UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAUSALIDADE E VONTADE: O *MONOLOGION* DE SANTO ANSELMO

DOUGLAS CHAVES DE SOUZA

Pelotas – Rio Grande do Sul – Brasil
2022

DOUGLAS CHAVES DE SOUZA

CAUSALIDADE E VONTADE: O *MONOLOGION* DE SANTO ANSELMO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos.

Este exemplar corresponde à versão definitiva de tese defendida perante Banca Examinadora

Pelotas – Rio Grande do Sul – Brasil
2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S719c Souza, Douglas Chaves de

Causalidade e vontade : o monologion de Santo Anselmo / Douglas Chaves de Souza ; Manoel Luís Cardoso Vasconcellos, orientador ; Paulo Ricardo Martines, coorientador. — Pelotas, 2022.

229 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Substância. 2. Espírito. 3. Analogia. 4. Trindade. 5. Beatitude. I. Vasconcellos, Manoel Luís Cardoso, orient. II. Martines, Paulo Ricardo, coorient. III. Título.

CDD : 189.4

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAUSALIDADE E VONTADE: O *MONOLOGION* DE SANTO ANSELMO

DOUGLAS CHAVES DE SOUZA

Tese aprovada, como requisito necessário, para obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

DATA DA DEFESA: 21/02/2022

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (Orientador - UFPel)

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines (Coorientador - UEM)

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (Examinador Interno - UFPel)

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli (Examinador Externo - UCS)

Prof. Dr. Nilo César Batista da Silva (Examinador Externo - UFCA)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus criador das coisas.

Agradeço ao professor Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos por ter acolhido orientar a presente pesquisa. Muito obrigado por toda ajuda com as burocracias e, sobretudo, pela paciência e encorajamento durante as várias etapas da produção escrita da tese.

Agradeço ao professor Dr. Paulo Ricardo Martines por ter me iniciado na pesquisa filosófica.

Agradeço ao professor Dr. Sérgio Ricardo Strefling pelas lições de ortodoxia cristã.

Agradeço aos professores Dr. Nilo César Batista da Silva e Dr. Idalgo José Sangalli por comporem a Banca Examinadora.

Agradeço aos professores e à secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas – UFPel.

Agradeço aos meus pais, Sueli e José, e também ao meu irmão, Willian, pelo apoio e carinho ao longo dos anos.

Agradeço aos amigos, Gustavo Felipe da Silva pelas discussões sobre o medievo; e José Brescianini pelos debates acerca do estudo das artes liberais.

Agradeço aos meus alunos do ensino médio, que durante os últimos anos fizeram parte do meu cotidiano.

RESUMO

Este trabalho é um estudo do *Monologion* de Santo Anselmo. Pretendo expor de que modo Deus e suas criaturas podem ser investigados *sola ratione*, através da *creatio ex nihilo,* que estabelece a distinção metafísica entre ser por si (*per se*) e ser por outro (*per aliud*). As noções causais de participação ontológica e de predicação lógica são importantíssimas na estruturação dos argumentos dialéticos, que provam haver realmente um *Summum omnium quae sunt*. Explicaremos também de que maneira o Verbo e o Amor emanam do Ser Supremo.

A constatação da Trindade Absoluta só é possível através de analogias psicológicas, uma vez que mente racional é imagem e semelhança do Ser Supremo, isto é, a alma humana reflete, *per speculum in aenigmate,* a essência transcendente do Pai, do Filho e do Espírito. Contudo, apesar da unidade transcendental da memória, da inteligência e da vontade, a consciência humana está confusa, de tal maneira que a alma racional deve, através das virtudes da fé, da esperança e do amor, se converter ao Ser Supremo, e assim, adquirir a beatitude.

PALAVRAS-CHAVE: Substância; Espírito; Analogia; Trindade; Beatitude.

ABSTRACT

This work is a study about the *Monologion* of Saint Anselm. I intend to expose how God and his creatures can be investigated *sola ratione*, through the *creatio ex nihilo*, which establishes the metaphysical distinction between be by itself (*per se*) and be by another (*per aliud*). The causal notions of ontological participation and logical predication are very important in structuring of the dialectical arguments, which prove there be really a *Summum omnium quae sunt*. Also we will explain how the Verb and the Love emanete by Supreme Being.

The discovery of the Absolute Trinity is only possible through the psycological analogies, since the rational mind is image and likeness of the Supreme Being, this is, the human soul refletes, *per speculum in aenigmate*, the transcendent essence of Father, Son and Spirit. However, despite the transcendental unity of memory, inteligence and will, the human consciousness is confused, in such a way that the rational soul must, through the virtues of faith, hope and love, to convert to the Supreme Being, and so, acquire the blessedness.

KEY-WORDS: Substance; Spirit; Analogy; Trinity; Blessedness.

RÉSUMÉ

Cette travail est un étude du *Monologion* de Saint Anselme. J'ai l'intention d'exposer de quelle manière Dieu et ses creatures peuvent être enquêtés *sola ratione*, à travers de la *creatio ex nihilo,* qui établit la distinction métaphysique parmi être par soi-même (*per se*) et être par un autre (*per aliud*). Les notions causales de participation ontologique et de prédication logique sont très importantes dans la structuration des arguments dialectiques, qui prouvent qu'il y a réellement un *Summum omnium quae sunt*. Expliquerons aussi comment le Verbe et l'Amour émanent de l'Être Suprême.

La découverte de la Trinité Absolue n'est possible qu'à travers les analogies psychologiques, puisque l'esprit rationnel est image et ressemblance de l'Être Suprême, c'est-à-dire, l'âme humaine réfléchit, *per speculum in aenigmate*, l'essence transcendante du Père, du Fils et de l'Esprit. Cependant, malgré l'unité transcendantale de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, la conscience humaine est confuse, de telle manière que l'âme rationnelle doit, par les vertus de la foi, de l'espérance et de l'amour, se convertir à l'Être Suprême, et ainsi, acquérir la béatitude.

MOTS-CLÉ: Substance; Esprit; Analogie; Trinité; Béatitude.

ADVERTÊNCIA

As citações e notas em latim dos textos de Anselmo, notadamente do *Monologion*, foram feitas de acordo com a numeração de páginas e linhas da edição crítica de Franciscus Salesius Schimitt. Já o texto bíblico utilizado neste trabalho é aquele estabelecido por Petrus Sabatier, onde há o texto da *Vulgata* ao lado da *Vetus Latina.* Todos os excertos em latim foram traduzidos por mim para o português com o apoio das edições em línguas modernas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....01

I – *SUMMUM OMNIUM QUAE SUNT*

I. 1. A meditação *sola ratione*.....05

I. 2. A razoabilidade do *Summum*.....19

I. 3. Distinção *per se* / *per aliud*.....42

I. 3. 1. A criação *ex nihilo*.....46

I. 3. 2. Predicação e Participação: *Summus Spiritus*.....72

II – *DE VERBO*

II. 1. *Cogitatio*.....99

II. 2. *Generatio sive Nativitas*.....124

III – *DE AMORE*

Processio sive Spiratio.....146

IV – *DE BEATITUDINE*

IV. 1. *Per speculum in aenigmate* 171

IV. 2. *De virtutibus theologiciis*.....195

CONCLUSÃO.....213

BIBLIOGRAFIA.....216

INTRODUÇÃO

Santo Anselmo (1033-1109) nasceu em Aosta, foi monge beneditino em Bec e arcebispo de Cantuária. No tratado *Monologion*, ele procurou argumentar e elucidar, somente pela razão (*sola ratione*), a crença acerca de Deus e de suas criaturas (*de deo sive de eius criatura*). A distinção metafísica entre ser por si (*per se*) e ser por outro (*per aliud*) é de fundamental importância no percurso racional do *Monologion*, pois é a partir dela que Anselmo esclarecerá os atributos essenciais e inefáveis da Substância Suprema. Anselmo defende que todas as coisas têm sua gênese em uma Substância Suprema, que cria o mundo a partir do nada (*creatio ex nihilo*). As criaturas receberam existência da Substância Suprema, todavia, a alma racional ou mente (*animus sive mens*) é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) deste Ser Supremo, de tal modo que por meio de analogias psicológicas, Anselmo investiga as relações internas da Substância Suprema: Pai, Filho e Espírito Santo (*Pater, Filius et Spiritus Sanctus*), ou ainda, memória, inteligência e vontade (*memoria, intelligentia et voluntas*). A meditação dialética sobre o mistério da fé nos conduz ao estabelecimento de uma metafisica da Trindade.

Na parte final do *Monologion*, após o capítulo LXVI, Anselmo reflete tópicos da ética e da moralidade, alguns dos conceitos apresentados suscintamente nos últimos capítulos do *Monologion* são: a vontade e suas forças do poder e querer; liberdade e escravidão; as virtudes, sejam as teologais, fé, esperança e caridade (*fides, spes et caritas*), mas, especialmente, a virtude da justiça (*iustitia*). Anselmo, ao apreciar o governo providencial da Essência Suprema sobre o mundo criado, também vislumbra que a Substância Suprema julgará as almas imortais, destinando-as aos seus devidos fins: a alma que, no íntimo de sua vontade, ama a Essência Suprema contemplará a beatitude eterna (*beatitudo aeterna*).

O *Monologion*, apesar de lidar com as questões oriundas da fé, não se resume a um documento religioso, e muito menos, a um devocionário piedoso: o escrito de Anselmo é verdadeiramente um texto filosófico. Contudo, Anselmo pondera que, ao buscar a inteligência da fé (*intellectus fidei*), sua investigação será feita somente pela razão (*sola ratione*), e não se renderá à autoridade da fé. Desta forma, o presente trabalho tem por objetivo apurar de que modo o *Monologion* de Anselmo, embora esteja no contexto teológico, não apela à *auctoritas fidei* e permanece firme em seu procedimento *sola ratione*. Para tal empreendimento, é necessário apresentar uma leitura ou interpretação do *Monologion*, observando a construção e a fundamentação dos argumentos expostos nesta obra de Anselmo. Além de verificar de que modo se configura a racionalidade dos argumentos anselmianos, também buscaremos compreender se há alguma comunhão doutrinal entre Anselmo e outros pensadores cristãos, porque, parece que, ao longo da tradição filosófica cristã, Santo Anselmo situa-se entre Santo Agostinho de Hipona e Santo Tomás de Aquino, enquanto « o último pensador patrístico », mas também enquanto « o pai da Escolástica ». Assim, julgo pertinente dividir esta tese em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, procura-se investigar o método anselmiano do *intellectus fidei*. As sete artes liberais fornecem a Anselmo instrumentos racionais para que ele possa examinar a Revelação, uma vez que as disciplinas clássicas, sobretudo a dialética, nutrem a reflexão anselmiana sobre os mistérios da fé. Assim, se faz necessário retomar sua crítica aos hereges da dialética exposta na *Epistola de Incarnatione Verbi*. A articulação entre fé e razão nas primeiras páginas do *Monologion* também será analisada, observando que este tratado, inserido nas disputas monásticas, apresenta uma solução aos problemas teológicos por meio da meditação dialética, que se vale da concatenação *sola ratione* de múltiplos argumentos; aliás, os múltiplos argumentos do *Monologion*, que buscam

elucidar que realmente há uma Substância Suprema, possuem profunda relação com o célebre *unum argumentum* do *Proslogion*. Ademais, ainda no primeiro capítulo, veremos como Anselmo estabelece a distinção metafísica entre o ser *per se* e os seres *per aliud*, que lhe possibilita defender a *creatio ex nihilo*, bem como instituir sua doutrina lógica da significação, da predicação e da participação, que culminam em um reconhecimento de que a Substância Suprema é um Espírio Simples, Perfeito e Absoluto.

No segundo capítulo é examinado a emanação do Verbo (*Verbum*) no interior da Substância Suprema. As relações entre Substância Suprema e o Verbo são investigadas por meio de analogias psicológicas. O pensamento (*cogitatio*) não é um conhecimento sensível, nem por imaginação, pois requer a apreensão da espécie inteligível, uma vez que pensar é a reflexão entre memória e inteligência (*memoria et intelligentia*). Gnoseologicamente, Anselmo constata que as faculdades da memória e da inteligência são análogas à Substância Suprema e ao Verbo, de tal forma que o modo de ser e conhecer da Substância Absoluta é essencial, mas o modo de ser e conhecer da alma racional é por imagem e semelhança. Nesta alteridade, Anselmo faz uma outra analogia, não estruturada na gnoseologia, isto é, no pensamento, mas fundada na genealogia, enquanto geração ou nascimento (*generatio sive nativitas*). Por meio das analogias, constata-se que a Substância Suprema é Pai e o Verbo é Filho: o Pai gera o Filho, e, o Filho nasce do Pai, de tal modo que entre Pai e Filho há uma relação de oposição (*oppositio relationum*).

Na sequência expositiva, no terceiro capítulo, examinaremos a relação subsistente entre Pai e Filho, ou ainda, entre memória e inteligência, que é o Amor. A processão do amor (*processio amoris*) transcende as oposições entre a memória paterna e a inteligência filial, de tal modo que o psicologismo é superado pelo Amor, na medida em que o Amor possibilita perceber as coisas mesmas. Ademais, observaremos que Anselmo defende que a processão do Amor deve ser do Pai e do Filho (*de Patre et de Filio*), e não do Pai pelo

Filho (*de Patre per Filium*), uma vez que se fosse assim, o Amor não seria a consubstancialidade perfeita, mas seria criatura. Anselmo nos mostra que o Amor procede do Pai e do Filho (*amor procedit ex patre filioque*). Assim, a Substância Suprema emana inteligivelmente o Verbo ou Filho, através do pensamento, da geração ou do nascimento (*cogitatio sive generatio sive nativitas*); mas também emana volitivamente o Amor, através da processão ou espiração (*processio sive spiratio*). A Unidade dos Três está completa.

Por último, no quarto capítulo será investigada a Vontade (*Voluntas*), porque esta faculdade sintetiza amorosamente Pai e Filho, ou, memória e inteligência. Primeiramente, examinaremos a Vontade enquanto faculdade espiritual do homem, que possui as forças do poder e querer (*posse et velle*), ou seja, investigaremos a intenção da vontade (*intentio uoluntatis*), que se inclina pelo amor (*amor, caritas, dilectio*) para o superior ou para o inferior. Em seguida, estudaremos a imortalidade e as virtudes teologiais, a saber, fé, esperança e caridade (*fides, spes et caritas*), que são dons da vontade. Na vida peregrina, a alma precisa destas virtudes, porém, quando não mais estivermos vendo *por espelho em enigma*, mas vendo *face a face*, somente o amor ou caridade subsistirá na beatitude (*beatitudo*). Aliás, será preciso mostrar de que modo o *Summum Bonum* recompensará os santos e justos, e, punirá os ímpios e injustos; desta forma, procuraremos apresentar a escatologia anselmiana presente no *Monologion*. Por fim, veremos as páginas finais do *Monologion*, onde Anselmo diz categoricamente que a Substância Suprema é *Deus*, que deve ser contemplado espiritualmente.

CAPÍTULO I

SUMMUM OMNIUM QUAE SUNT

I. 1. A meditação *sola ratione*

O *Monologion* [1] escrito em 1076, quando Anselmo era prior do monastério beneditino de Bec, consiste em uma meditação solitária construída através de um encadeamento ordenado e racional, que busca entender a fé, onde cada argumento desdobra-se dialogicamente em uma *concatenatio multorum argumentorum*, na medida em que a obra procura ser um *exemplum meditandi de ratione fidei* [2]. A estrutura textual da obra manifesta-se por meio de um solilóquio, monólogo, conversa de somente uma pessoa consigo mesma, isto é, um discurso racional conduzido por uma meditação introspectiva, com a finalidade de buscar o entendimento da fé (*intellectus fidei*).

Apesar deste caráter de meditação interior, o *Monologion* emerge das dúvidas, debates e diálogos com seus amigos monges sobre a essência divina e outras questões

---

[1] O texto do *Monologion* aqui utilizado está de acordo com a numeração de páginas e linhas da edição crítica estabelecida por Franciscus Salesius Schmitt (1946-1961), que foram reproduzidos nas traduções modernas de Michel Corbin (*Les Éditions du Cerf*) e Italo Sciuto (*Bompiani*), e possui 80 capítulos. Cf. *S. Anselmi Cantuaiensis Archiepiscopi.* **Opera Omnia**. ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schimitt. Edimburg: Thomas Nelson et Filios, 1945-1951. Sobre o estabelecimento desta edição crítica a partir de diversos manuscritos medievais do *Monologion* Cf. SCHMITT, F. S. **Les Corrections de S. Anselme a son Monologion.** IN. *Revue Benedictine, 50*. **pp. 194-205.** Aquelas traduções de Ângelo Ricci (*Coleção Os Pensadores*) e de Julian Alameda (*Biblioteca de Autores Cristianos*) têm por base a edição de Gerberon (1675) reproduzida no volume 158 *Patrologia Latina* (1853), que possui 79 capítulos. Sobre as edições do *Monologion* Cf. VASCONCELLOS, Manoel. **Fides, Ratio, Auctoritas: o esforço dialético no 'Monologion' de Anselmo de Aosta**. Porto Alegre: Edipucrs, 2005. **p. 85** (nota 36).

[2] SCHIMITT, F. S. **Les corretions de S. Anselme a son Monologion. p. 197.** "Anselme donna lui-même à son premier ouvrage le titre modeste, mais du reste si suggestif de *Exemplum meditandi de ratione fidei*. Plusieurs années après, pressé par Hugues de Lyon d'incrire son non en tête du livre, Anselme en changea le titre en *Monologion de ratione fidei* et enfin, simplement en *Monologion*, parce que son non se laissait plus facilement accoler au titre ainsi modifié". Cf. ANSELMO. **Proslogion. proêmio (94: 2-13).**

conexas. Desde o renascimento escolar carolíngio, conduzido pelo beneditino Alcuíno de York (735-804)**,** os mestres das escolas disputavam entre si acerca dos assuntos da fé, estes debates eram oriundos do exercício da leitura das Escrituras e de interpretações contraditórias sobre um mesmo tema [3]. O método escolar do século XI, desenvolvido com maior rigor no pontificado de Gregório VII (1073-1085) [4], que os contemporâneos de Anselmo empregavam nos estudos, não é ainda aquele dos séculos XII ao XIV, mas foi embrionário da *disputatio* universitária [5]. Ademais, os estudos no século XI iniciavam-se

---

[3] Uma das disputas públicas mais famosas do século XI é aquela entre Berengário de Tours (1000-1088) e Lanfranco de Pavia (1010-1089) sobre a Eucaristia, isto é, disputavam o caráter simbólico ou essencial da Santa Ceia do Senhor. Cf. MONTICLOS, Jean. **Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du XIe siècle.** Louvain, Université Catholique de Louvain, 1971. Cf. CANTIN, André. **Foi et Dialectique au XIe siècle.** Paris: Cerf, 1997.

[4] VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. p. 20-21.** "No século XI, como de resto em todo o medievo, a presença da Igreja é forte no domínio temporal e, muito mais, no campo intelectual. Mas, nesta época a instituição tem diante de si a difícil tarefa de confrontar-se com o poder secular, visando retomar plenamente sua liberdade de ação, o usufruto completo de seus bens e até mesmo a autonomia de sua ação propriamente religiosa. Vive-se, de fato, o grande movimento que, graças ao empenho reformador do Papa Gregório VII (1073-1085), veio a ser conhecida como *reforma gregoriana*. A busca de uma profunda reforma que impeça a decadência da Igreja é acompanhada pelo ataque ao império no que tange à luta pelas investiduras. A ordem beneditina, a partir da abadia de Cluny toma a frente na indicação das reformas. A Igreja está em busca de novas perspectivas não apenas políticas, mas trata-se, igualmente, de uma reforma moral e espiritual que irá provocar o surgimento de uma nova teologia, sempre mais afeita ao uso da razão. Não é por acaso que a discussão de Lanfranco e Berengário será o pano de fundo para um debate em torno do papel que cabe à razão no que tange às questões da fé. Esta polêmica, como veremos em seguida, será marcada por uma série de concílios, os dois últimos e bastante decisivos, realizados em Roma, respectivamente em 1078 e 1079 foram presididos pelo Papa Gregório VII. Para se entender as reais implicações dessas disputas, importa não esquecer que durante boa parte do período medieval a autoridade religiosa e a autoridade civil se confundiam. Os bispos, não raras vezes, representavam a única autoridade estável, atuando não só no campo religioso, mas também na esfera política, militar e econômica. Num tal contexto, é natural que as querelas teológicas extrapolem o âmbito religioso, influindo até mesmo em aspectos concretos da vida social".

[5] MARTINES, P. R. **A liberdade em Anselmo de Cantuária.** [Tese de Doutorado UNICAMP]: Campinas, 2000. **p. 18.** "O termo *disputatio* não deve ser entendido com o mesmo alcance que terá nos séculos XII e XIII, ou seja, como parte do método pedagógico das universidades. Distante de qualquer vínculo oficial ou administrativo, a prática da disputa na época de Anselmo se dava entre mestres que divergiam sobre determinado tema. De fato, observa-se nesse século XI uma penetração lenta e gradual do instrumental da dialética aplicada à leitura e compreensão da Sagrada Escritura". GILBERT, Paul. **Dire l'ineffable, lecture du Monologion de saint Anselme.** Paris : Lethielleux, 1984. **p. 28** "Quant à la dispute, à l'époque d'Anselme, elle n'a pas encore les caractères qui lui seront assignés par la méthode pédagogique des universités". Alguns exemplos de *disputatio* universitária medieval são as obras *Sic et Non* de Pedro Abelardo (século XII), e as Sumas de Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* e a *Summa contra Gentiles* (século XIII).

pelas sete artes liberais, isto é, *Trivium et Quadrivium*, que possibilitavam os conhecimentos propedêuticos [6].

Munidos desta formação, os iniciados nos estudos voltavam-se para o exercício da leitura (*lectio*) dos textos clássicos, sobretudo os sagrados – a Bíblia e os comentários dos Pais da Igreja –, seguido de meditação e interpretação do que havia sido lido. A *lectio* é mais prática do que especulativa, pois é escola da libertação do espírito [7]. Segundo Gilbert, após o árduo ofício da *lectio* surgia a *quaestio*, que procurava resolver as contradições aparentemente opostas entre autoridades sagradas, e a partir de um grande número de *quaestiones* emergia a *disputatio*, que também visava solucionar as contrições presentes na *pagina sacra*, mas de maneira sistemática. O *Monologion* é uma *disputatio* que provém da *lectio*, sem passar pela *quaestio* [8].

Com efeito, o *Monologion* caracteriza-se por ser um exemplo de meditação disputada sobre a fé, isto é, *meditatio et disputatio* harmonizam-se neste opúsculo, na medida em que buscar a inteligência da fé implica em debater através de uma contradição dialética e simultaneamente espiritual, com o propósito de esclarecer racionalmente o conteúdo da fé [9]. No prólogo do *Monologion*, Anselmo explicita o método da obra:

---

[6] As artes liberais são as disciplinas teorizadas no final da Antiguidade e praticadas em quase todo período medieval. O *Trivium* compreendia as três vias que possibilitavam o conhecimento das palavras (*verba*) e consistia no estudo da Gramática, da Retórica e da Lógica/Dialética, isto é, desenvolvia as habilidades de ler, escrever, argumentar, debater, falar em público e interpretar textos. Por sua vez, o *Quadrivium* estudava as coisas (*res*) através da Aritmética, Geometria, Música e Astrologia/Astronomia, além disso, a Música era a Aritmética aplicada, ao passo que a Geometria aplicada fundamentava a Astrologia/Astronomia. Vale resaltar que Alcuíno conectou simbolicamente as sete artes com a passagem bíblica acerca das sete colunas da sabedoria (**Proverbia 9: 1**). Um estudo profundo e interessante sobre a relevância de cada uma das artes no Medievo é feita na obra MONGELLI, Lênia (org.) **Trivuim e Quadrivium: as artes liberais na Idade Média.** Cotia: Editora Ibis, 1999.

[7] Cf. GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 27.**

[8] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 28** "Anselme va directement de la *lectio* à la dispute, sans passer par la *quaestio*".

[9] ANSELMO. **Monologion, I (13: 8-9)** *de deo sive de eius creatura necessarie credimus.*

> Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas ideias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Isto é, atendendo mais a como devia ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento necessário da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Eles queriam também que eu não desdenhasse o ponto de responder às objeções, mesmo simples e um pouco insensatas, que me ocorriam no espírito [10].

Anselmo se propõe a fazer uma meditação sobre a essência divina (*de meditanda divinitatis essentia*). A motivação de escrever a disputa sob forma meditativa recai mais sobre a vontade de seus amigos monges do que pela possibilidade de executar a própria tarefa ou pela facilidade da coisa [11]. Fica evidente também que todo exercício da meditação disputada dar-se-á sem recorrer à autoridade (*auctoritas*), isto é, sem qualquer apelo ou ajuda das Escrituras e dos Padres da Igreja [12], todavia, será uma meditação que busca explicar a essência divina através da necessidade das razões (*rationis necessitatis*), ou seja, será conduzida por argumentos que pretendem dissipar toda dúvida e erro. Anselmo deseja mostrar e evidenciar a essência divina através da clareza da verdade (*veritatis claritas*), tanto é que ele se dispõe a responder as objeções [13].

---

[10] ANSELMO. **Monologion, prólogo (7: 1-12)** *Quidam fratres saepe me studiosque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam allis huiusmodi meditationi cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo describerem. Cuius scilicet scribendae meditationis magis segundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut mean possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quiquid per singulas investigationis finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus paeneque fatuis obiectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem.*

[11] Cf. ANSELMO. **Monologion, prólogo (7: 6-7)**

[12] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 23** "[…] le *Monologion* semble faire abstraction de l'Écriture de ses Péres".

[13] Cf. ANSELMO. **Monologion, prólogo (7: 11-12).**

Ademais, o exercício de investigar a essência divina pela interioridade meditativa, que se realiza em uma ordem de argumentos racionais, possibilita ao prior de Bec explorar todo arsenal dialético de seu tempo, com a finalidade de exaurir a própria definição dos termos em análise [14]. Assim, o encadeamento necessário da razão conduz a meditação anselmiana a buscar a verdade através de uma argumentação clara e simples. Entretanto, ainda no prólogo, Anselmo explicita que o presente opúsculo não está em contradição com a fé cristã ou que seja inconsistente com os pais católicos (*catholicorum patrum*), por isso exorta o leitor: "Leia primeiro o tratado *De Trinitate*, do citado S. Agostinho, e, depois, julgue meu opúsculo segundo essa obra" [15]. Esta referência à autoridade de Agostinho nos mostra que Anselmo, mesmo seguindo o encadeamento necessário da argumentação racional, não coloca sua meditação nem acima nem fora da tradição cristã [16]. O *exemplum meditandi de ratione fidei* não se opõe às autoridades, mas apenas procura argumentar sobre a essência divina sem recorrer a elas; porém, a referência a Agostinho também mostra que o *Monologion* pretende ser um *De Trinitate*, uma vez que há muitas passagens que lembram o tratado de Agostinho [17].

Anselmo retoma as definições clássicas da trindade, ou melhor, da suprema trindade (*summa trinitas*), já investigadas na referida obra de Agostinho [18]. Os cristãos gregos e latinos possuem a mesma fé (*eadem fide*), porém, as definições da trindade divergiam entre oriente e ocidente: os gregos compreendiam três substâncias em uma

---

[14] ANSELMO. **Monologion, prólogo (7: 19)** *secundum ipsorum definitionem*.

[15] ANSELMO. **Monologion, prólogo (8: 12-14)** *sed prius libros praefati doctoris S. Augustini De Trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet.*

[16] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 25** "Pourtant, l'oeuvre d'Anselme ne prétend pas se mettre au-dessus de la tradition, ni en dehors d'elle".

[17] VIGNAUX, Paul. **Op. Cit. p. 114 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion p. 4)** "Cette refence nous signale qu'aux yeux de son auteur, le *Monologion* était sans doute un *De Trinitate*".

[18] Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate V ao VII.**

pessoa (*tres substantias in una persona*) e os latinos concebiam três pessoas em uma substância (*tres personas in una substantia*), porque os primeiros significam substância o que os segundos entendem por pessoa [19]. Assim, o exercício meditativo dos argumentos necessários pretende também dissipar a confusão das duas definições. Com efeito, por que Anselmo diz que a meditação será feita sem recurso às autoridades e mesmo assim ele expõe estas definições recolhidas das autoridades?

Viola observa que a distinção entre os argumentos de autoridade e de razão já fora percebida por Agostinho em *De quantitate animae*, o comentador também propõe a hipótese de que Anselmo tinha consciência deste texto [20]. Neste diálogo, Agostinho e Evódio investigam as propriedades da alma, bem como sua união com o corpo. Todavia, depois de uma frutífera discussão, eles chegam à constatação de que a alma não é extensa, nem material, mas que ela tem a capacidade de reter imagens e representações pela potência da memória. No capítulo VII, Agostinho diz que entender a alma não é tarefa fácil, e faz uma digressão sobre como eles deveriam responder e argumentar sobre esta difícil questão:

> Agostinho: Desde o início, te aconselhei e pedi para que suportasses com bastante paciência nossos rodeios, e te peço para que assim o faças. O que se busca não é coisa leviana, nem fácil de entender: pois, se for possível, queremos reter e conhecer plenamente esta questão. Ora, quando cremos, uma coisa é pela autoridade, e outra pela razão. Crer pela autoridade é um grande compêndio, e não há nenhum trabalho: se te agrada, poderás ler muitas destas coisas que foram ditas pelos grandes e divinos varões, e que parecem ser, quase como um estímulo,

[19] ANSELMO. **Monologion, prólogo (8: 14-18)** *Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Graecos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide, qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in deo per substantiam, quod nos per personam.* [Quando, porém, eu disse que a suprema Trindade pode ser dita três substâncias, eu segui os gregos que confessam três substâncias em uma pessoa, segundo a mesma fé, o que nós confessamos três pessoas em uma substância. Porque eles significam em Deus substância, o que nós por pessoa].

[20] Cf. VIOLA, Coloman. **Le 'Monologion' face à Philosophie Réflexive.** IN. Recherches de Théologie Ancienne et Médievale. tomo LIX. Louvain, 1982**. pp. 97-110.**

> salutarmente necessárias aos incapazes; eles quiseram ser acreditados por aqueles ânimos lentos ou confusos que não pudessem ser salvos por outros modos. Porque se tais homens, que certamente é a maioria da multidão, queiram compreender a verdade com a razão, facilmente são enganados por raciocínios aparentes, e assim caem em vários erros e opiniões, e dificilmente consigam sair e se libertar. Portanto, para estes é utilíssimo crer na excelentíssima autoridade, e segundo isto agir na vida. Se tu o achas mais seguro, em nada me oponho, também o aprovo muito. Porém, se não podes refrear este desejo, que te persuade alcançar a verdade pela razão, muitos e longos rodeios devem ser tolerados por ti, para que a razão não te conduza, senão aquela que deve ser dita a razão somente, isto é, a razão verdadeira; e não somente verdadeira, mas tão certa e alheia a toda aparência de falsidade, contudo, se de algum modo, esta pode ser alcançada pelo homem, de tal modo que disputas nulas, falsas ou verossímeis possam te afastar dela.
> Evódio: Já nada desejarei sobrepor: que a razão aja e me dirija para onde quer, desde que me conduza [21].

Assim, há dois modos de argumentar, um pela razão, outro pela autoridade; porém, em ambos há um *credere*, isto é, há um assentimento seja para dar fé à razão ou crédito à autoridade. No *De quantitate animae*, a demonstração prossegue pelo assentimento aos argumentos racionais (especialmente geométricos), ou seja, o diálogo flui *sola ratio* e sem a mediação das autoridades. Pela hipótese de Viola, parece que a argumentação do *Monologion* também será feita racionalmente, através da razão verdadeira (*vera ratio*). Desta forma, no *Monologion*, a argumentação fundamentada pelo

---

[21] AGOSTINHO. **De quantitate animae liber unus, VII. xii.** *A. Hoc initio te admonui, et postulavi ut patienter ferres aliquantum circuitum nostrum, quod item quaeso ut facias. Non levis res quaeritur, non facilis ad cognoscendum: nosse enim hoc plane ac tenere volumus, si fieri potest. Aliud est enim cum auctoritati credimus, aliud cum rationi. Auctoritati credere magnum compendium est, et nullus labor: quod si te delectat, poteris multa legere, quae magni et divini viri de his rebus necessaria quae videbantur, salubriter imperitioribus quasi nutu quodam locuti sunt, credique sibi voluerunt ab iis, quorum animis vel tardioribus vel implicatioribus alia salus esse non posset. Tales enim homines, quorum profecto maxima multitudo est, si ratione velint verum comprehendere, similitudinibus rationum facillime decipiuntur, et in varias noxiasque opiniones ita labuntur, ut emergere inde ac liberari, aut nunquam, aut aegerrime queant. His ergo utilissimum est excellentissimae auctoritati credere, et secundum hoc agere vitam. Quod si tutius putas, non solum nihil resisto, sed etiam multum approbo. Si autem cupiditatem istam refrenare non potes, qua tibi persuasisti ratione pervenire ad veritatem, multi et longi circuitus tibi tolerandi sunt, ut non ratio te adducat, nisi ea quae sola ratio dicenda est, id est vera ratio; et non solum vera, sed ita certa, et ab omni similitudine falsitatis aliena, si tamen ullo modo haec ab homine inveniri potest, ut nullae disputationes falsae aut verisimiles ab ea te possint traducere. E. Nihil iam praepropere desiderabo: agat ac ducat ratio qua vult, dummodo perducat.*

recurso à razão possibilita Anselmo avançar na meditação somente pelo pensamento (*secum sola cogitatione*), na medida em que disputa e investiga tudo aquilo que ainda não havia percebido na alma [22]. Portanto, aquelas « definições » recolhidas das autoridades não são definições *stricto sensu*, mas são tomadas enquanto opiniões aceitas, para assim articulá-las por meio de silogismos dialéticos [23]. Em outras palavras, a partir de premissas prováveis, reconhecidas enquanto opiniões aceitas, uma cadeia argumentativa é desenvolvida por meio da razão; por isso, a discordância entre as opiniões gera uma grande dificuldade de raciocínio, pois ambas as opiniões opostas são consistentes [24]. Todavia, através da contradição entre as opiniões divergentes emerge dialeticamente a aporia, que é solucionada mediante a descoberta [25]. A dialética proporciona conceber os vários significados dos termos, com a finalidade de corrigir a ambiguidade dos termos [26]. A descoberta da definição possibilita dissipar toda enganação da ambiguidade dos termos, assim, Anselmo aparentemente credita às autoridades, neste momento inicial da obra, o caráter de opiniões aceitas, para, posteriormente, no transcorrer racional, entender a suprema trindade (*summa trinitas*), isto é, *secundum ipsorum definitionem* [27].

---

[22] ANSELMO. **Monologion, prólogo (8: 18-19)** *Quaecumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quae prius non animadvertisset.* [Tudo isso que eu disse, supõe uma pessoa que disputa e investiga somente por pensamento, o que ainda não havia percebido na alma].

[23] ARISTÓTELES. **Tópicos I, 1** Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987. "É dialéctico o silogismo que conclui a partir de premissas prováveis/aceitas (endoxas) São evidentes e primeiras as coisas que garantem a sua certeza, não por outra, mas por elas mesmas, porque, nos princípios da ciência, não devemos inquirir o porquê fora deles, mas cada um destes princípios deve achar a garantia de si mesmo. Prováveis/aceitas são as opiniões recebidas por todos, ou pela maioria, ou pelos sábios, e, entre estes últimos, pelos mais notáveis e pelos mais ilustres".

[24] ARISTÓTELES. **Tópicos I, 11.** "O problema dialéctico é um teorema [...] Os problemas incluem também as questões acerca das quais há juízos contrários, - consistindo a dificuldade em saber se tal ou tal coisa é assim ou não é assim, uma vez podermos aduzir argumentos convincentes em ambos os casos".

[25] Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco VII, §3.** Apud PORCHAT. **Ciência e Dialética em Aristóteles p. 374-376.**

[26] PORCHAT. **Ciência e Dialética em Aristóteles. p. 364.**

[27] ANSELMO. **Monologion, prólogo (7: 19).**

Anselmo também solicita que não seja omitido o referido prólogo, pois ele expõe a intenção das discussões, sendo assim, o prólogo tem grande a utilidade para a compreensão dos eventuais leitores da obra [28]. O prior de Bec se propõe a meditar a essência divina através da necessidade da razão (*rationis necessitas*), sem recorrer aos argumentos das autoridades, ou seja, o esforço dialético será conduzido *secum sola cogitatione disputantis et investigantis*. No primeiro capítulo, Anselmo permanece expondo o método da obra e diz expressamente que a meditação será conduzida *sola ratione*:

> Se houvesse alguém que, pelo fato de nunca ter ouvido falar nisso ou por não acreditar, ignorasse existir uma natureza superior a tudo o que existe – a única suficiente por si mesma, em sua beatitude –, e que concede, por sua bondade, à criatura ser aquilo que é, permitindo-lhe, inclusive, ser boa sob algum aspecto; se alguém também ignorasse isso e muitas outras coisas, nas quais **nós cremos necessariamente acerca de Deus e das suas criaturas**, penso que tal pessoa, embora de inteligência medíocre, possa persuadir-se, ao menos em grande parte, dessas coisas, usando **somente a razão**. E poderá fazê-lo de várias maneiras. Eu lhe indicarei apenas uma, que acho ser a mais fácil [grifo nosso] [29].

Como visto acima, Anselmo já tem consciência dos métodos da autoridade e da razão, mas ele investigará a essência divina através da razão, ou melhor, somente pela razão (*sola ratione*). Assim, o *Monologion* é uma meditação disputada que trilha o

---

[28] ANSELMO. **Monologion, prólogo (8: 21-24)** *Precor autem et obsecro vehementer, si quis hoc opusculum voluerit transcribere, ut hanc praefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praeponere. Multum enim prodesse puto ad intelligenda ae quae ibi legerit, si quis prius, qua intentione quove modo disputata sint, cognoverit.* [Suplico e rogo veementemente a qualquer um que queira transcrever este opúsculo, que coloque este prefácio no início do livro antes dos capítulos. Penso ser de grande importância ao entendimento de quem lerá o que se segue, para que o eventual leitor conheça qual a intenção e de que modo foram disputadas].

[29] ANSELMO. **Monologion, I (13: 5-12)** *Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus allis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facientem, aliaque perplura quae de deo sive de euis creatura necessarie crediamus, aut non audiendo aut non credendo ignorat: puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem* ***sola ratione*** *persuadere. Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum.*

caminho racional do pensamento, com a finalidade de contemplar a **essência** de Deus, ou seja, Anselmo refletirá os mistérios da fé cristã: Deus e suas criaturas, que cremos necessariamente (*de deo sive de eius creatura necessarie credimus*). Parece que o *sola ratione* consiste no arsenal recebido do estudo das artes liberais, sobretudo da dialética, enquanto *vera ratio*, porém, há também um esforço do pensamento interior (*cogitatio*) que medita sobre a essência divina. Este esforço do pensamento transforma as «definições» das autoridades em opiniões, mas tal esforço não significa abdicar da fé, ou seja, meditar *sola ratione* sem recurso às autoridades não implica em que a mesma será sem fé, uma vez que *necessarie credimus*.

Neste contexto, a fé (*fides*) não é autoridade, pois consiste em um assentimento presente na própria interioridade do pensamento. Tal posicionamento é evidente na *Epistola de Incarnatione Verbi*, onde Anselmo combate os hereges da dialética (*dialecticae haeretici*), especialmente o clérigo francês Roscelino de Compiègne (1050-1125). Anselmo diz que o método não deve se ater a uma razão soberba e presunçosa que visa fundamentar a fé, mas deve principiar pela humildade [30]. A razão não deve fundar a fé, ao contrário, a fé deve ser o princípio na qual se apoiam os argumentos dialéticos. Antes de se elevar até as questões mais altas da fé (*in altissimas de fide quaestiones assurgere*) é necessário subir a escada da fé (*fidei scala*), atitude que os hereges da dialética não buscam fazer [31]. Anselmo afirma que para debater os mistérios da fé é

---

[30] ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi I (6: 5-10)** *Sed priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam praesumptionem eorum, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum quae fides Christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia iudicant nullatenus posse esse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipisi non valeant comprehendere.* [Mas antes de dissertar sobre a questão, eu colocaria alguma coisa antes para suprimir a presunção destes que ousam, por uma temeridade ímpia, disputar contra um dos pontos que confessa a fé cristã, porque eles não podem saber pela inteligência e julgam, com uma soberba insensata, isto que de nenhum modo eles não podem entender, ao invés de recohecer, com uma humilde sabedoria, que pode haver muitas coisas que eles mesmos não são capazes de compreender].

[31] ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi I (7: 9-12)** *[...] antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, praesumendo in altissimas de fide quaestiones assurgere. Unde fit ut dum ad illa quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: "nisi credideritis, non intelligetis" (Is. 7: 9).* [antes que a solidez da fé os tenha fornecido asas espirituais, eles tem o costume de se elevarem até as mais altas questões

preciso ter tido a experiência da fé (*experientia fidei*) [32]. A dialética procede salutarmente quando inicia sua investigação pela firmeza da fé. A fé enquanto experiência do crer possibilitará ascender nos degraus da escada, purificando o pensamento soberbo, tornando a alma crente apta a meditar, disputar e investigar a própria fé.

Portanto, o *Monologion* está fundado na razão, que busca solucionar as contradições entre as opiniões e descobrir a verdade, mas que, simultaneamente, reflete em um pensamento purificado pela fé. Assim, razão e fé constituem a dinâmica interna do *Monologion*. Ademais, Paul Gilbert indica que esta dupla necessidade consiste em duas racionalidades, uma objetiva e outra subjetiva. A razão objetiva consiste no próprio Deus e suas criaturas, enquanto objeto da fé e da compreensão dialética; ao passo que a razão subjetiva seria a alma pensante que medita e disputa interiormente acerca de Deus e suas criaturas. A exposição articulada das duas razões – subjetiva e objetiva – segundo a ordem da razão sistemática gera uma concatenação (*concatenatio*) interna às próprias razões dos múltiplos argumentos (*multorum argumentorum*), isto é, entre o meditar subjetivo e o objeto meditado, produzindo um desvio ontológico que nutre a própria contradição dialética e espiritual do pensamento, mediante a *vera ratio* [33].

O *exemplum meditandi de ratione fidei* é subjetivo, porque o pensamento purificado pela fé medita sobre si mesmo, e, simultaneamente, é objetivo, pois visa

---

da fé. Donde se exigem primeiramente a escada da fé para que assim se eleve até elas, como está escrito: 'Se não crerdes, não compreendereis'].

[32] ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi I (9: 5-8)** *Nimirum hoc ipsum quod dico: qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia.* [Nada há de especial nisso mesmo que digo: quem não crer não terá a inteligência, pois quem não crer não terá a experiência, e quem não tiver a experiência não conhecerá. Pois, enquanto a experiência supera a audição da coisa, a ciência de quem experimenta ultrapassa o pensamento de quem ouve].

[33] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 32-33** "La ratio objective s'explicite lorsqu'elle est méditée en une disputatio où prend forme la ratio subjuctive, qui, ainsi aiguisée, s'ouvre à ce qui n'est pas réductible à sa sphère propre. [...] Tout ce travail du *Monologion* consistera à exposer, selon l'ordre de la dispute [sistematique] cette unité interne à ce que est médité. [...] La dispute crée un écart entre ce qui est médité et ce qui est compris".

entender Deus e suas criaturas, os objetos da fé. As duas razões procuram inteligibilidade daquilo que se crê, a fé é colocada na condição existencial do pensamento, isto é, o crente deseja descobrir o conteúdo da fé e a razão interna da mesma. Assim, a disputa meditativa ou meditação disputada procura elucidar uma maneira racional de entender o credo [34]. Portanto, a razão subjetiva e a razão objetiva dependem uma da outra para articular a racionalidade geral do *Monologion*, a razão não é fundada nela mesma, mas numa relação que a ultrapassa e excede a possibilidade de compreensão [35.] Segundo Gilbert, a expressão *sola ratione* não constitui estritamente um « racionalismo moderno », mas configura uma harmonia entre a razão subjetiva, que procura sua origem e fundamento, com a razão objetiva: o dado da fé é reconhecido *a priori* pelo crente, mas seu esclarecimento é colocado em ordem racional [36]. A razão se completa na identidade entre sujeito e objeto: "À razão objetiva corresponde a uma razão subjetiva, purificada e esclarecida pela fé" [37]. Assim, pela adesão da razão subjetiva à mesma fé possibilita sua abertura para a razão objetiva, à razão em si mesma, à presença reflexiva *em si* e *para si* [38], pois consiste na *fides* enquanto razão sistemática.

Acerca da expressão *sola ratione*, presente no *Monologion*, Viola diz que as interpretações de Gilbert e Vignaux estão impregnadas por elementos racionalistas,

---

[34] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 33-34** "Le rapport de la méditation et de la dispute est ainsi double. D'une part, la *disputatio* déploie ce dont il est question dans la méditation; elle lui donne accès à l'esprit humain; d'autre part, l'objet médité est norme dernière de la rationalité de ce qui est mis em discussion et à quoi elle garantit la cohèrence. La méditation est donc en quelque sorte la condition de possibilite de sa *disputatio*. Ce rapport peut s'èclairer encore em articulant la foi et la raison; la méditation est un lieu typique d'expression de la foi, tandis que la dispute donne un espace à la raison".

[35] Cf. GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 43.**

[36] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 47** "La raison subjetive, dans l'adhésion de foi, peut faire sienne l'unité qui illumine la foi professée et la tradition patristique. Le donne de la foi apparaît d'abord éclaté, multiple; c'est en y mettant rationnellement l'ordre, connu déjà nécessairement *a priori* par la foi".

[37] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 44** "A la ratio objective correspond une ratio subjective, purifiée et éclairée par la foi".

[38] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 18** "[...] de la réflexion en la presence intelligible de soi à soi".

kantianos e hegelianos [39]; o comentador percebe também que Anselmo antecede a "razão pura" (reine Vernunft) de Kant ao criticar os hereges da dialética na *Epistola de Incarnatione Verbi* [40]. A razão deve purificar-se das imagens corpóreas através do discernimento da fé, para assim, contemplar a verdade universal mediante a definição correta dos termos [41]. Logo, a metodologia adequada é aquela que principia pela fé humilde, porque a fé é anterior aos argumentos da razão ou da autoridade. A crença na razão é o que conduz a meditação *sola ratione*, ou seja, daquela necessária purificação do pensamento na escada da fé (*fidei scala*). Portanto, a fé convida o advento da sua inteligibilidade partindo da purificação mental através da fé para chegar à razão, e assim, meditar a essência divina. Posicionamento semelhante, sobre a purificação do pensamento e da mente através da fé rumo à contemplação divina, também pode ser averiguado em alguns textos de Agostinho [42].

---

[39] Cf. VIOLA. **Op. Cit. p. 99-101.**

[40] VIOLA. **Op. Cit. p. 102.** "Cette précision est capitale pour comprendre que, 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 un méthode déterminée, à savoir celle de la 'seule raison'. [nota 20 : Plus tard, lorsqu'il dénoncera les incohérences des dialecticiens de l'époque, Anselme parlera de la 'raison pure' (longtemps avant la 'reine Vernunft' de Kant...)]". ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi I (10: 1-4)** *In eorum quippe animabus ratio quae et princeps et iudex debet omnium esse, quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa [= ratio] sola et pura contemplari debet, valeat discernire.* [Com efeito, em suas almas, a razão que é o princípio e o juízo de todo o ser, que há no homem, se encontra envolvida pelas imaginações corporais, que não se pode desembaraçar delas, nem dincernir estas daquela [= razão] que se deve contemplar somente e pura].

[41] Cf. ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi I (10: 4-17).**

[42] AGOSTINHO. **De Vera Religione XXV, 47.** *Nunc enim agitur quibus credendum sit, antequam quisque sit idoneus ineundae rationi de divinis et invisibilibus rebus; nam ipsi rationi purgatioris animae, quae ad perspicuam veritatem pervenit, nullo modo auctoritas humana praeponitur: sed ad hanc nulla superbia perducit.* [A questão, agora, é saber em quem se deve crer; caso contrário, somos inaptos para refletir sobre as coisas divinas e invisíveis. Porque, nunca uma autoridade humana deve ser preferida à reflexão de uma alma purificada e elevada à evidência da verdade. A esse grau de elevação, porém, jamais a soberba dá acesso]. AGOSTINHO. **De Doctrina Christiana, II. xxxix. 57.** *ac sic a specie corporum usque ad humanam mentem perveniens, cum et ipsam mutabilem invenerit, quod nunc docta, nunc indocta sit, constituta tamen inter incommutabilem supra se veritatem, et mutabilia infra se cetera, ad unius Dei laudem atque dilectionem cuncta convertere a quo cuncta esse cognoscit, doctus videri potest, esse autem sapiens nullo modo.* [E assim, subindo da mera espécie dos corpos à inteligência da mente humana, ao encontrar essa mente mutável – pois por vezes é douta e por vezes ignorante – mas que entretanto está posta em lugar sublime, entre a Verdade imutável que se encontra acima dela e as coisas mutáveis que se

A expressão *sola ratione* está no interior dessa fé, a razão não é anterior à adesão pessoal do crente. A fé antecede os argumentos dialéticos, mas o trabalho racional progride sistematicamente, através da concatenação dos múltiplos argumentos (*concatenatio multorum argumentorum*) meditados no pensamento. Segundo Maccagnolo, tanto no *Monologion* quanto no *Proslogion*, a fé não limita a investigação racional, mas ajuda a compreeensão intelectual, de tal modo que esta compreensão, ainda que conduzida incontraditoriamente, vai acompanhada e completada pela certeza da fé [43]. O esforço do crente não consiste em permanecer na fé: o entendimento racional da fé manifesta na passagem da fé para aquilo que ultrapassa, excede, e funda o próprio movimento do pensamento, ou seja, Deus. Assim, parece que fé transcende o pensamento até a beatitude (*ad beatitudinem*), a fé através da razão caminha em direção à contemplação beatífica de Deus.

O *Monologion* é uma meditação interior que visa contemplar a essência de Deus por meio da razão (*sola ratione*), de modo a definir o conteúdo da fé: "*de deo sive de eius creatura necesarie credimus*". A inteligência da fé almeja a beatitude (*beatitudo*). Anselmo pretende entender a essência divina através da necessidade da razão dialética; todavia, percebemos que a palavra *Deus* aparece no parágrafo inicial da obra e voltará a aparecer somente no final do *exemplum meditandi de ratione fidei*. Durante o transcorrer da meditação, Anselmo empregará termos filosóficos para designar *Deus*: essência suprema, natureza suprema, substância suprema, supremo bem, pois Anselmo credita à razão a condição de investigar o *Summum*. Portanto, a dialética anselmiana opera através

---

encontram abaixo, esse alguém – se não dirigir todas essas coisas ao louvor e amor do único Deus, de quem percebeu que procedem todas as coisas – poderá parecer douto, mas de modo algum será sábio].

[43] MACCAGNOLO, Enzo. **La continuità di 'Monologion' e 'Proslogion'.** IN. *Studi di Filosofia in onore di Gustavo Bontadini.* Vol. 1, Milano, 1975. pp. 345-367. **p. 347** "Indagine razionali: vale a dire, secondo l'esigenza espressa in Proslogion, 2, non limitarsi alla fede, ma alla fede aggiungere la comprensione intellecttuale. Questa comprensione, certa ma non esaustiva anche se condotta incontraddittoriamente, va, pertanto, corredata e completata dalla certezza della fede".

da complementaridade perene entre fé e razão, isto é, no exercício do *intellectus fidei.* A intencionalidade de inteligir e contemplar aquilo que se revela na fé constitui o fio condutor do *Monologion*.

I. 2. A razoabilidade do *Summum*

Como foi dito no prólogo e no parágrafo inicial do primeiro capítulo do *Monologion,* Anselmo conduzirá a meditação sem recorrer à autoridade (*auctoritas*), de tal modo que seus argumentos serão apresentados por uma articulação somente da razão (*sola ratione*), isto é, a meditação acerca da essência divina ocorrerá por certa ordem das razões. Existem muitos modos de argumentar que há uma essência divina, mas Anselmo procura argumentos mais fáceis de serem entendidos [44].

Segundo Anselmo, em todos os seres há um desejo ou apetite (*desiderium, cupiditas, appetitus*) que visa fruir o bem, isto é, há uma tendência em buscar o bem. Todos os seres apetecem algumas coisas, porque as consideram boas (*iis appetant quae bona putant*); tal como o olho mental se converte a investigar de onde as coisas mesmas são boas (*unde sunt bona ea ipsa*), uma vez que as coisas são apetecidas, porque elas são julgadas serem boas. Assim, o olho da mente (*mentis oculum*) converte-se a investigar a origem das coisas, através de um desejo que considera de onde as coisas são boas. Ademais, o desejo será conduzido em um progresso racional para aquilo que ignora irracionalmente (*quae irrationabiliter ignorat*), ou seja, o desejo almeja conhecer o que

[44] ANSELMO. **Monologion, I (13: 11-12)** *Quod cum multis modis facere possit, unam ponam, quem illi aestimo esse proptissimum* [E poderá fazê-lo de várias maneiras. Eu lhe indicarei apenas uma, que acho ser a mais fácil].

irracionalmente ignora, isto é, apetece saber o que desconhece [45]. Todavia, este apetite não é apenas desejar o desconhecido, mas desejar conhecer o desconhecido, uma vez que é impossível desejar o que se desconhece, mas é possível desejar conhecer o desconhecido[46]. Desta forma, o que funda a investigação é o desejo de saber, ou seja, no processo meditativo anselmiano, o apetite adere à racionalidade com a finalidade de julgar as coisas e de onde elas são boas.

Gilbert afirma que esse desejo ou apetite é o elemento antropológico que motiva a investigação, de tal maneira que o desejo está entre o julgar racional e o dinamismo afetivo, que será definido a partir do capítulo LXVIII como faculdade de discernimento, ou seja, a vontade (*voluntas*) [47]. O desejo racional é o ponto de partida da meditação, assim uma intencionalidade procura sua origem e fundamento, isto é, almeja encontrar o

---

[45] ANSELMO. **Monologion, I (13: 12-16; 14: 1)** *Etenim cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat.* [embora todos desejam fruir somente daquelas coisas que consideram boas, é evidente que quando o olho da mente se converte para investigar de onde as coisas são boas em si mesmas, não deseja senão porque as julga boas, para que depois, conduzido pela razão e acompanhado pelo ser que busca, progrida racionalmente até aquilo que ignora irracionalmente].

[46] AGOSTINHO. **De Trinitate X, i, 3.** *Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit, sed eius quam scit, propter quam vult scire quod nescit. Aut si tam curiosus est, ut non propter aliquam notam causam, sed solo amore rapiatur incognita sciendi; discernendus quidem est ab studiosi nomine iste curiosus, sed nec ipse amat incognita, immo congruentius dicitur: "Odit incognita", quae nulla esse vult, dum vult omnia cognita. Sed ne quisquam nobis difficiliorem referat quaestionem, asserens tam non posse quemquam odisse quod nescit, quam non potest amare quod nescit, non resistimus veris; sed intellegendum est, non hoc idem dici, cum dicitur: "Amat scire incognita", ac si diceretur: "Amat incognita". Illud enim fieri potest, ut amet quisque scire incognita; ut autem amet incognita, non potest. Non enim frustra ibi est positum "scire", quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat.* [Mas, para que ninguém me suscite uma questão mais difícil, afirmando que ninguém pode odiar o que não sabe tanto quanto não pode amar o que não sabe, eu não posso opor-me à verdade, mas há que compreender que não é a mesma coisa dizer: "ama saber o desconhecdo", que dizer: "ama o desconhecido"; realmente é possível que alguém ame saber o desconhecido, mas não é possível que ame o desconhecido. Não é por acaso que a palavra 'saber' aí se encontra, porque aquele que ama saber o desconhecido, não ama o próprio desconhecido, mas ama o próprio saber].

[47] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 53.** "L'élement anthropologique choisi est le désir [*appetant* (13, 13) ; *appetit* (13,15)] de ce qui est jugé bon [*bona putant* (13,13); *iudicat esse bona* (13,15)]. Ce desir est rationnel: la bonté des choses est le terme du désir par la méditation d'un jugement raisonnable entre le dynamisme affectif et l'etre bon; cet méditation rationnelle, le chap. 68 la déterminera comme une faculté de discernement [Cf. 78: 21-22]. Le pouvir discriminatoire de la raison immanente au désir orienté vers ceci et non vers cela parce que l'un est bon et l'autre non, ce pouvir discriminatoire essentiel définit la caractère rationnel de ce désir, tel qu'il est reconnu universellement". Estudaremos a vontade no capítulo IV desta tese.

summum omnium quae sunt. Todavia, apesar de não recorrer à autoridade, Anselmo diz que seus argumentos, concluídos quase que necessariamente, sejam recebidos, mesmo que provisoriamente [48]. Deste modo, o monge lança, tacitamente, a seguinte pergunta: "ainda que haja inumeráveis bens, cuja tão múltipla diversidade, experimentamos pelos sentidos corporais e discernimos pela razão da mente: não é para acreditar que há um único ser pelo qual sejam boas todas as coisas que são boas, ou são boas por outra coisa?" [49]. A visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato nos fornecem a percepção de muitas coisas, que apetecemos ou evitamos, mas é pela razão, que discernimos quais coisas são melhores e quais são piores; mas, a pluralidade das coisas consideradas boas deriva de um único bem por si, ou, a multiplicidade das coisas boas é subsistente em si mesma? Anselmo procura estabelecer relações de igualdade e desigualdade (*aequalitas et inaequalitas*) para formular sua resposta. As coisas são desiguais, na medida em que julgamos que umas são mais e outras são menos (*magis vel minus*), por exemplo, um homem é mais justo que outro homem, que é menos justo que o homem mais justo. Segundo Anselmo, para que exista níveis de mais ou menos, ou seja, para se estabelecer a desigualdade entre os diversos, é necessário algum critério, que deve ser idêntico dentre todas as coisas que são julgadas, havendo de permanecer o mesmo. Assim, é possível dizer há mais ou menos se, e somente se, houver alguma refência idêntica em todos, isto é, só existe diferença entre as coisas, porque há uma referência de igualdade em todos: tanto o homem mais justo quanto o homem menos justo, que são diferentes, só o são por

---

[48] ANSELMO. **Monologion, I (14: 1-4)** *In quo tamen, si quid dixero quod maior non monstret actoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quase necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur* [Porém, se o que direi não se demonstre por autoridade maior, quero que assim mesmo seja recebido, ainda que seja concluído quase necessariamente, a partir das razões que por mim serão apresentadas, contudo, nem por isso é totalmente necessário, mas apenas que seja dito aquilo que pode ser visto provisoriamente].

[49] ANSELMO. **Monologion, I (14: 5-9)** *Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud?*

causa da justiça, que por sua vez deve ser sempre igual a si mesma, tanto no mais justo quanto no menos justo; para considerar que um homem é mais ou menos justo que outro, é necessário haver a justiça, idêntica em toda a diversidade, porque se não houvesse a justiça em si, que permanece igual a si mesma e em todos, seria impossível estabelecer a diferença entre mais e menos. Do mesmo modo, uma coisa só pode ser julgada mais ou menos boa, porque há um bem igual a si mesmo e dentre todos os bem julgados, ou seja, é necessário um bem em si pelo qual todos os outros bens são mais ou menos bons. Desta forma, a desigualdade só pode ser percebida por causa da igualdade, e não o inverso. Portanto, as coisas, comparadas entre si, são mais ou menos, isto é, desiguais, por causa de um que sempre é igual a si mesmo, ou seja, toda multiplicidade e diferença só o são por algo (*per aliquid*) sempre idêntico.

Além disso, Anselmo fornece outro exemplo: um cavalo é bom por causa da força, mas, um cavalo também é considerado bom por causa da velocidade, evidentemente, a velocidade e a força são atributos diferentes, mas que tornam o cavalo um ser bom. Mas por que um cavalo forte e veloz é bom, enquanto um ladrão forte e veloz é mal? O cavalo forte e veloz é bom, porque é útil; ao passo que o ladrão forte e veloz é mau, pois é nocivo [50]. Tudo aquilo que é útil, salutar, honesto e belo é bom, todavia estes atributos só o são por causa de um, que é a referência: os seres mais ou menos honestos só o são pela honestidade; os seres mais ou menos saudáveis só o são por causa da saúde; os seres mais ou menos belos só o são pela beleza. Desta forma, todos os bens só o são por causa de um bem igual em si mesmo e nos diversos, ou seja, a bondade, pela qual todos os outros

[50] ANSELMO. **Monologion, I (14: 22-25)** *Verum si equus, quia est fortis aut velox, idcirco bonus est: qumodo fortis et velox latro malus est? Potius igitur, quemadmodum fortis et velox latro ideo malus est quia noxius est, ita fortis et velox equus idcirco bonus est quia utilis est.* [Em verdade se o cavalo assim é bom, pois é forte e veloz: de que modo o ladrão forte e veloz é mau? Consequentemente, o ladrão forte e veloz é mau porque é nocivo, assim o cavalo forte e veloz é bom, pois é útil].

bens sejam por ela (*illud*) [51]. Logo, é necessário haver um ser sumamente bom (*summum bonum*), que fornece o critério entre os diversos bens:

> Mas alguém duvidará deste bem em si, pelo qual todas as coisas são boas, ser um grande bem? Ele é bom por si mesmo, embora todo bem é por ele mesmo. Logo, consequentemente, assim como todos os outros bens sejam por outro do que aquilo que são, e somente ele mesmo é bom por si mesmo. Nenhum bem, que é por outro, é igual ou mais que este bem, que é bom por si. Assim, somente ele é sumamente bom, porque somente ele é bom por si. Isto, pois, é supremo, porque supera os outros, que não há igual, nem mais excelente. Mas isso que é supremamente bom, também é supremamente grande. Portanto, ele é algo único supremamente bom e supremamente grande, isto é, supremo a todas as coisas que são [52].

Portanto, há um único ser supremo dentre todas as coisas que são, enquanto referência originária de todas as coisas, contendo em si de modo superior a bondade subjacente dos múltiplos seres, que se configuram em mais e menos. Aliás, o *summum bonum* não é um objeto de escolha entre outros, mas antes é ele quem dá a possibilidade interna do julgar bem isso que é bom, isto é, no *summum bonum* estão fundadas a bondade

---

[51] ANSELMO. **Monologion, I (14: 25-28; 15: 1-3)** *Et quidem nihil solet putari bonum nisi aut propter aliquam utilitatem, ut bona dicitur salus et quae saluti prosunt, aut propter quamlibet honestatem, sicut pulchritudo aestimatur bona et quae pulchritudinem iuvat. Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud est.* [E nada é pensado ser bom a não ser por causa de alguma utilidade, assim como a saúde é dita boa e o que a favorece; ou por causa de alguma honestidade, assim como a beleza é estimada boa e o que a fomenta. Mas, agora, embora a razão perspicaz de nenhum pacto pode ser dissolvida, é necessário que tudo o que é útil ou honesto, se são verdadeiramente bens, são boas pelo ser em si mesmo, pelo qual é necessário que todas as coisas sejam boas por ela, e tudo seja por ela].

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

das coisas e a racionalidade do desejo [53]. Contudo, o ser supremo não é apenas superior na bondade (*bonitas*), mas é sumamente também na grandeza (*magnitudo*), pois todas as coisas grandes o são por algo único, que é sumamente grande por si; porém esta grandeza não denota qualidade espacial, tal como nos corpos e extensões, mas grande em dignidade de seu próprio modo de ser, tal como é a sabedoria: "Digo, porém, não um espaço grande, tal como é algum corpo; mas que quanto maior tanto é melhor ou mais digno, tal como é a sabedoria. Uma vez que não se pode ser supremamente grande senão isto que é supremamente grande, é necessário algo ser máximo e ótimo, isto é, supremo a todas as coisas que são."[54]. Desta forma, no *Summum,* os atributos da bondade e da grandeza não são apenas qualidades, mas são atributos de dignidade (*attributi dignitatis*), tal como a sabedoria (*sapientia*), que não remete a algo corporal.

Assim, o *summum aliquid*, pelo qual todos os bens e todas as grandezas são, revela ser *summum omnium quae sunt*, de tal forma que todas as coisas são boas e grandes por um mesmo algo (*per idem aliquid*), que parece ser por algo único (*per unum aliquid videtur esse*) [55]. Porém, de que modo as coisas existentes, que não são supremas, existem? As bondades e as grandezas existentes têm sua gênese por algo, ou, ao contrário, por nada? "De fato, tudo aquilo que é, ou é por algo ou por nada. Mas nada é por nada. Porque não pode ser pensado que algo não seja por algo. Portanto, tudo aquilo que é, não é senão

---

[53] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 54.** "'Celui-là' n'est pas, strictement parlant, objet d'un choix parmi d'autres; il est ce qui donne de juger bon ce qui est bon; en lui sont fondées la bonté des choses et la rationalité du désir [...] La réflexion où s'exprime la rationalité du désir est celle qui éveille la pensée à ce qui transcende le désir et qui lui donne de désir ce qui est bon". Cf. AGOSTINHO **De Libero Arbitrio II. ix. 27.**

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

[55] ANSELMO. **Monologion, III (15: 27-29)** *Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona, et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quidquid est, per unum aliquid videtur esse.* [Enfim, não somente todas as coisas boas são boas por um mesmo algo, e todas as coisas grandes são grandes por um mesmo algo, mas tudo que é, parece ser por algo único].

por algo”[56]. Logo, todas as coisas têm origem por algo (*per aliquid*), porque nada é por nada (*nihil est per nihil*), as coisas existentes só podem existir por causa de algo que é, ou seja, algo (*aliquid*) é efetivamente uma coisa (*res*), por causa do ser (*esse*), de tal forma que é impossível alguma coisa existir apenas a partir do não-ser. Anselmo diz que isto (*id*), que é *summum*, parece ser algo único (*videtur esse unum aliquid*); todavia, as coisas poderiam ter vindo a existir por causas múltiplas e não por causa una, Anselmo elabora três hipóteses em favor da pluralidade da origem: 1. são vários que se referem a algo único; 2. são vários singulares por si; 3. são vários mutuamente por si mesmos [57]. Anselmo faz objeções a cada uma das hipóteses: primeiro, se toda pluralidade se refere a um único, então já não são vários, mas apenas um; segundo, se há vários singulares por si, parece haver alguma força ou natureza de existir por si (*vis vel natura existendi per se*), mas tal força ou natureza já remete a algo único, comum a toda multiplicidade. A terceira objeção afirma que a hipótese é um pensamento irracional (*irrationabilis cogitatio est*), pois, as coisas relativas, que o são mutuamente, só o são por um substrato, não pela relação, por exemplo, senhor e escravo (*dominus et servus*) se relacionam entre si, mas, antes da relação, cada um deles é uma substância, porque cada um deles é um homem (*homo*), de tal forma que a existência do servo, enquanto homem, não garante a existência do senhor, nem a existência do senhor, enquanto homem, garante a existência do escravo, ou seja, as substâncias não podem subsistir por causa da relação, pois antes de um homem se tornar senhor ou escravo, ele é homem. É necessário existir para se relacionar, e não se relacionar para existir. A relação não garante subsistência, ao

---

[56] ANSELMO. **Monologion, III (15: 29-30; 16: 1)** *Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil est per nihil. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est.*

[57] ANSELMO. **Monologion, III (16: 1-4)** *Quod cum ita sit, aut est unum aut sunt plura, per quae sunt cuncta quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid per quod sunt, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se invicem sunt.* [Sendo assim, isto pelo qual todas as coisas que são é único ou são vários. Mas se são vários, ou se referem a algo único pelo qual são, ou os vários singulares são por si, ou são mutuamente por si mesmos].

contrário, é porque há substâncias que estas podem se relacionar, isto é, as coisas mútuas se relacionam, porque são substâncias [58]. Portanto, se os argumentos excluem a pluralidade da origem "é necessário ser algo único, pelo qual todas as coisas são o que são" [59]. Feitas as objeções às hipóteses da pluralidade da origem, Anselmo conclui que as várias coisas existentes, só o são, por causa de algo único:

> Logo, uma vez que todas as coisas são, são por algo único em si mesmo, e sem dúvida, o único em si mesmo é por si mesmo. Portanto, todas as outras coisas são algo, são por outro, e somente ele mesmo é por si mesmo. Mas tudo que é por outro, é menos do que aquele pelo qual são todas as outras coisas, e que somente ele é por si. De tal modo que algo que é por si, é maximamente dentre todas as coisas. Portanto, é algo único, que sozinho é maximamente e supremamente dentre todas as coisas. Porém, o que é maximamente dentre todas as coisas e pelo qual o é tudo, é bom ou grande, e tudo que é algo, é necessário isto ser supremamente bom e supremamente grande, e supremamente dentre todas as coisas que são. Por isso é algo que é dito essência, substância ou natureza, é ótima e máxima e supremo dentre todas as coisas que são [60].

---

[58] ANSELMO. **Monologion, III (16: 4-15)** *At si plura ipsa sunt per unum, iam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, quam habent, ut per se sint. Non est autem dubium quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possum. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse. Nam nec ipsa relativa sic sunt per invicem. Cum enim dominus et servus referantur ad invicem, et ipsi homines qui referuntur, omnino non sunt per invicem, et ipsae relationes quibus referuntur, non omnino sunt per invicem, quia eaedem sunt per subiecta.* [Contrariamente, se são vários em si mesmo por um único, já não são todos por vários, mas talvez por algo único, pelo qual são estes vários. Se verdadeiramente os vários singulares são por si, deste modo é uma única força ou natureza de existir por si, que possuem, para que sejam por si. Porém, não há dúvida de que sejam por este único em si mesmo. Logo, todas as coisas são mais verdadeiras pelo único em si mesmo, do que por vários, que sem Ele não podem ser. Para que vários sejam verdadeiramente por si mesmos mutualmente, nenhuma razão é aceita, uma vez que é um pensamento irracional, para que alguma coisa seja por outra, que dá ser. Pois nem mesmo as coisas relativas são assim entre si. Assim como senhor e escravo se referem entre si, todas as coisas são por si mutualmente, e as mesmas relações nas quais se referem, não são por si mutualmente, porque são pelos mesmos substratos].

[59] ANSELMO. **Monologion, III (16: 16-17)** *necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt.*

[60] ANSELMO. **Monologion, III (16: 18-28)** *Quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum, proculdubio et ipsum unum est per seipsum. Quaecumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsum. At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se. Quare illud quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est. 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*

Todas as coisas são o que são por algo único (*per unum aliquid*), que é por si mesmo, de tal modo que todas as coisas são por outro (*per aliud*), e não são por elas mesmas em sua multiplicidade, mas se referem ao que é por si mesmo (*per seipsum*). É impossível que algo possa surgir do nada, porque nada é por nada (*nihil est per nihil*), de tal maneira que tudo aquilo que existe, ou é por si (*per se*) ou é por outro (*per aliud*). Logo, todos os entes têm origem em algo único sumamente superior que é por si (*per se*), enquanto os múltiplos entes, decorrentes desta unidade primordial, não são por si, mas por outro (*per aliud*). Assim, as coisas que não são por si, mas são por outro, são inferiores ao ser que é por si, que, consequentemente, é superior a todas as coisas que são. Somente Ele é máximo e ótimo em todos os atributos de dignidade, ou seja, Ele é *summum bonum*, *summum magnum*, *summa sapientia*.

Anselmo prossegue sua meditação e estabelece comparações das substâncias entre si, tendo por critério o grau de dignidade, não apenas dignidade dos atributos, mas, sobretudo, a dignidade das substâncias (*dignitas substantiarum*): "Mais amplo. Se alguém examina as naturezas das coisas, queira ou não, sente que todas elas não são contidas em paridade de dignidade, mas algumas delas são distinguidas por uma disparidade de grau" [61]. As naturezas das coisas podem ser discernidas por graus: um cavalo é melhor que a madeira, pois pode mover-se por si, enquanto a madeira não; e o homem é mais excelente que o cavalo, pois além de mover-se, também pensa, e consequentemente, mais digno. Assim fica evidente que há uma hierarquia entre os entes, na medida em que algumas coisas são melhores e algumas coisas são piores, pois, embora todas as coisas sejam boas

---

sunt. Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt.

[61] ANSELMO. **Monologion, III (16: 31-32; 17: 1)** *Amplius. Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate.*

e grandes, algumas coisas são superiores e outras coisas são inferiores, devido à natureza de cada uma delas, ou seja, de acordo com a dignidade do ser de cada ente, há naturezas mais dignas que outras.

Ademais, poder-se-ia objetar dizendo que os entes procedem ao infinito, todavia, segundo Anselmo, a distinção de grau (*graduum distinctio*) entre as dignidades inerentes a cada natureza não pode ir ao infinito, porque se fosse ao infinito seria impossível dizer que alguma coisa seja superior a outra coisa, ou, então, que alguma coisa seja inferior a outra coisa, isto é, se os entes procedessem ao infinito, não haveria limite e o ser maior sempre ainda poderia ser menor do que outro maior. É absurdo pensar que não há diferença entre as naturezas, pois, de fato, algumas coisas são mais dignas e outras menos dignas, como ilustrado na comparação entre as naturezas da madeira, do cavalo e do homem. Anselmo pensa que é excessivamente absurdo a série dos graus tender ao infinito (*ad infinitum*), porque a razão só pode estabelecer graus de dignidade entre as coisas, se, e somente se, houver o mais digno dentre todas as coisas que são; mas se não houvesse algo mais digno, então, não haveria o critério, que possibilita comparar todos os níveis de dignidade. Assim, por necessidade, existe alguma natureza, que é superior a toda natureza e inferior a nenhuma natureza:

> Porém, quem duvida que na natureza, um cavalo seja melhor que a madeira, e o homem mais excelente que o cavalo, certamente não deve ser chamado de homem. Portanto, não podem ser negadas que algumas naturezas são melhores que outras, de nenhum modo a razão persuade que algo nelas é superior, de tal modo que não tenha superior. Porém, se a distinção do grau é infinita, para que nenhum grau seja superior ao que é encontrado superior, para esta razão deduz-se, para que a multidão de naturezas em si mesmas por nenhum fim se feche. Porém, ninguém pensa que isto é absurdo, senão que é excessivamente absurdo. Portanto, por necessidade, ele é alguma natureza, que

> assim é superior a alguma ou a algumas, para que por nenhuma seja ordenada enquanto inferior [62].

Portanto, é absurdo (*absurdum*) dizer que as coisas sucedem *ad infinitum*. Há só um único ser que é sumamemente bom e grande *per se*, e os demais entes, que procedem dele, são *per aliud*, de tal forma que o *summum per se* está no topo da hierarquia dos seres, havendo uma ordem racional nas coisas, pois as coisas não procedem indevidamente *ad infinitum*. Anselmo ainda perscruta se esta natureza é única ou várias (*sola aut plures*). É evidente que há coisas múltiplas e diferentes, contudo, a pluralidade só pode ser julgada por um critério, que permanece o mesmo em si, ou seja, só é possível julgar que o cavalo é superior à madeira, ou que o homem é superior ao cavalo, por algo imutável que permanece na natureza de cada coisa, isto é, o homem, o cavalo e a madeira são diferentes por algo imutável, que permance no íntimo de cada natureza, que é a essência (*essentia*), ou seja, aquilo que faz uma coisa ser aquilo que ela é [63]. Logo, a diferença de graus de dignidade manifesta a diferença entre as essências, sendo algumas essências mais dignas e outras essências menos dignas. Da mesma forma, as grandezas

---

[62] ANSELMO. **Monologion, IV (17: 1-10)** *Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior.* Tomás tem uma concepção semelhante a Anselmo no que tange ao proceder dos entes *ad infinitum.* Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae. I, q. 2, art. 3. ad. 3.**

[63] ANSELMO. **Monologion, IV (17: 11-17)** *Haec vero natura quae talis est, aut sola est aut plures eiusmodi et aequales sunt. Verum si plures sunt et aequales: cum aequales esse non possint per diversa quaedam sed per idem aliquid, illud unum per quod aequaliter tam magnae sunt, aut est idipsum quod ipsae sunt, id est ipsa earum essentia, aut aliud quam quod ipsae sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia: sicut earum essentiae non sunt plures sed una, ita et naturae non sunt plures sed una. Idem namque naturam intelligo quod essentiam.*[Em verdade, esta natureza é de tal maneira única ou várias e, ao seu modo, são iguais. Mas se são várias e iguais: porém iguais não possam ser por diversas, mas por algo igual, aquele um pelo qual as coisas são igualmente tão grandes, ou é em si mesmo aquilo que elas mesmas são. Mas se nada é outra coisa senão a sua mesma essência: assim também suas essências não são plurais, mas uma, assim também as naturezas não são plurais, mas uma. Igualmente, aqui, entendo por natureza o mesmo que essência].

só podem ser comparadas se há um maior, é impossível haver uma pluralidade de naturezas sumamente grandes [64]. Assim, há um maior de todos, que é, consequentemente, o mais digno; em outras palvras, um ser que nada maior pode ser pensado, ou, simplesmente, algo que não pode ser pensado maior [65]. Logo, é necessário haver alguma natureza igual e idêntica a si mesma, que garante que cada coisa seja aquilo que cada uma é, sendo superior a todas as coisas que são:

> Portando, resta ser alguma natureza só e única, que deste modo é superior às outras, tanto quanto a nada seja inferior. Mas o que é assim, é máximo e ótimo dentre todas as coisas que são. Portanto, alguma natureza é suprema a todas as coisas que são. Porém, este ser não pode, senão que a mesma, seja por si isto que é, e todos que são, sejam por ela mesma isto que são. Pois, um pouco antes, a razão ensinou que isto, o ser supremo dentre todos os existentes, que é por si e pelo qual são todas as outras coisas, ou, ao contrário, isto que é supremo, é por si e todas as outras coisas por outro, ou, serão plurais supremos. Mas é manifesto não ser plurais supremos. Por isso, é alguma natureza ou substância ou essência, que por si é boa e grande, e por si é isto que é, e pelo qual tudo aquilo que é bom, ou grande, ou algo, e que é supremo

---

[64] ANSELMO. **Monologion, IV (17:18-24)** *Si vero id, per quod plures ipsae naturae tam magnae sunt, aliud est quam quod ipsae sunt, pro certo minores sunt quam id, per quod magnae sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id, per quod est magnum. Quare non sic sunt magnae, ut illis nihil sit maius aliud. Quod si nec per hoc quod sunt, nec per aliud possibile est tales esse plures naturas quibus nihil sit praestantius, nullo modo possunt esse naturae plures huiusmodi.* [Se, em verdade, isso, pelo qual as naturezas plurais em si mesmas são tão grandes, é outro do que são em si mesmas, e, certamente, são menores que isto, pelo qual são grandes. Porém, tudo que é grande por outro, é menor que isso, pelo qual é grande. De tal modo que, assim, não são grandes, tal que nada outro seja maior que eles. Porque, nem por isto, nem por outro é possível ser tais naturezas plurais, nos quais nada seja mais excelente, de nenhum modo as naturezas plurais podem ser desta maneira].

[65] ANSELMO. **Proslogion, II (101: 8)** *aliquid quo maius nihil cogitari potest*. [algo que nada maior pode ser pensado]. ANSELMO. **Proslogion, XV (112: 14-17)** *Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non est hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit*. [Portanto, ó Senhor, não só és aquilo que maior não pode ser pensado, mas és algo maior do que aquilo que pode ser pensado. Pois, embora, é possível ser pensado algum ser deste modo: se tu não és isto mesmo, então, algo pode ser pensado maior que ti; o que não se pode fazer]. Este é o célebre *unum argumentum*, que é reconhecido a partir da modernidade como «argumento ontológico». Sobre o *argumentum anselmianum* Cf. MARTINES, Paulo. **O 'argumento único' do Proslogion.** Porto Alegre: Edipucrs, 1997. Cf. STREFLING, Sérgio. **O argumento ontológico de Santo Anselmo.** Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

> bem, supremo grande, supremo ente ou subsistente, isto é, supremo dentre todas as coisas que são [66].

Assim, há um único ser por si, pelo qual todas as outras coisas são. A pluralidade dos seres é ordenada pelo ser superior, de tal forma que todas as coisas múltiplas são entes inferiores. Logo, não há supremos plurais igualmente dignos e excelentes. Deste modo, existe apenas um único algo sumamente digno e excelente, pelo qual todas as coisas são o que são. Consequentemente, isto (*id*), que é supremo, existe enquanto ser (*esse*) único e por si mesmo, ou seja, existe enquanto natureza, substância ou essência, que *per se* é sumamente bom e grande, de tal modo que todas as bondades e grandezas derivam deste *summum*. Anselmo mostra, através da concatenação dos argumentos, que o *unum per se* é o *summum omnium quae sunt*, isto é, *summa essentia*, *summa substantia*, *summa natura*, *summum bonum*, *summum magnum*, *summum esse, summum ens, summum subsistens*: o *summum* é a única realidade capaz de existir por si mesma.

Do *Summum Bonum* surgem todos os bens, do mesmo modo que todas as grandezas emergem daquilo que é *Summum Magnum*. Asiedu observa que Anselmo não leu o livro I da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles refuta a Ideia de Bem platônica; todavia, apesar de não possuir este referencial aristotélico, Anselmo fala em «diversidade de bens»: alguns bens são melhores que outros, as coisas são mais ou menos boas, havendo coisas melhores, e coisas piores [67]. Todavia, Anselmo conhecia as *Categoriae*

---

[66] ANSELMO. **Monologion, IV (17: 24-33; 18: 1-3)** *Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quae sunt. Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id quod est, et cuncta quae sunt, sint per ipsam id quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium: aut e converso id quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura summa non esse manifestum est. 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.*

[67] Cf. ASIEDU, F. B. A. **From Augustine to Anselm: The influence of De Trinitate on the Monologion. p. 158-159.** Turnhout: Brepols, 2012. Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco I, §6.**

de Aristóteles, pois ele faz menções dessa obra em seu *De Grammatico* [68]. As categorias são os nomes que significam as coisas por meio de certa classificação, para Aristóteles há dez categorias: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, ação e paixão [69].

Com efeito, Gilbert afirma haver três atributos fundamentais para a compreensão dos capítulos I ao IV do *Monologion*: bondade (capítulo I), grandeza (capítulo II) e existência (capítulos III e IV). Os capítulos I e II designam o *per se* através dos atributos de bondade e grandeza, enquanto os capítulos III e IV designam unicidade *per se* na existência. Gilbert articula também os capítulos de modo intercruzado: os capítulos I e III manifestam bondade e existência; ao passo que os capítulos II e IV indicam grandeza e gradação dos seres em hierarquia de dignidade. Além disso, a expressão *Summum* indica uma existência essencial, de tal modo que a existência não é um atributo semelhante à bondade ou à grandeza, mas que os sintetiza internamente no *Summum,* de tal forma que o *summum* já fosse conhecido *a priori* [70]. Segundo Gilbert, Anselmo emprega duas

---

[68] Cf. ANSELMO. **De Grammatico. IX (154: 1-5); X (154: 26-27; 155: 1-2); XVI (162: 12-14); XVII (162: 20-32; 163: 1-16); XVIII (163: 26-29; 164: 1-6); XIX (165: 17-19).**

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

[70] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 66-67** "Le *summum* indique l'existence essentielle [...] Mais cette existence n'est pas un attribut qui fait nombre avec le *bonum* et le *magnum*, puisqu'elle les synthétise [...] 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 contitutif 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 dit rigoureusement *summum.* [...] Ces structures parallèles éveillent l'idée que la bonté du chapitre 1 doit être comprise à la lumière de l'existence dont parle le chapitre 3, tandis que la grandeur du chapitre 2 est à relier à la gradation des êtres dont parle le chapitre 4. Du plus, nous verrons plus loin, les chapitres 1 et 2 sont caractérisés par la constitution de l'expression *per se*, tandis que les chapitres 3 et 4 cherchent à montrer l'unicité de ce *per se.* [...] Tout se passe comme si le *summum* est déjà connu *a priori*".

categorias aristotélicas nestes primeiros capítulos do *Monologion*: quantidade e relação[71]. A categoria da quantidade (*quantitas*) remete ao entendimento sobre o uno e o múltiplo, ou seja, a unidade e a pluralidade; já a categoria da relação (*relatio*) se refere às coisas que são comparadas, ou seja, possibilita analisar o igual e o desigual, podendo manifestar-se em uma relação consigo mesmo, ou seja, a identidade, enquanto essência de suas respectivas naturezas, ou em uma relação ao outro, isto é, a diferença, tal como senhor e escravo, que são contrários entre si; ou ainda, as distinções entre homem, cavalo e madeira. Na interpretação intercruzada dos capítulos, a quantidade está presente nos atributos de bondade e existência (capítulos 1 e 3) e a relação refere-se à grandeza e aos graus de dignidade (capítulos 2 e 4). No desenrolar da meditação anselmiana, as categorias aristotélicas aplicadas ao discernimento das coisas existentes possibilitam uma fecunda complementariedade entre lógica e ontologia [72]. Além das categorias de quantidade e de relação, Anselmo aplica em sua ontologia uma «categoria não-aristotélica», que pode ser considerada, na interpretação de Gilbert, como uma «categoria agostiniana», trata-se da noção de gênese: *per se – per aliud*, que integra em si as categorias de quantidade e relação [73]. No ser *per se* a quantidade se refere à igualdade, ao passo que a relação expressa a identidade; já no ser *per aliud* a quantidade denota desigualdade, enquanto a relação manifesta diferença. Asiedu aponta que tal distinção

---

[71] Cf. GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 70.**

[72] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 72.** "[...] c'est parce que l'être existe qu'il peut entrer en relation: l'ontologie precede la logique; c'est parce que l'être est en relation que nous pouvons en avoir l'intelligence: la logique ouvre l'accès à l'ontologie".

[73] Cf. GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 72.** Segundo Gilbert, a noção *per se et per aliud* pode ser encontrada em um texto de Agostinho. AGOSTINHO. **De diversis quaestionibus, XXIV**. *Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera. Et omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed immutabilis boni participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera quantumcumque sunt non per aliud, sed per se ipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus.* [Mas tudo o que é, enquanto é, é bom. Assim é o supremo bem, cuja participação estão todos os outros bens. E tudo o que é mutável, enquanto é, é bom não por si mesmo, mas pela participação no bem imutável. Por sua vez, esse bem, cuja participação estão os outros bens, não é por outro, mas por si mesmo bom, ao qual também chamamos de divina providência].

entre *per se,* enquanto predicação essencial, e *per aliud,* enquanto predicação acidental, já está presente no *De Grammatico*, de tal modo que a predicação no ser *per se* é intrínseca*,* e a predicação nos seres *per aliud* é extrínseca [74].

Assim, o *unum aliquid per se* sumamente bom e grande, ou seja, o *Summum omnium quae sunt* é um ser essencial, uma vez que somente ele é igual (quantidade) e idêntico (relação) a si mesmo. As categorias aristotélicas de quantidade e relação, e, sobretudo, a noção agostiniana de gênese *per se et per aliud* possibilitam um aprofundamento metafísico, que visa discernir os atributos de bondade e grandeza nas diversas coisas que são julgadas [75]. Assim, Anselmo, nos capítulos I ao IV do *Monologion*, vale-se das categorias lógicas aristotélicas para formular seus argumentos, porém, o reconhecimento do *Summum* é conduzido principalmente pela noção agostiniana de ser *per se*, que transcende a série dos seres homogêneos, isto é, dos seres

---

[74] ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. p. 169-170.** "Anselm himself expresses the *per se* / *per aliud* distinction in *De Grammatico*. He uses it to describe the two ways in which a name may be said to refer to something. A proper name refers to a thing *per se*, but any other kind of name does so *per aliud*, that is, through signification (e. g. *De Grammatico* 15 & 16). This linguistic distinction between *per se* and *per aliud* in *De Grammatico* parallels the distinction between *per se* and *per aliud* goodness here in the *Monologion*". ANSELMO. **De Grammatico, XV (161: 6-21)** *M. Vides ergo quomodo «albus» non sit significativum eius quod aliquo modo significat, et quomodo sit appellativum eius cuius non est significativum? D. Hoc quoque video. Significat enim equum et non significat, quia non eum significat per se, sed per aliud, et tamen equus appellatur albus. Et quod video in albo, hoc intelligo in grammatico et in similibus denominativis. Quapropter videtur mihi significatio nominum et verborum sic dividi posse, quod alia sit per se, alia per aliud. M. Considera etiam, quoniam harum duarum significationum illa quae per se est, ipsis vocibus significativis est substantialis, altera vero accidentalis. Cum enim in definitione nominis vel verbi dicitur quia est vox significativa, intelligendum est non alia significatione quam ea quae per se est. Nam si illa significatio quae est per aliud, in definitione nominis vel verbi intelligenda est, iam non erit «hodiernus» nomen sed verbum. Significat enim aliquando ea significatione aliquid cum tempore, sicut supra dixi, quod non est nominis sed verbi*. [M. Vejas, então, de que modo «branco» não seja significativo daquilo que de algum modo significa, e de que modo seja apelativo aquilo cujo não é significativo? D. Também vejo isso. De fato, o cavalo significa e não significa, porque não o significa por si, mas por outro e, no entanto, o cavalo é chamado branco. E aquilo que vejo no branco, o entendo no gramático e nos semelhantes denominativos. Por isso, me parece que a significação dos nomes e dos verbos pode ser dividida assim: que alguns sejam por si, e outros, por outro. M. Considera, também, embora destas duas significações aquela que é por si às próprias vozes significativas é substancial, enquanto a outra é acidental. Com efeito, quando é dita na definição do nome ou do verbo que é voz significativa, não deve ser entendida outra significação senão aquela que é por si, pois, se aquela significação que é por outra, foi entendida na definição do nome ou do verbo, «hodierno» já não será nome, mas verbo. Pois, quando alguma significação significa com tempo, assim como eu disse acima, que não é do nome, mas do verbo].

[75] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 76.** "Ce qu'on découvre au fondement du jugement est le fondement même de l'être".

per aliud; o ser *per se* sumamente bom, sumamente grande e sumamente existente rompe o círculo das relações recíprocas das existências *per aliud* , porque o ser *per se* é a única essência universal subsistente *per seipsum* [76].

Tanto Asiedu quanto Gilbert concordam que os argumentos do *Monologion* possuem uma influência platônica [77], porém com uma estrutura diferente, uma vez que Anselmo não usa a palavra participação (*participatio*) nos capítulos I ao IV do *Monologion*, contudo, a doutrina platônica da participação está implícita nestes capítulos, porque, em verdade, a inspiração de Anselmo é agostiniana em sua consideração sobre o Bem e os bens [78]. Ademais, de acordo com Agostinho, a doutrina platônica é a filosofia mais próxima da fé cristã, mas que o platonismo não é a verdadeira filosofia: o Cristo é a filosofia autêntica, e a doutrina de Platão é somente a filosofia mais próxima da verdadeira

---

[76] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 78** "Il ne fait pas partie d'une série d'êtres homogènes, il rompt le circuit des relations réciproques et engage à reconnaître ce qui est absolument per se à l'interieur de ce qui est par lui". GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 81** "d'une essence universelle, et non pas générale".

[77] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 85** "Nous pouvons y reconnaître un mouvement de pensée typiquement platonicien". ASIEDU. **Op. Cit. p. 158.** "Anselm's position is undoubtedly Platonic".

[78] Cf. ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. p. 171-173.** AGOSTINHO. **De Trinitate VIII, iii, 4** *Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.* [...] *Non bonus animus aut bonus angelus aut bonum caelum, sed bonum bonum.* **[**Afasta estas e outras coisas, e, se és capaz, veja o bem em si; deste modo verás a Deus, não Bem por outro bem, mas Bem de todo bem. [...] Não um ânimo bom, ou um anjo bom, ou um céu bom, mas o Bem, que é bom]. AGOSTINHO. **De Trinitate VIII, iii. 5.** *Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile Bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt; simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum; si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaberis. [...] Haec est veritas et simplex bonum; non enim est aliud aliquid quam ispum bonum ac per hoc etiam summum bonum.* [Por isso que não haveria bens mutáveis, se não houvesse o Bem imutável. Quando ouves falar deste ou daquele bem, que também se pode considerar que não são bens, se, sem eles, que são bens por participação do bem, fores capaz de perceber o bem em si, por cuja participação são bons – pois, simultaneamente, também entendes ele mesmo, quando ouves falar deste ou daquele bem – portanto, se, reduzindo-os, fores capaz de perceber o próprio bem por si, perceberás Deus. E se aderires com amor, de imediato alcançarás a bem-aventurança. [...] Esta é a Verdade e o Bem simples; pois, não é outro senão o Bem em si mesmo, e por isso também, o Bem Supremo]. A palavra participação (*participatio*) aparecerá somente nos capítulos XV e XVI do *Monologion*. Estudaremos detalhadamente a participação e a predicação em Anselmo no subcapítulo I. 3. 2.

filosofia [79]. Assim, a argumentação anselmiana não é estritamente platônica, mas concorda com a perspectiva agostiniana.

Ademais, os argumentos elaborados no *Monologion* I ao IV não são demonstrações rigorosas da « existência de Deus », mas visam apresentar a *razoabilidade* de que este *summum* é o único princípio de todos os entes existentes: "Não nos parece correto dizer que Anselmo tenha querido neste início do opúsculo, *provar* a existência de *Deus*. O termo *Deus* só aparece no final do *Monologion*, quando o esforço dialético já foi concluído [...] Seu escopo é mostrar a razoabilidade do conceito *summum*" [80]. Anselmo não fornece provas demonstrativas de que há um *summum omnium quae sunt*, mas apenas elucida que a razão pode tirar conclusões ao prescrutar a origem e fundamento de todas as coisas; aliás, se aqui nos primeiros capítulos do *Monologion* estivesse a prova cabal e indubitável da « existência de Deus », o autor não escreveria o *Proslogion.*

Segundo Maccagnolo, o *Monologion* é uma reflexão articulada, que parte da experiência da fé, o que caracteriza o caminho do filosofar, de tal forma que o *Monologion* é uma obra puramente filosófica, enquanto o *Proslogion* se move no dado da fé [81]. Anselmo explica que o texto do *Monologion* foi construído por uma *concatenatio multorum argumentorum*, ao passo que o *Proslogion* é fundado no *unum argumentum* [82].

---

[79] Cf. AGOSTINHO. **Confessiones, VII**. Cf. AGOSTINHO. **De Civitate Dei, VIII**.

[80] VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. p. 91.**

[81] MACCAGNOLO, Enzo. **Op. Cit. p. 348** "Il *Monologion* è la riflessione articolata con cui si acquisisce una certa «esperienza» e la si elabora veritativamente escludendo ogni contradizzione: il procedere *sola cogitatione*, costretti della *rationis necessitas,* caratterizza il cammino del filosofare, il cammino, cioè, che conduce alla *claritas veritatis*, di guisa che colui che ignora l'*unam naturam*, *summam omnium quae sunt*, e ogni altra cosa che le concerne, potrá *sibi saltem sola ratione persuadere*. Proprio per questo programma che si rivolge a chi *aut non audiendo aut non credendo ignorat*, il *Monologion* è stato assunto come opera puramente filosofica, che parte dell'esperienza e, quindi, differente dal *Proslogion* che sembra muovere dal dato di fede. Ed effettivamente la *necessitas rationis* che si impone dopo aver escluso l'utilizzazione delle *actoritates* scritturali, versa il discorso nel piano della pura filosofia, nel piano, cioè, in cui il puro pensiero, dialogando con se stesso, vaglia analiticamente ogni alternativa che si presenta alla ricerca: *sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigandis*".

[82] ANSELMO. **Proslogion, proêmio (93: 1-10)** *Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando*

Assim, a diferença entre o *Monologion* e o *Proslogion* consiste no fato de que o *Monologion* é estruturado pelos *multa argumenta*, ao passo que o *Proslogion* é contruído pelo *unum argumentum*. Porém, apesar da diferença, há certa continuidade nas duas obras, como se o argumento do *Proslogion* fosse uma rigorização dos múltiplos argumentos do *Monologion* [83].

De modo geral, o argumento único do *Proslogion* procura uma prova incontraditória em favor do ser de Deus. Anselmo constata que o enunciado "algo que não pode ser pensado maior", remete a algo que deve existir tanto no intelecto quanto na coisa [84]. Pela força e sutileza dialética do argumento, esta fórmula elucida que "o ser que não pode ser pensado maior" é distinto do "ser que pode ser pensado maior", porque, a primeira fórmula afirma que é impossível algo ser pensado maior, ao passo que a segunda afirma que é possível algo ser pensado maior. Ademais, "o ser que não pode ser pensado maior" é tão verdadeiro que ele não pode ser pensado enquanto não ser, porque "aquilo que não pode ser pensado enquanto não ser" é mais digno que "aquilo que pode ser

---

quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret. [Depois de ter publicado, sob instantes rogos de alguns irmãos, um opúsculo como exemplo de uma meditação sobre a razão da fé, em nome daquele que raciocina em silêncio consigo próprio e investiga o que desconhece: considerando que esse era composto pela concatenação de múltiplos argumentos, comecei a perguntar a mim próprio se, por acaso, pudesse ser encontrado um único argumento que não precisasse de nenhum outro para ser provado, e que sozinho bastasse para fundamentar que Deus é verdadeiramente, e que é o Bem Supremo, que de nenhuma outra coisa precisa, e do qual todas as coisas precisam para que sejam e sejam boas, e tudo aquilo que acreditamos acerca da substância divina].

[83] MACCAGNOLO, Enzo. **Op. Cit. p. 351** "Una tal differenza tra le due opere, tuttavia, non ne esclude la continuità, anzi, si può affermare che il Proslogion si presenta come un «discorso breve» o «rigorizzazione» dei procedimenti probativi del Monologion".

[84] ANSELMO. **Proslogion, II (101: 15-18; 102: 1-3)** *Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.* [Certamente, isto que não pode ser pensado maior, não pode ser só no intelecto. Porém, se é só no intelecto, pode ser pensado também na coisa, porque é maior. Logo, se isto que não pode ser pensado maior, é só no intelecto: então, isto mesmo que não pode ser pensado maior, é aquilo que pode ser pensado maior. Mas certamente isto não pode ser. Portanto, sem dúvida, existe algo que não pode ser pensado maior, no intelecto e na coisa].

pensado enquanto não ser"; e se pudesse ser pensado enquanto não ser, então, ele não seria "o ser que não pode ser pensado enquanto não ser", mas seria "o ser que pode ser pensado enquanto não ser", o que não convém [85].

Portanto, Deus é algo que não pode ser pensado maior, nem pode ser pensado enquanto não ser (*Deus est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse*), se assim não fosse, ele não seria Deus. Contudo, alguém pode dizer em seu coração, isto é, pensar que Deus não é, mas isso só pode ser pensado através da voz que significa a coisa, mas não entendendo a coisa mesma. O ser de Deus pode não ser pela palavra « Deus », proferida negativamente por *vox significans,* mas, é impossível entender (*intelligere*) realmente Deus enquanto não ser. Assim, de nenhum modo Deus pode ser pensado como não ser, porque quem entende Deus em sua realidade não consegue pensá-lo enquanto não ser, devido à sua natureza [86].

---

[85] ANSELMO. **Proslogion, III (102: 6-10; 103:1-4)** *Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse.* [Isto, em todo caso, é tão verdadeiro que nem possa ser pensado enquanto não ser. Porque, pode ser pensado ser algo, que não possa ser pensado não ser; que é maior do que aquilo que não pode ser pensado ser. Ora, se isto que não pode ser pensado maior, pode ser pensado não ser: isto mesmo que não pode ser pensado maior, não é isto que não pode ser pensado maior; o que não pode convir. Assim, portanto, verdadeiramente é algo que não pode ser pensado maior, nem possa ser pensado enquanto não ser. E este és tu, ó Senhor, nosso Deus. Portanto, és assim tão verdadeiro, ó Senhor, meu Deus, que nem possas ser pensado enquanto não ser].

[86] ANSELMO. **Proslogion, IV (103:14-21; 104:1-5)** *Verum quomodo dixit in corde quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit quia dixit in corde, et non dixit in corde quia cogitare non potuit: non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.* [De que modo disse no coração que não pôde pensar; ou de que modo não pôde pensar o que disse no coração, embora seja o mesmo dizer no coração e pensar? Se verdadeiramente, porque mais verdadeiramente também pensou porque disse no coração, e não disse no coração porque não pôde pensar: não é dito apenas de um único modo algo no coração ou pensado. Pois, uma coisa é pensanda de um modo quando é pensada a voz que a significa, outra é quando isso mesmo que é inteligido da coisa. Assim, do primeiro modo Deus pode ser pensado não ser, mas a segunda, de nenhum modo. Ninguém, seguramente, entendendo isto que Deus é, pode pensar que Deus não é, embora diga estas palavras no coração, sem alguma ou com alguma significação estranha. Com efeito, Deus é isso que não pode ser pensado maior. Quem bem entende isto, em todo caso, entende isto

Mas o que é argumento (*argumentum*)? Segundo Boécio, "argumento é a razão que produz fé às coisas duvidosas" [87]. A definição boeciana diz que argumento é daquilo que se argui, isto é, uma prova, porque nada pode ser provado senão o duvidoso. Só há prova, se antes houve dúvida. O argumento traz razão, que produz fé, nas coisas duvidosas, ou seja, o argumento prova uma proposição ambígua [88]. Ademais, as coisas duvidosas são aquelas que não se têm evidência, de tal forma que a proposição duvidosa ou questão contém em si a afimação e a negação, o que manifesta contradição [89]. Assim, o argumento é uma arguição que visa retirar a ambiguidade das coisas duvidosas, isto é, na contradição entre afirmação e negação de uma proposição dúbia, o argumento purga a ambiguidade das questões ou das dúvidas, ou seja, o argumento, produzindo fé, gera uma prova ou persuasão, que afirma ou nega racionalmente uma proposição, o que caracteriza a estrutura dialética dos tópicos (*loci*) [90]. Portanto, o argumento não é prova

---

mesmo ser assim, nem pode não ser por pensamento. Logo, quem entende Deus assim ser, não pode pensar ele não ser].

[87] BOÉCIO. **In Topica Ciceronis I, 1048 B (PL 64)** *Argumentum autem ratio est quae rei dubiae faciat fidem.*

[88] BOÉCIO. **In Topica Ciceronis I, 1048 C (PL 64)** *argumentum namque est quod rem arguit, id est probat, nihil uero probari, nisi dubium, potest. Nisi ergo sit res ambigua, et ad eam ratio fidem faciens afferatur, argumentum esse non poterit.* [Argumento é aquela coisa que argui, isto é, prova, em verdade, nada pode ser provado, a não ser o duvidoso. Portanto, o argumento não poderá ser, a não ser que seja coisa ambígua, e a razão é trazida ao duvidoso para produzir fé].

[89] BOÉCIO. **In Topica Ciceronis I, 1049 B-C (PL 64)** *Dubitabilis uero propositio, quam quaestionem esse praediximus, et affirmationem in se continet et negationem, hoc enim ipso quo dubitabilis est, contradictionem uidetur includere. [...] Cum igitur omnis quaestio duas habeat partes, affirmationis unam, alteram negationis, necesse est ut sit semper ex alterutra parte defensio, ut unus quidem affirmationis partem, negationis alter defendat, et hic quidem ad astruendam affirmationem, ille uero ad destruendam, quae potuerit argumenta perquirat. Nihil uero interest utrum quis affirmationem ponat, an destruat negationem, aut negationem defendat, an oppugnet affirmationem.* [Em verdade, a proposição duvidosa, que predizemos ser a questão, contém em si a afirmação e a negação, pois isto mesmo que é duvidoso, parece incluir a contradição. [...] Portanto, como toda questão tem duas partes, uma de afirmação, outra de negação, é necessário para que seja sempre a defesa de uma e outra parte. para que algúem defenda a parte de afirmação, o outro, de negação, e este, certamente, ao construir a afirmação, aquele, verdadeiramente, ao destruir, poderá examinar os argumentos. Em verdade, nada permanece se alguém põe afirmação, pode ser que destrua a negação, ou se defenda a negação, pode ser que se oponha à afirmação].

[90] BOÉCIO. **In Topica Ciceronis I, 1055 C (PL 64)** *Amplius, omnis quaestio dubitabilis est, argumentum uero omne quaestionis purgat ambiguum. Non est igitur idem argumentum quod quaestio sed loci, argumentorum sunt loci, non sunt igitur quaestionis.* [Mais amplo, toda a questão é duvidosa, em verdade,

demonstrativa, mas a resolução persuasiva de coisas duvidosas: tanto o *Monologion* quanto o *Proslogion* não fornecem demonstrações dedutivas '*more geometrico*' da «existência de Deus», mas manifestam um proceder indutivo, que parte da contradição das opiniões. Desta forma, o esquema anselmiano não é um silogismo analítico, mas dialético [91].

Ademais, Anselmo estabelece distinções e contradições modais das proposições: poder e não poder, ou, possível e impossível, ou, potência e impotência. Anselmo se vale dos *loci*, tipicamente dialéticos, para se afastar das contradições, de tal forma que a razão sai da ambiguidade, ao contruir (*ad astruendam*) os argumentos, não demonstrações, e assim, encontra o incontraditório, ou seja, um raciocínio necessário; deste modo, não há provas, mas uma só prova da existência do Ser Supremo [92]. Há uma prova e muitos argumentos, que são contruídos no interor da meditação dialética. Maccagnolo explicita que o *unum argumentum* do *Proslogion* não é uma demonstração única em lugar dos múltiplos argumentos do *Monologion*, mas a focalização de um único primeiro princípio, que funda efetivamente e verdadeiramente todas as coisas, ou seja, a noção de *aliquid quo nihil maius cogitari potest* do *Proslogion* não é senão a consciência aprofundada da *Summa Essentia* do *Monologion* [93]. Os argumentos persuadem racionalmente (*argumenta*

---

todo argumento purga o ambíguo da questão. Portanto, o argumento não é o mesmo que questão, mas do tópico, dos argumentos são do tópico, logo, não são da questão].

[91] Cf. MACCAGNOLO, Enzo. **Op. Cit. p. 349-351 (nota 16).** Maccagnolo pondera que Anselmo utiliza o verbo *astruere*, *ad astruendum* **(Proslogion, proêmio 93:7)**, que significa construir, argumentar, fornecer, provar, munir, preparar, afirmar, assegurar. O comentador sugere traduzir por "representar na mente". O verbo *astruere* teria certa equivalência com o verbo *persuadere* (**Monologion I, 13: 11; IV, 17: 4; VI, 19:19**), isto é, persuadir, convencer, exortar, instigar, induzir, atestar, assegurar, certificar, confirmar, provar, argumentar.

[92] MACCAGNOLO, Enzo. **Op. Cit. p. 351** "Ma né due né quatro prove è cosa che giustifichi l'uso di multa. Quando qui si intende sostenere è che i primi quattro capitoli non sono quattro prove, ma una sola prova dell'esistenza del sommo Essere".

[93] MACCAGNOLO, Enzo. **Op. Cit. p. 354** "[...] l'*unum argumentum* non è una dimonstrazione unica in luogo delle due, o quattro, precedentemente offerte, bensì la focalizzazione di un primo principio, che si fonda, cioè, da solo, capace di astruere sia che Dio esiste veramente come fondamento di tutte le cose, sia anche tutto ciò che crediamo di Dio. La nozione di *aliquid quo nihil maius cogitari potest* non è altro che

rationaliter persuadent) que nada pode ser pensado maior que a substância suprema, ou seja, que nada é superior à substância suprema, além disso, é impossível pensar este ser enquanto não ser: de fato, *summum omnium quae sunt* é o *aliquid quo maius cogitari non potest*, isto é, a *Summa Substantia* que não pode não ser, pois, simplesmente, é. Portanto, o *Monologion*, através dos *multa argumenta*, credita razoabilidade ao *summum*, mas a prova, tanto na mente quanto na realidade, é manifestada no *unum argumentum*, que perpassa toda a tradição filosófica, sob a alcunha de argumento ontológico [94].

Nestes primeiros capítulos do *Monologion*, Anselmo pretende contemplar o superior através da meditação, porém, a razão humana, que argumenta e pensa, não é o *summum per se*, mas um ser *per aliud,* que investiga a origem de todas as coisas. O *summum omnium quae sunt* pode ser procurado *sola ratione* através da noção agostiniana de gênese e das categorias aristotélicas. Contudo, embora constatado incontraditóriamente o ser do *summum aliquid*, parece que os termos substância (*substantia*), essência (*essentia*), força (*vis*) e natureza (*natura*) são entendidos com certa equivalência no vocabulário metafísico de Anselmo [95]; na sequência de sua meditação, Anselmo procurará definir com maior rigor estes termos, através do recurso argumentativo dialético.

---

l'approfondita consapevolezza di quella *summa essentia* che è così superiore da non poter essere inferiore ad alcuna realtà".

[94] Baumgarten faz um panorama histórico acerca do *argumentum anselmianum,* uma arqueologia do conceito, retomando as interpretações de São Boaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Scotus, Ockham, Nicolau de Cusa, Descartes, Leibniz, Kant e Hegel. Cf. BAUMGARTEN, Alexander. **L'argument infini. Saint Anselme et le concept de hiérarchie du monde.** Bucarest: Zeta Books, 2001. **p. 14-15.**

[95] ANSELMO. **Monologion, III (16: 7)** *[...] est una aliqua vis vel natura existendi per se.* [é alguma força ou natureza única de existir por si]. ANSELMO. **Monologion, IV (17: 17-18)** *Idem namque naturam hic intelligo quod essentiam* [Em verdade, entendo aqui por natureza o mesmo que essência]. ANSELMO. **Monologion, IV (17: 32-33; 18: 1-3)** *Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt.* [Por isso, é alguma natureza ou substância ou essência, que por si é boa e grande, e por si é isto que é, e pelo qual tudo aquilo que é bom, ou grande, ou algo, e que é supremo bem, supremo grande, supremo ente ou subsistente, isto é, supremo dentre todas as coisas que são].

I. 3. Distinção *per se* / *per aliud*

Com efeito, o ser do primeiro ente é por si (*per se*), enquanto o ser dos demais entes são por outro (*per aliud*), isto é, seu ser depende de outra coisa, que ele mesmo não é. Assim, há diversos entes mais ou menos bons e grandes, que recebem sua grandeza e bondade de um único ser sumamente bom e grande. Após a *concatenatio multorum argumentorum* dos primeiros capítulos, Anselmo procura entender, através da meditação racional, o ser (*esse*) deste *Summum omnium quae sunt*. No capítulo V do *Monologion* é investigado o princípio da causalidade por meio das expressões *ex* e *per*, tais preposições são aplicadas ao artesão (*artifex*) e à matéria (*materia*) [96].

Anselmo constata, ao aplicar as preposições, que gramaticalmente é mais correto dizer que a substância suprema é por ela mesma (*illa est per seipsam*) e é a partir dela mesma (*illa ex seipsa*); ao passo que as outras coisas são por outra coisa (*alia vero per aliud*) e são outra coisa de outra coisa (*alia autem ex alio*) [97]. Ademais, através das proposições de causalidade é esclarecida uma diferença na razão de existir (*existendi*

---

[96] ANSELMO. **Monologion, V (18: 7-14)** *Quoniam itaque placet quod inventum est, iuvat indagare, utrum haec ipsa natura et cuncta quae aliquid sunt, non sint nisi ex ipsa, quemadmodum non sunt nisi per ipsam. Sed liquet posse dici quia quod est ex aliquo, est etiam per id ipsum, et quod est per aliquid, est etiam ex eo ipso, quemadmodum quod est ex materia et per artificem, potest etiam dici esse per materiam et ex artifice, quoniam per utrumque et ex utroque, id est ab utroque habet ut sit, quamvis aliter sit per materiam et ex materia, quam per artificem et ex artifice.* [Porque o que foi descoberto agrada, e assim, ajuda a indagar, se esta natureza mesma e todas as coisas que são algo, não sejam senão a partir dela mesma, de tal modo que não são senão por ela mesma. Mas é claro que isso pode ser dito: porque o que é de algo, também é por isto mesmo, e o que é por algo, é também dele mesmo, como por exemplo, o que é da matéria e pelo artífice, também pode ser dito pela matéria e do artífice, embora por um e outro e de ambos, isto é, tem o ser de ambos para que seja, embora seja de outra maneira pela matéria e da matéria, do que pelo artífice e do artífice].

[97] ANSELMO. **Monologion, V (18: 14-17)** *Consequitur ergo ut, quomodo cuncta quae sunt per summam sunt naturam id quod sunt, et ideo illa est per seipsam, alia vero per aliud: ita omnia quae sunt sint ex eadem summa natura, et idicirco sit illa ex seipsa, alia autem ex alio.* [Consequentemente, portanto, do mesmo modo que todas as coisas são o que são pela natureza suprema, e que ela é por si mesma; assim também, as outras coisas, que são por outra coisa, são a partir da mesma natureza suprema, e deste modo, ela é a partir dela mesma, e as outras coisas a partir de outra coisa].

ratione), na medida em que o uso das preposições gramaticais não se restringe ao escopo da análise linguística, é mais do que isso, ela possibilita refletir a causa real dos seres, ou seja, averiguar a causalidade ontológica [98]. A diferença de causas estabelece-se na distinção racional entre *per se* e *per aliud*. O ser *per se* possui sua própria razão de existir e não foi causado por nenhuma causa, enquanto o ser *per aliud* não possui sua própria razão de existir e foi causado por alguma causa: "[...] tudo aquilo que é por si mesmo e que é por outro não pode ter a mesma razão de existir" [99]. A causalidade é fundamental para entender de que modo a substância suprema é *per seipsa et ex seipsa*, pois não teve causa, ao passo que as entidades causadas são *per aliud et ex aliud.* Ademais, tal distinção além de remontar ao pensamento agostiniano, ela também é admitida pela tradição filosófica do racionalismo moderno [100].

No transcorrer da meditação dialética é constatado que tudo aquilo que provém através da causalidade, seja por alguma causa eficiente (*per efficiens*), ou por matéria (*per materiam*), ou por alguma outra ajuda ou instrumento (*per aliquod aliud adiumentum, velut per instrumentum*) é posterior e menor em relação ao *Summum*. Assim, a argumentação dialética é levada a reconhecer que nenhuma coisa causou a substância

---

[98] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 91-92.**

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

[100] AGOSTINHO. **De diversis quaestionibus, XXIV**. *Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera. Et omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed immutabilis boni participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera quantumcumque sunt non per aliud, sed per se ipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus.* [Mas tudo o que é, enquanto é, é bom. Assim é o supremo bem, cuja participação estão todos os outros bens. E tudo o que é mutável, enquanto é, é bom não por si mesmo, mas pela participação no bem imutável. Por sua vez, esse bem, cuja participação estão os outros bens, não é por outro, mas por si mesmo bom, ao qual também chamamos de divina providência]. DESCARTES. **Meditações sobre Filosofia Primeira.** Trad. Fausto Castilho. Editora Unicamp, 2004. **III, § 38** "Poder-se-ia perguntar novamente se ela seria por si ou seria por outra. Se fosse por si, ficaria patente, pelo que foi dito, que ela é Deus, porque, tendo a força de existir por si, sem nenhuma dúvida que também teria a força de possuir em ato todas as perfeições cuja ideia ela possui em si mesma, isto é, todas as que concebo estarem em Deus. Se fosse, porém, por outra coisa, de novo se perguntaria do mesmo modo se é por si ou por outro, até chegar finalmente na última causa, que seria Deus". SPINOZA. **Ética.** Trad. Tomaz Tadeu. Autêntica, 2013. **I, Axiomata** "1. Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa; 2. Aquilo que não pode ser concebido por meio de outra coisa deve ser concebido por si mesmo".

suprema, que por sua vez não tem outra causa senão ela mesma, porque nenhuma coisa causou a substância *per se et ex se*. Em outras palavras, a entidade que possui causa é posterior e inferior, pois é efeito de uma causa que não é ela; ao passo que a entidade que não possui causa é anterior e superior, porque nela não há efeito. Assim, o *Summum* não tem causa, mas é causa de todos os efeitos, na medida em que produziu todas as coisas. Porém, surgem dúvidas sobre o que seria esta « não causalidade »: o supremo ente consiste em ser nada (*esse nihil*), ou recebeu a existência a partir do nada (*ex nihilo*), ou foi causado pelo nada (*per nihil*) [101]. Anselmo esclarece que do nada, nada se gera, pois é não-ente [102], mas se nada é por nada, então tudo é por alguma coisa [103]. As hipóteses de que o *Summum* teve causa do nada (*ex nihilo*) ou pelo nada (*per nihilo*) são inconsistentes: "Finalmente, se a natureza suprema derivasse do nada ou tivesse sido gerado pelo nada: é evidente que ela ou não seria aquilo que é por si e em si, ou se identificaria com o nada. Duas alternativas, cuja falsidade seja supérfluo demonstrar" [104].

O *Summum per se et ex se* não é efeito de uma causa precedente, porque a essência suprema não provém de nenhum tipo de causalidade, nem eficiente, nem matéria, nem ajuda, nem instrumento, nem do nada, nem pelo nada, e muito menos que ela seja nada (*nihil sit*), ao contrário, a substância suprema é aquilo que é, porque por si mesma e de si mesma é aquilo que é (*quia per seipsam et ex seipsa est quidquid sit*) [105]. Anselmo propõe

---

[101] ANSELMO. **Monologion, VI (19: 10-12)** *Quid igitur? Quod enim non est, a quo faciente aut ex qua materia aut quibus adiumentis ad esse pervenerit: id videtur aut esse nihil, aut si aliquid est, per nihil esse et ex nihilo.* [O que então? Isso que não é, ao qual se fazendo ou a partir da matéria ou de alguma ajuda, ao ser alcançaria: isto parece ou ser nada, ou se é algo, ser por nada ou a partir do nada].

[102] ANSELMO. **Monologion, VI (19: 25)** *Sed constat quia nullo modo aliquid est per nihil.* [Mas é evidente que de nenhum modo algo é por nada].

[103] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 93** "Rien n'est par rien. Donc, tout est par quelque chose".

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

[105] ANSELMO. **Monologion, VI (20: 7-10)** *Licet igitur summa substantia non sit per aliquid efficiens aut ex aliqua materia nec aliquibus sit adiuta causis ut ad esse perduceretur, nullatenus tamen est per nihil aut*

uma analogia entre o *Summum omnium quae sunt* e a luz que ilumina iluminando por si mesma e de si mesma para compreender esta não causalidade:

> Ao menos, parece, que o modo de entender, quando é dito que a luz ilumina ou é iluminante por si mesma e de si mesma. Pois, do mesmo modo que se relacionam entre si luz, iluminar e iluminante, assim também se relacionam entre si essência, ser e ente, isto é, existente ou subsistente. Portanto, suprema essência, supremo ser e supremo ente, isto é supremo existente ou supremo subsistente não se seguem de maneira dissemelhante à luz, iluminar e iluminante [106].

Assim, luz, iluminar e iluminante (*lux, lucere et lucens*) são análogos à essência, ser e ente (*essentia, esse et ens*) de modo a constituir uma realidade existente ou subsistente (*existens sive subsistens*). Percebemos que tal analogia se refere à realidade da coisa mesma, ou seja, não consiste em conceitos, ou apenas em nomes, ou ainda, em meras representações (*phantasmata*), ao contrário, tal esquema é estritamente ontológico. Portanto, a *summa essentia per se et ex se* é aquilo que é, senão porque é [107].

---

ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est quidquid sit. [Assim, portanto, ainda que a substância suprema não seja por algo eficiente ou a partir de alguma matéria, nem seja causada por alguma ajuda para ser conduzida ao ser: de nenhum modo ela é por nada ou a partir do nada, porque por si mesma e a partir de si mesma é aquilo que é].

[106] ANSELMO. **Monologion, VI (20: 13-19)** *Nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur quia lux lucet vel lucens est per seipsam et ex seipsa. Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens.*

[107] ANSELMO. **De Veritate, X (190: 4)** *nec ulla ratione est quod est, nisi quia est* [E por nenhuma outra razão é o que é, senão porque é]. **Exodus 3: 14.** *Dixit Deus ad Moysem: 'Ego sum qui sum'. Ait: sic dicis filiis Israel: 'Qui est', misit me ad vos* **[Vetus Latina]**; *Dixit autem Dominus ad Moysem: 'Ego sum qui sum'. Et dixit: sic dicis filiis Israel: 'Qui est', misit me ad vos* **[Vulgata].**

I. 3. 1. A criação *ex nihilo*

Entendida a não causalidade do *Summum*, o esforço dialético prossegue para conhecer a causalidade das coisas que não são o *Summum*. Através de contradições, Anselmo procura esclarecer melhor a diferença ontológica entre o *Summum per se et ex se* e as coisas *per aliud et ex aliud,* isto é, a diferença da razão de existir (*existendi ratione*) entre a causa e o efeito: de que maneira as coisas que não são supremas vieram a existir, ou seja, de que modo as coisas *per aliud et ex aliud*, que existem, começaram a existir e tornaram-se existentes? No capítulo VII do *Monologion*, Anselmo questiona sobre a causa das coisas, se a causa delas ocorreu somente através substância suprema, ou se houve também uma matéria informe preexistente; em suma, Anselmo reflete sobre a causa e a origem da matéria mundana:

> Não duvido que toda esta imensa massa do mundo, com todas as suas partes, seja formada de água, terra, ar e fogo. Ora, estes quatro elementos podem ser pensados sem a forma que têm nas coisas visíveis, de maneira que podemos considerar sua natureza, indeterminada e confusa, como matéria de todos os corpos em suas formas distintas. Não é disso que duvido, repito, mas quero saber de onde provém esta matéria que digo matéria da massa do mundo [108].

É interessante notar neste questionamento sobre a origem do mundo material a célebre noção dos quatro elementos (*quattuor elementa*), já conhecida na filosofia natural desde Empédocles. Contudo, Anselmo analisa os elementos no momento anterior ao recebimento da forma, ou seja, os elementos estavam numa massa confusa isenta de forma, era matéria bruta informe. Ademais, a reflexão vai além da constatação

---

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

cosmológica sobre a constituição de cada elemento em particular, porque o escopo da investigação visa também elucidar a origem do mundo, isto é, pretende desvendar a causa do universo de coisas (*universitas rerum*), e assim manifesta-se também uma investigação de cosmogonia. Anselmo levanta três hipóteses sobre a origem causal das entidades visíveis e invisíveis (*seu visibilium seu invisibilium*), que constituem o universo de coisas: "[...] ou da natureza suprema, ou de si mesma, ou de uma terceira essência, que seria, sem dúvida, o nada" [109].

Segundo a exposição argumentativa de Anselmo, a primeira hipótese (*ex seipsa*) considera que somente a matéria gerou a si mesmo antes de ser matéria, ou seja, o universo deu origem a si mesmo; esta hipótese é contraditória, porque de que modo a matéria poderia originar a si mesma antes mesmo que ela fosse: é impossível algo ser anterior e simultaneamente posterior, e deste modo, tal hipótese de que a materialidade deu origem a si mesma (*ex seipsa*) é falsa [110]. A segunda hipótese sustenta que o mundo teve origem e causa a partir da natureza suprema (*ex summa natura*), numa espécie de emanação panteísta, na qual a materialidade é gerada a partir da natureza suprema. Anselmo rejeita essa hipótese, porque o universo está constantemente em devir, e se o *Summum* é sumamente bom e grande, logo sua emanação também seria sumamente boa e grande; porém, não se pode proceder assim, porque o mundo material está em movimento, mudança e corrupção, e o *Summum* é imutável, não havendo mudança ou

---

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

[110] ANSELMO. **Monologion, VII (21: 14-19)** *Ex sua vero natura rerum universitas, quae per se non est, esse non potest; quoniam si hoc esset, aliquomodo esset per se et per aliud quam per id per quod sunt cuncta, et non esset solum id per quod cuncta sunt; quae omnia falsa sunt. Item omne quod ex materia est, ex alio est et eo posterius. Quoniam igitur nihil est aliud, a seipso vel posterius seipso, consequitur ut nihil sit materialiter ex seipso.* [O universo das coisas, que por si não é, não pode ser a partir de sua natureza; porque se fosse assim, de algum modo, seria por si e por outro isso pelo qual são todas as coisas, e não seria somente isso pelo qual são todas as coisas, o que é falso. Igualmente, tudo o que é a partir da matéria, é a partir de outra coisa e posterior a essa coisa. Logo, outra coisa nada é de si mesma ou posterior a si mesma, e assim, como materialmente a partir de si mesma nada seja]. Ademais, observamos que Anselmo nem cogita a possibilidade de haver um eterno retorno.

corrupção, uma vez que é realmente *Summum*, e deste modo, o mundo material não provém *ex summa natura*, porque o mutável é inferior ontologicamente ao imutável, sendo uma infâmia aceitar tal hipótese [111]. Por fim, a terceira e última hipótese concebe a causa da materialidade a partir do nada (*ex nihilo*), num sentido essencial ela é falsa, porque o nada enquanto nada, nada é, e deste modo, não advém algo do nada, é impossível o nada enquanto nada causar alguma coisa; porque, do nada, nada é causado [112]: "portanto, a essência delas que são por outra coisa consta não ser da matéria, nem da essência suprema, nem de si, nem de outro: é manifesto que é de nenhuma matéria" [113]. Entretanto como é que a partir de nenhuma matéria surgiu a própria matéria? De que maneira a matéria passou do nada ao ser, uma vez que é impossível algum ente ser causado do nada? Para esclarecer melhor tal aporia, devemos fazer uma pequena digressão sobre alguns pressupostos cosmogônicos e cosmológicos do prior de Bec.

O pano de fundo desta discussão anselmiana contempla, ao menos, três conjuntos de textos conhecidos por Anselmo: 1) o diálogo *Timeu* de Platão, que fora traduzido do grego para o latim e comentado por Calcidius; 2) os versículos iniciais do livro bíblico de *Gênesis* e os comentários agostinianos desta obra; e 3) o texto *De substantia nihil et*

---

[111] ANSELMO. **Monologion, VII (21: 20-27)** *At si ex summae naturae materia potest esse aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest; quod nefas est dicere. Quapropter quoniam omne quod aliud est quam ipsa, minus est ipsa, impossibile est aliquid aliud hoc modo esse ex ipsa. Amplius. Dubium non est, quia nullatenus est bonum, per quod mutatur vel corrumpitur summum bonum. Quod si qua minor natura est ex summi boni materia: cum nihil sit undecumque nisi per summam essentiam, mutatur et corrumpitur summum bonum per ipsam.* [Mas se a matéria da suprema natureza pode ser algo menor que ela, o supremo bem pode ser mudado e corropido; o que é nefasto dizer. Porque, embora tudo isso que é outra coisa é menor que ela mesma, deste modo, é impossível ser alguma outra coisa a partir dela. Mais ainda: não há dúvida, porque jamais é bom isso pelo qual o supremo bem é mudado ou corrompido. Ora, se alguma natureza menor é da matéria do supremo bem: embora nada seja de algo senão pela suprema essência, o supremo bem é mudado ou corrompido por ela mesma].

[112] ANSELMO. **Monologion, VIII (22: 24-25)** *quia de nihilo nihil.* [porque do nada, nada].

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

tenebrarum vel Epistula de nihilo et tenebris ad proceres palatii escrito por Fredegiso de Tours.

O diálogo *Timeu* [114] fundamenta a teoria cósmica platônica, na qual o Demiurgo contempla as formas universais, imutáveis e eternas [115]. Desta contemplação, o Demiurgo ordena a matéria prima, isto é, impõe forma ao caos desordenado de modo belíssimo [116]. A matéria prima existia independentemente da Ideia, ou seja, a matéria prima não foi produzida pelo Demiurgo, ela consistia num caos, que é a matéria isenta de forma. O Demiurgo atribui forma a esta matéria prima informe, isto é, o arquiteto divino com instrumentos ordena o caos que se torna cosmos, que é matéria com a forma.

Ademais, o trabalho demiúrgico organiza os elementos naturais através dos números e das formas [117]. A matéria prima em caos é ordenada matematicamente pelo

---

[114] PLATÃO. **Timeu**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

[115] PLATÃO. **Timeu, 28 a-b**. "Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela". PLATÃO. **Timeu, 29 a** "Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento".

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

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

artífice (*artifex*) e torna-se cosmos ao receber a forma [118]. Cada elemento natural (terra, água, ar, fogo) possui uma perfeição formal individual, através de uma matemática teológica de dedução triangular [119]. Além dos quatro elementos, há também o éter ou alma do mundo, constituidora dos corpos celestes, isto é, que se refere aos astros, aos planetas, às estrelas, ao zodíaco do firmamento, aos anjos, aos demônios e aos deuses.

Com efeito, a fundamentação cosmogônica possibilita o estudo cosmológico, pois somente após a matéria receber forma é que as entidades podem ser investigadas, uma vez que pela forma é possível fazer ciência: somente no composto natural de forma-matéria há racionalidade, porque a ausência de forma na matéria acarreta a não compreensão das realidades físicas. A síntese entre a forma matemática e a matéria primeira informe produz os elementos naturais, ou seja, os elementos são as formas materializadas: o cubo/hexaedro formou a terra; o icosaedro formou a água; o octaedro formou o ar; a pirâmide/tetraedro formou o fogo; e o dodecaedro formou o éter. As cinco formas, também chamadas de sólidos platônicos ou poliedros regulares, são de capital importância na tradição platônico-pitagórica, tanto é que Euclides de Alexandria demonstra-os no último livro de seus *Elementos* [120].

---

[118] SOMFAI, Anna. **The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary.** IN. *Journal of the Warburg and Courtlauld Institutes* 65, 2002. **p. 3-4**. "In the cosmological monologue of the interlocutor Timaeus, Plato presents scientific model of the cosmos by means of a narrative of the creation of the body and soul of the universe and of man, along with a description of their structure and operations. Creation is described as the imposition, by the divine *artifex* or craftsman, of a mathematical order on matter, which has previously existed in state of chaos, but is now transformed into the four elements: fire, air, water and earth. These elements constitute both the cosmic and the human body and soul and are joined together through a mathematical bond: the continuous geometrical proportion".

[119] LOPES, Rodolfo**. Introdução.** IN. PLATÃO. **Timeu. p. 29-30.** "[...] o cubo à terra, pois é, de entre os elementos, o que se move mais lentamente (55d); o icosaedro à água (55b, 56a); o octaedro ao ar (55a, 56a); a pirâmide ao fogo (55d). De forma análoga, a dedução destas figuras depende também de um raciocínio matemático: através da combinação dos triângulos-base (rectângulo, equilátero e isósceles) mediada pela proporção, a geometria em plano passa a estereometria tridimensional (54d-sqq), dando assim corpo às formas representáveis mentalmente e de forma abstracta. Em suma, ao apoiar-se nos ramos matemáticos da aritmética e da geometria, a mensagem teológica pode tomar corpo e tornar-se uma física filosófica, pois permite representar aquilo que não pode ser alcançado pelos olhos; trata-se de uma matemática teológica".

[120] Cf. EUCLIDES. **Os Elementos.** Trad. Irineu Bicudo. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

Por tais motivos, o *Timeu* de Platão foi um dos textos mais estudados nas disciplinas que compunham o *Quadrivium*. Havia duas traduções do *Timeu* em latim: uma de Cícero e outra de Calcidius; porém, a tradução de Calcidius foi a mais difundida na Idade Média. Além da tradução do diálogo *Timeu*, a partir do grego para o latim, Calcidius também produziu um extenso comentário desta obra [121]. Somfai afirma, com base em manuscritos medievais, que Lanfranco instituiu no currículo escolar da abadia beneditina de Bec o estudo do *Timeu,* e consequentemente, Anselmo leu o *Timeu* através da tradução e do comentário de Calcidius [122].

Todavia, o texto bíblico do *Gênesis* não relata apenas uma divindade ordenadora do caos, mas descreve um Deus que criou o céu e a terra verdadeiramente: "No princípio Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vaga/invisível e vazia/desordenada, e as trevas cobriam o abismo, e o espírito de Deus agitava a superfície das águas" [123]. No primeiro versículo o verbo *fecit,* presente na Vetus Latina, é substituído na Vulgata por *creavit*. Provavelmente com base em Tomás de Aquino, Asiedu compara as traduções

---

[121] Somfai busca em vários manuscritos medievais a influencia do *Timeu* platônico. Cf. SOMFAI, Anna. **The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's Timaeus and Calcidiu's Commentary.** IN. *Journal of the Warburg and Courtlauld Institutes* 65, 2002. **pp. 1-21.** Há uma excelente edição desta obra Cf. CALCIDIO. **Commentario al Timeo di Platone**. a cura di Claudio Moreschini. Milano: Bompiani, 2003. [latim-italiano].

[122] SOMFAI, Anna. **Op. Cit. p. 20.** "Lanfranc, who taught at the abbey of Bec, where his students included Anselm of Canterbury, experimented with methods and texts which transcended disciplinary boundaries, applying grammar and logic to the theological issues. In his annotation on Augustine's *De Civitate Dei* he first quotes Cicero's translation of the Demiurge's speech in the *Timaeus* 41A - 41B, referring it as 'the sentences which St. Augustine took from Plato's *Timaeus* and put into the thirteenth book of this work'. He them turns to Calcidius, whose version of the same passage he introduces with the revealing comment: 'one can find this in the translation of the *Timaeus* which we use now and which is explained by Calcidius'. This remark suggests that by the time of Lanfranc, Calcidius's translation was the one in use and that Cicero's rendering, though still known, was a text associated with the bygone patristic era. Lanfranc used these quotations as exemples rather than for tjeir philosophical content, indicating that Plato's work had entered the curriculum and was starting to be read by scholars whose primacy interest was outside philosophy".

[123] **Genesis 1: 1-2.** *In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi: et spiritus Dei ferebatur super aquas.* **[Vulgata].** *In principio fecit Deus coelum et terram. Terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum: et Spiritus Dei superferebatur super aquam.* **[Vetus Latina].**

latinas do *Gênesis* e observa, no segundo versículo, que na Vulgata de São Jerônimo é dito: *terra autem erat inanis et vacua*, ao passo que na edição Vetus Latina utiliza por Agostinho está escrito: *terra autem invisibilis et incomposita.* Não obstante, a diferença filológica não compromete dizer que Deus utilizou uma matéria anterior à matéria para criá-la, o que seria contraditório. Agostinho interpreta tais adjetivos como sinônimo de informidade (*informitas*) ou matéria informe (*materia informis*) [124]. Agostinho procura compreender com profundidade os versículos iniciais do livro de *Gênesis* em algumas de suas obras: *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad Litteram Imperfectus* e o *De Genesi ad Literram*, além de partes do livro das *Confissões* [125].

No que se refere à criação da informidade ou matéria informe, enquanto *caelum et terra*, Agostinho explica em pormenor no livro XII das *Confissões*, e procura descrever por meio de diversas sentenças no que consiste esta matéria ou massa (*materia sive moles*) descrita no *Gênesis*: "Não era, porém, um nada absoluto: era apenas a massa informe, sem nenhuma espécie" [126]; "da matéria informe, que fizeste sem espécie, donde fizeste o mundo belo" [127]; "se fosse possível dizer um 'nada-algo' e 'é não é', eu o diria" [128]; e ainda, "pois era ainda totalmente informe; mas já existia, de modo que podia receber a

---

[124] ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. p. 235** "There may be a textual problem here. The text of the Latin Vulgate has *terra autem erat inanis et vacua* where the Old Latin of say an Augustine would have *terra autem invisibilis et incomposita*. Thinking of 'formlessness', using the language of *incomposita*, lends itself to richer philosophical commentary than 'emptiness'. *Inanis* suggests the notion of space and void, and thus parallels *uacua* well, but it does not easily bring to mind the notion of formlessness or unformed (*informis*) matter". Cf. TOMÀS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 66, art. 1.**

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

[126] AGOSTINHO. **Confissões XII. iii. 3** *Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie.*

[127] AGOSTINHO. **Confissões XII. iv. 4** *informitatem materiae, quam sine specie faceras, unde speciosum mundum faceras.*

[128] AGOSTINHO. **Confissões XII. vi. 6** *Si dici posset "nihil aliquid" et "est non est", hoc eam dicerem.*

forma. De fato, ó Senhor, tu criaste o mundo de uma matéria informe, fizeste de nenhuma coisa uma quase nenhuma coisa" [129].

Destas expressões Agostinho reconhece que a matéria foi criada do nada, porém, ela encontrava-se num estado de total informidade (*informitas*), isto é, na ausência das formas e espécies. A matéria foi criada do nada, já não era mais nada, era algo que tinha uma proximidade com o nada, ou seja, a matéria primeira era um "nada-algo" (*nihil aliquid*), ou ainda, "quase nenhuma coisa" (*paene nulla re*). Em outras palavras, a matéria primeira e informe do universo consistia numa « coisa-nada » criada por Deus. A matéria informe é um quase nada, pois já não é mais absolutamente nada, mesmo que sem forma ou espécie; mas também é uma quase coisa, porque já foi criada e possui um certo ser, que é este estado disforme.

A massa primeira consiste em uma total falta de forma, sem que ela seja reduzida ao nada. A informidade (*informitas*) simboliza aqueles estados: *inanis, vacua, incomposita*, ou seja, remete ao estado primeiro de quase-coisa ou quase-nada, que, aliás, é muito difícil de pensar, porque ainda não possui forma ou espécie para ser comprendida.

Com efeito, apesar da proximidade da matéria informe ao nada, ela existe; mas de que modo ela existe? Agostinho afirma que em seu estado primeiro, quando a matéria foi criada, ela estava fora da ordem, e, portanto, não estava suscetível aos dias e às vicissitudes dos espaços de tempo [130]. A matéria informe é atemporal, porque onde não há espécie nem forma é impossível que haja temporalidade, e muito menos movimento [131]. Logo, a matéria prima é totalmente informe, sem qualquer movimento ou variação

---

[129] AGOSTINHO. **Confissões XII. viii. 8** *quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim, Domine, fecisti mundum de materia informi (Sap. XI, 18), quam fecisti de nulla re paene nullam rem.*

[130] Cf. AGOSTINHO. **Confissões XII. ix. 9.**

[131] Cf. AGOSTINHO. **Confissões XII. xi. 14.**

temporal. A matéria informe foi criada *no principío:* "[...] de quem recebeu a origem, mas não no tempo, que ainda não existia, e sim na sua condição de criatura" [132]. Portanto, a matéria prima informe, a « coisa-nada », foi criada e possui a condição própria de criatura em sua origem (*in exordio*), e não no tempo (*non in tempore*). A diferença entre criador e criatura é atemporal, pois é na própria origem que ela se revela. Novamente, a matéria informe em seu estado primeiro não é um nada absoluto, pois no ato da criação o nada recebe um ser, deixa de ser nada (*nihil*) e vem a ser um quase nada (*paene nihil*), e assim, torna-se algo (*aliquid*). Ademais, a matéria informe, que é a substância criada, não foi feita da mesma substância de Deus, mas foi tirada do nada, porque a criatura não é a mesma substância que Deus [133].

Agostinho, com base no ensinamento do bem-aventurado Moisés, distingue a matéria informe atemporal em duas realidades: *céu e terra*. A realidade celeste refere-se aos seres inteligíveis e espirituais, isto é, o 'céu do céu' (Salmo 113: 14); ao passo que a realidade terrestre remete aos seres sensíveis e corporais, ou seja, a terra invisível e desordenada [134]. Deus criou atemporalmente *in principio* outra substância que Ele, criou verdadeiramente a matéria comum *ex nihilo*. Da matéria primeira, que é aquela « coisa-nada » informe comum a toda criatura, originou-se a matéria corporal ou *terra invisibilis et incomposita*; e também a matéria espiritual ou *tenebrae super abyssum*, o céu [135].

Ora, pode certamente haver algo sem forma, mas aquilo que não existe absolutamente não pode receber forma; ademais, a anterioridade da matéria em relação à forma é de origem (*exordium*) e não temporal, pois se fosse temporal já haveria forma.

---

[132] AGOSTINHO. **Confissões XII. xv. 20** *a quo facta sumpsit exordium, quamvis non temporis, quia nondum erat tempus, ipsius tamen conditionis suae.*

[133] Cf. AGOSTINHO. **Confissões XII. xvii. 25.**

[134] Cf. AGOSTINHO. **Confissões XII. xiii. 16.**

[135] Cf. AGOSTINHO. **Confissões XII. xvii. 25-26.**

Em outras palavras, na matéria primeira, « coisa-nada », massa do mundo (*moles mundi*) teve origem as realidades corporais, terrenas ou sensíveis, mas também as realidades espirituais, celestiais ou intelectuais [136]. Logo, a matéria informe foi criada do nada, *in principio*, e Deus atribuiu forma à matéria das coisas, que agora são distintas e formadas (*distincta atque formata nunc*). Na medida em que a matéria do mundo foi criada, ordenada e distinguida, estabeleceram-se duas partes, a saber, superior e inferior [137].

A forma foi atribuída à matéria informe ou caos na criação da luz [138] que deu espécias às coisas, e simultaneamente, o espírito de Deus que pairava sobre as águas separou as águas das águas [139], e assim, contruiu-se as realidades superiores inteligíveis e inferiores sensíveis. A obra da criação, distinção e ordenação feitas por Deus são muito boas [140]. Agostinho sintetiza sua confissão e meditação sobre os versículos iniciais do livro de *Gênesis*:

---

[136] AGOSTINHO. **Confissões XII. xx. 29** *'In principio fecit Deus caelum et terram', id est in Verbo suo sibi coaeterno fecit Deus intellegibilem atque sensibilem vel spiritalem corporalemque creaturam [...] fecit informem materiam creaturae spiritalis et corporalis* [No princípio Deus fez o céu e a terra, isto é, em seu Verbo coeterno Deus fez as criaturas inteligíveis e sensíveis ou espirituais e corporais [...] fez as criaturas espirituais e corporais da matéria informe].

[137] AGOSTINHO. **Confissões XII. xxi. 30** *mundi molem in duas maximas partes superiorem atque inferiorem distributam cum omnibus quae in eis sunt usitatis notisque creaturis* [a massa do mundo distribuída em duas máximas partes superior e inferior, com todas as criaturas, conhecidas e comuns, nelas existentes].

[138] **Genesis 1: 3-4** *Et dixit Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est: et divisit Deus inter lucem, et tenebras.* **[Vetus Latina].** *Dixitque Deus: Fiat lux et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona: et divisit lucem ac tenebras.* **[Vulgata].**

[139] **Genesis 1: 6** *Et dixit Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum: et sit dividens inter aquam et aquam; et sic est factum.* **[Vetus Latina].** *Dixit quoque Deus: Fiat firmamentum in medio aquarum: et dividat aquas ab aquis.* **[Vulgata].**

[140] AGOSTINHO. **De natura boni, I. 1.** *Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est; ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc, si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est ut possit etiam de nihilo, id est ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritalia et corporalia*. [O Supremo Bem, acima do qual nada existe, é Deus: por isso é um Bem imutável e também verdadeiramente eterno e imortal. Todos os outros bens têm nele a sua origem, mas não participam dele. O que é da sua natureza é ele mesmo, as coisas que foram criadas têm nele a sua origem, mas não o são o que ele é. Por conseguinte, se só ele é imutável, todas as coisas que criou, pelo fato de criá-las do nada, do que de fato nada é, coisas boas grandes e pequenas, celestes e terrestres, espirituais e corpóreas]. AGOSTINHO. **De natura boni, I. 18.** *Et quia omne bonum a Deo;*

> Tuas obras te louvam para que te amemos, e nós te amamos, para que tuas obras te louvem, elas que tiveram início e fim no tempo, nascimento e morte, progresso e declínio, beleza e privação. Todas elas têm sucessivamente manhã e tarde, ora latente, ora evidente. Do nada foram criadas por ti, não da tua substância; não de alguma coisa não tua que existiu antes de ti, mas de matéria concreta criada por ti, e simultaneamente, lhe deste uma forma sem nenhum intervalo de tempo. Uma é a matéria do céu e da terra, outra as espécies do céu e da terra. Essa matéria foi criada do nada absoluto, e a matéria informe do mundo recebeu espécie, mas ambas foram simultâneas, de modo que entre forma e matéria não houve intervalo de tempo [141].

A sentença "*no princípio Deus criou o céu e a terra*" simboliza que Deus criou a matéria prima ou informe em estado caótico *ex nihilo*, e simultaneamente, seu intelecto imprime forma a esta matéria informe, e por fim, o espírito de Deus organizou essa matéria, iluminando-a através de sua bondade, e lhe infundiu beleza e harmonia. A criação, distinção e ordenação são operações divinas simultâneas, porque o trabalho divino é eterno, a origem do mundo (*exordium mundi*) é atemporal, todavia, a divisão da obra no tempo é necessária para nossa compreensão: "[Deus] dispôs tudo com medida, número e peso" [142]. Agostinho, com base nesta passagem bíblica, explica as operações atemporais de Deus: "Mas se interpretarmos que a medida determina o modo de ser, e o número proporciona a espécie para todo ser, e o peso leva todo ser para o repouso e

---

neminem oportet dubitare, etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a Deo. [Porque todo o bem vem de Deus, ninguém pode também duvidar de que esta matéria, seja ela como for, não existe senão por Deus].

[141] AGOSTINHO. **Confissões XIII. xxxiii. 48** *Laudant te opera tua [Pr. 31,31; Dn 3, 57], ut amemus te, et amamus te, ut laudent te opera tua. Habent initium et finem ex tempore, ortum et occasum, profectum et defectum, speciem et privationem. Habent ergo consequentia mane et vesperam partim latenter partim evidenter. De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti. Nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur.*

[142] **Sapientia 11: 21** *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.*

estabilidade, Ele [Deus] é tudo isso como primeiro, de modo veraz e único, pois Ele determina, forma e ordena todas as coisas" [143]. Ora, a medida (*mensura*) equivaler-se-ia em ser (*esse*) ou substância (*substantia*); já o número (*numero*) seria espécie ou forma (*forma vel species*), ou seja, inteligibilidade do ente; e o peso (*pondus*) remete à estabilidade, beleza e harmonia do ente. Portanto, Deus dá medida ao nada (*nihil*) e cria a matéria, porém informe, e assim, Deus cria o caos. Em seguida Deus criou a luz, isto significa que Deus deu número à matéria informe ou caos, assim, a matéria recebeu a forma (*species*), a matéria passou a ser inteligível. E por síntese, a harmonia entre matéria e forma gerou o mundo ordenado em superior e inferior. Assim, o Pai criou a matéria informe a partir do nada, deu ser ao nada, o Filho (*Verbum*) deu forma (*species*) à matéria informe, e por fim, o Espírito Santo ordenou com beleza e harmonia todos os entes por meio do peso (*pondus*). Deus criou, distinguiu e ordenou *ex nihilo* todas as coisas, superiores e inferiores, tal como é testificado nos sete dias da Criação.

Tanto no *Timeu* quanto no *Gênesis* é relatado haver um ser divino, que está inteiramente relacionado ao surgimento do mundo, porém cada uma das narrativas fornece um sentido diferente ao papel da divindade: no *Timeu*, deus é um artesão/arquiteto (demiurgo) que organiza as coisas, ao passo que no *Gênesis*, ele é criador e ordenador das coisas. Com base nesta tradição, Anselmo medita que se a Substância Suprema usasse da matéria para criar, como um demiurgo que ordena o caos por instrumentos, o *summum esse* seria ineficiente ou impotente, uma vez que dependeria de outra coisa, instrumento ou auxílio (*per aliud vel instrumentum vel adiumentum*) para criar o mundo, o que também é infame afirmar acerca da Substância Suprema. Segundo Santo Anselmo, a ação da Substância Suprema sobre o nada é a verdadeira causa do universo, semelhante ao que

---

[143] AGOSTINHO. **De Genesi ad literram, IV. iii. 7.** *secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia.*

diz Agostinho. Assim, a *creatio ex nihilo* não é *creatio per nihilum*. Anselmo explica o raciocínio:

> E como nada existe ou existiu afora ela mesma e as coisas que produziu; nada ela pôde fazer por meio de outra coisa ou instrumento ou auxílio, mas só por si mesma. E tudo o que fez, não há dúvida de que o fez de algo ou da matéria ou do nada. Portanto, vê-se claramente que a essência de todas as coisas, que são derivadas da essência suprema; foi igualmente feita por aquela essência suprema, e a partir de nenhuma matéria prévia; e não há nada mais evidente do que isto: a essência suprema produziu por si mesma e do nada a imensa massa de coisas, tão numerosa em sua multiplicidade, tão harmoniosamente formada, tão variada em sua ordem e bela em sua diversidade [144].

Portanto, a imensa massa de coisas (*tantum rerum molem*) foi produzida somente pela substância suprema a partir do nada (*sola per seipsam produxit ex nihilo*), ou seja, sem matéria prima, instrumento ou auxílio. Porém, do nada, nada (*de nihilo nihil*) [145], uma vez que o nada parece ser a ausência de *subiectum*, e deste modo nada gera nada, nada procede do nada; mas afinal, o que é nada? (*quid nihil sit?*).

Antes de adentrarmos na solução anselmiana, devemos pontuar algumas considerações refletidas por um clérigo da *schola palatina* do período carolíngio: Fredegiso de Tours (†834). Sabemos muito pouco sobre sua vida, as informações que temos é que ele foi aluno de Alcuíno de York e posteriormente tornou-se abade do monastério beneditino de São Martinho em Tours. Na *Patrologia Latina 105*,

---

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

[145] ANSELMO. **Monologion, VIII (22: 25).**

encontramos a única obra escrita por Fredegiso: *De substantia nihil et tenebrarum vel Epistula de nihilo et tenebris ad proceres palatii* [146]. Neste texto, Fredegiso elabora a pergunta: "A questão do nada é, pois, assim como segue: o nada é algo ou não?" [147]

O procedimento metodológico de argumentação de Fredegiso pode ser dividido em duas partes: primeiramente pela razão humana (*humana ratio*) e num segundo momento através da autoridade (*auctoritas*). Fredegiso pretende mostrar através de argumentos racionais e por passagens bíblicas que o nada é algo, que o nada existe. Em outras palavras, que o nada possui realidade ontológica, ou seja, ele retoma aquela tese de Górgias de Leontinos. Primeiramente, é mostrado que o não-ser ou nada (*non esse sive nihil*) pode ser predicado pelas categorias aristotélicas, o nada enquanto *subiectum* receptivo de predicamentos, na medida em que é alguma coisa (*aliquid*). Já num segundo momento da *Epistola*, Fredegiso cita passagens bíblicas para corroborar sua argumentação lógica. Fredegiso elabora o seguinte raciocínio:

> Todo nome finito, pois, significa algo, como por exemplo, homem, pedra, madeira. Estes nomes, porém, onde forem ditos, simultaneamente, compreendemos as coisas que eles significam. Assim, o nome 'homem', colocado para além de qualquer diferença, designa a universalidade dos homens. 'Pedra' e 'madeira' contêm de modo semelhante a sua generalidade. Portanto, o nada se refere ao quê significa. Disso, também se prova que não pode algo não ser. Igualmente, outro argumento. Toda significação é o que é; Nada porém significa algo. Portanto, o nada, cuja significação é o quê é, isto é, da coisa existente [148].

---

[146] FREDEGISO DE TOURS. **De substantia nihil et tenebrarum vel Epistula de nihilo et tenebris ad proceres palatii.** Trad. Hermógenes Harada. IN. *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval.* Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura. vol. 3, Nº1, 2006. **pp. 110 – 118.** [latim-português].

[147] FREDEGISO DE TOURS. **De substantia nihil et tenebrarum**. *Quaestio autem hujusmodi est, nihilne aliquid sit, an non.*

[148] FREDEGISO DE TOURS. **De substantia nihil et tenebrarum**. *Omne itaque nomen finitum aliquid significat, ut homo, lapis, lignum. Haec enim ubi dicta fuerint, simul res quas fuerint significant intelligimus. Quippe hominis nomen praeter differentiam aliquam positum universalitatem hominum designat. Lapis et lignum suam similiter generalitatem complectuntur. Igitur nihil ad id quod significat refertur. Ex hoc etiam probatur non posse aliquid non esse. Item aliud. Omnis significatio est quod est. Nihil autem aliquid significat. Igitur nihil ejus significatio est quid est, id est, rei existentis.*

Fredegiso fornece dois argumentos para defender que o nada existe, primeiramente é concebido necessariamente que todo o nome finito significa algo (*omne nomen finitum aliquid significat*), ou seja, significa uma coisa (*res*). Se nada (*nihil*) é um nome, ele necessariamente significa alguma coisa; semelhantemente aos nomes homem, pedra e madeira, que indicam seus respectivos gêneros de coisas. No segundo argumento há claramente um silogismo: todo nome significa aquilo que é; o nome nada significa algo; portanto, o nome nada significa uma coisa existente (*rei existentis*). Explicado que todo nome implica na realidade de alguma coisa, Fredegiso afirma que Deus instituiu na Igreja, juntamente com sacramentos e mistérios dos segredos, uma fé inabalável de que o poder divino criou terra, água, ar, fogo, também a luz, anjos e a alma do homem do nada (*ex nihilo*).

Provado racionalmente, através de silogismo, que o nada significa alguma coisa, inicia-se a segunda parte da epistola. O abade explica que "trevas" se referem metaforicamente ao "nada". Fredegiso mostra por passagens da Sagrada Escritura que possível atribuír predicamentos às "trevas", ou seja, é possível aplicar as categorias lógicas ao "nada". No que se refere à categoria de substância/substantivo é tomada a passagem do início do livro de *Gênesis*: "E as trevas estavam sobre a face do abismo" [149], assim, as trevas têm sentido constitutivo na proposição, ou seja, "trevas" indica *subiectum* e por isso pode ser predicada pelo verbo "estavam" (*erant*). Além disso, Fredegiso fornece outro exemplo bíblico, aquele onde as trevas espessas podiam ser apalpadas e tangidas pelas mãos por serem densas (Êxodo 10: 21-22), isto é, as trevas existem na medida em que foi possível serem percebidas empiricamente. Outro exemplo é aquela separação operada por Deus entre dia e noite: assim como dia e noite existem, igualmente a luz e as

[149] **Genesis 1: 2** *et tenebrae erant super abyssum* **[Vetus Latina]**; *et tenebrae super faciem abyssi* **[Vulgata].**

trevas existem. Logo, as trevas constituem substância, porque podem ser percebidas e predicadas por verbo.

Fredegiso utiliza ainda outras passagens bíblicas, que evidenciam a predicação das trevas. "Enviou trevas" (Salmo 104: 28), "Colocou trevas como seu esconderijo" (Salmo 17: 12), "Os filhos, disse, do reino são lançados nas trevas exteriores" (Mateus 8: 12) indicando lugar; "Assim como suas trevas" (Salmo 138: 12) enquanto posse de algo; se fez trevas da sexta hora até a nona hora do dia durante a paixão do Senhor (Mateus 27: 45; Marcos 15: 33; Lucas 23: 44), manifestando a categoria de tempo; "Se, a luz que está em ti é treva, quão grandes serão as próprias trevas" (Mateus 6: 23; Lucas 11: 35) enquanto quantidade. Com base na autoridade da *pagina sacra*, as trevas são predicadas, e assim, o nada também pode ser predicado, porque trevas é sinônimo de nada. Ademais, segundo Fredegiso, o próprio Deus institui nomes às coisas:

> O Criador, no entanto, imprimiu nomes às coisas que ele criou, para que toda a coisa dita por seu nome fosse reconhecida. E não formou nenhuma coisa sem vocábulo, nem estatuiu vocábulo a não ser que estivesse algo para o qual o vocábulo foi estatuído [...] Consta, portanto, que Deus constituiu conforme o modo coisas e nomes, os quais, ambos, são mutuamente necessários entre si [150].

Ao estabelecer esta relação entre os nomes e as coisas, percebemos nitidamente o realismo radical de Fredegiso. Todo nome necessariamente significa alguma coisa criada por Deus; as trevas ou nada possuem nome; portanto, necessariamente, significam alguma coisa criada por Deus. Logo, as trevas e o nada foram criados por Deus. A conclusão final da argumentação de Fredegiso é que as trevas existem no sujeito (*in subiecto*), porque

---

[150] FREDEGISO DE TOURS. **De substantia nihil et tenebrarum**. *Conditor etenim rebus quas condidit nomina impressit, ut suo quaeque nomine res dicta agnita foret. Neque rem quamlibet absque vocabulo formavit, nec vocabulum aliquid statuit nisi cui statueretur existeret. [...] Constat itaque Deum secundum modum res constituísse et nomina quae sibi ad invicem sunt necessaria.*

podem ser predicadas pelas categorias lógicas, e que as trevas constituem substância, uma vez que ela pode ser quantificada, localizada e sentida: "Disso se conclui com provas que as trevas não somente são, mas também são corporais" [151]. Fredegiso demonstra, por argumentos da razão e da autoridade, que as trevas existem substancialmente, enquanto designação de nada. Logo, o nada é alguma coisa.

É muito possível que Anselmo tivesse conhecimento desta obra escrita por Fredegiso de Tours. Anselmo procura explicar de que modo nada é [152], com a finalidade de compreender como é possível as coisas terem sido produzidas do nada pela Essência Suprema, explorando de que maneira do nada podem ser criados todos os entes: "Então, o que haveremos entender por nada? Prometi não deixar escapar, nesta meditação, nenhuma objeção possível, por insensata que pareça. Há, creio, três maneiras de resolver esta dificuldade que se manifesta quando dizemos que uma coisa é feita do nada" [153].

Segundo Sciuto [154], no *Monologion* procura-se analisar os diversos significados de *nihil* provenientes do *usus loquendi* [155], isto é, Anselmo diferencia os significados através dos modos de falar que uma coisa seja *ex nihilo*. O prior de Bec afirma que há três modos possíveis de se referir ao Nada: O primeiro modo de expressar o nada é em sentido

---

[151] FREDEGISO DE TOURS. **De substantia nihil et tenebrarum**. *Unde probabile colligitur tenebras non solum esse, sed etiam corporales esse.*

[152] Anselmo discute o problema do nada (*nihil*) no **Monologion VIII** e no **De casu Diaboli XI**. Aqui no *Monologion* é discutido o problema do nada em face ao esforço dialético de explicar a criação, ao passo que no *De Casu Diaboli* está relacionado à discussão moral e do mal, que estudaremos no capítulo IV desta tese.

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

[154] Italo Sciuto escreveu um artigo sobre o *nihil* anselmiano, analisando-o com base na filosofia da linguagem de Kant e Frege. Cf. SCIUTO, I. **La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta.** IN. *Medioevo XV*, 1989. **pp. 39-66.**

[155] SCIUTO, I. **Op. Cit. p. 43** "La risoluzione delle aporie viene affidata ad una analisi dei vari significati che l'espressione *ex nihilo* può avere nell'*usus loquendi*".

de não falado (*non loquitur*), ou daquilo que não foi nem é (*nec fuit nec est*), ou seja, não é feito (*nequaquam factum est*); este sentido de nada não se aplica às coisas feitas, pois nunca foi, não é, nem será. É simplesmente nada mesmo [156]. Neste primeiro sentido há o « nada absoluto », que significa o nada que nunca foi, nem é, nem será, é nada em sentido total, nada sendo nada mesmo. É a ausência absoluta de *subiectum*, e assim, não pode ter predicação nem no entendimento, nem na coisa (*nec in intellectu, nec in re*). O segundo sentido refere-se àquilo que se pode dizer, mas não pode ser (*dici potest, vera tamen esse non potest*), isto é, se pode inferir logicamente a verdade de existência, porém, de fato é falsa a existência, ou seja, suponho que existe, mas realmente é um não-ente, como se nada fosse algum existente (*quasi ipsum nihil sit aliquid existens*); esta expressão de nada sempre tem por fim a confusão, a contradição e a impossibilidade (*impossibilis inconvenientia*)[157]. Ele tem o sentido de « nada abstrato », porque neste modo de nada é inferida a existência, mas na realidade é falsa a existência, pois se pode dizer que é alguma coisa, mas é verdadeiramente nada, ou seja, se pode dizer como sendo algo, mas nada é na coisa, tal como uma quimera. Em outras palavras, neste tipo de nada há um *subiectum* meramente lógico, pois é possível predicá-lo *in intelectu*, mas não há *subiectum in re*.

Por fim, a última acepção de *nihil* tem o sentido de uma coisa que não existia, e agora existe; ou então, que existia e agora não existe mais; que existe, e não existirá, etc. Em suma, é quando a coisa oscila do nada para a existência ou da existência para o nada; ou quando alguém estava pobre e ficou rico (*dives ex paupere*), ou era rico e ficou pobre;

---

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

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

ou ainda, que estava doente e ficou saudável (*sanitatem ex aegritudine*), ou quem estava saudável e tornou-se doente. Este sentido de nada é isento de inconveniência e de repugnância (*non inconvenienter et sine omni repugnantia*) ao querer explicar a origem *ex nihilo* dos entes *per aliud* [158]. Esta última expressão de nada pode ser entendida como um « nada relativo », pois este oscila de um estado a outro: foi nada, mas agora é; ou não é, mas será; foi algo, e não será, etc. É por este « nada relativo » que a Substância Suprema criou todas as coisas do universo, pois, antes do universo existir, nada era, e agora é algum existente [159]. Portanto, antes que as coisas viessem a ser, elas não existiam, nada eram relativamente: "nada eram, agora são algo" (*quae prius nihil erant, nunc sunt aliquid*) [160]. Logo, este nada se torna um *subiectum in intellectu et in re,* na medida em que ele pode receber os atributos e ser predicado efetivamente, mas isso somente é possível graças à Substância Suprema, que atribui ser ao nada.

Parece que esta última acepção de nada, do qual fala Anselmo, é aquele que Fredegiso afirma ser *subiectum* possível de predicação, ou ainda, aquela « coisa-nada » ou matéria informe (*materia informis*) que Agostinho investiga, isto é, *subiectum* que oscila entre um "quase-nada" (*paene nihil*) ou "quase-algo" (*paene aliquid*). Ademais, não há a possibilidade de haver um quarto modo de nada, que fosse possível somente *in re*, mas não *in intellectu*, porque se ele é possível na coisa, ou melhor, não é na coisa,

---

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

[159] ANSELMO. **Monologion, VIII (23: 31-33)** *Hoc igitur modo non inconvenienter intelligi potest, si dicitur creatrix essentia universa fecisse de nihilo, sive quod universa per illam facta sint de nihilo; id est: quae prius nihil erant, nunc sunt aliquid.* SCIUTO, I. **Op. Cit. p. 45.** "Esse lasciano intendere infatti il concetto di creazoni come um passaggio dal non avere all'avere una certa determinazione, in questo caso l'*essere* [...] cioè non va inteso come *nihil absolutum*".

[160] ANSELMO. **Monologion, VIII (23: 33).**

segue-se necessariamente que ele pode ser entendido enquanto tal; somente o contrário procede, isto é, existindo *in intellectu*, mas não *in re*, enquanto uma quimera abstrata. Esquematizando o raciocínio modal e ontológico do nada (*nihil*), segue-se que há três modos possíveis de nada: 1. *nec in intellectu nec in re* (nada absoluto), 2. *in inllectu et non in re* (nada abstrato), 3. *in intellectu et in re* (nada relativo); e um único modo impossível: *in re et non in intellectu*, que nem é investigado pelo prior de Bec, dada a impossibilidade. A partir dos nadas possíveis e hipotéticos, Anselmo toma o « nada relativo » (*in intellectu et in re*), que é um *aliquid,* e explica que antes das coisas se tornarem concretas pelo ato da criação, isto é, previamente a transcendência do nada para o estado de ser criado, elas já existiam na razão da Substância Suprema:

> Com efeito, nada não pode ser feito racionalmente se já não se encontra na razão daquele de quem pretende fazê-la, como um exemplo, ou para dizer melhor, como uma forma, ou semelhança, ou regra da coisa a ser feita. É evidente, portanto, que antes que todas as coisas fossem feitas, já existia na inteligência da natureza suprema a essência, a qualidade, a maneira de como haveriam de ser. Por isso, aquelas coisas que foram feitas nada eram antes de serem feitas, no sentido em que não eram aquilo que agora são, nem existia uma matéria de que haveriam de ser feitas; todavia, elas eram algo em relação à razão de quem cria; razão pela qual, e segundo a qual, seriam feitas [161].

As formas ou exemplares explicita a ordem racional das coisas em geral. A produção das coisas *ex nihilo* provém de uma origem racional, que imprime inteligibilidade à matéria prima por meio das formas. Segundo Anselmo, as formas das coisas (*rerum formae*) estavam na mente da Substância Suprema antes de virem a ser

---

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

concretas, tal como o artífice ou fabricante (*artifex sive faber*), que antes de construir alguma coisa, já havia concebido a obra em sua mente; no caso da Substância Suprema afirma Martines: "o universo estava na razão divina segundo as determinações do *quid*, do *quale* e do *quomodo*" [162]. Assim, as coisas existiam formalmente no intelecto da Substância Suprema, mas ainda não haviam sido construídas enquanto realidade efetiva a partir do nada, ou seja, existiam enquanto exemplares ou ideias no interior da mente divina. Para explicar esta existência formal e não concreta dos entes, Anselmo elabora sua teoria dos signos, constatando que há três modos de dizer mentalmente por signos (*signa*):

> Por palavra da mente ou da razão, entendo aqui não aquilo que acontece quando pensamos as palavras que significam coisas, mas quando indicamos as coisas mesmas, sejam elas futuras ou já existentes na concepção mental. O uso frequente ensina-nos que é possível falar uma coisa de três maneiras: ou dizendo a coisa por signos sensíveis, isto é, percebidos pelos sentidos corpóreos, portanto, pela sensibilidade; ou igualmente por signos, que são sensíveis externamente, de uma maneira insensível no pensamento interno; ou não usando desses signos nem sensivelmente nem insensivelmente, mas as coisas mesmas ou imaginação corporal ou razão intelectual conforme a diversidade das próprias coisas que dizem no interior de nossa mente [163].

---

[162] MARTINES. Paulo Ricardo. **Ser e Essência no Monologion de S. Anselmo.** IN. *Temas & Matizes*, v.4, 2005, **p. 28**.

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

Segundo Gilbert, Santo Anselmo distingue a *vox*, que é submissa à gramática, da *conceptio*, que se refere à coisa (*res*), à ontologia [164]. Assim, há três signos: o signo sensível (*signum sensibile*) refere-se aos corpos e a sensação; o segundo tipo de signo são daqueles que pensamos insensivelmente (*insensibiliter cogitamus*), ou seja, o signo insensível (*signum insensibile*); e por fim, há outro que não é nem sensível nem insensível (*nec sensibiliter nec insensibiliter*), mas signo das coisas mesmas (*signum res ipsas*) que se manifesta nas razões intelectuais (*rationis intellectu*), que é o verbo mental. Parece que estes três signos operam em relação a algo (*aliquid*) de maneira distinta: uma é dizer o nome (*nomen*) 'homem' para designar um homem qualquer; outra é pensar o que homem por meio de representação ou figura imagética; e outra é intuir pela razão (*per rationem intuetur*) o que é homem sendo ele mesmo, isto é, sua definição ou essência: animal racional mortal (*animal rationale mortale*) [165].

A Substância Suprema evidentemente não produziu as coisas por meio de signo sensível ou de signo insensível, mas produziu as coisas por meio do signo das coisas mesmas (*signum res ipsas*) [166], isto é, as produziu verdadeiramente enquanto coisas a partir do nada através do verbo ou *locutio intima* que há em sua mente. Pois, as palavras são mais verdadeiras quanto mais se parecem com as coisas [167]. Além disso, Anselmo afirma que este terceiro signo, que é o das coisas mesmas, está presente em todos os

---

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

[165] ANSELMO. **Monologion, X (25: 9).** Sobre a definição de homem enquanto animal racional mortal Cf. AGOSTINHO. **De quantitate animae XXV. 47-49; De Magistro. VIII. 24; De dialectica IX; De Trinitate XV. vii. 11; De Civitate Dei IX. 13; XVI. 8.**

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

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

povos, culturas e línguas, porque na medida em que os seres humanos, antes de formularem signos sensíveis ou insensíveis, sempre se voltam para as coisas mesmas para formular os *sensibiliter et insensibiliter*, que realmente são inventados (*sunt inventa*) [168]. O signo das coisas mesmas ou verbo mental (*signum res ipsas vel verbum mentis*) é a origem necessária de todo conhecimento [169].

Portanto, o artífice que realiza uma obra necessita de alguma matéria prévia para executar seu trabalho, ou mesmo de algum signo sensível ou insensível. A Substância Suprema fez todas as coisas a partir do nada, sem matéria prévia ou auxílio; ao contrário, Ela produziu a matéria prima e colocou forma nesta mesma matéria, produziu, distinguiu e ordenou todas as coisas *ex nihilo*. Assim, do nada houve a « coisificação das coisas mesmas » por meio causal da locução íntima ou verbo mental (*intima locutio sive verbum mentis*), ou seja, através da semelhança entre a coisa mesma e o verbo mental que entende esta mesma coisa, isto é, o verbo da coisa (*verbum rei*) [170]. O intelecto da Substância Suprema ao dizer inteligivelmente, cria as coisas mesmas, produzindo-as mediante sua palavra mental. Logo, através da *intima locutio*, a Substância Suprema diz mentalmente em si os signos das coisas mesmas, enquanto exemplares ou ideias de todas as coisas; ao proferir a palavra mental (*verbum mentis*), a Substância Suprema cria efetivamente e

---

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

[169] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 113** "Ce verbe est l'origine nécessaire de toute connaissance". Podemos encontrar uma noção semelhante em Aristóteles Cf. ARISTÓTELES. **De Interpretatione I, 1.** Trad. Pinharanda Gomes. "As palavras faladas são símbolos das afecções de alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. E como a escrita não é igual em toda a parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda a parte, ainda que as afecções de alma de que as palavras são signos primeiros, sejam idênticas, tal como são idênticas as coisas de que as afecções referidas são imagens".

[170] ANSELMO. **Monologion, X (25: 20-22)** *[...] quomodo illa similitudo quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimur. Illud igitur iure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum.* [de que modo esta semelhança exprimida na fina ponta da mente pensante a coisa mesma. Portanto, deve-se dizer ao máximo propriamente e principalemente, verbo da coisa]. Sobre o verbo interior Cf. AGOSTINHO. **De Magistro**.

concretamente todas as coisas do nada. Todavia, a mente humana também pode dizer interiormente as próprias coisas, pois deste signo das coisas mesmas é que posteriormente se formulam os demais signos sensíveis e insensíveis, que diferenciam as culturas e povos.

A Substância Suprema não é um demiurgo: o arquiteto divino é incapaz de realizar a obra somente por ele mesmo, porque ele depende da matéria prima e de instrumentos para desempenhar seu trabalho. O demiurgo apenas ordena instrumentalmente a matéria prima por meio das ideias concebidas em sua mente, ou seja, através dos exemplares, mas ele não cria *ex nihilo* a matéria prima. Somente a Substância Suprema pode criar *ex nihilo* através da *intima locutio*, porque o *Summum* julga as coisas pelo signo das coisas mesmas, isto é, cria *ex nihilo* através de seu verbo mental intuído pela razão (*per rationem intuetur*) sem instrumentos. Por isso a analogia entre a substância suprema e o artífice ou fabricante (*artifex sive faber*) é uma semelhança dissemelhante (*similitudine dissimilitudo*) [171], uma vez que a Substância Suprema cria todas as coisas *ex nihilo* e mentalmente, ao passo que o demiurgo também concebe mentalmente a obra, mas depende da matéria prima e de instrumentos; tal aspecto lhes tornam dissemelhantes.

Com efeito, tanto o demiurgo quanto a substância suprema podem pensar inteligivelmente os exemplares ou ideias das coisas a serem produzidas, todavia, somente a Substância Suprema é capaz de criar mentalmente todas as coisas não dependendo de instrumentos ou de matéria prima, logo, a Substância Suprema cria *ex nihilo* e mentalmente a própria matéria prima [172]. A analogia com o artífice não é a mais exata;

---

[171] ANSELMO. **Monologion, XI (26: 2).**

[172] Podemos dizer que Santo Anselmo permanece fiel à concepção agostiniana sobre a origem da matéria prima, como já exposta acima. Igualmente, Santo Tomás também segue a mesma tradição Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 44, art. 2.**

como explicado por Anselmo, a melhor analogia é aquela da luz [173]. Tal como a luz solar, que é inacessível aos olhos, devido ao seu fulgor, mas que ilumina todas as coisas vistas [174]. Anselmo visa contemplar a inefável luz criadora, não a luz criada pela luz. A luz criadora é justamente a luz que produz do nada as coisas mesmas, nem sensivelmente nem insensivelmente, ao passo que a luz criada é sensível ou insensível, isto é, corpórea ou incorpórea [175]. Portanto, a luz criadora ilumina e a luz criada é iluminada [176].

Ademais, a Substância Suprema, por conceber não sensivelmente nem insensivelmente, mas pela locução íntima (*intima locutio*), ela criou todos os entes a partir do nada (*creatio ex nihilo*), ou seja, fez advir ao ser todas as coisas somente através do verbo mental (*verbum mentis*), atribuindo existência concreta somente pela sua palavra essencial, produzindo todos os seres apenas proferindo-os em sua mente. Logo, tal *locutio intima* é uma *locutio rerum*, uma vez que através do verbo mental a Substância *per se* cria

---

[173] Cf. ANSELMO. **Monologion, VI.**

[174] ANSELMO. **Proslogion, XVI (112: 20-27; 113:1)** *Vere, domine, haec est Iux inaccessibilis, in qua habitas. Vere enim non est aliud quod hanc penetret, ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquid video, per illam video, sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Non potest intellectus meus ad illam. Nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O summa et inaccessibilis lux, o tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum!* [Verdadeiramente, ó Senhor, esta luz no qual habitas é inacessível. Não há verdadeiramente outra coisa que a penetre para Te contemplar. Em verdade, não a vejo, porque é demasiada para mim; e tudo que vejo, por ela vejo, assim como o olho indisposto que vê o que vê pela luz do sol, que, no entanto, não pode observar no próprio sol. Meu intelecto não pode alcançá-la. Brilha demasiadamente, o olho da minha alma não capita ela, nem suporta tender nela. Pelo fulgor é reverberado, vencido pela amplitude, escondido pela imensidade, confundido pela capacidade. Ó summa e inacessível luz, ó total e beata verdade, quão longe está de mim, embora eu esteja tão perto de ti!]. **I Ad Timotheum 6: 16** *qui solus habet immortalitem, et lucem habitat inaccessibilem: quem vidit nemo hominum, nec videre potest: cui honor, et potestas in saecula. Amen.* **[Vetus Latina]**; *qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem: quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest: cui honor, et imperium sempiternum. Amen* **[Vulgata].**

[175] AGOSTINHO. **De Genesi ad Litteram Imperfectus, I. v. 20** *Alia est lux de Deo nata, et alia lux quam fecit Deus: nata de Deo lux, est ipsa Dei Sapientia; facta vero lux, est quaelibet mutabilis sive corporea sive incorporea.* [Uma é a luz nascida de Deus, e outra a luz que Deus fez; a luz nascida de Deus é a Sabedoria de Deus; mas a luz criada é qualquer outra mutável, seja corporea ou incorpórea].

[176] AGOSTINHO. **Confissões. XII. xv. 20** *dicitur enim et ipsa, quamvis creata, Sapientia; sed quantum interest inter lumen, quod illuminat et quod illuminatur, tantum inter Sapientiam, quae creat, et istam, quae creata est* [pode-se dizer propriamente, porém, da Sabedoria, enquanto criada; mas, entre a luz que ilumina e a luz que é iluminada existe a mesma diferença que entre Sabedoria que cria, e esta, que é criada].

ex nihilo toda diversidade de bens *per aliud* sem matéria prima, instrumentos ou ajuda tal como faz o artesão/arquiteto (demiurgo). Aliás, a criação não é um instante temporal, mas uma relação que funda os seres continuamente, presentemente [177]. A criação, sobretudo da matéria prima informe, não manifesta uma anterioridade temporal, mas somente uma precedência natural ou origem causal [178].

Santo Anselmo também constata que por meio desta mesma *locutio mentis*, a Substância Suprema conserva todos os entes a fim de que estes não retornem ao nada, pois se a Substância Suprema não sustentasse o ser dos entes, estes inexistiriam [179]. Se não houvesse conservação as coisas deixariam de ser o que são. Logo, graças à conservação ontológica as coisas podem permanecer existindo, a conservação dos entes que nada eram e agora são algo é necessária para a existência do universo [180]. A conservação ontológica operada pela Substância Suprema através da sua palavra mental (*verbum mentis*) possibilita ao nada subsistir, e não ser nada, mas ser alguma coisa (*esse aliquid*). Por isso, as coisas criadas *ex nihilo* são entidades *per aliud*, porque sua razão de existir não depende delas mesmas, uma vez que nelas mesmas nada são, somente pelo

---

[177] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 126** "La création n'est donc pas seulement um instant au seuil temporel des choses, mais aussi une relation qui fonde les êtres en leur réalité continue, présente".

[178] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 66, art. 1. resp.** *Et ita, si informitas materiae referatur ad conditionem primae materiae, quae secundum se non habet aliquam formam, informitas materiae non praecessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.* [E assim, se o estado informe a matéria refere-se ao primeiro estado da matéria, no qual não há forma, esse estado informe da matéria não precedeu no tempo a formação ou distinção da matéria, segundo a opinião de Agostinho, mas, houve somente precedência de natureza ou de origem, assim como a potência é anterior ao ato e a parte, ao todo].

[179] ANSELMO. **Monologion, XIII (27: 11-15)** *Quod quoniam aliter esse non potest, nisi ut ea quae sunt facta vigeant per aliud, et id a quo sunt facta vigeat per seipsum: necesse est ut, sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat nisi per eiusdem servatricem praesentiam*. [Porque, aquilo que não pode ser outro modo, senão porque as coisas que foram feitas têm vigor por outra coisa, e isso porque elas foram feitas pelo vigor Dela mesma, assim, é necessário que do mesmo modo que nada é feito senão pela presença da essência criadoria, igualmente nada vigora senão por esta mesma presença conservadora].

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

intelecto supremo as coisas adquirem subsistência concreta, na medida em que seu respectivo ser é conservado pela palavra mental da Substância Suprema.

Portanto, é necessário que onde não haja a presença da Substância Suprema, nada seja (*nihil sit*), porque as coisas subsistem exclusivamente pela conservação ontológica do *Summum*, que está em tudo e em todos [181]. O *Summum* não é demiurgo, porque pela *intima locutio* é produzido e conservado *ex nihilo* todos os entes que são, sejam as coisas visíveis e invisíveis, pois derivam o ser dela, por ela e nela [182]. A palavra mental da Substância Suprema opera sobre o nada como *locutio rerum*, porque possibilita a passagem do nada para o estado de matéria informe, e atemporalmente, a informidade torna-se universo ou mundo ordenado, mediante a conservação ontológica, isto é, na medida em que a Substância Suprema profere mentalmente, o nada recebe ser, distinção e ordenação, tornando-se entidade subsistente *per aliud et ex aliud.*

I. 3. 2. Predicação e Participação: *Summus Spiritus*

Todas as coisas existentes possuem fundamento ontológico no *Summum*, toda realidade advém *dele, por ele e nele*. Sem a conservação da *locutio rerum*, os entes não existiriam, pois nada seriam ou perderiam a essência que mantém o ser neles. Na sequência da exposição sistemática do *Monologion*, Anselmo investiga o que pode e o

---

[181] ANSELMO. **Monologion, XIV (27: 19-20)** *Quod si ita est, immo quia ex necessitate sic est consequitur ut, ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est et per omnia et in omnibus.* [Se é assim, mais ainda por causa da necessidade é assim: que nada seja, onde Ela mesma é. Portanto, Ela é em tudo, por tudo e em todos].

[182] ANSELMO. **Monologion, XIV (27: 24-26)** *Si igtur heac illis quae superius sunt inventa iungantur: eadem est, quae in omnibus est et per omnia, et ex qua et per quam et in qua omnia.* [Portanto, se essas (proposições) que foram descobertas mais acima, conclui-se: é a mesma (essência) que é em todos e por tudo, e que dela, por ela e nela são todas as coisas]. Cf. **Ad Romanos 11: 36; I Ad Corinthios 8: 6.**

que não pode ser predicado acerca da Substância Suprema, isto é, a possibilidade ou impossibilidade de lhe atribuir predicados.

No capítulo XV do *Monologion* Anselmo institui um critério geral dos atributos, com a finalidade de mostrar qual atributo é próprio e não próprio (*ipsum et non ipsum*), isto é, quais atributos são exclusivamente próprios da Substância Suprema, e que não pertencem a nenhum outro ente, senão à Natureza Suprema. Antes de apresentar a solução anselmiana, devemos compreender no que consiste atribuir uma propriedade. Parece que atribuir uma propriedade pode ser feito duplamente: 1) através da aplicação das categorias ou predicamentos às entidades, ou 2) através do grau de perfeição, que se manifesta na participação ontológica das entidades superiores nas inferiores.

A predicação foi estudada primeiramente por Aristóteles nos tratados que compõem o *Organon* [183]. Na tradição cristã, Boécio traduziu os textos o *Organon*, além de produzir seus textos de lógica baseados nos de Aristóteles. Ademais, o jovem Agostinho também estudou as *Categorias* [184]. Por sua vez, a participação é um dos conceitos mais importantes do neoplatonismo, desenvolvida magistralmente por Plotino e Proclo. Muitos padres da igreja cristã primitiva se valeram deste conceito, como Clemente, Orígenes, Dionisio Areopagita, entre outros pensadores da Patrística [185]. Podemos também notar que Agostinho pôde na velhice expor com maior clareza, a partir destas influêcias filosóficas, de que modo se deve aplicar a predicação e a participação no que se refere ao ser supremo no *De Trinitate* [186].

---

[183] O *Organon* de Aristóteles consiste no instrumental lógico. Ele é composto pelos seguintes textos: *Categorias*, *Da Interpretação*, *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* e *Elencos Sofisiticos*.

[184] Cf. AGOSTINHO. **Confissões IV. xvi. 28-29**.

[185] Cf. GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Sobretudo os capítulos 1 e 2, onde Gilson mostra a profunda síntese entre fé cristã e neoplatonismo.

[186] Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate V. i. 2**; **V. ii. 3**; **V. v. 6**; **V. viii. 9**; **VII. v. 10.**

Parece que Anselmo, ao tratar dos atributos inerentes à Substância Suprema, utiliza-se das noções de predicação e de participação de modo conjunto tal como Santo Agostinho, ou seja, o método empregado para investigar os atributos próprios é simultaneamente aristotélico e neoplatônico. No diálogo *De Grammatico*, que talvez seja o texto mais importante de lógica no século XI, Anselmo procura instruir e iniciar o discípulo na dialética, fazendo alusão textual às *Categorias* de Aristóteles [187]. A maior dificuldade recai sobre a correta classificação dos termos lógicos e dos elementos dialéticos, tais como substância, definição, identidade, diferença, gênero, espécie, propriedade, acidente, etc. uma vez que para haver argumentos válidos é necessário clareza dos termos e dos elementos ao construir proposições e silogismos. *Quomodo grammaticus sit substantia et qualitas?* [188] Nesta questão Anselmo procura refletir os termos e elementos dialéticos através da análise sintática entre sujeito e predicado, isto é, entre coisa e atributo, por exemplo, se gramático refere-se ao homem, que possui o atributo da gramática; ou se gramático subsiste por si mesmo; semelhantemente em relação à brancura: a brancura é atributo de um ente, ou seja, consiste numa qualidade; ou a brancura é algo constituinte do sujeito, uma vez que aquilo que é branco tem a brancura. Assim reflexão entre atributo e *subiectum* (*in re vel in intellectu*) averigua a validade dos argumentos ao se referir aos nomes ou coisas [189].

---

[187] Cf. ANSELMO. **De Grammatico. IX (154: 1-5); X (154: 26-27; 155: 1-2); XVI (162: 12-14); XVII (162: 20-32; 163: 1-16); XVIII (163: 26-29; 164: 1-6); XIX (165: 17-19).** Anselmo teve contato com o texto das *Categorias* de Aristóteles através das traduções de Boécio. A *Logica Vetus* é conjunto de textos lógicos estudados no século XI: as *Catagoriae* e o *De Interpretatione* de Aristóteles, a *Isagoge* de Porfírio, a *Topica* de Cícero, juntamente com os comentários e traduções de Boécio. Sobre o desenvolvimento da Lógica ou *philosophia rationalis* na Idade Média, que se subdivide em *logica vetus* (século XI), *logica nova* (século XII) e *logica modernorum* (séculos XIII e XIV) Cf. MORUJÃO, Carlos. **A Logica Modernorum: lógica e filosofia da linguagem na Escolástica dos séculos XII e XIV.** IN. *Revista Filosófica de Coimbra Nº 28*, 2006. pp. 301-322. Cf. WYLLIE, Guilherme. **A evolução histórica da *Logica Vetus*.** IN. *Mirabilia 16*, 2013. pp. 201-220.

[188] Cf. ANSELMO. **De Grammatico, I (145: 1-2).**

[189] Há um estudo muito interessante sobre o *De Grammatico*, onde são ressaltadas as influências de Aristóteles, Cícero, Prisciano e Boécio. Cf. COSTA, L. R. **De Lanfranco a Anselmo. Sobre a dialética em teologia: o *'De Grammatico'* de Anselmo de Cantuária.** [Tese de Doutorado USP]: São Paulo, 2014.

Com efeito, o diálogo *De Grammatico* é um texto propedêutico, e assim, não resolve o problema, ele apenas exercita o discípulo nas discussões dialéticas [190]. Porém, o *Monologion* não é um texto propedêutico, ao contrário, nele já há a plena aplicação dialética ao sistematizar os dados revelados da fé. Anselmo distingue a predicação entre a Substância Suprema e as entidades relativas: "No que diz respeito às coisas relativas, não há dúvida de que nenhuma delas é substancial [...] é manifesto que não podem expressar a sua essência natural" [191].

Como já averiguado, as substâncias criadas são seres relativos, por terem seu ser retirado do nada, e assim, oscilam do nada ao ser e do ser ao nada. Diferentemente, a Substância Suprema não teve origem no nada, nem pelo nada, nem com o nada, porque Nela subsiste a plenitude do ser e da bondade. Tudo, exceto a Substância Suprema, passou do nada à existência, porque os seres relativos foram transformados em algo, ao serem criados a partir do nada pela Substância Suprema; e assim, as coisas relativas, justamente por não serem causa de suas próprias existências, não são substânciais, tal como a Substância Suprema é [192]. Todavia, o prior de Bec argumenta dialeticamente que em algumas coisas relativas é melhor ser do que não-ser, ou então, não-ser do que ser:

> Quem estuda diligentemente os seres singulares perceberá que as coisas relativas são de tal modo que todo o próprio seja melhor do que o não próprio, ou ainda o não próprio em algo seja melhor do que o próprio. Assim, 'próprio' e 'não próprio' não entendo

---

[190] ANSELMO. **De Grammatico, XXI (168: 8-12).** *M. Nec mihi nunc videtur. Tamen quoniam scis quantum nostris temporibus dialectici certent de quaestione a te proposita, nolo te sic iis quae diximus inhaerere, ut ea pertinaciter teneas, si quis validioribus argumentis haec destruere et diversa valuerit astruere. Quod si contigerit: saltem ad exercitationem disputandi nobis haec profecisse non negabis.*

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

[192] Cf. VASCONCELLOS, Manoel. **Perfeições Puras segundo Anselmo de Aosta.** IN. *Dissertatio 31*. **p. 181-183.**

> aqui senão verdadeiro, não verdadeiro; corpo, não corpo; e seus semelhantes [193].

O próprio e o não próprio (*ipsum et non ipsum*) consiste nos atributos inerentes aos seres, sendo melhor ser em alguns casos, e em outros, melhor não ser. É melhor ter a propriedade de verdadeiro do que não verdadeiro, ou ainda, ter a sabedoria do que a não sabedoria, semelhantemente, é melhor ter a propriedade da justiça do que não a tê-la. Anselmo também nos fornece o exemplo do homem, argumentando que é melhor ele não ser de ouro do que ser de ouro, pois um homem de ouro é inferior ao homem enquanto tal; porém, se fosse de chumbo, aí seria preferível o homem ser de ouro. Deste modo, sobre algum aspecto é melhor ser de ouro (em relação ao chumbo) e sobre outro aspecto é melhor não-ser de ouro (em relação ao homem mesmo) [194].

A categoria da relação é fundamental para estabelecer os atributos via predicação, porém, no mesmo instante em que Anselmo relaciona as entidades, simultaneamente é estabelecido uma hierarquia dos seres através do grau de perfeição. A participação das entidades é determinada pela relação dos atributos, de modo que a Substância Suprema é perfeitíssima, ou seja, não pode ser participante, mas somente pode ser os melhores atributos, que Lhe são próprios:

---

[193] ANSELMO. **Monologion, XV (28: 26-30)** *Equidem si quis singula diligenter intueatur: quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. 'Ipsum' autem et 'non ipsum' non aliud hic intelligo quam verum, non verum; corpus, non corpus; e his similia.*

[194] ANSELMO. **Monologion, XV (29: 3-9)** *Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum, ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum, quamvis fortisan alicui melius esset aurum esse quam non aurum, ut plumbo. Cum enim utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum: tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto inferioris esset naturae, si esset aurum; et plumbum tanto vilius est, quanto pretiosius esset, si aurum esset.* [Mas, em algo, é melhor não ser próprio do que próprio, como não ser ouro do que ouro. Pois é melhor ao homem não ser de ouro do que ser de ouro, embora talvez, por certa coisa como chumbo, seja melhor ser de ouro do que não ser de ouro. Em ambos, a saber, homem e chumbo, o homem é alguma coisa melhor que o ouro, e se fosse de ouro seria uma natureza inferior; enquanto que o chumbo é mais vil que ele, e se fosse de ouro seria mais precioso].

> Portanto, se os singulares são percebidos, todo [o ser] que é outro, seja melhor do que o não próprio, ou, seja o não próprio em algo melhor do que o próprio: é nefasto pressupor que a substância da natureza suprema seja algo, que seja melhor de algum modo e seja não próprio, assim é necessário que seja melhor em todos [os pontos] do que o não próprio. Pois, ela é a única na qual nada é melhor, e é melhor que todos que não são isso que ela é mesmo[195].

Aqui se manifesta nitidamente a influência neoplatônica em Anselmo, na medida em que ele usa os recursos argumentativos da dialética trabalhando duplamente: na via catafática e na via apofática [196]. Na via catafática procura-se ressaltar a superioridade e transcendência das propriedades da Substância Suprema em relação às substâncias criadas; enquanto a via apofática consiste em deduzir a essência através da negação de atributos que constituem as substâncias criadas, ou seja, ao afirmar aquilo que não é próprio nas criaturas, mas é próprio na Essência Soberana: "Pois, ela é a única na qual

---

[195] ANSELMO. **Monologion, XV (29: 15-21)** *Cum igitur quidquid aliud est, si singula dispiciantur, aut sit melius quam non ipsum, aut non ipsum in aliquo sit melius quam ipsum: sicut nefas est putare quod substantia supremae naturae sit aliquid, quo melius sit aliquomodo non ipsum, sic necesse est ut sit quidquid omnino melius est quam non ipsum. Illa enim sola est est qua penitus nihil est melius, et quae melhor est omnibus quae non sunt quod ipsa est.*

[196] O método apofático foi muito desenvolvido por Pseudo-Dionísio Areopagita, sobretudo nas obras *Os Nomes Divinos* e *Teologia Mísitca*. Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, Areopagita. **Obra Completa.** Trad. Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004. Koyré mostra que apesar da influência neoplatônica tanto em Pseudo-Dionísio quanto em Anselmo, há uma certa diferença entre eles: Pseudo-Dionísio procura uma contemplação mística da fé, ao passo que Anselmo busca uma contemplação do entedimento da fé. Ademais, segundo Koyré, Anselmo provavelmente não teve conhecimento das obras do Areopagita. KOYRÉ, Alexandre. **L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. p. 137 (nota 2).** "C'est d'ailleurs d'une maneira tout à fait différente – comme nous nous sommes efforcés à le montrer – que le Pseudo-Denys et Saint Anselme envisagent le rôle de la théologie négative e les moyens de connaître Dieu. Les questions méthodologiques qui jouent un si grand rôle dans l'oeuvre de nos auteurs sont également essentiellement différentes. On pourrait dire qu'elles le sont doublement : c'est le problème de la science théologique qui préocupe Saint Anselme, c'est sa méthode qu'il fonde – c'est la voie pour atteindre l'intuition mystique qui préocupe le Pseudo-Denys. C'est le mouvement propre de l'intelligence qui donne à l'esprit l'élan qui lui permet – avec l'aide de la grâce – d'atteindre Dieu lui-même et de recevoir sa révélation, et c'est, d'un autre côté, l'intelligence portée par la foi qui s'efforce de concevoir et de comprendre Dieu. La voie est bien différent – le but l'est aussi: Saint Anselme cherche la compréhension, le Pseudo-Denys, la déification". **p. 138.** "Il nous sembele que nous pouvons en concluireque St. Anseme ne le connaissait pas. La spéculation puissante de l'Aréopagite n'aurait pas pu ne pas laisser de traces dans l'oeuvre de St. Anselme. Leur absence nous est une preuve que l'oeuvre du grand mystique ne fut pas connue par lui".

nada é melhor, e é melhor que todos que não são isso que ela é" [197]. A primeira parte da sentença refere-se à via catafática, pois diz que a Substância Suprema é a melhor dentre todas as coisas que são; ao passo que o restante da sentença pertence à via apofática, porque nega as coisas relativas em prol da perfeição da Substância Suprema, mediante um silêncio contemplativo.

Anselmo procura demonstrar que a Natureza Suprema por seu caráter *substantialiter* não é acidental, e nem pode ser designada por nome, afirmativo ou negativo, o que ela é em si mesma: "nada, a saber, pode designar a natureza simples da substância suprema" [198]. O prior de Bec também esclarece que a Substância Suprema não é corporal ou sensível [199]. Mas afinal, se não é próprio à Natureza Suprema ser corpo, o que é próprio à Substância Suprema? Segundo Santo Anselmo, as coisas corporais são sujeitas à quantidade e qualidade (*quanta et qualis*): quanto mais as coisas são contidas pela quantidade e qualidade, elas são inferiores; quanto mais se distanciam da quantidade e qualidade, mais superiores são. Quanto maior o grau de perfeição de uma coisa, ela é superior (*superius est*); quando menos perfeita, inferior (*inferius est*). A mente racional, por exemplo, não é percebida por sentido corpóreo e não pode ser quantificada ou qualificada, por isso ela é mais sutil que o corpo [200]; logo, a Substância Suprema que criou a mente é superior a ela, e também superior ao corpo; as propriedades da Substância

---

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

[198] ANSELMO. **Monologion, XV (29: 14-15)** *nullum scilicet eorum designare simplicem summae naturae substantiam.*

[199] ANSELMO. **Monologion, XV (29: 21-22)** *Non est igitur corpus vel aliquid eorum, quae corporei sensus discernunt.* [Portanto, não é corpo nem algo dele, que se discerne por sentido corpóreo].

[200] ANSELMO. **Monologion, XV (29: 23-24)** *Mentis enim rationalis, quae nullo corporeo sensu quid vel qualis vel quanta sit percipitur.* [Pois, a mente racional não é percebida por nenhum sentido corpóreo, nem qualidade nem quantidade].

Suprema não se confundem com as propriedades das coisas criadas. Devido ao supremo grau de perfeição, que Lhe é próprio, a Substância Suprema é perfeitíssima em si mesma.

Segundo Corti: "o que deve ser dito (*dicenda*) corresponde ao que é possível dizer (*quid possit*), e o que é mister calar (*tacenda*) corresponde ao que não é possível dizer (*quid non possit*)" [201]. Assim, entre o dizer (*dicere*) e o calar (*tacere*) há a possibilidade ou a impossibilidade de atribuir uma propriedade à Substância Suprema, em outras palavras, o *dicere* consiste no procedimento catafático, porque exalta as propriedades perfeitas da Substância Suprema, ao passo que o *tacere* institui o método apofático, pois nega as propriedades dos seres singulares e relativos, na medida em que aponta indiretamente para transcendência inefável e infinita da Substância Suprema.

Portanto, a Substância Suprema por não ter propriedade corporal não é contida nem por nomes, nem por quantidade, nem por qualidade. Qualquer predicação que se faça na Substância Suprema remete necessariamente para sua essência. O predicado 'justo', por exemplo, não se refere à Substância Suprema de modo relativo, porque a Suprema Substância não participa do predicado da 'justiça'; em outras palavras, a Substância Suprema não tem a justiça (*non habet iustitiam*), porque Ela é a própria justiça (*ipsa iustitia est*). A criatura não é a justiça, mas antes, tem a justiça (*habet iustitiam*), na medida em que participa da justiça, ou seja, a criatura pode ser justa, mas não é a justiça (*iustitia non est*). Em outras palavras, o atributo da justiça não se aplica na Substância Suprema como predicado ligado a um sujeito. Em sentido próprio, a Substância Suprema não é justa, nem tem a justiça, Ela é simplesmente a Justiça mesmo. Isso manifesta a participação (*participatio*): a criatura relativa é acidental e participa, ao passo que o criador é substancial e não participa. As coisas inferiores participam das superiores, e as

---

[201] CORTI, E. **Decir y guardar silencio: El capítulo XV del 'Monologion' de San Anselmo de Canterbury.** IN. *Stromata LXVII*. **p. 352**: "[...] lo que debe ser dicho (*dicenda*) corresponde a lo que es posible decir (*quid possit*), y lo que es menester callar (*tacenda*) corresponde a lo que no es posible decir (*quid non possit*)".

superiores são participadas pelas inferiores. A Essência Suprema é todos os seus atributos *substantialiter*.

Anselmo parece irônico ao concluir o capítulo XV do *Monologion*, com a seguinte indagação: "Por que, então, indagar amplamente o que é a suprema natureza se é manifesto que ela seja ou não seja em todos?" [202]. Nenhum dos atributos se diz em sentido de propriedade participada, semelhante a uma espécie que participa de um gênero, mas atribui propriedade em sentido *substantialiter*, enquanto substância primeira; isto é, enquanto substância que não pode ser predicada contingentemente pelas categorias e nem pode ser dividida em gêneros e espécies, o que é próprio da substância segunda. Por tal motivo, sobre o ser da Natureza Suprema deve dizer "o que é" (*quid est*), ao passo que na criatura se diga "qual é" (*qualis est*) [203].

A predicação de atributos na Substância Suprema se refere necessariamente a sua Essência Suprema, a sua **quididade**. É equivocado predicar a Substância Suprema através das categorias de qualidade ou quantidade, ou mesmo por diferença genérica e específica [204], pois se a Substância Suprema não fosse essencialmente seu próprio ser mesmo, Ela seria um ente por participação, tal como algo que é quente participa do fogo, mas não é

---

[202] ANSELMO. **Monologion, XV (29 : 31-33)** *Quid ergo quaeratur amplius quid summa illa sit natura, si manifestum est quid omnium sit aut non sit?*

[203] ANSELMO. **Monologion, XVI (30: 20-26)** *Quoniam enim homo non potest esse iustitia, sed habere potest iustitiam, non intelligitur iustus homo existens iustitia, sed habens iustitiam. Quoniam igitur summa natura non proprie dicitur quia habet iustitiam, sed existit iustitia: cum dicitur ista, proprie intelligitur existens iustitia, non autem habens iustitiam. Quare si, cum dicitur existens iustitia, non dicitur qualis est, sed quid est, consequitur ut, cum dicitur iusta, non dicatur iusta, non dicatur qualis sit, sed quid sit.* [Porque o homem não pode ser justiça, mas pode ter a justiça, o homem justo não é entendido como justiça existente, mas tendo a justiça. Portanto, a suprema natureza não é dita propriamente porque tem a justiça, mas justiça existente: embora é dito isto, propriamente é entedido justiça existente, não porém que tem a justiça. Assim, embora se diga justiça existente, não se diz que é qualidade, mas aquilo que é, consequentemente, embora se diga justa, não é dito justa que seja uma qualidade, mas o aquilo que seja].

[204] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 3, art. 5.** ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. p. 272** "The supreme essence exists simply and is not subject to anything like other things that are subject to qualities, quantities, etc. Aristotle's ten categories do not apply, for those categories apply to things that are composite as the *Categoriae* teaches".

substancialmente o fogo. Se a Substância Suprema fosse ente por participação e não por essência, Ela não seria o ente supremo e primeiro. Logo, a Substância Suprema é propriamente seu ser mesmo, isto é, supremo (*summum*) [205]. Diz Anselmo sobre atribuir propriedades à Substância Suprema:

> Portanto, tudo aquilo que se pode afirmar dela não diz respeito à sua qualidade ou à sua grandeza, mas àquilo que é. Evidentemente, qualquer coisa que é boa na natureza suprema o é em sumo grau. Logo, ela é suprema essência, suprema vida, suprema razão, suprema saúde, suprema justiça, suprema sabedoria, suprema verdade, suprema bondade, suprema grandeza, suprema beleza, suprema imortalidade, suprema incorruptibilidade, suprema imutabilidade, suprema beatitude, suprema eternidade, supremo poder, suprema unidade, que não é outro do que o supremo ente, supremo vivente, e outros semelhantes [206].

Portanto, na substância *per se* um atributo é idêntico ao participado, ao passo que na substância *per aliud* um atributo não é idêntico ao participado. As criaturas *per aliud* apenas participam do atributo, o que lhes acarreta estarem contidas categoricamente nas qualidades e quantidades, e também serem diferenciadas segundo o gênero e a espécie, ou seja, seu ser não é propriamente sua essência. Todavia, o *Summum* não participa de nenhum dos atributos, pois eles são essencialmente idênticos ao seu ser substancial [207],

---

[205] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 3, art. 4.**

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

[207] ANSELMO. **Proslogion, XII (110: 6-8)** *Sed certe quidquid es, non per aliud es quam per teipsum. Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita similibus.* [Mas, certamente, tudo aquilo que és, não és por outro senão por ti mesmo. Portanto, tu és a própria vida pela qual vives, a sabedoria pela qual sabes, a bondade pela qual és bom com os bons e maus; e assim por diante].

somente as criaturas relativas participam e são predicadas. Assim, nenhuma propriedade relativa, ou seja, *ipsum et non ipsum*, designa a Substância Suprema [208], porque, na Substância Suprema há uma pura presença *de si para si* [209], que não ocorre nos seres criados *ex nihilo*, porque no *Summum* há a plena identidade *substantialiter* entre ser e essência.

Ao afirmar catafaticamente, simultaneamente, nega-se apofaticamente. Anselmo diz e cala-se ao predicar os atributos da Substância Suprema: a única evidência que se constata é que tal Substância é *substantialiter*. Ademais, a partir da negação ou afirmação dos atributos, cada ente é hierarquizado através da categoria da relação, que diferencia os seres por meio da quantidade e da qualidade, bem como pelas diferenças genéricas e especificas, isto é, pelo grau de perfeição que lhes são próprios.

Portanto, a Substância Suprema é uma entidade simples (*simplex*), e seus atributos são essenciais (*essentialiter*), ou seja, todo o predicado é idêntico ao seu sujeito, não havendo participação em um grau maior de perfeição senão a si mesma. Todavia, o ente criado é composto (*compositum*) por partes tomadas em conjunto, havendo divisão (*divisio*) em seus modos de ser, uma vez que se pode quantificar ou qualificar a criatura, o que é intolerável ao criador, devido a sua superioridade ontológica [210]. Portanto, as categorias são verdadeiramente aplicadas à criatura, a Essência Suprema e Criadora não é sujeito (*subiectum*) destas predicações: "Que ela seja simples, embora tudo o que pode

---

[208] CORTI, E. **Decir y guardar silencio. p. 355** "Lo que destaca es que ninguno de los relativos (*ipsum-non ipsum*) designa la simplicidad de la substancia sobreeminente".

[209] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 143** "Le pure presence de soi à soi, qu'indique le *summum*".

[210] ANSELMO. **Monologion, XVII (32: 1-4)** *Nihil igitur quod de eius essentia vere dicitur, in eo quod qualis vel quanta, se in eo quod quid sit accipitur. Quidquid enim est quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; unde non simplex, sed compositum est.* [Portanto, nada é verdadeiramente dito de sua essência em qualidade ou quantidade, mas aquilo que ela seja. Pois, toda qualidade ou quantidade é também outra coisa daquilo que é; donde não é simples, mas composto].

se dizer de sua essência é só um e o mesmo nela, e nada pode ser dito substancialmente que não se refira a sua quididade" [211].

A simplicidade (*simplicitas*) manifesta o ser substancial do *Summum*, porque não há composição de quantidade e qualidade, nem de matéria e forma, nem distinção entre sujeito e predicado, nem divisão em gênero e espécie, e muito menos, entre essência e ser. Ademais, pela constatação de que a Substância Suprema é causa de todas as coisas *ex nihilo*, ou seja, criador de todas as coisas relativas, o *Summum* é primeiro ente (*primum ens*) [212]. A Substância Suprema simples (*simplex*) não recebeu o ser de nenhum outro ser, nem dela, nem do nada, Ela é por si mesma e de si mesma, e não teve princípio [213]. Logo, o ser essencial não tem *causa sui*, porque é imutável e não tem princípio, e nem tampouco um fim; nem mesmo por sua vontade a Substância Suprema poderia ter fim [214].

Se a predicação da Substância Suprema é *essentialiter*, a "verdade", por exemplo, não poderia começar a existir ou depois findar-se, porque como poderia haver algo

---

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

[212] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 3, art. 7.**

[213] ANSELMO. **Monologion, XVIII (32: 19-20)** *Quoniam igtur nec per se nec ex se, nec per aliud nec ex alio, nec per nihil nec ex nihilo habet principium: nullo modo habet principum.* [Portanto, nem por si, nem a partir de si, nem por outro, nem a partir de outro, nem por nada, nem a partir do nada Ela tem princípio: de nenhum modo Ela tem princípio].

[214] ANSELMO. **Monologion, XVIII (33: 7-8)** *Quare si nec volens nec nolens summa natura finem habebit, nullo modo finem habebit.* [Se, porém, a suprema natureza não terá fim nem querendo nem não querendo, de nenhum modo ela terá fim]. AGOSTINHO. **Confissões XII. xv. 18** *Num dicetis falsa esse, quae mihi veritas voce forti in aurem interiorem dicit de vera aeternitate Creatoris, quod nequaquam eius substantia per tempora varietur nec eius voluntas extra eius substantiam sit? Unde non eum modo velle hoc modo velle illud, sed semel et simul et semper velle omnia quae vult, non iterum et iterum neque nunc ista nunc illa nec velle postea quod nolebat aut nolle quod volebat prius, quia talis voluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est; Deus autem noster aeternus est (Psalmus 47: 15)* [Ousareis afirmar a falsidade de tudo o que a verdade me sugere, com voz forte ao meu ouvido interior, a respeito do verdadeiro conceito de eternidade do Criador: Isto é, que a sua substância nunca varia com o tempo e que a sua vontade não é distinta da sua sibstância, e que, por isso, Deus não quer ora isto, ora aquilo; ao contrário, aquilo que uma vez quis, ele o quer simultaneamente e para sempre? Ele não quer repetidas vezes, nem ora isto, ora aquilo; nem quer mais tarde o que anteriormente não queria, e vice-versa; tal querer seria mutável, e o que é mutável não é eterno; mas o nosso Deus é eterno (Salmo 47: 15)].

verdadeiro, se a própria verdade não existia; é ilógico [215]. A verdade está primeiramente na mente da Substância Suprema, enquanto exemplar ou ideia das coisas verdadeiras, isto é, a verdade está na conformidade da coisa com a mente, ao passo que o verdadeiro está na conformidade da mente com a coisa [216]. Logo, a Essência Suprema, que não tem princípio nem fim, é propriamente a verdade (*veritas*) [217], ou melhor, Ela é a Suprema Verdade (*ipsa summa veritas est*) [218] e todas as coisas são verdadeiras na medida em que foram inteligidas e produzidas *ex nihilo* pela verdade da mente da Substância Suprema. Portanto, para que haja algo verdadeiro, é necessário haver Verdade. Ademais, se verdade é sem começo e sem fim, logo é eterna, imortal e incorruptível [219]. A verdade é a retidão na essência das coisas, porque as coisas são o que são na Suprema Verdade [220], isto é, a verdade é imutável e eterna, porque consiste na própria mente divina [221].

No capítulo XIX do *Monologion*, Anselmo faz uma pequena digressão ao considerar a sentença: "[...] algo não foi antes da suprema essência e nem algo será depois

---

[215] ANSELMO. **Monologion, XVIII (33: 15-20)** *Denique si veritas habuit principium vel habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas; et erit veritas, postquam finita erit veritas; quod inconvenientissimum est.* [Se, porém, a verdade teve princípio ou terá fim: antes que começasse então era verdadeiro que não havia verdade; e será verdade, e depois será verdade finita; o que é muito inconveniente]. Cf. ANSELMO. **De Veritate, I.**

[216] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 16, art. 1-2.**

[217] Sobre a identidade entre Deus e Verdade: **Ioannes 16: 6**. *Ego sum via et veritas et vita: nemo venit ad Patrem, nisi per me*. [Eu sou o caminho, a verdade e a vida, e ninguém vem ao Pai senão por mim]. Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate VIII. i. 2; VIII. ii. 3; IX. vii. 12; XV. xii. 21-22.** Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 16, art. 5.**

[218] Cf. ANSELMO. **Monologion, XVIII (33: 22-23).**

[219] ANSELMO. **Monologion, XVIII (32: 22; 33: 1)** *Sed constat quia est summe et immortalis et incorruptibilis. Non habebit igitur finem.* [Mas se evidencia porque é supremo, imortal e incorruptível. Portanto, não terá fim]. Cf. **I Ad Timotheum 6: 16.**

[220] ANSELMO. **De Veritate, VII (186: 1-2)** *Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia, quia hoc sunt quod sunt in summa veritate: certum est veritatem rerum esse rectitudinem.* [Portanto, se quer a verdade quer a retidão são na essência das coisas, porque são o que são na suprema verdade, écerto que a verdade é a retidão]

[221] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 16, art. 8.**

dela. Por isso, nada existiu antes da essência suprema e nada existirá depois dela" [222]. No que se refere ao "nada foi antes da essência suprema", há dois significados: "porque antes que a suprema essência fosse, quando nada era"; e o outro "porque antes da suprema essência algo não foi" [223]. O prior de Bec afirma que o primeiro sentido é contraditório, porque o nada significa não algo (*nihil, quod siginificat, non aliquid*) [224], assim, o verdadeiro modo de interpretar a sentença é o segundo, pois diz que "algo não foi antes da suprema essência", uma vez que não algo significa nada; logo, o modo correto consiste em dizer que "algo não foi antes da suprema essência". Anselmo também percebe que a mesma razão se aplica quando é dito "o nada será depois da essência suprema" [225], ou seja, deve-se dizer que "algo não será depois da essência suprema". Anselmo conclui dialeticamente sua interpretação: "nem algo nem nada precedeu ou seguir-se-á a Suprema Essência; e a conclusão é que nada existiu antes ou existirá depois dela" [226].

Aqui parece que Anselmo, indiretamente, procura retomar aquela pergunta agostiniana: o que Deus fazia *antes* da Criação? [227]. Deus *nada* fazia *antes* da criação, porque na eternidade não há *antes*, *depois* ou *então*. Se Deus fazia *alguma coisa*, já haveria tempo e não verdadeira eternidade, ou seja, na eternidade não pode existir algo anterior, pois se houvesse algo anterior, já haveria tempo. A eternidade é presente absoluto, não coexistindo passado ou futuro, Deus não é sujeito ao tempo: o tempo surge

---

[222] ANSELMO. **Monologion, XIX (33: 29; 34: 1)** *[...] non fuit aliquid ante summam essentiam nec erit aliquid post eam. Quare nihil fuit ante eam et nihil erit post eam.*

[223] ANSELMO. **Monologion, XIX (34: 18-22)** *Duplicitem namque una pronuntiatio gerit sententiam, cum dicitur quia nihil fuit ante summam essentiam. Unus enim est eius sensus: quia priusquam summa essentia esset fuit, cum erat nihil; alter vero eius est intellectus: quia ante summam essentiam non fuit aliquid.*

[224] ANSELMO. **Monologion, XIX (34: 23)** *quia ipsum 'nihil', quod significat, 'non aliquid'.*

[225] ANSELMO. **Monologion, XIX (34: 31-32)** *Eadem ratio est duplicis intellectus, si nihil dicatur post illam esse futurum.*

[226] ANSELMO. **Monologion, XIX (35: 1-3)** *nec aliquid nec nihil summam essentiam aut praecessisse aut subsecuturum esse, et nihil fuisse ante vel post illam esse secuturum concluditur.*

[227] Agostinho inquire essa pergunta retórica Cf. AGOSTINHO. **Confissões XI. x. 12 – XI. xiii. 16.**

com a criação *ex nihilo*. Logo, é impossível haver temporalidade na eternidade, porque não há tempo quando não havia tempo [228].

Tempo e Eternidade (*tempus et aeternitas*) são conceitos importantíssimos na tradição cristã. Agostinho explica tais conceitos: "na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é presente. Verá então que o passado é compelido pelo futuro, que o futuro nasce do passado, que passado e futuro tem suas origens e existências naquele que é sempre presente" [229]. Em suma, a eternidade (*aeternitas*) é o não devir, consiste na imutabilidade em sentido mais amplo da expressão, numa realidade sempre presente, pois não varia entre passado e futuro, tal como há no tempo. Deus é eternidade, pois não tem começo e nem fim. Portanto, a condição ontológica de Deus é a eternidade.

Agostinho analisa o tempo, primeiramente, através da percepção consciente da memória (*memoria*) [230], e também enquanto percepção presentificadora da alma: "Estes três tempos estão na alma e não os vejo em outro lugar. O presente do passado é a memória. O presente do presente é a sensação. O presente do futuro é a expectativa" [231], isto é, enquanto *distentio animi* [232]. Agostinho também concebe o tempo enquanto

---

[228] AGOSTINHO. **Confissões XI. xiii. 16** *Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus*. [Criaste todos os tempos e existes antes de todos os tempos. E não existia tempo quando não havia tempo].

[229] AGOSTINHO. **Confissões XI. xi. 13.** *non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens: et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne futurum ex praeterito consequi, et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens*.

[230] No livro X das *Confissões*, conhecido como Tradado da Memória, Agostinho explica a relação da memória com os cinco sentidos. Interessa resaltar que tanto a memória, quanto a sensibilidade estão na alma, e fora do espaço. A mutabilidade anímica manifesta-se num plano exclusivamente temporal, e não espacial. Para Santo Agostinho, o espaço é inferior ontológicamente ao tempo, que por sua vez é superior. Cf. AGOSTINHO. **Epistola XVIII**.

[231] AGOSTINHO. **Confissões XI. xx. 26.** *Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio*.

[232] AGOSTINHO. **Confissões XI. xxvi. 33.** *Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.* [Donde, parece-me que o tempo não é senão uma distensão, mas não sei de que coisa, e me admiraria, se não fosse da própria alma].

estrutura retilínea e não cíclica do mundo criado, em sua abordagem de filosofia da história [233]. Ademais, Agostinho também discute eternidade e temporalidade no *De Trinitate* [234]. O tempo é mutabilidade, devir.

Segundo Asiedu, Anselmo aparentemente não leu as *Confissões*, e se leu, não dá evidência disso em seus escritos [235], pois o conceito anselmiano de eternidade é deduzido através das noções de tempo e espaço/lugar, ao passo que Agostinho faz tal dedução somente com a noção de tempo, sem o espaço/lugar. Diferente de Agostinho, Anselmo investiga a eternidade por meio das noções tempo e de espaço/lugar, e não somente pela temporalidade. Este procedimento de inferir a eternidade da Substância Suprema por contradição ao tempo-espaço também é feita no *Proslogion* e na *Epistola de Incarnatione Verbi* [236].

Todos os entes são criados pela Substância eterna, simples e suprema, e sem Ela, os entes perderiam o ser, ou seja, retornariam ao nada. Assim, na medida em que a Substância Suprema eterna sustenta e conserva ontologicamente o ser dos entes, Ela aparentemente estaria em todos eles, dispersa pelo lugar e pelo tempo. Todavia, a Substância Suprema está dispersa em todas as coisas criadas de modo não determinado:

---

[233] Tempo cíclico ou eterno retorno é o conceito de tempo dos gregos antigos, no qual necessariamente tudo o que foi, é ou será retorna perpetuamente ao longo dos ciclos dos séculos. Agostinho traz a inovação paradigmática do tempo retilíneo, onde o que foi nunca mais será. Cf. AGOSTINHO. **De Civitate Dei XI. 6; XI. 21; XII, 14.**

[234] Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate XV. v. 7-8.**

[235] ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. p. 281** "In fact, Anselm betrays almost no evidence of his acquaintance with Augustine's *Confessiones*, which is not to say he did know of it, only that if he knew the *Confessiones*, he provides little evidence in his works to that effect."

[236] Cf. ANSELMO. **Proslogion, XII e XVIII ao XXI; Epistola de Incarnatione Verbi, XIII ao XV.** Santo Tomás também faz o procedimento de explicar a eternidade através do tempo, do espaço, e do movimento Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 8 a 10.**

"Consequentemente, como ela não existe em nenhum lugar e tempo determinantemente, é necessário que exista por toda parte e sempre, isto é, em todo lugar ou tempo" [237].

Anselmo explica que somente as coisas compostas são sujeitas à divisão (*composita subiecte ad divisionem sunt*), por conseguinte, ter partes é estranho à natureza suprema, pois ela é simples e não sujeita à qualidade ou à quantidade, nem ser contida (*contineri*), porque a substância simples é substância primeira; ao contrário, se a Substância Suprema estivesse em cada parte de lugar simultaneamente e distintamente, haveria várias substâncias supremas, do mesmo modo que há vários lugares, o que cairia em contradição com os atributos *substantialiter* inerentes e próprios da Substância Suprema, como já exposto anteriormente [238]. O tempo (*tempus*), por ser entendido como categoria ou predicamento, é composto e abrange as partes dos instantes: passado, presente e futuro; em sentido contrário ao tempo, a Substância Suprema é simples eternamente e não é sujeita à divisão, nem à composição em instantes:

> De maneira nenhuma, portanto, a essência criadora, ou a idade ou a eternidade dela pode admitir o passado ou o futuro. Com efeito, no que diz respeito ao presente, como poderia não tê-lo, se ela verdadeiramente **é**? Mas '**foi'** indica passado, '**será'** indica futuro. Portanto, ela nunca **foi** ou **será** e, por isso, não pode encontrar-se nem separadamente nem simultaneamente inteira, em cada diferente parte do tempo [grifo nosso] [239].

---

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

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

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

Todavia, se a Substância Suprema é sempre, ela também é agora? Ou ainda, se a mesma Substância está em todo lugar, ela também está aqui? Como a eternidade *está* no espaço-tempo? Anselmo tenta responder esta dificuldade teórica através de uma explicação fundada na linguagem: a Substância Suprema existe com o espaço e com o tempo (*cum loco vel tempore*), ao passo que a criatura existe no espaço e no tempo (*in loco vel tempore*) [240]. A Natureza Suprema coexiste, por meio da criatura sustentada ontologicamente, no espaço-tempo, enquanto a criatura está totalmente submetida ao espaço-tempo; em outras palavras, a Substância Suprema está em tudo aquilo que existe, pois Ela cria e conserva o ser de todo o ente [241].

Com efeito, Anselmo distingue o modo de ser do criador e da criatura. A substância suprema criadora é imutável *per se*, e não há mudança em seu ser; enquanto o ente criado é mutável, e possui sua respectiva existência não por si mesmo, mas *per aliud*. Assim, pela sutileza da linguagem é melhor dizer que a Natureza Suprema está em toda

---

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

[241] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 8, art. 1. resp.** *Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed, sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere: unde in* VII Physic. *probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservatur; sicut lumen causat in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.* [Deus está em todas as coisas, não como uma parte da essência delas, ou como acidente, mas como agente presente naquilo que age. É necessário que todo agente se encontre em contato com aquilo em que imediatamente age e o atinja com seu poder. Por isso no livro VII da Física se prova que o motor e o que é movido têm de estar juntos. Ora, sendo Deus o ser por essência, é necessário que o ser criado seja seu efeito próprio, como queimar é efeito próprio do fogo. Esse efeito, Deus o causa nas coisas não apenas quando começam a existir, mas também enquanto são mantidas na existência, como a luz é causada no ar pelo sol enquanto o ar permanece luminoso. Portanto, enquanto uma coisa possui ser, é necessário que Deus esteja presente nela, segundo o modo pelo qual possui o ser. Ora o ser é o que há de mais íntimo e de mais profundo em todas as coisas, pois é o princípio formal de tudo o que nelas existe, como já se explicou. É necessário, então, que Deus esteja em todas as coisas, e intimamente].

parte (*ubique*) do que em todos os lugares (*in omni loco*) [242]; é também preferível dizer que Ela é sempre (*semper*) e não que ela está em todo tempo (*in omni tempore*) [243].

Anselmo argumenta que nenhum ser, inclusive as criaturas *ex nihilo*, está fora do Ser, porque a Substância Suprema penetra todas as coisas sustentando-as ontologicamente. Tal sustentação *ubique et semper* não lhe implica em confundir-se com os seres: o simples está presente no composto, mas tal presença não a faz ser composta: a Substância Suprema permanece simples. A Substância Suprema eterna cria e conserva todas as coisas pela sua própria essência [244].

Ao predicar as substâncias [245], Anselmo reconhece que algumas categorias implicam em mutabilidade, e outras implicam em imutabilidade: a cor é uma qualidade

---

[242] ANSELMO. **Monologion, XXIII (41: 20)** *Quomodo melius intelligi possit esse ubique quam in omni loco* [De que modo é melhor entender que o ser dela está em toda parte do que em todo lugar]. ANSELMO. **Monologion, XXIII (42: 2-4)** *Quare summa natura secundum rei veritatem aptius dicitur esse ubique secundum hanc significationem, ut intelligatur esse in omnibus quae sunt, quam si intelligitur tantum in omnibus locis* [Assim se pode dizer que o ser dela está em toda parte, segundo esta significação que faz entender que ela está em todas as coisas que são, de uma maneira mais adaptada à verdade da coisa, do que entender apenas que ela está em todos os lugares].

[243] ANSELMO. **Monologion, XXIV (42: 9-10)** *Quomodo melius intelligi possit esse semper quam in omni tempore* [De que modo é melhor entender que o ser dela é sempre do que em todo tempo]. ANSELMO. **Monologion, XXIV (42: 11-16)** *Eandem quoque summam substantiam constat sine principio et fine esse, nec habere praeteritum aut futurum, nec temporale, hoc est labile praesens quo nos utimur; quoniam aetas sive aeternitas eius, quae nihil aliud est quam ipsa, immutabilis et sine partibus est. Nonne ergo, 'semper', quod videtur designare totum tempus, multo verius si de illa dicitur, intelligitur significare aeternitatem* [É certo também que essa mesma substância suprema é sem princípio e sem fim, nem passado nem futuro, nem temporal, este frágil presente que nós desfrutamos; porque sua idade ou eternidade, que não é senão ela mesma, é imutável e sem partes. Logo, 'sempre', que parece designar todo o tempo, ao se refir a ela é entendido significar eternidade].

[244] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 8, art. 3. ad. 1.** *ergo dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum quasi sit de essentia earum; sed per essentiam suam quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi* [portanto, deve-se dizer que Deus está presente em todas as coisas por essência, mas não por essência das coisas, como se Ele fosse parte da essência delas; mas por sua essência, porque sua substância está presente em todas as coisas como causa da existência delas]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 9, art. 2. resp.** *Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat* [E assim como depende da vontade de Deus que as coisas sejam criadas, assim também dessa vontade depende que sejam conservadas no ser].

[245] Cf. ARISTÓTELES. **Categorias, V**. Aqui o filósofo faz a distinção entre substância primeira e substância segunda. A substância primeira é aquela que não pode ser predicada de um sujeito ou no sujeito, ou seja, não pode ser dividada nos gêneros e espécies. Ao passo que a substância segunda é aquela que se predica por acidentes, ou seja, pelas categorias de modo contingente.

acidental mutável, enquanto a categoria de relação é uma predicação imutável [246]. Por conseguinte, não é possível aplicar categorias que implicam mutabilidade na Substância Suprema, uma vez que Ela é identificada à substância primeira isenta de contingência, portanto, a Substância Suprema não é suscetível a nenhum acidente (*quia nullius accidentis susceptibilis est*) [247]. As relações não são verdadeiramente acidentes, porque a Substância Suprema se relaciona com a criatura, e nem por isso, ela torna-se contingente, ao contrário, permanece *substantialiter* eternamente. Ademais, o *Summum* é o primeiro ente subsistente: nenhum atributo ou propriedade é acidental em seu ser *essentialiter*, porque a substância é anterior aos acidentes, e deste modo, o ser primeiro *per se* da Substância Suprema está além de todo gênero e em relação a todo ser [248]. Além disso, a divisão categorial deve ser posterior à predicação transcendental do ser [249]. Em outras

---

[246] ANSELMO. **Monologion, XXV (43: 10-14)** *Omnium quippe quae accidentia dicuntur, alia non nisi cum aliqua participantis variatione adesse et abesse posse intelliguntur, ut omnes colores; alia nullam omnino vel accedendo vel recedendo mutationem circa id de quo dicuntur efficere noscuntur, ut quaedam relationes*. [Entre todas as coisas que são ditas acidentes, algumas podem ser entendidas com alguma variação de participação presente e ausente, tal como todas as cores; outras são conhecidas não por efeito de mudança na coisa, occorendo ou não ocorrendo, tal como algumas relações].

[247] ANSELMO. **Monologion, XXV (43: 25).**

[248] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 3, art. 6. resp.** *quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. – Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti: in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.* [porque o que é por si precede o que é por acidente. Logo, Deus sendo simplesmente o primeiro ente, nada nele pode existir de acidente - mesmo os acidentes próprios, como a faculdade do riso é por si acidente do homem. Estes acidentes são causados pelos princípios do sujeito; ora, em Deus nada pode ser causado, pois Ele é a causa primeira. Donde se conclui: não há nenhum acidente em Deus]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 3, art. 6. ad. 2.** *dicendum quod, cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiae sicut in priora. Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse.* [deve-se dizer que, como a substância é anterior aos acidentes, os princípios destes se reduzem aos da substância, como algo anterior. Embora Deus não seja o primeiro no gênero da substância, ele é o primeiro além de todo gênero e em relação a todo o ser].

[249] Cf. JOHN DUNS SCOT. **Escritos Filosóficos: Sobre a Metafísica.** Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. **p. 341-346.** IN. TOMÁS DE AQUINO, DANTE ALIGHIERI, JOHN DUNS SCOT E WILLIAM OF OCKHAM. **Seleção de Textos.** São Paulo: Abril Cultural, 1985. (*Os Pensadores*).

palavras, os atributos da Substância Suprema consistem em perfeições puras [250], que são os atributos não contingentes e próprios da Substância Suprema, enquanto ser essencialmente substancial.

A Substância Suprema é simplicidade (*simplicitas*), Ela está ontologicamente fora e acima (*extra et supra*) de todas as coisas: sua essência identifica-se à existência transcendente e isenta de acidentes. Logo, não resta dúvida de que seus nomes e atributos devem ser compreendidos não acidentalmente, mas em sentido diverso [251], de uma maneira oblíqua, porque os nomes atribuídos à Substância Suprema são relacionais [252]. É intolerável, ao se referir à Substância Suprema, atribuir predicamentos acidentais e divisões genéricas e especificas, porque Ela é unidade primordial, simples e perfeita [253]. Assim, quando as criaturas nomeiam a Substância Suprema, elas o fazem por uma relação real, e não somente de razão, ou seja, os nomes são atribuídos *substantialiter*, mesmo que limitados pela condição de criatura [254].

---

[250] VASCONCELLOS, Manoel. **Perfeições Puras segundo Anselmo de Aosta. p. 181.** "Perfeições Puras (*perfectiones simpliciter*) são aquelas perfeições que excluem qualquer potência, isto é, não admitem nenhum tipo de imperfeição".

[251] ANSELMO. **Monologion, XXVI (44: 17-19)** *Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.*

[252] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 13, art. 1. resp.** *potest nominari a nobis ex creaturis: non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est* [podemos nomeá-lo a partir das criaturas, não porém a tal ponto que o nome que o significa exprima a essência divina tal qual ela é]. GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 158** "En toute rigueur, l'attribut n'est donc pas attribut de la Substance souveraine, sinon d'une manière oblique selon la relation essentielle de la création à l'Essence".

[253] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 13, art. 4. resp.** *Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter: in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter* [Essas perfeições preexistem em Deus na unidade e simplicidade; nas criaturas, porém, são recebidas na divisão e multiplicidade].

[254] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 13, art. 2. resp.** *quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunta repraesentatione ipsius* [esses nomes significam a substância divina e são atribuídos a Deus substancialmente; mas são deficientes para representá-lo]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 13, art. 7. resp.** *Cum igitur Deus sit exra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum.* [Como Deus está além de toda ordem das criaturas, e todas as criaturas se ordenam a Ele sem que a recíproca seja verdadeira, é evidente que as criaturas têm uma relação real com Deus. Em Deus, porém, não existe uma relação real com as criaturas, apenas uma relação de razão, uma vez que as criaturas são a Ele referidas].

Ademais, as substâncias podem ser de diversas maneiras, podendo ou ser universal (*esse universalis*) ou ser individual (*esse individualis*) [255]. A Substância Suprema é sumamente dentre tudo o que existe. Deste modo, segundo Santo Anselmo, a Substância Suprema não é corpo (*corpus*), nem alma (*anima*), mas é espírito (*spiritus*)[256]:

> E como não se conhece essência mais digna do que o espírito ou o corpo, e como entre ambos o espírito é mais digno do que o corpo, igualmente deve-se afirmar que ela é espírito e não corpo. E, como o espírito não pode de maneira nenhuma ter partes, nem é possível haver vários espíritos da mesma natureza dela, é necessário que este espírito seja inteiramente espírito individual. E, por não ser composto de partes, nem estar sujeito à mudança de diferença ou acidente, como já se constatou acima: é impossível que este espírito seja de alguma maneira divisível [257].

Portanto, a Substância Suprema não pode ser predicada como substância segunda, isto é, não pode lhe ser atribuída categorias acidentais, e nem pode ser dividida em gêneros e espécies [258]. Por isso, somente a Substância Suprema é simples, porque não é divisível, ao contrário, seu ser é individual ou indivisível, é simplesmente indivíduo. Ademais, parece haver hierarquicamente três modos de ser: 1) o singular corporal, 2) o

---

VASCONCELLOS, Manoel. **Perfeições Puras segundo Anselmo de Aosta. p. 190.** "O nome divino, que é um índice de transcendência, nomeia Deus não no seu ser, mas na relação com o pensamento humano, onde Deus aparece como um limite que não pode ser ultrapassado".

[255] Cf. ARISTÓTELES. **De Interpretatione, VII.**

[256] **Ioannes 4: 24** *Spiritus est Deus: et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* **[**Deus é espírito e aqueles que o adoram devem adorá-lo em espírito e em verdade].

[257] ANSELMO. **Monologion, XXVII (45: 15-22)** *Et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus, et ex his spiritus dignior est quam corpus: utique eadem asserenda est esse spiritus, non corpus. Quoniam autem nec ullae partes sunt eiusdem spiritus, nec plures esse possunt eiusmodi spiritus, necesse est ut sit omnino individuus spiritus. Quoniam enim sicut supra constat nec partibus est compositus, nec ullis differentiis vel accidentibus intelligi potest esse mutabilis: impossible est ut qualibet sectione sit divisibilis*

.

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

universal, e 3) o indivíduo espiritual. Podemos retomar àquela sistematização dos signos [259], mas agora se referindo enquanto substâncias: o singular corporal ao signo sensível, o universal ao signo insensível, e o indivíduo espiritual ao verbo mental das coisas mesmas. Aqui se manifesta uma síntese entre lógica e metafísica, uma vez que os signos se substancializam através da dedução progressiva dos atributos, o que caracteriza, na expressão de Gilson, uma "dialética atordoante" [260]. Ao atribuir propriedades, Anselmo faz a análise lógica, na medida em que ele aplica adequadamente as categorias ou predicamentos aos seres, e simultaneamente, estabelece a hierarquia dos seres, de acordo com suas respectivas perfeições. A síntese entre lógica aristotélica e metafísica neoplatônica é o cerne da meditação dialética de Anselmo.

Com efeito, o homem é constituído de um corpo singular e por uma alma racional que compreende universalmente, sendo uma substância criada e composta. O Espírito Individual é superior a todos os entes porque é entendido melhor do que um espírito composto com um corpo, isto é, o homem, e melhor também que algum corpo singular. Por ser substância primeira, perfeita e inefável, o *Spiritus* não pode ser contido por categorias ou predicamentos acidentais, e também não lhe pode ser aplicado divisão (*divisio*) em gêneros e espécies, tal como é feito com as substâncias segundas, isto é, aquelas criadas *ex nihilo*. Porque sua essência é o ser (*esse*) [261], em outros termos: "A Essência é por si, presença de si para si" [262].

Portanto, este espírito é indivíduo simples (*individuus simplex*). Ademais, o *Spiritus* é um ser (*esse*) maravilhosamente singular e singularmente maravilhoso

---

[259] Cf. ANSELMO. **Monologion, X.**

[260] GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. **p. 303.**

[261] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **De Ente et Essentia V, 61-64. Summa Theologiae I, q. 3, art. 4.**

[262] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 160:** "L'Essence est par soi, présence de soi à soi".

(*mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est*), pois Ele é o único espírito singular e individual; as criaturas comparadas a ele não existem, embora pareçam existir. Somente Ele é verdadeiramente simples, perfeito e absoluto (*simpliciter et perfecte et absolute esse*) [263]. As coisas criadas, apesar de não existirem em relação à perfeição única do ser, foram criadas *ex nihilo* por este Espírito Absoluto [264]. Logo, as criaturas são compostas e mutáveis, pois estão sujeitas aos predicamentos acidentais, uma vez que elas tiveram origem do nada (*ex nihilo*) e retornariam ao não ser (*ad non esse*) caso não fossem sustentadas ontologicamente por esta Essência Suprema *substantialiter*. A substância da criatura é predicável por nomes, acidentes, e também por divisão genérica e específica, ou seja, sujeita às categorias contingentes. As criaturas em geral são fugazes, porque são entidades por participação, que necessitam da conservação ontológica. Por sua vez, o criador (*creator*) é simples e imutável, porque é eterno: nomes, quantidade, qualidade, relação, tempo e espaço, não se aplicam a Ele acidentalmente, uma vez que seu ser é *essentia substantialiter*. Aliás, Ele não tem princípio nem fim, não criou a si mesmo, não é *causa sui*, mas criou efetivamente todas as coisas [265]. E por ter criado todas as coisas *ex nihilo*, todas elas participam hierarquicamente de sua perfeição, iluminação e bondade. Logo, a Substância Suprema é este Espírito simples, perfeito, infinito, absoluto, indivisível, eterno. *Summum igitur omnium quae sunt Spiritus est*.

---

[263] ANSELMO. **Monologion, XXVIII (45: 25-26; 46: 1-3)** *Videtur ergo consequi ex praecedentibus quod iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus sit, alia vero quaecumque videntur esse, huic collata non sint. Si enim diligenter intendatur, ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse.* [Portanto, parece seguir-se do que precede, que este espírito, cujo modo de ser é admiravelmente singular e singularmente maravilhoso, e em certa razão somente ele seja, pois as outras coisas que parecem ser não sejam. De fato, se diligentemente considerarmos, somente ele parecerá ser simplimente, perfeitamente e absolutamente, e todas as outras coisas, ao contrário, quase não ser e dificilmente ser].

[264] ANSELMO. **Monologion, XXVIII (46: 29-31)** *Secundum hanc igitur rationem solus ille creator spiritus est, et omnia create non sunt; nec tamen omnimo non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt* [Portanto, segundo esta razão, somente ele é espírito criador, enquanto todas as coisas criadas não são, por ele foram feitas alguma coisa do nada, porque somente ele é absoluto].

[265] Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate. I. i. 1.**

O pensamento de Anselmo não constitui uma física no sentido aristotélico ou mesmo no sentido moderno desta ciência, todavia sua meditação dialética abre uma reflexão filosófica sobre a natureza das coisas. A meditação sobre a razão da fé (*meditatio de ratione fidei*), ao explorar a aplicação das categorias ou predicamentos lógicos, consegue desenvolver progressivamente uma noção de hierarquia do mundo, mediante os graus de participação ontológica na perfeição. Anselmo avança na compreensão essencial do *Summum* ao utilizar o arsenal dialético de sua época, ou seja, as categorias lógicas ou predicamentos aristotélicos e da noção de participação metafísica neoplatônica, ao redigir o *Monologion.*

Com efeito, aquela expressão do capítulo XIV: "dela, por ela e nela" [266], não implica em panteísmo, porque o ser *per se* não corresponde à *natura naturans*, nem tampouco o ser *per aliud* refere-se à *natura naturata* [267], uma vez que a conservação ontológica não implica em compartilhar a mesma substância, ao contrário, apenas mostra que o fundamento das coisas não são elas mesmas, isto é, as coisas tiveram sua origem no ser sem origem, que é criador de todas elas. A tese panteísta de Spinoza diz que os atributos do Absoluto são coisas extensas e pensantes [268]. Anselmo, tal como Santo Agostinho, compreende que as criaturas não são atributos do Espírito, portanto, o corpo e a alma são outra coisa que o Absoluto, e não são seus atributos próprios, porque são

---

[266] ANSELMO. **Monologion, XIV (27: 25-26)** *eadem est, quae in omnibus est et per omnia, et ex qua et per quam et in qua omnia.* [é a mesma, que está em todos e é por todos, e que tudo é dela, por ela e nela] Cf. **I Ad Corinthios 8: 6; Ad Romanos. 11: 36.**

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

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

constituídos por outra substância [269]. Logo, os atributos da Substância Suprema implicam que Ela não compartilha da mesma essência das coisas criadas *ex nihilo*, porque os atributos no *Spiritus* subsistem em quididade eterna, numa perfeição originária sem origem; ao passo que o ser das criaturas *ex nihilo* é contigente, uma vez que dependem da conservação ontológica, porque são entes por participação [270].

Ademais, a investigação dos signos mostrou-se substancializada no capítulo XXVIII ao identificar a tríplice percepção hierárquica do ser: o sensível ao corpo singular, o insensível ao universal, e o nem sensível nem insensível ao espiritual individual, que compreende as coisas mesmas pela mente. A ciência do criador não é universal, nem particular, nem habitual, nem potencial, nem determinada, porque sua mente é causa de todas as coisas, uma vez que Seu compreender é essencial [271]. Assim, o universal

---

[269] AGOSTINHO. **Confissões XII. xvii. 25** *verumtamen quia non de ipsa substantia Dei, sed ex nihilo cuncta facta sunt, quia non sunt id ipsum, quod Deus, et inest quaedam mutabilitas omnibus, sive maneant, sicut aeterna domus Dei, sive mutentur, sicut anima hominis et corpus.* [No entanto, porque não são da mesma substância de Deus, mas feitas do nada, e porque não são a mesma coisa que Deus, todas estão sujeitas a certa mutabilidade, quer permaneçam, como a eterna casa de Deus, quer mudem, como a alma e o corpo do homem].

[270] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 104, art. 1. resp.** *Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse […] Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, era autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse.* [Deste modo, todas as criaturas têm necessidade da conservação divina. O ser de qualquer criatura depende a tal ponto de Deus, que ela não poderia subsistir um instante sequer, e seria reduzida ao nada, se não fosse conservada no ser pela operação do poder divino [...] Ora, todas as criaturas se referem a Deus, assim como o ar ao sol que ilumina. O sol por sua própria natureza é luminoso; porém o ar só se torna luminoso participando da luz do sol, mas não participando da sua natureza; assim também, só Deus é ente por sua essência, porque sua essência é seu ser; ao passo que toda criatura é ente por participação, uma vez que sua essência não é seu ser].

[271] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 14, art. 1. ad. 3.** *Et ideo, cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particulares, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita* [Por isso, o modo da essência divina é superior ao das criaturas, a ciência divina não tem o modo da ciência criada, a saber, nem universal ou nem particular, nem habitual nem potencial, nem determinada por qualquer outro modo]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I. q. 14, art. 8. resp.** *scientia Dei est causa rerum [...] Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.* [a ciência de Deus é a causa das coisas [...] Ora, é manifesto que Deus causa todas as coisas por seu intelecto, pois seu ser é conhecer. É necessário dizer que sua ciência é causa das coisas, conjuntamente com sua vontade].

insensível não é o Espírito Supremo, porque é criatura. Anselmo também constata que Verdade é sinônimo deste Espírito Perfeito, uma vez que o *verbum mentis* subjaz todos os signos e todas as coisas.

Segundo Vignaux, aqui no capítulo XXVIII, a investigação sobre o *Summum omnium quae sunt* apresenta certa ruptura textual [272], pois ao atribuir as propriedades de perfeição, simplicidade, eternidade, ubiquidade, parece que Anselmo definiu a quididade (*quiditas*); porém, seguindo a ordem das categorias lógicas, Anselmo ainda não investigou as categorias verbais (ação e paixão). Podemos dizer que até o capítulo XVIII do *Monologion*, Anselmo estabeleceu que as coisas recebem existência por causa da unidade essencial do ser espiritual. Na sequência do *Monologion* há um aprofundamento da meditação, em direção ao entendimento verbal do Espírito. O verbo mental presente no Supremo Espírito *per se* é causa de todas as coisas, enquanto *locutio rerum* que cria *ex nihilo*. Assim, fica manifesto que não há ruptura textual: o esforço dialético ainda não chegou à « definição » do *Summum omnium quae sunt*. Santo Anselmo não cessa de meditar, e agora, sua alma intenciona contemplar o Verbo deste Espírito Supremo.

[272] VIGNAUX, P. **Op. Cit. p. 119 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion p. 9)** "Durant seize chapitres donc (XIII-XXVIII), détour par la considération de l'être de Dieu avant de retourner à celle de son verbe".

CAPÍTULO II

DE VERBO

II. 1. *Cogitatio*

Reconhecido que a Substância Simples, Eterna, Perfeita e Absoluta criou todas as coisas *ex nihilo* e que suas propriedades são *essencialiter*, Anselmo investiga a locução ou verbo (*locutio sive verbum*) deste mesmo Espírito Criador, argumentando que Sua Palavra é igualmente Substância Suprema, porque a Palavra não é criatura *per aliud*, ao contrário, foi através desta Palavra *per se* que todos os entes foram produzidos [273]. Todavia é possível objetar: não seriam dois espíritos criadores? É possível atribuir multiplicidade ao ser da Unidade Primordial? A *locutio* não seria algum instrumento ou auxílio? Para solucionar estas dificuldades, Anselmo investigará as faculdades estruturantes da mente racional humana, e deste modo, aprofundar o itinerário do *intellectus fidei* através de analogias e relações.

Anselmo constata que não é possível que a *locutio intima* seja outra coisa que o Espírito, uma vez que se fossem dois espíritos em um mesmo ser, haveria composição; é necessário que o Ser Supremo seja simples para que realmente seja supremo, logo o Espírito Supremo e seu Verbo não são dois espíritos, eles são consubstanciais em um

---

[273] ANSELMO. **Monologion, XXIX (47: 14-21)** *Hanc vero spiritus eiusdem locutionem impossibile est inter creata contineri, quoniam quidquid creatum subsistit per illam factum est, illa vero per se fieri non potuit. Nihil quippe per seipsum fieri potest, quia quidquid fit, posterius est eo per quod fit, et nihil est posterius seipso. Relinquitur itaque ut haec summi spiritus locutio, cum creatura esse non possit, non sit aliud quam summus spiritus. Denique haec ipsa locutio nihil aliud potest intelligi quam eiusdem spiritus intelligentia, qua cuncta intelligit.* [Mas é impossível que esta locução do espírito mesmo esteja contida entre as coisas criadas, embora toda criatura que subsiste por ela é feita e que ela por si não pôde fazer. Certamente, nada pode por si mesmo fazer, porque tudo que se faz é posterior a isto pelo qual se faz, e nada é posterior a si mesmo. Assim, então, esta locução do espírito supremo, não possa ser criatura, nem seja outra coisa que o espírito supremo. Enfim esta mesma locução não pode ser inteligida por outra coisa que a mesma inteligência desse espírito, que intelige cada coisa.]

único Espírito (*sua locutio sit consubstatialis, ut non sint duo, sed unus spiritus*) [274]. Todavia, Anselmo percebe que a locução humana nem sempre tem inteligência do que diz [275], assim, poder-se-ia objetar que a Locução Suprema se diz em muitas palavras (*in pluribus verbis*), tal como o homem, porque parecem haver duas palavras: uma que cria e sustenta todas as coisas do nada, e outra que é entendimento ou inteligência da Substância Suprema. Anselmo nota, através da consubstancialidade, que a Locução não é de muitas palavras, mas de uma única Palavra (*unum verbum*), por meio do qual todas as coisas foram produzidas [276], e, portanto, diferente da locução humana. Porém, surge uma questão acerca dessa *locutio* ou *verbum*:

> Com efeito, todas aquelas palavras com que falamos mentalmente, isto é, pensamos alguma coisa, são semelhanças e imagens das coisas, e toda semelhança e imagem é tanto mais ou menos verdadeira quanto mais ou menos imita a coisa da qual é semelhança. O que devemos pensar, então, acerca do verbo por meio do qual todas as coisas foram feitas? [277]

Com a finalidade de descrever factualmente a relação entre a Substância Suprema e seu Verbo, Anselmo empregará analogias mentais com a consciência humana, sendo os princípios ontológicos de imagem e semelhança (*imago et similitudo*) fundamentais para

---

[274] ANSELMO. **Monologion, XXIX (48: 2-5)** *Sed quoniam iam manifestum est summum spiritum unum tantum esse et omnimode individuum: necesse est ut sic illi haec sua locutio sit consubstatialis, ut non sint duo, sed unus spiritus.* [Mas, embora já manifesto o espírito supremo é apenas um único ser e totalmente individual : é necessário que esta sua locução seja consubstancial, assim como não sejam dois, mas um único espírito].

[275] ANSELMO. **Monologion, XXIX (47: 22)** *homo non semper dicit quod intelligit.*

[276] ANSELMO. **Monologion, XXX (48: 11-12)** *Non igitur constat pluribus verbis, sed est unum verbum per quod facta sunt omnia.* **Ioannes 1: 1-3** *In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.*

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

a analogia. Parece, porém, que não é possível ao Verbo Absoluto ser semelhante às coisas criadas, uma vez que pela sua consubstancialidade à Substância Suprema, Ele não pode ser mutável ou composto. No que tange à imagem, Anselmo faz uma comparação entre o homem vivo e o homem pintado: o vivo é mais real e superior, o pintado é menos real e inferior, porque o homem vivo é exemplar e modelo do homem pintado, ao passo que o homem pintado é imitação ou representação do homem vivo [278]. Disto, Anselmo retoma a noção de hierarquia dos entes, e através da Árvore de Porfírio deduz *per differentias*: o vivo é superior ao não vivo, os que sentem são superiores aos que não sentem, e os racionais superiores aos irracionais. Os entes são mais superiores quanto mais se aproximam da Essência Suprema, e não o contrário. Como no exemplo, um homem vivo, que sente e pensa, é superior e mais próximo da Substância Suprema do que o homem retratado em uma pintura, que não sente e nem pensa [279]. Desta maneira, o Verbo é igualmente Essência Simples, enquanto as coisas criadas são uma imitação (*imitatio*):

> Desta maneira, fica manifesto que no verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas, não há propriamente semelhança destas, mas uma essência verdadeira e simples; de fato, no que diz respeito às coisas criadas, não há nelas uma essência simples e absoluta, mas apenas uma vaga imitação daquela essência verdadeira [280].

O Verbo não é uma imitação ou representação da Substância Suprema, mas é essencialmente Substância Suprema. No entanto, o Verbo não é coisa criada, pois as coisas criadas não são essencialmente Substância Simples, elas são apenas imitação da

---

[278] ANSELMO. **Monologion, XXXI (49: 2-3)** *[...] in vivo homine veritas hominis esse dicitur, in picto vero similitudo sive imago illius veritatis* [a verdade do ser do homem é dito no homem vivo, mas na pintura sua verdadeira semelhança ou imagem].

[279] Cf. ANSELMO. **Monologion, XXXI (49: 12-28; 50: 1-5).**

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

Substância Absoluta. Portanto, entre criador e criatura há somente uma vaga imitação (*vix aliquam imitationem*): pela imitação as coisas são imagens e não semelhanças do Espírito Supremo, isto é, há uma imagem (*imago*) da Substância Perfeita nas criaturas em geral. As criaturas são imagens do Ser Supremo, porque dependem do exemplar essencial para adquirirem sua existência, na medida em que participam do ser pela imitação. Todavia, se o Verbo fosse coisa criada, Ele seria mutável e composto, o que é totalmente contraditório com a eternidade simples consubstancial. Logo, o Verbo é imagem gerada interiormente no Espírito, não como imitação, mas é imagem enquanto razão de imagem, que leva em consideração a semelhança (*similitudo*) [281].

Assim, as criaturas são imagens pela imitação ao ser, mas as coisas são conhecidas por razão da imagem, ou seja, por semelhança (*res per rationem imaginis, id est, per similitudinem sciuntur*). Isso fica evidente no capítulo X do *Monologion*, onde Anselmo explica que mente conhece as coisas por meio da semelhança do verbo: "assim parece que a coisa semelhante cujo verbo, assim a exprime, de modo que dessa semelhança, a coisa mesma é expressada na fina ponta da mente pensante" [282]. Ademais, a mente (*mens*) é sinônimo de locução verbal [283], pois ela percebe através da imagem corporal ou da razão [284]. O verbo não é voz (*vox*), mas conceito (*conceptio*), porque o verbo mental conhece

---

[281] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 35, art. 1. resp.** *de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei [...] Ad hoc ergo vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. – Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia.* [A razão de imagem importa semelhança. Mas não é qualquer semelhança que preenche a razão de imagem, e sim a semelhança que está na espécie da coisa, ou pelo menos em algum sinal de espécie [...] Para que algo seja verdadeiramente imagem, requer-se que proceda de outro de maneira a se assemelhar na espécie, ou pelo menos em um sinal de espécie. – Ora, o que implica processão ou origem na divindade, são nomes pessoais].

[282] ANSELMO. **Monologion, X (25: 19-21)** *[...] sic videtur rei simile cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur.*

[283] Cf. ANSELMO. **Monologion, X (24: 27).**

[284] Cf. ANSELMO. **Monologion, X (25: 7).**

as coisas mesmas pelas razões intelectuais, nem sensivelmente nem insensivelmente [285]. Aliás, o verbo procede inteligivelmente, na medida em que por meio dele há um conceito da coisa entendida (*conceptio rei intellectae*), ou seja, não como algo extrínseco, mas intrínseco; em outras palavras, o verbo não procede por semelhança a algo exterior, como o fogo que aquece e permanece aquecido, mas por semelhança a algo interior, tal como é o conhecimento, no qual o conhecer permanece naquele que conhece, isto é, segundo uma emanação inteligível (*secundum emanationem intelligibilem*). O verbo (*verbum*) não se confunde com a coisa entendida (*res intellecta*), mas porta-se como o entender (*intelligere*) que está no íntimo daquele que entende (*intelligente*): o verbo é o conhecimento da coisa conhecida segundo o intelecto, enquanto geração inteligível [286].

---

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

[286] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 27, art. 1. resp.** *Si quis autem diligenter consideret, uterque [Arius et Sabellius] accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra: unde posuit processionem in ipso Deo. Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intelectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis*. [Porém, se alguém diligentemente considera, que cada um [Ário e Sabelio] toma processão segundo ao que é algo exterior: donde nenhum colocou processão no próprio Deus. Mas, uma vez que toda processão seja segundo alguma ação, assim como segundo a ação que tende para uma matéria exterior, é alguma processão para fora; assim segundo a ação que permanece no próprio agente, é alcançada alguma processão para dentro. E isso é muito evidente no intelecto, cuja ação, a saber, inteligir, permanece naquele que intelige. Em todo aquele que intelige, a partir disso mesmo que intelige, procede algo dentro dele, que é o conceito da coisa inteligida, que provém da força intelectiva, e que procede da sua consciência. Sem dúvida a voz significa este conceito: também chamado de verbo do coração, siginificado pelo verbo da voz. Embora Deus esteja acima de tudo, o que seja dito em Deus, não se deve inteligir segundo o modo das criaturas ínfimas, que são corpos; mas segundo a semelhança das criaturas superiores, que são as substâncias intelectuais; das quais também a semelhança tomada é deficiente para representações divinas. Portanto, a processão não deve ser tomada segundo o que é nas coisas corporais, ou por movimento local, ou por ação de alguma causa no efeito exterior, como o calor daquele que aquece no aquecido; mas segundo

A mente pensa conceitualmente, não por mera apreensão da figura, nem apenas pelo sopro de voz (*flatus vocis*), mas pensa por adequação à coisa através do verbo, isto é, por meio da razão da imagem, ou seja, por semelhança. Quando expressamos mentalmente alguma palavra, pensamos alguma coisa que é designada por tal palavra, "todo verbo pensado na mente é verbo de alguma coisa" (*omne verbum, alicuius rei verbum est*) [287]. Todavia, quando o verbo não se refere ao conhecimento das coisas externas, mas ao conhecimento de algo já conhecido, a *mens* apreende o conhecimento das coisas internas, que ocorre através da retenção e conservação da coisa na memória (*memoria*), que reúne (*cogit*) ou coleta (*colligit*) as imagens semelhantes das coisas de modo sintético, ou seja, na memória emerge o pensamento (*cogitatio*) [288]:

---

a emanação inteligível, tal como o verbo inteligível daquele que diz e que permanece nele. E assim, a fé católica coloca processão na divinidade]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 28, art. 4. ad. 1.** *quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quo ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum* [porque o verbo é entendido como procedente por ação inteligível, e não como coisa entendida. Com efeito, quando entendemos uma pedra, isso que o intelecto concebe a partir da coisa entendida, se chama verbo].

[287] ANSELMO. **Monologion, XXXII (50: 20).**

[288] AGOSTINHO. **Confissões X. xi. 18.** *Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentioni facile occurrant. Et quam multa huius modi gestat memoria mea quae iam inventa sunt et, sicut dixi, quasi ad manum posita, quae didicisse et nosse dicimur. Quae si modestis temporum intervallis recolere desivero, ita rursus demerguntur et quasi in remotiora penetralia dilabuntur, ut denuo velut nova excogitanda sint indidem iterum (neque enim est alia regio eorum) et cogenda rursus, ut sciri possint, id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare. Nam cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur.* [Descobrimos assim que aprender as coisas cujas imagens não atingimos pelos sentidos, mas discernimos interiormente sem imagens tais como são em si mesmas significa nada mais senão: coletar o que memória já continha confusa e desordenada, e obrigá-la pela percepção como que à mão colocada na própria memória, em vez de se ocultar na dispersão e na negligência, de modo que já se apresentem facilmente à intenção familiar. E quantas noções desse modo guarda a minha memória, que já foram encontradas e, assim como eu disse, como que à mão colocada, que somos ditos conhecer e ter aprendido. Se, porém, eu cesso de recolher, ainda que por um modesto intervalo de tempo, elas novamente submergem e se dispersam em recantos remotos, para que de novo sejam reunidas no mesmo lugar, como se fossem novas (pois não há outra região para elas) e novamente devem ser reunidas, para que possam ser conhecidas, isto é, como que coletando-as a partir da dispersão, donde é dito coletar habitualmente (*cogitare*). Pois, assim é, coleto e coleto habitualmente, tal como ajo e ajo habitualmente, faço e faço habitualmente. No entanto, a alma racional reinvindicou esta palavra para si, não para alhures, mas o que é coletado ou reunido na alma racional, já é dito propriamente ser coletado habitualmente (*cogitari*)]. AGOSTINHO. **De Trinitate XV. x. 19** *ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum quod euismodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quod in corde dicimus.* [a partir da mesma ciência que temos na memória

> Com efeito, se a mente humana não pudesse ter memória ou inteligência alguma de si, ela não poderia distinguir a si própria das criaturas irracionais, nem ela das outras criaturas, como faz neste momento a minha mente, disputando sozinha, tacitamente, consigo mesma. Portanto, aquele espírito supremo, assim como é eterno, da mesma maneira se lembra eternamente de si mesmo e compreende a si mesmo à semelhança do que o faz uma mente racional; ou melhor, não à semelhança de alguma coisa, mas idêntica a si mesma, e a mente racional à sua semelhança. Ao se conhecer eternamente, diz a si mesmo eternamente. Se, pois, diz a si mesmo eternamente, o seu verbo está eternamente consigo mesmo [289].

Ora, tal como Anselmo disputa e medita com sua própria mente, assim a *mens rationalis* é o modelo para buscar o Espírito Absoluto, pois ela é semelhante: não é o Espírito semelhante à mente, ao contrário, a mente é semelhante ao Espírito. A *mens rationalis* por meio de suas faculdades lembra e entende. Tanto na mente quanto na Substância Suprema o verbo reflexiona-se pelo ato de pensar, porque a mente racional assemelhasse ao Espírito Soberano, e deste modo, se diferencia das outras criaturas que apenas são, vivem ou sentem, mas não pensam.

O pensamento (*cogitatio*) não é um conhecimento sensitivo, pois não consiste somente na mera apreensão de algum corpo, nem é a imaginação operada através do fantasma, uma vez que no ato do pensar há um discernimento racional, na medida em que a memória coleta as fantasias. Aqui se faz necessário diferenciar fantasia e fantasma. Em

---

nasça um verbo que seja totalmente do mesmo modo que aquela ciência do qual nasceu. O pensamento formado a partir daquela coisa que conhecemos é o verbo que dizemos no coração]. Em latim, *cogitatio* (pensamento) converge como outros vocábulos como *cognitio* (conhecimento, cognição, consciência, exame) e *cognatio* (parentesco, consanguinidade, afinidade).

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

De Musica, Agostinho distingue os modos de apreender uma imagem (*imago*) na faculdade mimética: a fantasia (*phantasia*) é uma imagem encontrada na memória, que foi recebida por impressão de um corpo e retida na alma, já o fantasma (*phantasma*) consiste em fabricar uma imagem a partir das imagens preservadas na memória, ou seja, fazer imagem de imagens. Em outras palavras, a fantasia é descobrir (*invenire*) uma imagem na memória, e o fantasma é produzir (*facere*) uma imagem a partir de outras imagens guardadas na memória. Para esclarecer melhor tal distinção, Agostinho compara a percepções que ele tem de seu pai e de seu avô: ele viu seu pai e reteve uma imagem dele, ou seja, Agostinho tem uma *phantasia* (fantasia) de seu pai, uma imagem (*imago*); porém, Agostinho nunca viu seu avô, e deste modo, Agostinho produziu um *phantasma* (fantasma) de seu avô, uma imagem de imagens (*imaginum imago*). Todavia, tanto a fantasia quanto o fantasma não são, evidentemente, o pai e o avô de Agostinho, pois a existência de ambos não depende das representações que estavam na memória de Agostinho, ao contrário, a existência deles é que possibilitou Agostinho representá-los [290].

---

[290] AGOSTINHO. **De Musica VI. xi. 32** *Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui adversus passiones corporis acti sunt, φαντασίαι graece vocantur; nec invenio quid eas latine malim vocare: quas pro cognitis habere atque pro perceptis opinabilis vita est, constituta in ipso erroris introitu. Sed cum sibi isti motus occursant, et tamquam diversis et repugnantibus intentionis flatibus aestuant, alios ex aliis motus pariunt; non iam eos qui tenentur ex occursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tamquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit. Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem numquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria. Quomodo autem oriantur haec, et invenire et explicare difficile est. Arbitror tamen, quod si numquam humana corpora vidissem, nullo modo ea possem visibili specie cogitando figurare. Quod autem ex eo quod vidi facio, memoria facio: et tamen aliud est in memoria invenire phantasiam, aliud de memoria facere phantasma. Quae omnia vis animae potest. Sed vera etiam phantasmata habere pro cognitis, summus error est. Quamquam sit in utroque genere quod nos non absurde scire dicamus, id est, sensisse nos talia, vel imaginari nos talia. Patrem denique me habuisse et avum, non temere possum dicere: ipsos autem esse quos animus meus in phantasia vel in phantasmate tenet, dementissime dixerim. Sequuntur autem nonnulli phantasmata sua tam praecipites, ut nulla sit alia materies omnium falsarum opinionum, quam habere phantasias vel phantasmata pro cognitis, quae cognoscuntur per sensum. Quare his potissimum resistamus, nec eis ita mentem accommodemus, ut dum in his est cogitatio, intellegentia ea cerni arbitremur.*[Portanto, a memória retém quaisquer movimentos da alma que são realizados como reações às paixões do corpo, em grego tais atos são chamados φαντασίαι; não encontro em latim qual seria o melhor modo de chamar: as quais tomar por pensamentos e por percepções é realmente opinável, contituída na própria entrada no erro. Quando esses movimentos ocorrem uns com os outros, inflamando-se nos diversos e constantes impulsos da intenção, geram ainda outros movimentos, que não são mais os retidos e impressos pelos sentidos, tal

Em *Solilóquios*, ao perguntar para a Razão qual seja a diferença entre fantasia e fantasma, Agostinho diz que a primeira é uma verdadeira figura que é contida pela inteligência (*vera figura, quae intelligentia continetur*), ao passo que a segunda é algo que o pensamento forja (*fingit cogitatio*) [291]. A Razão explica a Agostinho que ele ainda não se exercitou o bastante nas artes liberais, para que ele possa discernir adequadamente o que seja uma e outra, porém a Razão adverte que tanto a fantasia quanto o fantasma conduzem ao erro, pois a verdade não reside na apreensão de imagens, mas nas formas geométricas imutáveis e na beatitude eterna [292]. Por fim, no *De Trinitate*, Agostinho também discerne fantasia e fantasma, quando ele distingue suas percepções acerca de Cartago e Alexandria. Agostinho diz que ele tem uma fantasia de Cartago, pois percebeu a cidade com seu próprio corpo e reteve a lembrança da cidade em sua memória, porém, ele tem um fantasma de Alexandria, uma vez que Agostinho nunca esteve lá, e deste

---

como eram os originados pela incursão das paixões, tornam-se semelhantes à imagens de imagens, ao que se convencionou chamar de fantasma. Com efeito, de um modo penso meu pai, a quem vi muitas vezes, e de outro modo, meu avô, a quem nunca vi. O primeiro é a fantasia, o segundo é o fantasma. Um deles encontro na memória, o outro vem de um movimento da alma, originado daquelas coisas que a memória guardou. Embora de que modo isto se origina é difícil encontrar e explicar. Porém, julgo que se nunca tivesse visto corpos humanos, jamais pudesse figurar pensando-os sob uma espécie visível. Assim como os produzo através de algo que vi, produzo através da memória: contudo, uma coisa é encontrar a fantasia na memória, e outra coisa é produzir o fantasma a partir da memória; que tudo pode com a força da alma. Mas, em verdade, tomar o fantasma por pensamento é grande erro. Embora, não absurdamente, em ambos os gêneros seja o que nós dizemos conhecer, isto é, sentir-los ou imaginar-los. Por isso, não posso temer dizer que tive um pai e um avô, mas seria demente dizer que eles são os mesmos que minha alma racional retem em fantasia ou em fantasma. Assim, alguns homens seguem seus fantasmas tão preceptados, de tal modo que nenhuma outra seja as matérias de todas as falsas opiniões, do que tomar fantasias ou fantasmas por pensamentos, que são pensados através do sentido. Por isso resistamos o máximo possível e não acomodemos a mente, para que quando julguemos elas pela inteligência, [saibamos] dicernir nelas o que é o pensamento].

[291] AGOSTINHO. **Solilóquios II. xx. 34.** *A. Ita est ut dicis, et obtempero praeceptis tuis libens. Sed illud saltem impetrem, antequam terminum volumini statuas, ut quid intersit inter veram figuram, quae intellegentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas.* [Assim é como dizes, e aceito favoravelmente teus preceitos. Mas, estabeleças, ao menos, antes de realizar o término deste volume, para que exponhas brevimente o que seja diferente entre a verdadeira figura, que é contida pela inteligência, e aquela que o pensamento forja em si, que em grego é dito fantasia ou fantasma].

[292] Cf. AGOSTINHO. **Solilóquios II. xx. 34 – 36.**

modo, nunca percebeu corporalmente a cidade, mas apenas imaginou como seria a cidade [293].

Jean Pépin observa que Agostinho, em alguns textos de sua vasta obra, escolhe não traduzir estas palavras gregas para o latim, mas apenas transliterar as letras gregas em caracteres latinos, em outros momentos, Agostinho utiliza a palavra *visum* (visão) tal como fora traduzida por Cícero, porém, Agostinho sempre procura estabelecer expressões latinas que possam significar estas duas palavras gregas [294]. Além disso, Pépin nota que em Aristóteles há duas distinções: entre faculdade (fantasia) e produto (fantasma), e também, entre aparência (fantasia) e fenômeno (fantasma); no entanto, a verdadeira fonte filosófica de Agostinho frente a este problema é de origem estóica [295]. Bermon, alicerçado nas considerações de Pépin, afirma que é inadequado, mas não totalmente equívoco, traduzir φαντασία por « representação », ele também analisa que essa palavra remete ao verbo grego φαίνεσθαι (representar) e ao substantivo φῶς (luz), significando a aparência da coisa que está presente à alma [296]. Portanto, em grego, ἡ φαντασία καί το φάντασμα (a fantasia e o fantasma) procedem do verbo φαίνεσθαι (representar, aparentar, iluminar, mostrar, manifestar) e do substantivo φῶς (luz, iluminação), que origina outro substantivo

---

[293] Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate VIII. vi. 9**.

[294] PÉPIN, Jean. **Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec.** IN. *La langue latine, langue de la philosophie.* Rome: École Française de Rome, 1992. p. 277-307. **p. 283 – 285.** Cf. CICERO. **Academica I, 11, 40; Lucullus 6, 18**.

[295] PÉPIN, Jean. **Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec. p. 283 (nota 19)** "[...] On notera que ces deux substantifs se rencontrent également, à peu de distance, chez ARISTOTLE, **De Anima III, 3, 428 a 1-2**, et dans **De Mundo 4, 395 a 28 – b 11**; dans le premier texte, la distinction est celle de la faculté et de son produit; dans le deuxième, φάντασμα a la sens de « phénomène » météorologique, réel ou seulement apparent, et φαντασία celui d' « apparence » ; on est très loin des vues d'Augustin, ce qui confirme leur origine stoïcienne".

[296] BERMON, Emmanuel. **Le Cogito dans la pensée de Saint Augustin.** Paris, Vrin, 2001. **p. 60** "Si l'on se souvient que les Stoïciens se plaisaient à dire que le mot de φαντασία (la representation) venait du mot φῶς, qui signifie « lumiére »". **p. 115** "[...] et d'autre part par l'inadequation du terme de « représentation », par lequel on traduit traditionnelment en français φαντασία. [...] Pour rendre plus intelligibles les débats relativs à la representation compréhensive, il faut garder présent à l'esprit que le terme de φαντασία, comme l'affirmait déjà Aristotle, vient de φαίνεσθαι [**Ethica Nicomachea III, 7, 1114 a 31 sq**] et qu'il signifie l'apparaître de la chose, telle qu'elle se presente elle-même à l'âme".

φαινόμενον (fenômeno, representação, aparência, impressão, manifestação). Com base nas investigações agostinianas, notamos que tanto a fantasia quanto o fantasma estão relacionados às imagens que a memória percebe, uma vez que ambas são forças da faculdade memorativa, mas de maneira diferente: a fantasia (*phantasia*) se refere às imagens percebidas corporalmente e guardadas na memória, ou seja, reporta-se à sensação e à imagem encontrada enquanto figura; ao passo que o fantasma (*phantasma*) remete às imagens não percebidas corporalmente e produzidas por força da memória a partir de outras imagens, isto é, pertence à imaginação e à imagem forjada enquanto ficção.

Com efeito, *cogitatio* é um conhecimento intencional, pois considera a imagem em razão da semelhança da coisa vivenciada na experiência e previamente preservada na memória, de tal modo que a alma racional opera uma síntese viva [297]. Deste modo, o pensamento não é fantasia, porque o ato de pensar não equivale à apreensão de uma figura sensível, ou seja, não é somente a percepção de uma dada imagem; também não é fantasma, pois não consiste na produção de ficção imaginável, ou seja, não é a percepção de uma imagem a partir de outras imagens: o pensamento abstrai uma espécie inteligível a partir da imagem. O pensamento não constitui figura fantasiosa, nem ficção fantasmagórica, mas espécie inteligível (*species intelligibilis*) [298], porque a imagem é

---

[297] BERMON, Emmanuel. **Op. Cit. p. 275** "Ces modifications intentionalles s'organisent elles-mêmes dans le temps, en une synthese vivante, qui est le vécu de la perception sensible elle-même".

[298] Santo Tomás estabelece uma solução quase que definitiva a este problema. De maneira sumária, segundo Tomás, *intellectus per abstractionem a phantasmatibus intelligit*, na medida em que o intelecto intelige a quididade da própria coisa (*quidditatem ipsius rei*), que é o objeto primeiro e próprio do intelecto, que apreende os primeiros princípios (*prima principia*). Depois de inteligir, a alma raciocina as propriedades, acidentes e os modos de ser que têm relação com a essência da coisa, uma vez que a razão constitui as operações de compor e dividir. Assim, o intelecto intelige primeiramente a quididade, e posteriormente raciocina ao compor e dividir, passando de uma coisa à outra, até chegar à apreensão da espécie inteligível. Além disso, quando o intelecto intelige a quididade da coisa, ele nunca erra; o erro provém somente do raciocinar, que compõe e divide os elementos ao conhecer, resultando em conclusões verdadeiras ou falsas. Logo, o inteligir é imediato e evidente, já o raciocinar é mediado e não evidente. Em cada individuo, o intelecto agente opera a transformação da imagem abstraída em espécie inteligível, e o intelecto passivo conserva as espécies na alma. Ademais, o intelecto divino e o intelecto angélico não raciocinam, mas apenas inteligem. Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 85.** (sobre o modo e a ordem de entender).

acolhida enquanto semelhança das coisas, de tal maneira que a memória reúne e conserva os dados da percepção através de uma retenção da consciência, isto é, por uma relação interior entre memória e intelecto, e desta maneira, pensa:

> Mas de todo modo o verbo pelo qual se diz a sabedoria suprema pode ser dito seu verbo convenientemente segundo a razão superior, porque ele tem a perfeita semelhança. Pois nenhuma razão pode negar, embora a mente racional intelige a si mesma pensando, a imagem de si mesmo nasça em seu pensamento; ao contrário, este pensamento de si mesma seja sua imagem, formada a sua semelhança enquanto sua impressão. Com efeito, toda coisa que a mente deseja verdadeiramente pensar, por imagem corporal ou por razão, ela se esforça, enquanto é capaz, de exprimir a semelhança em seu próprio pensamento. Mais verdadeiramente ela o faz, e mais verdadeiramente ela pensa a coisa mesma. E isto que é mais claramente percebido quando pensa alguma outra coisa que ela mesma não é, sobretudo, quando pensa algum corpo. Porém, quando penso, noto em mim um homem ausente, a fina ponta do meu pensamento é formada a sua imagem, aquilo que pela visão dos olhos atraí na memória. Aquela imagem no pensamento é o verbo desse homem, que eu digo pensando [299].

Esta retenção e síntese da memória é trazida de modo unívoco ao interior do espírito, na medida em que as lembranças conservadas na memória se imprimem em seu próprio ser, tal como um carimbo que imprime sua marca na cera, de modo que as

---

Cf. TOMÁS DE AQUINO. **De unitate intellectus contra Averroistas** (sobre as diferenças entre intelecto agente e intelecto passivo). Cf. TOMÁS DE AQUINO. **De ente et essentia, V.** (sobre a diferença entre os intelectos divino, angélico e humano).

[299] ANSELMO. **Monologion, XXXIII (52: 10-24)** *Sed utique verbum quo se dicit summa sapientia, convenientissime dici potest verbum eius secundum superiorem rationem, quia eius perfectam tenet similitudinem. Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in suae cogitatione; immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad eius similitudinem tamquam ex eius impressione formatam. Quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto verius rem ipsam cogitat. Et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquod cogitat corpus, clarius perspicitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam atraxxi. Quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico.*

lembranças deixam de ser externas e se tornem substância mental [300]. Ademais, há uma relação interior entre memória e inteligência: a inteligência incide sobre a memória, ou a memória sobre a inteligência, isto é, a mente pensa algo já pensado ou pensa algum pensamento pensado. Deste modo, *cogitatio* é o conhecimento intelectivo e reflexivo do próprio verbo sobre si mesmo, porém manifesta-se diferente no criador e na criatura: no ato de conhecer, presente no Verbo do Espírito Absoluto, é necessário que o inteligir e o inteligido sejam o mesmo; mas em nosso verbo não há tal necessidade, pois o inteligir e o inteligido são distintos quando conhecemos alguma coisa em ato [301]. Assim, na medida em que a Substância Suprema pensa alguma coisa, esta mesma coisa é criada, produzida e conservada *ex nihilo*, porque há plena identidade entre conhecer e conhecido; ao passo que na mente humana, quando alguma coisa é pensada, há distinção entre conhecer e conhecido, uma vez que a coisa não pode ser criada ou produzida *ex nihilo* pela nossa mente, todavia, podemos vir a conhecer a coisa através do verbo, pois o verbo da mente é semelhante ao Verbo do Espírito [302].

A semelhança entre *mens rationalis* e *Summus Spiritus* se evidencia no ato do pensar, não do criar. Aliás, esta semelhança no ato do conhecer não supera a diferença

---

[300] BERMON, Emmanuel. **Op. Cit**. **p. 277** "Les images ou les ressemblances des corps que produit l'âme sont en fait des modes du temps ou des modifications du rythme qui est la substance même de la vie de l'âme. La perception est donc entièrement faite de cette substance 'spiritualle' qu'est le temps, grâce à la mémoire". **p. 369** "[...] selon laquelle les souvenirs s'imprimeiraient dans l'esprit comme dans de la cire".

[301] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 14, art. 2. resp.** *Cum igitur Deus nihil potentialis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster com intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit* [Portanto, como Deus nada tem de potencial, pois é ato puro, é necessário que nele o intelecto e o inteligido sejam o mesmo de todos os modos: de tal modo que nem esteja desprovido de espécie inteligível, como nosso intelecto quando conhece em potência; nem a espécie inteligível seja outra coisa que a substância do intelecto divino, como acontece em nosso intelecto quando intelige em ato. Assim, a espécie inteligível é o próprio intelecto divino. Logo, Deus por si mesmo intelige a si mesmo].

[302] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 184** "[...] quand il s'agit du Verbe de l'Essence souveraine, ce sont les choses qui sont à sa ressemblance, mais quand il s'agit du verbe de l'homme, c'est à l'inverse ce verbe qui est ressemblant aux choses".

ontológica entre criador e criatura, mas manifesta, dentro da hierarquia dos entes, a distinção da alma racional para com os demais seres criados, uma vez que a *mens* se reconhece em sua identidade, que é simultaneamente semelhante e diferente do Verbo da Substância Suprema, e justamente por isso, distinta das outras criaturas. Desta maneira, a alma racional reconhece no verbo a consciência de si mesma [303]. O pensamento emerge na medida em que a *mens* pensa a si mesma, não como consciência empírica, porque não é apenas apreensão figurativa da imagem sensível; é mais que isso, a imagem já retida na memória é novamente inteligida presentemente pelo princípio da semelhança, tornando-se consciência transcendental. Gilbert analisa que a consciência tem uma impressão subjetiva *de si* na memória, porém ao refletir intelectivamente a imagem retida na memória há uma expressão objetiva *para si* [304]. A partir *de si* mesma nasce uma imagem, que então é pensada *para si* mesma através da semelhança:

> Portanto, a mente racional, ao entender a si mesma por meio do pensamento, a sua imagem nasce de si – o pensamento de si mesmo –, formada à sua semelhança como que por sua impressão. Assim, a própria [mente] e sua imagem não podem ser separadas senão pela razão. Esta sua imagem é o seu verbo [305].

---

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

[304] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 195-196.** "Pour se penser lui-même, l'esprit doit tirer de son propre fonds le verbe de ce qu'il est, son image et son concept. Une différence capitale distingue la connaissance de soi de la connaissance objetive. Cette derniere est « expression », alors que la premiere est « impression ». Le mot « impression » évoque la présence immédiate à l'esprit de ce dont il ne peut se défaire ; il désigne ainsi une modalité de la présence à soi, de l'identité de soi à soi, identité qui est aussi unité essentielle. [...] Cette manière d'exprimir une différence d'origine entre ce qui est exprimé et ce qui est imprimé donne de penser la consubstantialité de l'Esprit et de son Verbe. La distinction enter eux, dit Anselme, n'est qu'une distinction de raison".

[305] ANSELMO. **Monologion, XXXIII (52: 24-28)** *Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem quasi sua impressione formatam; quamvis ipsa se a sua imagine non nisi ratione sola separare possit. Quae imago eius verbum eius est.*

É possível dizer que na emanação do verbo humano primeiramente há a sensação externa, tal como a visão, audição, tato, olfato, paladar, que se dá em uma presentação frente a um corpo; em seguida, por meio do sentido interno, a alma retém uma imagem, que é a re-presentação figurativa ou fantasia; por fim, há a lembrança da coisa na memória, enquanto apercepção inteligível da espécie de alguma coisa. A sensação e a retenção figurativa constituem o ego empírico ou *anima*, ao passo que a lembrança na memória pertence ao ego transcendental ou *animus*, porque não há mais vestígio de sensibilidade. De modo transcendental, a mente (*mens*) pensa alguma imagem já pensada na memória e, assim, a mente pensa o pensado; ao refletir sua imagem pensada, a mente pensa a si mesma, aí surge a *cogitatio*: um entendimento da própria mente, que emerge da imagem *de si* mesma apreendida *para si* mesma através do verbo, ou seja, uma retenção fenomenológica da consciência [306]. Pela *cogitatio*, a mente conhece que ela conhece seu próprio íntimo inteligível: a reflexão entre memória e inteligência identifica-se no ato do pensar, manifestando a estrutura gnoseológica da mente racional. Segundo Asiedu, a mente forma uma imagem das coisas que ela busca pensar, de tal modo que a mente deve pensar o mais verdadeiro possível a semelhança da coisa. A mente é consciência de si mesma, porém a imagem não é a mente em si, é necessário também uma semelhança. A consciência manifesta-se quando alguém tenta lembrar alguma coisa na fina ponta do pensamento (*acies cogitationis*), na medida em que envolve a imagem e semelhança da coisa [307].

---

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

Deste modo, o ato reflexivo entre memória e inteligência refere-se ao próprio ato de pensar e de existir. Assim, não devemos conceber a semelhança em função de um conjunto de predicados, mas como semelhança no e pelo existir [308]. A semelhança que retém as lembranças no verbo não constitui atributos, ou seja, as imagens conservadas na alma racional não são predicamentos, mas evidenciam a própria estrutura gnosiológica da substância mental. Bermon diz [309] que faltou a Descartes uma « orientação transcendental », pois ele analisa a alma racional como um sujeito que é predicado pelo pensar, ou seja, o pensamento é uma atributo inerente do *ego cogito*, como se a mente pensante fosse uma coisa (*res*) no sentido aristotélico, isto é, enquanto sujeito (ὑποκείμενον) que pode ser predicado [310]; todavia, Agostinho não aceita que as faculdades espirituais sejam predicados de um sujeito pensante, elas são da mesma substância, isto é, para Agostinho, a memória e a inteligência não são predicamentos inerentes à mente pensante, mas que tais faculdades são consubstanciais à substância mental [311].

---

[307] ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. p. 342 - 343.** "In this presente context, Anselm writes about how the mind forms an image (or a likeness) of whatever it tries to think of. The more truly the mind expresses this likeness of what it thinks the more truly it thinks of the object in question. The mind is also awere of itself and of its image. Its image is not the mind itself, but a likeness. The likeness may be an image (*imago*), an impression (*impressio*), or a thought (*cogitatio, ratio*). This is like what takes place when one tries to remember something by directing the 'acute gaze of thought' (*acies cogitationis*). This too involves forming an image or likeness of the thing one is trying to recall".

[308] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 185** "Nous ne devons pas concevoir la ressemblance en fonction d'une communauté de prédicats, mais comme une ressemblance dans et par l'exister".

[309] Cf. BERMON, Emmanuel. **Op. Cit**. **p. 375 - 400.**

[310] DESCARTES. **Meditações sobre Filosofia Primeira. II, § 7** "Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante". DESCARTES. **Meditações sobre Filosofia Primeira. II, § 9** "Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que também sente. Não é certamente pouco, se essas coisas em conjunto me pertencem".

[311] BERMON, Emmanuel. **Op. Cit**. **p. 378** "[...] en pensant l'esprit sur le modèle du sujeit aristotélicien, comme s'il était une chose parmi les autres, Descartes a manqué le sujeit véritable, et avec lui l' « orientation transcendentatele » À partir de ce constat, il est possible de revenir à la pensée d' Augustin et de montrer comment Augustin récuse, de façon très sûre, le modèle aristotélicien du sujeit pour penser l'esprit. S'il reprend la terminologie de l'*Organon*, c'est pour monter que les puissances de l'esprit ne sont

Ainda segundo Bermon, o problema reside no fato de que Descartes considerou que o pensamento (*cogitatio*) fosse um atributo da mente, uma vez que na filosofia cartesiana, a certeza indubitável de que eu penso demonstra que eu sou (*cogito, ergo sum*), porém, em Agostinho, a evidência sobre meu ser é definida pela consciência de que meu espírito sabe que ele mesmo é espírito, por uma identidade metafísica consigo mesmo ou ipseidade (*ipseitas*) [312]. Em resumo, de maneira fenomenológica, Descartes confunde *ego cogito* e *res cogitans*, ou seja, concebe a alma racional como uma *substantia cogitans* que possui o atributo inerente de pensar, ou seja, para Descartes o pensamento não é consubstancial com a *mens*, mas é um predicado intrínseco que adjetiva um determinado sujeito [313]. Na filosofia agostiniana, o pensamento é a ipseidade da mente (*ipseitas mentis*), que caracteriza a essência da alma racional, ou seja, o pensamento e as faculdades anímicas não são adjetivos de um substrato; a ipseidade contém objetos intencionais sem ser contidos por eles [314]. O verbo do espírito humano é atravessado pela experiência

---

pas des attributs qui résident dans l'esprit comme dans un sujet. Augustine ne rapport donc pas les puissances de l'esprit à une substance qui serait, quant à elle, le substrat de ses attributs. Ces puissances ne sont pas des attributs; elles ne sont pas même des attributs essentiels; elles sont bien plutôt consubstantielles à l'esprit. Chacune est l'esprit lui-même. Plus precisément, chacune est tout l'esprit, tel qu'il se manifeste tout entier à lui-même, sans que rien de lui-même ne lui échappe".

[312] BERMON, Emmanuel. **Op. Cit**. **p. 387** "Le fond du problème reside donc dans le fait que Descartes a consideré que la pensée était un atribut de l'esprit". **p. 388** "C'est la raison pour laquelle il n'y a pas chez Augustin, comme chez Descartes, de disjonction entre l'être et la pensée. Si pour Descartes le fait que je pense prouve que je suis, au nom du príncipe selon lequel aucune qualité n'appartient au néant, pour Augustin, au contraire, l'esprit sait qu'il est en tant qu'il sait qu'il est l'esprit. L'être de l'esprit est défini par l'identité à soi-même ou par l'« ipséité », telles qu'elles sont manifestées par la connaissance que l'esprit a de lui-même".

[313] BERMON. **Op. Cit. p. 393** "Tout se joue em fait dans la « réduction » qu'il opère de l'*ego cogito* à la *res cogitans*, ou dans la confusion « qui fait de l'*ego cogito* une *substantia cogitans* separée, un *mens sive animus* humain, point de départ de raisonnements de causalité » [...] À la différence de Descartes, Augustin rapporte la pensée, non pas à une « chose qui pense », mais à un être dont l'essence même est de se connaître lui-même totalement". **p. 395** "Lorsqu'il se connaît, l'esprit connaît sa substance elle-même, et non pas un attribut".

[314] AGOSTINHO. **De Trinitate IX. iv. 5** *Simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima exsistere, et tamquam involuta evolvi ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subiecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est.* [Simultaneamente, somos advertidos, na medida em que podemos ver, somos advertidos que estas coisas existem na alma, e se manifestam como se fossem ocultas, de modo que sejam sentidas e contadas substancialmente, ou, por assim dizer, essencialmente, não como em um sujeito, tal como a cor, ou a figura no corpo, ou alguma outra qualidade ou quantidade. Pois,

existencial e cotidiana das coisas criadas, mas no ato pensante e interior, a mente reflete espiritualmente sua própria imagem impressa por ela mesma, aderindo à presença secreta *de si para si* [315]; de tal modo que a mente reconhece que suas faculdades constituem seu próprio ser, apercebendo-se enquanto substância espiritual semelhante ao Espírito Supremo.

Com efeito, na Substância Suprema o conhecer identifica-se com sua essência e com seu ser [316]**,** assim, o Verbo não participa da Substância Suprema, ao contrário, Ele é o mesmo univocamente e consubstancialmente. Por um único e mesmo Verbo, a Substância Suprema diz a si mesma e produz todas as coisas que foram feitas [317]. Ademais, tanto o criador quanto a criatura podem ser ditos por um único e mesmo Verbo: as coisas sempre são Nele mesmo e não aquilo que são nelas mesmas, pois, o Espírito diz a si mesmo e imediatamente cria todas as coisas através de seu pensamento [318]. Todavia, ainda permanece o abismo ontológico que separa a mente racional e Espírito Supremo. A memória absoluta implica eternamente em sua inteligência consubstancialmente e conhece tudo essencialmente (*essentialiter*), sem qualquer esquecimento, uma vez que

---

cada um é de tal modo que não excede o sujeito no qual está]. BERMON. **Op. Cit. p. 398** "À la différence des qualités des choses, les facultes de l'esprit ne sont pas confinées dans l'esprit comme dans un sujet, au sens aristotélicien de ce terme [...] et qu'il contient alors en lui-même comme des objets intentionnels, sans être lui-même contenu par elles".

[315] GILBERT. **Op. Cit. p. 198** "Le verbe en lequel l'esprit humain se réflechit est traversé par l'experience des choses, mais est aussi modelé par l'exigence secrète de la présence de soi à soi, même si cette présence pressentie ne peut être énoncée avec exactitude en ce verbe".

[316] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 14, art. 4. resp.**

[317] ANSELMO. **Monologion, XXXIII (53: 11-12)** *Uno igitur eodemque verbo dicit seipsum et quaecumque fecit.* [Portanto, por um único e mesmo verbo diz a si mesmo e tudo o que fez].

[318] ANSELMO. **Monologion, XXIV (53: 15-16)** *creans et creata essentia, dici possunt uno verbo.* [a essência criadora e a essência criada podem ser ditas por um único verbo]. ANSELMO. **Monologion, XXIV (53: 24)** *semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse*. [elas sempre são Nele mesmo, não aquilo que são nelas mesmas, mas aquilo que é Nele mesmo]. ANSELMO. **Monologion, XXXIV (54: 2-3)** *Hoc itaque modo non irrationabiliter asseri potest, quia cum seipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam quidquid factum est uno eodemque verbo*. [assim, deste modo, pode se afirmar não irracionalmente que embora este Espírito Supremo diz a si mesmo, também diz por um único e mesmo Verbo tudo o que foi feito].

sua *cogitatio* é eterna, porque seu conhecer (*scire*) é dizer ou entender (*dicere sive intelligere*) [319]. A Substância Suprema conhece essencialmente tudo por um único ato, porém, a alma racional conhece por múltiplos atos inteligíveis [320], pois na mente humana, dizer não é entender [321], ou seja, a mente humana não conhece a essência das coisas mesmas, mas apenas as semelhanças das respectivas coisas:

> Ninguém, pois, dúvida que as substâncias criadas sejam em si mesmas bem distintas do que elas são em nossa ciência. Elas são em si mesmas por sua própria essência; ao contrário, em nossa ciência não são segundo suas essências, mas segundo suas semelhanças. Resta, portanto, que elas sejam tanto mais verdadeiras em si mesmas do que em nossa ciência, quanto mais verdadeiras estão em algum lugar por sua essência do que por sua semelhança. Como também resulta que toda substância criada é tanto mais verdadeira no verbo, isto é, na inteligência do criador, do que em si mesma, quanto mais verdadeira existe a essência criadora do que a criada [322].

Com efeito, Anselmo parece, em parte, discordar da explicação agostiniana da percepção. Para Agostinho, a imagem do corpo na memória é superior ao corpo em si

---

[319] ANSELMO. **Monologion, XXXV (54: 10-12)** *Quoniam autem idem est summo spiritui scire quod intelligere sive dicere, necesse est ut eodem modo sciat omnia quae scit, quo ea dicit aut intelligit.* [E, embora, para o Espírito Supremo conhecer é igual inteligir ou dizer, é necessário que conheça tudo aquilo que conhece, do mesmo modo que diz ou intelige].

[320] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 28, art. 4. ad 2.** *in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere: et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.* [em nós as relações inteligíveis são multiplicadas ao infinito, porque por um ato o homem entende a pedra, por outro entende que entende a pedra, e por outro também entende este entender: e assim, os atos de entender são multiplicados ao infinito, e por conseguinte, as relações entendidas. Mas isso não tem lugar em Deus, porque por apenas um único ato entende tudo].

[321] ANSELMO. **Monologion, XXIX (47: 22)** *Nam non ut homo non semper dicit quod intelligit.*

[322] ANSELMO. **Monologion, XXXVI (54: 18-19; 55: 1-6)** *Nam nulli dubium creates substantias multo aliter esse in seipsis quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis quam in nostra scientia, quanto verius alicubi sunt per suam essentiam quam per suam similitudinem. Cum ergo et hoc constet, quia omnis creata substantia tanto verius est in verbo, id est in intelligentia creatoris, quam in seipsa, quanto verius existit creatrix quam creata essentia.*

mesmo, pois a alma é mais sutil que o corpo [323], uma vez que a imagem do corpo material é incorporal, na medida em que tal imagem é produzida pela mente incorporal, e portanto, a imagem mental de um corpo é mais eminente (*praestantior*) que o corpo em sua própria substância, se assim não fosse, o inferior afetaria o superior, ou seja, o corpo imprimiria sua imagem na alma racional, e deste modo, a alma não afetaria o corpo por meio do objeto intencional. Agostinho admite, pela ordem racional, que o superior afeta o inferior e não o contrário: é impossível que o superior seja passível ao inferior [324]. Para Anselmo, a coisa mesma é superior à alma que pensa esta coisa, nossa percepção é inferior à essência da coisa: a essência que constitui a coisa não é a semelhança que percebemos da coisa. Por isso, Anselmo diverge não totalmente de Agostinho, porque para Anselmo os sentidos são verdadeiros, na medida em que eles fazem aquilo que devem fazer, ou seja, fornecer dados sensíveis, porém o suposto erro ou engano dos sentidos não se encontra

---

[323] AGOSTINHO. **De Trinitate IX. xi. 16** [...] *melior est tamen imaginatio corporis in animo quam illa species corporis in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali sicuti est animus*. [assim, a imaginação de um corpo na alma é melhor que à espécie no corpo, na medida em que está em uma natureza melhor, isto é, em uma substância viva, tal como é a alma racional].

[324] AGOSTINHO. **De Genesi ad litteram XIII. xvi. 33** *Hic existit quiddam mirabile, ut cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua. Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore. Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago eius esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eamdem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate.* [Aqui existe algo admirável, assim, como o espírito seja anterior ao corpo, e a imagem do corpo seja posterior ao corpo, contudo, porque aquilo que é posterior no tempo se produz no que é anterior segundo a natureza; a imagem do corpo é mais eminente no espírito que o próprio corpo em sua substância. Nem se deve imputar salutarmente que o corpo produz algo no espírito, como se o espírito se submetesse ao corpo que faz a condição de matéria. Com efeito, de todos os modos é mais eminente quem faz do que a coisa da qual se faz algo; de nenhum modo o corpo é mais eminente que o espírito; ao contrário, claramente o espírito é mais eminente que o corpo. Portanto, quando vemos algum corpo, que antes não víamos, e em seguida, inicie sua imagem ser em nosso espírito, da qual podemos recordar quando ausente: porém, o corpo não produz sua própria imagem no espírito, mas o próprio espírito a produz com admirável rapidez, a qual está longe da lentidão do corpo]. BERMON. **Op. Cit. p. 206** "En effet, l'image du corps matériel est elle-même incorporalle, produite par l'esprit, qui est incorporel". **p. 246** "Se fondant sur le príncipe en vertu duquel il serait contraire à l'ordre rationnel que l'inférieur agisse sur le supérieur, Augustin prend déliberément le contre-pied de l'idée selon laquelle la perception résulterait de l'action du corps sur l'âme. Dans la perception, l'âme n'est donc pas comparabile à une cire qui recevrait passivelmente les formes que les corps imprimeraient en elle".

nos sentidos externos, mas no sentido interno, ou seja, na fantasia ajuizada, que não percebe adequadamente os dados dos sentidos externos. É o sentido interior que deve discernir a coisa e a semelhança da coisa (*discernere inter rem et rei similitudinem*), e não os sentidos externos [325]. Ademais, todo corpo é uma coisa, mas nem toda coisa é um corpo (*omne corpus rem est, sed non omne res corpus est*). O pensamento da coisa é inferior a coisa em si mesma, mas não que o pensamento, que constitui o modo de ser da alma racional, seja inferior a um corpo. Além disso, as essências das coisas (*essentiae rerum*) são mais verdadeiras no Verbo Absoluto do que nas coisas criadas. O Verbo Perfeito, ao dizer a si mesmo, diz as essências das coisas criadas e mutáveis. As essências das coisas são mais verdadeiras (*verius*) no Verbo Criador do que nas coisas mesmas, porque as coisas criadas possuem sua razão de existir a partir da Substância Suprema, ou seja, suas essências são o que são na Verdade Suprema [326]. Aliás, somente a Substância Absoluta conhece a essência das coisas, pois todas as coisas preexistem em sua mente: o Espírito Simples criou *ex nihilo* todas as entidades com suas respectivas essências, na medida em que as pensa [327]. O Verbo é a *locutio rerum*, por meio Dele houve a « coisificação das coisas mesmas ».

A ciência humana (*humana scientia*) não conhece a essência das coisas, ou seja, não sabe como o Espírito Supremo diz ou pensa as coisas que foram feitas [328]. As coisas

---

[325] Cf. ANSELMO. **De Veritate, VI.**

[326] ANSELMO. **De Veritate, VII (185: 15-19)** M. *Quidquid igitur est, vere est, inquantum est hoc quod ibi est.* D. *Absolute concludere potes quia omne est vere est, quoniam non est aliud quam quod ibi est.* M. *Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt.* [M. Portanto, tudo o que é, é verdadeiramente, enquanto é isto que é nela. D. Podes concluir absolutamente que tudo é o que é, é verdadeiramente, pois não é outro do que o que é nela. Portanto, a verdade está na essência de todas as coisas que são, porque são o que são na Suprema Verdade].

[327] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 2, art. 4; q. 14, art. 6; q. 14, art. 8.**

[328] ANSELMO. **Monologion, XXXVI (54: 16-18)** *Quae ex re manifestissime comprehendi potest, quomodo dicat idem spiritus vel quomodo sciat ea quae facta sunt, ab humana scientia comprehendi non posse*. [Manifetamente, ela pode compreender a partir da coisa, mas de quemodo o espírito diz ou conhece as coisas que foram feitas, não pode ser compreendido pela ciência humana].

existem mais verdadeiramente nelas mesmas (*in seipsis*) do que quando as pensamos. O espírito humano retém as imagens das coisas de tal modo que as semelhanças das coisas sejam expressadas no espírito (*in spiritu*), para que as entenda com vivacidade na mente (*eas vivacitate mentis intellegat*), e delas o intelecto seja revelado na mente (*et earum intellectus revelatus in mente*) por iluminação [329]. Deste modo, a mente racional lembra as imagens das coisas (*memorat imagines rerum*), e por uma certa síntese interior, ela conhece as semelhanças das coisas (*scit similitudines rerum*)**,** porém, ela não entende essencialmente a coisa (*non intelligit res essentialiter*). Fenomenologicamente, há uma distinção apodítica entre os modos de ser: um é o ser enquanto coisa e outro é o ser como vivenciado ou como consciência [330], porque um é o ser da coisa em si mesma e outro é o ser da coisa na alma [331]. O vivenciado é uma pré-reflexão na qual o espírito humano em si mesmo percebe a coisa, como lembrança na memória, isto é, enquanto presença originária de alguma coisa. Assim, a partir da memória nasce sua própria imagem, que é seu verbo. Desta maneira, reconheço a mim mesmo pela presença das semelhanças das coisas no fluxo temporal da própria percepção, na medida em que o vivenciado da memória se conjuga ao entendimento, para assim, emergir a reflexão interior [332].

Mas, no que consiste lembrar por meio de imagens e conhecer alguma coisa por semelhança? Anselmo não procura expor estritamente uma « teoria do conhecimento », mas, parece que conhecer por semelhança e lembrar por imagens constitui a própria

---

[329] Cf. AGOSTINHO. **De Genesi ad litteram XIII. ix. 20.**

[330] BERMON. **Op. Cit. p. 236** "L'opposition augustinienne entre l'être invité et l'être présent trouve un remarquable prolongement dans la distinction husserlienne entre l'être comme chose et l'être comme conscience. Husserl a en effect montré comment la distinction entre immanence et transcendence est fondée sur « une distinction de principe dans la façon dont l'une et l'autre se donnent ». La distinction « la plus radicale qui soit en générel entre les modes de l'être », à savoir la distinction entre l'être comme vecú ou comme conscience et l'être comme chose, peut donc être constituée de façon apodictique".

[331] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 14, art. 13. ad 2.** *aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima*. [pois um é o ser da coisa em si mesma, e outra é o ser da coisa na alma].

[332] Cf. BERMON. **Op. Cit. p. 237-238.**

estrutura gnoseológica da mente humana, na medida em que a lembrança da memória é sintetizada pela inteligência, de tal modo que o vivenciado não é representado, mas é apresentado [333]. Em outras palavras, a coisa percebida se manifesta ao modo de ser da alma racional, primeiramente como objeto intencional, que aparece como vivenciado na memória, ou seja, enquanto retenção da imagem, e assim, se revela como conhecimento por semelhança. Não é por essência que a *mens* entende as coisas e a si mesma, mas conhece por semelhança, isto é, por analogia [334].

A alma racional pensante é uma criatura, de tal modo que seu ser e seu perceber por analogia constitui-se como estado pré-reflexivo da consciência. A relação entre memória e inteligência está submetida ao seu modo de ser acidental, que manifesta uma consciência pré-reflexiva, isto é, obscura: a contingência existencial mistura as imagens retidas das coisas, e consequentemente, a *mens* aliena sua própria imagem consciente, que é seu verbo, de tal modo que sua semelhança com o Ser Perfeito é distorcida, porque a *mens*, enquanto ser temporal, nem sempre reflete as imagens retidas das coisas e se esquece delas, e consequentemente, não pensa sua própria imagem e não se reconhece em seu verbo. Este conhecimento analógico é manifestado na consciência pré-reflexiva de modo transcendental e fenomênico, na qual se conhece apenas as aparências das coisas, não suas essências. A consciência do vivenciado retém interiormente as lembranças que são conhecidas pela inteligência e preservadas na memória, porém, a ciência humana é um conhecimento confuso e pré-reflexivo, porque consiste em um conhecimento

---

[333] BERMON. **Op. Cit. p. 315** "L'idée selon laquelle les vécus d'autrui sont apprésentés, et non pas présentés [...] il n'y a pas « présentation » du vécu, Augustin ne pense toutefois pas pour autant que le vécu soit « représenté »".

[334] Bermon observa que analogia (ἀναλογία) foi traduzida do grego para o latim como *similitudo* (semelhança) por Marco Túlio Cícero no **De Oratore II, 40, 168** e no **De Inventione I, 52**. Assim, conhecer por semelhança é conhecer por analogia. Cf. BERMON. **Op. Cit. p. 316-317.** Pépin diz, com base em **De Musica I, xii, 23,** que Agostinho traduziu ἀναλογία por *proportione* (proporção), ou seja, que nosso conhecimento é proporcional a nossa capacidade gnoseológica, que é por semelhança. Cf. PÉPIN. **Op. Cit. p. 278.**

analógico; se fosse entendimento essencial, seria sabedoria, pois haveria evidência, reflexão e autoconsciência das coisas e de si mesma, ou seja, já não seria apenas ciência [335]. Esta inconstância e arritmia na apreensão da imagem inteligível de si mesma confunde a semelhança interior, que a alma racional possui com a Substância Suprema.

Com efeito, o Verbo do Espírito Absoluto cria as coisas *ab essentia*, e simultaneamente opera a reflexão inteligível, isto é, o Verbo que causa as coisas é exatamente o mesmo Verbo que as entende *essentialiter*. O pensamento da Substância Suprema é um conhecimento claro e nítido, porque seu Verbo intelige todas as coisas antes que elas existam no mundo, uma vez que todas as essências preexistem no Verbo Eterno, ou seja, há um único Verbo simultaneamente pensante e produtivo. O verbo humano, que é sua imagem interior semelhante ao Verbo Perfeito, também relaciona memória e inteligência, mas de maneira existencial e obscura, uma vez que não conhece as essências das coisas, mas somente suas semelhanças: "em nossa ciência não são suas essências, mas suas semelhanças" [336].

A verdade das coisas reside na sabedoria verbal do Espírito Simples, que nós não podemos compreender, senão de maneira confusa, pois se fosse possível entender lucidamente a perfeição do Verbo Eterno, não seríamos criaturas, como diz Gilbert: "Toda nossa ciência, de fato, se constitui a partir da semelhança das coisas, sem as poder produzir" [337]. Consequentemente, a *mens rationalis* apenas conhece as semelhanças das coisas (*similitudines rerum scit*), ao passo que somente a Substância Simples entende as essências das coisas (*essentiae rerum intelligit*), porque, como foi dito, as coisas criadas são mais reais (*realius*) no Verbo criador do que nelas mesmas, e que as coisas mesmas

---

[335] Estudaremos a diferença entre ciência e sabedoria (*scientia et sapientia*) no capítulo IV desta tese.

[336] ANSELMO. **Monologion, XXXVI (55: 1-2)** *in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similtudines.*

[337] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 203.**

são mais verdadeiras (*verius*) por sua essência do que quando as pensamos. Logo, a Substância Suprema é criadora e princípio de todas as coisas, assim também é seu Verbo consubstancial. Portanto, não são dois criadores, nem dois verbos, e muito menos dois princípios: é um único criador (*unus creator*) e um único princípio (*unus principium*) [338].

O espírito humano retém as imagens ao pensar, mas pela arritmia existencial da apreensão de seu próprio verbo, ele apenas conhece as semelhanças das coisas, não as intelige essencialmente, tal como opera o pensar da Substância Suprema. Por ser criatura, a alma racional é conduzida por suas faculdades à confusão, ao esquecimento, e sobretudo, ao pensamento obscuro pré-reflexivo, uma vez que a *mens* distorce sua semelhança com o Espírito Absoluto. Porém, a *mens* pode vir a tomar consciência de sua condição espiritual através da analogia entre as faculdades gnoseológicas, ou seja, por meio do pensamento reflexivo entre memória e inteligência. A *mens rationalis* pensa pelo seu verbo, podendo vir a refletir em sua imagem interior ao buscar cada vez mais assemelhar-se com a Substância Suprema, todavia, essa apercepção gera um acordo discordante: o pensamento de si mesmo, ao se esforçar para pensar alguma coisa segundo a verdade (*rem veraciter cogitare*), descobre ser ele mesmo concomitantemente um outro (*alter*) [339]. Esta alteridade entre memória e inteligência, parece haver também entre a Substância Suprema e seu Verbo, porque a mente racional é analogicamente semelhante Espírito Simples. No ato da consciência, o verbo pensante perde seu caráter relativo, mas não relacional, ou seja, permanece uma alteridade [340].

---

[338] ANSELMO. **Monologion, XXXVII (55: 23-25)** *Sicut igitur ille est creator rerum et principum, sic et verbum eius: nec tamen sunt duo, sed unus creator et unum principium.* [Assim, portanto, ele é criador e princípio das coisas, assim também seu verbo: contudo, não são dois, mas, um único criador e um único princípio].

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

II. 2. *Generatio sive Nativitas*

A alteridade (*alteritas*) entre memória e inteligência parece evidenciar que são dois, tal como a Substância Suprema e o Verbo também o são. Mas, que tipo de dois? Anselmo diz que são um tipo de dois que não admite pluralidade [341]. É pluralidade inefável [342]: não são dois criadores, nem duas verdades; também não são duas coisas, como duas linhas paralelas ou dois homens, nem dois espíritos, nem dois verbos, nem duas imagens [343].

Anselmo descobre ser impossível exprimir o que sejam os dois (*quid duo sint*), isto é, como o Espírito Supremo e seu Verbo podem ser dois se são um ser consubstancial, porém, através das propriedades singulares eles são dois [344]. De que modo dois singulares não implicam pluralidade e permanecem em um indivíduo subsistente? É impossível compreender, porque é inefável. Porém, mesmo reconhecida a impossibilidade demonstrativa, Anselmo procura aprofundar o mistério através da categoria de relação (*relatio*).

---

[340] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 211** "Cette similitude, qui ne nie ni l'altérité ni la distinction, est fondée en l'origine du Verbe; cette origine s'y dit réfléchissant; elle efface ainsi le caractère relatif, mais non relationnel, du Verbe".

[341] ANSELMO. **Monologion, XXXVIII (56: 7)** *et tamen pluralitatem non admittat in duobus* [e contudo, que não admita pluralidade nos dois]

[342] ANSELMO. **Monologion, XXXVIII (56: 16)** *Ineffabilem certe* [Inefável certamente]

[343] ANSELMO. **Monologion, XXXVIII (56: 9-10)** *non tamen ambo simul sunt duae veritates aut duo creatores* [contudo, ambos não são duas verdades ou dois criadores]. ANSELMO. **Monologion, XXXVIII (56: 21-22)** *Quippe nec sunt duo pares spiritus nec duo pares creatores nec duo aliquid* [sem dúvida, não são dois espíritos pares, nem criadores pares, nem duas coisas pares]. ANSELMO. **Monologion, XXXVIII (56: 27-28)** *Nam ille cuius est verbum aut imago, nec imago nec verbum est.* [Ele, pois, cujo é verbo ou imagem, é nem imagem nem verbo].

[344] ANSELMO. **Monologion, XXXVIII (56: 28-29)** *Constat igitur quia exprimi non potest, quid duo sint summus spiritus et verbum eius, quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo.* [Assim, se constata que não pode exprimir o que sejam os dois, supremo espírito e seu verbo, embora cada um pelas propriedades singulares sejam forçadamente dois].

Anselmo examina a pluralidade que é unidade por meio de relações (*relationes*) internas ao Ser Supremo, na medida em que faz descrições das propriedades singulares de ambos que consubsistem em um único Espírito. Propriedade é aquilo que é próprio, ou seja, é um atributo inerente e não essencial de algo; para ilustrar, tomemos um exemplo da geometria: um triângulo enquanto triângulo deve necessariamente ser de três ângulos, porém, uma propriedade do triângulo é ser equivalente à dois ângulos retos. A propriedade apenas revela um atributo intrínseco, sem manifestar a definição de uma coisa ou sua essência. Com efeito, Anselmo não busca demonstrar, mas apenas descrever as propriedades singulares que subsistem inefavelmente em um único indivíduo, isto é, Anselmo medita as propriedades, que entre si apresentam alteridade e relações. Assim, "é próprio de um ser a partir de outro (*unius esse ex altero*) e é próprio do outro ser outro a partir dele (*alterius alterum esse ex illo*)" [345]. Em outras palavras, "de um nascer do outro" (*unius nasci ex altero*) e "de outro nascer outro dele mesmo" (*alterius nasci alterum ex ipso*) [346].

As coisas naturais (*res naturales*), especialmente as vivas, possuem a dinâmica orgânica de gerar algo distinto de si mesmo, por certo movimento inerente um ser vivo engendra outro ser vivo a partir de si, que apesar de serem diferentes, quando considerados singularmente, eles remetem a uma mesma realidade, por exemplo, os cabelos que nascem da cabeça, ou as frutas que nascem das árvores, ou a prole que nasce

---

[345] ANSELMO. **Monologion, XXXVIII (56: 28-31)** *Constat igitur quia exprimi non potest, quid duo sint summus spiritus et verbum eius, quamvis quibusdam singulorum proprietatibus cogantur esse duo. Etenim proprium est unius esse ex altero, et proprium est alterius alterum esse ex illo.* [Portanto, se constata que não pode exprimir o quê sejam os dois, o supremo espírito e seu verbo, embora, cada um, através das propriedades singulares pareçam ser dois. De fato, é próprio de um ser a partir de outro, e é próprio do outro ser outro a partir dele].

[346] ANSELMO. **Monologion, XXXIX (57: 3-5)** *Quod ipsum nullo utique verbo videtur familiarius posse proferri, quam si dicatur proprium esse unius nasci ex altero, et proprium alterius nasci alterum ex ipso.* [De nenhum modo, o mesmo verbo parece ser proferido mais familiar do que ser dito: o próprio ser de um nascer de outro, e o próprio do outro nascer outro dele].

dos parentes [347]. Porém há dois tipos de geração (*generatio*): em um tipo de geração, tal como os cabelos que nascem da cabeça, ou as frutas que nascem das árvores, ou ainda, os vermes que surgem da carne putrefata, nestas coisas está ausente a razão de semelhança, porque a coisa passa da potência ao ato sem a permanência de sua imagem; ao passo que na geração dos animais, como o cavalo que nasce do cavalo, ou o ser humano que nasce do ser humano, está presente a razão de semelhança, uma vez que a realidade passa da potência ao ato resguardando a imagem. A geração ou nascimento (*generatio sive nativitas*) do Verbo deve ser entendida neste segundo tipo de geração, que resguarda a razão de semelhança e permanece a imagem na alteridade [348].

---

[347] ANSELMO. **Monologion, XXXIX (57: 15-16)** *dicimus enim capillos nasci de capite et poma ex arbore, licet nec illi capitis nec ista arboris similia sint* [dizemos que os cabelos nascem da cabeça e as frutas da árvore, embora eles não sejam semelhantes às cabeças nem às árvores].

[348] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 27, art. 2. resp.** *processio verbi in divinis dicitur generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia: et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus: et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis: non cuiuscumque, nam vermes qui generationis in animalibus, non habent rationem generationis et filiationes, licet sit similitudo secundum genus: sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura euisdem speciei, sicut homo procedit ab homo, et equus ab equo. In viventibus autem quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines at animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cuius vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tale vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quae est propria viventium. Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis.* [A processão do verbo na divindade é dita geração. Para prová-lo, é preciso saber que usamos o nome geração de duas maneiras. Ele se aplica, primeiramente, e um sentido comum a tudo o que se gera ou se corrompe. Neste caso, geração significa a mudança do não ser para o ser. Usamos, em segundo lugar, e desta vez no sentido próprio, a propósito dos seres vivos. Neste caso, geração significa a origem que um ser vivo tem de seu princípio vivo conjunto. Chama-se propriamente de nascimento. Nem todo vivente, entretanto, é qualificado de gerado: propriamente se diz que o que procede por razão de semelhança. Daí que o pelo ou o cabelo não têm a razão de gerado, nem de filho, mas somente o que procede por razão de semelhança, e não uma semalhaça qualquer, pois os vermes, gerados nos animais, não realizam a razão de geração e filiação, se bem que haja uma semelhança segundo o gênero. Requer-se para a razão de tal geração que proceda por razão de semelhança na natureza da mesma espécie, como o ser humano procede do ser humano, e o cavalo do cavalo. Então, nos seres vivos, como o ser humano ou o animal, que procedem da potência para o ato de vida, a geração inclui os dois sentidos de geração. Mas, no caso de um ser vivo cuja vida não passa da potência ao ato, a processão, se existe neste vivente, exclui totalmente a primeira razão de geração. Mas pode ter a razão de geração própria aos viventes. É assim, portanto, que a processão do verbo em Deus realiza a razão de geração].

A analogia com a geração natural das coisas vivas possibilita ter uma noção da geração entre a Substância Suprema e seu Verbo: o Verbo nasce da Substância Suprema, porque a Substância Suprema gera seu Verbo a partir de si mesma. Todavia, o Verbo não é gerado exatamente como as coisas criadas, porque não há movimento nem corrupção no Espírito Simples, uma vez que é eterno. Assim, a geração interna do Criador é somente análoga à geração da criatura. Deste modo, o Verbo emana nascendo (*nascendo emanat*) como criador de criador (*creator de creatore*), ou como ser supremo de ser supremo (*summum de summo*) [349]. Ademais, Anselmo diz que é próprio da Substância "ser o mais verdadeiro parente" (*verissimum esse parentem*) e é próprio do Verbo "ser a mais verdadeira prole" (*verissimum esse prolem*) [350], porque um nasce do outro, embora o outro seja nascido dele; pois, um gera o outro de si mesmo, enquanto o outro é gerado através dele mesmo: o Ser Supremo é "verdadeiríssimo gerar" (*verissime gignere*) e seu Verbo "verdadeiríssimo ser gerado" (*verissime gigni*) [351].

Ademais, observamos que Anselmo, na medida em que expõe a dinâmica do nascimento (*nativitas*), descreve as relações entre um e outro através das categorias da ação e paixão, pois gerar e ser gerado (*gignere et gigni*), ou, emanar e ser emanado (*emanare et emanari*) denotam gramaticalmente voz ativa e voz passiva. Pela oposição entre agente e paciente, Anselmo constata que um é verdadeiríssimo genitor e pai, enquanto o outro é gerado e filho (*quod alterius verissime sit esse genitorem et patrem,*

---

[349] ANSELMO. **Monologion, XXXIX (57: 5-7)** *Certum namque iam constat, quia verbum summi spiritus non sic est ex eo, quemadmodum ea quae ab illo facta sunt, sed quemadmodum creator de creatore, summum de summo.* [Certamente já se constata que o verbo do espírito supremo não é a partir dele, tal como as coisas que por ele são feitas, mas como criador de criador, supremo de supremo]

[350] ANSELMO. **Monologion, XL (58: 5-7)** *Quapropter illius est proprium verissimum esse parentem, istius vero verissimam esse prolem.* [Por isso, é próprio dele ser o mais verdadeiro parente, e aquele ser a mais verdadeira prole].

[351] ANSELMO. **Monologion, XLI (58: 12-13)** *Quare summi spiritus est verissime gignere, et verbi eius verissime gigni.* [Por isso, o espírito é o verdadeiríssimo gerar e seu verbo o verdadeiríssimo ser gerado]

alterius genitum et filium) [352]. Assim, na relação da alteridade há um pai e um filho (*pater et filius*). Mas, por qual razão não pode ser uma relação entre mãe e filha (*mater et filia*)? Anselmo diz que na Substância Suprema não há diferença de sexo (*sexus discretio*) [353], mas são pai e filho porque são maiores e mais fortes do que mãe e filha, todavia na geração de algumas aves/pássaros (*ut in quibusdam avium generibus*) o sexo feminino é sempre maior e mais forte, ao passo que o masculino é menor e mais fraco [354]. A causa primeira e principal da prole é o pai, a causa paterna sempre precede a causa materna [355], se o gerador é pai, o gerado deve ser filho, porque o filho se assemelha mais ao pai do que à filha se assemelha ao pai [356].

A explicação de Anselmo é biológica, na medida em que elucida a procriação ou nascimento por analogia com as criaturas vivas, isto é, analogia genealógica que procura a alteridade através da origem sexual e na oposição entre forte e fraco [357]. Poder-se-ia criticar a linguagem de Anselmo, dizendo que é patriarcal e concede prioridade à masculinidade; de fato, Anselmo opõe-se a uma descrição feminina da Substância

---

[352] ANSELMO. **Monologion, XLII (58: 15-16).**

[353] ANSELMO. **Monologion, XLII (58: 19-20)** *cum in eis nulla sit sexus discretio*.

[354] ANSELMO. **Monologion, XLII (58: 25-27)** *ut in quibusdam avium generibus, in quibus femininus sexus semper maior et validior est, masculinus vero minor et infirmior.* [tal como em alguns gêneros de aves, nos quais o sexo feminino é sempre maior e mais forte, e o masculino menor e mais fraco]

[355] ANSELMO. **Monologion, XLII (59: 1-5)** *Aut certe idcirco magis convenit summo spiritui patrem dici quam matrem, quia prima et principalis causa prolis semper est in patre. Nam si maternam causam quolibet modo semper paterna praecedit, nimis incongruum est, ut illi parenti aptetur nomen matris, cui ad gignendam prolem nulla alia causa aut sociatur aut praecedit.* [Ou ainda, certamente, ao espírito supremo convém mais dizer pai que mãe, porque a causa primeira e principal da prole está sempre no pai. Pois, de todo modo, se a causa paterna sempre precede a causa materna é execessivamente incongruente adaptar o nome mãe a esse parente, cuja nenhuma outra causa associa ou precede para gerar a prole].

[356] ANSELMO. **Monologion, XLII (59: 6-8)** *Quod si filius semper similior est patri quam filia, nihil autem similius est alteri quam summo patri proles sua: verissimum est hanc prolem non esse filiam, sed filium.* [Se, porém, o filho é sempre mais semelhante ao que a filha, e se nada é mais semelhante ao outro que sua prole ao pai supremo: é mais verdadeiro esta prole não ser filha, mas filho].

[357] VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. p. 108** "[...] pois, de acordo com a biologia medieval, a principal causa da prole está no pai". BERMON. **Op. Cit. p. 321** "C'est donc à la sexualité et à la procréation, inscrites dans le corps même des animaux, qu'est fondamentalement rapportée l'ouverture à l'autre que soi".

Suprema, tal como fez Agostinho [358]: portanto, um é verdadeiramente Pai (*pater*) e o outro verdadeiramente Filho (*filius*) [359]. A oposição entre um agente e outro paciente não manifesta relação de maternidade (*maternitas*), ou seja, o nascimento do filho não é parto, mas emanação imediata da paternidade (*paternitas*). Deste modo, Anselmo exclui toda feminilidade da Substância Suprema: a filiação (*filiatio*) é uma relação restrita à masculinidade.

A analogia genealógica, que manifesta a alteridade entre Pai e Filho, retira seus princípios do Credo da fé cristã [360]. A primazia da masculinidade sobre a feminilidade tem origens na estrutura familiar, moral e política de diversos povos da Antiguidade. Com base em narrativas sagradas, Sigmund Freud (1856-1939) levantou hipóteses psicanalíticas sobre o poder patriarcal e seu conflito com o filho: nos tempos imemoriais, o macho forte era senhor e pai de toda tribo e usava seu poder com violência contra seus filhos, que por ele eram expulsos, mortos ou castrados [361]; todavia, o temor ao pai também se manifestava como veneração, porque, os filhos, que desejavam tomar o poder do pai

---

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

[359] ANSELMO. **Monologion, XLII (59: 8-12)** *Sicut igitur proprium est illius verrisime gignere, istius vero gigni: sic proprium est illius verissimum esse genitorem, istius vero verissimum genitum. Et sicut alter est verissimus parens, alter verissima proles: sic alter est verissimus pater, alter verissimus filius.* [Portanto, assim como é próprio a este o gerar verdadeiríssimo, e àquele o ser gerado verdadeiríssimo, assim o próprio dele é ser o mais verdadeiro genitor, e aquele ser o mais verdadeiro gerado. E assim como um outro é o mais verdadeiro parente, o outro é a mais verdadeira prole: logo, um outro é o mais verdadeiro pai, o outro é o mais verdadeiro filho]

[360] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 213** "Anselme reçoit de la foi les dénominations 'Pére' et 'Fils' pour exprimer l'Esprit et son Verbe, la dualité ineffable selon une relation d'origine". Exemplos de fórmulas clássicas da fé cristã estabelecidas ao longo da Tradição eclesiástica são o **Credo Apostólico** (*Symbolum Apostolicum*) e o **Credo Niceno-Constantinopolitano** (*Symbolum Nicaenum Constantinopolitanum*), aceitos pela maioria das igrejas cristãs, como Católica, Ortodoxa e Reformada.

[361] FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios.** Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2018. **p. 131.** "O macho forte era senhor e pai de toda a horda, e ilimitado em seu poder, que usava com violência. Todas as fêmeas eram propriedade sua, tanto as mulheres e filhas da própria horda como talvez também aquelas raptadas de outras hordas. O destino dos filhos era duro; quando provocavam o ciúme do pai, eram mortos ou castrados ou expulsos".

para si mesmos, representavam-no como modelo exemplar e buscavam assemelhar-se com ele [362].

Este conflito e oposição entre pai e filho culminou em um parricídio, o filho mata o próprio pai com a finalidade de assumir seu poder. É muito provável que Freud tenha recolhido esta hipótese sobre o assassinato do pai da mitologia greco-romana, no qual Céu (Urano) fora castrado pelo seu próprio filho Cronos (Saturno), tal como narrado na *Teogonia* por Hesíodo [363]. Com a morte do patriarca, surgiu uma disputa entre os irmãos para saber qual deles era o verdadeiro substituto do pai; segundo Freud, nenhum dos filhos alcançou o poder do primeiro pai, mas no lugar do pai, foram desenvolvidos cultos em lembrança aos antepassados, que possibilitaram o surgimento das instituições, da moral e do direito, que tinham valor sagrado [364]. Ademais, após o período imemorial do patriarcado primordial, que terminou com a assassinato do pai, houve o surgimento do matriarcado e a proliferação de muitas práticas supersticiosas, mágicas e politeístas através do culto aos totens animais e aos deuses, ou seja, por meio de adoração estética a animais antropomorfizados que remetiam a figura do pai [365]. Depois do matriarcado, houve uma restauração do patriarcado, que manteve o culto politeísta aos ancestrais, porém o poder do pai de família não era tal como fora no tempo primordial, pois já haviam sido instituídas as leis e a religião, ou seja, o poder patriarcal não residia em um só pai,

---

[362] FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios. p. 132.** "[...] que não só odiavam e temiam o pai, mas também o veneravam como modelo, e que cada um deles na realidade queria se colocar em seu lugar".

[363] Cf. HESÍODO. **Obras y Fragmentos [Teogonía – Trabajos y Días – Escudo – Fragmentos - Certamen].** Trad. Aurélio P. Jiménez & Alfonso Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1978. **p. 78 -79.**

[364] FREUD. **Op. Cit. p. 132 - 133.** "Cabe supor que depois do parricídio se seguiu um longo período em que os irmãos lutaram uns com os outros pela herança paterna, que cada um deles queria obter só para si. A compreensão dos perigos e do insucesso dessas lutas, a lembrança do feito libertador realizado em comum e as ligações emocionais recíprocas que tinham surgido durante os tempos da expulsão levaram finalmente a um acordo entre eles, uma espécie de contrato social, Surgiu a primeira forma de organização social com *renúncia aos impulsos*, reconhecimento de obrigações mútuas e estabelecimento de determinadas *instituições*, declaradas invioláveis e sagradas; ou seja, os primórdios da moral e do direito".

[365] Cf. FREUD. **Op. Cit. p. 133 - 134.**

mas em muitos pais [366]. Um exemplo mitológico da restauração do patriarcado é aquela rebelião contra os titãs e o estabelecimento da paz olímpica chefiada por Zeus (Júpiter), também narrado na *Teogonia* por Hesíodo [367]. E um exemplo histórico disso pode ser encontrado no Direito Romano, constituído nas famosas *Leges duodecim tabularum*, sobretudo na quarta tábua intitulada *de iure patrio*, no qual o pai de família (*pater familias*) tinha o dever, assegurado em lei, de prover todas as necessidades da casa, o que originava um poder de direito privado sobre a vida e a morte da esposa, dos filhos e dos escravos; já no final da República, e sobretudo no Império, esse poder de direito privado se torna também de direito público: o pai da pátria (*pater patriae*) era um título honroso conferido aos homens virtuosos do poder executivo, como cônsules e imperadores [368]. Todavia, o reestabelecimento adequado do retorno ao Pai primordial e a consciência do Uno foi operada pelas religiões monoteístas, sobretudo no judaísmo e no cristianismo, especialmente revelada nas concepções de S. Paulo, que relaciona a morte de Cristo e a expiação do pecado contra Deus Pai [369].

---

[366] FREUD. **Op. Cit. p. 134** "O direito materno foi substituído por uma ordem patriarcal restaurada. Os novos pais, porém, jamais alcançaram a onipotência do pai primordial; eles eram muitos, convivendo em associações maiores do que havia sido a horda, tinham de se entender bem e permaneciam limitados por normas sociais".

[367] Cf. HESÍODO. **Op. Cit. p. 98 - 109.**

[368] Cf. MEIRA, SÍLVIO A. B. **A Lei das XII Tábuas: fonte do direito público e privado.** Rio de Janeiro: Forense, 1972. **p. 166 -176.**

[369] FREUD. **Op. Cit. p. 138 -140.** "A reintegração do pai primordial em seus direitos históricos foi um grande progresso, mas não podia ser o fim. As outras partes da tragédia pré-histórica também exigiam reconhecimento [...] parece que uma crescente consciência de culpa se apoderou do povo judeu, e talvez de todo mundo cultural da época, como precursora do retorno ao conteúdo recalcado. Até que alguém desse povo judeu, na justificação de um agitador político-religioso, encontrou o pretexto como o qual uma nova religião, a cristã, se separou do judaísmo. Paulo, um judeu romano de Tarso, tomou essa consciência de culpa e a remontou corretamente à sua forma pré-histórica. Ele chamou essa fonte de *pecado original*; era um crime contra Deus que só podia ser expiado por meio da morte. Com o pecado original, a morte havia chegado ao mundo. Na realidade, esse crime digno de morte havia sido o assassinato do pai primordial mais tarde endeusado. Mas não se recordou do assassinato, e sim, em seu lugar, se fantasiou sua expiação, e por isso essa fantasia pôde ser saudada com a mensagem redentora (*evangelho*). Um filho de Deus se deixou matar como inocente e com isso tomou sobre si a culpa de todos. Tinha que ser filho, pois afinal havia sido o assassinato do pai. É provável que tradições de mistérios orientais e gregos tenham influenciado o desenvolvimento da fantasia redentora. O essencial dela parece ter sido a contribuição do próprio Paulo. Ele era um homem de aptidão religiosa no mais autêntico sentido; os traços obscuros do passado espreitavam em sua alma, prontos a irromper em regiões mais conscientes. [...] O *redentor* não podia ser

No diálogo *Cur Deus Homo,* Anselmo busca entender de que modo a humanidade pode se libertar do pecado, argumentando que o pecado não pode ser absolvido apenas pelo homem, nem pelo anjo, mas por Deus [370]. Por amor, Deus se fez carne e morreu, de tal forma que a incarnação e morte de Deus foi um ato de justificação, que opera por justiça, assim, através deste sacrifício, Deus vence o demônio e livra o homem de todas as consequências nefastas do pecado [371]. Contudo, poder-se-ia objetar que Deus ao incarnar e morrer seria um fraco, mas na medida em que Deus se fez homem, Deus não se humilha, mas exalta a natureza humana [372]. De maneira geral, Deus assumiu a natureza

---

outro senão o principal culpado, o chefe do bando de irmãos que tinha subjulgado o pai. [...] O judaísmo havia sido uma religião do pai, e o cristianimo se tornou uma religião do filho. O antigo Deus-Pai passou ao segundo plano por trás de Cristo, e Cristo, o filho, tomou seu lugar, exatamente como naqueles tempos primitivos cada filho havia ansiado."

[370] ANSELMO. **Cur Deus Homo I, v (52: 12-24)** *B. Haec ipsa liberatio si per aliam quam per dei personam, sive per angelum sive per hominem, esse facta quolibet modo diceretur, mens hoc humana multo tolerabilius acciperet. Potuit enim deus hominem aliquem facere sine peccato, non de massa peccatrice, nec de alio homine, sed sicut fecit Adam, per quem hoc ipsum opus fieri potuisse videtur. A. An non intelligis quia, quaecumque alia persona hominem a morte aeterna redimeret, eius servus idem homo recte iudicaretur? Quod si esset, nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset: cum ipse, qui non nisi dei servus et aequalis angelis bonis per omnia futurus erat, servus esset eius, qui deus non esset et cuius angeli servi non essent.* [B. Se fosse dito, de algum modo, que esta mesma libertação foi feita por algum outro do que pela pessoa de Deus, por anjo ou por homem, a mente humana o aceitaria muito mais toleravelmente. Pois, Deus pôde fazer algum homem sem pecado, não da massa pecadora, nem de outro homem assim como fez Adão, por quem parece que esta mesma obra pudesse ser feita. A. Mas não entendes que, se fosse outra pessoa que redimisse o homem da morte eterna, seu servo igualmente homem fosse julgado retamente? Se assim fosse, de nenhum modo teria sido restaurada naquela dignidade, que fora tida, se não pecasse: quando ele mesmo, que não era senão servo de Deus e que deve ser em tudo igual aos anjos bons, fosse seu servo, de alguém que não fosse Deus e cujos anjos não fossem servos].

[371] Cf. ANSELMO. **Cur Deus Homo I, vi – vii.**

[372] ANSELMO. **Cur Deus Homo I, viii (59: 18-28)** *A. Qui hoc dicunt, non intelligunt quod credimus. Divinam enim naturam absque dubio asserimus impassibilem, nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari, nec in eo quod facere vult laborare. Sed dominum Christum Iesum dicimus verum deum et verum hominem, unam personam in duabus naturis et duas naturas in una persona. Quapropter cum dicimus deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae quam gerebat; et sic nostrae fidei nulla ratio obviare cognoscitur. Sic enim nullam divinae substantiae significamus humilitatem, sed unam dei et hominis monstramus esse personam. Non ergo in incarnatione dei ulla eius humilitas intelligitur facta, sed natura hominis creditur exaltata.* [A. Aqueles que dizem isto, não entendem o que cremos. Pois, sem dúvida, afirmamos que a natureza divina é impassível, de nenhum modo pode ser humilhado de sua alteza, nem trabalhar naquilo em que quer fazer. Mas dizemos que o Senhor Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, uma pessoa em duas naturezas e duas naturezas em uma pessoa. Por isso, quando dizemos que Deus sofreu alguma paixão humilhante ou fraca, não entendemos isso segundo a sublimidade impassível da natureza, mas segundo a fraqueza da substância humana que gerava; e assim nenhuma razão conhecida se opõe a nossa fé. Consequentemente, de nenhum modo significamos humildade da substância divina, mas

humana porque quis, não por necessidade, nem por violência, mas simplesmente por causa de sua vontade livre: por retidão de sua boa vontade, Deus quis incarnar e morrer. O pecado surgiu por causa da contumélia e injuria do homem perante Deus-Pai, isto é, pela desobediência de Adão e Eva, de tal forma que o pecado adveio ao homem não através de um débito ontológico, mas por um débito moral. Anselmo pensa que, devido ao pecado original, o homem por si mesmo não pode satisfazer seu estado debilitado, ou seja, não pode restabelecer sozinho sua saúde, sendo necessário um Deus-Homem para restituir o estado decaído da humanidade, desta maneira, somente o Deus-Homem pode pagar o débito, uma vez que, através de seu sacrifício misericordioso, Ele satisfaz a pena ou punição, isto é, quita a dívida original. [373].

A natureza humana foi criada para amar o Sumo Bem, ou seja, o homem foi criado justo e racional em um estado original de beatitude, de tal forma que ele não morre. Todavia, Adão e Eva pecaram ao comerem o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal, e consequentemente, perderam a beatitude, e agora, todos pecam. A queda humana do estado beatífico original, através do pecado, trouxe sequelas à humanidade: as dores de parto, o trabalho, a escravidão e a morte [374]. Nenhum homem da

---

mostramos ser uma pessoa de Deus e do homem. Portanto, entende-se que na incarnação de Deus nenhuma humilhação é feita, mas acredita-se que a natureza do homem é exaltada].

[373] Cf. ANSELMO. **Cur Deus Homo I, ix – xxv.**

[374] Cf. ANSELMO. **Cur Deus Homo II, i-ii. Genesis 2:16-17** *Et praecepit Dominus Deus Adae dicens: ab omni ligno, quod est in paradiso, edes ad escam. De ligno autem cognoscendi bonum et malum, non manducabitis de illo: qua die autem ederitis ab eo, morte moriemini* **[Vetus Latina]**; *praecepitque ei, dicens: Ex omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris* **[Vulgata]. Genesis 3:16-20** *Et mulieri dixit: multiplicans multiplicabo tristitias tuas, et gemitum tuum: in tristitiis paries filios, et ad virum tuum conversio tua, et ipse tui dominabitur. Adae autem dixit: quia audisti vocem mulieris tuae, et edisti de ligno, de quo praeceperam tibi eo solo non edere, maledicta terra in operibus tuis: in tristitiis edes illam omnes dies vitae tuae. Spinas et tribulos germinabit tibi, et edes foenum agri. In sudore faciei tuae edes panem tuum, donec convertaris in terram ex quam sumptos es: quia terra es, et in terra ibis. Et vocavit Adam nomem mulieris suae, Vita: quoniam haec est mater omnium viventium.* **[Vetus Latina]**; *Mulieri quoque dixit: Multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos: in dolore paries filios, et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui. Adae vero dixit: Quia audisti vocem uxoris tuae, et comedisti de ligno, ex quo praeceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terrae. In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram de qua sumptus es: quia pulvis es et in pulverem reverteris. Et vocavit Adam nomen uxoris suae,*

massa pecadora pode quitar o débito moral do pecado, somente o Deus-Homem pode remir o pecado, ou seja, o sacrifício do Deus-Homem é o único recurso capaz e suficiente para absolver a pena do pecado. É necessário ao Deus-Homem ser tanto divino quanto humano, porque Deus pode libertar e o homem deve se salvar do pecado [375]. Contudo, o Deus-Homem não é fruto da cópula entre sexos diferentes, onde o masculino e o feminino geram um terceiro, nem é concebido pelo cruzamento entre espécies diferentes de um mesmo gênero, e muito menos pela corrupção entre ambas, que decompondo-se entre si, compõem um terceiro híbrido. O Deus-Homem deve ser uma pessoa de duas naturezas, simultaneamente divino e humano. Por analogia, assim como o homem é a reunião de corpo e alma, o Deus-Homem é integralmente divino e humano; logo, o cruzamento entre espécies que geram um híbrido ou a conjugação sexual entre macho e fêmea que origina um terceiro não são analogias adequadas, a melhor analogia é a convergência entre corpo e alma [376].

Heva: eo quod mater esset cunctorum viventium **[Vulgata]. Ioannes 8: 34** *Respondit eis Jesus: amem, amem dico vobis: quia omnis, qui facit peccatum, servus est peccati.* **Ad Romanos 6: 23** *Stipendia enim peccati, mors. Gratia autem Dei, vita aeterna, in Christo Jesu Domino nostro.*

[375] ANSELMO. **Cur Deus Homo II, vi (101: 3-21)** *A. Hoc autem fieri nequit, nisi sit qui solvat deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter deum est. B. Ita constat. A. Illum quoque qui de suo poterit deo dare aliquid, quod superet omne quod sub deo est, maiorem esse necesse est quam omne quod non est deus. B. Nequeo negare. A. Nihil autem est supra omne quod deus non est, nisi deus. B. Verum est. A. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi deus. B. Sic sequitur.A. Sed nec facere illam debet nisi homo. Alioquin non satisfacit homo. B. Non videtur aliquid iustius. A. Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat deus-homo. B. 'Benedictus deus', iam magnum quiddam invenimus de hoc quod quaerimus. Prosequere igitur, ut incepisti. Spero enim quia deus nos adiuvabit.* [A. Isto não pode ser feito a não ser que seja alguém pague a Deus, pelo pecado do homem, algo maior a tudo que está fora de Deus. B. Assim se constata. A. Ele também poderá dar algo de si a Deus, que supera tudo que está abaixo de Deus, é necessário ser maior que tudo o que não é Deus. B. Não posso negar. A. Contudo, nada está acima de tudo aquilo que Deus não é, a não ser Deus. B. É verdadeiro. A. Logo, somente Deus pode fazer esta satisfação. B. Assim se segue. A. Mas nem deve fazê-la senão o homem, do contrário, não satisfaz o homem. B. Não se vê algo mais justo. A. Portanto, se assim se constata, é necessário que aquela cidade celestial seja realizada pelos homens, nem isso pode ser, a não ser que se faça a predita satisfação, que senão Deus pode fazer, e que senão o homem deve fazer: é necessário que a faça pelo Deus-Homem. B. Bendito Deus, já chegamos a grande coisa que buscávamos. Portanto, prossiga o que começou, porque espero que Deus nos ajudará].

[376] ANSELMO. **Cur Deus Homo II, vii (101:24-26; 102: 1-22)** *A. Investigandum nunc est quomodo esse possit deus-homo. Divina enim natura et humana non possunt in invicem mutari, ut divina fiat humana aut humana divina; nec ita misceri ut quaedam tertia sit ex duabus, quae nec divina sit omnino nec humana. Denique si fieri posset ut altera in alteram converteretur, aut esset tantum deus et non homo, aut solum*

A humanidade está contaminada pelo pecado original, de tal modo que o pecado perpassa de geração em geração, sendo transmitido geneticamente através do sexo, sobretudo, pelo afeto da libido [377]. Contudo, o Deus-Homem não pode ter pecado em sua

---

homo et non deus. Aut si miscerentur ita, ut fieret ex duabus corruptis quaedam tertia - quemadmodum de duobus individuis animalibus diversarum specierum masculo et femina nascitur tertium, quod nec patris integram nec matris servat naturam, sed ex utraque tertiam mixtam -: nec homo esset nec deus. Non igitur potest fieri homo-deus quem quaerimus, ex divina et humana natura, aut conversione alterius in alteram, aut corruptiva commixtione utriusque in tertiam, quia haec fieri nequeunt; aut si fieri valerent, nihil ad hoc quod quaerimus valerent. Si autem ita quolibet modo coniungi dicuntur hae duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius deus, et non idem sit deus qui et homo: impossibile est, ut ambo faciant quod fieri necesse est. Nam deus non faciet, quia non debebit; et homo non faciet, quia non poterit. Ut ergo hoc faciat deus-homo, necesse est eundem ipsum esse perfectum deum et perfectum hominem, qui hanc satisfactionem facturus est; quoniam eam facere nec potest nisi verus deus, nec debet nisi verus homo. Quoniam ergo servata integritate utriusque naturae necesse est inveniri deum-hominem, non minus est necesse has duas naturas integras conveniri in unam personam - quemadmodum corpus et anima rationalis conveniunt in unum hominem -, quoniam aliter fieri nequit, ut idem ipse sit perfectus deus et perfectus homo. B. Totum mihi placet quod dicis. [Agora deve-se investigar de que modo possa ser o Deus-Homem. Com efeito, a natureza divina e a humana não podem ser mudadas entre si, para que a divina se faça humana, ou a humana, divina; assim, nem ser misturadas, para que alguma terceira seja a partir das duas, que nem seja totalmente divina, nem humana. Porque se pudesse ser feito para que uma delas se convertesse na outra, ou fosse apenas Deus e não homem, ou só homem e não Deus. Ou se assim se misturassem, para que das duas corrompidas se fizesse alguma terceira – assim como de dois animais individuais de espécies diversas de masculino e de feminino é nascida uma terceira, que não se sirva integralmente do pai, nem da natureza da mãe, mas uma terceira mesclada de ambas -: nem fosse homem, nem Deus. Portanto, o Homem-Deus, que buscamos, não pode ser feito da natureza divina e humana, ou da conversão de uma na outra, ou a mistura corruptiva entre ambas em uma terceira, porque isto não é possível; ou se fossem validas para ser feitas, nada disso seria válido para o que buscamos. Porém, se de todo modo estas duas naturezas integrais são ditas conjugadas, tal como uma seja homem, a outra Deus, e que não seja igualmente Deus e homem: é impossível, para que ambos façam o que é necessário fazer. Pois Deus não fará, o que não deverá: e o homem não fará, o que não poderá. Logo, para que o Deus-Homem seja feito, é necessário ele ser igualmente perfeito deus e perfeito homem, que deve fazer esta satisfação; embora ele não pode fazer a não ser que seja verdadeiro Deus, nem deve a não ser que seja verdadeiro homem. Portanto, é necessário a integridade conservada de ambas as naturezas ser encontrada no Deus-Homem, e não é menos necessário que estas duas naturezas integras sejam reunidas em uma pessoa – assim como o corpo e a alma racional convergem em um homem -, uma vez que o contrário não pode ser feito, para que igualmente o mesmo seja perfeito Deus e perfeito homem. B. Me agrada tudo o que dizes].

[377] Sobre a geração sexual e libidinosa da humanidade Cf. AGOSTINHO. **De Civitate Dei XIV. 16; XV.xv-xvi.** ANSELMO. **Cur Deus Homo II, viii (102: 26-30; 103: 1-19)** *A. Restat nunc quaerere unde et quomodo assumet deus humanam naturam. Aut enim assumet eam de Adam, aut faciet novum hominem, quemadmodum fecit Adam de nullo alio homine. Sed si novum hominem facit non ex Adae genere, non pertinebit ad genus humanum quod natum est de Adam. Quare non debebit satisfacere pro eo, quia non erit de illo. Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciat, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator aut eiusdem generis. Aliter namque nec Adam nec genus eius satisfaciet pro se. Ergo sicut de Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est, ita nullus nisi vel ipsi vel qui de illis nascitur, pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi et nequeunt, necesse est, ut de illis sit qui hoc faciet. Amplius. Sicut Adam et totum genus eius per se stetisset sine sustentatione alterius creaturae, si non peccasset: ita oportet ut, si idem genus resurgit post casum, per se resurgat et relevetur. Nam per quemcumque in statum suum restituatur: per illum utique stabit, per quem statum suum recuperabit. Deus etiam quando humanam naturam primitus fecit in solo Adam, nec feminam, ut de utroque sexu multiplicarentur homines, facere voluit nisi de ipso, aperte monstravit se non nisi de Adam voluisse facere, quod de natura humana facturus erat. Quapropter si genus Adae per aliquem relevatur hominem qui non sit de eodem genere: non in illam dignitatem, quam habiturum erat, si non peccasset Adam, et ideo non integre restaurabitur et dei propositum deficere videbitur; quae duo inconvenientia sunt. Ergo necesse est ut de Adam assumatur homo, per quem restaurandum est genus Adae.* [Resta agora buscar de onde e de

pessoa, de tal forma que ele não pôde ter vindo ao mundo através da cópula sexual entre masculino e feminino. Anselmo argumenta que há quatro formas de Deus fazer um ser humano: 1. do varão e da mulher, que é o normal aos homens; 2. sem varão e sem mulher, como Adão foi feito do pó da terra e pelo sopro divino; 3. só do varão, como foi feita Eva da costela de Adão; 4. só da mulher, como foi Jesus Cristo [378]. A genealogia anselmiana

---

que modo Deus assumiu a natureza humana. Com efeito, ou assumiu aquela de Adão, ou fez um novo homem, do mesmo modo que fez Adão de nenhum outro homem. Mas se faz um novo homem não da geração de Adão, não será pertencente ao gênero humano que nasceu de Adão. Por isso não deverá satisfazer por ele, porque não será dele. Assim, pois é reto, para que satisfaça o homem por culpa do homem, assim é necessário, para que igualmente o satisfazente seja pecador e de seu gênero. Contudo nem outro Adão nem seu gênero satisfaz por ele mesmo. Portanto, assim como de Adão e Eva o pecado é propagado em todos os homens, assim ou ninguém ou ele mesmo ou quem deles é nascido, deve satisfazer por pecado do homem. Portanto, embora eles também não podem, é necessário que seja um deles que fará isto. Dizendo melhor, assim como Adão e todo seu gênero permaneceu por si sem sustentação de outras criaturas, se não pecasse: assim é necessário que ressurja do mesmo gênero depois do caso, ressurja e se revele por si. Pois por qualquer um seja restitudo no seu estado: assim está por ele, por quem seu estado será recupedo. Deus também quando primeiramente fez a natureza humana só em Adão, nem mulher, para que ambos os sexos multiplicassem os homens, quis fazer senão por causa de si, abertamente mostrou que quissera fazer senão de Adão, que devia ser feita da natureza humana. Por isso, se o gênero de Adão por quem é revelado ao homem que não seja do mesmo gênero: não naquela dignidade, que deveria ser tida, se Adão não pecasse, e assim, não integralmente restituda, também parecerá que o proposito de Deus definha: que são dois inconvenientes. Portanto é necessário que o homem seja assumido de Adão, por quem deve ser resturado o gênero de Adão].

[378] ANSELMO. **Cur Deus Homo II, viii (103:21-31; 104: 1-11)** *A. Investigemus nunc utrum assumenda sit a deo natura hominis de patre et matre, sicut alii sunt homines, aut de viro sine femina, aut de femina sine viro. Nam quocumque modo ex his tribus modis sit: de Adam et de Eva erit, de quibus est omnis homo utriusque sexus; nec aliquis modus ex tribus istis facilior est deo quam alii, ut eo modo potius debeat assumi. B. Bene procedis. A. Verum non est opus multo labore, ut ostendatur quia mundius et honestius procreabitur homo ille de solo viro vel femina, quam de commixtione utriusque, sicut omnes alii filii hominum. B. Sufficit. A. Aut ergo de solo viro aut de sola femina assumendus est. B. Aliunde non potest.* A. *Quatuor modis potest deus hominem facere. Videlicet aut de viro et femina, sicut assiduus monstrat usus; aut nec de viro nec de femina, sicut creavit Adam; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque modum probet suae subiacere potestati et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nil convenientius, quam ut de femina sine viro assumat illum hominem quem quaerimus. Utrum autem de virgine aut de non-virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine omni dubitatione asserendum est quia de virgine deum-hominem nasci oportet.* [Agora deve-se investigar se Deus deveria assumir a natureza do homem do pai e da mãe, assim como são os outros homens, ou do varão sem mulher, ou da mulher sem varão. Pois qualquer que seja estes três modos: será de Adão e Eva, do qual é todo homem de ambos os sexos; nenhum destes três modos é mais fácil para Deus do que os outros, para que pudesse assumir aquele modo que deveria. B. Procedes bem. A. Em verdade não é preciso muito trabalho, para mostrar que a procriação só do varão ou só da mulher é mais pura e mais honesta do que a mistura de ambos, assim como todos os outros filhos dos homens. B. É suficiente. A. Portanto, ou assumiu só do varão ou só da mulher. B. Não pode ser de outra maneira. A. De quatro modos Deus pode fazer o homem: ou do varão e da mulher, assim como mostra o uso assíduo; ou nem de varão nem de mulher, assim como criou Adão; ou de varão sem mulher, assim como fez Eva; ou de mulher sem varão, como nunca havia feito. Portanto, para também provar este modo, nada mais conveniente, de modo mais dilatado, que assuma aquele homem de mulher sem varão, que buscamos. Porém, se é mais digno ser feito de virgem ou não virgem, não é preciso disputar, mas sem toda dúvida, é necessário afirmar que o Deus-Homem nasceu de virgem]. Sobre o nascimento de Adão **Genesis 2:7** *Et finxit Deus hominem pulveram de terra, et insufflavit in faciem eius flatum vitae, et factus est homo in animam viventem* **[Vetus Latina]**; *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est*

é complexa, mas é possível dizer que apenas três seres humanos possuem sua origem diretamente por Deus Pai, sem a mediação da cópula sexual entre macho e fêmea: Adão (criado somente por Deus), Eva (criada por Deus, através do varão) e Cristo (gerado por Deus, mas proveniente da mulher). Assim, Adão e Cristo são do sexo masculino, mas apenas Eva é do sexo feminino dentre os três humanos que tiveram sua gênese diretamente por Deus Pai. Adão que nascera sem varão e sem mulher é a figura de Cristo que nasceu apenas da mulher, aliás, deve ser de mulher virgem, pois não houve cópula: Cristo nasceu humanamente, enquanto varão, apenas por mulher, pela Virgem Maria, mas é gerado divinamente por Deus Pai. Ademais, assim como o pecado entrara no mundo por uma mulher, a remissão do pecado adentrou ao mundo por uma mulher; parece que a Virgem Maria é a figura purificada de Eva, e por sua vez, Cristo é o novo Adão [379].

---

homo in animam viventem **[Vulgata].** Sobre o nascimento de Eva **Genesis 2:21-22** *Et immisit Deus ecstasim in Adam, et obdormivit, et accepti unam costarum eius, et adimplevit carne in loco eius. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam accepit de Adam, in mulierem: et adduxit eam ad Adam* **[Vetus Latina]**; *Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam: cumque obdormisset, tulit unam de costis eius, et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem: et adduxit eam ad Adam* **[Vulgata].** Sobre a genealogia e o nascimento virginal de Jesus Cristo **Cf. Matthaeus 1: 1-25; Lucas 1: 26-35; 3: 23-38.**

[379] ANSELMO. **Cur Deus Homo II, viii (104: 16-28)** *A. Pinge igitur non super fictam vanitatem, sed super solidam veritatem, et dic quia valde convenit ut, quemadmodum hominis peccatum et causa nostrae damnationis principium sumpsit a femina, ita medicina peccati et causa is nostrae salvationis nascatur de femina. Ac ne mulieres desperent se pertinere ad sortem beatorum, quoniam de femina tantum malum processit, oportet ut ad reformandam spem earum de muliere tantum bonum procedat. Pinge et hoc: si virgo erat quae causa fuit humano generi totius mali, multo magis decet, ut virgo sit quae causa erit totius boni. Hoc quoque pinge: Si mulier quam fecit deus de viro sine femina, facta est de virgine, convenit valde ut vir quoque, qui fiet de femina sine viro, fiat de virgine. Sed de picturis quae pingi possunt super hoc, quia deus-homo de virgine-muliere nasci debet, ista nunc sufficiant. B. Valde pulchrae et rationabiles sunt istae picturae.* [A. Portanto, não considere como vaidade fingida, mas como verdade sólida, também diga porque muito convêm, pois, assim como o pecado do homem e a causa de nossa danação começou pela mulher, assim a medicina do pecado e a causa da nossa salvação nasceu de mulher. E para que as mulheres não se desesperem de pertencer ao destino dos bem-aventurados, uma vez que tanto mal procedeu da mulher, é preciso que tanto bem procedesse apenas de mulher, para que seja reformada a esperança delas. Considere também isso: se aquela que foi causa de todo mal ao gênero humano era virgem, muito mais convém, que a virgem seja a causa de todos os bens. Isto também considere: se a mulher que Deus fez do varão sem mulher, foi feita da virgem, convém muito mais, que o varão também, que será feito da mulher sem varão, se faça da virgem. Mas agora é suficiente as considerações das figuras que podem ser consideradas, que o Deus-Homem deve nascer da mulher virgem. B. Muito belas e racionais são estas figuras]. Aqui também se manifesta o problema central da mariologia, que discute se realmente a Virgem Maria possui uma concepção ou conceição imaculada, isto é, que o pecado original não havia sido transmitido em sua pessoa. Na sequência do diálogo, Anselmo aponta suscintamente que Deus não tomou uma pessoa humana com pecado para que seu Filho incarnasse, dando a entender que Maria não tinha pecado. Cf. ANSELMO. **Cur Deus Homo II, xvi.** Porém, o fato mais concreto e revelado é que Adão é a figura de Cristo **Ad Romanos 5: 12-21** *Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum*

Com efeito, Adão e Eva foram criados, ou seja, são criaturas de Deus, mas Cristo foi gerado, de tal maneira que Cristo, além de homem, também é Deus. Anselmo entende que a incarnação de Deus não é a incarnação da pessoa do Pai, mas da pessoa do Filho, que é o Verbo. Anselmo é totalmente contrário a tese do patripassianismo: a pessoa do Pai não se fez carne, nem morreu; mas a natureza de Deus, na pessoa de Cristo, incarnou e morreu [380]. Cristo nasceu sem pecado e não pecou. O Deus-Homem é a única pessoa

---

intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Usque ad legem enim peccatum erat in mundo: peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri. Sed non sicut delictum, ita et donum: si enim unius delicto multi mortui sunt: multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum. Nam judicium quidem ex uno in condemnationem: gratia autem ex multis delictis in justificationem. Si enim unius delicto mors regnavit per unum: multo magis abundantiam gratiae, et donationis, et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem: sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi: ita et per unius obeditionem, justi constituentur multi. Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia: ut sicut regnavit peccatum in mortem: ita et gratia regnet per justitiam in vitam aeternam, per Jesum Christum Dominum nostrum.

[380] ANSELMO. **Cur Deus Homo II, ix. (105: 12-26; 106: 1-4)** *A. Si quaelibet alia persona incarnetur, erunt duo filii in trinitate, filius scilicet dei, qui et ante incarnationem filius est, et ille qui per incarnationem filius erit virginis; et erit in personis, quae semper aequales esse debent, inaequalitas secundum dignitatem nativitatum. Digniorem namque nativitatem habebit natus ex deo quam natus ex virgine. Item si pater fuerit incarnatus, erunt duo nepotes in trinitate, quia pater erit nepos parentum virginis per hominem assumptum; et verbum, cum nihil habeat de homine, nepos tamen erit virginis, quia filii eius erit filius. Quae omnia inconvenientia sunt, nec in incarnatione verbi contingunt. Est et aliud cur magis conveniat incarnari filio quam aliis personis: quia convenientius sonat filium supplicare patri quam aliam personam alii. Item. Homo pro quo erat oraturus, et diabolus quem erat expugnaturus, ambo falsam similitudinem dei per propriam voluntatem praesumpserant. Unde quasi specialius adversus personam filii peccaverant, qui vera patris similitudo creditur. Illi itaque cui specialius fit iniuria, convenientius attribuitur culpae vindicta aut indulgentia. Quapropter cum nos ratio inevitabilis perduxerit ad hoc, ut necesse sit divinam et humanam naturam in unam convenire personam, nec hoc fieri possit in pluribus personis dei, et hoc convenientius fieri pateat in persona verbi quam in aliis: necesse est verbum deum et hominem in unam convenire personam.*[A. Se qualquer outra pessoa incarnasse, serão dois filhos na Tindade, a saber, o filho de Deus, que antes da incarnação também é filho, e aquele que pela incarnação será filho da virgem; e será nas pessoas, que devem ser sempre iguais, mas desiguais segundo a dignidade do nascimento. Assim, haverá nascimento mais digno nascido de Deus do que da Virgem. Igualmente se o Pai tenha sido incarnado, serão dois netos na Trindade, porque, por ter assumido o homem, o Pai será neto parido da virgem; e o verbo, como nada tenha de homem, será neto da virgem, porque será filho do seu filho. Tudo isso é inconveniência, nem ocorre na incarnação do verbo. E por que convém mais ser incarnado no filho do que nas outras pessoas: por que soa mais convenientemente o filho suplicar ao pai do que as outras pessoas. Ademais, o homem pelo qual deve ser invocado, e o diabo, que deve ser expurgado, ambos presumiram, por vontade própria, uma falsa semelhança de Deus, de onde pecaram mais especialmenente contra a pessoa do filho, que acredita ser a verdadeira semelhança do pai, Assim, aquele cujo mais especialmente fez injuria, mais convenientemente é atribuído emancipação ou indulgência da culpa. Por causa disso, como a inevitável razão nos persuadirá a isto, seja necessário a natureza divina e a natureza humana convergir em uma pessoa, para que isto não possa ser feito em diversas pessoas de Deus, e isto evidencia mais convenientemente ser feito na pessoa do verbo do que nas outras: é necessário o Deus-verbo e o homem convergir em uma pessoa].

que morreu mesmo não tendo pecado em seu ser, ele pôde pecar, mas não quis, isto é, poderia ter cometido pecado, mas não quis pecar. Jesus Cristo não morreu por débito ou dívida, pois não pecou, isto é, ele não morreu por necessidade, porque ele não tinha culpa do pecado, era inocente, mas morreu por sua boa vontade de salvar os homens pecadores. Portanto, o Deus-Homem, mesmo sem pecado, quis morrer, ou seja, Jesus Cristo não morreu por necessidade do débito ou da dívida, que ele não contraiu, mas morreu por liberdade [381]. Ademais, o Verbo se fez carne e morreu para reconciliar os homens junto ao Pai: a reconciliação é superior a criação, ou seja, restituir é maior que instituir, retribuir é melhor que atribuir. Jesus Cristo restitui o pacto com o Pai, porque redime o pecado em um ato de justificação e mediação junto ao Pai. Cristo absolveu os pecados de Adão e Eva, porque, pelo pacto de morte expiatória, Cristo paga o débito, ele credita o pecado. O crédito da morte expiatória é dado gratuitamente e misericordialmente a todos que imitam Cristo, de tal maneira que o novo contrato firmado por Cristo credita as culpas de seus imitadores [382]. A medicina do pecado (*medicina peccati*) dignostica que a causa do pecado adveio da contumélia de Adão e Eva perante o Pai e que os sintomas do pecado são a escravidão da vontade e a morte, todavia, a cura manifesta-se na incarnação e morte de Deus, enquanto sacrifício expiatório de Cristo.

A cristologia anselmiana confessa que Cristo é uma pessoa com duas naturezas, o único que pode quitar o débito original, porque pela incarnação e morte do Deus-Homem, os filhos de Adão e Eva podem recuperar sua saúde, tanto de corpo quanto de alma, havendo uma redenção completa da humanidade decaída pela impotência do pecado original. Somente Cristo, com sua dupla natureza e personalidade única, gerado do Pai e nascido da Virgem, pode operar a justificação dos pecados, porque o próprio Deus se fez

---

[381] Cf. ANSELMO. **Cur Deus Homo II, x – xv.**

[382] Cf. ANSELMO. **Cur Deus Homo II, xv – xxi.**

carne, enquanto varão impoluto, e morreu para remir a humanidade do pecado original. Portanto, o sacrifício expiatório de Cristo credita o débito oriundo da desobediência ao Pai.

Uma pesquisa mais atenta e profunda sobre o *Cur Deus Homo* desviaria o foco de nosso estudo, pois no *Monologion*, e também no *Proslogion*, o esforço de Anselmo concentra-se nas questões relativas à essência divina, não considerando a incarnação [383], mas para desvendar o porquê deve ser *pai e filho*, e não pode ser *mãe e filha*, foi preciso retomar algumas análises sobre a incarnação para mostrar que, de alguma maneira, as relações de oposição entre pai e filho podem ser consideradas como uma « psicanálise medieval » [384]. Assim, estes elementos de alteridade elucidam que a analogia genealógica deve necessariamente ser entre Pai e Filho.

Buscando desvendar adequadamente a geração (*generatio*) entre Pai e Filho, Anselmo se depara com um segredo impenetrável (*tam impenetrabile secretum*), constatando que na Suprema unidade é provada ser pluralidade (*in summa unitate probatur esse pluralitas*) [385]. Anselmo medita o segredo tão impenetrável, que é a relação uno e múltiplo, isto é, de que maneira a unidade da Substância Suprema é simultaneamente a pluralidade do Pai e do Filho:

> Assim como não são dois pais ou dois filhos, mas um Pai e um Filho, porque cada um destes singulares é propriamente singular:

---

[383] Cf. VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. p. 205.**

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

[385] Cf. ANSELMO. **Monologion, XLIII (59: 15-17).**

> assim não são dois, mas um Espírito, apesar também que o Pai singular e o Filho singular são Espírito perfeito. Assim são opostas relações, que nunca um suscita o que é próprio do outro, e, no entanto, são de natureza concordante, que sempre um tem a essência do outro. Eles são diversos porque um é o Pai, outro é o Filho, de tal maneira que o Pai não seja dito Filho, nem o Filho, Pai; pois igualmente são por substância, de modo que esteja sempre a essência do Filho no Pai e a essência do Pai no Filho. Pois, não é diversa, mas a mesma, não muitas, mas uma mesmíssima essência [386].

Considerados singularmente, cada um é distinto do outro, o Pai não é o Filho, nem o Filho é o Pai: por oposição de relação (*per oppositionem relationum*), cada um manifesta certa dualidade, uma vez que ambos são distintos e opostos pela relação das propriedades singulares, mas são um único indivíduo pela consideração da natureza, que é idêntica. As relações não são de razão, mas são relações reais (*realiter*), deste modo, as relações de paternidade e filiação (*paternitas et filiatio*) não diversificam a substância, pois a relação (*relatio*) no Ser supremo é o mesmo que sua essência *simpliciter*, os opostos manifestam relação subsistente e real [387].

---

[386] ANSELMO. **Monologion, XLIII (60: 2-11)** *Nam sicut non sunt duo patres aut duo filli, sed unus pater et unus filius, quoniam singula sunt singulorum propria: ita non sunt duo sed unus spiritus, quamvis et singuli patris et singuli filii sit perfectum esse spiritum. Sic sunt oppositi relationibus, ut alter numquam suscipiat proprium alterius; sic sunt concordes natura, ut alter semper teneat essentiam alterius.Sic enim diversi sunt per hoc quod alter est pater, alter filius, ut numquam dicatur aut pater filius aut filius pater; et sic idem sunt per substantiam, ut semper sit in patre essentia filii et in filio essentia patris. Est enim non diversa, sed eadem, non plures, sed una utriusque essentia.*

[387] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 28, art. 1. sed contra.** *pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter Pater aut Filius, sed secundum rationem intelligentiae tantum: quod est haeresis Sabelliana* [o pai não é dito senão pela paternidade, e o filho pela filiação. Se, portanto, em Deus não há realmente paternidade e filiação, segue-se que Deus não é realmente nem Pai, nem Filho, mas somente segundo a razão da inteligência: que é a heresia de Sabélio]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 28, art. 1. ad. 2.** *Boetius igitur relationes quae sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per huiusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relatione identitatis* [Boécio assimila as relações que estão na divindade às relações de identitade, não quanto a tudo, mas somente quanto a isto, que por tais relações não se diversifica a substância, assim nem pela relação de identidade]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 28, art 2. resp.** *Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale: nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem*; [Ora, o que nas criaturas possui um ser acidental, ao transferir-

Em vista disso, as categorias de substância e relação se referem à essência não acidental, permanecendo em uma unidade de natureza comum (*communis naturae*). Segue-se, que na alteridade subsistente, o Filho existe pelo Pai, e, o Pai pelo Filho, da mesma maneira que o homem é sábio pela sabedoria, o homem não pode ser sábio se não tem a sabedoria. Logo, o Pai não é Pai senão pelo Filho, e, o Filho não é Filho senão pelo Pai [388]. Pai e Filho são distintos na unidade, cada um é singular em si, mas não separados, uma vez que ser diferente não implica em estar separado, porque apesar de serem relações reais, a distinção é de razão, uma vez que é coisa relativa ou relação subsistente [389]. Gramaticalmente, o Filho não tem a essência com o Pai (*habere cum patre*), mas tem a essência do Pai (*habere de patre*) [390]. A substância que o Filho tem do Pai não é imitação

---

se para Deus, tem o ser substancial: pois nada em Deus é como acidente em um sujeito, mas o que está em Deus é sua essência. Assim, pois, a partir desta parte que, a relação nas coisas criadas tem um ser acidental no sujeito, e, a relação real existente em Deus tem o ser da essência divina, e igualmente em todo seu existir. Nisto que é dito a algo, não é siginificada alguma referência à essência, mas ao oposto. Assim é manifesto que a relação real existente em Deus é da mesma essência segundo a coisa].

[388] ANSELMO. **Monologion, XLIV (60: 14-20)** *Unde etiam, si alter alterius dicatur essentia, non erratur a veritate, sed summa unitas simplicitasque commendatur communis naturae. Non enim quemadmodum intelligitur sapientia hominis, per quam homo sapienes est, qui per se non potest esse sapiens, ita intelligi potest, si dicatur pater essentia filii et filius essentia patris, ut eo modo sit filius existens per patrem et pater per filium, quasi non possit alter existens esse nisi per alterum, sicut homo non potest esse sapiens nisi per sapientiam.*[Donde também, se um é dito essência do outro, pela verdade não é errado, mas a suprema unidade e simplicidade é apresentada ser de natureza comum. Não, porém, do modo que é entetendida a sabedoria so homem, pelo qual o homem é sábio, que por si não pode ser sábio, mas pode ser entendido, se o pai é dito essência do filho, e o filho, essência do pai: de modo que seja filho existente pelo pai e pai pelo filho, ou seja, um não possa se existente senão pelo outro, tal como o homem não pode ser sábio senão pela sabedoria].

[389] ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. p. 360** "Anselm speaks of both the Father and the Son as wisdom, life, etc: distinct in their unity, singular in distinction, yet not separete (M44)". TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 28, art. 3. resp.** *quod ex eo quod aliqudi alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius: sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam* [que pelo fato de se atribuir algo a alguém, é necessário que lhe seja atribuído tudo o que é da razão dele: tal como, se atribui-se a alguém homem, é necessário que lhe seja atribuído o ser racional. Ora, à razão de relação pertence de um ao outro, segundo ao que realmente seja oposição. Como foi dito, em Deus existe realmente relação, é necessário que exista realmente oposição. Ora, a oposição relativa incluí distinção. Donde é necessário que em Deus esteja distinção real, não segundo a coisa absoluta, que é a essência, na qual está a suprema unidade e simplicidade; mas secundo a coisa relativa].

imperfeita, mas é verdade integral e perfeita de toda substância paterna (*totius paternae substantiae)*, ou seja, a substância do Filho não é outra substância senão a do Pai [391]. O Filho só é Filho por causa do Pai, e igualmente, o Pai só é Pai por causa do Filho, portanto:

> Ora, se a própria substância do Pai é inteligência, ciência, sabedoria e verdade, consequentemente como o Filho é inteligência, ciência, sabedoria e verdade da substância paterna, assim é inteligência da inteligência, ciência da ciência, sabedoria da sabedoria, verdade da verdade [392].

A alteridade genealógica entre Pai e Filho é idêntica pela consubstancialidade, mas simultaneamente é diferente quanto à origem [393]. A substância é unidade, mas a relação multiplica a pluralidade, uma vez que as propriedades singulares permanecem em um único indivíduo, de modo que a unidade consubstancial possui relações reais, todavia

---

[390] ANSELMO. **Monologion, XLV (62: 6-8)** *Nam haec una si fiat prolatio, satis acuta brevitate commendat filium non solum eandem essentiam habere cum patre, sed hanc ipsam habere de patre.* [Pois, proferir esta unidade, suficientemente acurada e breve, que o filho não só tem com o pai a mesma essência, mas tem do pai a mesma essência].

[391] ANSELMO. **Monologion, XLVI (62: 17-20; 24-26)** *Liquet enim filium esse verum verbum, id est perfectam intelligentiam sive perfectam totius paternae substantiae cognitionem et scientiam et sapientiam, id est quae ipsam patris essentiam intelligit et cognoscit et scit et sapit. […] sed etiam hoc sensu, ut in eo intelligatur non imperfecta quaedam imitatio sed integra veritas paternae substantiae, quia non est aliud quam quod est pater.* [Ora, é evidente ser o filho verdadeiro verbo, isto é, a inteligência perfeita ou a perfeita consciência, ciência e sabedoria de toda substância paterna, isto é, que intelige, reconhece, conhece e sabe pela mesma essência do pai […] mas neste sentido também, como nele seja entendido não alguma imitação imperfeita, mas a verdade integral da substância paterna, porque não é outro senão o pai].

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

[393] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 222** "Anselme conjoint dès lors les thésis de l'identité du Pére et du Fils, quant à leur propriété, et de leur différence quant a leur origine." ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi, IX (23: 13-17)** *Pater ergo et Filius secundum substantiam non sunt plures nec alii ad invicem, quia non sunt duae substantiae, nec alia substantia Pater, alia Filius, sed una et eadem substantia sunt Pater et Filius. Secundum, personam vero sunt plures et alii ad invicem, quia Pater et Filius non sunt una et eadem persona, sed duae et aliae ab invicem.* [Assim, Pai e Filho, segundo a substância, não são diversos, nem outros em reciprocidade, porque eles não são duas substâncias, nem o Pai uma substância e o Filho outra, mas Pai e Filho são uma única e mesma substância. Segundo a pessoa, no entando, eles são diversos e outros em reciprocidade, porque Pai e Filho não são uma única e mesma pessoa, mas dois e outros em reciprocidade].

se distinguem por suas razões próprias: a diferença enquanto origem manifesta ação e paixão, que são idênticas do ponto de vista da substância, mas não se segue que cada categoria seja a mesma que a outra pela relação, e por isso, são opostas [394]. Deste modo, todos os atributos essenciais do Pai são no Filho e os do Filho são no Pai, porém, os atributos próprios são apenas relacionados entre ambos. Assim, ciência, memória, inteligência, sabedoria e verdade, que são atributos essenciais, porque remetem à substância, ao se relacionarem, enquanto atributos próprios, identificam-se no pensar. A Substância Suprema eternamente pensa (*cogitat*), pois sempre lembra, entende e sabe; ao passo que a mente (*mens*) nem sempre se lembra, entende ou sabe, porque é criatura. Havendo pensamento, o verbo nasce da memória, uma vez que o verbo é a própria coisa pensada à semelhança da coisa formada a partir da memória: o Verbo nasce coeternamente da memória eterna do Pai [395]. Portanto, o Filho é a sabedoria que nasce da sabedoria (*sapientia nata de sapientia*) e memória que nasce da memória (*memoria nata*

---

[394] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 28, art. 3. ad 1.** *[...] Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem: quia in actione importantur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.* [Donde, no mesmo lugar diz que, embora ação e paixão se identifiquem com o movimento, não se segue, que ação e paixão sejam idênticas: porque a ação implica referência ao que é movimento no que é movido, enquanto a paixão implica movimento a partir de outro. Semelhantemente, a paternidade é idêntica segundo a coisa com a essência divina, e a filiação também. Entretanto, essas duas implicam, em suas razões próprias, referências opostas. Portanto, se distinguem uma da outra].

[395] ANSELMO. **Monologion, XLVIII (63: 13-24)** *Equidem cum summa sapientia sui memor esse negari non possit: nihil competentius quam in memoria pater sicut in verbo filius intelligitur, quoniam de memoria nasci verbum videtur. Quod clarius in nostra mente percipitur. Quoniam namque mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit: liquet cum se cogitat quia verbum eius nascitur de memoria. Unde apparet quia, si semper se cogitaret, semper verbum eius de memoria nasceretur. Rem etenim cogitare cuius memoriam habemus, hoc est mente eam dicere; verbum vero rei est ipsa cogitatio ad eius similitudinem ex memoria formata. Hinc itaque liquido animadverti potest de summa sapientia, quae sic semper se dicit sicut semper sui memor est, quia de aeterna memoria eius coaeternum verbum nascitur.* [Em verdade, não possa ser negado que a sabedoria suprema se lembra de si: nada é mais competente entender que na memória, Pai, assim como no verbo, Filho, embora da memória parece nascer o verbo. Que mais claramente é percebida em nossa mente. Com efeito, a mente humana não pensa sempre, assim como lembra sempre: é claro que seu verbo nasça da memória, quando pensa. Donde parece que se sempre pensasse, sempre seu verbo seria nascido da memória. Pois, pensar a coisa cujo temos na memória, é dizer ela na mente, e o verbo da coisa é o próprio pensamento formada à sua semelhança a partir da memória. Assim, pode-se claramente perceber que a sabedoria suprma sempre se diz tal como sempre se lembra de si, porque da memória eterna é nascido seu verbo coeterno].

de memoria), porém, o Pai é memória ou sabedoria nascida do nada (*pater vero de nulo nata memoria vel sapientia*) [396]. Isto porque, na relação coeterna e subsistente de geração (*generatio*): é próprio do Pai ser agente e é próprio do Filho ser paciente. Deste modo, a Substância Absoluta é eternamente verdadeiro Pai e verdadeiro Filho, ao passo que na *mens rationalis* há um quase-pai e um quase-filho, pois mesmo sendo criatura, nela há as estruturas do pensar. A alma humana possui as faculdades arquetípicas do Ser Supremo, que se manifestam por analogia de modo **gnoseológico** (memória-inteligência) e **genealógico** (pai-filho). Ademais, ao exercitar o pensamento há certa unificação reflexiva destas faculdades nelas mesmas, pois a relação entre a memória paterna ativa e a inteligência filial passiva conserva a consubstancialidade, mas simultaneamente, ainda mantém alteridade e permanece certa obscuridade, que é a *oppositio relationum*.

---

[396] ANSELMO. **Monologion, XLVIII (64: 7-13)** *Consequitur itaque ut, quomodo filius est intelligentia sive sapientia patris, ita sit et paternae memoriae. At quidquid filius sapit aut intelligit, euis similiter et meminit. Est igitur filius memoria patris et memoria memoriae, id est memoria memor patris qui est memoria, sicut est sapientia patris est sapientia sapientiae, id est sapientia sapiens patrem sapientiam. Et filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia; pater vero de nullo nata memoria vel sapientia.* [Consequentemente, do mesmo modo que o filho é inteligência ou sabedoria do pai, assim também seja memória paterna. Ora, tudo que o filho sabe ou entende, semelhantemente ele lembra. Portanto, o filho é a memória do pai e memória da memória, isto é, a memória lembra do pai que é memória, assim como é sabedoria do pai e sabedoria da sabedoria, isto é, a sabedoria que sabe a sabedoria do pai. Ademais, o filho é memória nascida da memória, assim como sabedoria nascida da sabedoria; mas o pai é memória ou sabedoria nascida do nada].

CAPÍTULO III

DE AMORE

Processio sive Spiratio

A oposição que relaciona Pai e Filho pode ser investigada por meio de analogias com as criaturas, sobretudo com a alma humana. Os atributos próprios pertencem a cada um singularmente, eles só podem ser separados por relação de razão, porque as relações reais se referem ao ser individual, ou seja, remetem à unidade consubistancial: o Pai é Pai justamente porque há um Filho, e igualmente, o Filho é Filho porque há um Pai. Assim, todos os atributos essenciais do Pai pertencem ao Filho, e os do Filho, pertencem ao Pai. Como visto, ambos são diferentes, mas é impossível que sejam separados, pois há relação subsistente [397].

O Pai gera o Filho, assim como a inteligência nasce da memória, ou seja, o Filho é emanado como Verbo inteligível que resguarda a imagem do Pai. No capítulo XLIX do *Monologion*, Santo Anselmo contempla que entre Pai e Filho haja propriedades e comunhão (*proprietates communionenque*) através de algum afeto de amor mútuo (*mutui amoris affectum*) [398]. Porque, inútil seria se houvesse memória e inteligência, mas não houvesse amor:

---

[397] **Ioannes 5: 19** *Amem, amem dico vobis: non potest Filius facere a se quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem: quaecumque enim ille fecerit, haec et Filius similiter facit.* **Ioannes 10: 30** *Ego et Pater unum sumus*.

[398] ANSELMO. **Monologion, XLIX (64: 16-18)** *Sed ecce, dum huius patris filiique proprietates communionemque delectabiliter intueor, nihil delectabilius in illis contemplandum invenio quam mutui amoris affectum.* [Mais eis que, enquanto intuo com deleite as propriedades e a comunhão do Pai e do Filho, descubro que nada é mais deleitável do que contemplar o afeto de amor mútuo neles].

> A memória e a inteligência de qualquer coisa seriam vãs e inúteis, pois, a não ser, como a razão o exige, que a própria coisa seja amada ou reprovada. Portanto, o Supremo Espírito ama a si mesmo, assim como lembra a si mesmo e entende a si mesmo [399].

O amor (*dilectio, amor*) é um afeto, a vontade (*voluntas*) é a faculdade dos afetos, assim, o amor equivale à vontade. Analogicamente, tal como a memória e a inteligência são estruturas da alma humana, a vontade também o é. A vontade é a faculdade mental do amor, que se revela como dilecção de um pelo outro, isto é, amor ao próximo e alteridade amorosa [400]. Desta maneira, memória e inteligência se amam, e também, o Pai e o Filho se amam, uma vez que são indissociáveis, seja por pensamento (*per cogitationem*), seja por geração (*per generationem*), ou por nascimento (*per nativitatem*). Consequentemente, este afeto amoroso ou vontade também opera como *oppositio relationum* [401], o amor procede (*procedit*) da memória ativa e da inteligência passiva: Espírito Supremo não lembra e entende porque ama, ao contrário, ama porque lembra e

---

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

[400] Estudaremos detalhadamente a Vontade e suas forças no capítulo IV desta tese.

[401] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 27, art. 3. resp.** *in divinis sunt duae processiones, scilicet processio verbi, et quaedam alia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in inteligente. Unde et praeter processionem verbi, ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris* [na divinidade há duas processões: a processão do verbo e uma outra. Para evidenciar, deve-se considerar que na divindade não há processão senão segundo a ação que não tende para algo extrínseco, mas que permanece no próprio agente. Deste modo, tal ação na natureza intelectual é ação do intelecto e ação da vontade. A processão do verbo pertence à ação inteligível; porém na operação da vontade encontrada em nós há outra processão, a saber, a processão do amor, segundo a qual o amado está no amante, assim como pela concepção do verbo a coisa dita ou entendida, está no inteligente. Donde, além da processão do verbo, se coloca outra processão na divindade, que é a processão do amor].

entende [402]; uma vez que nada é amado ou reprovado se não é antes conhecido, porque só há querer voluntário, se previamente há conhecimento [403]. Assim, o Amor procede exatamente da relação inerente entre Pai e Filho, que é a emanação ou geração do intelecto através do pensar (*cogitare*), e não o contrário, isto é, o Amor não engendra Pai e Filho, como se primeiro houvesse vontade, e depois conhecimento [404]. O amor procede no íntimo do Ser Supremo justamente porque lembra e entende, ou seja, procede igualmente da memória paterna e da inteligência filial [405]. A *memoria gignens* entende da mesma maneira que a *intelligentia nata*; a *intelligentia nata* memoriza tanto quanto a *memoria*

---

[402] ANSELMO. **Monologion, L (65: 3-6)** *Palam certe est rationem habenti eum non idcirco sui memorem esse aut se intelligere quia se amat, sed ideo se amare quia sui meminit et se intelligit ; nec eum se posse amare, si sui non sit memor aut se non intelligat*. [Evidentemente é certo, para quem tem razão, Ele não se lembra de si ou entende a si porque se ama, mas ao contrário, se ama porque se lembra e se entende; Ele não pode amar, se não se lembra ou não se entende].

[403] Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate X. 1.** Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 3, art. 4. ad 4.**

[404] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 27, art. 3. ad 3.** *licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi: nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis.* [embora em Deus vontade e intelecto não sejam distintos, no entanto, é da razão da vontade e do intelecto que as processões, que são segundo a ação de ambos, tenham certa ordem. Não há processão de amor senão em ordem à processão do verbo: nada pode ser amado pela vontade, se não seja concebido no intelecto. Portanto, assim como se deve considerar alguma ordem do verbo ao princípio de onde procede, embora em Deus intelecto e concepção do intelecto seja a mesma substância; assim também, embora em Deus vontade e intelecto seja o mesmo, entretanto, porque é da razão do amor proceder da concepção do intelecto, a processão do amor tem distinção de ordem com a processão do verbo]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 27, art. 4. ad 2.** *similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet inquantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis: sed ad amorem pertinet, non quod ipsa amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus: sed quod genitum sit principium amoris.* [uma semelhança pertence ao verbo, e outra ao amor. Pois pertence ao verbo enquanto ele mesmo é alguma semelhança da coisa entendida, assim como o gerado é semelhança daquele que gera: mas pertence ao amor, não que o amor seja a semelhança, mas enquanto a semelhança é princípio do amar. Donde não se segue que o amor seja gerado: mas que o gerado seja princípio do amor].

[405] ANSELMO. **Monologion, L (65: 6-10)** *Nulla enim res amatur sine eius memoria aut intelligentia, et multa tenentur memoria et intelliguntur, quae non amantur. Patet igitur amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quod si in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius: manifestum est quia a patre pariter et filio summi spiritus amor procedit.* [Pois, nenhuma coisa é amada sem memória ou inteligência, e muitas coisas estão mantidas na memória e são entendidas, que não são amadas. Portanto, é evidente que o amor do Espírito Supremo procede dele, porque se lembra e se entende. E se na memória do Espírito Supremo é entendido Pai, na inteligência, o Filho: é manifesto que o Amor do Espírito Supremo procede igualmente do Pai e do Filho].

gignens; e a terceira hipóstase, isto é, o amor, memoriza sem ser *memoria gignens* e entende sem ser *intelligentia nata*. Um e outro ama tanto quanto o *amor procedente* ama[406]. Ademais, singularmente, o Pai é Espírito Supremo e o Filho é Espírito Supremo, assim é necessário que o Amor seja Espírito Supremo. O Pai é memória, o Filho é inteligência e o Amor é vontade; porém, igualmente, Pai lembra, entende e ama; o Filho lembra, entende e ama; e, o Amor lembra, entende e ama. Deste modo, lembrar e ser lembrando (*memorare et memorari*), entender e ser entendido (*intelligere et intelligi*), amar e ser amado (*amare et amari*) subsistem simultaneamente no mesmo Espírito Uno [407]. Logo, o Amor comum que procede de ambos é propriamente o mesmo Espírito Supremo [408].

No ato de pensar, a inteligência volta-se para seu íntimo, na medida em que forma a imagem a partir da semelhança de alguma coisa retida na memória; e através da geração da imagem inteligível, na qual a semelhança da coisa emana da memória, há conhecimento, enquanto espécie inteligível. Todavia, o ato do amor não consiste na apreensão da imagem a partir da semelhança de alguma coisa, porque a vontade inclina-

---

[406] MACEDO. José Costa. **Afloramento Racional do Monoteísmo Trinitário em Anselmo de Cantuária.** IN. *Philosophica, 34*. (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa) pp. 57-71: Lisboa, 2009. **p. 68** "A primeira hipóstase quer e entende por si, a segunda quer e entende por si, a primeira é a *memoria gignens* mas entende da mesma maneira que a *intelligentia nata*. A *intelligentia* entende e memoriza tanto quanto a *memoria gignens*. Finalmente a terceira memoriza sem ser *memoria gignens*, entende sem ser *intelligentia nata* e tanto como ela. Uma e outra, a primeira e a segunda, cada uma, amam tanto como o *amor procedente*, sem que tais verbos siginifiquem ou impliquem outras hipóstases, afinal cada uma ama à maneira da *Summa Essentia*, conhece à maneira da *Summa Essentia* e de igual forma como ela memoriza. É este um resultado da soberania da essência e, portanto, a acção de cada uma é igual à das outras".

[407] ANSELMO. **Monologion, LI (65: 13-18)** *Sed si se amat summus spiritus, procul dubio amat se pater, amat se filius, et alter alterum; quia singulus pater est summus spiritus, et singulus filius summus spiritus, et ambo simul unus spiritus; et quia uterque pariter sui et alterius meminit, et se alterum intelligit. Et quoniam omnino idipsum est quod amat vel amatur in patre, et quod in filio: necesse est ut pari amore uterque diligat se et alterum.* [Mas se o Espírito Supremo se ama, sem dúvida, o Pai se ama, o Filho se ama, um e outro se amam, porque o Pai singular é Espírito Supremo, e o Filho singular é Espírito Supremo, e ambos simultaneamente são um Espírito Uno; pois, igualmente, cada um se lembra de si e do outro, entende a si e o outro. E embora, tudo o que ama ou é amado no próprio Pai, também é no Filho: é necessário que o amor de cada um ame a si e ame o outro].

[408] ANSELMO. **Monologion, LII (65: 24)** *profecto tantus est amor eius, quantus ipse est.* [certamente seu amor é tão grande, quanto ele mesmo é].

se para algum bem, ou seja, visa a própria coisa [409]. Logo, a processão (*processio*) difere da geração ou nascimento (*generatio sive nativitas*), porque o ato do pensar busca apenas a imagem semelhante da coisa, ao passo que o ato da vontade tende para a própria coisa. Assim, o Amor sintetiza memória e inteligência, ou seja, reúne Pai e Filho, porque a consciência mantém a unicidade em seu fluxo de percepção ao intencionar a realidade, na medida em que presentifica o juízo em seu próprio ser [410]. Deste modo, a consciência

---

[409] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 27, art. 4. resp.** *processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis: et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid* [Na divindade, a processão do amor não deve ser chamada geração. Para evidenciá-lo, deve-se saber que há diferença entre intelecto e vontade. O intelecto torna-se ato através da coisa entendida que está no intelecto segundo sua semelhança. A vontade, porém, torna-se ato não através de alguma semelhança que esteja querida na vontade, mas através de alguma inclinação que a vontade tem na coisa querida. Portanto, a processão que corresponde à razão do intelecto é segundo a razão de semelhança: e por isso pode ter razão de geração, porque tudo aquele que gera engendra um semelhante a si. Mas a processão que corresponde à razão de vontade não é considerada segundo a razão de semelhança, mas segundo a razão que impele e move para algo].

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

torna-se autoconsciência, porque o amor ao intencionar a coisa mesma produz uma transcendência das imagens semelhantes em direção à realidade, ou seja, ultrapassa o limite das representações gnoseológicas e genealógicas. Em outras palavras, o psicologismo, seja por ordem inteligível ou por alteridade obscura, manifesta a *oppossio relationum*; somente a vontade supera a alienação interna da consciência, porque o retorno do Verbo para sua origem primordial é estritamente o Amor [411]. Portanto, a síntese da *oppositio relationum* é operada pelo Amor, na medida em que a consciência se desvencilha das representações em direção à coisa mesma (*ad ipsam rem*).

Deste modo, Pai e Filho são o mesmo Espírito Supremo, o Amor entre ambos também é Substância Suprema, logo, o Amor é consubstancial [412]. Pai, Filho e Amor são opostos por suas relações, mas são concordantes por natureza, uma vez que os atributos de cada um são comuns essencialmente aos outros, porque a essência de um é a essência do outro [413]. Todavia, não seriam dois amores, um do Pai e outro do Filho? Não, pois pela comunhão essencial entre Pai e Filho não são dois amores, um amor que parte do Pai e outro amor que parte do Filho, mas um único Amor (*unus amor*) que emana de ambos [414]. Ademais, se se estabelecer que o Filho seja do Amor, então o Amor é Pai, pois só há Filho

---

[411] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 228** "Le retour du Verbe à l'Essence est l'amour au sens strict."

[412] ANSELMO. **Monologion, LIII (66: 5; 7-9; 11-13)** *Iste itaque amor est summus spiritus. [...] Consequitur itaque hunc amorem non esse aliud quam quod est pater et filius, quod est summa essentia. [...] Est igitur idem amor summa sapientia, summa veritas, summum bonum, et quidquid de summi spiritus substantia dici potest*. [Assim, esse amor é o Espírito Supremo. [...] Consequentemente, este amor não é outro do que é o Pai e o Filho, que é Essência Suprema. [...] Portanto, o amor é igualmente sabedoria suprema, verdade suprema, bem supremo, e tudo o que pode ser dito da substância do Supremo Espírito].

[413] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 229** "les termes trinitaires de l'Être, opposés par leur relation, sont concordants par nature, car l'essence de chaque terme est l'Essence des autres".

[414] ANSELMO. **Monologion, LIV (66: 25-29)** *Sicut ergo singulus pater est summus spiritus, et singulus filius est summus spiritus, et simul pater et filius non duo sed unus spiritus: ita a singulo patre manat totus amor summi spiritus, et a singulo filio totus, et simul a patre et filio non duo toti, sed unus idemque totus.* [Portanto, assim, o Pai singular é Espírito Supremo, e o Filho singular é Espírito Supremo, e simultaneamente Pai e Filho não são dois, mas um único Espírito: deste modo, do Pai singular emana todo amor do Espírito Supremo, e do Filho singular todo amor, e simultaneamente do Pai e do Filho não dois todos, mas um todo único e idêntico].

se há Pai. Se o Filho fosse emanado do Amor, o Amor seria Pai, mas isso é inconsistente, uma vez que se se admitir que o Filho procede do Amor, o Amor não seria Amor, pois seria Pai; além disso, o Amor não pode ser emanado somente do Pai, pois se assim fosse, o Amor seria Filho, mas isso é igualmente repugnante; se se conjecturar que o Amor é Filho, então o Amor não seria Amor, mas seria Filho. Aliás, o Amor também não pode provir como prole do amor entre pai e mãe [415]. É impossível ao Amor ser Filho [416]. Logo, é necessário reconhecer que o Amor não é Pai e não é Filho, mas que o Amor seja do Pai e do Filho (*Amor de Patre et de Filio sit*) [417].

Deste modo, se o Amor procede do Pai, então igualmente procede do Filho. Os cristãos gregos julgavam que o Amor procedesse somente do Pai, todavia, não há Pai se não há Filho, contudo, quando se diz que o Espírito procede do Pai significa que o Amor procede igualmente de ambos, isto é, do Pai e do Filho. Porque, ainda que alguém diga que o Amor é do Pai, percebe-se logicamente que a substância e as relações são anteriores

---

[415] ANSELMO. **Monologion, LV (67: 15)** *Non est igitur alter pater eius, alter mater.* [Portanto, não é um seu pai, outro a mãe].

[416] ANSELMO. **Monologion, LV (67: 19-20)** *Nequaquam itaque videtur veritati convenire, ut idem amor eorum filius sit aut proles* [Assim, de nenhum modo, parece convir à verdade que o Amor deles seja filho ou prole]. Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate IX. xii. 17.**

[417] ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, I (185: 16-28)** *Omnimoda igitur et inexpugnabili necessitate concluditur quia, si vera sunt quae supra dixi nos pariter cum Graecis credere, aut Filius est de Spiritu Sancto, aut Spiritus Sanctus est de Filio. Quod autem Filius non sit de Spiritu Sancto, palam est ex fide catholica. Non enim est Deus de Deo, nisi aut nascende ut Filius, aut procedendo ut Spiritus Sanctus. Filius autem non nascitur de Spiritu Sancto. Si enim nascitur de illo, est Filius Spiritus Sancti, et Spiritus Sanctus Pater eius. Sed alter alterius nec Pater nec Filius est. Non ergo nascitur Filius de Spiritu Sancto. Nec minus apertum est quia non procedit de illo. Esset enim Spiritus eiusdem Spiritus Sancti. Quod aperte negatur, cum Spiritus Sanctus dicitur et creditur Spiritus Filii. Non enim potest esse spiritus sui spiritus. Quare non procedit Filius de Spiritu Sancto. Nullo igitur modo est de Spiritu Sancto Filius. Sequitur itaque inexpugnable ratione Spiritum Sanctum esse de Filio, sicuti est de Patre* [De todo modo, portanto, conclui-se por irrefutável necessidade, que se são verdadeiras as coisas ditas acima, nós igualmente cremos com os gregos: ou que o Filho é do Espírito Santo, ou que o Espírito Santo é do Filho. Mas é evidente pela fé católica, que o Filho não seja do Espírito Santo, porque Deus não é de Deus senão ou nascendo como Filho, ou procedendo como Espírito Santo. Porém, o Filho não nasce do Espírito Santo. Mas se nasce dele, é Filho do Espírito Santo, e o Espírito Santo seu Pai. Mas um e outro nem é Pai nem é Filho. Logo, não nasce o Filho do Espírito Santo. Nem é menos claro que não procede dele. Pois, então, seria Espírito do Espírito Santo. O que evidentemente nega o que é dito ou crido que o Espírito Santo é o Espírito do Filho. Porque não pode ser o espírito do seu espírito. Assim, o Filho não procede do Espírito Santo. Portanto, de nenhum modo o Filho é do Espírito Santo. Segue-se, por irrefutável razão, que o ser do Espírito Santo é do Filho, assim como do Pai].

às propriedades, ou seja, quando se diz que o Amor seja do Pai é dito simultaneamente e implicitamente que o Amor seja do Filho, porque está na razão de ser Pai ter Filho, assim como está na razão de ser Filho ter Pai. O Amor procede essencialmente das relações subsistentes e não das propriedades. Assim, os argumentos dos cristãos gregos são incoerentes, porque é impossível que o Amor proceda somente do Pai sem o Filho, uma vez que para ser Pai é necessário ter Filho, não há Pai sem Filho, nem Filho sem Pai. Em outras palavras, o Pai não emana o Pai, o Filho não emana o Filho e o Amor não emana o Amor: o Pai emana o Filho, e o Amor é emanado do Pai e do Filho. Portanto, quem alega que o Amor procede de um deve igualmente confessar que procede do outro. O Amor deve proceder necessariamente do Pai e do Filho [418]. Anselmo estabelece que o

---

[418] ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, II (189: 10-28; 190: 1-19).** *Sive igitur non procedat nisi existindo de Patre, sive non nisi cum datur aut mittitur et procedit ad sanctificandum creaturam, sive utroque modo procedat, sequitur ut procedat de Filio. Si enim est ex Patre, Deus est de Deus; unde probatur ut dictum est, esse quoque de Filio et procedere. Ab illo namque procedit de quod est, et de illo existit a quo procedit. Si vero tunc tantum procebit cum mittitur vel datur, procedit a Filio, a quo datur et mittitur. Quod si utroque procedit modo, pariter utroque modo procedere cognoscitur a Filio. Ecce videmus Spiritum Sanctum esse Deum de Deo et procedere de Deo, quod non est positum in praefatio symbolo. Si ergo ideo negant eum esse et procedere de Filio, quia ibi tacetur, negent eum similiter esse de Deo et procedere, quod ibidem non dicitur. Aut si hoc diffiteri nequeunt, non timeant confiteri nobiscum Spiritum Sanctum esse et procedere de Filio, quoniam hoc in eodem symbolo non inveniunt. At dicent: satis ibi significatur quia est et procedit de Deo, cum dicitur quia a Patre procedit, quoniam Pater est Deus. Et nos similiter dicimus quia aperte monstratur procedere de Filio, cum dicitur procedere de Deo, quia Filius est Deus. Interrogo enim utrum ideo intelligendus sit Spiritus Sanctus esse de Patre, quia est de Deo, aut idcirco esse de Deo, quia est de Patre. Licet enim invicem alterum altero probetur – si enim est de Patre, est de Deo, et si est de Deo, est de Patre, quoniam nulla praedicta obviat relatio –, non tamen similiter invicem sunt alterum alterius causa. Nam si esse Spiritum Sanctum de Patre est causa ut sit de Deo: cum dicitur esse de Patre, non est intelligendum quod sit de hoc, quod Pater Deus est, id est de divina essentia; sed de hoc quod Deus Pater est, id est de hoc unde refertur ad Filium. Erit ergo divina essentia in Spiritu Sancto non de deitate Patris, sed de relatione; quod stultissimum est dicere. Quamvis et si hoc aliquis velit accipere, non minus sequitur Spiritum Sanctum de Filio quam de Patre procedere. Nempe nulla est relatio Patris sine relatione Filli, sicut nihil est Filii relatio sine Patris relatione. Si ergo altera nihil est sine altera, non potest aliquid de relatione Patris esse sine relatione Filii. Quare sequetur Spiritum Sanctum esse de utraque, si est de una. Itaque si est de Patre secundum relationem, erit similiter et de Filio secundum eundem sensum. Verum quoniam nemo tam insipiens est qui hoc opinetur, credendum et confitendum est ideo esse de Patre Spiritum Sanctum, quia est de Deo. Non autem magis est Pater Deus quam Filius, sed unus solus Deus verus Pater et Filius. Quapropter si Spiritus Sanctus est de Patre, quia est de Deo qui Pater est, negari nequit esse quoque de Filio, cum sit de Deo qui est Filius.* [Portanto, ou não proceda senão existindo do Pai, ou também procede para santificar a criatura quando é dado ou recebido, ou procede de um e outro modo, segue-se que proceda do Filho. Porém, se é do Pai, é Deus de Deus; donde prova-se como foi dito, ser e proceder também do Filho. Assim, dele procede de quem é, e dele existe de quem procede. Se então verdadeiramente procede apenas quando é dado ou enviado, procede do Filho, do qual é dado ou enviado. E se procede de ambos os modos, igualmente do Filho é reconhecido proceder de ambos os modos. Eis que vemos o Espírito Santo ser Deus de Deus e proceder de Deus, que não foi posto no prefácio do símbolo. Logo, se negam lhe ser e proceder do Filho, porque ali cala-se, negam lhe ser semelhante e proceder de Deus, porque ali mesmo não é dito. Ou se isto não são capazes de contradizer, não temam

Amor não procede do Pai pelo Filho (*non procedit de Patre per Filium*), porque dizer que procede pelo Filho (*per Filium*) implica aceitar que o Amor não procede da relação, mas da propriedade: seria o mesmo que dizer que o Amor não procede do Pai, mas procede da paternidade, o que é absurdo. Deste modo, o Amor não procede da paternidade nem da filiação, mas procede do Pai e do Filho (*procedit de Patre et de Filio*) [419].

É evidente que na Substância Suprema não há antes (*prius*) nem depois (*posterior*), uma vez que não há intervalos na eternidade (*intervalla in aeternitate non sunt*), pois a eternidade está fora do tempo (*extra tempus*). Anselmo, valendo-se da realidade inferior e criada para descrever a realidade superior e criadora, nos fornece um exemplo: assim como o sol (*sol*) gera o brilho (*splendor*), e deles procede o calor (*calor*); semelhantemente o Pai gera o Filho, e do Pai e do Filho procede o Amor. O sol não é o

---

confessar conosco que o Espírito Santo é e porcede do Filho, embora isto não se encontra no mesmo símbolo. E dizem: ali é significado suficientemente que é e procede de Deus, quando é dito que procede do Pai, embora o Pai é Deus. E nós semelhantemente dizemos que claramente é mostrado proceder do Filho, quando é dito proceder de Deus, porque o Filho é Deus. Porém, pergunto se o Espírito Santo deve ser entendido ser do Pai, porque é Deus, ou que é de Deus, porque é do Pai? Ainda que ambas se provam como uma e outra – pois se é do Pai, é de Deus, e se é de Deus é do Pai, embora nenhuma relação predita se opõe –, contudo, não são ambas semelhantemente causa uma da outra. Pois, se o ser Espírito Santo do Pai é causa como seja Deus de Deus: quando é dito ser do Pai, não deve ser entendido que seja deste, que igualmente é Deus, isto é, da divina essência; mas deste que é Deus Pai, isto é, deste donde se refere ao Filho. Logo, a essência divina estará no Espírito Santo não da deidade do Pai, mas da relação; o que é estúpido dizer. Contudo se alguém também quer aceitar isto, não se segue menos que o Espírito Santo procede do Filho que do Pai. Ora, não há nenhuma relação do Pai sem a relação do Filho, assim como nada é a relação do Filho sem a relação do Pai. Se, pois, uma nada é sem a outra, não pode algo da relação do Pai ser sem a relação do Filho. Donde, segue-se que o Espírito Santo é de ambas, se é de uma. Assim se é do Pai segundo a relação, semelhantemente será também do Filho segundo o mesmo sentido. Embora, verdadeiramente ninguém é tão insipiente para que isso seja opinado, por isso, há de crer e confessar que o Espírito Santo é do Pai, porque é de Deus. O Pai não é maior que o Filho, mas somente um único verdadeiro Deus Pai e Filho. Por causa disso, se o Espírito Santo é do Pai, que é Deus que é Pai, não é capaz de negar ser também do Filho, quando seja de Deus que é Filho].

[419] ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, VIII (202: 9-16)** *Utique nihil aliud intelligi potest, quo ostendere possint Spiritum Sanctum per Filium de Patre – sicut aiunt – procedere. Cum enim Pater et Filius non differant in unitate deitatis, nec Spiritus Sanctus procedat de Patre nisi de deitate, si eadem deitas est Filii, nequit intelligi quomodo procedat de deitate Patris per deitatem Filli et non de eiusdem Filii deitate, nisi forte quis dicat Spiritum Sanctum non procedere de deitate Patris, sed de paternitate, nec per deitatem Filii, sed per filiationem; quae opinio sua se patenti fatuitate suffocat.* [De toda maneira, nada pode ser entendido – como dizem – que possam mostrar o Espírito Santo proceder do Pai pelo Filho. Pois, como Pai e Filho não difiram na unidade da deidade, nem o Espírito Santo proceda do Pai senão da deidade, se a mesma deidade é do Filho, não pode ser entendido de que modo proceda da deidade do Pai pela deidade do Filho e não da mesma deidade do Filho, senão fortuitamente quem diga não porceder o Espírito Santo da deidade do Pai, mas da paternidade, nem pela deidade do Filho, mas pela filiação; opinião que sufoca por sua evidente estupidez].

brilho e não é o calor, o brilho não é o sol e não é o calor, o calor não é o sol e não é o brilho; todavia, constituem uma única e mesma essência. Assim também o Pai não é Filho e não é Amor, o Filho não é o Pai e não é o Amor, e o Amor não é o Pai e não é o Filho, mas os três são um único e mesmo Ser [420].

No intuito de descrever o mistério, Anselmo nos fornece um outro exemplo: da fonte (*fons*) surge o riacho (*rivus*), e pelo riacho a água chega ao lago (*lacum*), do mesmo modo a fonte não é riacho e não é o lago, o riacho não é a fonte e não é o lago, e o lago não é a fonte e não é o riacho, mas um não está separado dos outros, uma vez que compartilham uma natureza comum, que é água (*acqua*). Embora sejam três, não são três águas, mas são uma só água, que constitui um único e mesmo rio (*fluvius*) [421]. Com efeito, se se nega que o Espírito procede do Pai e do Filho (*de Patre et de Filio*), mas que ele procede do Pai pelo Filho (*de Patre per Filium*), seria o mesmo que dizer, tal como em nossa descendência, que eu não sou gerado do meu pai, mas somente de Adão, porque Adão foi o primeiro, e assim, eu descendo de Adão pelo meu pai, o que é absurdo, pois sou filho tanto de Adão quanto de meu pai; o mesmo ocorre se se afirmar que Jesus é filho de David por Maria, ou seja, que Jesus é gerado de David através de Maria, mas não de Maria, o que também não faz sentido, porque Jesus é tanto filho de David quanto da Virgem, se descende de um, tem que descender do outro [422]. Estes exemplos dados por Anselmo lembram aquelas asserções de Agostinho, quando ele diz que Pai, Filho e Espírito Santo já eram manifestados na expressão veterotestamentária « *Deus de Abraão,*

---

[420] Cf. ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, VIII**

[421] Cf. ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, IX.** Cf. ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi, XIII (31: 10-23)**

[422] Cf. ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, IX (203: 7-23).**

Deus de Isaac e Deus de Jacob »: não se pode dizer que Jacob foi engendrado de Abraão por Isaac, mas que descende de Abraão e de Isaac [423].

Deste modo, o sol que brilha e aquece, ou o rio que é fonte, riacho e lago, ou ainda, a descendência dos homens são apenas exemplos para descrever a Trindade inefável através das coisas criadas; todavia, nas realidades inferiores sujeitas ao devir há uma ordem tempo-espacial e relações parte-todo, mas a Substância Suprema permanece em uma ordem eterna, de modo que não há antes ou depois (*prior aut posterior*), maior ou menor (*maior aut minor*), mais ou menos (*magis aut minus*) [424]. Em outras palavras, os

---

[423] Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate III. x. 20; III. xi. 14; VII. iv. 7. Exodus 3: 6.** *Et dixit ei: Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, et Deus Isaac, Deus Iacob. Et accedens Moyses, avertit se; quia non potuit considerare in faciem Dei.* **[Vetus Latina];** *Et ait: Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Iacob. Abscondit Moyses faciem suam: non enim audebat aspicere contra Deum* **[Vulgata].** Cf. **Exodus 3: 15-16; Matthaeus 22: 32; Marcus 12: 26; Lucas 20: 37; Actus Apostolorum 3: 13; Actus Apostolorum 7: 32.**

[424] ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, XIV (212: 9-29; 213: 1-2)** *Colligamus breviter quod supra plurimus rationibus effectum est. Constat inexpugnabili ratione Spiritum Sanctum esse de Filio, sicuti est de Patre, nec tamen esse quasi de duobus diversis, sed quasi de uno. Ex eo enim quod Pater et Filius unum sunt, id est ex Deo, est Spiritus Sanctus, non ex eo unde alii sunt ab invicem. Sed quoniam Deus de quo est Spiritus Sanctus est Pater et Filius, idcirco vere dicitur esse de Patre et Filio qui duo sunt. Et quoniam Pater non est prior aut posterior Filio aut maior aut minor, nec alter magis aut minus est Deus quam alter, non est Spiritus Sanctus prius de Patre quam de Filio, nec de Filio quam de Patre, nec maior nec minor est existens de Patre quam existens de Filio, nec magis nec minus est de uno quam de altero. Nam si prius aut post, vel maior aut minor, aut magis aut minus de uno esset quam de altero, ex necessitate sequeretur ut aut Spiritus Sanctus non esset de hoc in quo unum sunt Pater et Filius, aut ipsum unum non esset perfecte et simpliciter unum, sed esset ibi aliqua diversitas, de qua illa quam dixi in existendo de eodem uno Spiritum Sanctum esset varietas. Sed dici non potest quod Spiritus Sanctus non sit de hoc in quo unum sunt Pater et Filius, alioquin non esset de Deo, nec credi debet quod in ipso uno sit secundum quod est aliqua diversitas. Quare nec prius nec post, nec maior aut minor, nec magis aut minus est Spiritus Sanctus de Patre quam de Filio, aut de Filio quam de Patre. Non enim unus idemque Spiritus Sanctus, qui semel totus est de Deo toto, magis et minus potest esse de uno et summe simplici Deo.* [Resumamos brevemente o que acima foi feito em várias razões. Consta com inexpugnável razão ser o Espírito Santo do Filho, assim como é do Pai, todavia nem é de dois diversos, mas é de um. Pois, que dele Pai e Filho são um, isto é de Deus, é Espírito Santo, não dele donde os outros são entre si. Mas porque Deus que é Espírito Santo é Pai e Filho, então verdadeiramente é dito ser do Pai e Filho que são dois. E porque o Pai não é antes ou depois do Filho, ou maior ou menor, nem um é mais ou menos Deus que o outro, não é o Espírito Santo antes do Pai que do Filho, nem do Filho que do Pai, nem é maior ou menor existente do Pai que existente do Filho, nem mais nem menos é de um que do outro. Pois se antes ou depois, ou maior ou menor, ou mais ou menos de um fosse que do outro, seque-se necessariamente, ou que o Espírito Santo não fosse daquilo no qual Pai e Filho são um; ou o mesmo um não fosse perfeitamente e simplesmente um, mas fosse ali alguma diversidade, da qual fosse variedade no existir de um único Espírito Santo, como já se disse. Mas não pode ser dito que o Espírito Santo não seja daquilo no qual Pai e Filho são um, ou seja, não fosse de Deus; nem deve ser crido que em mesmo um mesmo seja segundo o que é alguma diversidade. Por isso, o Espírito Santo nem é antes nem depois, nem maior ou menor, nem mais ou menos do Pai que do Filho, ou do Filho que do Pai. Porque um único e mesmo Espírito Santo, que simultaneamente é todo de Deus todo, não pode ser mais e menos de um Deus supremo e simples].

três são eternos, mas não três eternidades, é incoerente repetir a eternidade na eternidade, porque eternidade é eternidade, ou seja, uma e mesma eternidade [425]. Do mesmo modo, os três não são três criadores ou três princípios, mas um único criador ou princípio (*creator sive principium*) [426]. Portanto, as preposições *per* e *de* descrevem causalidades diferentes: quem procede do Pai e do Filho (*de Patre et de Filio*) é o Amor, e quem procede do Pai pelo Filho (*de Patre per Filium*) são as criaturas, que são criadas através do Verbo. Se dissesse que o Amor procede *per Filium* implicaria confessar que o Amor seria criatura, mas como já foi dito, isso é repugnante, logo, o Amor comum entre Pai e Filho também é criador consubstancial, não é criatura.

Com efeito, se é permitido dizer atemporalmente, primeiro o Pai, depois o Filho, e por último o Amor entre um e outro: segue-se por ordem de origem (*per ordinem originis*) que o Filho nasce do Pai, o Filho é gerado do Pai, e o Amor procede igualmente de ambos, ou seja, do Pai e do Filho [427]. Em outras palavras, "o que ama, o que é amado e o amor" [428]. Por analogia com a alma humana, a inteligência nasce da memória, na medida em que da memória emana a inteligência, e por fim, a vontade procede amorosamente da memória e da inteligência. Assim, os três são diferentes, mas igualmente são uma única e mesma realidade. Portanto, o Amor procede do Pai e do Filho (*amor procedit ex patre filioque*).

---

[425] Cf. ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi, XV (33: 9-27).**

[426] ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, X (205: 21-26)** *Quippe cum dicimus Deum principium creaturae, intelligimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum principicipium, non tria principia, sicut unum creatorem non tres creatores, quamvis tres sint Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, quoniam per hoc in quo unum sunt, non per hoc per quod tres sunt, est Pater, aut Filius, aut Spiritus Sanctus principium sive creator.* [Sem dúvida, quando dizemos que Deus seja princípio da criatura, entendemos o Pai, o Filho e o Espírito Santo como um único princípio, não três princípios, assim, um único criador não três criadores, embora Pai, Filho e Espírito Santo sejam três, porque Pai, Filho ou Espírito Santo é criador ou princípio por aquilo no qual são um único, não por aquilo que são três].

[427] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 42, art. 3.**

[428] AGOSTINHO. **De Trinitate VIII. x. 14** *Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor.*

O Amor advém da própria alteridade obscura, isto é, daquele conflito primordial entre Pai e Filho: o Amor não pode realizar-se tal como o Verbo, porque se o Amor fosse gerado, tal como o Filho, haveria psicologismo, isto é, uma « representação de representação *ad infinitum* », e não haveria a síntese que possibilita a transcendência da imagem semelhante em direção à coisa. Ademais, a tríade mental manifesta analogicamente a Essência Suprema por meio de suas faculdades, uma vez que a alma humana se assemelha ao Espírito Perfeito. Assim, o Amor é uma intencionalidade que procede e reunifica memória e inteligência: a analogia das faculdades mentais torna-se ontologia, porque o Amor produz unicidade na consciência, na medida em que o Amor opera exatamente como síntese dos opostos, isto é, supera o conflito da alteridade primordial entre Pai e Filho. A consciência se torna autoconsciência através do reconhecimento do Espírito Absoluto, porque o Amor possibilita a transcendência das representações gnoseológicas e genealógicas, que caracterizam psicologismo, e deste modo, por amor, a mente pode se voltar para as coisas mesmas (*mens per amorem ad ipsas res revertere potest*).

É preciso meditar as expressões gramaticais com a finalidade de designar sem heresia e adequadamente a inefável Trindade [429]: "que só o Pai seja genitor/gerador e ingênito/ingerado, que só o Filho seja gênito/gerado, e que só o Amor seja nem gênito/gerado, nem ingênito/ingerado" [430]. O Pai é gerador e ingerado, porque ele é o primeiro por ordem de origem, ele veio de ninguém; o Filho é gênito porque nasce do Pai,

---

[429] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 31, art. 1 e 2.**

[430] ANSELMO. **Monologion, LVI (67: 22-23)** *Quod solus pater sit genitor et ingenitus, solus filius genitus, solus amor nec genitus nec ingenitus.* ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi, XVI (35: 14-18)** *Si quis autem vult scire cur, cum in summa essentia nullus sit sexus, parens ibi potius dicatur pater quam mater, aut proles filius quam filia, aut cur pater tantum ingenitus, filius tantum genitus, spiritus sanctus nec genitus nec ingenitus: in eodem libelo [Monologion] aperte inveniet.* [Se alguém quer saber o porquê, como que nenhum sexo seja na suprema essência, mas lá parente é dito preferencialmente pai do que mãe, ou prole filho do que filha, ou porquê apenas o Pai é ingênito/ingerado, o Filho apenas gênito/gerado, e o Espírito Santo nem gênito/gerado nem ingênito/ingerado: encontrará explicitamente no mesmo livreto].

e como já explicado, o Pai é Pai por causa do Filho, e o Filho é Filho por causa do Pai; já o Amor não é genitor ou ingerado porque não é o Pai, nem gerado porque não é Filho, ele procede necessariamente de ambos, ou seja, procede do Pai e do Filho consubstancialmente. Pai, Filho e Amor são uma única Essência Suprema, todos os três singularmente são criadores e incriados, e simultaneamente não são muitos, mas um incriado e um criador (*omnes tres simul non plures sed unus increatus et unus creator*). Deste modo, o Pai e o Filho não criam ou fazem (*creant sive faciunt*), mas espiram (*spirant*) este Amor [431]. Pai e Filho se amam em Espírito [432]. Portanto, Pai, Filho e Amor são três e uma única e mesma Essência Suprema [433]. Anselmo conclui:

> Com efeito, todo o Pai está no Filho e no Espírito comum, e o Filho está no Pai e no mesmo Espírito, e igualmente o Espírito está no Pai e no Filho, porque toda a memória da Suprema Essência está em sua inteligência e no amor; e a inteligência está na memória e no amor; e o amor está na memória e na inteligência. Pois, o Espírito Supremo entende e ama toda sua memória, lembra e ama de toda inteligência, e, lembra e entende todo amor. Entenda-se, pois, que o Pai está na memória, o Filho

---

[431] ANSELMO. **Monologion, LVII (68: 14-22)** *Quoniam autem idem amor singulus est summa essentia sicut pater et filius, et tamen simul pater et filius et utriusque amor non plures sed una summa essentia, quae sola a nullo facta non per aliud quam per se omnia fecit: necesse est ut, quemadmodum singulus pater et singulus filius est increatus et creator, ita et amor singulus sit increatus et creator, et tamen omnes tres simul non plures sed unus increatus et unus creator. Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit. Filium vero pater solus non facit, sed gignit. Pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodam modo si sic dici potest spirant suum amorem.* [Embora esse mesmo Amor singular é Essência Suprema assim como Pai e Filho, entretanto simultaneamente Pai e Filho e o Amor de ambos não são muitos, mas uma única Essência Suprema, que sozinha não fez do nada por outro do que por si fez tudo: é necessário, portanto, que o Pai singular e o Filho singular é incriado e criador, assim também que o Amor singular seja incriado e criador, deste modo, todos os três simultaneamente não são muitos, mas um único incriado e um único criador. Deste modo, nada faz, cria ou gera o Pai. O Pai não faz, mas somente gera o Filho. Assim, igualmente, Pai e Filho não fazem nem geram, mas de algum modo, se assim pode ser dito, espiram seu amor].

[432] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 37, art. 2.**

[433] **I Ioannis 5: 7-8.** *Et tres sunt, qui testimonium perhibent in caelo: Pater, Vebum et Spiritus: et ii tres unum sunt... tres sunt, qui testimonium perhibent in terra: aqua, sanguis et caro: et hi tres in nobis sunt.* **[Vetus Latina]**; *Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra: Spiritus, et aqua, et sanguis: et hi tres unum sunt.* **[Vulgata]**. A Bíblia de Jerusalém não possui esta passagem e afirma em nota explicativa que ela é um acréscimo na Vulgata, que parece ter sido uma glosa marginal introduzida posteriormente; porém, a Bíblia Almeida Revista e Corrigida possui esta passagem. Em teologia bíblica este versículo é chamado de *Comma Iohanneum.*

> na inteligência e o Espírito está no amor de ambos. Portanto, foi provado que o Pai, o Filho e o Espírito de ambos se abraçam com tão grande igualdade e são mutuamente em si, que nenhum deles excede ou é sem o outro [434].

A consubstancialidade dos Três em Um está completa. O Amor não é imagem de imagem, semelhança de semelhança, conceito de conceito, ou ainda, verbo de verbo, porque o amor possibilita ao Verbo se confrontar com a sua origem primordial em um ato de reconhecimento autoconsciente, na medida em que propicia o retorno para as coisas mesmas. Assim, a investigação metafísica, através de analogias, encontra no amor a superação o psicologismo, uma vez que o amor ultrapassa as relações de alteridade. Em outras palavras, o Amor sintetiza e reunifica as duas analogias: a gnoseológica, enquanto ato do pensar entre memória e inteligência; e a genealógica, enquanto conflito obscuro entre Pai e Filho. Portanto, o Amor assegura a unicidade dinâmica do Espírito, porque mantém a multiplicidade na unidade.

É manifesto, simultaneamente, que os três são singulares e iguais na comunhão da Essência. O Ser Supremo é três distintos, mas não separados, porque são um único; isto é, unidade indivisível e pluralidade indissociável (*indivisibilis unitas et insociabilis pluralitas*) [435]. Consequentemente, o Pai é memória, o Filho é inteligência e o Espírito é o amor, porém, cada um dos três lembra, entende e ama, sem necessitar do outro para fazer a operação [436]. Como três são um? Uma vez que não são três pais, ou três filhos,

---

[434] ANSELMO. **Monologion, LIX (70: 8-17)** *Est etenim totus pater in filio et communi spiritu, et filius in patre et eodem spiritu, et idem spiritus in patre et filio, quia memoria summae essentiae tota est in eius intelligentia et in amore, et intelligentia in memoria et in amore, et amor in memoria et intelligentia. Totam quippe suam memoriam summus spiritus intelligit et amat, et totius intelligentiae meminit et totam amat, et totius amoris menimit et totum intelligit. Intelligitur autem in memoria pater, in intelligentia filius, in amore utriusque spiritus. Tanta igitur pater et filius et utriusque spiritus aequalitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere aut sine eo esse probetur.*

[435] ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, I (180: 19)**

[436] Cf. ANSELMO. **Monologion, LX.**

nem três amores, mas um Pai, um Filho e um Amor que são três, de que modo isso é verdadeiro? O primeiro axioma dos *Elementos* de Euclides de Alexandria, da tradição platônico-pitagórica, evidencia que: "coisas que são iguais a uma mesma coisa são iguais entre si" ou "as coisas iguais à mesma coisa são também iguais entre si" [437]. Assim, o que proíbe conjecturar que as relações e as operações não possam ser multiplicadas na Trindade: a memória paterna ativa, além de lembrar, também entende e ama; a inteligência filial passiva entende, mas igualmente lembra e ama; e o amor volitivo verdadeiramente ama, e simultaneamente lembra e entende. Contudo, poder-se-ia dizer que a trindade é trina, pois, se cada um dos três singularmente fazem três operações, logo, toda Trindade seria multiplicada por si mesma [438]. Anselmo utiliza um outro exemplo para esclarecer essa dificuldade: se adicionar um ponto a outro ponto sem intervalo entre eles, ou colocar uma linha igual sobre outra linha igual, ou assentar uma superfície igual sobre outra superfície igual, não resultará senão em um único ponto, uma única linha, e uma única superfície [439]. Porém, a interpretação resolutiva do mistério não é de

---

[437] Cf. EUCLIDES. **Os Elementos.** Trad. Irineu Bicudo. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

[438] Cf. ANSELMO. **Monologion, LXI.**

[439] ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi XV (33: 29; 34: 1-8)** *Et ut unum de iis quae divinam non habent naturam, in quo similiter est ponam: punctum in puncto non est nisi unum punctum. Habet enim punctum velut medium punctum mundi et punctum temporis, id est praesens tempus, ad aeternitatem nonnullam similitudinem, non parum ad eiusdem aeternitatis comtemplationem utilem; unde latius alias disputandum est. Hoc tantum hic sufficiat quia punctum simplex, id est sine partibus, est et indivisibile velut aeternitas; et ideo punctum cum puncto sine intervallo non est nisi unum punctum: sicut aeternitas cum aeternitate non est nisi una aeternitas.* [E colocarei um exemplo daquelas coisas que não têm natureza divina, mas é semelhante: o ponto no ponto não é senão um ponto. Porém, o ponto assim como o ponto médio do mundo e o ponto do tempo, isto é, tempo presente, tem alguma semelhança à eternidade, não pouca utilidade para a contemplação de sua eternidade; donde é mais largo para disputar que outros exemplos. Apenas este exemplo satisfaça, porque o ponto simples, isto é, sem partes, é também indivisível como a eternidade; consequentemente, o ponto com ponto sem intervalo não é senão um ponto: assim como aternidade com a eternidade não é senão uma eternidade]. ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, XVI (218: 11-16)** *Quippe si puncto punctum sine intervallo addimus, aut aequalem lineam in aequali linea, aut superficiem aequalem in aequali superficie collocamus, non fit nisi unum punctum, una linea, una superficies. In multis si quis voluerit quaerere, similia inveniet. Hoc itaque modo, quamvis non sint plures aeternitates, si tamen dicitur aeternitas in aeternitate, non est nisi una aeternitas; et lumen in lumine unum tantum lumen est.* [Assim, se adicionamos sem intervalo um ponto a um ponto, ou uma linha igual em uma linha igual, ou colocamos uma superfície igual em uma superfície, não é obtido senão um ponto, uma linha, uma superfície. E se alguém queira procurar, encontrará exemplos em muitos casos semelhantes. Deste modo, embora não sejam muitas eternidades, contudo se é dito eternidade na eternidade, não é senão uma eternidade; e luz na luz é apenas uma luz.]

fundamentação matemática, geométrica, aritmética ou numerológica [440], ou seja, a Trindade não são três elementos, nem três formas, e muito menos o número três, porque a multiplicidade é tomada enquanto indivisão, isto é, enquanto transcendental, tal como o uno é convertível ao ente [441]. A multiplicidade e pluralidade nas relações não denota divisão no Ser Inefável, os Três permanecem essencialmente indissociáveis em um Espírito Uno individual. As relações subsistentes não implicam pluralidade na unidade, nem suas relações singulares implicam unidade na pluralidade [442]: a Trindade não é trina, mas una.

Deste modo, embora seja uma única Substância Suprema Eterna, é necessário que existam duas emanações na Suprema Substância [443]: a emanação inteligível entre Pai e

---

[440] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 240** "Ici comme ailleurs, les mathématiques n'ont pas cours ; il faut nous tourner vers l'analyse réflexive de l'esprit [dialetique]".

[441] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 30, art. 3. resp.** *[...]Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitas; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia: sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens. Huiusmodi autem unum, sicut supra dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens nisi negatione divisionis tantum: unum enim significa ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa.* [O que nós dizemos dos numerais, segundo o que se atribui na predicação divina, não são tomados do número, que é uma espécie de quantidade, porque desse modo, não são ditos senão metaforicamente de Deus, assim também as outras propriedades dos corpos, como largura/latitude, longitude/comprimento, etc. mas são tomados da multiplicidade enquanto é transcendental. Ora, essa multiplicidade atribuída para muitas coisas das quais é predicada, assim como o uno é convertido com o ente para o ente. E como acima foi dito, tratando da unidade de Deus, o uno não acrescenta algo ao ente senão apenas a negação de divisão: porque uno significa ente indiviso. Então, dito de qualquer realidade, uno significa aquela coisa indivisa.]

[442] ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, XV (216: 22-24)** *Apparet igitur quod supra dixi, quia relationes praedictae licet sint in uno, non possunt unitati immittere pluralitatem suam, nec unitas relationibus singularitatem suam.* [Portanto, como acima eu disse, mostra-se claramente ser licito que as relações pronunciadas estejam no uno, mas não podem introduzir na unidade sua pluralidade, nem a unidade sua singularidade nas relações].

[443] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 28, art. 4. resp.** *Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra dictum est: quarum una accipitur secundum actionem intellectualis, quae est processio verbi; alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam relationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas: relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomem proprium, ut supra dictum est: unde neque relationes quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis spiratio; relatio autem procedentis, processio; quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes* [Como assim foi dito, são apenas duas processões:

Filho, que é chamada pensamento, geração ou nascimento (*cogitatio sive generatio sive nativitas*), e a emanação volitiva entre Pai, Filho e Amor, que é denominada processão ou espiração (*processio sive spiratio*) [444]; porém, Anselmo explica:

---

uma é considerada segundo a ação do intelecto, que é a processão do verbo; outra segundo a ação da vontade, que é a processão do amor. Em cada processão é necessário considerar duas relações opostas: que uma seja procedente do princípio, e a outra o próprio princípio. Ora, a processão do verbo se chama geração, segundo a própria razão que convém às coisas viventes. A relação do princípio da geração nos viventes perfeitos chama-se paternidade; a relação do procedente do princípio chama-se filiação. A processão do amor não tem nome próprio, como acima foi dito, donde nem as relações que são consideradas segundo a mesma. Assim, a relação do princípio desta processão é chamada espiração, e de processão a relação do procedente; embora estes dois nomes pertençam às próprias processões ou origens, mas não às relações.]
TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I q. 30, art. 2. resp.** *secundum praemissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostendum est enim quod plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi in ratione oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere: si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris, et filiatio subsistens est persona Filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum: aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum: quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona gerans et genita procederent a spirante: quod est contra premissa. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae Patris et personae Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona Spiritus Sancti, quae per modum amoris procedit, ut supra habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.* [segundo as premissas, é necessário por apenas três pessoas na divindade. Mostrou-se que várias pessoas são várias relações subsistentes, realmente distintas entre si. A distinção real entre as relações divina não é senão em razão da oposição relativa. Portanto, é necessário que as duas relações opostas pertençam às duas pessoas: mas se não são relações opostas, elas pertencem à mesma pessoa. Assim, paternidade e filiação, sejam relações opostas, pertencem necessariamente às duas pessoas. Portanto, a paternidade subsistente é a pessoa do Pai, e a filiação subsistente é a pessoa do Filho. Ora, as duas outras relações não se opõem a nenhuma destas, mas se opõem entre si. Deste modo, é impossível que ambas pertençam a uma pessoa. É preciso então ou que uma delas convenha a ambas pessoas, ou a uma só, e outra à outra. Mas a processão não pode convir ao Pai e ao Filho, ou só entre eles, porque daí se seguiria que a processão intelectual, que é a geração na divindade, segundo a qual é considerada a paternidade e a filiação, proviria da processão do amor, segundo a qual é considerada a espiração e processão, se a pessoa que gera e a que é gerada procedessem do espirante: que é contra as presimissas. Portanto, resta que a espiração convenha à pessoa do Pai e à pessoa do Filho, pois não tem oposição relativa, nem à paternidade, nem à filiação. E por conseguinte, é necessário que a processão convenha a outra pessoa, que é chamada Espírito Santo, que procede por modo de amor, como foi dito. Portanto, há apenas três pessoas na divinidade: Pai, Filho e Espírito Santo].

[444] ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, X (206: 8-18)** *Nec tamen duo confitemur principia, unum Patrem ad Filium, alterum Patrem et Filium ad Spiritum Sanctum, sicut non credimus alium Deum Patrem de quo est Filius, et alium Deum Patrem et Filium de quo Spiritus Sanctus est; quamvis de eodem Deo sive de eodem principio suo quisque modo sit, alter scilicet nascendo, alter procedendo, si quodam singulari et ineffabili modo intelligitur, ista processio. Processio namque multis modis dicitur, de quibus iste solitarius intelligitur, sicut nativitas Filli singularis cognoscitur. Id ipsum intelligitur, si dicimus Patrem esse causam Filii, et Patrem et Filium causam Spiritus Sancti. Non enim duas possumus dicere causas, aliam videlicet Filii, aliam Spiritus Sancti, sed unam, quemadmodum non duo dii sunt, sed unus, de quo est Filius et Spiritus Sanctus* [Nem por isso confessamos dois princípios, um do Pai ao Filho, outro do Pai e do Filho ao Espírito Santo, assim como não cremos que um Deus Pai do qual é o Filho, e outro Deus Pai e Filho do qual é o Espírito Santo; ainda que do mesmo Deus ou do mesmo princípio cada um seja a seu modo, a

> Ora, se vários homens dizem com o pensamento uma única coisa, seus verbos parecem ser tão numerosos quanto são seus pensamentos, porque nos pensamentos singulares a coisa é seu verbo. Igualmente, se um único homem pensa muitas coisas, os verbos são tão numerosos quanto são as coisas pensadas na mente pensante. Mas, no pensamento humano quando pensa algo fora da mente, o verbo não nasce a partir da própria coisa pensada, embora a própria coisa está ausente dos pensamentos para ser intuída, mas há alguma semelhança ou imagem de alguma coisa, que está na memória pensante, ou ainda, talvez, quando pensa por sentido corpóreo, e então, é atraída pela coisa presente na mente [445].

Assim, a *cogitatio* não consiste na apreensão da coisa em si, mas apenas da semelhança oriunda da coisa através da retenção da imagem, seja a partir do sentido corpóreo enquanto fantasia, seja a partir do verbo gerado na memória enquanto espécie

---

saber, um nascendo, outro procedendo, entende-se esta processão de um modo singular e inefável. Com efeito, a processão é dita de muitos modos, dos quais é entendido este sozinho, assim é conhecido o nascimento do Filho singularmente. O mesmo é entendido, se dizemos ser o Pai causa do Filho, e o Pai e o Filho, do Espírito Santo. Porém, não podemos dizer duas causas, uma do Filho, outra do Espírito Santo, mas uma única, de tal modo que não são dois deuses, mas um, do qual é o Filho e o Espírito Santo]. ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, XV (215: 28-30)** *Patet ergo, sicut supra promisi, praeter hoc quia Filius existit nascendo et Spiritus Sanctus procedendo* [Portanto, é evidente, como acima assegurei, diante disso que o Filho existe nascendo e o Espírito Santo procedendo]. ANSELMO. **De Processione Spiritus Sancti, XVI (218: 22-26; 219: 1-2)** *Habemus autem ex vera fide Deus esse de Deo nascendo et Deum de Deo procedendo. Sed quoniam non est aliquid extra Deum, cum nascitur Deus de Deo, vel cum procedit Deus de eo, non exit nascens vel procedens extra Deum, sed manet in Deo. Quoniam ergo Deus in Deo non est nisi unus Deus, cum nascitur Deus de Deo, unus solus est Deus gignens et genitus; et cum procedit Deus de Deo, unus tantummodo Deus est procedens et de quo procedit.* [Novamente, temos a partir da verdadeira fé ser Deus de Deus nascendo e Deus de Deus procedendo. Mas embora não é algo fora de Deus, quando nasce Deus de Deus, ou quando procede Deus dele, aquele que nasce ou aquele que procede não sai fora de Deus, mas permanece em Deus. Portanto, porque Deus em Deus não é senão um Deus, quando nasce Deus de Deus, é somente um Deus que gera e que é gerado; e quando procede Deus de Deus, é apenas um Deus que procede e daquele que procede]. ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi XV (34: 15- 19)** *Et quoniam ista nativitas et ista processio sine principio sunt – alioquin aeternitas nata et aeternitas procedens, quod falsum est, habet principium–: nequaquam Deum incepisse esse Patrem aut Filium aut Spiritum Sanctum cogitare debemus aut possumus* [E desde que este nascimento e esta processão são sem princípio – de outro modo a eternidade que nasce e eternidade que procede teriam princípio, o que é falso –: de nenhum modo devemos ou podemos pensar que Deus tenha começado a ser Pai ou Filho ou Espírito Santo].

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

inteligível; em outras palavras, as « coisas » que a mente pensa não são as essências das coisas mesmas, porque a coisa está ausente dos pensamentos para ser intuída (*cogitationis intuitu*) no íntimo da alma racional. Assim, a nossa mente é apenas uma inspeção daquele que pensa (*cogitantis inspectio*). Unicamente o pensar da Substância Suprema se identifica com o inteligir as coisas mesmas, porque seu dizer (*dicere*) é intuir pensando (*cogitanto intueri*), e por ser eterno, é um intuir sempre presente (*semper praesens intueri*) [446]. Portanto, na mente racional há diferença entre coisa e verbo, porque a coisa pensada não é a coisa em si, mas apenas a semelhança da coisa retida imageticamente. Em outras palavras, a alma racional pensa de modo mediado, porque sua intuição é apenas representação da coisa, um inspecionar a coisa; ao passo que o Espírito Absoluto sempre intui a coisa, e deste modo, há uma plena identidade entre coisa e verbo, na medida em que Ele pensa de modo imediato, pois não há representação da coisa, ao contrário, há a total apreensão da coisa em si, e assim, intuí a essência da realidade. Como diz Bermon: "a primeira se funda sobre uma percepção por semelhança, a segunda sobre a intuição de uma forma pura, que é transcendente ao meu espírito e a todos os espíritos" [447].

Não há arritmia ou desarmonia nas faculdades do Espírito Simples, mas somente na *mens rationalis*, porque é criatura *ex nihilo*. Todavia, a tríade mental encontra dialeticamente seu fundamento ontológico, pelo reconhecimento autoconsciente da própria Verdade; embora, na alma humana haja uma disjunção real, não somente de razão, entre memória e inteligência, ela pode superar idealmente sua deficiência através do

---

[446] ANSELMO. **Monologion, LXIII (73: 10-12)** *Nihil autem aliud est summo spiritui huiusmodi dicere quam quasi cogitando intueri, sicut nostrae mentis locutio non aliud est quam cogitantis inspectio.* [Ora, deste modo, no Espírito Supremo, ao pensar, dizer nada mais é que íntuir pensando, assim como a locução da nossa mente não é outra coisa que a inspeção do pensante]. ANSELMO. **Monologion, LXIII (73: 17-18)** *sic eius scire et intelligere non est aliud quam dicere, id est semper praesens intueri quod scit et intelligit* [assim, seu conhecer e entender não é outra coisa que dizer, isto é, intuir sempre presente aquilo que conhece e entende].

[447] BERMON. **Op. Cit. p. 347** "La première se fonde sur une perception par ressemblance, la seconde sur l'intuition d'une forme pure, qui est transcendente à mon esprit et à tous les esprits".

amor, ao intencionalizar a si mesma e aderir ao Espírito [448]. Logo, o amor articula a unidade transcendetal da substância e a multiplicidade das relações e operações, por meio da síntese dos opostos. Ademais, a síntese amorosa evidencia conciliação de necessidade e possibilidade: necessidade porque é necessário que cada um dos três seja singular e necessariamente sejam um; e possibilidade, porque cada um dos três singularmente se lembra, entende e ama sem a necessidade do outro. Contudo, Anselmo contempla que Substância Suprema é um segredo tão sublime que transcende a fina ponta do intelecto humano (*tam sublimis rei secretum transcedere omnem intellectus aciem humani*). A quem investiga a coisa incompreensível é possível alcançar o ser dela, mas o intelecto é incapaz de penetrar no modo em que ela seja (*etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit*), ou seja, é inapto para demonstrar a certeza da fé, porque Sua elevação natural é incompreensível e não passível de explicação [449]. Deste modo, "quem poderá descrever a sua geração?" [450].

---

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

[449] ANSELMO. **Monologion, LXIV (74: 30-31; 75: 1-6)** *Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcedere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit; nec idcirco minus iis adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur.* [Me parece que este segredo tão sublime transcende toda a fina ponta do intelecto humano, e assim, acho que o esforço de explicar como ela deve ser contida: estimo que deve ser suficiente a quem indaga a coisa incompreensível conheça raciocinando que terá alcançado certamente o ser dela, embora não possa penetrar pelo intelecto no modo em que ela seja; menos ainda no que deve ser aplicado da certeza da fé às provas necessárias que não são admitidas por nenhuma outra repugnante razão, mesmo se a incompreensibilidade de se explicar sua elevação natural não sejam suportadas].

[450] ANSELMO. **Monologion, LXIV (75: 16)** *Generationem eius quis enarrabit?* **Isaias 53: 8.** *In humilitate judicium eius sublatum est: generationem illius quis enarrabit? quia tollitur de terra vita eius: ab iniquitatibus Populi mei ductus est ad mortem.* **[Vetus Latina]**; *De angustia, et de judicio sublatus est: generationem eius quis enarrabit? quia abscissus est de terra viventium: propter scelus populi mei percussi eum* **[Vulgata]**.

Com efeito, se a Essência Suprema foi descrita, como Ela é inefável? Se é inefável, porque é disputada? Verdadeiramente, nada proíbe investigá-La, mas se justamente é profundamente incompreensível, por isso é inefável? Como dizer algo da Essência Perfeita por palavras comuns às outras naturezas, uma vez que seu Ser está acima e fora de todas as naturezas? [451]. Não conseguimos dizer ou conhecer nada sobre a Essência Absoluta? Como compreender o incompreensível? Anselmo esclarece:

> O que? De um modo foi descoberto alguma coisa incompreensível, e de outro modo nada foi percebido dela? Frequentemente dizemos muitas coisas, que não exprimimos como são propriamente, mas por outro significamos isso que propriamente não queremos ou não podemos compreender; como quando falamos por enigmas. E frequentemente vemos algo não propriamente, o modo que a coisa mesma é, mas por alguma semelhança ou imagem; como quando consideramos o rosto de alguém no espelho. Assim, embora, dizemos e não dizemos, vemos e não vemos uma mesma coisa. Dizemos e vemos por outro, não dizemos e não vemos por sua propriedade. Por esta razão, nada proíbe que seja verdadeiro isso que foi disputado até aqui sobre a Natureza Suprema, e no entanto, ela mesma permanece inefável: se de alguma maneira seja pensada a propriedade expressada nela por sua essência, mas de algum modo designada por outro. Pois não importa os nomes que parecem poder ser ditos desta natureza: não me mostram ela por propriedade, do que por alguma semelhança indicam. Quando penso as significações desses verbos, concebo na mente isso que percebo nas coisas feitas mais familiarmente do que entendo transcender todo o intelecto humano. Porque, [os verbos] constituem sua significação, na minha mente, algo muito menor ou ainda longínquo do que aquilo que minha mente procura se

[451] ANSELMO. **Monologion, LXIV (75: 21-24; 76: 1-5)** *Nam si vera illud ratione explicitum est : qualiter est illa ineffabilis ? Aut si ineffabilis est : quomodo est ita, sicut est disputatum ? An quodamtenus de illa potuit explicari, et ideo nihil prohibet esse verum quod disputatum est; sed quia penitus non potuit comprehendi: idicirco est ineffabilis? Sed ad illud quid responderi poterit, quod iam supra in hac ipsa disputatione constitit: quia sic est summa essentia supra et extra omnem aliam naturam, ut si quando de illa dicitur aliquid verbis, quae communia sunt aliis naturis, sensus nullatenus sit communis?[Se*, pois, isso é explicitado por razão verdadeira: como Ela é inefável? Ou se é inefável: então de que modo Ela é disputada? E se somente Ela pôde ser explicada, de modo que nada proíbe ser verdadeiro isso que é disputado; porque não pôde ser compreendida profundamente, então é inefável? Mas o que poderá ser respondido a isto, já que se estabeleceu nesta mesma disputa: assim, porque a Essência Suprema está acima e fora de toda outra natureza, de modo que nenhum sentido seja comum quando é dito algo dela, se os verbos comuns são de outras naturezas ?].

> esforçar para entender esta tênue significação. Pois nem o nome sabedoria é suficiente para me mostrar isso, pelo qual todas as coisas foram feitas do nada e são conservadas do nada; nem o nome essência é válido para me exprimir isso, que pela longínqua elevação singular está acima de tudo e por maior propriedade está fora de tudo. Portanto, assim, essa natureza também é inefável, porque pelos verbos de nenhuma maneira é valido ser anunciada; e não é falso, se o que ensina a razão é válido, a quididade dela pode, por outro, ser considerada no enigma [452].

Assim, a *mens* não apreende a coisa mesma, uma vez que seu perceber não é absoluto, porque consideramos as coisas por meio da semelhança e imagem, uma vez que dizemos e vemos por outro (*dicimus et videmus per aliud*), a mente é criatura e não criador eterno para perceber essencialmente as coisas, por isso falamos por meio de enigmas (*per aenigmate loquimur*). Portanto, não dizemos e não vemos por sua propriedade (*non dicimus et non videmus per suam proprietatem*), isto é, a *mens* não pode ver nem dizer as propriedades inefáveis por meio de verbos [453], mas mesmo assim, a *mens* ainda se esforça para penetrar a Essência Suprema.

---

[452] ANSELMO. **Monologion, LXV (76: 10-32; 77: 1-3)** *Quid ergo? An quodam modo inventum est aliquid de incomprehensibili re, et quodam modo nihil perspectum est de ea? Saepe namque multa dicimus, quae proprie sicut sunt non exprimimus, se per aliud significamus id quod proprie aut nolumus aut non possumus depromere; ut cum per aenigmata loquimur. Et saepe videmus aliquid non proprie, quemadmodum res ipsa est, sed per aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus. Dicimus et videmus per aliud, non dicimus et non videmus per suam proprietatem. Hac itaque ratione nihil prohibet et verum esse quod disputatum est hactenus de summa natura, et ipsam tamen nihilominus ineffabilem persistere: si nequaquam illa putetur per essentiae suae proprietatem expressa, sed utcumque per aliud designata. Nam quaecumque nomina de illa natura dici posse videntur: non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earumdem vocum significationis cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo. Nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere. Nam nec nomen sapientiae mihi sufficit ostendere illud, per quod omnia facta sunt de nihilo et servantur a nihilo; nec nomen essentiae mihi valet exprimire illud, quod per singularem altitudinem longe est supra omnia et per naturalem proprietatem valde est extra omnia. Sic igitur illa natura et ineffabilis est, quia per verba sicuti est nullatenus valet intimari; et falsum non est, si quid de illa ratione docente per aliud velut in aenigmate potest aestimari.*

[453] **Ezechiel 12: 1-2.** *Et factus est sermo Domini ad me, dicens: Fili hominis in medio iniquitatum eorum tu habitas...* **[Vetus Latina]**; *Et factus est sermo Domini ad me, dicens: Fili hominis in medio domus exasperantes tu habitas: qui oculos habent ad videndum, et non vident: et aures ad auditum, et non audiunt: quia domus exasperans est* **[Vulgata]**.

Anselmo constata a incapacidade da lógica para investigar, por razões necessárias, os Três que são Um: a impossibilidade epistemológica conduz à necessidade ontológica [454], porque o intelecto pode reconhecer que realmente há um Ser Supremo, porém não pode compreender o Espírito Supremo, uma vez que a mente percebe que Ele é inefável e irredutível ao seu esquema interior. A Substância Perfeita transcende e excede o escopo cognoscível da alma, manifestando a impotência da razão, uma vez que o intelecto não pode penetrar profundamente na realidade sublime e secreta. Deste modo, a impossibilidade mental manifesta dialeticamente uma crítica da razão [455]. A razão natural (*ratio naturalis*) não pode compreender as relações opostas satisfatoriamente**,** porque a sublimidade do Espírito Absoluto transcende toda possibilidade de explicação. Deste modo, parece que podemos conhecer a Unidade Suprema, mas não podemos conhecer a Trindade Suprema [456]. A alma humana pode entender pelo intelecto e demonstrar por razões necessárias o ser (*esse*) da Substância Suprema, mas não pode conhecer pelo intelecto, nem demonstrar por razões necessárias o Seu modo de ser (*modus essendi*).

---

[454] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 251** "Une impossibilté épistemologique peut donc conduire à une nécessité ontologique".

[455] ASIEDU, F. B. A. **Op. Cit. p. 399** "Anselm's position about both the adequacy of reason and its limits. In one important aspect, Anselm's view of reason in M64 and 65 amounts to a «critique of reason»". **Ad Ephesios 3: 19**. *cognoscere quoque supereminentiam scientiae, caritatem Christi, ut impleamini in omnem plenitutem Dei* **[Vetus Latina]**; *scire etiam supereminentiam scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei* **[Vulgata]**.

[456] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 32, art. 1. resp.** *impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire. Ostendum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei congnitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognisci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium: et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem Personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinente ad distinctionem Personarum.* [É impossível chegar ao conhecimento da Trindade das Pessoas divinas por razão natural. Com efeito, foi mostrado acima que o homem não pode chegar a conhecer a Deus por razão natural senão a partir das criaturas. Ora, as criaturas conduzem ao conhecimento de Deus, como os efeitos à causa. Portanto, não pode Deus ser conhecido somente por razão natural, senão o que lhe pertence necessariamente segundo o qual é princípio de todos os entes: e este fundamento usamos acima na consideração de Deus. Contudo, a virtude criativa de Deus é comum a toda Trindade: donde pertence à unidade da essência, não à distinção das Pessoas. Portanto, Deus pode ser conhecido por razão natural o que pertence à unidade de essência, mas não à distinção das Pessoas].

A alma humana não pode ver nem dizer completamente o Espírito Absoluto em si mesmo, porque é criatura: a Substância Suprema, ao criar os entes que nada eram, deu-lhes existência por meio do Verbo coeterno, assim, o mundo criado possui o modo de ser *per aliud*. A criatura é efetivamente um nada frente ao criador, de modo que toda criatura é conservada pelo Poder da Substância Suprema, o que caracteriza dependência ontológica. A estrutura transcendente do Pai, Filho e Espírito é inefável perante as criaturas, pois o abismo ontológico entre criador e criatura impossibilita a adequação de um modo de ser ao outro. Assim, a *mens rationalis* não pode conhecer as relações e propriedades supremas, pois há certa inadequação na percepção fenomênica frente à Trindade, porém ela tem o poder de investigar a Essência Suprema por meio de analogias, isto é, se valendo das realidades inferiores *per aliud* para investigar a realidade criadora *per se*, e consequentemente, ela pode retirar noções ou notícias (*notiones sive notitiae*) da Trindade [457].

As analogias psicológicas manifestam imagem e semelhança da mente racional para com o Criador, por isso, a alma pode assimilar noções ou notícias a partir das analogias trinitárias, tal como quando percebemos algo através do espelho, na qual não percebemos a coisa, mas apenas algum vestígio. Portanto, a alma busca a face do Ser Supremo através das noções ou notícias, que possibilitam descrever as relações e propriedades da Trindade, mas não compreendê-las: o segredo impenetrável não será experimentado pela necessidade do intelecto ou da razão natural, porém, a alma humana poderá justamente através da vontade perceber o mistério por espelho em enigma (*per speculum in aenigmate*) [458].

---

[457] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 32, art. 2 e 3.**

[458] **I Ad Corinthios 13: 12**. *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc scio ex parte: tunc autem cognoscam sicut et ego cognitus sum* **[Vetus Latina]**; *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* **[Vulgata]**.

CAPÍTULO IV

DE BEATITUDINE

IV. 1. *Per speculum in aenigmate*

A *mens rationalis* conhece seu verbo através de analogias, seja de modo gnosiológico, enquanto pensamento originário do entendimento que surge da memória, ou de modo genealógico, enquanto oposição primordial entre Pai e Filho. Todavia, na ausência da força comum do amor, as relações de alteridade não conseguem desvencilhar-se da confusão e obscuridade acerca de sua própria essência, de tal maneira que a alma racional se aliena em uma falsa consciência de si mesma.

Somente o amor possibilitará penetrar autoconscientemente na Essência Suprema, na medida em que a *mens rationalis* assume em si mesma sua unidade ideal e transcendental. Segundo Gilbert, a partir do capítulo LXV do *Monologion*, onde se constata a impossibilidade compreensiva da razão humana diante da Trindade, Anselmo não se prende ao ponto de vista do Verbo criador, que fez todas as coisas, mas ao ponto de vista do Verbo enquanto vida do espírito reflexivo [459], porque a mente humana não cria coisas *ex nihilo*, ao contrário, ela é criada *ex nihilo*. Todas as criaturas são imagem da Substância Suprema, porque na medida em que as coisas são o que são, elas participam do exemplar absoluto, o ente é a imagem do ser, contudo, há uma criatura que é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) da Substância Suprema, tal entidade semelhante ao Absoluto é a própria *mens rationalis*:

---

[459] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 260** "l'analyse ne s'arrêtera donc pas au point de vue de l'esprit artisanal, mais au point du vue de la vie de l'esprit reflexif."

> Pois, entre as criaturas, tudo aquilo que consta lhe ser mais semelhante é necessário ser uma natureza mais presente. Por conseguinte, por maior semelhança, isto também ajuda mais a mente indagante aproximar-se da Verdade Suprema, e ensina através da mais excelente essência criada o que a própria mente deva estimar da essência criadora. Sem dúvida, a essência criadora mais alta é tanto conhecida quanto indagada pela criatura que lhe é mais próxima. Pois, a razão já considerada acima não permite duvidar que toda essência, enquanto é, seja semelhante a Essência Suprema; porque é evidente que a mente racional, única entre todas as criaturas, eleva-se até sua investigação, assim, no entanto, somente ela possa especialmente de si mesma dirigir-se até sua própria descoberta. Pois já foi conhecido, que a mente se aproxima muito dela por semelhança da essência natural [460].

A *mens rationalis* pode investigar e procurar o Espírito Absoluto, porque através da semelhança de sua essência natural, o espírito humano tem a capacidade de voltar-se para a Essência Soberana: a alma racional é a única entidade que pode fazer isso, porque ela se reconhece através do ato de seu verbo interior [461]. A consciência humana encontra o caminho em direção à Trindade por meio das *notiones sive notitiae*, que estão presentes no seu íntimo, de tal modo que a *mens humana* pode exprimir melhor sua semelhança impressa pela imagem do Supremo Espírito. Em outras palavras, ao buscar assemelhar-se à Substância Suprema, a *mens* investiga sua própria constituição interior [462].

---

[460] ANSELMO. **Monologion, LXVI (77: 9-21)** *Quidquid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura praestantius. Quapropter id et per maiorem similtudinem plus iuvat mentem indagantem summae veritati propinquare, et per excellentiorem creatam essentiam plus docet, quid de creante mens ipsa debeat aestimare. Procul dubio itaque tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur. Nam quod omnis essentia, in quantum est, in tanto sit summae similis essentiae, ratio iam supra considerata dubitare non permittit. Patet itaque quia, sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad euisdem inventionem proficere queat. Nam iam cognitum est, quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem.*

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

[462] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 261** "La spécificité de l'esprit raisonnable, qui lui donne une plus grande ressemblance, c'est sa capacité de rechercer et de trouver l'Essence souveraine, capacité que lui seul

A *mens rationalis* é o único ser que essencialmente possui semelhança com a Substância Absoluta, ao passo que as criaturas são imagens do exemplar por meio da imitação, porque todas as criaturas são produzidas por ela mesma (*per ipsam*), mas somente a alma racional é produzida para ela mesma (*ad ipsam*) [463]. Portanto, a *mens* é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) da Substância Suprema [464]. Desta forma, a semelhança que a mente tem com a Substância Absoluta não é um simulacro, mas é semelhança [465].

No Ser Inefável, o Pai é memória, o Filho é inteligência, e o Amor entre ambos é vontade [466], porque a Substância Suprema lembra de si, conhece a si e ama a si pela eternidade, sua interioridade é absoluta; a *mens rationalis*, por ter esta semelhança com o Criador, também recebeu uma trindade em seu ser, interioridade que é relativa, pois é criatura. Como visto, a *cogitatio* é uma emanação interna e unívoca entre a memória e a inteligência; Pai e Filho refletem pela eternidade e *per se* – não há esquecimento, nem fenômeno em seu modo de pensar –; todavia, a mente racional *per aliud* não conhece essencialmente os entes, justamente porque a *mens* é criatura, de tal modo que a *oppositio relationum* entre o lembrar da memória e o conhecer da inteligência é alienado. Consequentemente, a *mens* nem sempre pensa, enquanto que a Substância Suprema

possède parmi toutes les autres essences créées. L'esprit humain est acte [conscient] comme l'Esprit souverain, il se reconnaît en son verbe [réflexive]".

[463] AGOSTINHO. **De Genesi ad litteram imperfectus liber XVI. 59.** Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. [...] *ad ipsam tamen similitudinem omnia non facta sint, sed sola substantia rationalis: quare omnia per ipsam, sed ad ipsam non omnia*. [Mas, nem tudo foi feito à mesma semelhança, mas somente a substância racional, porque todas as coisas foram feitas por ela, mas a sua semelhança somente a alma].

[464] **Genesis 1: 26.** *Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et simulitudinem nostram* **[Vetus Latina]**; *Et ait: Faciamus hominem ad imaginem et similtudinem nostram* **[Vulgata].**

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

[466] Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate X. xi. 17.**

eternamente pensa. Porém, mesmo na impossibilidade de conhecer a Substância Suprema, a alma racional é imagem e semelhança do Absoluto, o que constitui a própria estrutura da *mens*, como um espelho:

> Portanto, pode ser dito com bastante aptidão que a mente é para si mesma como um espelho, no qual é refletido, por assim dizer, a imagem [da Essência], que a mente não pode ver face a face. Pois, se entre todas as coisas que foram feitas, somente a mente pode ser aquela que lembra, entende e ama: não vejo porque ser negada nela a verdadeira imagem daquela essência, que por sua memória, inteligência e amor consiste em uma Trindade inefável [467].

A mente humana é um espelho (*speculum*) no qual é refletido (*speculetur*) a Trindade. Este espelhar constitui as noções e notícias, isto é, a própria estrutura da *mens rationalis*, porque ela também é una quanto à sua essência e trina nas faculdades espirituais: a **memória** lembra-se a si, a **inteligência** conhece-se a si e a **vontade** ama-se a si. A mente-trina possui as mesmas características da Substância Suprema; mas porque seu ser é *per aliud*, a mente não vê a eternidade face a face (*facie ad faciem*). Assim, pela proximidade da imagem, a *mens* é espelho que não vê a Trindade face a face; mas ao reconhecer sua semelhança com a Trindade, a *mens* adere à Essência Absoluta [468]. Além disso, a percepção por espelho é uma visão por enigma (*aenigma*): a semelhança do enigma nos faz aproximarmos ou distanciarmos da imagem da Trindade impressa em nós na criação; por sua vez, a imagem do enigma indica uma identidade na dinâmica trina [469].

---

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

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

Portanto, memória, inteligência e vontade (*memoria, intellectus et voluntas*) são as três faculdades unívocas da *mens*, que são refletidas em enigma (*in aenigmate*) [470].

A reflexão das faculdades possibilitará a *mens rationalis* perceber a imagem da Trindade Perfeita, que reside, por semelhança, na própria interioridade humana. Segundo Koyré, o problema da Trindade é tradado psicologicamente por Agostinho, ao passo que Anselmo o expõe metafisicamente; ou seja, na meditação anselmiana, a *analogia mentis* não é apenas psicologia, porque, além de descrever as faculdades, também se descobre a constituição existencial da alma racional através de uma ontologia trinitária. Ademais, aquilo que em Agostinho é explicado de modo retórico, em Anselmo é apresentado de modo dialético; de tal modo que Anselmo sistematiza a psicologia agostiniana em uma metafísica [471]. A consciência humana pode penetrar a Essência Suprema, sua origem metafísica, por meio do amor, isto é, a mente adere ao Ser na medida em que ama a

---

[469] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 262** "Pourtant, Anselme élargit son propôs: l'accent ne porte plus sur la ressemblance de l'énigme, mais sur l'image de l'Essence souveraine qu'est l'esprit [...] La 'ressemblance' connote l'approche, et donc la distance à surmonter, tandis que l'image indique une identité."

[470] AGOSTINHO. **De Trinitate X. xi. 18** *haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequentur utique nec tres substantiae sunt sed una substantia.* [Portanto, estas três: memória, inteligência e vontade, embora não são três vidas, mas uma única vida; nem três mentes, mas uma única mente; segue-se que não são três substâncias, mas uma única substância]. **I Ad Corinthios 13: 12**. *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc scio ex parte: tunc autem cognoscam sicut et ego cognitus sum* **[Vetus Latina]**; *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* **[Vulgata]**.

[471] KOYRÉ, Alexandre. **L'Idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. p. 169** " [...] Saint Anselm envisage et traite le problème en métaphysicien; Saint Augustin, en psychologue. [...] Nous retrouvons chez Saint Augustin la même doctrine sur l'essence de Dieu, que nous déjà examiné chez Saint Anselme, mais moins bien ordonnée, moins systematisée, et exposée souvent avec une sorte de rhétorique un peu pompeuse". **p. 186** "Il ne s'agit plus pour Saint Anselme de rechercher et d'amonceler les analogies et les ressemblances multiples et variées de la Trinité créatrice avec les objets créés; il s'agit de pénétrer au sein même de la Trinité divine, de donner une théorie des trois personnes divines. Nous ne retrouverons pas chez lui ce nombre prodigeux d'images que nous avons vu chez Saint Augustin, ce qui rend son oeuvre plus pauvre en apparence, aussi profonde em réalité. C'est la similitude essentielle de l'âme – esprit personnel et fini, avec Dieu, - esprit personnel bien qu'infini, similitude signalée et affirmée par Saint Augustin, qui lui permettra d'effectuer cette analyse. Saint Augustin n'em a pas tiré toutes les conséquences; son oeuvre nous presente des analyses psychologiques, - analyses très fines, très subtiles et très profondes sans aucun doute de l'âme humaine, bien plus qu'une analyse métaphysique. L'analyse psychologique manque ou à peu près, chez Saint Anselme: il n'est pas un grand psychologue, il est surtout un métaphysicien".

imagem da trindade interior [472]. Como indica Gilbert, alguma semelhança sem imagem é vaga [473], desta maneira, a consciência humana é imagem, ainda que obscura, da Trindade, mas, através da semelhança, a imagem adere a sua origem primordial, tornando-se adequada ao Espírito Supremo [474]. Além disso, através da tríade psicológica, nota-se que o verbo da Substância Absoluta é uma imagem imanente a Ela mesma; todavia, o verbo da mente humana – criada *ex nihilo* – é uma imagem transcendente, pois, mesmo trazendo a imagem trina impressa, que constitui a própria *mens*, ela só consegue expressá-la através da semelhança com a Trindade.

Mas como dirigir-se para a Suprema Essência? Parece evidente que somente por uma interioridade intimamente interior, ou seja, a Trindade é melhor acessada (*maxime accedatur*) no íntimo do íntimo da consciência, pois dentre todas as criaturas, a *mens rationalis* é a mais semelhante e superior, porque ela é analogicamente imagem do Espírito. A alienação da consciência será superada através do amor, pois o amor mantém a unicidade da consciência, de tal modo que a imagem mental tende a sua origem arquetípica, realizando sua semelhança com Espírito e alimentando-se de seu princípio metafísico. Assim, as faculdades anímicas transcendem as representações gnoseológicas e genealógicas e adquirem unicidade real e efetiva, na medida em que a mente humana ama (*amat*) o Ser Supremo. Consequentemente, pela vontade é possível acessar a Essência Suprema. A *voluntas* não é diferente do amor ou dilecção (*amor sive dilectio*),

---

[472] AGOSTINHO. **De Trinitate IX. iv. 4.** *sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt.* [Assim como a mente e seu amor são duas coisas quando a mente se ama a si mesma; assim são duas coisas a mente e sua consciência quando se conhece a si mesma. Portanto, a mente, o amor e a consciência são três coisas, e estas três coisas são um único, e quando são perfeitas, são iguais].

[473] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 263** "[...] une ressemblance sans image n'est que vague".

[474] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 264** "Mais si l'esprit humain est image de l'Esprit souverain, il doit tendre à lui ressembler, à se rendre adéquat à ce qu'il est essentiellement, à ce dont témoignent la mémoire, l'intelligence et l'amour pour l'Esprit souverain, tandis que l'esprit humain se saisit réflexivement déjà en lui-même, tel qu'il est, comme en un autre que soi".

pois estes termos apresentam apenas uma diferença aparente de vocabulário: a vontade é a capacidade de amar e reprovar, ou, seduzir e desagradar por meio de vários afetos, isto é, a vontade manifesta os afetos do amor [475]. Portanto, a *mens* é imagem do *Spiritus*, mas a realização plena de sua semelhança ocorre somente mediante a vontade, através dos seus afetos. Anselmo distingue as forças da faculdade volitiva:

> Parece, consequentemente, que a criatura racional não *deve* se aplicar a nada, senão expressar, por efeito voluntário, essa imagem impressa nela por potência natural. Porque, além disso, ela *deve* a seu Criador isso mesmo que ela é: ela conhece, então, que nada *pode* ser tão importante senão lembrar, entender e amar o Supremo Bem, ela se convence de que nada de tão importante ela deve *querer*. Quem negará que as melhores coisas, que estão no poder, devem ser ainda mais na vontade? Por fim, ser racional não é outra coisa, para a natureza racional, senão poder discernir o justo do não justo, o verdadeiro do não verdadeiro, o bom do não bom, o mais bom do menos bom. Porém, este poder lhe é totalmente inútil e supérfluo senão ama ou reprova aquilo que discerne, segundo o juízo de um verdadeiro discernimento [476].

Deste modo, a imagem trina, impressa naturalmente na mente, deve ser expressada em sua semelhança com o Criador. A *mens* deve lembrar, entender e amar o Criador, isto é, deve tornar as potências anímicas adequadas e reconduzir a consciência ao Absoluto,

---

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

[476] ANSELMO. **Monologion, LXVIII (78: 14-25)** *Consequi itaque videtur quia rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere. Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est: hinc quoque quia nil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere velle convincitur. Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate? Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bonum, magis bonum a minus bono. Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discritionis iudicium.*

através de um efeito voluntário (*voluntarium effectum*). A vontade deve aplicar todo seu poder e querer (*posse et velle*) para amar a Trindade, pois ao contemplar o enigma da comunhão transcendente entre Pai, Filho e Espírito, a consciência humana adere ao Supremo Bem; de tal modo que, a alma racional julga as coisas, porque percebe que o Supremo Bem é o *Bem* que deve ser o mais desejado, pois Dele provém todos os outros bens existentes. Adequando-se ao *Summum Bonum*, a faculdade volitiva pode discernir (*potest discernere*) o justo do injusto, o verdadeiro do não verdadeiro, bom do não bom, o mais bom do menos bom. Em outras palavras, a *mens* discerne, enquanto ama ou reprova, segundo o juízo de um verdadeiro discernimento (*quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium*). Assim, a alma racional assemelha-se à Trindade, porque julga as coisas por efeito da vontade, logo, a *mens* deve (*debet*) colocar todo seu poder e querer (*posse et velle*) para lembrar, entender e amar o *Summum Bonum*, porque a criatura racional recebeu a existência deste Supremo Bem [477]. Portanto, a *mens rationalis* deve, por sua própria vontade, aderir à Essência Suprema, isto é, deve querer exprimir a Trindade interior por um efeito voluntário (*voluntarium effectum*).

O poder e o querer (*posse et velle*) são as duas forças da vontade, elas constituem aquilo que podemos designar como intenção da vontade (*intentio voluntatis*). Por meio de sua intenção, a vontade é capaz de voltar-se para as coisas superiores ou inferiores, contudo, a *mens* deve se submeter livremente ao dever, de tal forma que o amor para com *Summum Bonum* transforme o poder do querer em dever (*debere*) [478]. Assim, não é

---

[477] ANSELMO. **Monologion, LXVIII (79: 6-9)** *Clarum ergo est rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum se cognoscit habere.* [Portanto, é claro que a criatura racional deve empregar todo seu poder e querer para lembrar, entender e amar o Supremo Bem, pelo qual se reconhece ter seu próprio ser].

[478] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 270** "En se voulant comme image de l'Essence, selon la vérité de son être, l'esprit se soumet à un devoir. Le devoir médiatise le pouvoir et le vouloir". VIGNAUX, P. **Op. Cit. p. 99 (Note sur le chapitre LXX du Monologion p. 323)** "Or, dans cette prise de conscience de l'être spirituel de l'homme, comme un ensemble de fonctions, un dynamisme et une valeur éminente, saint Anselme passe aussitôt du pouvoir au devoir qui lie la volonté : de la *potestas* au *debere in voluntate* (LXVII)".

suficiente reconhecer o débito para com o Criador, é preciso empregar todas as forças volitivas para amá-Lo, porque, ao amar, a consciência transcende *o espelho em enigma*, e, finalmente, pode contemplar a Substância Suprema *face a face*: quando a vontade submete seu próprio querer ao querer da Substância Suprema, a *mens* pode vir a julgar retamente, ou seja, torna-se capaz de perceber as coisas mesmas. Segundo Vignaux, a *mens* adquire o pleno poder de sua vontade por meio de um dever de amar [479]. O dever (*debere*) para com o Criador revela uma adesão *de si para si*, porque ao espelhar a imagem da Trindade pelo amor voluntário, a mente adquire a plenitude de suas potências e atualiza sua semelhança para com a Bondade Absoluta, ou seja, nesta dinâmica *de si para si*, a *mens* atualiza suas potências de modo autoconsciente e mantém a unicidade da consciência atualizada, de tal forma que a alma racional se torna bem-aventurada [480].

Ademais, é evidente que a alma humana seja uma criatura racional. A alma racional foi feita para que sempre ame a Suprema Essência, contudo, é necessário que ela ame sem fim ou perca este amor espontaneamente ou violentamente. Mas, é nefasto estimar que a Suprema Sabedoria fizesse a alma racional para desprezá-La, ou mesmo querendo reter o *bem*, perdesse tão grande bem por alguma violência [481]. A *mens*

---

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

[480] VIGNAUX, P. **Op. Cit. p. 104-105 (Note sur le chapitre LXX du Monologion. p. 328-329)** "*Quemadmodum debet*: visant la Bonté suprême qui, récompense de l'amour, se présente comme suprême Béatitude, le désir devient un devoir. Procédant du Bien qui oblige à aimer, il exprime la Volonté par laquelle, à travers l'esprit créé, la Bonté absolue va de soi à soi [...] De ce point de vu. les chapitres LXVIII à LXXVIII, correspondent à un retour sur soi de l'esprit contemplatif, mieux: à une prise de conscience de as manière de tendre vers la divinité, son objet".

[481] ANSELMO. **Monologion, LXIX (79: 12-17)** *Dubium autem non est humanam animam esse rationalem creaturam. Ergo necesse est eam esse factam ad hoc, ut amet summam essentiam. Necesse est igitur eam esse factam aut ad hoc ut sine fine amet, aut ad hoc ut aliquando vel sponte vel violenter hunc amorem amittat. Sed nefas est aestimare summam sapientiam ad hoc eam fecisse, ut aliquando tantum bonum aut contemnat, aut volens tenere aliqua violentia perdat.* [Não há dúvida de que a alma humana seja uma criatura racional. Logo, é necessário que ela foi feita para isso, para que sempre ame a Essência Suprema. Portanto, é necessário ela foi feita ou para que ame sem fim, ou para que em algum dia perca este amor espontaneamente ou violentamente. Mas é nefasto estimar que a Suprema Sabedoria a fizesse para que em algum dia despreze tão grande bem, ou, querendo tê-lo, o perca por alguma violência].

rationalis foi criada para amar sem fim a Suprema Essência, porém, ela não pode fazer isso, a não ser que sempre viva (*semper vivat*); logo, se a alma racional sempre quiser fazer aquilo que foi feita para fazer, isto é, se sempre amar a Suprema Essência, então, ela viverá para sempre [482]. Por isso, a alma humana não pode perder sua vida, seja espontaneamente ou violentamente. Assim, se sempre amar a Suprema Vida, a alma terá uma longa vida sem fim, e, certamente, não será privada de sua vida, ao contrário, viverá livre da morte, de toda miséria e de toda moléstia, porque se converte pelo amor ao Supremo Bem. Portanto, a *mens rationalis* que ama o Criador viverá bem-aventuradamente (*beate vivit*) [483]. Anselmo explica de que modo as almas racionais, que amam com todas as suas forças volitivas o Bem Supremo, serão retribuídas por Ele:

> Enfim, de nenhum modo pode parecer verdadeiro que o Justíssimo e o Poderosíssimo retribua nada àquele que o ama perseverantemente, que atribui essência ao não amante para que pudesse ser amante. Contudo, se nada retribui ao amante, o Justíssimo não discerne entre aquele que ama e aquele que despreza isso ao qual deve ser amado sumamente; nem se ama o amante; ou nem pudesse ser amado por ele. Todas estas coisas

---

[482] ANSELMO. **Monologion, LXIX (79: 17-20)** *Restat igitur eam esse factam ad hoc, ut sine fine amet summam essentiam. At hoc facere non potest, nisi semper vivat. Sic igitur est facta ut semper vivat, si semper velit facere ad quod facta est.* [Portanto, permanece nela isso para o qual foi feita, para que ame sem fim a Suprema Essência. Ela não pode fazer isso, a não ser que viva sempre. Assim, portanto, foi feita para que sempre viva, se sempre quiser fazer isso para o qual foi feita].

[483] ANSELMO. **Monologion, LXIX (79: 26-29; 80: 2-6)** *Quare manifestum est humanae animae numquam auferri suam vitam, si semper studeat amare summam vitam. Qualiter ergo vivet? Quid enim magnum est longa vita, nisi sit a molestiam incursione vere secura? Quisquis enim dum vivit aut timendo aut patiendo molestiis aut falsa securitate fallitur: quid nisi misere vivit? Si quis autem ab iis liber vivit, beate vivit. Sed absurdissimum est ut aliqua natura semper amando illum qui est summe bonus et omnipotens, semper misere vivat. Liquet igitur humanam animam huiusmodi esse, ut si servet id ad quod est, aliquando vere secura ab ipsa morte et omni alia molestia beate vivat.* [Por isso, é manifesto que sua vida nunca é retirada da alma humana, se sempre se esforçar para amar a Suprema Vida. Então, como ela viverá ? Pois, a vida longa é algo grande, a não ser que seja verdadeiramente segura da incursão da moléstia? Assim, enquanto vive, qualquer um ou temendo ou sofrendo moléstias ou sendo enganado por falsa segurança: senão que vive miseravelmente? Mas, ao contrário, se vive livre destes [males], vive bem-aventuradamente. Mas é absurdo que alguma natureza que sempre amando Aquele que é bom e onipotente soberanamente, sempre viva miseravelmente. Portanto, é claro que pelo modo de ser a alma humana, para que se conserve isso ao qual ela é, viva, em algum dia, bem-aventuradamente e verdadeiramente segura da própria morte e de toda moléstia]. Cf. VIGNAUX, P. **Op. Cit. p. 100 (Note sur le chapitre LXX du Monologion p. 324). Ad Romanos 8: 6** *Nam prudentia carnis, mors est; prudentia autem spiritus, vita et pax.* **[Vulgata]**.

> são dissonantes. Portanto, se amar, retribui a todo aquele que persevera [484].

Interessante notar que as noções do atribuir (*tribuere*) e do retribuir (*retribuere*) manifestam um ordenamento jurídico da Justiça universal: o *Summum Bonum* atribuiu a toda alma racional sua essência natural, que é imagem e semelhança Dele, desta forma, devido ao débito ontológico, a alma racional deve amar sua origem. Assim, quando a alma racional ama o *Summum Bonum*, e persevera neste amor, o *Summum Bonum* lhe retribui o que lhe é devido; mas o que (*quid*) a Essência Suprema retribui, com justiça, às almas que amam? Anselmo explica:

> Pois se a criatura racional, que em si é inútil sem este amor, assim se eleva entre todas as criaturas: deste modo, nada pode ser o prêmio de seu amor, senão Aquela que sobressai entre todas as naturezas. Com efeito, mesmo o bem em si que assim exige ser amado, não menos coage ser desejado por aquele que o ama. Pois, assim, quem ama a justiça, a verdade, a beatitude, a incorruptibilidade, sem que os apeteça fruir? O que, portanto, a Suprema Bondade retribui ao amante e ao desejante, senão a si mesma? Porque tudo o que se atribui ao outro, não retribui, porque nem é compensado ser amado, nem o amante é consolado, nem satisfaz o desejante. Ou se se quer ser amado ou ser desejado, para que retribua ao outro: não quer ser amado e ser desejado por causa de si, mas por causa de outro, e assim, não se quer ser amado, mas outro: o que é nefasto pensar. Portanto, nada é mais verdadeiro que toda a alma racional, ao amar, se esforça de tal modo que deve desejar a Suprema Beatitude, para que um dia, a perceba, até fruir. Para isto que 'agora' se vê como 'por espelho e em enigma', então, será visto 'face a face' [485].

---

[484] ANSELMO. **Monologion, LXX (80: 9-14)** *Denique nullatenus verum videri potest, ut iustissimus et potentissimus nihil retribuat amanti se perseveranter, cui non amanti tribuit essentiam ut amans esse posset. Si enim nihil retribuit amanti, non discernit iustissimus inter amantem et contemnentem id quod summe amari debet; nec amat amantem se; aut non prodest ab illo amari. Quae omnia ab illo dissonant. Retribuit igitur omni se amare perseveranti.*

[485] ANSELMO. **Monologion, LXX (80: 18-31; 81: 1)** *Nam si rationalis creatura, quae sibi inutilis est sine hoc amore, sic eminet in omnibus creaturis: utique nihil potest esse praemium huius amoris, nisi quod supereminet in omnibus naturis. Etenim idem ipsum bonum quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogit. Nam quis sic amet iustitiam, veritatem, beatitudinem, incorruptibilitatem, ur iis frui non appetat? Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se, nisi seipsam? Nam quidquid aliud tribuat, non retribuit, quia nec compensatur amori nec consolatur amantem nec satiat desiderantem. Aut si se vult amari et desiderari, ut aliud retribuat: non se vult amari et desiderati propter se sed propter*

A mente ao lembrar, entender e amar pode voltar-se para a Substância Suprema, por causa de sua natureza racional, que se eleva dentre todas as criaturas, deve empregar todas as suas faculdades para cumprir seu débito para com o Criador. Todavia, quando a mente despreza o Criador *per se*, ao intencionar suas forças para os entes *per aliud*, ela se engana e fica perdida, porque quando se dirige pela semelhança para as criaturas que lhe são dissemelhantes, a mente não faz aquilo que deve, ou seja, não ama o Ser Superior e ama as coisas inferiores; mas se a mente conduzir sua semelhança para aquilo a que ela se assemelha, isto é, dirigir-se ao próprio Criador, ela tornar-se-á uma igualdade com Ele. A essência da mente se eleva dentre todas as criaturas, pois recebeu uma natureza que é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) do Criador, ou seja, foi atribuído à alma racional uma natureza com propriedades superiores, de tal modo que ela deve buscar o *Summum Esse* para que se cumpra a plena realização do seu ser. Assim, a mente deve voltar a atenção de sua vontade para o Ser Superior, isto é, deve amar a Substância Inefável. O esforço de conservar o que lhe foi atribuído, através do amor, manifesta-se *agora por espelho em engima*, ou seja, como algo confuso e obscuro, mas na retribuição do que é devido, o esforço será recompensado *face a face*, isto é, a retribuição (*retributio*) das almas que amam a Suprema Justiça consiste em uma fruição da própria Substância Suprema, de tal modo que Ela dá a si mesma à alma que Lhe ama. Amar a Substância Suprema implica em ser recompensado com a beatitude (*beatitudo*). Aliás, é nefasto duvidar que a alma, que já começou a fruir da Sustância Suprema, possa perder a visão beatífica, uma vez que a partir do momento em que a alma percebe a si mesma como *espelho em enigma*, ela não pode perder a beatitude, porque nada tem poder suficiente

---

aliud, et sic non se vult amari sed aliud; quod cogitare nefas est. Nihil ergo verius, quam quod omnis anima rationalis, si quemadmodum debet studeat amando desiderare summam beatitudinem, aliquando illam ad fruendum percipiat. Ut quod 'nunc' videt quasi 'per speculum et in aenigmate', 'tunc' videat 'facie ad faciem'.

para separar o vínculo de amor entre a *mens rationalis* e o *Summum Bonum*: não há o que temer, se a alma racional verdadeiramente se esforçou para amar à Substância Absoluta, ela certamente receberá seu prémio e fruirá da beatitude. O Criador não fará discernimento injusto para com a alma que perseverou e conservou seu amor para com o Ele. Portanto, o *quid retributionis* das almas que perseveram no amor é fruição (*fruitio*) da Substância Suprema, de tal forma que a alma que começa a perceber "por espelho e em enigma" (*per speculum et in aenigmate*), perceberá "face a face" (*facie ad faciem*) [486]. Logo, toda alma racional que começar a fruir da beatitude será eternamente bem-aventurada (*aeterne beata erit*) [487].

Todavia, nem todas as almas amam a Substância Suprema. As almas que não perseveram ou conservam o amor, isto é, que desprezam e renunciam o Ser Supremo, voltam a intenção de suas vontades para as criaturas inferiores. Segundo Anselmo, as almas que não amam a Substância Suprema também serão julgadas, de acordo com o que lhes é devido, de tal modo que as almas que desprezam o amor para com o *Summum Bonum* incorrem em uma eterna miséria, ou seja, serão punidas. A partir do momento em

---

[486] **I Ad Corinthios 13: 12**. *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc scio ex parte: tunc autem cognoscam sicut et ego cognitus sum* **[Vetus Latina]**; *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* **[Vulgata]**.

[487] ANSELMO. **Monologion, LXX (81: 1-6)** *Utrum autem ea sine fine fruatur, dubitare stultissimum est, quoniam illa fruens nec timore torqueri poterit nec fallaci securitate decipi, nec eius indigentiam iam experta illam poterit non amare; nec illa deseret amantem se; nec aliquid erit potentius quod eas separet invitas. Quare quaecumque anima summa beatitudine semel frui coeperit, aeterne beata erit.* [Se ela seja fruída sem fim, é estupido duvidar que, embora fruindo, nem poderá temer ser atormentada, nem ser enganada por segurança falaciosa, nem já tendo experimentado sua indigência poderá não amar; nem ela abandonará o amante, nada será tão poderoso para separá-los. Deste modo, toda a alma que tenha começado a fruir da Suprema Beatitude, simultaneamente, será eternamente bem-aventurada]. AGOSTINHO. **De Trinitate XIII. vii. 10.** *Non enim volet male vivere in illa felicitate aut volet aliquid quod deerit aut deerit quod voluerit. Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit. Omne quod ibi erit bonum, et summus deus summum bonum erit atque ad fruendum amantibus praesto erit, et quod est omnino beatissimum ita semper fore certum erit.* [Não vai querer viver segundo o mal no meio daquela felicidade, ou querer algo que falte, ou faltar o que possa querer. O que se amar estará presente, e não será desejado aquilo que não estiver. Tudo quanto aí houver será bom, e o Deus supremo será o supremo Bem e estará à disposição dos que o amam para dele fruírem e, o que é o cume da beatitude, haverá a certeza de que será sempre assim].

que foi atribuído ser à alma, ela deve preservar este ser e fazer aquilo para o qual foi feita, porém, caso não queira cumprir aquilo para o qual foi feita, ela é penalizada. Anselmo esclarece que a punição (*punitio*) das almas que desprezam a Substância Suprema não consiste em um retorno ao nada ou aniquilamento de seu ser, porque receber o ser e não preservar no ser é totalmente diferente de nunca ter recebido o ser, desta forma, a penalidade devida àquele que despreza o ser recebido não é um retorno ao nada ou aniquilamento, mas uma culpa imputada no próprio ser da alma, porque, se as almas retornassem ao nada ou fossem aniquiladas, não haveria discernimento entre a alma que possui máxima culpa (*maxima culpa*) e a alma isenta de toda culpa (*sine omni culpa*), ou seja, se o *Summum Bonum* não distinguisse, sabiamente, aquilo que não pode nenhum bem e nenhum mal quer (*id quod nullum bonum potest et nullum mallum vult*) daquilo que pode o máximo bem e quer o máximo mal (*id quod maximum bonum potest et maximum malum vult*), Ele não seria *Summa Iustitia*, pois teria um juízo sem discernimento, injusto e inconveniente [488].

Todas as almas serão julgadas pessoalmente, de tal forma que a *Summa Iustitia* distribuirá a cada uma delas o que lhes é devido: as almas que amam serão bem-aventuradas; contudo, aquelas almas que desprezam serão punidas, ou seja, não poderão

---

[488] ANSELMO. **Monologion, LXXI (81: 9-19)** *Hinc utique consequenter colligitur, quod illa quae summi boni amorem contemnit, aeternam miseriam incurrat. Nam si dicitur quod pro tali contemptu sic iustus puniatur, ut ipsum esse vel vitam perdat, quia se non utitur ad id ad quod facta est: nullatenus hoc admittit ratio, ut post tantam culpam pro poena recipiat esse, quod erat ante omnem culpam. Quippe antequam esset, nec culpam habere nec poenam sentire poterat. Si ergo anima contemnens id ad quod facta est, sic moritur, ut nihil sentiat aut ut omnino nihil sit: similiter se habebit et in maxima culpa et sine omni culpa, nec discernet summe sapiens iustitia inter id quod nullum bonum potest et nullum malum vult, et id quod maximum bonum potest et maximum malum vult. At hoc satis patet, quam incoveniens sit.* [Deste modo, a partir disto é recolhido uma consequência: aquela [alma] que despreza o amor do Supremo Bem, incorre em miséria eterna. Assim se é dito que, com mais justiça, seja punida por tal desprezo, para que perda o próprio ser ou a vida, porque se não fez isso ao qual foi feita, a razão de nenhum modo admite que ela receba o ser, por penalidade, depois de tanta culpa, o que era antes de toda culpa. Porque, antes que ela fosse, nem pode ter culpa nem sentir penalidade. Portanto, se a alma despreza isso ao qual foi feita, logo morre; de tal modo que nada sinta ou que tudo seja nada: semelhantemente terá na culpa máxima e sem toda culpa, nem a justiça sumamente sábia discerne entre isso que nenhum bem pode e nenhum mal quer, e isso que pode o máximo bem e quer o máximo mal. Sobre isso é suficientemente evidente o quão inconveniente seja].

fruir da beatitude, nem verão *face a face*. Deste modo, haverá uma pena (*poena*) para as almas que não cumprem aquilo que devem, isto é, as almas que não amam o *Summum Bonum* serão punidas e padecerão uma eterna miséria (*aeterna miseria*): a punição das almas que desprezam o amor não será *pro nihilo*, mas será um tormento imputado em cada alma que renuncia volitivamente o amor para com o *Summum Bonum* [489]. Portanto, as almas que conservam o amor serão retribuídas e as almas que desprezam o amor serão punidas pelo Supremo Bem: a alma que perseverar (*perseverare*) no amor terá seu prêmio (*praemium*), que é a beatitude eterna (*aeterna beatitudo*); já a alma que desprezar (*contemnere*) terá sua pena (*poena*), que é a miséria eterna (*aeterna miseria*). A Justiça Absoluta julgará pelo amor a cada uma das almas de acordo com a intenção de suas vontades: "Assim como a alma que ama gozará um prêmio eterno, igualmente, a alma que despreza esse amor sofrerá uma pena eterna; e tal como aquela sentirá suficiência inalterada, assim esta sentirá uma indigência inconsolável" [490].

Segundo Gilbert, a retribuição toma sua forma jurídica da noção de Dever (*debere*) [491]. Sabemos que, em outros textos anselmianos, a noção de dever é essencial na definição de retidão da vontade [492]. Ademais, vale a pena ressaltar que a *Summa Iustitia*

---

[489] ANSELMO. **Monologion, LXXI (81: 19-21; 82: 1)** *Nihil igitur videri potest consequentius et nihil credi debet certius, quam hominis animam sic esse factam, ut si contemnat amare summam essentiam, aeternam patiatur miseriam.* [Portanto, nada pode parecer mais consequente e nada deve ser acreditado com mais certeza de que a alma do homem foi assim feita, mas se ela despreza amar a Suprema Essência, ela padecerá uma eterna miséria]. Sobre a punição *pro nihilo* Cf. **De conceptu virginali et de originali peccato, VI (147: 6-22).**

[490] ANSELMO. **Monologion, LXXI (82: 1-3)** *Ut sicut amans aeterno gaudebit praemio, ita contemnens aeterna poena doleat. Et sicut illa sentiet immutabilem sufficientiam, ita ista sentiat inconsolabilem indigentiam.*

[491] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 274** "On reconnaît ici la doctrine de la rétribuition selon sa forme juridique; son fondement ne se trouve pas d'abord ni seulement dans l'acte humain".

[492] Segundo Anselmo, a retidão (*rectitudo*) manifesta o dever da criatura para com o Criador: dever (*debere*) consiste em conservar aquilo que Ser Supremo quer que a criatura queira, ou seja, que a criatura conserve a Verdade através da vontade. ANSELMO. **De Veritate, IV (181: 3-9)** *M. Dic ergo quid ibi intelligas veritatem. D. Non nisi rectitudinem. Nam si quamdiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et in veritate fuit, et cum voluit quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit: non aliud ibi potest intelligi veritas quam rectitudo, quoniam sive veritas sive rectitudo non aliud in eius voluntate fuit quam velle quod debuit. M. Bene inteligis.* [M. Diz então o que entendes aí por verdade. D.

não julgará por meio de arbítrio 'subjetivo', mas através do dever objetivo, isto é, com plenitude de Justiça (*Iustitia*) [493], porque querer aquilo que se deve constitui a liberdade (*libertas*), que se distingue do livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) [494]. Todavia, aqui no *Monologion*, parece que a adequação da alma racional para o Espírito Supremo realiza-se na identidade entre poder e querer, que se manifesta no dever; e a inadequação entre poder e querer revela a perdição das almas que não aderem ao dever: a *mens rationalis* adere ao dever através do amor presente em sua vontade, porque quando ela quer amar (*vult amare*) o Bem Absoluto, ela aumenta seu poder (*potestas*) e aprimora seu juízo (*iudicium*), de tal modo que a consciência transcende a si mesma em uma autoconsciência. Logo, ao amar o *Summum Bonum,* a mente racional atualiza suas faculdades trinas na unicidade do julgar, e assim, supera sua alienação e confusão. Portanto, através do *debere*

Não é senão a retidão. De fato, se enquanto quis o que devia, a saber, aquilo pelo qual tinha recebido a vontade, estava na retidão e na verdade, e quando quis o que não devia, abandonou a retidão e a verdade, não se pode entender aqui que a verdade seja senão a retidão, dado que, na vontade dele, tanto a verdade, como a retidão não eram senão querer o que devia. M. Entendes bem]. ANSELMO. **De Veritate, X (189: 31-32; 190:1-5)** *M. Summam autem veritatem non negabis rectitudinem esse. D. Immo nihil aliud illam possum fateri. M. Considera quia, cum omnes supradictae rectitudines ideo sint rectitudines, quia illa in quibus sunt aut sunt aut faciunt quod debent: summa veritas non ideo est rectitudo quia debet aliquid. Omnia eninm illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet; nec ulla ratione est quod est, nisi quia est. D. Intelligo.* [M. Ora, não negarás que a suprema verdade é a retidão. D. Pelo contrário, não posso afirmar dela outra coisa. M. Considera que, enquanto todas as retidões acima ditas sejam por isso retidões, porque naquilo em que as coisas são, são ou fazem o que devem: não é por isso que verdade é retidão, porque deve algo. De fato, todas as coisas lhe devem, mas ela mesma a ninguém deve; nem por qualquer outra razão é o que é, senão porque é. D. Entendo]. ANSELMO. **De libertate arbitrii, VIII (220: 21-22)** *M. Servare igitur rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem est unicuique eam servanti velle, quod Deus vult illum velle* [M. Portanto, conservar a retidão da vontade pela própria retidão é, para cada um que a conserva, querer o que Deus quer que ele queira].

[493] ANSELMO. **De Veritate, XII (194: 18-27)** *D. Iustus nanque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem non nisi coactus aut externae mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud. M. Voluntas ergo illa iusta est, quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem. D. Aut ista aut nulla voluntas iusta est. M. Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata. D. Vere haec est definitio iustitiae quam quaerebam.* [D. De fato, quando o justo quer o que deve conserva a retidão da vontade não por outra coisa, mas por causa da própria retidão, e deve ser chamado de justo. Mas quem quer o que deve só porque é coagido ou movido por uma recompensa externa: se se conservar, deve ser dito que é retidão, não porque a conserva por si mesma, mas por outra coisa. M. Logo, aquela vontade é justa, porque conserva sua retidão pela própria retidão. D. Ou esta vontade é justa ou nenhuma o é. M. Portanto, a justiça é a retidão da vontade conservada por si mesma. D. Esta é verdadeiramente a definição de justiça que eu procurava].

[494]Anselmo define a liberdade do arbítrio como *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitidudinem*. Cf. ANSELMO. **De libertate arbitrii, XIII (225: 2-3).** Sobre a diferença entre a liberdade da criatura e a liberdade do Criador. Cf. ANSELMO. **De libertate arbitrii, XIV (226: 6-18)**

in voluntate, a mente racional torna-se melhor em seu discernimento, pois querer o que Essência Suprema quer que ela queira, isto é, querer fazer aquilo para o qual foi criada, possibilita à mente racional retornar ao seu princípio originário, e assim, ser retribuída com a beatitude (*beatitudo*).

Mas, afinal, o que é a beatitude? A beatitude ou bem-aventurança (*beatitudo*) é a finalidade última da natureza humana. Todas as faculdades do homem, que procedem da potência de sua essência natural, são movidas em vista de seu objeto, que atualiza a potência. A causalidade principal é a causa final, pois ela atualiza e ordena ao objeto, de tal maneira que a potência busca o ato. A determinação ou inclinação em geral é chamada de apetite (*appetitus*), no caso do ser humano a atualização é determinada ou inclinada pelo apetite racional ou vontade; nos outros seres a inclinação é natural, ou seja, através do apetite natural ou carnal, de tal forma que não há vontade nos entes não dotados de mente, como as criaturas inanimadas e as criaturas animadas irracionais [495].

---

[495] ANSELMO. **De Veritate, XII (192: 6- 34; 193: 1-6)** *M. Habes igitur definitionem iustiae, si iustia non est aliud quam rectitudo. Et quondam de rectitudine mente sola perceptibili loquimur, invicem sese definiunt veritas et rectitudo et iustitia. Ut qui unam earum noverit et alias nescierit, per notam ad ignotarum scientiam pertigere possit; immo qui noverit unam, alias nescire non possit. D. Quid ergo? An dicemus lapidem iustum cum a superioribus inferiora petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem iustum cum facit quod debet? M. Non solemus huiusmodi iustitia iustum dicere. D. Cur ergo magis homo iustus quam lapis iustus est, si uterque iuste facit? M. Tu ipse an non putas facere hominis a facere lapidis aliquo modo differe? D. Scio quia homo sponte, lapis naturaliter et non sponte facit. M. Idcirco lapis non dicitur iustus, quia non est iustus qui facit quod debet, si non vult quod facit. D. Dicemus ergo iustum esse equum cum vult pascere, quia volens facit quod debet? M. Non dixi iustum esse illum qui facit volens quod debet; sed dixi non esse iustum qui non facit volnes quod debet. D. Dic ergo quis sit iustus. M. Quaeris ut vídeo definitionem iustitiae cui laus debetur; sicut contrario eius, scilicet iniustitiae, debetur vituperatio. D. Illam quaero. M- Constat quia illa iustitia non est in ulla natura quae rectitudinem non agnoscit. Quidquid enim non vult rectitudinem, etiam si eam tenet, non meretur laudari quia tenet rectitudinem. Velle autem illam non valet qui nescit eam. D. Verum est. M. Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non est nisi in rationali natura, quae sola rectittudinem de qua loquimur percipit. D. Ita sequitur. M. Ergo quoniam omnis iustitia est rectitudo, nullatenus est iustitia quae servantem se facit laudabilitem, nisi in rationalibus. D. Non potest aliter esse.* [M. Portanto, tens uma definição de justiça, se a justiça não é senão a retidão. E como falamos da retidão que só pode ser percebida pela menta, a verdade, a retidão e a justiça se definem mutuamente. De modo que quem conhece uma delas e desconhecer as outras, poderá alcançar, por meio da que conhece, a ciência daquela que ignora. Ao contrário, quem quem conhece uma não poderá ignorar as demais. D. O que? Diremos que uma pedra é justa, quando se inclina do superior ao inferior, porque faz o que deve, do mesmo modo, dizemos que um homem é justo quando faz o que deve? M. Não costumamos dizer justo esse modo de justiça. D. Então por que o homem é mais justo do que a pedra, se ambos agem justamente? M. Tu mesmo não julgas que o fazer do homem difere de algum modo do fazer da pedra? D. Sei que o homem faz espontaneamente e a pedra naturalmente e não espontaneamente. M. Por isso não se diz que a pedra é justa, porque não é justo quem faz o que deve, se não quer o que faz. D. Então, diremos que o cavalo é justo quando quer pastar, porque, querendo, faz o que

Na perspectiva tomista, a potência volitiva tende ao ato, na medida em que se ordena ao seu objeto. Nas outras criaturas, o apetite natural é sensível e determinado ao bem particular, porém, a vontade ou apetite racional tem por objeto o bem universal, porque somente o racional pode voltar-se ao universal, assim, a vontade tem por objeto o fim e o bem universal [496]. O bem universal, que é a beatitude, deve preencher todos os apetites do homem, nada lhe faltando, porque é um bem totalmente pleno e suficiente [497]. Desta maneira, a beatitude não consiste em nenhum bem criado, enquanto finalidade última da alma racional: somente na fruição do *Summum Bonum*, a alma adquire

---

deve? M. Eu não disse ser justo quem, querendo, faz o que deve; mas disse não ser justo quem, querendo, não faz o que deve. D. Diz então o que é justo. M. Procuras, como vejo, a definição de justiça, cujo louvor é devido; assim como seu contrário, a saber, a injustiça, a injúria é devida. D. Procuro ela. M. É evidente que esta justiça não está em nenhuma natureza que não reconheça a retidão. De fato, tudo o que não quer a retidão, mesmo que a possua, não merece ser louvado por possuir a retidão. Porém, quem não reconhece não é capaz de o querer. D. É verdeiro. M. Portanto, a retidão que torna louvável aquele que a possui não está senão na natureza racional, que é único que percebe a retidão de que falamos. D. É o que segue. M. Portanto, desde que toda justiça é retidão, a justiça que torna louvável quem a conserva está apenas nos seres racionais. D. Não pode ser de outra maneira]. ANSELMO **De libertate arbitrii, V (216: 2-11)** *D. Nonne simili ratione possumus dicere voluntatem equi esse liberam, quia non appetitui carnis servit nisi volens? M. Non hic est similiter. In equo namque non ipsa voluntas se subicit, sed naturaliter subiecta sempre necessitate appetitui carnis servit; in homine vero quamdiu ipsa voluntas recta est, nec servit nec subiecta est cui non debet, nec ab ipsa rectitudine ulla vi aliena avertitur, nisi ipsa cui non debet volens consentiat; quem consensum non naturaliter nec ex necessitate sicut equus, sed ex se aperte videtur habere*. [D. Não podemos dizer, por semelhante razão, que a vontade do cavalo é livre, porque não serve ao apetite da carne senão querendo? M. Aqui não é do mesmo modo. De fato, no cavalo a própria vontade não se submete a si mesma, mas, estando naturalmente sujeita, serve necessariamente o apetite carnal. No homem, inversamente, enquanto a própria vontade é reta, não serve, bem está sujeita ao que não deve, nem se afasta da própria retidão por nenhuma força alheia, a não ser que ela mesma, querendo, consista no que não deve; este consentimento ela não o tem naturalmente, nem por necessidade, como o cavalo, mas a partir de si, como claramente se vê]. Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 82, art. 5.; q. 83, art. 3 e 4.** TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 1, art. 2. resp.** *Haec autem determination, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis.* [E esta determinação, como na natureza racional faz-se pelo apetite racional, que se chama vontade; nas outras faz-se pela inclinação natural que se chama apetite natural].

[496] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 1, art. 1. resp.** *Obiectum autem voluntatis est finis et bonum.* [Assim, o objeto da vontade é o fim e o bem]. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 1, art. 2. ad 3** *dicendum quod obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale: sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare.* [deve-se dizer que o objeto da vontade é o fim e o bem universal. Donde não pode existir vontade nas coisas que carecem de razão e de intelecto. Nelas há, porém, o apetite natural ou sensitivo, determinado a um bem particular].

[497] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 1, art. 5. resp.** *Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur.* [É necessário, portanto, que o fim último preencha de tal modo todos os apetites do homem, que não o deixe nada a apetecer fora dele mesmo].

verdadeiramente a beatitude [498]. Ademais, enquanto objeto e finalidade, a beatitude é algo incriado, porque se refere ao próprio *Summum Bonum*; porém, a beatitude é algo criado, na medida em se refere à posse e o gozo que o homem pode ter ao alcançar tal fim [499].

Contudo, Anselmo diverge de Tomás, porque, segundo o Aquinate, a beatitude não é alcançada mediante operação sensível, nem pode ser adquirida pelo ato da vontade – apetite racional –, mas por operação totalmente intelectual, uma vez que é impossível amar volitivamente o que não é conhecido, de tal modo que a beatitude do homem consiste no conhecimento do Criador, que é ato do intelecto [500]. Desta forma, segundo Tomás, a beatitude é adquirida essencialmente através do intelecto (*intellectus*), ela não é adquirida mediante os sentidos, nem pelo apetite: a vontade (*voluntas*) adquire a beatitude apenas por consequência da operação intelectiva [501]. Todavia, para Anselmo, a beatitude é adquirida pela vontade, enquanto vínculo de amor, que consiste na atualização da imagem da trindade anímica interior, isto é, alma que simplesmente ama o *Summum*

---

[498] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 2.** Ao longo de toda a questão, Tomás considera que a bem-aventurança não consiste em riquezas, honras, fama, poder, bem corporal, prazer, bem anímico, ou seja, a beatitude não provém de nenhum bem criado, mas procede do Criador. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 2, art. 8. resp.** […] *Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioqin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psamus 102, 5: «Qui replet in bonis desiderium tuum». In solo igitur Deo beatitude hominis consistit.* [A beatitude é um bem perfeito, que totalmente aquieta o desejo, pois não seria o fim último, se ficasse algo a desejar. O objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal; como o objeto do intelecto é a verdade universal. Disto fica claro que nenhuma coisa pode aquietar a vontade, senão o bem universal. Mas tal não se encontra em algum bem criado, a não ser em Deus, porque toda criatura tem bondade participada. Por isso, só Deus pode satisfazer plenamente a vontade humana, segundo o que é dito no Salmo 102, 5 «Que enche de bem o teu desejo». Consequentemente, só em Deus consiste a beatitude do homem].

[499] Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 3, art 1-2.**

[500] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 3, art. 4. sed contra**. *Ergo beatituto hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.* [Portanto, a beatitude do homem consiste no conhecimento de Deus, que é ato do intelecto]. Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate X. 1.**

[501] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 3, art. 4. resp.** *Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio, beatitudinem consequens* [Assim, pois, a essência da beatitude consiste no ato do intelecto. Pertence, porém, à vontade somente o prazer consequente à beatitude].

Bonum será retribuída com bem-aventurança. Logo, quando a mente quer aquilo que deve, isto é, quando ama o *Summum Bonum*, ela fruirá da beatitude, porque havendo adequação das intenções volitivas, ou seja, quando há identidade entre poder e querer, a mente é retribuída com a beatitude; porém, quando a alma não quer aquilo que deve, isto é, quando despreza o *Summum Bonum*, ela tornar-se-á miserável, porque havendo inadequação das intenções volitivas, ou seja, quando há diferença entre poder e querer, a mente é punida com a miséria.

Visto que todas as almas serão julgadas através do dever de amar, parece ser necessário, para que haja retribuição ou punição, que todas as almas humanas sejam imortais, pois, se as almas fossem mortais, não seria necessário à alma que ama ser eternamente bem-aventurada, nem à alma que despreza ser eternamente miserável; contudo, Anselmo pensa que almas humanas não poderiam ser julgadas com justiça, se elas não fossem imortais, porque, para que elas sejam verdadeiramente bem-aventuradas ou miseráveis, é preciso que todas as almas racionais sejam imortais; inclusive as almas dos bebês (*animae infantum*), que não são capazes de amar ou desprezar, elas também são imortais, pois todas as almas humanas possuem a mesma natureza e serão julgadas do mesmo modo pela *Summa Iustitia* [502]. Ademais, o homem – *animal rationale mortale, constans ex corpore et anima, quaerens beata vita* – transcende sua condição de finitude ao ser iluminado pela Trindade, de tal forma que o *animus* ou *spiritus* humano adere ao

---

[502] ANSELMO. **Monologion, LXXII (82: 5-13)** *Quod omnis humana anima sit immortalis. Sed nec amantem animam necesse est aeterne beatam esse nec contemnentem miseriam, si sit mortalis. Sive igitur amat sive contemnat id ad quod amandum creata est: necesse est eam immortalem esse. Si autem aliquae sunt animae rationales, quae nec amantes nec contemnentes iudicandae sint – sicut videntur esse animae infantum -: quid de iis sentiendum est? Sunt mortales an immortales? Sed procul dubio omnes humanae animae eiusdem naturae sunt. Quare quoniam constat quasdam esse immortales, necesse est omnem humanam animam esse immortalem.* [Que toda alma humana seja imortal. Mas não é necessário à alma amante ser eternamente bem-aventurada, nem à que despreza, ser miséria. se seja mortal. Portanto, ou ama ou despreza isso ao qual foi criada para amar: é necessário à ela ser imortal. Mas se algumas almas são racionais, que sejam julgadas nem amantes nem desprezantes - assim como parecem ser as almas das crianças – o que é preciso sentir delas? São mortais ou imortais? Não duvido que todas as almas humanas são da mesma natureza. Deste modo, embora, consta que algumas são imortais, é necessário à toda alma humana ser imortal]. Sobre a constatação de que todas as almas humanas são de uma mesma natureza, inclusive as almas das crianças Cf. **De conceptu virginali et de originali peccato, II e XXVIII.**

seu *finis optimus*, que é a beatitude [503]. Portanto, por causa da finalidade última de sua natureza, que é imagem e semelhança da Trindade, toda alma racional é imortal, sejam as miseráveis ou as bem-aventuradas [504].

Ora, imortal difere do eterno, uma vez que eternidade não possui princípio nem fim; mas imortalidade se refere àquilo que teve início, porém, nunca se extingue. Assim, eternidade (*aeternitas*) é um atributo exclusivo da Substância Suprema, ao passo que a imortalidade (*immortalitas*) é um atributo dos seres racionais. Portanto, a alma racional não é eterna ou preexistente, mas imortal, porque foi criada *ex nihilo*; contudo, ela não pode ser aniquilada, pois foi criada para viver sem fim. A imortalidade da alma racional manifesta sua transcendência para a Substância Suprema, ao superar a si mesma, através do amor, em um ato de autoconsciência beatífica. De acordo com Susan K. Gabriel, Franz Brentano (1838-1917) identificou esta prova da imortalidade da alma racional pela via da beatitude como uma « prova psicológica », porque ela é verificada através de fatos e atividades mentais ou psíquicas, sendo o amor a faculdade mental que é altamente determinada (*hoechste Bestimmung*) pelo próprio amar [505]. É uma prova fenomenológica da imortalidade da alma racional, porque descreve esta faculdade de amar que se

---

[503] Cf. OLIVEIRA, Paula. **Op. Cit. p. 111-112.**

[504] ANSELMO. **Monologion, LXXIII (82: 17-18)** *[...] est necesse omnem humanam animam aut semper miseram esse aut aliquando vere beatam.* [é necessário à toda alma humana ou ser sempre miserável ou, enfim, ser verdadeiramente bem-aventurada]. AGOSTINHO. **De Trinitate XIII. vii. 10** *Si enim beatus est, quidquid vult fieri potest quia non vult quod fieri non potest. Sed non est mortalitatis huius haec vita, nec erit nisi quando et immortalitas erit. Quae si nullo modo dari homini posset, frustra etiam beatitudo quaereretur quia sine immortalitate non potest esse*. [Se realmente é feliz, tudo o que ele quer pode realizar-se, porque não quer aquilo que não pode realizar-se. Mas essa vida não é própria desta condição mortal, nem o será senão quando houver a imortalidade. Se esta de nenhum modo pudesse ser dada ao homem, em vão se procuraria a beatitude, pois ela não pode existir sem a imortalidade]. AGOSTINHO. **De Trinitate XIII. viii. 11** *Immortales ergo volunt quicumque vere beati vel sunt vel esse cupiunt. Non autem vivit beate cui non adest quod vult; nullo modo igitur esse poterit vita veraciter beata nisi fuerit sempiterna.* [Logo, todos aqueles que são verdadeiramente bem-aventurados ou desejam sê-lo, querem ser imortais. E não vive bem-aventuradamente aquele em quem não está presente aquilo que quer, portanto, de nenhum modo a vida poderá ser verdadeiramente bem-aventurada, se não for sempiterna].

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

autodetermina pelo próprio amor, enquanto intencionalidade originária da *mens*, ou seja, enquanto vontade de beatitude (*voluntas beatitudinis*). Em outras palavras, a *mens rationalis* se torna bem-aventurada através da intenção da alma (*intentio animi*), de tal maneira que ela tende volitivamente ao *Summum Bonum* por reconhecer que as coisas são bens oriundos do *Summum Bonum*, ou seja, ao perceber a ordem das coisas mesmas, a mente racional discerne qual o *Bem* é superior dentre todos os bens [506]. Assim, por causa de finalidade de sua essência natural, que é a beatitude (*beatitudo*), a mente racional é imortal, porém é preciso diferenciar os dois tipos de bem-aventurança: uma é aquela que manifesta a finalidade natural de toda criatura, enquanto bem cômodo, confortável ou agradável (*commodum*); já verdadeira bem-aventurança está unida à justiça (*cum iustitia*), porque a beatitude autêntica não é apenas uma inclinação para a finalidade última, é mais que isso, porque remete tanto à finalidade quanto à intenção da vontade que quer se tornar justa, e consequentemente, ser retribuída com justiça [507]. Desta forma, a verdadeira beatitude não é simplesmente felicidade (*felicitas*), pois o fim beatífico natural é desejado

---

[506] OLIVEIRA, Paula. **Op. Cit. p. 111** "*Intentio* significa, por conseguinte, para o espírito humano, sua tendência inexorável à posse de bens. No ser humano a *intentio animi* reside numa mente racional a qual percebe sempre o real disposto qualitativamente numa ordem de mais e de menos ser. Por isso, no ser humano esta *intentio animi* caracteriza-se pela tendência a possuir o melhor dos bens contemplados e, em última instância, o bem supremo".

[507] ANSELMO. **De casu diaboli, XII (255: 2-15)** *M- Beatus autem non potest esse, si non vult beatitudinem. Dico autem nunc beatitudinem non beatitudinem cum iustitia sed quam volunt omnes, etiam iniusti. Omnes quippe volunt bene sibi esse. Excepto namque hoc quod omnis natura bona dicitur, duo bona et duo his contraria mala usu dicuntur. Unum bonum est quod dicitur iustitia, cui contrarium est malum iniustitia. Alterum bonum est quod mihi videtur posse dici commodum, et huic malum opponitur incommodum. Sed iustitiam quidem non omnes volunt, neque omnes fugiunt iniustitiam. Commodum vero non solum omnis rationalis natura sed etiam omne quod sentire potest vult, et vitat incommodum. Nam nullus vult nisi quod aliquot modo sibi putat commodum. Hoc igitur modo omnes bene sibi esse volunt, et male sibi esse nolunt. De hac beatitudine nunc dico, quia nullus potest esse beatus qui non vult beatitudinem. Nullus namque beatus potest esse aut habendo quod non vult, aut non habendo quod vult.* [Não se pode ser bem-aventurado, se não quer a beatitude. Por beatitude digo agora não aquela beatitude com justiça, mas a que todos querem, mesmo os injustos. Certamente todos querem o bem para si. Com efeito, prescindindo do fato que toda a natureza se diz boa, fala-se habitualmente de dois bens e dois males, contrários àqueles. Um é o bem que se chama justiça, cujo mal é a injustiça. Outro bem é o que me parece poder chamar-se confortável, e o mal que se opõe a este é o inconfortável. Mas certamente nem todos querem a justiça e nem todos fogem da injustiça. Quanto ao confortável, não só a natureza racional, como também tudo o que pode sentir o quer, e evita o inconfortável; pois ninguém quer senão aquilo que algum modo pensa ser confortável para si. Portanto, é deste modo que todos querem para si o bem e não querem para si o mal. Falo agora desta beatitude porque ninguém pode ser bem-aventurado se não quer a beatitude. De fato, ninguém pode ser bem-aventurado tendo o que não quer, ou não tendo o que quer].

tanto pelas almas justas quanto pelas almas injustas. A beatitude autêntica deve ser buscada por causa da justiça, e não por causa da comodidade. Assim, a alma racional, na medida em que quer aquilo para o qual foi criada, ou seja, quando quer o que deve, expressa seu amor para com o *Summum Bonum*, de tal forma que ao conservar aquilo que deve querer, isto é, ao perseverar no dever de amar, a alma é retribuída, não apenas por causa do fim de sua essência natural – imagem e semelhança do Criador –, mas, sobretudo, por causa da Justiça presente na retribuição, que consiste na fruição sempiterna do *Summum Bonum* [508].

Toda a alma racional imortal será julgada pela Providência: as almas justas fruirão da beatitude, e as almas injustas padecerão na miséria [509]. Todavia, a *mens rationalis* desconhece de que modo (*quomodo*) as almas serão julgadas pela *Summa Iustitia*, pois é impossível que a criatura venha a descobrir verdadeiramente os desígnios da Providência Absoluta; em outras palavras, nenhuma *mens* sabe qual alma será bem-aventurada e qual

---

[508] ANSELMO. **De casu diaboli, XIV (258: 18-30)** *M- Quoniam ergo nec solummodo volendo beatitudinem, nec solummodo volendo quod convenit cum ex necessitate sic velit, iustus vel iniustus potest apellari, nec potest nec debet esse beatus nisi velit et nisi iuste velit: necesse est ut sic faciat deus utramque voluntatem in illo convenire, ut et beatus esse velit et iuste velit. Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et resecet voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem. Ut cum per hoc quia volet beatus esse modum possit excedere, per hoc quia iuste volet non velit excedere, et sic iustam habens beatitudinis voluntatem possit et debeat esse beatus. Qui non volendo quod non debet velle cum tamen posit, mereatur ut quod velle non debet numquam velle possit, et semper tenendo iustitiam per moderatam volntatem nullo modo indigeat; aut si deseruerit iustitiam per immoderatam voluntatem, omni modo indigeat.* [M- Portanto, uma vez que não se pode chamar justo ou injusto nem por querer só a justiça, nem por querer só o que convém, quando assim o quer por necessidade; e que não pode nem deve ser bem-aventurado a não ser que queira, e que queira justamente: é necessário que Deus faça de tal modo convergir nele uma e outra vontade que queira ser bem-aventurado e queira justamente. É nesta medida que a justiça acrescentada tempera a vontade de beatitude, de modo a conter o excesso da vontade e a não amputar o poder de se exceder. De tal modo que, enquanto poderia exceder a medida pelo fato de querer ser feliz, não a quererá exceder pelo fato de querer justamente, e assim, tendo uma justa vontade de beatitude, poderá e deverá ser bem-aventurada. Não querendo o que não deve querer – podendo, contudo, querê-lo – ele mereceria não poder nunca querer o que não deve querer e, conservando sempre a justiça por meio de uma vontade moderada, de modo algum seria indigente. Ou, se abandonasse a justiça por meio de uma vontade imoderada, seria totalmente indigente].

[509] Santo Agostinho faz uma longa e profunda investigação sobre os fins dos bons e dos maus, que serão julgados no *Juízo Final*. Deus, por inefável justiça, distribuirá tanto a beatitude aos homens santos, que regozijarão no paraíso; quanto a desgraça aos homens ímpios, que serão atormentados no inferno. Cf. AGOSTINHO. **De Civitate Dei, XIX ao XXII.** Cf. **Matthaeus 13: 24-30; 25: 31-46.**

alma será miserável [510]. Contudo, a *Summa Iustitia*, que criou todas as coisas e as julga com plenitude de justiça, não privará injustamente as almas que perseveraram no amor:

> Sem dúvida, considero que é muito difícil ou impossível a algum mortal, disputando, poder compreender que, em verdade, aquelas almas que tenham sido julgadas amantes, disto ao qual foram feitas para amar, sem hesitação, fruam dele totalmente, mas aquelas desprezantes merecem sempre serem privadas dele, ou como e por qual mérito aquelas [almas], que parecem poder ser ditas nem amantes nem desprezantes, sejam distribuídas para a beatitude eterna ou para a miséria eterna? Nenhuma coisa será injustamente privada do bem ao qual foi feita, ao contrário, com toda certeza, ela é mantida pelo Criador sumamente justo e sumamente bom; e todo homem deve tender até o próprio bem em si, amando e desejando, com todo seu coração, com toda sua alma e com toda sua mente [511].

A *Summa Iustitia* retribuirá as almas justas com a beatitude eterna, enquanto prémio pela perseverança no amor, e punirá as almas injustas com a miséria eterna, enquanto penalidade pela renúncia do amor [512]. Consequentemente, cada alma será julgada pelo amor que conserva ou despreza, e haverá a distribuição (*distributio*) dos prémios e das punições devidas. Portanto, através da vontade, todos os homens devem

---

[510] Este é o problema dos futuros contigentes, da presciência e da predestinação. Sobre os futuros contingentes Cf. ARISTÓTELES. **De Interpretatione, IX.** Sobre a presciência e a predestinação Cf. AGOSTINHO**. De Praedestinatione Sanctorum.** Cf. ANSELMO. **De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbítrio.** Em verdade, ninguém sabe o dia do *Juízo Final*, senão o Pai, porque é Ele quem julgará. Cf. **Matthaeus 24: 36; Marcus 13: 32.**

[511] ANSELMO. **Monologion, LXXIV (82: 22-23; 83: 1-8)** *Quae vero animae incunctanter iudicandae sint sic amantes id ad quod amandum factae sunt ut illo quandoque frui, quae autem sic contemnentes ut illo semper indigere mereantur, aut qualiter quove merito illae quae nec amantes nec contemnentes dici posse videntur, ad beatitudinem aeternam miseriamve distribuantur: aliquem mortalium disputando posse comprehendere, procul dubio aut difficillimum aut impossibile existimo. Quod tamen a summe iusto summeque bono creatore rerum nulla eo bono ad quod facta est iniuste privetur, certissime est tenendum; et ad idem ipsum bonum est omni homini toto corde, tota anima, tota mente amando et desiderando nitendum.* **Matthaeus 22: 37.** *Ait illi Iesus: Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo, et in tota anima tua, et in omni virtute tua* **[Vetus Latina];** *Ait illi Jesus: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua* **[Vulgata].**

[512] **I Petri 3: 12-14** *Quia oculi Domini super justos, et aures ejus in preces eorum: vultus autem Domini super facientes mala. Et quis est qui vobis noceat, si boni aemulatores fueritis? Sed et si quid patimini propter justitiam, beati. Timorem autem eorum ne timueritis, et non conturbemini* **[Vulgata].**

amar e desejar o *Summum Bonum*, para que, finalmente, se libertem da moléstia e sejam retribuídos com beatitude eterna: a *mens* será justa e bem-aventurada, ao amar a Substância Suprema com toda a intenção de sua vontade, isto é, com o coração [513].

Dos capítulos LXVI ao LXXIV do *Monologion*, o prior de Bec parece estar mais interessado no ordenamento jurídico da Providência do que com uma explicação da *ordo salutis*; é evidente que o conceito de pecado original expiado por Cristo possibilita uma melhor esquematização do sistema ético anselmiano, mas, aqui no *Monologion*, as instâncias do *tribuere*, do *retribuere* e do *distribuere* não indicam reflexões hamartiológicas ou cristológicas [514]. Desta forma, no *Monologion* se manifestam algumas noções de diceologia e deontologia, que podem ser esquematizados em três estágios da Justiça: 1. a atribuição de ser ao ente, enquanto *creatio ex nihilo*, mas sobretudo, enquanto direito da alma racional ser imagem e semelhança do Criador; 2. a retribuição operada pelo dever de amar e pela contemplação beatífica, visto que o *Summum Bonum* dá a si mesmo a quem o ama; e, 3. a distribuição do que é devido a cada alma racional, através de prémios aos justos e punições aos injustos, o que indica uma escatologia. Portanto, o *Summum Bonum* julga todas as almas, tal julgamento revela a perenidade de um *Tribunal Summae Iustitiae*, enquanto arquitetura metafísica da Justiça.

IV. 2. *De virtutibus theologiciis*

A imagem trina impresa na mente racional é semelhante à Trindade e a expressão desta semelhança através do amor converte a mente à Trindade: quando a mente racional

---

[513] Cf. MARTINES, Paulo Ricardo. **A liberdade em Anselmo de Cantuária. p. 75.**

[514] O conceito de pecado original e sua expiação por intermédio de Cristo não é abordado no *Monologion*, porém está presente em outras obras de Santo Anselmo, especialemente em *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, *Cur Deus Homo*, *De conceptu virginali et originali peccato*. Algumas noções da *ordo salutis anselmi* podem ser vistas no subcapítulo II. 2. generatio sive nativitas.

adequa sua vontade à vontade da Substância Suprema, ela adere amorosamente ao *Summum* e se torna bem-aventurada, ou seja, ao empregar todo seu poder e querer para realizar o dever de amar, a mente será retribuída com a beatitude (*beatitudo*). O ordenamento jurídico da Providência revela que se a *mens rationalis* preservar o vínculo de amor, ela se tornará bem-aventurada, porém, a alma verdadeiramente bem-aventurada é aquela que sempre frui do *Summum Bonum* e contempla a Substância Suprema *face a face*, não mais através de *espelho em enigma*. No entanto, para fruir da beatitude são indispensáveis as virtudes teologais: o amor, a esperança e a fé [515].

Com efeito, se a alma humana amar, ela será bem-aventurada, mas, além de amar o Ser Uno e Trino, a mente racional também deve ter a esperança. Segundo Anselmo, a esperança (*spes*) é uma intenção útil que também se esforça para conseguir o fim beatífico [516]. Contudo, não é possível amar ou esperar aquele que não crê (*non credit*) [517]. Desta forma, para tender à beatitude é necessário crer, pois se alguém crê nela (*in illam*), parece tender até ela (*ad illam*) pela fé que é professada (*per fidem quam profitetur*), ou seja, crê em tudo aquilo que pertence a esta intenção beatífica. Todavia, linguisticamente, é melhor dizer que cremos nela (*in illam*) e não até ela (*ad illam*), porque *in illam* (nela) significa uma tendência « de dentro para dentro », enquanto a preposição latina *ad illam* (até ela) significa uma tendência « de fora para dentro », ou seja, a beatitude, que é esperada no

---

[515] **I Ad Corinthios. 13: 13.** *Manet autem fides, spes et caritas, tria haec: maior autem horum caritas* **[Vetus Latina];** *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec: maior autem horum est charitas.* **[Vulgata].** [Agora, pois, permaneçam a fé, a esperança e a caridade, estes três, mas o maior destes é a caridade]. A vontade tornar-se melhor e adquiri a beatitude através da fé, esperança e caridade Cf. AGOSTINHO. **De Trinitate VIII. iv. 6.** As virtudes teologais são infundidas sobrenaturalmente na alma humana por graça divina Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 62.**

[516] ANSELMO. **Monologion, LXXV (83: 11-13)** *Sed in hac intentione humana anima nullatenus se poterit exercere, si desperet quo intendit se posse pervenire. Quapropter, quantum illi est utile studium annitendi, tantum necessaria est spes pertingendi*. [Mas nesta intenção a alma humana de nenhum modo poderá exercer, se ela não tem esperança de poder alcançar aquilo que intenciona. Por isso, ela é tanto útil ao esforço para tender, quanto a esperança é necessária para alcançar].

[517] ANSELMO. **Monologion, LXXV (83: 16)** *Amare autem aut sperare non potest, quod non credit.* [Ora, não pode amar ou esperar quem não crê].

ato de crer pela fé (*credere per fidem*) não será alcançada exteriormente até ela (*ad illam*), mas permanecerá interiormente nela (*in illam*) [518].

Por intermédio da fé, a Substância Suprema é amada e esperada. Mas, o que é a fé? A fé (*fides*) é a virtude de crer que o Pai, o Filho e o Espírito são três singularmente, mas simultaneamente é uma única e mesma Essência Suprema: deve-se acreditar na Trindade para tender nela, uma vez ninguém pode tender a não ser que creia nela, porque é inútil crer a não ser que tenda nela [519]. Além disso, a fé tem duplo sentido, por um lado, a fé é uma intenção da alma que crê, e, por outro lado, a fé é o conteúdo da crença, ou seja, a Trindade: deste modo há uma *concatenatio per fidem* entre a intenção subjetiva da

---

[518] ANSELMO. **Monologion, LXXVI (83: 16-29; 84: 1-2)** *Expedit itaque eidem humanae animae summam essentiam et ea sine quibus illa amari non potest credere, ut illa credendo tendat in illam. Quod idem apte breviusque significari posse puto, si pro eo, quod est credendo tendere in summam essentiam, dicatur credere in summam essentiam. Nam si quis dicat se credere in illam, satis videtur ostendere et per fidem quam profitetur ad summam se tendere essentiam, et illa se credere quae ad hanc pertinent intentionem. Nam non videtur credere in illam sive qui credit quod ad tendendum in illam non pertinet, sive qui per hoc quod credit non ad illam tendit. Et fortasse indifferenter dici potest credere in illam et ad illam, sicut pro eodem accipi potest credendo tendere in illam et ad illam, nisi quia quisquis tendendo ad illam pervenerit, non extra illam remanebit, sed intra illam permanebit; quod expressius et familiarius significatur, si dicitur tendendum esse in illam, quam si dicitur ad illam. Hac itaque ratione puto congruentius posse dici credendum esse in illam quam ad illam.* [Assim também é importante para a alma humana crer na Suprema Essência e sem o qual ela não pode ser amada, de modo que, crendo nela, tenda até ela. Isso, igualmente, penso poder ser significado apropriadamente e o mais brevemente: se em vez de dizer, tender crendo na Summa Essência, seja dito crer na Suprema Essência. Pois, se alguém diz que crê nela, parece também mostrar suficientemente que pela fé que é professada tender até a Suprema Essência, e crê em tudo aquilo que pertence a esta intenção**.** Porque não parece crer nela: aquele que crê, mas não se dirige para tender nela; ou aquele que crê, mas não tende até ela. E talvez indiferentemente pode ser dito crer nela e até ela, tal como pode ser aceito do mesmo modo: crendo, tender nela e até ela, senão porque qualquer um chegará, tendendo, até ela: não alcançará fora dela, mas permanecerá dentro dela; isso que é significado mais expressivamente e mais familiarmente se se dizer deve se crer nela do se for dito até ela. Por esta razão, penso poder ser dito mais congruentemente deve se crer nela do que até ela].

[519] ANSELMO. **Monologion, LXXVIII (84: 6-13)** *Credendum igitur est pariter in patrem et filium et eorum spiritum, et in singulos et simul in tres; quia et singulus pater et singulus filius et singulus eorum spiritus est summa essentia; et simul pater et filius cum suo spiritu una eademque summa essentia, in quam solam omnis homo debet credere, quia est solus finis quem in omni cogitatu actuque suo per amorem debet intendere. Unde manifestum est quia sicut in illam tendere nisi credat illam nullus potest, ita illam credere nisi tendat in illam nulli prodest.* [Portanto, igualmente, deve-se crer no Pai, no Filho e em seu Espírito, e em cada um singularmente e nos três simultaneamente; porque singulamermente o Pai, o Filho e seu Espírito é Suprema Essência; e simultaneamente o Pai e o Filho com seu Espírito são uma única e mesma Essência Suprema, a única na qual todo homem deve crer, porque é o único fim que deve-se intencionar por amor em todo seu pensamento e em toda sua ação. Donde é manifesto que ninguém pode tender nela a não ser que creia nela, do mesmo modo que a ninguém é útil crer nela a não ser que tenda nela].

alma humana e a estrutura objetiva da Essência Suprema [520]. Ademais, segundo Gilbert, a fé convida a crer que as tríades mentais, seja a gnoseológica ou a genealógica, são uma única Trindade Simples, Perfeita e Absoluta, pois a razão natural não pode compreender plenamente as analogias trinitárias: a Trindade é irredutível às representações mentais, na medida em que excede a capacidade da razão natural. Logo, a fé vem auxiliar a razão natural penetrar na Substância Suprema, de tal modo que o limite da razão é assumido e superado pela fé [521]. Consequentemente, parece que o *sola ratione* é substituído pela *fides*, na medida em que a razão humana precisa da fé para atualizar as faculdades espirituais, de tal maneira que a razão não é um fim em si mesma, mas está no itinerário para algo superior que lhe excede, isto é, para a Beatitude. A transcendência da alma depende da fé, porque sua atualização efetiva não pode ser compreendida, mas pode ser vivenciada no amor. Anselmo explica:

> Por esse motivo, qualquer que seja a certeza com que se crê numa coisa tão grande, a fé será inútil e como que morta, se o amor não lhe dá força e vida. De fato, a fé que está acompanhada adequadamente pelo amor, ao oferecer-se a oportunidade de obras, não é ociosa, ao contrário, exercita-se com maior frequência em obras que não poderia fazer sem o amor, e a prova disto se encontra já no fato de que quem ama a justiça suprema

---

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

[521] GILBERT, Paul. **Op. Cit. p. 252** "La foi prend le relais de la raison, non pour découvrir de nouvelles propositions, mais pour maintenir ce que la raison produit et découvre, et devant quoi pourtant elle défaille. La foi ne diminue en rien l'exigence de la raison, mais au contraire ella l'exhausse lá où l'intellect humain ne peut pénetrer, là où il n'apporte plus d'explication, c'est-à-dire là où les propositions rationnelles sont necessairement reliées malgré leur contraste, là où la raison bute donc contre les bornes de sa recherche cohérente tout en gardant l'exigence de cette cohérence et l'idéal de l'unité du savoir." **p. 253** "La foi s'impose donc lorsque l'entendement ne peut pas prendre le relais de l'intelligence des raisons nécessaires". **p. 254** "Il faut cependant affirmer et, s'il n'est possible ni de la pénétrer ni de l'expliquer, il faut croire que la distinction entre les deux séries triadiques est nécessaire. L'unicité de la vie spirituelle ne fait pas que chaque terme psychologique soit Père, Fils et Esprit. Le lien nécessaire, voilà qui provient en rigueur de termes analogiques ; leur dégagement mutuel, la distinction par l'origine de leur réalité, ou le constitutif de leur singularité, voilà qui est au secret de l'Essence trinitaire. Ce que nous avons à croire dépasse en ce sens la réflexion et la dialectique de la raison".

> não consegue desprezar o que é justo nem admitir algo que seja injusto. Portanto, como algo que opera alguma coisa mostra que tem vida, pois sem vida não é possível operar, não é absurdo dizer que a fé operosa vive porque tem vida do amor, sem a qual não operaria, e que a fé ociosa não vive porque carece da vida do amor, que a tiraria da ociosidade [522].

Desta maneira, a fé operosa (*operosa fides*) vive no amor, exercitando-se em boas obras e vive verdadeiramente, enquanto que a fé ociosa (*otiosa fides*) não vive no amor e não faz boas obras, assim, a fé sem amor é morta [523]. Assim, a fé operada no amor é uma fé viva, ao passo que a fé operada no ódio e no desprezo é uma fé morta: não basta somente crer, mas crer pela "fé que opera no amor" [524]. Logo, a fé é inútil sem o amor, tal como memória e inteligência ou Pai e Filho são ineficazes sem amor. O *Summum Creator* é acessado através do amor, que manifesta o dever da criatura racional para com Ele, pois este mesmo amor mantém a unicidade transversal da consciência, na medida em que ao tomar o *Summum* como referência transcendente daquilo que é ou não é, do verdadeiro ou não verdadeiro, do bom ou não bom, os transcendentais da intencionalidade (*unum, verum et bonum*) adquirem realidade efetiva, de tal modo que a fé que opera no

---

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

[523] Cf. **Iacobi 2: 20-26.**

[524] ANSELMO. **Monologion, LXXVII (85: 5-9)** *Quemadmodum igitur illa 'fides quae per dilectionem operatur', viva esse cognoscitur, ita illa quae per contemptum otiatur, mortua esse convincitur. Satis itaque convenienter dici potest viva fides credere in id in quod credi debet, mortua vero fides credere tantum id quod credi debet.* [Portanto, do mesmo modo que é reconhecida ser viva esta fé que é operada pelo amor, assim também é demonstrada ser morta aquela que é odiada pelo desprezo. Assim, pode ser dito convenientemente que a viva fé é crer nisto no qual deve ser crido, e a fé morta é crer apenas naquilo que deve ser crido]. **Ad Galatas 5: 6** *Nam in Christo enim Iesu neque circuncisio aliquid valet, neque praeputium: sed fides, quae caritatem operatur* **[Vetus Latina];** *Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium: sed fides, quae per charitatem operatur* **[Vulgata] [**Pois em Jesus Cristo não há valor nem o circunciso nem o incircunciso: mas a fé, que é operada pela caridade**].**

amor promove não apenas reconhecimento do dever, mas possibilita por em prática o dever, logo, pela fé que opera no amor, a alma racional adere a um juízo prático, porque emprega todas as forças volitivas do seu ser para alcançar e fruir do *Summum Esse*.

A síntese virtuosa entre amor, esperança e fé no íntimo da vontade possibilita a fruição beatífica, pois o amor (*amor/caritas*) conserva a intenção da consciência de fazer aquilo que deve, a esperança (*spes*) possibilita tender junto a origem transcendente e a fé (*fides*) possibilita superar o limite da razão natural. Assim, a alma humana deve amar, esperar e crer na Trindade (*in Trinitate*) para factualmente ser bem-aventurada, porque a conjunção intencional das três virtudes teologais conduz à contemplação *face a face* da Essência Suprema. Aliás, as três virtudes também explicitam a História do Espírito, porque, através delas, a mente racional exercita a cultura da liberdade, na medida em que se esforça *por espelho em enigma* para se libertar da confusão e da alienação, que ela agora vivencia, até que, finalmente, suas faculdades sejam atualizadas e ela se torne bem-aventurada.

Todavia, poder-se-ia objetar que a esperança (*spes*) é um afeto parecido com o medo, e sendo um afeto passional não é beatitude [525], também poderia afirmar contrariamente que a fé (*fides*) é daquelas coisas que não se veem [526], mas que a beatitude é ver *face a face*. De fato, a beatitude na esperança não é beatitude [527], tampouco a

---

[525] SPINOZA. **Ethica, III - Affectum Definitiones** "XII. A esperança (*spes*) é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. XIII. O medo (*metus*) é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. *Explicação*. Segue-se, dessas definições, que não esperança sem medo, nem medo sem esperança. Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira, entristece-se. Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize".

[526] **Ad Hebraeos 11: 1** *Est autem fides sperantium substantia rerum, accusator non videntium* **[Vetus Latina]**; *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* **[Vulgata].**

[527] AGOSTINHO. **De Trinitate XIII. vii. 10** *sed qui spe beatus est nondum beatus est* (quem é bem-aventurado na esperança não é bem-aventurado). AGOSTINHO**. De Civitate Dei XIX. 19** *Quamobrem*

beatitude na fé é beatitude, porque esperança e fé são virtudes da vontade, enquanto a mente está unida ao corpo. Na vida mundana, as virtudes teologais são intenções úteis que se esforçam pela vontade para alcançar o *Summum Bonum*, mas elas também são dons infundidos na alma humana pela Providência, de tal forma que a conservação das três virtudes é indispensável para que o homem se torne bem-aventurado; contudo, dentre as três, o amor é a virtude mais perfeita, porque, enquanto caridade, o amor geralmente é acompanhado pelas demais virtudes infusas e por ele as virtudes se conectam entre si [528]. Desta forma, quando a mente está unida ao corpo, as virtudes teologais são úteis ao aperfeiçoamento da vontade, porém, o amor é mais perfeito que a esperança e a fé, porque, por suas respectivas espécies, a fé e a esperança manifestam certa distância do objeto, na medida que a fé é daquilo que não se conhece e a esperança é daquilo que não se tem; ao passo que o amor implica estar junto ao objeto, ou seja, a união entre o amante e o amado [529]. Ademais, por causa do amor, todas as almas racionais são imortais, de tal modo que

---

summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua immortales maneant nihil adversi omnino patiendo; quis est qui illam vitam vel beatissimam neget vel in eius comparatione istam, quae hic agitur, quantislibet animi et corporis externarumque rerum bonis plena sit, non miserrimam iudicet? Quam tamen quicumque sic habet, ut eius usum referat ad illius finem, quam diligit ardentissime ac fidelissime sperat, non absurde dici etiam nunc beatus potest, spe illa potius quam re ista. Res ista vero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est; non enim veris animi bonis utitur, quoniam non est vera sapientia, quae intentionem suam in his quae prudenter discernit, gerit fortiter, cohibet temperanter iusteque distribuit, non ad illum dirigit finem, ubi erit «Deus omnia in omnibus» (I Ad Corinthios 15: 28)*, aeternitate certa et pace perfecta.* [Sendo, pois, o bem supremo da Cidade de Deus a paz eterna e perfeita, não essa pela qual os mortais passam desde que nascem até que morrem, mas aquela em que permanecerão imortais, suportando totalmente nada de adverso, quem nega que uma tal vida é bem-aventuradíssima, ou, em comparação, a que aqui se passa, mesmo que seja plena de todos os bens espirituais, corporais e exteriores, não julga ser miserável? Todavia, aquele que possui esta vida, para que se refira seu uso àquele fim, que ele ama ardentemente e espera fielmente, não pode ser dito absurdamente que agora também é bem-aventurado, porém, mais por aquela esperança do que por esta realidade. Em verdade, esta realidade sem aquela esperança é uma falsa beatitude e uma grande miséria, porque não oferece à alma verdadeiros bens, já que não é verdadeira sabedoria aquela sua intenção que discerne com prudência, realiza com fortaleza, emprega com temperança e distribui com justiça nestes bens, porque não dirige sua intenção ao fim supremo, onde Deus será tudo em todos (I Cor. 15: 28), em uma eternidade certa e em uma paz perfeita].

[528] **I Ad Corinthios. 13: 13.** *Manet autem fides, spes et caritas, tria haec: maior autem horum caritas* **[Vetus Latina];** *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec: maior autem horum est charitas.* **[Vulgata].** Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 65.**

[529] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 66, art. 6. resp.** *magnitudo virtutis secundum suam speciem, consideratur ex obiecto. Cum autem tres virtutes theologicae respiciant Deum sicut proprium obiectum, non potest una earum dici maior altera ex hoc quod sit circa maius obiectum; sed ex eo quod*

pelo amor a mente é conservada após a morte do corpo. Somente pelo amor de caridade (*amor caritatis*), o Espírito Absoluto conservará ontologicamente todas as almas racionais, dado que a Substância Justíssima recompensará as almas que perseveram e punirá as almas que desprezam, devido ao amor de cada uma delas: a justiça resplandece no vínculo de amor, pela qual a mente torna-se autoconsciente, ou seja, somente no amor a mente toma consciência das coisas mesmas e adquire a plenitude da sabedoria [530]. Desta forma, a fé e a esperança (*fides et spes*) desaparecerão na alma bem-aventurada: não será mais necessário possuir fé, uma vez que a fé é uma espécie de conhecimento imperfeito, mas a beatitude é conhecimento perfeito, logo, a mente bem-aventurada será plenamente sábia, porque verá *face a face* e não terá a necessidade da fé; também não será preciso ter esperança, pois a esperança é daquilo que não se tem, mas a alma bem-aventurada terá aquilo que ama sumamente, assim, já estará plena da fruição beatífica e nada há que esperar. Consequentemente, a permanência da fé e da esperança é inútil na beatitude eterna [531]. Entretanto, o amor caritativo subsiste, porque a caridade supera a morte, na medida em que aquele que ama é imortal e viverá eternamente, apenas quem não ama permanece na morte [532]. Portanto, quando a mente já não mais estiver unida ao corpo,

---

una se habet propinquius ad obiectum quam alia. Et hoc modo caritas est maior aliis. Nam aliae important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto: est enim fides de non visis, spes autem de non habitis. Sed amor caritatis est de eo quod iam habetur: est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati; propter quod dicitur I Ioannes 4: 16 «qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo». [A grandeza da virtude, segundo sua espécie, é considerada a partir do objeto. Ora, como as três virtudes teologais têm a Deus por objeto próprio, não pode uma delas ser dita maior que as outras por ter um objeto maior, mas por ser mais próxima do objeto que as outras. E deste modo, a caridade é maior que as outras, pois as outras implicam em sua razão alguma distância do objeto, já que a fé é daquilo que não se vê e a esperança versa sobre o que não se tem. Mas o amor de caridade é daquilo que já se possui, porque o amado já está no amante, e também o amante, pelo seu afeto, é levado à união com o amado. Por causa disso é dito em I João 4: 16 «Quem permanece na caridade, em Deus permanece e Deus nele»].

[530] Sobre a permanência formal da justiça e da sabedoria na Beatitude Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 67, art. 1 e 2**

[531] Sobre não permanência da fé e da esperança na Beatitude Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 67, art. 3-5.**

[532] **I Ioannis 3: 14** *Qui non diligit, manet in morte* [Quem não ama, permanece na morte].

mas totalmente *Nele*, não será mais exigido fé e esperança, porque a conexão entre as três virtudes teologais é requerida na união da mente com o corpo, mas o amor não acaba, porque a caridade existe quando o objeto amado é possuído, mas também existe quando não se possuí o objeto amado e espera possuí-lo; igualmente, a caridade existe quando o objeto amado é visto, mas também existe quando o objeto amado não é visto e crê até vê-lo. Logo, tanto na vida mundana quando na glória beatífica, a caridade não será abolida e permanece sendo a mesma [533]. Na beatitude será puro amor, porque o amor de caridade nunca se extingue [534].

Com efeito, é evidente que todo homem, enquanto alma racional ainda unida ao corpo, creia na Inefável unidade trina e trindade una (*ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem*). Anselmo diz que o Ser Supremo é unidade (*unitas*), porque sua essência é una (*unam esentiam*), contudo, Anselmo reconhece não saber o que é trina e trindade por causa do três (*trinam et trinitatem propter tres nescio quid*) [535]. De fato, é muito difícil dizer "o que" (*quid*) do *Summum Esse*, porque é possível dizer que Pai, Filho e Espírito são três, mas não é licito dizer por um único nome *o que é*, ou seja, não é possível proferir a quididade do três (*tres quid*), uma vez que mesmo que sejam pensadas três pessoas, isso não implica haver três substâncias, tal como nos homens, nos quais cada pessoa indica uma substância individual, porque na Essência Suprema não são substâncias plurais, mas

---

[533] TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I-II, q. 67, art. 6. resp.** *Caritas autem est amor; de cuius ratione non est aliqua imperfectio: potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde caritas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet.* [Ora, a caridade é amor cuja razão não implica imperfeição alguma: pois, o objeto amado pode ser tanto possuído, quanto não possuído; também pode tanto ser visto, quanto não visto. Donde a caridade não é abolida pela perfeição da glória, mas permanece numericamente a mesma].

[534] **I Ad Corinthios 13: 8** *Caritas numquam excidit* [A caridade nunca se extingue].

[535] ANSELMO. **Monologion, LXXIX (85: 12-14)** *Ecce patet omni homini expedire, ut credat in quandam ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem. Unam quidem et unitatem propter unam essentiam, trinam vero et trinitatem propter tres nescio quid.* [É evidente a todo homem se desprender, para que creia nesta inefável unidade trina e na trindade uma. Uma e unidade por causa de uma essência, trina e trindade por causa do três que desconheço].

um único ser individual [536]. Assim, alguém que procura nomear o *quid tres*, geralmente escolhe nomes que indicam pluralidade, porque há indigência nos nomes para se referir ao Ser Inefável, uma vez que quando o homem tenta pronunciar a quididade, ele elege nomes que indicam pluralidade na unidade do ser. Mas, poder-se-ia nomear o Ser Supremo, dizendo que é (*quid est*) uma essência ou natureza e três pessoas ou substâncias? [537]. Parece que sim, porque acerca da unidade é melhor dizer uma essência ou natureza (*unam essentiam sive naturam*), e sobre a trindade é mais apropropriado dizer três pessoas ou substâncias (*tres personas sive substantias*). É necessário definir com rigor os termos: **pessoa** indica natureza individual racional; **substância** é dita dos indivíduos que consistem pluralmente; e **indivíduo** subsiste em algo suscetível de acidente, e por isso recebe o nome de substância [538]. Todavia, o Ser Supremo não admite

---

[536] ANSELMO. **Monologion, LXXIX (85: 14-22)** *Licet enim possim dicere trinitatem propter patrem et filium et utriusque spiritum qui sunt tres: non tamen possum proferre uno nomine propter quid tres, velut si dicerem propter tres personas, sicut dicerem unitatem propter unam substantiam. Non enim putandae sunt tres personae, quia omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae tot individuae substantiae sunt cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae.* [Ora, é lícito que eu possa dizer Trindade por causa do Pai e do Filho e do Espírito de ambos, que são três: contudo, eu não posso proferir um único nome por causa do que (são) três, como se eu dissesse por causa das três pessoas, assim como se eu dissesse unidade por causa de uma substância. Embora, não sejam pensadas que são três pessoas, porque todas as pessoas plurais subsistem em tal separação entre si, de tal modo que seja necessário haver tantas substâncias quanto pessoas; assim como é conhecido que em muitos homens, enquanto pessoas, são substâncias individuais. Por isso, na Suprema Essância não são substâncias plurais, nem pessoas plurais]. VIGNAUX, P. **Op. Cit. p. 125 (La méthode de Saint Anselm dans le Monologion et le Proslogion p. 15)** "Inévitablement conclue, la Trinité reste moins accessible que l'únité de l'essence divine, comme si, pourrait-on dire, elle se situait pour l'esprit humain sur un plan plus profond ou plus haut".

[537] ANSELMO. **Monologion, LXXIX (85: 23; 86: 1-5)** *Si quis itaque inde velit alicui loqui: quid tres dicet esse patrem et filium et utriusque spiritum, nisi forte indigentia nominis proprie convenientis coactus, elegerit aliquod de illis nominibus quae pluraliter in summa essentia dici non possunt, ad significandum id quod congruo nomine dici non potest; ut si dicat illam admirabilem trinitatem esse unam essentiam vel naturam et tres personas sive substantias?* [Assim, se alguém quer falar a quem (lhe pergunta): três o que? ele dirá ser o Pai, o Filho e o Espírito de ambos, a não ser que for coagido pela indidigência fortuita dos nomes que propriamente convém, assim, escolherá algum daqueles nomes que não podem ser ditos pluralmente na Suprema Essência, ao significar isso que não pode ser dito por nome congruente, para que se diga ser aquela admirável Trindade uma essência ou natureza e três pessoas ou substâncias?].

[538] ANSELMO. **Monologion, LXXIX (86: 5-10)** *Nam haec duo nomina aptius eliguntur ad significandam pluralitatem in summa essentia, quia persona non dicitur nisi de individua rationali natura, et substantia principaliter dicitur de individuis quae maxime in pluralitate consistunt. Individua namque maxime substant id est subiacent accidentibus, et ideo magis proprie substatiae nomen suscipiunt.* [Pois, estes dois nomes são escolhidos com mais aptidão para significar a pluralidade na Suprema Essência, porque pessoa não é dita a não ser dos individuos de natureza racional, e substância é dita principalmente dos indivíduos

acidente, porque, sua individualidade não é sujeita aos acidentes (*quae nullis subiacet accidentibus*), assim, a Suprema Unidade não pode ser nomeada pelo termo «substância», a não ser que substância signifique essência (*substantia ponatur pro essentia*) [539]. Anselmo conclui sua sutil exposição: "Logo, por esta razão de necessidade, a Suprema Trindade Una ou Unidade Trina pode ser dita irrepreensivelmente uma essência e três pessoas ou três substâncias" [540].

A unidade indica essência e trindade é dita pelos termos pessoa ou substância, de tal forma que o Ser Supremo é uma essência e três pessoas ou três substâncias (*una essentia et tres personae sive substatiae est*), ou seja, trindade una e unidade trina (*una trinitas et trina unitas*). Anselmo reúne as duas fórmulas colocadas no prólogo: dos gregos que creêm em *tres substantias in una persona* e dos latinos creêm em *tres personas in una substantia* [541], mas a definição anselmiana**,** isto é, *una essentia et tres personae sive tres substatiae* indica que gregos e latinos professam o mesmo Ser Supremo (*Summum Esse*). Interessante ressaltar que o termo *essentia* (essência) é um neologismo de *esse* (ser), de tal modo que essência é o nome que indica unidade do ser, mas qual

---

que maximamente consistem em pluralidade. De fato, os indivíduos subsistem maximamente nisto que é sujeito de acidentes, e portanto, recebem mais propriamente o nome de substância]. A definição de pessoa pode ser encontrada em Boécio. Cf. BOÉCIO. **Liber de persona et duabus naturis - Contra Eutychen et Nestorium, III** (PL 64, 1343). *[...] persona est naturae rationalis individua substantia.* [pessoa é substância individual de natureza racional]. Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae I, q. 40.**

[539] ANSELMO. **Monologion, LXXIX (86: 10-12)** *Unde iam supra manifestum est summam essentiam quae nullis subiacet accidentibus proprie non posse dici substantiam, nisi substantia ponatur pro essentia.* [Donde como já foi manifesto acima, a Essência Suprema, que não se sujeita a nenhum dos acidentes, não pode ser propriamente dita substância, a não ser que substância é posta por essência]. Cf. ANSELMO. **Monologion, XXVI.**

[540] ANSELMO. **Monologion, LXXIX (86: 12-14)** *Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae.*

[541] ANSELMO. **Monologion, prólogo (8: 14-18)** *Quod enim dixi summam trinitatem posse dici tres substantias, Graecos secutus sum, qui confitentur tres substantias in una persona eadem fide, qua nos tres personas in una substantia. Nam hoc significant in deo per substantiam, quod nos per personam.* [De fato, o que se diz da Suprema Trindade pode ser dito três substâncias, segui os gregos, que confessam pela mesma fé, três substâncias em uma pessoa, o que nós dizemos três pessoas em uma substância. Pois o que eles significam em Deus por substância, nós significamos por pessoa].

nome indica o *quid* da Trindade? Segundo Anselmo, o nome mais adequado para se referir a quididade é o nome Deus (*nomem dei*) [542]. Entretanto, as substâncias podem ser designadas, através da divisão por gênero e por espécie, pelo termo *essência*, porém a Trindade não é três essências, porque não é três coisas, nem três pedras, nem três árvores, nem três animais, nem três estrelas, nem três homens, nem três almas, nem três anjos, nem três deuses; daí a necessidade de dizer que é três *pessoas*, pois cada pessoa indica individualidade, que não obstrui a unidade comum da *essência*. Assim, *Deus* é o nome comum da quididade essencial das três pessoas, que são substâncias racionais indivisíveis [543]. Portanto, Deus é uma essência e três pessoas ou três substâncias (*Deus igitur una essentia et tres personae sive tres substatiae est*).

O termo Deus (*Deus, Deo, Deum*) aparece textualmente apenas no prólogo, no primeiro capítulo e no último capítulo do *Monologion* [544]. Anselmo evita usar o termo *Deus* durante o discorrer da meditação dialética, porque sua reflexão é conduzida somente pela razão (*sola ratione*); porém, a razão não é um fim em si mesma, mas meio para o

---

[542] ANSELMO. **Monologion, LXXX (86: 17-18)** *Videtur ergo, immo incunctanter asseritur, quia nec nihil est id quod dicitur deus, et huic soli summae essentiae proprie nomem dei assignatur* [Portanto, parece ser muito mais incontestavelmente assegurado, que nada disso é chamado Deus, a não ser a única Suprema Essência, que é designada propriamente pelo nome Deus].

[543] Cf. ANSELMO. **Epistola de Incarnatione Verbi II (13: 12-27; 14: 1-8).** AGOSTINHO. **De Trinitate VII. iv. 8** *Si autem speciale nomen non est essentia sed generale quia homo et pecus et arbor et sidus et angelus dicitur essentia, cur non dicuntur istae tres essentiae sicut tres equi dicuntur tria animalia et tres lauri dicuntur tres arbores et tres lapides tria corpora? Aut si propter unitatem trinitatis non dicuntur tres essentiae sed una essentia, cur non propter eandem unitatem non dicuntur tres substantiae vel tres personae, sed una substantia et una persona? Quam enim est illis commune nomen essentiae ita ut singulus quisque dicatur essentia, tam illis commune est vel substantiae vel personae vocabulum. Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Graecorum consuetudinem ea quae diximus oportet intellegi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam.* [Todavia, se essência não é um nome especial, mas geral, porque o homem, a besta, a árvore, o astro, o anjo se dizem essência, por que estes não são ditos três essências, do mesmo modo que três cavalos são ditos três animais, e três loureiros são ditos três árvores, e três pedras três corpos? Ou se, por causa da unidade da trindade não são ditas três essências, mas uma essência, por que é que, por causa da mesma unidade não são ditas três substâncias ou três pessoas, mas uma substância e uma pessoa? O vocábulo substância ou pessoa tanto lhes é comum, quanto é o nome de essência, a ponto de cada um singularmente ser dito essência. O que dizemos é necessário ser entendido das pessoas, segundo nossa tradição latina, e de substâncias segundo a tradição grega. Assim, como eles dizem três substâncias, uma essência; assim também dizemos três pessoas, uma essência ou substância].

[544] Cf. ANSELMO. **Monologion, prólogo (8: 17-18)**; **I (13: 8-9); LXXX (86: 16-24).**

entendimento da fé, uma vez que razão, enquanto especulação dialética, se esforça para buscar Deus [545]. Assim, fé e razão (*fides et ratio*) não se contradizem, como afirma Vasconcellos: "Entendemos que o *sola ratione* de Anselmo é uma demonstração que o autor credita à razão um papel independente em relação à fé e à autoridade. Deve-se, contudo, atentar para o fato de que esta independência não significa rompimento com a fé e a tradição. Anselmo mostrou que a ordem humana, por si só, é capaz de perscrutar a verdade" [546]. Desta forma, o *sola ratione* está em plena consonância com o *intelectus fidei*: Anselmo não é um fideísta, nem um racionalista, o esforço da razão dialética vai ao encontro da fé. Anselmo conclui o *Monologion:*

> Do mesmo modo que foi estabelecido que sua onipotência sumamente boa a sábia fez todas as coisas e lhes deu vigor, também seria inconveniente estimar que não exerça domínio sobre aquilo que criou, ou que as coisas, depois de terem sido criadas por ele, fossem abandonadas ao governo de um ser menos poderoso, menos sábio e menos bom do que ele; ou que, na ausência de toda razão, fossem regidas unicamente pela fantasia desordenada do acaso; quando, ao contrário, ele é o único por quem há todo tipo de bem, e sem o qual não há o bem, pois *dele*, *por ele* e *nele* todas as coisas são. Portanto, não apenas é o criador bom, mas ainda o senhor onipotente e o governador sapiente de todas as coisas, resultando assim, com certeza, que ele é o único ser a quem deve ser venerado e amar venerando por todas as naturezas segundo seu poder. Somente dele é que são esperados os sucessos; a ele somente nos dirigirmos nas adversidades e a ele somente elevar as nossas súplicas. Portanto, verdadeiramente, ele não é somente Deus, mas o único Deus inefavelmente trino e uno [547].

---

[545] VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. p. 169** "Assim procedendo, o prior de Bec conduz a dialética de modo que esta não seja um fim em si mesma, evitando, dessa forma, a imprudência a que estavam sujeitos os dialéticos de seu tempo".

[546] VASCONCELLOS, Manoel. **Op. Cit. p. 233.**

[547] ANSELMO. **Monologion, LXXX (87: 1-13)** *Sicut enim constat quia omnia per summe bonam summeque sapientem omnipotentiam eius facta sunt et vigent: ita nimis incoveniens est, si aestimetur quod rebus a se factis ipse non dominetur, sive quod factae ab illo ab alio minus potente minusve bono vel sapiente, aut nulla penitus ratione, sed sola casuum inordinata volubilitate regantur; cum ille solus sit, per quem cuilibet et sine quo nulli bene est et ex quo et per quem et in quo sunt omnia. Cum igitur solus ipse sit non solum bonus creator, sed et potentissimus dominus et sapientissimus rector omnium: liquidissimum*

Deus cria, produz, conserva e governa todas as coisas *ex nihilo* pela sua bondade e sabedoria, porque todas as coisas são dele, por ele e nele. Por isso, somente a Ele se deve o louvor: todas as naturezas racionais devem empregar seu poder para amá-Lo e venerá-Lo, porque apenas cultuando o Deus inefavelmente uno e trino, a beatitude pode ser vivenciada pelo homem. Na peregrinação mundana, o homem que persevera no aperfeiçoamento das virtudes teologais se volta ao culto espiritual, porque através da fé, da esperança e do amor em Deus, a mente abandona os signos sensíveis e os signos insensíveis, uma vez que estes signos são criaturas, de tal forma que na renovação espiritual da mente, somente o Criador uno e trino é adorado e amado [548]. No culto espiritual, a mente torna-se portadora da liberdade e da justiça, porque é levada à plenitude do julgar através dos signos das coisas mesmas, ou seja, ela conduzida à destruição dos ídolos e à autoconsciência beatífica. Ademais, a cultura racional também leva ao reconhecimento da dignidade humana, pois havendo o louvor somente a um único Deus ou Senhor, nenhum homem fará outro homem de escravo, nem se dirá senhor de

---

est hunc solum esse, quem omnis alia natura secundum totum suum posse debet, diligendo venerari et venerando diligere, de quo solo prospera sunt speranda, ad quem solum ab adversis fugiendum, cui soli pro quavis re supplicandum. Vere igitur hic est non solum deus, sed solus deus ineffabiliter trinus et unus. **Ad Romanos 11: 36.** *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipsum: ipsi gloria in saecula. Amen.*

[548] **Ad Romanos 12: 1-2.** *Obsecro itaque vos fratres per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum. Et nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri: ut probetis quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta*. **[Vulgata]. Ad Ephesios 4: 23-24** *Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia, et sanctitate veritatis*. **[Vulgata]. Ad Romanos 1: 22-23.** *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium.* **[Vulgata].** AGOSTINHO. **De Civitate Dei. XV. 7; XV. 15** *Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adiuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo* [...] *has duas, de quibus agimus, distinctis ordinibus insinuent civitates, unam caelestem in terris peregrinantem, alteram terrenam terrenis tamquam sola sint gaudiis inhiantem vel inhaerentem.* [Isto é próprio da cidade terrena: render culto a Deus e aos deuses [demônios/ídolos] para, com sua ajuda, reinar nas vitórias e na paz terrestre, não pela caridade que se devota, mas pelo desejo de dominar. Os bons usam o mundo para fruírem de Deus; mas, os maus, ao contrário, para fruírem do mundo, querem utilizar-se de Deus [...] estas duas cidades, de que tratamos, insinuam por ordens distintas: uma a celeste, peregrina na terra, e a terrena, ansiosa e apegada aos gozos terrestres].

outro homem; de tal forma que em Deus não há homem livre nem escravo, assim, todos são livres e se reconhecem como livres, pois pelo dever de amar reconhecem o outro como imagem e semelhança do Deus uno e trino [549]. A condição mundana do homem é superada somente no dever de amar a Deus e ao próximo [550], de modo a não mais haver distinção entre os povos e nações, porque segundo a definição anselmiana de Trindade, isto é, "uma essência e três pessoas ou três substâncias" (*una essentia et tres personae sive tres substatiae*) [551] não há discordância entre gregos e latinos que acreditam e esperam pela intenção do amor no mesmo Deus de Amor. Deste modo, o amor caritativo da vontade conduz a mente à autoconsciência entre memória e inteligência, ou entre Pai e Filho, entre recordado e recordar, entendido e entender, amado e amar, de tal modo que a *mens* ultrapassa seu limite e finitude e adere ao Espírito Absoluto.

A contemplação beatífica será através da vontade presente na mente humana, uma vez que aquele desejo do bem, presente no capítulo I do *Monologion* [552], encontra sua plenitude enquanto louva, venera e cultua a Deus. No transcorrer da meditação dialética, o desejo se torna vontade, uma vez que a tendência intencional para o *Summum Bonum*

---

[549] **Ad Galatas 3: 28.** *Non est Judaeus, neque Graecus: non est servus, neque liber: non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu* **[Vulgata]. Ad Colossenses 3: 10-11** *Et induentes novum, eum, qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem eius, qui creavit illum: ubi nonest masculus et femina, Graecus et Judaeus, circuncisio et prarputium, Barbarus et Scytha, servus et liber: sed omnia, et in omnibus Christus* **[Vetus Latina];** *Et induentes novum, eum, qui renovatur in agnitionem, secundum imaginem eius, qui creavit illum: ubi non est Gentilis et Judaeus, circumcisio et praeputium, Barbarus et Scytha, servus et liber: sed omnia, et in omnibus Christus.* **[Vulgata].**

[550] **Ioannes 13: 34-35** *Praeceptum novum do vobis: ut diligatis invicecm, sicut dilexi vos. In hoc enim cognoscent quia discipuli mei estis, si veram dilectionem habueritis ad invicem* **[Vetus Latina];** *Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem: sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem. In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem*. **[Vulgata]. Ioannes 15: 17** *Haec mando vobis: ut diligatis invicem* **[Vulgata]. Ad Galatas 5: 14** *Omnis enim lex in uno sermone impletur: diliges proximum tuum sicut teipsum* **[Vulgata]. I Ioannis 4: 20-21** *Si quis dixerit: Quoniam diligo Deum, et fratrem suum oderit, mendax est. Qui enim non diligit fratrem suum quem vidit, Deum, quem non vidit, quomodo potest diligere? Et hoc mandatum habemus a Deo: ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum* **[Vulgata].**

[551] ANSELMO. **Monologion, LXXIX (86: 12-14)** *Potest ergo hac necessitatis ratione irreprehensibiliter illa summa et una trinitas sive trina unitas dici una essentia et tres personae sive tres substantiae.*

[552] Cf. ANSELMO. **Monologion, I (13: 12-16).**

se converte em amor para com Deus, de tal forma que, através da intenção da vontade (*intentio voluntatis*), a *mens rationalis* se torna bem-aventurada ao amar a Deus. No estado beatífico, as faculdades anímicas serão absolutas tal como são em Deus, contudo, enquanto a mente ainda está unida ao corpo, ela deve se esforçar para conservar as virtudes teologais, que são intenções da vontade que convertem a mente racional ao superior. Assim**,** por ascese, a vontade (*voluntas*) sintetiza um objeto sensível aos sentidos, produzindo mentalmente signos sensíveis (*signis sensibilis*)*,* que são figuras particulares e percepções de objetos físicos; todavia, os signos sensíveis podem novamente ser intencionalizados pela vontade, surgindo signos insensíveis (*signis insensibilis*), que são conceitos universais e percepção de objetos psíquicos. Os signos sensíveis são fugazes e alienativos, uma vez que manifestam a vontade que volta sua intenção para algo exterior e particular; por sua vez os signos insensíveis também se referem às realidades criadas, porém, são mais sutis, porque apresentam uma vontade sobre algo interior e universal. Evidentemente, a tríade psíquica composta por memória, inteligência e vontade não é a Trindade Absoluta constituída por Pai, Filho e Espírito, porque a mente racional é um ser *per aliud*. Mas, na medida em que a vontade intencionaliza os signos insensíveis, ou seja, ao intencionalizar a si mesma em direção a Deus, ela vem a perceber os signos das coisas mesmas e toma consciência da essência. Assim, entre o signo sensível (particular, percepção de objeto físico) e o signo insensível (universal, percepção de objeto psíquico) manifesta a ciência, que é exclusivamente humana; enquanto que entre o signo insensível (universal, percepção de objeto psíquico) e a essência (absoluto, percepção do objeto essencial) revela-se a sabedoria, que é divina [553]. Portanto, a alma que adere ao *Summum Esse* se torna sábia, porque na beatitude junto

[553] Segundo Agostinho, há diversas trindades mentais que num processo de ascese mental da vontade vão transcendendo até a Trindade Cf. AGOSTINHO **De Trinitate XI. v. 9** (1º tríade: corporal e alienativa); **De Trinitate XI. vii. 11** (2º tríade: imaterial); **De Trinitate XI. viii. 15; XI. ix. 16** (Transcendência da vontade que reúne as realidades matériais, imateriais e eterna). Além destas trindades, há também a tríplice divisão

a Deus, ela percebe a essência e julga com plenitude as coisas mesmas. A ciência (*scientia*) está no âmbito do psicologismo gnoseológico e genealógico *por espelho em enigma*; ao passo a sabedoria (*sapientia*) se refere à contemplação *face a face* do Criador Absoluto, ou seja, a transcendência *nec sensibiliter nec insensibiliter* de Deus [554].

Por meio do vínculo amoroso entre a vontade e a beatitude, que é a finalidade eficiente e suficiente da mente, a consciência humana transcende o psicologismo e *presentifica* adequadamente sua memória, inteligência e vontade no próprio Deus eterno e inefável, porque não haverá mais percepção por signos sensíveis ou insensíveis, mas pelos signos das coisas mesmas (*signa res ipsas*): a mente perceberá Deus, não apenas no reconhecimento da sua imagem trina para com Ele, tal como agora, *por espelho em enigma*, mas na plenitude da presença espiritual junto a Deus, ou seja, na contemplação *face a face* [555], uma vez que ainda não é manifesto o que haveremos de ser, ao manifestar seremos semelhantes, porque o veremos tal como Ele é [556]. Assim, os signos sensíveis e os signos insensíveis são inventados e criados pelo homem, e não devem ser cultuados ou amados, pois são ídolos que diferenciam os povos, línguas e culturas. Assim, a mente deve ascender do inferior ao superior e empregar todas as suas forças volitivas para aderir ao *summum omnium quae sunt*, de tal modo que a mente seja reformada e transformada,

---

da Filosofia (física/natural, lógica/racional e ética/moral) em **De Civitate Dei VIII. 4 - 9**. Cf. CUNHA. Mariana Palozzia Sérvulo. **A Ética em Agostinho a partir das duas Similitudes Trinitárias (Física, Lógica, Ética) e a trindade do conhecimento de si (memoria, intelligentia, voluntas).** IN: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Idade Média: Ética e Política.** Porto Alegre: Edipucrs, 1996. **pp. 57-61** (*Coleção Filosofia 38*).

[554] Sobre a contemplação essencial *nec sensibiliter nec insensibiliter* Cf. PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. **Teologia Mística.** Capítulos IV e V. Sobre Ciência e Sabedoria Cf. AGOSTINHO **De Trinitate XII. xiv. 22; XII. xv. 25.**

[555] Cf. ANSELMO. **Monologion, LXX (81: 1)**. Cf. **I Ad Corinthios 13: 12.**

[556] **I Ioannis 3: 2** *Dilectissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum manifestatum est quid erimus. Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est* **[Vetus Latina];** *Carissimi, nunc filii Dei sumus: et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est* **[Vulgata].**

de glória em glória através do amor, porque somente no amor é possível conhecer a Deus [557]. O homem que persevera na cultura espiritual deve buscar perceber a essência das coisas e amar a Deus, porque, ao empregar o poder e o querer de sua vontade, a mente racional reconcilia-se ao mistério das três pessoas ou três substâncias, que, em verdade, é uma única essência. Portanto, o homem deve amar a Deus, para que, finalmente, venha adquirir a beatitude.

[557] **II Ad Corinthios 3: 16-18.** *Cum autem conversus fuerit ad Deum, auferetur velamen. Dominus autem Spiritus est: ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. Nos autem omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, eande imaginem reformatur de gloria in gloria, tanquam a Domini Spiritu* **[Vetus Latina];** *Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. Dominus autem Spiritus est: ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu* **[Vulgata]. I Ioannis 4: 8** *Qui non diligit, non novit Deum: quoniam Deus caritas est* **[Vulgata].**

CONCLUSÃO

O *Monologion* de Santo Anselmo evidencia que o *Summum omnium quae sunt* é o fundamento de realidade, porém, somente através de um longo e profundo percurso argumentativo, que dispõe dos predicamentos lógicos e da participação metafísica, Anselmo alcança *sola ratione* a certeza de que há realmente uma Substância Suprema. Contudo, devido aos seus atributos essenciais, a Substância Suprema não é causada por nenhuma coisa, mas conserva o ser de todos os entes, isto é, a Substância Suprema não se confunde com as criaturas oriundas do nada, pois a Substância Suprema não foi causada pelo nada, nem cria o nada, mas antes, atribui ser ao nada, criando efetivamente todas as coisas *ex nihilo*.

Deste modo, a Substância Suprema é um Espírito Absoluto, que move o nada ao ser e produz as criaturas: basta a Substância Suprema pensar algo, através do seu Verbo, e imediatamente a coisa passa a existir. A emanação do Verbo pode ser desvendada através de analogias com a *mens rationalis*, porque as criaturas *per aliud* possuem a imagem (*imago*), mas a *mens* é imagem e semelhança (*imago et similitudo*) da Substância Perfeita *per se*. As faculdades espirituais da memória e da inteligência, ao refletirem, manifestam o pensamento (*cogitatio*), desta forma, a Substância Suprema pensa, enquanto reflete consubstancialmente em seu Verbo. Além disso, a Substância Suprema e seu Verbo manifestam uma oposição de origem, na medida em que um nasce do outro através de uma relação subsistente entre Pai e Filho, que é a geração (*generatio*). Assim, verifica-se que o Espírito Supremo conhece a essência das coisas e por isso mesmo produz as criaturas *ex nihilo*, mas a *mens rationalis*, por ser uma entidade *per aliud*, conhece por

semelhança e não pode criar *ex nihilo*, mas apenas pensa de modo análogo à Substância Suprema e seu Verbo; contudo, a relação de oposição entre Pai e Filho, que se manifestam no íntimo do Ser Supremo, também se encontram no fundo obscuro da alma humana. Todavia, a alteridade entre memória e inteligência (analogia gnoseologia) ou entre Pai e Filho (analogia genealogia) só pode se tornar uma autoconsciência com um terceiro, que sintetiza a *cogitatio* e a *generatio*: o amor unifica a memória do Pai e a inteligência do Filho através de uma emanação volitiva e espiritual. Pai e Filho espiram volitivamente o Amor. A Trindade não são três essências, mas três pessoas em uma absoluta comunhão e unidade; semelhantemente, a *mens rationalis* não é constituída por três almas, mas três faculdades unificadas espiritualmente.

A vontade (*voluntas*), enquanto amor, unifica a *oppositio relationum* entre a memória paterna e a inteligência filial, porque na medida em que a *mens* voluntariamente ama sua gênese, ela aperfeiçoa a si mesma e se torna autoconsciente, até finalmente transcender e contemplar o Espírito Absoluto. Contudo, a alma humana ainda não conhece a essência das coisas mesmas, mas apenas percebe *por espelho em enigma*, desta forma, virtudes da fé, da esperança e do amor (*fides, spes et amor*) são imprescindíveis para a elevação espiritual da *mens rationalis*. Entretanto, a fé e a esperança são profícuas enquanto a alma ainda percebe *por espelho em enigma*, mas ao tomar a autoconsciência imortal junto a Substância Suprema, as virtudes da fé e da esperança não são mais necessárias, porque somente o amor penetra o *espelho em enigma*, ou seja, na percepção face a face (*facie ad faciem*) somente o amor subsistirá eternamente.

O *Monologion* de Santo Anselmo é verdadeiramente uma autêntica obra de filosofia, porque na medida em que as questões da fé são resolvidas *sola ratione*, a dialética é aplicada para esclarecer as ambiguidades da revelação de um modo ímpar e original. As construções argumentativas possibilitam meditar acerca da essência divina e

suas criaturas com rigor intelectual, mas sem haver renúncia da fé: Anselmo não rejeita a fé, uma vez que o esforço racional advém da fé, porém, apesar de iniciar na fé, a dialética anselmiana avança de argumento em argumento, isto é, prossegue de razão em razão, e não procede de fé em fé. Embora a fé seja apresentada em uma ordem dialética de múltiplos argumentos, a fé não é um fim em si mesma, porque a finalidade da meditação anselmiana é a contemplação de Deus. A fé é tomada enquanto experiência virtuosa, que propicia o início do caminho racional e culmina na vida bem-aventurada, onde apenas o amor a Deus subsistirá. Portanto, tanto a fé quanto a razão são conduzidas para algo mais sublime: a alma fiel que se esclarece pela razão e ama a Deus pela vontade não permanece na fé, porque, ao se desfazer da confusão obscura *por espelho em enigma* e, consequentemente, ascendendo voluntariamente do inferior ao superior, o espírito humano transcenderá a sua condição de criatura, na medida em aperfeiçoa seu intelecto, tornando-se capaz de perceber a essência das coisas mesmas e contemplará Deus *face a face*, e assim, será bem-aventurado eternamente.

BIBLIOGRAFIA

Primária:

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. **Opera Omnia**. ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt. Edimburg: Thomas Nelson et Filios, 1945-1951.

L'oevre d'Anselme de Cantorbéry. Sous la direction de Michel Corbin. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986-1994. 6 vol. [latim-francês]

Complete philosophical and theological treatises of Anselm of Canterbury. Translated by Jasper Hopkins and Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.

SAN ANSELMO. **Obras Completas (2 vols).** Introducción, version y notas teológicas por J. Alameda. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952/1953 [latim-castelhano]

ANSELMO d'AOSTA. **Monologio e Proslogio**. a cura di Italo Sciuto. Milano: Bompiani, 2002. [latim-italiano]

ANSELMO. **Diálogos Filosóficos (De Veritate, De libertate arbitrii, De casu diaboli).** Trad. Paula Oliveira e Silva. Porto: Edições Afrontamento, 2012. [latim-português].

ANSELMO. **Sobre a liberdade de arbítrio.** Trad. Paulo Ricardo Martines. Campinas: Tese de Doutorado IFCH/Unicamp, 2000.

ANSELMO. **Proslogion.** Trad. José Rosa. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

ANSELMO. **Monológio, Proslógio, A Verdade, O Gramático.** Trad. Angelo Ricci e Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (*Os Pensadores*).

S. AURELLI AUGUSTINI OPERA OMNIA. *Patrologia Latina 32-45*. Disponível online: http://www.augustinus.it/latino/índex.htm. Acessado em março de 2019.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus.** Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000 (3 volumes, 2º edição).

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus.** Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã.** Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **A Natureza do Bem**. Trad. Mario Santiago de Carvalho. Porto: Fundação Eng. António de Almeida (Revista Mediaevalia nº1), 1992.

AGOSTINHO. **A Predestinação dos santos.** Trad. Frei Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 2010. (*Col. Patrística 13*).

AGOSTINHO. **A Trindade.** Arnaldo do Espírito Santo (org.). Coimbra: Paulinas, 2007. [latim-português]

AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião.** Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1986.

AGOSTINHO. **Confissões.** Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2011.

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis.** Trad. Frei Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (*Col. Patrística, 21*).

AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos.** Trad. Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (*Col. Patrísitica, 24*)

AGOSTINHO. **Diálogo sobre o livre-arbítrio.** Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001.

AGOSTINHO. **Diálogo sobre a Felicidade.** Trad. Mario A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2007.

AGOSTINHO. **Diálogo sobre a Ordem.** Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000.

AGOSTINHO. **O Espírito e a Letra.** Trad. Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2011. (*Col. Patrística,* 12)

AGOSTINHO. **O Mestre.** Trad. Frei Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (*Col. Patrística, 24*).

AGOSTINHO. **Sobre a Potencialidade da Alma.** Trad. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013.

AGOSTINHO. **Solilóquios.** Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998. (*Col. Patrística, 11*).

AUGUSTINE. **Eighty-Three Different Questions.** Translated by David L. Mosher. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1982.

ARISTÓTELES. **Organon: Categorias e Periérmeneias/De Interpretatione**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

ARISTÓTELES. **Organon: Tópicos.** Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

ARISTÓTELES. **De anima.** Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (*Col. Os Pensadores*).

ARISTÓTELES. **Retórica.** Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Abel N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Trad. Giovanni Reale. São Paulo, Loyola, 2002.

ARISTOTLE. **The complete Works of Aristotle.** Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

BÍBILIA DE JERUSALÉM. Trad. École biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus Editora, 2002.

BÍBLIA ALMEIDA REVISTA E CORRIGIDA. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana, 1995.

BIBLIORUM SACRORUM Latinae Versiones Antiquae, seu Vetus Italica, et caeterae quaecumque in Codicibus Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum Vulgata Latina, et cum Textu Graeco comparantur. Accedunt Praefationes, Observationes, ac Notae, Indexque novus ad Vulgatam e regione editam, idemque locupletissimus. Opera et Studio D. PETRI SABATIER, ordinis Sancti Benedicti, e Congregatione Sancti Mauri. Parisiis: apud Franciscum Didot. Ex Regia Reginaldi Florentain Rhemensis Typographia, 1743. Cum approbatione et privilegio Regis. 3 vols.

BOÉCIO. **Opera Omnia** (***Patrologia Latina 64)***. Disponível online: http://patristica.net/latina/. Acessado em outubro de 2020.

CALCIDIO. **Commentario al Timeo di Platone**. a cura di Claudio Moreschini. Milano: Bompiani, 2003. [latim-italiano]

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira.** Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004.

EUCLIDES. **Os Elementos.** Trad. Irineu Bicudo. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

FREDEGISO DE TOURS. **De substantia nihil et tenebrarum vel Epistula de nihilo et tenebris ad proceres palatii.** *Patrologia Latina 105*. Trad. Hermógenes Harada. IN. *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval.* Curitiba: Faculdade de Filosofia São Boaventura. vol. 3, Nº1, 2006. pp. 110 – 118. [latim-português].

HESÍODO. **Obras y Fragmentos [Teogonía – Trabajos y Días – Escudo – Fragmentos - Certamen].** Trad. Aurélio P. Jiménez & Alfonso Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1978.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo.** Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

JOHN DUNS SCOT. **Escritos Filosóficos: Sobre a Metafísica.** Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. **pp. 341-346.** IN. TOMÁS DE AQUINO, DANTE ALIGHIERI, JOHN DUNS SCOT E WILLIAM OF OCKHAM. **Seleção de Textos.** São Paulo: Abril Cultural, 1985. (*Os Pensadores*).

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática.** Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. **O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus.** Trad. Carlos Morujão et alii. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.

LEIBNIZ, G. W. **Discurso de Metafísica.** Trad. Marilena Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (*Col. Os Pensadores Newton-Leibniz*).

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da Moral: uma polêmica.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PLATÃO. **A República.** Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Timeu-Crítias.** Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

PSEUDO-DIONÍSIO, Areopagita. **Obra Completa**. Trad. Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004.

PORFÍRIO. **Isagoge.** Trad. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

SPINOZA, B. **Ética.** Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. [latim-português].

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** Org. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, OP. São Paulo: Edições Loyola, 2001. 9 vol.

TOMÁS DE AQUINO. **O Ente e a Essência.** Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **A unidade do intelecto contra os averroístas.** Trad. Mário S. de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1999.

Secundária:

ADANS, Marilyn McCord. **Was Anselm a realist? The Monologium.** IN. *Franciscan Studies 32*, 1972. pp. 5-14.

ANDRADE. Marcelo Pereira. **O autoconhecimento da *mens* no livro X do *De Trinitate* de Santo Agostinho** [Dissertação de Mestrado PUC-SP]. São Paulo, 2007.

ARENDT, Hannah. **O conceito de Amor em Santo Agostinho.** Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ASIEDU, F. B. A. **From Augustine to Anselm: The influence of De Trinitate on the Monologion.** *Instrumenta Patristica et Mediaevalia 62*. Turnhout: Brepols, 2012.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbub. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2001.

BAUMGARTEN, A. **L'argument infini. Saint Anselme et le concept de hiérarchie du monde.** Bucarest : Zeta Books, 2001

BERMON, Emmanuel. **Le Cogito dans la pensée de Saint Augustin.** Paris, Vrin, 2001.

BOEHNER, P. & GILSON, E. **História da Filosofia Cristã.** Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2003.

BRACHDENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho.** Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008.

CANTIN, André. **Foi et dialectique au XIe siècle.** Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

CORTI, E. C. **El Bien y la Esencia: Lectura de los capítulos I a IV del 'Monologion' de San Anselmo de Canterbury.** IN. *Stromata XLII*, 1986. pp. 329-365.

CORTI, E. C. **Decir y Guardar Silencio: el capítulo XV del 'Monologion' de San Anselmo de Canterbury.** IN. *Stromata LXVII*, 1991. pp. 351-360.

COSTA, L. R. **Sobre a verdade em Anselmo de Cantuária** [Dissertação de Mestrado FFLCH-USP]. São Paulo: 2010.

CAMPBELL, Richard. **The Systematic Character of Anselm's Thought.** IN. *SB II*, 1984, PP. 549-560

COLISH, Marcia L. **Caroligian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method.** IN. *Speculum* 59, 1984. pp. 757-795.

CUNHA. Mariana Palozzia Sérvulo. **A Ética em Agostinho a partir das duas Similitudes Trinitárias (Física, Lógica, Ética) e a trindade do conhecimento de si (memoria, intelligentia, voluntas).** IN: DE BONI, Luis Alberto (Org.). **Idade Média: Ética e Política.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. pp 57-61 (*Coleção Filosofia 38*).

DAVIES, Brian. & LEFTOW, Brian. (eds.) **The Cambridge Companion to Saint Anselm.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval.** Trad. Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DE LIBERA, Alain. **Pensar a Idade Média.** Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1999.

ESTEVÃO, José Carlos. **Afinal, para que serve Filosofia Medieval?** IN. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade XVII*, 2011, pp. 13-30.

EVANS, G. R. **Anselm and Talking about God.** Oxford: Clarendon Press, 1978.

EVANS, G. R. **A concordance to the works of St. Anselm.** NY: Kraus International publications, 4v., 1984

EVANS, G. R. **St. Anselm's Analogies.** IN. *Vivarium* 41, 1976. pp. 81-93.

EVANS, G. R. **St. Anselm's Images of Trinity.** IN. *Journal of Theological Studies* 28, 1977. pp. 46-57.

FAGGION, A.L.B. **Refutação do Argumento Ontológico, ou Filosofia Crítica *versus* Filosofia Dogmática**. IN. *Veritas*. v.56, n.2. 2011. pp.64-83.

FREUD, Sigmund. **O homem Moisés e a religião monoteísta: três ensaios.** Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM Editores, 2018.

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

GILBERT, Paul. **Id est summum omnium quae sunt.** IN. *Revue Philosophique de Louvain* 82, 1984. pp. 199-223.

GILBERT, Paul. **Dire l'Ineffable, lecture du Monologion de saint Anselm.** Paris: Lethielleux, 1984

GILBERT, Paul. **Introdução à Teologia Medieval.** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GILSON. Étienne. **A Filosofia na Idade Média.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Étienne. **Sens et nature de l'argument de Saint Anselme**. IN. *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* IX, 1934. pp. 5-51.

GILSON. Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** Trad. Cristiane Negreiros Abbub Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GRACIOSO, Joel. **A relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho.** São Paulo: Palavra e Prece, 2006.

HAMM, Christian. **O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant.** IN. *Studia Kantiana XI*. pp 41-55. Santa Maria, 2011.

HAMMAN, A. **Os Padres da Igreja.** São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

HANKEY, Wayne. **The place of Psychological Images of the Trinity in the arguments of Augustine's De Trinitate, Anselm's Monologion, and Aquina's Summa Theologiae.** IN. *Dyonisius* 3, 1979. pp. 99-110.

HENRY, D. P. **The logic of saint Anselm.** Oxford: Clarendon Press, 1967.

HOPKINS, Jasper. **A New Interpretative Translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion.** Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1986

HOLOPAINEN, T. **Dialetic and Theology in the Eleventh Century.** Leiden: Brill, 1996.

KING, Peter. **Anselm's Intentional Argument,** IN. *History of Philosophy Quartely* 1, 1984. pp. 147-166.

JUNG, Carl. **Interpretação psicológica do Dogma da Trindade.** Trad. Mateus Ramalho Rocha, OSB. Petrópolis: Vozes, 2011.

KOCH, I. **Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho.** Trad. Moacyr Novaes. IN. *Revista Discurso* 40 (USP), 2010. pp. 71-94.

KOYRÉ, Alexandre. **L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselm.** Paris: Leroux, 1923.

KRETZMANN, Normam & STUMP, Eleonore (Eds.). **The Cambridge Companion to Augustine.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MACCAGNOLO, Enzo. **La continuità di 'Monologion' e 'Proslogion'.** IN. *Studi di Filosofia in onore di Gustavo Bontadini.* Vol. 1, Milano, 1975. pp. 345-367.

MACEDO, José Costa. **Anselmo e a astúcia da razão.** Porto: Universidade do Porto, 1996.

MACEDO. José Costa. **Afloramento Racional do Monoteísmo Trinitário em Anselmo de Cantuária.** IN. *Philosophica, 34*. (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa) p. 57-71: Lisboa, 2009.

MADEC, Goulven. **Y a-t-il une hermeneutique anselmienne?** IN. *SB II*, 1984. pp. 491-500.

MARTINES, Paulo Ricardo. **A liberdade em Anselmo de Cantuária.** [Tese de Doutorado UNICAMP]. Campinas, 2000.

MARTINES, Paulo Ricardo. ***O "argumento único" do* Proslogion.** [Dissertação de Mestrado PUC-SP]. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

MARTINES, Paulo Ricardo. **Liberdade e Graça em Santo Anselmo.** IN. *Dissertatio* (UFpel), Pelotas, v. 22, 2005. pp. 17-38.

MARTINES, Paulo Ricardo. **Ser e Essência no Monologion de Santo Anselmo.** IN. *Temas & Matizes*, v. 4, 2005. pp. 23-30.

MARTINES, Paulo Ricardo. **A designação *Id Quod Summum Omnium* e os "Nomes Divinos" em Anselmo de Cantuária.** IN. *Trans/Form/Ação*, v. 35. pp. 67-78.

MARTINES, Paulo Ricardo. **Vontade e Beatitude em Santo Anselmo.** IN. *Burlando, G. (org.). De las pasiones em La Filosofía Medieval. Santiago, Chile: La Société Internacionale pour l'Étude de La Philosophie Médiévale (SIEPM),* V. 2009. pp. 97-107.

MATTHEWS, G. B. **Santo Agostinho.** Trad. Hugo Chelo. Lisboa: Edições 70, 2008.

MEIRA, SÍLVIO A. B. **A Lei das XII Tábuas: fonte do direito público e privado. Rio de Janeiro: Forense, 1972.**

MICHAUD-QUANTIN, P. **Notes sur le vocabulaire psychologique de saint Anselme**. In. *SBI*. Paris: Vrin, 1959, p. 23-30.

MCINTYRE, J. **Premises and Conclusions in the System of St. Anselm's Theology.** IN. *SB I*, 1956. pp. 95-101.

MONGELLI, Lênia Márcia (org.). **Trivium e Quadrivium: As artes liberais na Idade Média.** Cotia: Editora Íbis, 1999.

MONTES D'OCA, F. R. **O pensamento ético de Anselmo de Cantuária: uma defesa do deontologismo mitigado. [**Tese de Doutorado PUCRS] Porto Alegre, 2014.

MONTICLOS, Jean. **Lanfranc et Bérengar. La controverse eucharistique du xie siècle.** Louvain: Université Catholique de Louvain, 1971.

MORUJÃO, Carlos. **A Logica Modernorum: lógica e filosofia da linguagem na Escolástica dos séculos XII e XIV.** IN. *Revista Filosófica de Coimbra Nº 28*, 2006. pp. 301-322.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2009.

NOVAES, Moacyr. **O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona** [Tese de Doutorado USP]. São Paulo, 1997.

NOVAES, Moacyr. **Interioridade e Inspeção do Espírito na Filosofia Agostiniana.** IN: *Analytica*. Vol.7, nº1, 2003, pp. 97-112.

NOVAES, Moacyr. **Eternidade em Agostinho, Interioridade sem Sujeito.** IN: *Analytica*. Vol.9, nº1, 2005, pp. 93-121.

O'CONNOR, W. **The concept of the human Soul according to Saint Augustine**. Washington D.C.: Catholic University of America, 1921.

OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradições e reformas.** Trad. Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.

OLIVEIRA E SILVA, P. **Ordem e Mediação. A Ontologia relacional de Agostinho de Hipona.** Porto Alegre: Letra & Vida Editora, 2012.

OTTAVIANO, Carmelo. **Introduzione**. IN. *Anselmo d'Aosta. Il Monologion.* Palermo: Ires, sd. pp. 09-17.

PALACIOS, Pelayo. **Tempo e Razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho.** São Paulo: Loyola, 2002.

PADOVESE, Luigi. **Introdução à Teologia Patrística.** Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

PÉPIN, Jean. **Attitudes d'Augustin devant le vocabulaire philosophique grec.** IN. *La langue latine, langue de la philosophie.* Rome: École Française de Rome, 1992. p. 277-307. Disponível online: https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1992_act_161_1_4280. Acessado em março de 2020.

PÉPIN, Jean. **Santo Agostinho e a Patrística Ocidental.** IN. *François Châtelet (org.). De Platão a São Tomás de Aquino*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. pp. 213-234.

PORCHAT, Oswaldo. **Ciência e Dialética em Aristóteles.** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PICH, R. H. **Agostinho e a 'descoberta' da vontade: primeiro estudo.** IN. *Veritas*. Vol.50, nº3, 2005. pp. 139-157.

PICH, R. H. **Agostinho e a 'descoberta' da vontade: segundo estudo.** IN. *Veritas*. Vol.51, nº4, 2006. pp. 143-146.

POUCHET, R. **Exist-t-il une synthèse anselmienne?** IN. *Analecta Anselmiana* 1, 1969, pp. 3-10.

ROGERS, K. A. **Anselm on freedom.** Oxford: Oxford University Press, 2008.

SCHMITT, Franciscus Salesius. **Les Corretiones de S. Anselme a son Monologion.** IN. *Revue Bénédictine 50*, 1938. pp. 194-205.

SCIUTO, Italo. **La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta.** IN. *Medioevo XV*, 1989. pp. 36-66.

SOMFAI, Anna. **The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's Timaeus and Calcidius's Commentary.** IN. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65, 2002. pp. 1-21.

SOUTHERN, R. W. **Saint Anselm. A Portrait in a Landscape.** Cambridge: Cambridge Unviversity Press, 1990.

SPINELLI, Miguel. **Helenização e Recriação de Sentidos. A Filosofia na época da expansão do Cristianismo - Séculos, II, III e IV.** Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

STREFLING, Sérgio. **O Argumento Ontológico de Santo Anselmo.** [Dissertação de Mestrado PUC-RS]. Porto Alegre: Edipucrs. 1993.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling.** Trad. S. J. Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.

TREGO, K. **L'essence de la liberté. la refondation de l'éthique dans l'oeuvre de saint Anselme de Cantorbéry.** Études de philosophie médiévale, 95. Paris: Vrin, 2010.

VANNI ROVIGHI, Sofia. **S. Anselmo e la filosofía del sec. XI.** Milano: Fratelli Bocea, 1949.

VASCONCELLOS, Manoel. ***Fides, Ratio, Auctoritas*: O esforço dialético no 'Monologion' de Anselmo de Aosta** [Tese de Doutorado PUC-RS]. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

VASCONCELLOS, Manoel. **A análise trinitária no último Anselmo**. IN. *Dissertatio* 11, 2000. pp. 125-135.

VASCONCELLOS, Manoel. **Perfeições puras segundo Anselmo de Aosta**. IN. *Dissertatio* 31, 2010. pp. 179-195.

VIGNAUX, Paul. **De saint Anselme a Luther.** Études de philosophie médiévale, hors serie. Paris: Vrin, 1976.

VIOLA, Coloman Étienne. **Le 'Monologion face à la Philosophie Réflexive'.** IN. *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale LIX*, 1982. pp. 97-110.

VUILLEMIN, Jules. **Justice anselmienne et bonne volonté kantienne: un essai de comparasion. L'Intuionnisme kantien.** Paris: Vrin, 1994.

WYLLIE, Guilherme. **A evolução histórica da *Logica Vetus*.** IN. *Mirabilia 16*, 2013. pp. 201-220.

XAVIER, M. L. L. O. **Razão e ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo.** Lisboa, Gulbenkian, 1999.