração agostiniana. Agostinho é o único autor explicitamente referido, ainda que uma única vez. Anselmo estabelece o *De Trinitate* como parâmetro diante do qual sua obra poderá ser

³ “La rationes necessitas, cui secondo il prologo deve e vuole attenersi il *Monologion*, va intesa quindi nel senso della rigorosa deduzione razionale, che parte da premesse evidenti, dimostra in virtù del solo principio di non contraddizione, conclude con essserzioni inconfutabili” (Sciuto, 1991, p. 112).

⁴ “Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a no vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono” (*Monologion*, LVIII, 78, 21-23).

⁵ Nos seus oitenta capítulos, o autor analisa a existência divina (capítulos 1-6), trata do estatuto das coisas criadas (capítulos 7-14), aborda a dificuldade da linguagem humana para dizer o inefável (capítulos 15-28), a palavra criadora e o discurso sobre a trindade (capítulos 29-63), o valor e a segurança do conhecimento humano a respeito dos temas tratados (capítulos 64-67) e as atitudes esperadas da criatura racional para como o Criador (capítulos 68-80).

⁶ “...par sa méthode, S. Anselme n’espère pas ‘communiquer sa foi’; si quelque incrédule suit son raisonnement jusqu’au bout, la persuasion rationnelle qu’il acquerra restera en deçà, au-dessous si l’on veut, de l’état du croyant” (Vignaux, 1976, p. 198).

⁷ “...dans l’esprit d’Anselme, la supériorité de la foi, la supériorité d’une connaissance par la foi est affirmée sans ambages au moment décisif même où il opte pour une méthode déterminée, à savoir de la ‘seule raison’» (Viola, 1992, p. 102).

julgada, mesmo se, metodologicamente distancie-se do Hiponense. Da mesma forma que Agostinho, nos *Soliloquios*, também Anselmo, no *Monologion*, quer tratar, fundamentalmente, de Deus e das criaturas. Se os temas remetem ao seu mestre da Patrística, a metodologia, no entanto, é bastante peculiar. No texto de Anselmo, criador e criaturas são objetos de uma perspicaz análise dialética, sustentada, no entanto, por convicções hauridas na fé. A estrutura da obra, ainda que não explicitamente manifestada pelo autor, revela um plano, pensado sistematicamente, em que as diversas partes estão inseridas numa tentativa de expressar o modo humano de expressar o inefável (Gilbert, 1984, p. 17)⁸. Na concepção de Anselmo, é por termos sido criados à imagem da essência suprema, por compartilharmos de uma mesma razoabilidade, mesmo que, em nós se trate, inegavelmente, de uma razão limitada, sobretudo após a queda original, é que podemos dizer algo sobre o que nos ultrapassa. Nosso dizer, ainda que necessariamente limitado, reveste-se de certa segurança, uma vez que é possível fundamentar convicções com solidez argumentativa. Por isso, para Anselmo, não basta um conhecimento teórico para poder falar sobre Deus. É necessário mais; é preciso o profundo reconhecimento daquilo que está em nós, mas que nos transcende. Eis aí, mais uma vez, uma interessante raiz agostiniana. Ao fim e ao cabo, o que o autor pretende mostrar é que a razão possibilita uma interessante compreensão do objeto da fé (Gilbert, 1984, p.59)⁹, o que possibilita, ao crente, a satisfação de ver, confirmada pela razão, o que é objeto de sua crença. Tendo em conta estes pressupostos, passemos à análise dos capítulos iniciais do *Monologion*.

No *Proslogion*, Anselmo parte de uma noção de Deus, presente na mente, até mesmo, de um incrédulo. Chega-se a Deus a partir de um nome: *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, isto é, “aquilo que não pode ser pensado maior”. No *Monologion*, escrito cerca de um ano antes, objeto de nossa reflexão, o autor não toma como ponto de partida uma definição de Deus; em verdade, nem mesmo utiliza a palavra “Deus”, que aparecerá somente no final da obra. Assim procede,

⁸ “L’axe central du *Monologion* est constitué par ce renversement auquel il renvoie sans cesse: nous ne pouvons dire en nos mots l’ineffable, à moins que l’ineffable ne se dise en notre esprit. Nous sommes ainsi conduit à dire l’adéquation du dicere et de l’intelligere dans le Verbe et à la penser à partir de l’expérience réflexive de l’esprit en son verbe» (Gilbert, 1984, p. 17).

⁹ “Le points les plus significatifs du *Monologion* se définissent comme ceux où sont exposées les possibilités et les ouvertures de l’esprit et du langage de l’homme vers ce qui les fonde. La réflexion articule tous les êtres les uns par rapport aux autres; elle affirme la distance qui distingue le Créateur et la créature, cette distance étant intérieure à Dieu même; elle reconnaît que ce qui est intérieur à Dieu est essentiel à la constitution de l’esprit humain. (Gilbert, 1984, p.59).

certamente, por entender que o vocábulo “Deus” comporta uma sacralidade, a ponto de comprometer o escopo da obra que é tratar da essência divina e suas questões conexas *sola ratione*.

Os quatro argumentos, expostos nos primeiros quatro capítulos do *Monologion* estão, por assim dizer, unificados pela ideia de que a experiência nos faz perceber a existência de um máximo, um *summum*, uma noção, ao que tudo indica, de inspiração agostiniana, mas que não deixa de estar relacionada ao encantamento, vivido pelo autor em sua infância, em Aosta, quando contemplava o cume das altas montanhas (Viola, 1999, p. 93)¹⁰. Esta ideia de Deus como “sumo” não deixa de estar presente, igualmente, no argumento único do *Proslogion*, de tal modo que esta noção, de uma certa maneira, unifica os cinco argumentos anselmianos em torno da existência de Deus, ainda que o modo de a alcançar seja diferente nas duas obras. De acordo com seu proceder *sola ratione*, Anselmo não quer, de imediato, mostrar que Deus existe. Note-se que não há um *hoc dicimus Deum*, como nas cinco vias de Tomás de Aquino. Anselmo procede, passo a passo, a fim de evidenciar a razoabilidade de um ser que é sumamente grande, independe de qualquer outro para ser e é a razão da existência de todas as demais coisas.

No presente estudo, analisaremos os quatro capítulos iniciais em que se encontram os quatro argumentos ou “modos” de demonstrar a existência de uma substância suprema e faremos breves acenos aos dois capítulos seguintes, o quinto e sexto, que complementam esta parte inicial do *Monologion* de Anselmo.

Antes de adentrar na exposição, propriamente dita, Anselmo adverte que sua argumentação não deverá ser entendida como uma conclusão absolutamente necessária, mas como a consequência de seu entendimento no momento¹¹. Feita a advertência que, de um certo modo, busca dar guarida a seu método *sola ratione*,

¹⁰ “Whatever influence the impressions received by the young boy of the Alps might have exercised on the stimulation and blossoming of his thought, we can only note from his very first long meditation about the ‘ratio fidei’, – called by him *Monologion* – he speaks of God in terms of *Summum*, *Summa essentia*, *Summum omnium quae sunt* which are expressions of greatness of the highest degree and which reminds us of the top of high mountains” (Viola, 1999, p. 93).

¹¹ “In quo tamen, si quid dixerō quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videntur, quae necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur” (*Monologion* I, 14, 1-4). O *Monologion* será citado, no corpo do texto, conforme a tradução, em língua portuguesa, de Angelo Ricci, publicada na Coleção “Os Pensadores”, volume VII (Abril Cultural, 1973). Em nota de rodapé, o texto original latino, conforme a edição crítica de F.S. Schmitt, publicada por Thomas Neslon et Filios, Edimburgo, 1946 e reproduzida em *L’Oeuvre d’Anselme de Cantorbéry*, Paris, Cerf, 1986ss, sob a direção de Michel Corbin.

pode, então, dedicar-se à exposição do primeiro caminho para demonstrar a existência do sumo bem.

No primeiro capítulo, apresenta o argumento que mais facilmente poderia ser compreendido, pois toma como ponto de partida, tanto a experiência sensível, como uma vivência interior (Viola, 1992, p. 107)¹². Parte de algo que as pessoas, diuturnamente, vivenciam: ao nosso redor, existem coisas que podem ser consideradas boas, seja pela sua utilidade, seja pelo valor intrínseco. Ora, tais coisas, não são boas na mesma medida, ou seja, há uma bondade diversa e relativa. A percepção e o desejo de coisas boas funda uma disposição para inquirir a fonte da bondade percebida e desejada (Gilbert, 1984, p. 59)¹³. Este desejo universal pelo que é, é o ponto de partida da busca humana para a compreensão do divino.

Convicto de que é possível alcançar, *sola ratione*, o conhecimento acerca de uma natureza superior a todas as coisas existentes, Anselmo mostra que tal natureza é suficiente, na sua eterna beatitude e que, mediante sua bondade, ela confere o ser a todas as demais coisas, tornando-as, em certa medida, boas também. Esta afirmação inicial já apresenta, em caráter sintético, algo que será desenvolvido em toda a obra, isto é, a consideração de Deus em si mesmo e na relação com as criaturas.

Sendo, pois, notório o fato de buscarmos e desejarmos coisas que consideramos boas, importa, pois, lançar-se à procura do fundamento, em virtude do qual são boas as coisas que são objeto da nossa volição. O autor mostra como é perceptível, pela mente e pelos sentidos, que existem coisas que são boas. Será, por acaso, múltipla a origem da bondade ou proverá de uma única fonte? Para dirimir a dúvida, Anselmo esclarece que, ao compararmos os diversos seres existentes que consideramos bons, perceberemos que eles contêm, na sua diversidade, diferentes graus de bondade, de modo que é certo que as coisas, quando comparadas entre si, apresentam-se boas, ainda que em graus diferentes, de modo que é necessário que sua bondade esteja radicada em “algo” que é o mesmo em todas as coisas boas, embora às vezes pareça sê-lo por motivações diversas. É o caso, exemplifica Anselmo, de um cavalo, que pode ser considerado bom por dois motivos: por ser forte e veloz. A força e a velocidade, mesmo sendo coisas boas, não podem ser

¹² “Le point de départ du raisonnement d’Anselme... est une prise de conscience de l’*expérience sensible* d’une part et d’autre part de l’*expérience intérieure* du *discernement* et de la grande diversité des biens qui existent» (Viola, 1992, p. 107).

¹³ “L’incroyant sera conduit, par le mouvement de la réflexion sur le désir, à accueillir ce qui fonde son désir; em d’autres termes il sera conduit à accueillir l’Essence souveraine ele-même qui se comunique à lui» (Gilbert, 1984, p. 59).

consideradas bens absolutos, tanto que estas mesmas qualidades, que indicam a bondade de um cavalo, não podem ser bons atributos, quando referidas a um ladrão. A relatividade dos atributos pode ser evidenciada por sua associação à utilidade, no caso do cavalo e à honestidade (ou a falta dela), no caso do ladrão. Com isso, Anselmo quer mostrar que a fonte da bondade não pode ser buscada no que é relativo, mas naquilo que é absoluto.

O que Anselmo quer mostrar é que o grande bem é apenas aquele que é a fonte de tudo o que se reveste de bondade e que, por sua natureza, é o único bem que é por si mesmo, motivo pelo qual pode ser considerado como bem supremo, aquele que é soberanamente bom *por si*, pois supera os demais bens, de tal forma que nenhum outro pode lhe ser igual ou superior, sendo um bem soberanamente grande, maximamente superior a todas as demais coisas existentes:

Único bem supremo só será, portanto, aquele que é soberanamente bom por si, porque somente aquilo que supera aos outros de tal maneira a não ter nem igual nem superior é supremo. Ora, o que é soberanamente bom também é soberanamente grande. Existe, então, alguma coisa que é soberanamente grande, vale dizer, sumamente superior a todas as outras que existem¹⁴. (*Monologium*. I, 15, 8-12, tradução nossa).

Anselmo introduz, pois, a ideia de que há um *summum*, entendido como algo absolutamente superior (Gilbert, 1984, p.77)¹⁵. Somente este é um bem por si e, tudo o mais possui sua bondade derivada dele. De um lado, transcende a todas as coisas, mas, de outro lado, se faz presente, nas coisas, que têm nele a fonte da sua bondade. Esta distinção entre *per se* e *per aliud* (Sciuto, 1991, p. 100-101)¹⁶, introduzida nesse momento, é fundamental para a compreensão da exposição

¹⁴ “Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat nec praestantius. Sed quod este summe bonum, est etiam summe magnum. Et igitur unum aliquid summe bonum et summe magnum, id est summum omnium quae sunt” (*Monologium*. I, 15, 8-12).

¹⁵ “C’est à ce moment qu’Anselme introduit le summum; l’intelligence de ce terme suit donc l’affirmation du *per se* et de l’irréductibilité de celui-ci par rapport à tout le rest; le *summum* apparaît dès lors comme absolument transcendant» (Gilbert, 1984, p.77).

¹⁶ “Questa differenza viene pensata da Anselmo secondo una coppia di predicati che è peculiare del suo pensiero e che, variata secondo le esigenze dei diversi contesti, rimarrà decisiva anche per tutti gli sviluppi successivi: *per se* e *per aliud*. I vari bona sono tali, ossia sono diversi, per aliud, mentre il solo *idem* in diversis è bonum per se. Quest’ultimo, essendo unico, non può venir pensato né como uguale né como inferiore agli altri beni. Va dunque necessariamente pensato al di sopra di tutti i beni diversi, come il bene ‘sommo’. (Sciuto, 1991, p. 100-101).

que virá mais adiante, no próprio *Monologion*, sobre o estatuto das coisas criadas e, mesmo em obras posteriores, como a tríade composta pelos diálogos *De Veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*, em que Anselmo fundamentará sua reflexão moral, a partir da noção de retidão e do “débito ontológico” (cf. Silva, 2012, p. 39) da criatura para com o criador. No contexto do primeiro capítulo, porém, a noção de *per se* é importante, pois ela expressa a excelência daquele que, não apenas não deve a outro sua existência, mas também é o sumamente bom. Anselmo procura mostrar a razoabilidade de um ser que é *bom*, segundo a identidade, *absoluto*, enquanto vale por si e é *excelente*, por ser o bem supremo (cf. Sciuto, 1991, p. 101).

Este primeiro modo para demonstrar a existência de Deus, possui uma certa semelhança com o terceiro livro da *Consolação da Filosofia* de Boécio, cujo tema é o sumo bem. Certamente a obra era conhecida de Anselmo; no entanto, é o *De Trinitate* de Agostinho que é indicado como parâmetro para o julgamento do *Monologion*, razão pela qual o escrito agostiniano, provavelmente, seja a inspiração mais evidente do argumento de Anselmo. A construção argumentativa não deixa de expressar, no entanto, um certo parentesco com elementos platônicos que poderiam ter sido acolhidos a partir do *De Trinitate*. Como nota Italo Sciuto (cf. Sciuto, 1991, p. 102), ainda que Anselmo não utilize o termo *participação*, esta é uma noção que parece estar presente no encadeamento argumentativo; conforme a filosofia platônica, o que possui uma qualidade a possui por participar daquilo que a possui em modo eminente. Este tema é também desenvolvido por Agostinho, em relação à passagem dos vários *bona* ao bem sumo, nos primeiros capítulos do oitavo livro do *De Trinitate*. Sciuto entende, porém que, embora argumentem de modo semelhante, Anselmo e Agostinho possuem intenções diferentes, pois o Hiponense parece argumentar em favor do reconhecimento de que há um bem último. Parece que Agostinho quer *mostrar*, em vez de *demonstrar* a realidade percebida, interna e externamente como boa. Agostinho acentuaria um caminho intuitivo, mais do que racional, caminho que levaria ao reconhecimento do bem último (Sciuto, 1991, p.103)¹⁷. Italo Sciuto percebe, nesse primeiro modo de demonstração, expresso no primeiro capítulo do *Monologion*, um paradigma para entender a relação de

¹⁷ “...vuole mostrare, non dimostrare, che possiamo valutare come ‘buone’ le realtà che osserviamo, fuori e dentro di noi, soltanto perché le guardiamo dal punto de vista dell’*ipsum Bonum*. Il verbo decisivo e ricorrente è infatti, ‘vedere’, che indica quella capacità intuitiva in virtù della quale allontaniamo dal campo visivo della mente le accidentalità e concentriamo l’attenzione sul Bene in sé, ossia sul *Bonum Boni*. Non si tratta dunque di dimostrare ma di *riconoscere* quest’ultimo. (Sciuto, 1991, p.103).

Anselmo com Agostinho (Sciuto, 1991, p.104)¹⁸. De fato, Agostinho não estaria interessado em buscar uma dedução racional, a partir da bondade constatada nas coisas. Seu interesse é entender o princípio que permite falar de coisas boas. Enquanto Anselmo buscaria evidências racionais, Agostinho partiria de dados teológicos. A exposição de Agostinho toma como ponto de partida o fato de que não existiriam bens mutáveis, se não existisse um Bem imutável, do qual os bens mutáveis participam, ou seja, as coisas são boas por participarem do Bem. Sciuto entende que Anselmo prescinde do conceito de participação para ser coerente com sua intenção de proceder *sola ratione*. Ao proceder dialeticamente, Anselmo não demonstra um *summum Bonum* como Agostinho, mas o *unum aliquid e idem in diversis*. Se admitisse o conceito de participação, estaria admitindo antecipadamente aquilo que ele quer concluir, a partir do encadeamento das razões necessárias:

a diferença está antes no fato que Anselmo pretende tratar filosoficamente, isto é, *sola ratione*, aquilo que Agostinho vê contemplativamente: *vidi et manifestum est mihi*. Certamente ambos observam a mesma coisa e, mais, estão de acordo, *sub ratione boni*, mas um a considera como um ‘acuto fenomenólogo’, outro como ‘lógico’ rigoroso (Sciuto, 1991, p. 104, tradução nossa)¹⁹.

Reforçando o argumento anterior e, com o mesmo pressuposto, isto é, que o diverso e o múltiplo implicam o idêntico e o uno, no segundo capítulo do *Monologion*, Anselmo acrescenta que o ser soberanamente bom é, igualmente, soberanamente grande, não no sentido espacial, tal como dizemos, por exemplo, que um corpo é grande. A grandeza, referida por Anselmo, deve ser entendida com uma apreciação valorativa, tal como ser mais digno ou mais eminente, como referimos, por exemplo, ao conceito de sabedoria (Sciuto, 1991, p. 107)²⁰. O *magnum*

¹⁸ “La prova del primo capitolo è forse il luogo privilegiato per osservare la peculiarità dei complessi rapporti tra Anselmo e Agostino, il fatto cioè che i più importanti e caratteristici pensieri di Anselmo ‘si possono sempre riportare indietro nella direzione di Agostino, ma la traccia scompare prima di raggiungerlo’ (Sciuto, 1991, p.104).

¹⁹ La differenza sta piuttosto nel fatto che Anselmo intende trattare filosoficamente, cioè *sola ratione*, ciò che Agostino vede contemplativamente: *vidi et manifestum est mihi*. Certamente osservano entrambi la stessa cosa e, di più, la vedono concordemente *sub ratione boni*, ma uno la considera da ‘acuto fenomenologo’, l’altro da ‘logico’ rigoroso” (Sciuto, 1991, p. 104, tradução nossa).

²⁰ “Se ne distingue tuttavia in quanto parte da un’altra qualità che hanno le cose e aggiunge un’ulteriore determinazione all’ente così raggiunto. A queste differenze bisogna tuttavia prestare attenzione anche perchè non sono dovute semplicemente ad un accidentale sposta-

tem, pois, um sentido de dignidade. Se, antes, o ponto de partida foi a experiência da bondade das coisas, agora, o autor parte da magnitude dessas mesmas coisas. A partir da mesma estrutura do argumento anterior, Anselmo mostra que, assim como a multiplicidade do que é bom conduziu ao *unum aliquid*, também a multiplicidade da grandeza conduz ao *unum aliquid* que deve ser pensado como *summe e per se* (Sciuto, 1991, p. 107)²¹.

Sendo bom e digno (grande) ele, necessariamente, deve existir como o maior e o melhor, maximamente superior a todas as coisas: “E, desde que não pode haver nada sumamente grande se não é sumamente bom, decorre que deve existir um ser que, igualmente, é o maior e o melhor, isto é, sumamente superior a todas as coisas” (*Monologion*. II, 15, 21-23, tradução nossa)²².

Anselmo faz a bondade transcender a grandeza, a fim de mostrar que há um máximo e um ótimo que é, na verdade, o *summum* que unifica e supera a bondade e a grandeza (Gilbert, 1984, p. 79)²³. O que Anselmo procura mostrar é que, o reconhecimento de algo grande, leva à constatação de que há um ente que deve ser considerado como sumamente grande, do mesmo modo como, no argumento anterior, a consideração do bom levou ao reconhecimento de um bom que é máximo.

Uma melhor consideração referente à grandeza aparecerá no quarto capítulo; antes disso, porém, no terceiro capítulo, ao apresentar o terceiro modo de acesso à substância suprema, Anselmo pretende investigar um pouco mais a natureza dessa substância. Se, nos capítulos anteriores, buscou a compreensão daquilo que é comum na diversidade das coisas ditas boas e grandes, agora, o desafio é perscrutar a unidade originária daquela única natureza que é *per se* (cf. Gilbert, 1984, p.79). Para isso, vai analisar o ser das coisas criadas.

mento di prospettiva, bensì alla posizione di un concetto, quello di ‘grandezza’ fondamentale per comprendere sia l’ontologia sia l’idea di Dio che Anselmo va ora costruendo e che troverà piena e trionfale esplicitazione di sé nel *Proslogion* (Sciuto, 1991, p. 107).

²¹ “La struttura dell’argomento è quindi la stessa: come dalle cose che sono molteplici e diversamente buone si deduce l’esistenza di un *unum aliquid* che è buono in modo sommo e per sé, così da tutto ciò che è grande si deduce l’esistenza di un *unum aliquid* che dev’essere pensato grande *summe e per se*” (Sciuto, 1991, p. 107).

²² “Et quoniam non potest esse *summe magnum* nisi id quod est *summe bonum*, necesse est aliquid esse *maximum et optimum*, id est *summum omnium quae sunt*” (*Monologion*. II, 15, 21-23).

²³ “Énoncé sans précision, le *summum* ne vient qu’à la fin de chacun des premiers chapitres. Il se distingue du souverainement bien et du souverainement grand en lis liant en lui” (Gilbert, 1984, p. 79).

Adverte que tudo o que é, ou é em virtude de algo ou é por nada. A segunda possibilidade não se sustentaria, uma vez que o nada não pode gerar. Resta, portanto, que tudo aquilo que existe, tenha uma proveniência derivada de alguma coisa. No entanto, se tudo o que existe é gerado, cabe perguntar se a proveniência se deve a uma ou mais causas.

Se a proveniência é múltipla, são possíveis, consoante Anselmo, três possibilidades: a) elas convergem num único princípio; b) elas existem por si; c) elas criaram-se mutuamente. No entanto, adverte o autor, se muitas coisas procedem de um mesmo princípio, então, elas já não têm uma proveniência múltipla, razão pela qual esta hipótese deve ser excluída, já que é autocontraditória (refutação da hipótese a); se cada uma existe por si, então, é preciso supor a existência de uma natureza capaz de existir por si, em virtude da qual as coisas obteriam tal capacidade de existência autônoma. A partir disso, o autor entende ser mais razoável admitir que todas as coisas existam em virtude de um único princípio, razão da sua subsistência. O que Anselmo quer mostrar é que se muitos fossem *per se*, então, não poderiam ser tais em razão de um único *per se* (Sciuto, 1991, p. 113)²⁴ (refutação da hipótese b). Quanto à possibilidade da criação mútua, entende que se trata de uma hipótese contrária a toda razoabilidade. Isto não ocorre, nem mesmo com os relativos, tais como, exemplifica Anselmo, utilizando uma analogia já feita por Aristóteles, Agostinho e Boécio: a comparação entre o dono e seu escravo. Um deles é proprietário, e o outro, servo, tendo em vista a *relação* existente entre eles, mas jamais em virtude de um ter gerado o outro, através de mútua criação, de modo que as próprias relações existentes entre eles não são produzidas por uma atividade recíproca, pois só existem devido aos sujeitos aos quais atribuímos tais relações (*Monologion*. III, 16, 12-15)²⁵ (refutação da hipótese c).

O que Anselmo parece querer mostrar, neste terceiro capítulo, é que a natureza suprema, para além da inegável relação com as coisas que devem a ela seu ser, é revestida de um princípio de transcendência, de modo que a conclusão que se impõe é que todas as coisas derivam de uma causa única, existente por si, superior a todas as coisas existentes: “aquilo que é superior a todas as coisas, e que comunica o ser, a bondade e a grandeza a tudo o que é bom e grande, torna-se

²⁴ “Anselmo vuole infatti mostrare il fatto che se vi fossero molti *per se*, non potrebbero essere tali in virtù di un identico e unico ente *per se*; per essere molti dovrebbero dunque essere uno” (Sciuto, 1991, p. 113).

²⁵ “Cum enim dominus et servus referantur ad invicem, et ipsi homines qui referuntur, omnino non sunt per invicem, et ipsae realiones quibus refeuntur, no omnino sunt per invicem, quia eadem sunt per subiecta” (*Monologion*. III, 16, 12-15).

necessário que seja sumamente bom e grande e que esteja soberanamente acima de todas as coisas que existem” (*Monologion*. III, 16, 23-26, tradução nossa)²⁶.

Anselmo, neste momento da obra, toma como sinônimos os termos essência, substância e natureza supremas. Mais adiante, quando enfrentar o denso tema da Trindade, sentirá necessidade de precisar melhor as designações divinas, sempre deixando de fora o termo *Deus*, para não ir de encontro ao procedimento *sola ratione*. O que resulta desse terceiro argumento é que, se os muitos existentes são, em razão de um único, então, este único deve ser pensado como *per se*, enquanto tudo o mais é dele distinto, sendo *per aliud*. Como mostra Sciuto, o decisivo neste desenvolvimento dialético consiste em ter qualificado a diferença entre o uno e os múltiplos como uma diferença ontológica, de modo que apenas o uno é *per se*, enquanto tudo o mais é *per aliud* (Sciuto, 1991, p. 116)²⁷.

Percebe-se como estes três argumentos ou três modos, possuem uma estrutura semelhante na medida em que procuram demonstrar que há um máximo que é princípio de unidade, fundamento e razão de ser das coisas, na sua bondade, grandeza e existência (Sciuto, 1991, p. 117-118)²⁸.

O quarto argumento, exposto no quarto capítulo, é especialmente interessante, na medida em que, de certa forma, retoma e complementa os anteriores, especialmente o segundo argumento, mas, enquanto no capítulo dois, Anselmo acentua a dignidade do ser supremo, agora, no quarto, a preocupação é mostrar que não é possível regressar ao infinito na série ascendente dos graus de valores.

A estrutura da argumentação não deixa de ter semelhanças com a quarta via de Tomás de Aquino. O autor parte dos diversos valores, presentes nas diferentes coisas criadas, constatando que umas têm mais valor ou dignidade (*dignitatis*) do que outras. Assim, por exemplo, o cavalo é mais digno que a madeira, mas

²⁶ “Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et ‘omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt” (*Monologion*. III, 16, 23-26).

²⁷ “Anselmo riconduce così rigorosamente ai soli termini ontologici quella dialettica del *magis e minus esse* che Agostino, com’è noto, svolge soprattutto in relazione all’anima e quindi in senso anagogico e spirituale. Nell’economia delle prove anselmiane l’obiettivo essenziale è infatti proprio quello di giungere alla dimostrazione che esiste un ente per sé, cui vanno attribuiti molti predicati ma che è soprattutto il solo *esse per se*.” (Sciuto, 1991, p. 116).

²⁸ “Soprattutto col terzo modo risulta chiaro che nella loro totalità i tre modi hanno dimostrato la necessità di pensare il *summum omnium* come il principio d’unità delle cose, il loro fondamento e, rispettivamente, come il ‘ciò per cui’ tutte le cose sono ‘buone’, ‘grandi’, ‘sono... non si tratta di argomenti coordinati ma subordinati, come ter segmenti di un unico percorso che risale dal molteplice – diverso all’uno – idênticos. (Sciuto, 1991, p. 117-118).

o homem é mais digno do que o cavalo. A consequência é que deve existir uma natureza superior às demais, uma vez que o mais e o menos, para que sejam, exigem o máximo. Este quarto argumento supõe a existência de uma ordem hierárquica, presente na estrutura das coisas. Esta é uma constatação que pode ser considerada evidente para os pensadores medievais, de modo que Anselmo não se demora neste ponto, uma vez que parece inquestionável a superioridade do cavalo sobre a madeira e do homem sobre o cavalo. De fato, a tradição filosófico-teológica do medievo acolheu a concepção agostiniana de que o universo está estruturado a partir de uma ordem estabelecida, de modo que há uma hierarquia dos seres, a partir de um ordenamento axiológico desejado por Deus. Ciente de seu lugar no ordenamento da criação, o ser humano sabe-se inferior a Deus e superior aos animais. O acolhimento dessa diferença ontológica será fundamental na sequência do *Monologion*, quando Anselmo vai tratar da criação e do lugar ocupado pela criatura racional na relação com seu criador.

Ao mesmo tempo que há uma hierarquia, não é possível admitir que haja uma progressão infinita dos graus de perfeição:

se, entretanto, não é possível duvidar que algumas naturezas sejam melhores que outras, a razão, todavia, convence-nos haver, entre elas, uma que é tão superior às demais que não admite nenhuma que lhe seja superior. Com efeito, se a distinção dos diferentes graus fosse infinita de forma a haver sempre um ser superior aos outros, dever-se-ia concluir que não haveria um limite naquela multiplicidade de naturezas... [assim sendo] é lícito induzir que há, necessariamente, uma natureza, cuja superioridade se afirma de modo a não poder ser inferior a nenhuma outra. (*Monologion*. IV, 17, 3-10, tradução nossa)²⁹.

O ponto que Anselmo deseja ressaltar é a necessidade da existência de uma natureza superior. Se assim não fosse, se poderia supor o regresso ao infinito, algo que, para Anselmo, fundamentado numa tradição que remonta, pelo menos a Boécio (Sciuto, 1991, p. 125)³⁰configuraria um absurdo. Uma tal natureza é,

²⁹ “Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huismodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur... Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior” (*Monologion*. IV, 17, 3-10).

³⁰ “Sull’impossibilità di procedere all’infinito già Boezio aveva fondato, nella *Consolatio*, la sua dimostrazione dell’esistenza di Dio inteso come sommo e perfetto Bene. In Boezio però

necessariamente, superior a todas as coisas, pois ela é o máximo e o melhor entre todos os existentes, apenas ela existe por si mesma, enquanto tudo o mais existe por causa dela. Daí conclui Anselmo que existe uma natureza suprema boa, grande e que possui, em si mesma, a razão de sua existência, sendo a razão última da existência de tudo o que é bom e grande. Tal natureza suprema é o bem supremo, a grandeza suprema, o ser por excelência (*Monologion*. IV, 17, 32-18, 03)³¹. É constitutivo da estrutura de tal natureza o seu ser *per se*. Ora, se somente ela tem, em si mesma, a razão de sua existência, tudo o mais é *per aliud*, isto é, todas as demais coisas têm sua razão de ser em outra coisa, precisamente na única natureza suprema (Sciuto, 1991, p. 129)³². Para Anselmo, a ideia de sumo não comporta pluralidade, ao menos, neste momento da exposição. No entanto, a parte mais densa do *Monologion*, será justamente aquela que buscará mostrar, ao abordar a questão da Trindade, que o sumo, sem abdicar da unidade substancial, comporta uma pluralidade de relações.

Depreende-se dos quatro primeiros capítulos do *Monologion*, a existência de um *summum omnium quae sunt*, sendo que o *summum* indicaria a existência essencial (Gilbert, 1984, p. 66)³³, o *esse per se*, ou seja, uma natureza una e suprema, razão da existência de todos os demais existentes, os quais são *per aliud*. Tais constatações são reafirmadas no quinto capítulo da obra, a fim de destacar que há uma diferença ontológica entre o único criador e as coisas por ele criadas, as quais derivam dele, mas não se confundem com ele. Esta temática será retomada e aprofundada nos capítulos subsequentes.

questa impossibilità consente di giungere direttamente e immediatamente ad affermare l'esistenza di Dio, mentre in Anselmo o serve soltanto a stabilire la minore del suo argomento, cioè il principio generale per cui, data una serie di gradi, vi dev'essere un grado ultimo e massimo" (Sciuto, 1991, p. 125).

³¹ "Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt" (*Monologion*. IV, 17, 32-18, 03).

³² "...l'essenza di questa natura superior, il suo *id quod est*, va pensata come l'essere che è *per se*; inoltre, e consequentemente, si deve dire che l'essenza di tutte le altre cose, il loro *id quod sunt*, essendo un *esse per aliud* non può che essere in virtù (- per -) della *natura superior*" (Sciuto, 1991, p. 129).

³³ "A tenir compte de ces phénomènes de vocabulaire, on peut penser que les chapitres 1 à 4 du *Monologion* procèdent nos pas seulement par voies parallèles, mais par approfondissement, chapitre après chapitre, du sens de l'expression *summum omnium quae sunt*. Le *summum* indique l'existence essentielle..." (Gilbert, 1984, p. 66).

No sexto capítulo, Anselmo conclui esta primeira sessão do *Monologion* em que apresentou os quatro argumentos em torno da existência da natureza suprema. Num primeiro momento, busca esclarecer em que sentido a natureza suprema existe por si mesma. Anselmo mostra como tudo o que existe por algo, existe através de uma causa eficiente ou material ou, ainda, por qualquer outro meio instrumental. No entanto, a natureza suprema não deriva de outra, não é posterior a si mesma, nem menor que ela mesma; assim sendo, ela não pode ter sido feita por si mesma, nem por outro. Além disso, nem ela, nem outro ser, é a causa material de sua existência. Igualmente, não é possível dizer que ela mesma ou qualquer outro ser a tenha auxiliado, de alguma forma, a ser. É bem verdade que Anselmo não utiliza a palavra *causa*, embora seu conhecimento das causas eficiente, material e instrumental derive dos *Topica* de Cícero, através do comentário de Boécio. Anselmo, contudo, não aprofunda sua análise em torno das causas, possivelmente em razão do desconhecimento da *Física* e da *Metafísica* aristotélicas (Sciuto, 1991, p. 135)³⁴.

Não desejando deixar alguma questão em aberto, Anselmo, procura elucidar de que modo a natureza suprema existe por si mesma. É aqui que o autor introduz, pela primeira vez na obra, a questão do *nada*: será lícito dizer que a natureza suprema tem sua origem no nada ou, mesmo, do nada? Não é possível afirmar com segurança, mas não é improvável que Anselmo tenha em mente a obra *Sobre o Nada e as Trevas* de Fredegiso de Tours, autor do período carolíngio que afirmaria, contra a tradição agostiniana, que o nada possui uma consistência ontológica. Anselmo, por seu turno, esclarece que a natureza suprema não pode derivar do nada ou ter sido gerada pelo nada, pois, se assim fosse, ou ela não seria aquilo que é, por si mesma, ou, então, se identificaria com o nada. Mesmo não tendo sido criada, por um eficiente, ou produzida, por uma matéria, nem por isso se deve concluir que ela provém do nada ou que tenha sido gerada pelo nada, já que ela é de si mesma e por si mesma. Sendo assim, cabe perguntar de que forma deve ser entendida uma tal natureza que é por si e de si, uma vez que não deve seu ser a alguma causa eficiente, material ou instrumental. Anselmo responde com a analogia da luz:

³⁴ “...gli è sufficiente assumere quei tre modelli di relazione causale che dovevano risultare noti ad ogni lettore colto del suo tempo... Vá detto però che dal punto di vista del tema su cui si deve riflettere non è rilevante che la tavola delle categorie, a causa del fatto che né la *Metafisica* né la *Fisica* di Aristotele sono conosciute, sia incompleta” (Sciuto, 1991, p. 135).

de fato a relação que há entre luz, iluminar, iluminando, corresponde à que se estabelece entre essência, ser e ente, isto é, existente ou subsistente. Portanto, a essência suprema, o ser soberano, o ente absoluto, isto é, sumamente existente ou sumamente subsistente, mantém as mesmas relações que luz, iluminar, iluminando. (*Monologion* VI, 20, 15-19, tradução nossa)³⁵.

O que Anselmo parece querer destacar é o fato de que a luz, o iluminar e o iluminando são distinguíveis, ainda que constituam uma unidade perfeita com a luz, uma vez que não existem separadamente. Talvez se possa antever aqui, de algum modo, o que aparecerá na sequência da obra, quando o autor tratará das relações intratrinitárias.

2 As fontes de Anselmo

Mais do que provas da existência de Deus, os capítulos iniciais do *Monologion*, evidenciam o esforço do autor em reconhecer a identidade do *Summum*, já conhecido, de certa maneira, pela experiência humana (Gilbert, 1984, p. 67)³⁶. Anselmo procurou mostrar como a bondade, a grandeza e o ser, remontam ao único por si, verdadeiramente bom e grande. Sem utilizar o termo Deus, procurou elucidar atributos característicos da divindade, tais como ser *summum* e ser *per se*. Cabe perguntar: quais seriam raízes dos argumentos elaborados por Anselmo? A dificuldade em identificar as possíveis fontes dos argumentos se deve, sobretudo, ao fato de o autor não as indicar. Há de fato, entre os medievais, uma compreensão das fontes que difere da nossa. Para os escritores do medievo, a origem fundamental da verdade é Deus e tudo aquilo que é verdadeiro, participa, de algum modo, da verdade suprema, por isso, eles não sentem necessidade especificar seus referenciais teóricos. Eles não têm a nossa compreensão de propriedade intelectual.

No caso de Anselmo, deve-se acrescentar que, sobretudo no *Monologion*, por desejar proceder *sola ratione*, prescindindo do recurso às autoridades, sejam elas bíblicas ou patrísticas, ele simplesmente não revela seus referenciais teóricos,

³⁵ “Quemadmodum enim esse habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi conveniente, quam lux et lucere et lucens” (*Monologion* VI, 20, 15-19).

³⁶ “Toute se passe comme si le summum est déjà connu a priori, et qu’il s’agit seulement de lui reconnaître son identité; celle-ci lui est propre, quoique relative à ce qui lui permet paradoxalement de la penser en son originalité absolue» (Gilbert, 1984, p. 67).

nem mesmo eventuais passagens da Bíblia. Apesar da alusão genérica a Agostinho, sabemos que tinha conhecimento de obras de Aristóteles e Boécio. Além disso, na biblioteca da Abadia de Le Bec, em grande parte formada por Lanfranco, encontravam-se, além das Sagradas Escrituras, obras dos Padres, bem como, obras de Cícero, Sêneca, Ovídio e Suetônio. Ademais, sabe-se que Anselmo conhecia Virgílio. Especula-se que poderia conhecer o *Timeu*, uma vez que circulava, por aqueles tempos, uma tradução feita por Calcídio (Cf. Moncallero, 1937, p. 296-309).

O fato de Anselmo não explicitar suas fontes, enseja especulações (Corti, 1986, p. 350)³⁷. O que pode ser considerado comum, segundo os vários intérpretes, é o fato de que os quatro capítulos constituem uma parte específica da obra. Passamos a expor muito sucintamente, a título de exemplo, a interpretação de Paul Gilbert, na obra *Dire l'ineffable, lecture du Monologion de S. Anselme*, sobre os capítulos iniciais do *Monologion*, pois parece que o intérprete apresenta elementos interessantes para que possamos compreender o texto de Anselmo no contexto filosófico em que está inserido.

O comentador percebe um esforço de Anselmo em buscar o sentido do conceito agostiniano de *summum*, o qual integraria, de uma certa forma, as noções de bondade, grandeza e existência, presentes na análise anselmiana (Gilbert, 1984, p. 65)³⁸, de modo que a integração da grandeza na bondade possibilitaria ao autor do *Monologion*, uma nova compreensão do *summum*, entendido como aquele que integra a maior grandeza e a maior bondade, de modo que Anselmo pode dizer que há uma substância ou natureza maximamente boa e grande, necessariamente superior a todas as demais coisas (*Monologion*. III, 16, 23-28)³⁹. Conforme Paul Gilbert, Anselmo vai construindo progressivamente a ideia de *summum*: inicial-

³⁷ “Gilson señala la filiación platónico-agustiniana del ‘ser = esencia’; Viganux atiende, sobre todo, a la ‘necessitas rationis’ y a su peculiar constitución; Vuillemin reitera, aunque desde su perspectiva epistemológica, la atmósfera agustiniana de los argumentos; Barth, los inscribe en el marco de la fe; Corbin, ve en ellos una indicación de la sobreeminencia como base hermenéutica; Gilbert, finalmente, llama la atención sobre el *Monologion* en una dirección nueva al usar categorías aristotélicas para referir un hecho que es innegable: la complejidad del texto y del pensamiento al que pretende accederse por él” (Corti, 1986, p. 350).

³⁸ Nous notons ainsi, au sein même des chapitres 3 et 4, la contiguïté d’une succession de lieux d’argumentation définie par la suite des attributs, et d’une intégration de ces lieux dans le *summum* dont on construit petit à petit l’intelligence. (Gilbert, 1984, p. 65).

³⁹ “Quod autem maxime omnium est, et per quod este quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et *summum* omnium quae sunt. Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum est et *summum* omnium quae sunt” (*Monologion*. III, 16, 23-28).

mente trata da bondade, no primeiro capítulo; depois, da grandeza, no segundo capítulo, primeiramente como um predicado, semelhante à bondade e, posteriormente, como constitutiva da bondade. No terceiro capítulo, trata da existência como um atributo, também ele, interno à bondade e à grandeza. O argumento do terceiro capítulo vai culminar no quarto, onde a grandeza vai se relacionar com a ordem do ser, de modo que poderá ser considerada verdadeiramente o *summum* (Gilbert, 1984, p. 66-67)⁴⁰. Tudo isso faz pensar que os capítulos iniciais do *Monologion*, mais do que provar a existência divina, pretendem, na verdade, partindo da experiência humana (Gilbert, 1984, p. 86),⁴¹ evidenciar o que seja o *summum*, o qual será, finalmente, compreendido como o ápice e o coroamento de uma hierarquia de seres que com ele se relacionam, de modo que ele é, ao mesmo tempo, relativo e absoluto, sendo o único ser por si.

Cabe agora voltar à questão das fontes anselmianas. Seguimos acompanhando a exposição de Paul Gilbert. Evidentemente, devemos começar por Agostinho e o seu *De Trinitate*. De fato, o hiponense, no livro VIII do *De Trinitate*, refere o *summum bonum*, entendido como a máxima ampliação possível da experiência sensível. O conhecimento desse não é direto, pois passa pela mediação da alma: é a bondade da alma que possibilita nosso conhecimento sobre Deus. É abstraído dos bens, que são tais por participação, que é possível aceder ao bem como tal que é Deus, fonte da bondade das coisas ditas boas (cf. Agostinho. *De Trinitate* VIII, III, 5). Ainda que a concepção anselmiana do *summum* possa encontrar alguma inspiração no oitavo livro do *De Trinitate* de Agostinho, Anselmo parece, contudo, ir em outra direção, na medida em que procura compreender o *summum* numa perspectiva metafísica livre de elementos psicológicos, pois o desejo não atua como um elemento intrínseco da argumentação (Gilbert, 1984, p. 70)⁴².

⁴⁰ “Tout se passe comme si le chapitre 1 traitait de la bonté, le chapitre 2 de la grandeur, d’abord comme prédicat semblable à la bonté, puis constitutif de la bonté, le chapitre 3 de l’existence en tant qu’attribut, mais aussi en tant qu’interne à la bonté et à la grandeur; cet argument du chapitre 3 culmine au chapitre 4 où la grandeur relève de l’ordre de l’être, celui-ci pouvant donc être rigoureusement *summum*” (Gilbert, 1984, p. 66-67).

⁴¹ “Ces chapitres ne ‘démontrent’ pas l’existence de Dieu de manière a posteriori, mais ils procèdent tous sous la lumière de ce qui est ‘par soi’ dans le deux premiers chapitres, et ‘un’ dans le deux suivants: on ne peut penser l’Essence Souveraine qu’à partir d’elle même” (Gilbert, 1984, p. 86).

⁴² “S’écartant pour le moment d’Augustin, Anselme va chercher l’intelligence du *summum* au moyen d’une métaphysique libérée des éléments de la psychologie: le désir n’intervient pas en fait comme élément intrinsèque de l’argumentation. Si donc Anselme veut suivre le *De Trinitate* d’Augustin, in n’en reprend pas la doctrine littérale» (Gilbert, 1984, p. 70).

Um outro autor cuja influência sobre Anselmo deve ser seriamente considerada é Boécio, mesmo não sendo citado no *Monologion*. Não esqueçamos que o *De consolatione philosophiae* foi, ao que tudo indica, o terceiro livro mais lido na Idade Média, ficando atrás apenas das Sagradas Escrituras e da *Regra de São Bento*. Tal obra é certamente muito bem conhecida por Anselmo. No entanto, Boécio, a fim de tratar dos bens relativos e do sumo bem, apela para a ideia de perfeição, uma noção que não aparece na argumentação de Anselmo, parecendo evidenciar que ele não desenvolve seu pensamento na perspectiva de uma dialética ascendente do imperfeito ao perfeito (Gilbert, 1984, p. 70)⁴³.

Consoante Paul Gilbert, a grande fonte de Anselmo, nos capítulos iniciais do *Monologion*, apesar da inegável inspiração agostiniana, estaria em *As Categorias* de Aristóteles, um texto que Anselmo, como professor de Dialética, conhecia bem, como evidenciam as várias referências ao texto aristotélico em seu *De gramático* (cf. *De Grammatico* XVII). Nos capítulos iniciais do *Monologion*, Anselmo estrutura seus argumentos a partir, sobretudo, das categorias de quantidade e de relação. Pela primeira, Anselmo pode pensar o um e o múltiplo.

Conforme Paul Gilbert, Anselmo utiliza as categorias de quantidade, para tratar da bondade e da existência e, faz uso da categoria de relação para tratar da grandeza e da dignidade. Estas duas categorias estariam presentes, ainda que com acentos específicos, ao longo do texto dos quatro capítulos iniciais. As categorias seriam utilizadas, não tanto para fornecer uma compreensão lógica, mas com o intuito de mostrar que há uma natureza superior, de modo que se poderia dizer que a lógica conduz à ontologia, pois as categorias são utilizadas em vista de uma perspectiva metafísica (Gilbert, 1984, p. 72)⁴⁴. Em função disso, Anselmo introduz o decisivo par *per se* e *per aliud* que não se encontra em Aristóteles, mas em Agostinho e que é utilizado por Anselmo para integrar as outras categorias tendo em vista a explicação da origem e fundamento das coisas, algo que transcende, evidentemente, a função lógica das categorias.

⁴³ “...on peut deduire de cete effacement d’un thème bien connu d’Anselme que celui-ci ne développe pas sa pensée dans le cadre d’une dialectique ascendante de l’imparfait au parfait” (Gilbert, 1984, p. 70).

⁴⁴ “C’est qu’il sagit pas de comprendre les êtres sous les concepts logiques de l’entendement, mais de rendre compte, à l’aide des catégories, de ce dont on a une intelligence supérieure: l’être mesure ces catégories qui, en lui, sont perméables les unes aux autres; c’est parce que l’être est en relation que nous pouvons en avoir l’intelligence: la logique ouvre l’accès à l’ontologie. Anselme utilise les catégories dans une perspective métaphisique” (Gilbert, 1984, p. 72).

Pode parecer estranho tratar de questões metafísicas tomando como base um referencial notadamente lógico, tal como *As Categorias*, mas não esqueçamos que Anselmo não conheceu a *Metafísica* aristotélica, pois no ocidente latino o conjunto da obra aristotélica, para além do *Organon*, traduzido e comentado, em grande parte por Boécio, só veio a ser conhecido a partir do final do século XII. No contexto de Anselmo em que a teologia vai, cada vez, buscando elementos de apoio na razão, a fim de melhor compreender a fé, é perfeitamente consequente o recurso a um texto como *As Categorias* para mostrar *sola ratione* a existência divina. O percurso argumentativo de Anselmo, capítulo após capítulo, partindo da experiência humana, conduz à construção de uma concepção em torno de um ser que deve ser reconhecido como sumo, sendo que a razão é o instrumento imprescindível para a sua compreensão (Gilbert, 1984, p. 86)⁴⁵.

Atentos ao texto de Anselmo e à luz das considerações de diversos estudiosos, sobretudo Paul Gilbert, parece-nos possível dizer que, sem dúvida, o autor do *Monologion* argumenta em torno da existência de Deus em consonância com Agostinho, especialmente o *De Trinitate* agostiniano (Vignaux, 1980, p. 17)⁴⁶, mas o faz em perspectiva dialética. Não se trata de atualizar Agostinho, mas acolher sua autoridade sem que isso implique em confronto com as perspectivas filosóficas que, crescentemente, acenam para uma compreensão dos temas teológicos à luz da razão dialética.

Para concluir, diríamos que a compreensão do *Monologion*, inclusive de seus capítulos iniciais, só pode ser alcançada se olharmos, não tanto para as possíveis fontes, mas para a intenção do autor. Anselmo pretende elaborar uma meditação sobre os fundamentos da fé, alcançados pela razão. É uma obra densa, ampla, pois não vai tratar de aspectos específicos, tais como ocorre no *Cur Deus homo*, por exemplo; no *Monologion*, busca uma ampla compreensão da divindade e suas

⁴⁵ “L’expérience de la multiplicité des êtres (chap. 1) et de leur diversité (chap. 2) conduit à l’affirmation d’une unité souveraine. Les chap. 3 et 4 pensent cette unité en elle-même, selon les règles modestes de la logique qui, après avoir avancé par des hypothèses rationnelles en une terre autrement interdite, conclut en analysant chacune de ces hypothèses. L’un seul per se (chap. 3), par qui est tout existant, est aussi souverain; on ne peut le soumettre à quoi que ce soit qui le dépasse et il tient en lui-même l’origine de sa propre rationalité. Le concept de summum est ainsi construit en fonction du jugement que nous portons sur nos expériences (chap. 1 et 2), et de la rationalité intrinsèque à ce qu’il nous faut penser pour en avoir l’intelligence (chap. 3 et 4)” (Gilbert, 1984, p. 86).

⁴⁶ “Anselme reprend dans son langage même l’analyse du *De Trinitate* d’Augustin mais en la présentant comme valable sans référence au dogme, dans un discours purement rationnel” (Vignaux, 1980, p. 17).

relações com o mundo criado, particularmente com a criatura racional. As diversas partes da obra foram meditadas, antes de ter sua expressão num método inovador, no contexto da filosofia medieval, método este que responde às aspirações intelectuais do seu tempo. Em um determinado momento da obra, Anselmo expressa uma profunda alegria pelos resultados que vai alcançando. Talvez aí encontremos a intenção profunda de seu autor: numa época em que as razões da fé começam a suscitar alguma inquietação, Anselmo mostra que, para aquele que está firme na fé, não há o que temer. A razão é fonte de satisfação, não de inquietação.

Referências

- AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ANSELMO, Sto. *L'oeuvre de Saint Anselme de Cantorbéry: sous la direction de Michel Corbin*. Textos da edição de F. S. Schmitt com introdução, tradução e notas por M. Corbin e outros. Paris: Cerf, 1986.
- ANSELMO, Sto. *Monólogo; Proslógio; A verdade/ O gramático*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. 7).
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Porto: Porto Editora, 1995.
- CORTI, E. El Bien y la Essencia. Lectura de los capitulos I a IV del *Monologion* de San Anselmo de Canterbury. *Stromata*, v. 42, n. 3/4, p. 329-365, 1986. Disponível em: <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2746>. Acesso em: 26 fev. 2026.
- EVANS, G.R. *Anselm and Talking About God*. London: Oxford University Press, 1989.
- GILBERT, P. *Dire l'ineffable: lecture du Monologion de Saint Anselme*. Paris: Lethielleux, 1984.
- LEFTOW, B. Anselm's Perfect-being Theology. In: DAVIS, B; LEFTOW, B. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 132-156.
- MONCALLERO, L. Le fonte della teodicea dia Sant'Anselmo d'Aosta. *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, v. 29, p. 296-309, 1937. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable45271830>. Acesso em: 26 jan. 2024.
- SCIUTO, I. *La Ragione della Fede: Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*. Genova: Marietti, 1991.

SILVA, P. Introdução. In: ANSELMO DE CANTUÁRIA, Sto. *Diálogos Filosóficos*. Tradução, introdução e notas Paula Oliveira Silva. Porto: Edições Afrontamento, 2012. p. 7-48.

VIGNAUX, P. *De Saint Anselme a Luther*. Paris: J. Vrin, 1976.

VIOLA, C. Le Monologion face à lá philosophie réflexive. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, v. 59, p. 97-110, 1992. DOI: 10.2143/rtpm.59.0.2016289.

VIOLA, C. Saint Anselm, the Theologian of the Greatness of God: In Saint Augustine's Footsteps. A Commemoration of the NineHundredth Anniversary of His Enthronement on the Archiepiscopal See of Canterbury. *Hermathena*, n. 166, p. 93-122, 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable23041208>. Acesso em: 26 jan. 2024.

XAVIER, M. L. *A questão de Deus na história da Filosofia*. Sintra: Zéfiro/FCT/CFUL, 2008. v. 1.

Data de recebimento: 24/10/2025.

Data de aprovação: 11/11/2025.