

ANSELMO E A ASTÚCIA DA RAZÃO *

2ª PARTE

FÉ E RAZÃO NO *PROSLOGION* – *LIBER APOLOGETICUS*

1º CAPÍTULO: ESPECIFICIDADE DO DISCURSO RACIONAL NO *PROSLOGION* – 1ª SECÇÃO: ANÁLISE DO *PROSLOGION*

Até para as interpretações mais fideístas, o itinerário do *Proslogion* não pode esconder a permanente presença da razão, o que não poderá deixar de perturbar aquelas interpretações, obrigando-as também a uma subtil racionalidade explicativa, se bem que talvez se possa tecer um comentário aproximadamente inverso às possíveis interpretações pan-racionalistas; o seja, neste caso, será difícil não notar a vivência do desejo de contemplação a que a razão anda associada, até ao ponto de ter que ser redefinida, bem como o desejo de convergência com a Revelação. Apesar de tudo, destas duas parcialidades é mais estreita e incorrecta a perspectiva fideísta exclusiva do que a racionalista, como veremos ¹. No seu decorrer, a *Proslogion* parece ser uma longa oração onde se pede a Deus o aumento do conhecimento que pela fé se tem dele e onde o caminhar racional desemboca na descrição da felicidade unitiva

* A primeira parte deste estudo foi publicada no nº anterior desta Revista.

¹ Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel, Niestlé, 1958, em oposição a Bouchité, *Le rationalisme chrétien à la fin du XIème siècle*; Filiatre, *La philosophie de S. Anselme*, Paris, Felix Alcan, 1920; Dom Beda Allhoc – *Philosophisches Jahrbuch der Görres gesellschaft*, cit, in Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, Paris, Vrin, 1984. Vuillement, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la Raison*, Paris, P.U.F., 19.

da visão beatífica. O espírito desses últimos capítulos², onde esse estado de plenitude é referido com deleitação, parece poder ligar-se ao 1º em que, após o convite à interioridade, se inicia a súplica culminada pela afirmação da precedência da crença – “Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam” – seguido do esclarecimento que acaba por tornar a fé um círculo fechado que se basta a si próprio: “Nam et hoc creato quia nisi credidero non intelligam.”³

Mas também se pode destacar uma estrutura racional tão articulada que se diria estarmos em presença de uma inquieta investigação racional em que a fé, ou estaria apenas para enfeitar senão mesmo para camuflar a audácia racional, ou então, em perspectiva oposta, apareceria como expressão de contraste entre ela própria que como fé oferece apoios e uma “ratio” ou “mens rationalis” que se inquieta ou duvida. Neste último caso, S. Anselmo estaria pessoalmente dividido entre o aderir e o vacilar.

Que o argumento e toda a sua dinâmica racional não exige a partir de si ser incluído no contexto em que foi inserido, pode prová-lo não só uma análise ao que ele próprio é, como a perspectiva que o autor nos dá dele: surge no mesmo espírito do Monologion, mas querendo ser mais eficaz, mais probatório, mais racional ainda, afinal.⁴

Não surgiu na intensidade da oração, mas “in conflictu cogitationum.” É o próprio Anselmo que nos diz tê-lo inserido, ou ter inserido essa noção racional “sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum et quaerentis intelligere quod credit.”⁵

É dentro da oração – não dentro de uma simples exposição de fé – que Anselmo insere o argumento – dentro de um contexto –

² Prosl., cap. XXIV e XXVI, op. cit, pp. 398-404.

³ Prosl., cap. I, op. cit, p. 366.

⁴ Proslogium, proemium, op. cit, p. 358. “Considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte possit 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 quaecumque de divina credimus substantia sufficeret” Cita-se aqui para comparar com o Monologium. Mais adiante repete-se no texto uma parte desta citação para reforçar a ideia de auto-suficiência racional. (pág. seguinte).

⁵ Ibidem, pp. 358-360.

com a marca da sinceridade e onde outras vezes S. Anselmo fez algo de semelhante: a oração ⁶. Na oração está a fé de Anselmo de que não pode duvidar-se e que vem anular as hipóteses anteriores de camuflagem ou de oscilação de uma parte de si (o que não é compatível com a fé). Juntamente com a fé, indesligável aqui da adoração e da súplica, domina o desejo de contemplação.

E deparamos assim, não com dois mas com três aspectos representativos: a Fé, o Desejo e a Razão. Embora à pessoa de S. Anselmo essa tríade esteja presente segundo a hierarquia descendente: a Fé, o Desejo e a Razão, terá de verificar-se como ela se encontrava na obra. Ora logo de início, temos razão para conjecturar que aquela hierarquia não é a ordem do método utilizado. Com efeito, no Monologion, de que o Proslogion é continuação e aperfeiçoamento, a ordem metodológica é: Razão – Desejo – Fé ⁷.

Qualquer que seja o contexto em que seja inserido, o argumento constitui uma demonstração inteiramente racional, pretendendo Anselmo que essa racionalidade rejeite qualquer ajuda, quer se trate de uma ajuda igualmente racional quer de outra qualquer. Encontramo-nos perante um argumento racional auto-suficiente. É o que procurava: “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

⁶ Em muitas orações, Santo Anselmo raciocina, argumenta, teoriza racionalmente, questiona e responde. É o que acontece v. g. em *Ad Sanctum Paulum*, *Ad Sanctam Crucem*, *Ad Sanctam Mariam* 6 e 7 e sobretudo em *Meditatio Redemptionis humanae*, assim chamada mas em estilo de oração dirigida a Jesus Cristo e onde se encontram os traços gerais duma teoria da Redenção. Nas supracitadas orações dirigidas a Maria encontram-se também os traços fundamentais duma mariologia. *Orattones et Meditationes, op. cit.*, 2^o Vol., p. 311, 319, 343 (or. 10) e 428 (or. 22). Sobre a mesma temática, ver 1^a parte – nota 149.

⁷ Com efeito a abordagem da Fé é precedida e preparada pela demonstração de que a alma deve amar o seu criador pois que para isso foi criada (cap. 68). “Quod rationalis creatura ad amandam illam facta sit.” É deste amor da alma que se conclue a imortalidade (cap. 69) e a eternidade da remuneração (cap.70-71). “Amare autem aut sperare non potest quod non credit.”, p. 340, cap.75. Antes tinha-se referido à necessidade de esperar como consequência da adesão a Deus como Bem, ou seja a Deus como objecto de amor, mas ressaltando também o desejo. “At idem ipsum bonum est... amando et desiderando nitendum (cap. 73, pp. 334-338). Descobre-se pela razão que a alma é feita para amar a Deus e é a partir daí que se passa à esperança e à necessidade da fé.

quo omnia indigent ut sint et ut bene sint et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.”⁸ E é o que considerou ter encontrado, como afirma triunfalmente no fim do Livro Apologético: “Tantum enim vim hujus probationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur, ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur et revera probatur existere et id ipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere.”⁹ Por este bastar-se a si próprio, o argumento não será afectado pelos contextos em que for inserido.

Se S. Anselmo tivesse feito outra coisa, teria desvirtuado o argumento e tudo o que diz dele, mesmo antes de no-lo apresentar. Poderá assim prever-se que a fé na existência de Deus e nos seus atributos poderá acompanhar o desenrolar do argumento, mas sem fazer parte dele nem emprestar-lhe nada como conteúdo da sua investigação.

Não é absurdo nenhum dizer a alguém de cuja existência estamos vivencialmente certos: “vou provar teoricamente que existes”, podendo haver uma demarcação anterior entre a convicção íntima da existência do outro e as premissas usadas para essa hipotética prova de existência. Acontece porém que Anselmo nem isso faz quando inicia a prova de existência. Ao contrário, expressa-se como se a convicção da fé fosse momentaneamente interrompida pela dúvida representada pelo insipiente. Já o desejo de contemplar Deus, o desejo de Deus, afinal, poderá fazer parte da investigação racional, uma vez provada a sua existência. *Ratio e Desiderium*.¹⁰

Para além do que no decorrer da obra revela, S. Anselmo é claro em salientar as duas; perspectivas. A Hugo, recluso em Caem, que o consultava sobre como transmitir aos leigos o desejo da visão beatífica – “unde se ad patriae celestis amorem ascenderent” – responde após uma longa exposição: “Si tamen de plenitudine beatitudinis aeternae aliquid a me latius dictum sanctitas vestra legere voluerit, in fine libelli mei quem Proslogion appellatur, ubi de pleno gaudio tractavi, reperiri hoc poterit.”¹¹

⁸ Prol (proémio), p. 358.

⁹ Lib. ApoL, cap. X, ibidem, p. 436.

¹⁰ Este desejo é o de conhecer e contemplar Deus. Assim não engloba expressamente o possível desejo de que Deus exista, mesmo a partir do fingimento de não-existência ou do puro desconhecimento. Mas não é de excluir que o espírito da obra lhe esteja virtualmente aberto.

¹¹ Ad Hugonem inclusum, em obras de San Anselmo, vol. II, Madrid. La

Por outro lado, em “Epistola de Incarnatione Verbi”, Anselmo mostra manter desta sua obra uma perspectiva racionalizante. “Sed et si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula, Monologion scilicet et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et ejus personis praeter incarnationem necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit... In quibus... posui ad respondendum pro fide nostra contra eos, qui nolentes credere quod non intelligunt derident credentes, sive ad ajuvandum religiosum studium eorum qui humiliter quaerunt intelligere quod firmissime credunt...”¹² Assim transparece, de acordo com a interpretação que S. Anselmo faz da sua obra, a designação do Monologion e do Proslogion como duas obras que tratam dos mesmos temas, segundo a mesma metodologia e cuja finalidade não é apenas a edificação dos que já acreditam, mas igualmente a polémica com aqueles que rejeitam doutrinas apenas por serem pouco claras. E é a segunda destas obras, considerada também pelo seu autor como orientada apenas pela razão, que na Carta a Hugo é apontada como incentivadora do desejo. É evidente que esta presença do desejo na parte culminante da obra, mesmo constituindo o ponto alto de um movimento começado muito antes, não é incompatível com a metodologia do “sola ratione” que Anselmo diz caracterizá-la. Desejo de encontrar vivencialmente a realidade que dinamiza a razão na sua busca sem que por isso lhe legitime os argumentos. “Sola ratione coram seipso”: Monologion; “sola ratione coram Deo”: Proslogion.” De facto o Deus descoberto pela razão torna-se objecto do desejo, empenhando nisso a própria razão. Ela própria torna-se então desiderativa e orante, porventura nostálgica de alguma fé mas não derivada intrinsecamente de qualquer fé.

Mas, mais do que a interpretação que um autor faz da sua obra, impõem-se-nos os seus textos.

Numa obra que pretende continuar e aperfeiçoar racionalmente o Monologion, só à primeira vista poderá surpreender o carácter fideísta do primeiro capítulo: referência a certezas que já são da fé, como o pecado original e seus efeitos a nível de conhecimento, doutrina do homem como imagem de Deus, afirmação da priori-

Editorial Católica, 1953, pp. 602-608. Cf. também J. Leclerc, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, Les éditions du Cerf, 1963, p. 68.

¹² E. I.V., op. cit., p. 710.

dade da fé. É um capítulo que ainda não pertence à investigação e que portanto projecta o estado de consciência do seu autor como homem de fé. Mas até parte destas afirmações foram justificadas racionalmente pelo Monologion. Aí se incluem quer a dificuldade de subir a altos pensamentos sobre Deus sempre imperfeitos, quer de manter a imagem de Deus o difícil dever, quer mesmo a necessidade da fé. Por outro lado, Anselmo decidiu enxertar o argumento racional numa dinâmica de desejo, conveniente sem dúvida, mas não necessária, que acarreta consigo a consciência das dificuldades que representa contemplar ou erguer-se à contemplação de Deus bem como a dos inconvenientes que acompanham tal desejo, quando se esquece a consciência da distância. Consciência de queda e precaução contra a *hybris* do desejo a demarcar bem do desejo autêntico: “aliquatenus intelligere veritatem tuam” versus “penetrare altitudinem”.¹³ Onde acaba uma e começa a outra, só a investigação o mostrará até certo ponto, mas nunca considerando definitiva a primeira fronteira estabelecida. À razão será dado descortinar os caminhos do desejo simultaneamente ao caminhar dedutivo sobre a natureza de Deus. A fé não acompanhará a investigação como parte da sua metodologia. O desejo sim! “Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amem inveniando.”¹⁴ Poderia o Monologion ter sido escrito em forma de *alloquium* perante Deus e isso não lhe tiraria em nada o carácter racional que tem. Da mesma maneira, a estrutura racional do Prosligion seria a mesma, não aumentaria, se se tivesse optado pelo estilo de monólogo consigo mesmo, embora talvez Anselmo tenha considerado que o seu novo argumento, além de ser mais perfeito, mais dinâmico, mais autónomo (quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret)¹⁵, coadunava-se melhor do que os outros com a dialéctica do desejo, conjugando-se com ela, num processo de impulsionamento mútuo, como se, uma vez encontrado Deus pela razão, a melhor maneira de investigar o que esse *aliquid*, essa *res* é, passasse pelo acompanhamento do desejo. A polémica com Gaunillo porém virá dar-lhe ensejo de manejar a “ratio” sem qualquer acompanhamento desiderativo, sem que o tivesse conside-

¹³ Prosl., cap. I, op. cit., p. 366.

¹⁴ Ibidem. p. 364.

¹⁵ Prosl., proemium, op. cit, p. 358.

rado necessário, passando assim a tratar e manejar esta temática, segundo a isolada racionalidade do *Monologion*.

Do cap. II até ao XXII, pode falar-se de um predomínio indiscutível da razão investigadora, implicando neste termo as faculdades naturais humanas do conhecimento não-sensível. É a parte dedicada à abordagem de Deus como ser. Segue em seguida uma outra parte, a restante, perspectivando a Deus como bem, onde a presença da razão não parece tão clara devido ao alçamento maior do desejo e ao recurso anterior às fórmulas trinitárias, que no *Monologium* tinham sido investigadas “sola ratione”. É nos capítulos II, III e IV que a presença da razão se faz mais sentir reflectindo-se até na passagem abrupta da segunda pessoa do singular, com que se trata a Deus no resto da obra, para a terceira. São efectivamente as únicas partes em que o estilo de oração desaparece, em que a argumentação se vê na necessidade de falar apenas de Deus sem ao mesmo tempo estar a falar a Deus. Com efeito, a seguir ao encontro da noção “aliquid quo nihil majus cogitari potest” segue o argumento demonstrativo da correspondência real a esse conteúdo intelectual, seguido do reforço argumentativo do 3º capítulo igualmente, em terceira pessoa: “Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse”.¹⁶

Este discurso inquisitivo em 3ª pessoa é então interrompido para ser retomado no cap. IV a propósito da explicação do ateísmo (igualmente à luz da razão), constituindo os resultados da argumentação do cap. II e III juntamente com esta do cap. IV, motivo para uma breve acção de graças, onde é retomada até ao fim a linguagem de *Alloquium*. A interrupção do cap. III coincide com o fim da argumentação em favor da existência do *Aliquid quo majus*

¹⁶ Prosl., capt. III, op. cit., pp. 368. Assim, ao contrário do que diz Gilson, op. cit., p. 14, não é um exemplo típico da precedência do ser sobre o pensar. É por já ter provado a existência de *Aliquid quo majus cogitari nequit* e para tentar aprofundá-la à luz da primeira noção de onde foi inferida, que poderá dizer “sic est ut...” Também por isso não constitui, pelo menos aqui, um segundo argumento. Trata-se afinal da primeira interpretação de uma existência já provada de maneira excepcional. É certo que todo pensamento anselmiano supõe a precedência do ser ao pensamento, ou melhor descobre-a cada vez mais pela via da extensividade e pela via da contradição que não criam ser a partir do pensamento (que em A. também é ser) mas o postulam como subordinante, por isso é metodologicamente a partir do pensado no pensamento que se atinge essa mesma precedência.

cogitari nequit para dar lugar à jubilosa verificação de que o que a razão acaba por descobrir coincide com o que a fé diz de Deus.¹⁷

Por tratarem da própria existência do absoluto, estes três capítulos constituem um todo cuja diferença se reflecte na diferença de discurso, a contrastar, quer com a emergência daquela expressão de adoração (c. 3^o), quer com a expressão de acção de graças. E no entanto esta recolhe e transmite para o seguimento da obra o lema da autonomia inquiridora da razão. Culminância de oração e audácia racional fundem-se nas poucas linhas que a constituem: “Gratias tibi Domine, gratias tibi, quia quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere”. A frase admite pelo menos a possibilidade de chegar à conclusão da existência de Deus por uma via diferente da fé.¹⁸ É bem uma acção de graças por se ter descoberto a autonomia da razão.

Independentemente da validade ou não validade, o argumento do cap. II do Proslogion considera que a noção *Aliquid quo majus cogitari nequit* não tem sentido se não levar à afirmação de realidade. A noção revela-se como não cabendo em si mesma. A partir daí conclue-se a existência. *Aliquid quo majus cogitari nequit* noção exige estender-se à realidade à qual pela sua forma diz respeito. Assim como qualquer outra noção implica uma extensividade possível, esta obedece ao que poderíamos chamar princípio de extensividade necessária ou simplesmente princípio de extensi-

¹⁷ Ibidem. “Et hoc es tu Domine Deus Noster. Sic ergo vere es... ut nec cogitari possis non esse. Et merito si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem... Et quidem quidquid est aliud practer te solum, potest cogitari non esse... et ideo maxime omnium habes esse. Cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est Deus, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse?” Dir-se-ia parecer-lhe ter encontrado aqui a convergência entre o Deus da Filosofia e o da experiência religiosa da adoração. Convergência não é redução e é aqui que também se poderia ter presente a interpretação de Karl Barth segundo a qual Anselmo tem em vista a proibição bíblica de atribuir imagens a Deus. A concepção de Barth representa mais uma perspectiva válida do argumento sem precisar para isso de ser exclusiva. É preciso violentar muito o argumento para não ver nele uma exigência de existência, mas a ideia da proibição bíblica pode na mesma encontrar-se aqui, não directamente como tradução de proibição, mas antes como convergência de si com uma conclusão da razão que, preanunciando-se já nos primeiros capítulos, atinge o seu auge de formulação posteriormente (cap. 15). Cf. K. Barth, op. cit., p. 79, 92, 96, 103.

vidade. O argumento também apela à não contradição quer para reforçar-se quer quando precisa directamente deste princípio.

De *Aliquid quo majus cogitari nequit* como noção, que lhe permitiu afirmar a correspondente existência e respectivo carácter necessário, considera o mesmo pensador extrair ou concluir os mais diversos atributos, sem qualquer recurso à fé. Referem-se seguidamente os aspectos principais dessa ilação.

A) Aquelas características que resultam da concepção ilimitada das perfeições que encontramos perante nós, subordinadas ao critério de selecção que igualmente é inferido de *Aliquid quo majus cogitari nequit* – o que é melhor ser que não ser e cuja legitimação pode considerar-se como derivada do estatuto de criador, igualmente concluído quer de *Aliquid quo majus cogitari nequit*¹⁹, quer do próprio critério “quod melius est esse quam non esse”²⁰. Com efeito, o que é criado está eminentemente no criador. É o caso dos primeiros atributos problemáticos, que S. Anselmo procura tratar discriminadamente logo a seguir à dedução daquele critério de selecção, ao qual poderíamos chamar “chave da predicação”: sensitividade, onnipotência, misericórdia, justiça, que preenchem os capítulos 6º a 11º inclusivé, aos quais deve acrescentar-se a dimensão “estética” (pulchritudo, harmonia sapor, etc) afirmada no capítulo 17²¹.

B) Aquelas características que resultam da contraposição ao que determina o mundo como limitação, mutação e negatividade: A eternidade e a simplicidade (em função das quais terá de conceber-se a sua relação ao tempo e ao espaço), a “perseitas” do próprio existir, e a correspondente “perseitas” atributiva.²²

Tais predicados não só se potenciam entre si como exigem a partir de si o esforço de concepção das propriedades referidas no grupo A. Nunca porém implicariam a sua anulação.

Também estes atributos se podem articular com a “chave da predicação”: “quod est melius esse quam non esse”.

¹⁸ O *intellectus fidei* pedido a Dcus revela-se como sendo a descoberta de que, pelo menos no que diz respeito à existência de Deus, a fé não é necessária para levar ao convencimento dessa mesma existência.

¹⁹ Prosl. V, p. 370. Temática ulteriormente desenvolvida no cap. Majus deste trabalho, a publicar no próximo número desta revista.

²⁰ Prosl., ibidem.

²¹ Prosl, op. cit., pp. 372-382, 388-90.

²² Cap. 13, 18-22, 5, 12.

Um critério, semelhante a este, presente no decorrer do *Proslotion*, já tinha sido deduzido no *Monologion* a partir da afirmação “*Illa enim sola est qua penitus nihil est melius*”. Ao ser derivado de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, pode dizer-se que se potencia, sendo talvez a sua expressão mais perfeita a fórmula “*quo melius nihil cogitari potest*.”²³

C) O carácter de necessário. Embora já lembrado, convém repeti-lo aqui, na menção das grandes características, nesta ordem de referências que se pretende como ascendente. Embora implicitamente, a sua presença fundamenta o carácter necessário dos atributos, talvez mesmo a necessidade de os explicitar.²⁴

D) A grande característica “*majus quam cogitari possit*”.²⁵ Uma vez concluída, (e não poderia deixar de o ser), esta característica, que poderia ter sido formulada logo a seguir ao cap. 3²⁶, dada a sua enorme importância, faz sentir a dificuldade da sua articulação com as outras. Não será que as anula a todas ou pelo menos algumas, chegando assim ao ponto de anular *Aliquid quo majus cogitari nequit* como ponto de partida que leva a conclusões aporéticas? Ou será que se harmoniza com as propriedades deduzidas ou a deduzir? Gaunilo optou pela primeira alternativa constituindo a partir daí a mais séria das objecções a S. Anselmo. É com certeza pensando em “*majus quam cogitari potest*” que argumenta: “*Neque enim aut rem ipsam novi aut ex alia possum conjicere simile; quandoquidem et tu talem asseris illam, ut esse non posse simile quicquam.*”²⁷

Ao contrário, o espírito que preside à dedução anselmiana parece ser o de que, sendo *Aliquid quo mitjus cogitari nequit* o ponto de partida de todos os atributos, não podem escolher-se uns em vez de outros ou uns eliminando os outros. Assim, a decisão que parece permanecer e impor-se é a de que mesmo esta característica entre no jogo da harmonização e das potenciações mútuas, evitando assim como um erro a anulação dos predicados (e da linguagem), por este (que também é linguagem), dado serem todos concluídos da mesma fonte com a mesma legitimidade. Potencia-

²³ Monol., cap. 15; Prosl, cap.2, cm op. cit., pp. Ver IV cap. Majus 1.

²⁴ Prosl., cap. 3

²⁵ Prosl., cap. 15, op. cit., p. 386

²⁶ Ou mesmo a seguir ao segundo capítulo.

²⁷ Gaunilo-Lib. pro Insp., op. cit., p. 410.

ção e modificação em vez de anulação. A partir do encontro de “majus quam cogitari possit”, cada atributo deverá ser considerado também como “major quam cogitari possit”, ainda que a necessidade de tal concepção não apareça explicitamente.

Foi talvez obedecendo a este espírito de “potenciação-conciliação” que Anselmo colocou estrategicamente “majus quam cogitari possit” no meio da obra (cap. 15) ²⁸, após ter derivado especialmente alguns dos mais importantes atributos: soberania, “perseitas”, criação, outros de reflexo cosmológico e antropológico, a eternidade – ainda indeterminadamente definida – apontada apenas como não tendo princípio nem fim e a incircunscrição: o que foi concluído não pode ser apagado por esta nova conclusão, mas apenas adaptado.

Por isso continua a seguir com a dedução de novos atributos (dimensão “estética” e simplicidade) e com o desenvolvimento daqueles que tinha começado a concluir antes. No entanto, uns e outros não poderão deixar de se pensarem à luz daquilo de que são atributos: “majus quam cogitari possit”. Uns justificam pela razão, fundada no criacionismo, a atracção desse impensável, os outros procuram referir o oposto de tudo o que a “cogitatio” abrange pela sua força de sobreposição positiva.

Uma pergunta talvez não caprichosa surge depois disto: como teria sido a dedução, se S. Anselmo tivesse colocado logo de princípio “majus quam cogitari possit”, logo a seguir à afirmação de existência e emparceirando com a afirmação de necessidade, logo antes ou logo depois dela? Pelo que se esteve a ver, não há dúvida de que o discurso teria sido mais dificultado a seguir, embora não ficasse inviabilizado, pois o que se procura é não a linguagem perfeita mas a linguagem possível.

“Majus quam cogitari possit” é igual a “o misterioso”, descoberto pela razão, identificado também segundo Anselmo com uma inegável existência. O “misterioso” é igual a “o impensável”? Admitindo como plano de fundo do argumento uma relação inicial que não se põe em cheque “mens-ens”, “majus quam cogitari possit” não é aquilo cuja existência não pode ser afirmada ou negada, obrigando-nos por isso ao prudente e pragmático silêncio. É o que, para se poder dizer existir independentemente do pensamento e

²⁸ Prosl., op. cit., p. 386.

porque assim existe, deve escapar ao domínio do pensamento e às afinidades com este, fazendo-se sentir ao pensamento como sendo-lhe diferente, como aquilo que o força.

A *ratio* presente que esclareceu a necessidade de afirmar a existência de *Aliquid quo majus cogitari nequit* é a que agora a descobre como superior ao pensamento fazendo-lho sentir. Impensável absoluto seria aqui só o nada.

A forma de a existência ser pensada é o seu impor-se. E a outra metáfora esclarecedora será a do *aflorar* versus *abranger*. Assim, pode dizer-se que “majus quam cogitari potest” significaria não “aquilo cuja existência não pode ser pensada”, mas sim aquilo cuja essência não pode ser definida, acerca do qual porém pode, pela via negativa, dizer-se algo aproximado. Necessidade de conceptualizar, dizer e comunicar, simultânea com a necessidade de exaustão do discurso. Não é um depois do outro, é um simultâneo ao outro. Por isso, pode dizer-se que o texto do Proslógion *vive da tensão entre o capítulo 5º e o capítulo 15º*, obedecendo a colocação deste último a uma inteligente estratégia racional.

O começar a tratar dos atributos permite-lhe aliar a estratégia racional de exaustão da linguagem e não de silêncio prévio, com a estratégia do desejo que inicialmente precisa de conteúdos e para isso contribuem não só as enumerações de atributos em geral, como também a dos capítulos 6 a 11 referindo aqueles que oferecem mais dificuldade de predicação. A isso contribue ainda mais a superior perspetivação dos atributos em geral pela consideração da sua “perseidade”, deduzida igualmente pela razão e, salientando-se deles para uma análise mais profunda, a metatemporalidade em conjugação com a incircunscrição, tendo aquela já aqui o nome da eternidade. Poderá dizer-se que, se a eternidade tinha de aparecer, o seu aparecimento neste ponto do Proslógion (cap. 13) deve-se não só à nova concepção por que todos os outros atributos passam a ser encarados, (devido à relação dos mesmos entre si e sobretudo devido à relação com a perspectiva de criador e com a dupla *perseitas*) como também, e de novo, à estratégia do desejo ao exigir da consciência um esforço primeiro de libertação do tempo. É nesta altura, após o primeiro esforço de concepção de eternidade, conjugado com certeza com o emergir dos muitos atributos anteriores e com o carácter não afectante dos mesmos, que se expressa a surpresa pelo não sentir Deus, denunciando assim

todo o capítulo 14 o quanto o *Proslogion* constitui a expressão simultânea de um movimento da razão e do desejo em mútua interligação. De facto, a eternidade surge como um sinal de elevação supracosmológica e supraantropológica, apesar da sua incipiente indefinição, (pois ainda é referida apenas como um não ter fim nem princípio), sendo nessa ascensão que a consciência dá conta de que a sensibilidade não acompanha a rigorosa e empenhada razão, a qual, sem contestar a legitimidade daquele desejo, descobre o grande motivo da sua não realização. É o que explica o importante capítulo 15, que, do ponto de vista metafísico tem, como já foi dito, o mesmo peso dos cap. II e III como consequência directa de *Aliquid quo majus cogitari nequit* e é digno de em parceriar com eles. É de resto de *Aliquid quo majus cogitari nequit* que *Majus quam cogitari potest* é aqui deduzido, tal como antes a eternidade-incircunscrição. No entanto, ao mesmo tempo “majus quam cogitari potest” aparece na sequência e desenvolvimento das últimas frases do cap. 14: “Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet”... Certe plusquam a creatura valleat intelligi”. A total e superior alteridade de Deus explica que, mesmo sendo encontrado pelo intelecto, não seja sentido (dada a captação mediata e indirecta ser a única possível para as forças cognitivas humanas). Mas esta explicação, longe de atenuar o desejo, incrementa-o.

Tendo provado no capítulo quinto que Deus é criador, Anselmo procura interpretar o que acaba de descobrir à luz do que já descobrira. Uma vez feita a demonstração de que Deus é criador, a própria razão pode concluir, sem recurso a qualquer epistemologia auxiliar extrínseca, que todos os conhecimentos que acerca dele se vão adquirindo são dele derivados (como qualquer outra coisa). É o que S. Anselmo expressa, traduzindo a transcendente relação criador-criado em termos escriturísticos de Luz inacessível da qual deriva a luz acessível do conhecimento incompleto e fragmentário que dele se vai tendo. Isto, aliado à certeza da sua imediatez ontológica, que se conhece mas não se experimenta, constitui uma nova intensificação do desejo e da dor da sua não realização com que acaba o cap. 16 como se não tivesse havido explicação nenhuma: “Intra me es et circa me es et non te sentio”, antes insistindo nas razões porque a tal desejo era de esperar alguma satisfação como o expressa o capítulo 17 tirando as conclusões da cria-

ção ²⁹. É um retomar do espírito do cap. 5º, mas agora já filtrado pelo capítulo 12, pela conjugação com o 13 (eternidade) e a segunda eminentização racional traduzida pelo cap. 15 e transmitida a todos os atributos previamente deduzidos ou a deduzir. Um dever acontecer que não acontece. Ao dar a explicação, a razão forneceu igualmente os incentivos que simultaneamente justificam a persistência desse desejo. É como se implicitamente se dissesse: *Aliquid quo majus cogitari nequit*, porque o é, deve também ser apreendido segundo essa grandeza ao nível do conhecimento. Por isso igualmente deve ser sentido. Deverá então postular-se no homem uma forma de sentir diferente da dos órgãos corporais, ou talvez mesmo uma espécie de “intellectus-sensus” cuja separabilidade em *intellectus* e *sensus*, quando se trata do *Aliquid quo majus cogitari nequit*, começa por ferir Anselmo no já citado capítulo 14 ³⁰. Forma de sentir que não seja menos sentir que o corporal e que Anselmo enuncia sem perder tempo em detectar os problemas daí decorrentes. Um “intellectus” que sentisse a realidade superior seria uma faculdade cognitiva levada ao extremo das suas propriedades receptivas afectadas pela realidade espiritual que é Deus. Se se trata de uma faculdade da presença, por que não consegue ter a percepção desse ser que a razão descobre como sendo mais presente a tudo do que qualquer outra realidade? Teria a força afectiva e indistante do sentir directo com a deleitação que o caracteriza. No decorrer do *Proslogion*, S. Anselmo não encontrará esta formação desejada de estesia. Já no *Monologion* empregara o termo *sentire* referido a “intellectus” no sentido da imposição de uma conclusão: “intellectus per rationem sentire constringitur”. ³¹

²⁹ Prosl., cap. 16 c 17, pp. 388-390. *Habes enim haec [p]uchritudinem, harmoniam, odorem, saporem, lenitatem, Domine Deus, in te tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a Te creatis suo sensibili modo... sed obstructi sunt sensus animae meae e vetuto languore peccati.*

³⁰ Ibid., cap. 14, op. cit., p. 984.

³¹ Monol., cap. 16, op. cit., p. 232. Como expressão do esforço em conceber a identificação de cada atributo tomado substantivamente com a Suma Essência, uma apreensão para além da evidência. Também a este *intellectus-sensus* do *Proslogion*, não seria dada a evidência, mas a vivência mediata de uma realidade segundo o esforço em conceber essa mesma realidade como bem. Assim, o sentir imediato do transcendente por parte do *intellectus* é um ideal de conhecimento que se apresenta como inatingível pelas forças do homem. Desta forma o sentir resultante da imposição da força lógica, austera e

A ideia de um conhecimento sensível superior está presente desde o capítulo 6, onde se legitima o apelativo de “sensibilis”, aplicando a Deus, pelo facto de lhe atribuímos o conhecimento. “Non inconvenienter dicitur aliquo modo sentire quidquid aliquo modo cognoscit”, Ergo... vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis...”³² Esta atribuição do predicado *sensibilis* não é paralelo à atribuição de corporalidade em Deus. Esta é negada quer no Monologion³³ quer neste capítulo: “quamvis non sis corpus.” São provavelmente a subjectividade, a riqueza e a imediatez do conhecimento sensível que levam Anselmo a predicá-lo de Deus.³⁴ Em sentido inverso, trata-se aqui de “sentir Deus”, como forma humana de conhecimento, parecendo inicialmente absurdo que um simples saber não seja também sentir. Porquê? Desejo de captar, como homens que somos, o imediatismo ontológico que, na perspectiva criacionista, nos faz existir? Ou apenas desejo derivado de sermos seres sensíveis e quereremos tratar à nossa maneira o que está além da sensibilidade e do mundo que ela apreende?

No entanto, ao desejo de sentir acaba por encontrar-se um certa adequação não fundamentada nesse desejo mas na via de eminência: aquilo que apenas está eminentemente contido em Deus. O mesmo princípio criacionista conjugado com a chave da predicação permite assim dizer que Deus tem em si o melhor do que agrada aos sentidos (cap. 17) assim como antes tinha levado a aplicar o nome de sensível ao conhecimento.

Só neste capítulo 17 é que a expressão do desejo de sentir não conseguido dá lugar à certeza racional de que haveria motivo para sentir, ou seja, de que ao desejo de sentir corresponde em Deus a

algo violenta e o sentir ligado a uma certa contemplação mediata acompanhada de deleitação constituem como que duas faces do mesmo sentir distanciadas, como verso e reverso por sua vez confrontado com esse outro sentir que seria resultante da atracção directa daquele ser que se investiga.

³² Prosl., cap. 6, op. cit., pp. 372.

³³ Monol., cap. 2, op. cit. p. 196; e também capítulo 27, op. cit., p. 262. A maneira de o dizer é também valorativa para com o corpo: “et quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus et ex his spiritus dignior est quam corpus, utique ea asserenda est esse spiritus, non corpus. Cf. também Prosl., cap. 21, op. cit., pág. 394.

³⁴ Este interesse pelo conhecimento sensível manifesta-se também no capítulo 6 de “De veritate”, neste caso sobre a sua positividade e objectividade em face de uma possível tese de desvalorização. Op. cit., p. 504.

capacidade de poder ser sentido. Em lugar da realização desse desejo, as certezas racionais da fundamentação da legitimidade desse mesmo desejo. Insatisfatória substituição que leva Anselmo a recorrer ao que sabe da Revelação: a obnubilação da mente pelo pecado (constituirá recurso à Revelação se aqui se faz referência ao pecado original também).

Este desejo de sentir não se separa do desejo de abranger pelo intelecto ao menos todos os atributos enunciados anteriormente. Já se tinha demonstrado que *Aliquid quo majus cogitari nequit* é inabrangível. Trata-se porém aqui da abrangibilidade do que dizem os atributos como conjunto e que se revela tão impossível como o próprio sentir. Também aqui é a razão que responde, tirando todas as conclusões da aplicação da noção de simplicidade ao conjunto dos atributos. A consideração dos muitos atributos ao mesmo tempo torna-se-lhe motivo de perturbação. É a inabrangibilidade quantitativa que acaba por revelar-se falsa, pelo que também a perturbação por ela produzida resulta ser apenas incômoda... e sem sentido: os atributos não são entidades distintas, antes identificam-se com *Aliquid quo majus cogitari nequit*, assim como entre si. Esta necessária simplicidade conduz a uma nova inabrangibilidade: a da riqueza que essa identificação constitui acompanhada pelo esforço em manter o significado de qualquer atributo identificando-o ao mesmo tempo com cada um dos outros, e com o conjunto deles, mas sem reduzir a totalidade desses “predicados” a palavras sem sentido ou a um simples jogo de sinónimos.

Também desta maneira se impõe o carácter inacessível de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, sendo necessário aceitá-lo pela força da ratio, *apesar de não ter a evidência das coisas imperfeitas, e, afinal, por isso mesmo*. Com efeito a plena inteligibilidade para nós seria sinal de que a realidade entendida se encontraria a um nível igual ao nosso ou mesmo inferior. Seria sinal, portanto, de que não se tratava de Deus, exactamente pela falta de mistério. Autêntica inabrangibilidade exigindo um esforço de aceitação que se sabe não ser inconsequente e que, ao contrário daquela inabrangibilidade inautêntica, afinará o pensamento e a ideia de *Aliquid quo majus cogitari nequit*.

Ora assim como a aplicação da simplicidade aos atributos vem substituir a inabrangibilidade quantitativa pela qualitativa e autêntica, assim também será pelo recurso à mesma simplicidade que se

fará o aprofundamento do atributo que, salientado entre os outros, permitirá, em articulação com os outros entitativos, chegar à definição de Deus como “aquele que é”: a eternidade. Também nesta concepção da duração de *Aliquid quo majus cogitari nequit* se passa de uma primeira inabrangibilidade quantitativa – sucessão inumerável de séculos, sem princípio e sem fim, originando uma espécie de vertigem – para uma outra que representa o englobar dos séculos reais ou possíveis, sem por eles ser composto e sem ser afectado por qualquer passado ou futuro.

É de facto como reatamento e desenvolvimento do capítulo XIII que, após solucionados os problemas do desejo, se desenvolvem os cap. 18 (última parte), 19, 20, 21 e 22 ³⁵. Constituirão eles a continuação desse exercício de elevação para além do tempo que ao pensamento se impõe e em que o *Aliquid quo majus cogitari nequit* se manifesta como cada vez mais inabrangível e oferecendo assim, nessa dedução-contemplação racional da eternidade, o único conhecimento superior possível ao nível natural, como numa resposta ao desejo de conhecimento íntimo e abrangedor dos capítulos 14, 16, 17, 18 (este numa grande parte). No fim, a consideração do ser na radical diferença de tudo o mais. O “*aliquatenus intelligere*”, inicialmente solicitado, levou à conclusão antiantropomórfica e anticosmomórfica do cap. 15 e, afinal em fidelidade a isso, à rejeição de qualquer abrangibilidade à escala humana por mais consoladora que parecesse.

Esse desejo relativo ao sentir também ficou por realizar. Que se poderá encontrar em sua substituição? Ao que mais se desejava: sentir Deus, responde apenas o sentir o desejo de Deus nos três últimos capítulos em que, após a consideração de Deus como bem, o desejo sobreleva a razão, à custa da razão. É em função destes capítulos que tudo caminha, combinando assim entre si três estratégias da mesma razão, a partir da descoberta da existência em si: a que encontra o inacessível chegando assim ao esgotamento do conceito e da linguagem, a que procura esclarecimentos aproximados de forma a não aniquilar por silêncio imediato e precipitado o que dá sentido ao próprio falar e a que, continuando a ser intrinsecamente racional, se coloca ao serviço do desejo articulando nesse sentido as duas anteriores. Mesmo nestes últimos capítulos, com

³⁵ Esta nota encontra-se em apêndice a esta primeira secção.

feito, a razão continua presente quer como força analítica quer para demarcar devidamente da própria visão beatífica aquilo que se lhe depara em resultado dessa análise. Converge mesmo aqui uma conclusão da razão com a mensagem da Revelação.³⁶

A crise do processo heurístico tinha-se feito notar a partir do desejo, ao verificar-se quanto o intelecto se separa do sentir, até que, com os três últimos capítulos, essa união é aflorada embora não chegando à meta inicialmente desejada. A razão estimula o desejo dentro da humildade a que o conduziu.

Mas se é certo que dinâmica do desejo e metodologia racional andam ligados na própria investigação, é possível salientar o processo racional como algo de autónomo, demarcando-o daquela dinâmica, assim como do discurso paralelo da fé. O *Proslogion* é de facto um encadeamento racional que, coexistindo com a fé (extrinsecamente) e com o desejo (intrinsecamente) basta-se a si próprio, sem precisar de um ou de outro. Independentemente de saber se a fórmula *Aliquid quo majus cogitari nequit* tem origem na fé, e portanto em último lugar na Revelação, o que em breve se discutirá mais detalhadamente, o certo é que S. Anselmo a considera antes de tudo como uma expressão que, uma vez ouvida em qualquer língua conhecida, é compreendida no seu significado, sendo a partir daí, desse significado para o intelecto, aliado à sua acção sobre a “*cogitatio*”, que se tiram conclusões racionais consi-

³⁶ O 1^o dos 3 capítulos pede um esforço para conjecturar o que é Deus como bem para além de si fundando-se no próprio Deus como causa dos bens. “Si enim singula bona delectabilia sunt, cogita intente quam delectabile sit illud bonum quod continet jucunditatem omnium bonorum”. O que em seguida se encontra é uma emocional e detalhada descrição das fruições derivadas de Deus a partir dos mais variados desejos de prazer do espírito humano, seguindo-se a observação de que naquilo que foi descrito não expressa o gozo dos bem-aventurados. É o espírito do racional capítulo 15, aplicado a este novo campo. “Nondum ergo dixi aut cogitavi, Domine, quantum ganuebunt illi beati tui.” É a razão que descobre o motivo dessa distanciação quer por parte do homem quer por parte de Deus. Só se goza na medida em que se ama, só se ama na medida em que se conhece e viu-se que o conhecimento é limitado embora firme. Mas igualmente é à luz do que é Deus que vem a conclusão dessa distanciação e isso é igualmente descoberto pela razão pensando o Absoluto: “Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium” É a resposta culminante que ainda faltava às insatisfações dos capítulos 14 e 16 já citados e à insuficiência das explicações do cap. 17.

Prosl. in op. cit., p.398, 402-404.

deradas válidas. Que o crente se regozije com a convergência entre a sua fé e as conclusões racionais que vai tirando não destrói em nada a racionalidade dessas noções e conclusões.

APÊNDICE À 1ª SECÇÃO

(referido na nota 35)

Estes capítulos representam um itinerário racional cuja conclusão, igualmente racional, é a autodefinição de Deus no Êxodo expresso aqui por “Tu es qui es” e “Tu es quod es”, momento culminante da convergência razão-Revelação. Esta autodefinição torna-se no capítulo 22 uma conclusão estritamente racional cujas premissas são constituídas pela impensabilidade da inexistência, pela simplicidade-inespacialidade e pela eternidade, características já demonstradas nos capítulos anteriores onde a relação das mesmas com o tempo e o espaço-lugar veio esclarecê-las e aprofundá-las ainda mais. Assim a fórmula desta autodefinição torna-se uma expressão atributiva que, no espírito do Proslogion, não esgota o mistério de *Aliquid quo majus cogitari nequit*.

Esta importante convergência, produto da razão, é precedida por outra: a da fórmula escriturística e litúrgica “saeculum saeculi” e “saecula saeculorum” coincidindo com as conclusões racionais que se foram tirando acerca das relações eternidade-tempo. Mesmo aí é em nome da razão que se interpretam aquelas duas expressões: “Quae [aeternitas] saeculum quidem est propter indivisibilem unitatem, saecula vero propter interminabilem immensitatem” (cap. XXI, op. cit. 394).

São vários os pontos de partida susceptíveis de levar à noção de eternidade:

a) A frase concisa do capítulo XIII referida ainda à característica de não ter princípio nem fim tal como é formulada, acontecendo porém que esta conclusão acaba por ser convergente com outras conclusões deduzidas de outros pontos de partida;

b) pela aplicação da noção de simplicidade à duração possível de *Aliquid quo majus cogitari nequit*;

c) pela contraposição à temporalidade considerada, pela sua imperfeição, incompatível com a superioridade de *Aliquid quo majus cogitari nequit*;

d) além disso, pode falar-se de um aprofundamento da noção de eternidade a partir da relação entre esta e o tempo.

a) A primeira conclusão acerca da eternidade surge no capítulo XIII “Quia solus omnium sicut non desinis sic non incipis esse”. Anselmo poderia apenas dizer que *Aliquid quo majus cogitari nequit*, porque o é, não deixará de existir nem começou a existir e as consequências finais acabariam por ser as mesmas pois que uma realidade que a partir de si exige não ter início é uma realidade intemporal e supratemporal, pelo que o não início já não pode ser um passado sem início e o não fim já não pode ser um futuro sem fim. A nova perspectiva que daí emerge é a de um ser tão pleno que não tem passado nem futuro. Mas a frase diz mais: diz que assim como não tem fim assim também não começa a existir, como que implicando o não fim no não início, como se ambas as perspectivas fizessem parte de um todo. É que assim demarca-se *Aliquid quo majus cogitari nequit* daqueles seres em que o não ter fim não implica não ter início, nos quais nem esse prolongamento indefinido da existência vem do seu próprio ser que, por outro lado, está imerso no tempo como todas as outras coisas.

b) A aplicação da simplicidade à duração sem princípio nem fim de *Aliquid quo majus cogitari nequit* leva a ter que formulá-lo como plenitude intemporal; com efeito o passado sem início e o futuro sem início, sendo temporais, representariam composição incompatível com a perfeição e a autonomia expressa pela própria simplicidade. Essa autonomia expressa pelo capítulo XIII poderia traduzir-se em simplicidade e esta em eternidade propriamente dita. É o capítulo XVIII que estabelece o resultado da aplicação da simplicidade à eternidade concebida, ainda antes desta aplicação, como não tendo fim nem princípio e portanto não desligada ainda expressamente duma ilimitada temporalidade: “Quoniam ergo nec tu habes partes nec tua aeternitas quae tu es.”

c) Mas Anselmo não ficou por este caminho. Procura uma concepção de eternidade por remoção da temporalidade, do que haja de temporalidade na concepção da eternidade: passado e futuro não constituiriam uma totalidade, como que na continuação do capítulo XVIII, além disso, e mais do que isso, passado e futuro representam duas negatividades, *já não* e *ainda não*, incompatíveis com a superioridade de *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Anselmo não fica por esta remoção do passado e do futuro: o que

fica dessa remoção não pode ser concebido como uma espécie de inflação do presente temporal, seria tempo ainda: uma espécie de suspeita de que a eternidade concebida como presente não seja mais do que outra perspectiva do tempo ou tempo ainda. No entanto é ao presente que se reporta o capítulo XXII: "*Nec habes fuisse aut futurum esse sed praesens esse*". Para além do *esse* que se sobrepõe a *praesens*, ver-se-á que há outra razão para nova interpretação desta expressão a encontrar no capítulo XX.

d) Se o capítulo XIX serve para demarcar bem, até ao rigor, a eternidade do tempo, o capítulo XX aborda a relação eternidade-tempo, expressa pela anterioridade e ulterioridade daquele entitativo sobre a duração das coisas criadas. A anterioridade parece não pôr nenhum problema: A eternidade é sempre anterior ao tempo, como se todo o temporal, ao ser criado, tivesse início. Assim é a afirmação de ulterioridade que parece pôr mais problemas. Deixar de afirmá-la porém, seria incompatível quer com o que significa *Aliquid quo majus cogitari nequit*, quer com a superioridade da eternidade: algo se lhe adiantaria e como que lhe escaparia. Não há problema com as coisas que têm fim. "Qualiter enim es ultra quae finem non habebunt?", aqui Santo Anselmo dá várias respostas:

1) O ser das realidades perpétuas depende de Deus. O nada é a partir delas próprias o seu futuro horizonte. Assim, o ser de Deus pode dizer-se que permanentemente as ultrapassa: "Sine te nullatenus esse possunt".

2) Conotada com esta encontra-se a argumentação que parte da eternidade dos seres que para além de Deus se dizem eternos comparada com a eternidade de Deus: não têm a partir da sua eternidade o que há-de vir, assim, a sua eternidade não se identifica com eles próprios.

3) Por isso, a eternidade deles está tão presente a Deus como a eternidade de Deus está presente ao próprio Deus. As duas eternidades, a d'Ele e a deles, estão-lhe presentes. Assim, Ele está já presente àquilo a que eles ainda não chegaram, daí a ulterioridade.

4) Acrescente-se ainda outra razão muito específica de Anselmo: as coisas que não terão fim podem ser pensadas como tendo-o. Por isso mesmo essa imortalidade factual não é profundamente essencial pois que não resiste ao pensamento negativo. O incorruptível não é o verdadeiro eterno.

A afirmação de que a aquilo que há-de vir já está presente à eternidade de Deus como a sua mesma eternidade lhe é presente leva-nos a compreender em que sentido deve ser rejeitado o recurso a um presente temporal superlativo, como diz o capítulo XIX, mas leva-nos também a compreender por que podemos ainda continuar a chamar presente à eternidade: é o presente da presencialidade. Por isso, não significa qualquer incoerência nem sequer qualquer contradição que no capítulo XXII se afirme “*nec habes fuisse aut futurum esse, sed tantum praesens esse*”, se o interpretamos como não perda, não ganho mas permanência identificada com a presencialidade de *si a si*. Neste sentido o capítulo contribui para aprofundar a noção de eternidade.

Os argumentos apresentados por Anselmo no sentido de mostrar que Deus está “*ultra quae finem non habebunt*” poderiam servir também para mostrar que Deus está “*ante quae initium non habuerunt*” (expressão minha) ou seja, que a possibilidade de as realidades não terem início não constitue nenhum absurdo. Com efeito, mesmo de realidades sem início mas temporais poderia dizer-se “*sine te nullatenus esse possunt*.”

Também um ser sem início pode ser concebido como não tendo “*de sua aeternitate*” o seu passado ainda que não tenha início. É o facto de as coisas já não terem “*de sua aeternitate*” o que já passou que as torna infinitamente distantes da eternidade criadora e não o facto de não terem início: “*cum illa nondum habeant de sua aeternitate quod venturum est, sicut jam non habent quod praeteritum*”. Igualmente a presencialidade divina sobre o passado precede-o ainda que não tenha início, dá-se independentemente de ter início ou não, assim como a ulterioridade se dá na mesma relativamente a um futuro com fim ou sem fim.

Com o apelo à pensabilidade do fim de certas coisas que o não terão, Santo Anselmo abre a possibilidade de existirem coisas sem início sem que por isso deixem de ser contingentes e Deus lhes seja metafisicamente anterior. Uma realidade factual e temporalmente sem início pode ser pensada como tendo início. Nesse caso poderia dizer-se: o que pode ser pensado como tendo início, ainda que de facto exista desde sempre, tem de certa maneira início assim como aquelas coisas que “*cogitari possunt habere finem*”... “*habent finem quodam modo*” (cap. XXII).

A esta possibilidade de uma realidade temporal sem início abre-

se o capítulo I do Lib. Apol. ao pretender mostrar como uma tal realidade, se existisse, seria infinitamente inferior à eternidade. Ser-lhe-ia inferior, inteligível nessa inferioridade, mas não absurda “Nam etsi dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique. Et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt nunquam esse cogitari.” op. cit. p. 420.

Por tudo isto, a frase “et quidem ante omnia es, quia antequam fierent tu es” que parece reportar-se a um início temporal de cada realidade cresceria pouco a pouco para uma interpretação de si como expressando anterioridade ontológica (sem a qual não haveria anterioridade cronológica).

Tudo nos leva a concluir portanto que a frase do capítulo XIII “Sicut non desinis sic non incipis esse” referido a Deus em contraposição aos espíritos eternos deixa no campo dessa contraposição quer os espíritos que começaram a existir e não terão fim, quer aqueles seres que desde sempre tenham existido e para sempre existirão, mas nos quais o não ter fim não está intrinsecamente articulado com o não ter início, podendo no entanto esta ser uma característica acrescentada.

Mas talvez se possa distinguir aqui entre “quae finem non habebunt” e “omnia etiam aeterna”. Embora *transire* pareça continuar a ideia de *ultra*, a maneira como é dita parece englobar quer o *ultra* (de maneira expressa) quer o *ante*. Incluindo talvez implicitamente o que não tem início, (não é isso o eterno “lato sensu”?).

A outra característica que, acrescentada à eternidade, contribui também para aquela convergência com a definição do Êxodo é a inespacialidade, indesligável da simplicidade. Dir-se-ia que isso lhe parece mais fácil por ser corolário da simplicidade: se não é composto de partes em nenhum sentido, muito menos pode ser extenso, o que implicaria a forma mais baixa de composição. Assim, o capítulo XVIII segue a aplicação da simplicidade à eternidade “sed ubique totus es” embora se trate duma relação entre essa simplicidade-espacialidade e o mundo. As afirmações de inespacialidade são poucas mas suficientes para se verificar que esta característica é defendida como um atributo de Deus por Santo Anselmo: “et quamvis ita sis magnus Domine, et omnia sint te plena et sint in te sic tamen es sine omni spatio, ut nec medium, nec dimidium nece ulla pars sit in te”, (capítulo XXI), Implicitamente o espaço

está incluído ao dizer-se no capítulo XX: “nam quod aliud est in toto et aliud in partibus... non omnino est quod est.”

Também aqui há a distinguir a superioridade de Deus sobre o espaço que leva a perspectivá-lo como inespacial e as relações entre esta superioridade com o próprio espaço. Pode, porém, dizer-se que o espaço é referido como ponte para a inversão das preposições que acaba por incluí-lo, bem como ao tempo, no conjunto dos seres espaciais e não espaciais, dando assim à preposição *in* um novo sentido. Assim, o capítulo XIX, após a demarcação tempo-eternidade, acaba com uma relação ao lugar dentro de uma afirmação que ultrapassa o lugar: “tu autem licet nihil sit sine te, non es tamen in loco et tempore sed omnia sunt in te. Nihil te continet, tu contines omnia”. Como se vê, o lugar é no fim acrescentado ao tempo para se inverter a expressão “[Deus] in tempore et in loco” para “locus et tempus in Deo”, passando este *in* a abranger tudo, mesmo o que não seja lugar e tempo: “et omnia”. E mesmo o capítulo XXI relaciona a inespacialidade com a inversão das proposições já feita em conclusão de uma magnitude que se revela ontológica.

Esta referência ao tempo é acompanhada por referências ao espaço em cada capítulo embora de maneira dissimétrica como se, após analisadas as difíceis relações eternidade-tempo, a passagem para as relações com o espaço e o lugar se apresentassem simplificadas e indiscutíveis. É o que parece acontecer nos capítulos XIX e XXI já referidos. Note-se que o capítulo XIII apresentara uma dissimetria inversa: uma demarcação rápida entre a eternidade de Deus e a “eternidade” dos espíritos e uma mais longa abordagem da incircunscção dos mesmos espíritos comparada com a de Deus. Ora nesta análise compreende-se por que Deus seja absolutamente incircunscrito mas já não se compreende a razão pela qual os espíritos são circunscritos e incircunscritos ainda que se perceba o que o pensador quer dizer.

Mas isso vem a compreender-se a partir das breves referências à relação *aliquid quo majus cogitari nequit* – lugar: não é por Deus ser um espírito, mas antes por ser o suporte ontológico de tudo, que nenhum lugar o limita. Ao contrário, a concisa frase “sicut non desinis sic nen incipis esse” já pode considerar-se o detonador de todas as conclusões que são tiradas sobre a eternidade desde as últimas linhas do capítulo XVIII até ao XXII.

São estes os grandes atributos tratados pela importância dos mesmos e em que Santo Anselmo se sente mais à vontade. Representando as perspectivas mais metafísicas, Santo Anselmo não recorre nem sequer lateralmente à Revelação para tratá-las, o mesmo acontecendo no *Monologion*, no *Lib. Apol* e no *De Veritate*. Os outros atributos tratados antes, no *Proslogion*, desde o capítulo VI até ao XI, não são analisados um por um pela importância que têm mas apenas porque a sua aplicação oferece dificuldade.

2. SECÇÃO: O ARGUMENTO ANSELMIANO E A FÉ

O *Proslogion* tem portanto uma estrutura racional autónoma que obedece ao projecto do seu autor: deduzir de uma só noção quase tudo o que possa dizer-se acerca de Deus. Seja qual for a origem dessa noção, tudo quanto ela permite conceber é deduzido racionalmente, segundo um ideal de rigor e economia lógica. Mesmo aqueles que considerem ser a noção *Aliquid quo majus cogitari nequit* uma fórmula exclusiva da fé, não poderão negar que as conclusões dela derivadas se apoiam apenas na razão, excluindo metodologicamente a ajuda de Revelação. O argumento também apela à não contradição quer para reforçar-se como argumento, quer quando deriva a existência do que *non potest cogitari non esse* no *Liber Apologeticus*.

O facto de as conclusões se tirarem uma por uma de *Aliquid quo majus cogitari nequit* não impede que se criem entre elas linhas de reforço nem que uma certa conclusão se deduza ao mesmo tempo de *Aliquid quo majus cogitari nequit* e de uma conclusão já tirada, da mesma maneira que cada conclusão afecta, matiza, potencia todas as outras surgidas antes e após ela. O carácter orgânico da obra provém deste jogo de conclusões e influências internas.

Várias são as objecções apresentadas e que, fundadas no texto anselmiano, pretendem ver nele uma subordinação metodológica à fé. Trata-se sobretudo de algumas passagens em que Anselmo se refere explicitamente à presença da crença aparentemente como parte do processo de investigação que o *Proslogion* representa:

A) o lugar de encontro da fórmula “*aliquid quo nihil majus cogitari potest*”;

B) o apelo à fé de Gaunilo logo no primeiro capítulo do *Liber Apologeticus*;

C) a referência à doutrina de S. Paulo acerca do nosso conhecimento de Deus a partir das coisas visíveis, igualmente no *Liber Apologeticus*.

A) O texto anselmiano diz-nos apenas: “Et quidem credimus Te esse aliquid quo nihil majus cogitari potest. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus. Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum...”³⁷. Toda a força das teses fideistas acerca do argumento fundam-se em que Anselmo descobre a fórmula no âmbito da crença. Portanto concluem, S. Anselmo parte da fé. Acontece porém que a expressão “partir da fé” é extremamente ambígua, engloba em si várias interpretações e só uma é que seria autenticamente fideista.

A 1ª interpretação: a Revelação comunicar-nos-ia a fórmula *Aliquid quo majus cogitari nequit* ou pelo menos uma noção tendencial parecida, como nos comunicou as noções de Trindade, de Redenção, de Predestinação ou de pecado original. Isto é: noções que não só historicamente tem origem revelada, como também o seu próprio conteúdo, submetido a análise se mostra ou superrracional (para além do que a razão anselmiana pensa ter deduzido a esse respeito) ou pelo menos como não podendo ser o resultado de uma descoberta racional (como quando se trata de existências ou factos). Se *Aliquid quo majus cogitari nequit* fosse deste género, o Proslogion seria um longo rosário de conclusões teológicas. Seria ainda um monumento de racionalidade, mas no campo da teologia, a emparceirar com o “De Spiritus Sancti Processione” ou “De Casu Diaboli”³⁸.

A 2ª interpretação: histórica e circunstancialmente surgida da Revelação, uma noção pode, pela análise do seu conteúdo e pela sua possível génese dedutiva, apontar-nos o seu carácter intrinsecamente racional. Tal é o caso da autodefinição de Deus no Êxodo

³⁷ Proslogion, cap. 2 em obras de San Anselmo, primeiro vol., Madrid, 1ª Editorial Católica, 1952, p. 366.

³⁸ De Spiritus Sancti Processione em obras de San Anselmo, segundo vol., Madrid, La Editorial Católica, pp. 82-106, 152-158, 160-164. Embora se trate de uma obra teológica, uma grande parte da argumentação que leva à defesa do “filioque” é predominantemente racional, tendo como ponto de partida a fé comum a latinos e gregos. O mesmo poderia dizer-se de “De casu Diaboli”.

ou mesmo da concepção criacionista. Várias correntes se esforçaram mais tarde em demonstrar que eram essas as perspectivas mais racionais da Divindade, podendo assim concluir-se que em alguns aspectos a revelação apenas antecipou-se à razão, trouxe-lhe com mais Rapidez aquilo que esta levaria mais tempo a descobrir discursivamente. Partir de um conteúdo destes que, com mais ou menos esforço racional, é susceptível de ser encontrado, já não seria propriamente partir da fé, ou seja, partir de uma premissa de fé como de fé, pois a força lógica duma sentença tornada premissa vem do seu conteúdo, o qual em última análise seria racional.

A 3ª interpretação: há ainda o caso de a noção ser tão racional que já foi encontrada ao nível do pensamento humano, como v.g. a noção de substância, dizendo-nos a Revelação apenas que isso que já concebemos é um atributo da divindade. É o caso, também entre outras, da noção de eternidade, simplicidade, conhecimento e outras. O carácter revelado está então apenas no juízo “Deus é X atributo”, não propriamente no atributo nem sequer, como no caso anterior, eventual e historicamente. E este caso só se daria se a razão não conseguisse formular o juízo apesar de já ter conseguido encontrar as noções que formam o juízo e o predicado. Mesmo aqui temos duas hipóteses: ou esse juízo poderia vir mais tarde a ser formulado também pela razão ou não. Se não viesse, só então poderíamos dizer que o juízo, a cópula constitutiva do juízo, tem origem na Revelação, embora com um atributo já antes encontrado pela razão. Mas, se até o juízo pudesse vir mais tarde a ser formulado pela razão em nome dos seus princípios, então como é evidente, a Revelação limitar-se-ia a antecipar tal como no caso anterior. No caso anterior teria antecipado a noção constitutiva do predicado e o juízo, neste caso, apenas o juízo.

A 4ª interpretação: uma noção pode representar os resultado da análise por nós feita a qualquer experiência religiosa em conjugação com as conclusões da razão acerca do que seria o Absoluto: a convergência de uma espécie de epistemologia da experiência religiosa com o Deus dos Filósofos. Também aqui o principal aspecto seria o da razão.

Examinem-se agora as quatro hipóteses uma por uma.

A primeira hipótese está fora de questão. A fórmula, que não é escriturística, pode ser entendida e alcançada por qualquer homem sem fé, representa o mesmo espírito de superlativação do Monolo-

gion, (cap. XV) mas agora mais afinado e passado pelo pensamento e é a partir da sua suficiente clareza e forte imposição racional que se desprendem os seus terminais de mistério. Opera dentro daquela via de pensamento que considera ser da razão descobrir a necessidade do meta-racional ³⁹, como de resto acontece no Monologion (pela razão prova-se aí a necessidade da fé e a inefabilidade de Deus) ⁴⁰.

A 2ª hipótese interpretativa também não parece poder aplicar-se-lhe, com efeito não parece tratar-se de uma antecipação da Revelação sobre a razão. De facto, “aliquid quo majus cogitari nequit” poderia encontrar-se neste caso, se fosse a mesma coisa que “Eu sou o que sou” ou “Aquele que é”. Na realidade difere dessas auto-definições, as quais surgem no Proslogion como conclusões racionais convergentes com a Revelação após um longo processo ilativo, fundado na consideração racional acerca dos grandes atributos entitativos que devem dizer-se de Deus. Ora todo esse processo racional tem como ponto de partida: *aliquid quo majus nihil cogitari potest*. Esta fórmula negativa igual a *Aliquid quo majus cogitari nequit* é tão fecunda de significados virtuais, que permite fazer surgir como conclusão racional, a mencionada expressão bíblica.

A 3ª hipótese de interpretação parece ser a mais viável. Por um lado faltam as fórmulas por parte da Revelação, por outro vê-se que esta representa um progresso racional procurado por S. Anselmo, a fórmula é só dele e actua desde que entendida pelo ouvinte. Podia dizer-se que se trata do caso em que o próprio juízo teria sido apenas antecipado, um juízo de fé que não é directamente escritoturístico.

De qualquer forma, quer se trate do caso B (ter efectivamente origem histórica na revelação) ou C, (tratar-se de uma noção deduzida ou elaborada efectivamente pela razão), o argumento não faz

³⁹ Curiosamente, neste hipotético caso de o ponto de partida ser mesmo a fé, a noção de *Aliquid quo majus cogitari nequit* seria adquirida e elaborada a partir dessa aquisição. Seria o símbolo da acção da fé sobre a actividade da razão tornando-se uma espécie de ponto intermediário entre uma coisa e outra, sendo esse dinamismo proveniente da superioridade da origem. A fé dinamizaria e potenciaría a linguagem e assim se explicaria o carácter exclusivo da transmissão de *ex auditu Aliquid quo majus cogitari nequit*, a partir de uma primeira origem revelada.

⁴⁰ Monologion, cap. 65 e 75 in op. cit, pp. 324 e 340.

da fé uma premissa: isola a noção de origem racional do próprio acto da fé e opera com ela como com qualquer dado lógico que considera signficante.

A experiência religiosa ou a chamada experiência do sagrado a que se refere a 4ª hipótese poderia sugerir como tradução de si em termos racionais uma formulação como esta. Mas, mesmo que assim fosse, os problemas quase todos permaneceriam se quiséssemos ligar a força demonstrativa de *Aliquid quo majus cogitari nequit* a essa vivência. É que só depois de demarcada, de separada da vivência religiosa e até da sua dimensão de tradução racional da mesma, é que se chegaria a ter um argumento racional.

Enquanto tradução de uma experiência de Deus, não provaria a sua existência pois que já a dava por suposta. Só depois da dita demarcação é que poderia ser ponto de partida para uma prova de existência.

Esta hipótese de ser a experiência religiosa a origem da fórmula não parece ser a do Proslogion, a não ser que fé e experiência religiosa se identificassem. Seja como for, o que se disser da relação do argumento com a experiência religiosa pode dizer-se *mutatis mutandis* da relação do mesmo com a fé como resposta à Revelação.

Uma filosofia do absoluto, mesmo de um absoluto possível, não está inteiramente fora do alcance da razão, na medida em que uma tal filosofia se constrói com rigor na consciência daquilo em que reflecte. O mesmo acontece com a via de auto-transcendimento e de depuração negativa.

Pode até afirmar-se que uma grande parte do ateísmo se funda numa certa interpretação de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, perante o que considera ser o desfasamento entre essa mesma entidade como criadora e todas as outras realidades existentes.

O que se acaba de dizer poderia ser uma interpretação do texto anselmiano, independentemente do pensamento do seu autor: uma espécie de racionalidade inicial latente à custa do qual o sistema pretensamente fideísta se mantivesse. Mas é o próprio Anselmo que reconhece a possibilidade de uma apreensão de *Aliquid quo majus cogitari nequit* por alguém fora de toda a convicção acerca da sua existência precisamente para mostrar o carácter único de *Aliquid quo majus cogitari nequit*: "Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo majus cogitari non possit negat vel dubitat

quia si esset nec actu nec intellectu posset non esse.”⁴¹ Embora faça esta referência como parte de um processo destinado a mostrar o carácter insustentável do ateísmo (e de certos teísmos), a supracitada afirmação mostra como a noção pode ter uma origem racional para além da suposta experiência religiosa, ou até do seu encontro ocasional nas proposições da fé. Nesse caso até, a tradução da experiência religiosa em termos racionais e uma filosofia do absoluto iriam convergir.

Poderá partir-se metodologicamente de um dado de fé mantendo-o sempre como de fé (ou que se mantenha sempre como de fé) ou estabelecer com outra noção um ponto de partida análogo verificando que, surpreendentemente aquela noção não é apenas de Fé mas de razão e autonomamente de razão. Mas afinal nem sequer é isto que se dá neste argumento. S. Anselmo nem sequer parte da fé na (ou certeza da) existência de Deus para a seguir esclarecer essa existência. Parte da perspectivação que todo o crente e adorador tem do seu objecto de adoração: Tu és X (independentemente da modalidade de origem racional desse X). “Tu” designa a vivência da existência do outro. Não é daí que se parte, desse tu, nem muito menos da afirmação “creio na tua existência” para em seguida esclarecer essa existência em que creio sem passar por qualquer dúvida metódica ou suspensão do juízo acerca da mesma. Parte-se do que ao nível do discurso religioso é um predicado, isola-se esse predicado, já não como predicado ou como parte da vivência de que fazia parte, e examina-se seguidamente essa noção tirando daí conclusões. A possível marca da fé ou da experiência religiosa estaria no predicado nominal *Aliquid quo majus cogitari nequit*, se este fosse uma noção a que a razão não pudesse ter acesso, que ela própria não poderia formular, nem sequer como hipótese, se a Revelação o não tivesse comunicado. Ora *Aliquid quo majus cogitari nequit* é encontrado ocasionalmente na interpretação do que mentalmente perpassa todos os conteúdos de fé, não se encontrando exclusivamente aí.

Aliquid quo majus cogitari nequit é uma interpretação dos conteúdos racionais de que a fé se serve. Ora isso de que a fé se serve é encontrado pela razão. Se se considera que a ideia de absoluto é encontrada pela razão, *Aliquid quo majus cogitari nequit* é uma das

⁴¹ Lib. Apol., cap. 2, op. cit., p. 418.

formas de o expressar, (talvez a melhor). É o máximo esforço de uma razão orientada para além de si (“para cima de si...”). Em princípio, a conclusão *Aliquid quo majus cogitari nequit* – existência poderia dar-se na mesma se o Tu inicial inerente à adoração tivesse sido um ídolo, embora as conclusões viessem pôr em cheque o ponto de partida quanto à identificação entre aquela existência que era dada como certa e a nova existência descoberta a partir do isolamento do predicado. Suponhamos um objecto de adoração que, à luz de uma análise objectiva, apresentasse características incompatíveis com uma teologia monoteísta e espiritualista (vg atributos como corporal, emotivo, local) mas ao qual, pelo seu fascínio, se rendesse um culto de superlativação ilimitada que, na intensidade da adoração e a partir dela, expressasse o seu sentir por fórmulas como “algo maior do que o qual nada pode ser pensado”. Suponhamos que a seguir isolávamos essa fórmula e lhe extraíamos todo o seu sentido: teríamos uma existência que não se identificava com a “pequenez” daquilo a que, por uma espécie de “pathos” religioso, se tinha aplicado. Mesmo quando o argumento se transformasse em “existência pensada-existência afirmada”, essa existência a que se chegaria poderia não vir a coincidir com a do “tu” inicial. Talvez se pudesse construir um argumento orientado para um tu inicial transcendente, de que potencialmente o argumento anselmiano poderia ser também um antecessor embrionário, mas não é esta a via anselmiana. Pode dizer-se que aquela mudança de 2ª para a 3ª pessoa na formulação que leva à existência e à necessidade da existência marca toda a investigação, mesmo quando é recuperada a 2ª pessoa. É a análise do esforço de compreensão (e dos seus frutos) daquele a quem se fala. Não é preciso que o insensato saiba a origem da expressão que ouve para que esta, uma vez tornada conteúdo mental, provoque os seus efeitos, não é preciso que ele ouça dizer que a frase proveio daquele cuja existência ele nega: a força da frase é tão grande que escrita em qualquer parte (o *ex auditu* não o exclue), sem se saber de quem e por quem, levaria às mesmas conclusões. O seu efeito racional sobrepõe-se à decisão da fé. De novo poderá aqui retomar-se a consideração daquela acção de graças já citada. “Gratias tibi... quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere non possim non intelligere.”⁴²

⁴² Prosl., cap. IV, op. cit., pp. 368-370.

O que levou a *intelligere* foi a força da razão, o resultado é que mercê desta força descobre-se uma existência que, uma vez provada, anula toda a vontade possível de a negar. Afirma-se assim que, pelo menos em hipótese, poderia ter-se a certeza de Deus pela razão ainda que a fé posteriormente desaparecesse. Já não se trata do insensato que mercê da simples razão depararia com o indiscutivelmente existente. Trata-se aqui do crente que pecaminosamente rejeitasse o dom (“te donante”, “si te esse nolim credere”). Como é que algo ligado intrinsecamente à fé e proveniente da fé poderia levar a este resultado? É certo que as expressões *te donante* e *te illuminante* parecem apontar para dois influxos dos quais o 2º não só existe separadamente do 1º como lhe parece superior. Mas tratar-se-á de uma acção sobrenatural ulterior à fé? Algo ainda mais suprarracional e sobrenatural do que a fé? ⁴³ Nesse caso o efeito da razão não seria da razão. A *illuminatio* não tem que interpretar-se como superior à fé quanto ao carácter sobrenatural, embora como esclarecimento o possa ser, correspondendo afinal ao lugar em que Anselmo coloca *intellectus*: entre a fé e a visão. De qualquer forma, se se tratasse de um acto ainda mais alto do que o dom da fé a nível sobrenatural, teríamos a hipótese de que a iluminação como subsequente à fé substituiria a hipotética falta de fé ou seja a rejeição do dom. Afinal esta *illuminatio* nada mais é do que a ajuda natural de Deus às faculdades humanas para que sejam rectamente usadas segundo a sua própria natureza, obe-

⁴³ Motivos por que a fé é considerada suprarracional

1) Porque é um dom sobrenatural dado ao homem portanto superior ao homem pela sua origem;

2) Porque é uma resposta à Revelação;

3) Porque alguns dos seus conteúdos são superiores à razão, não podendo ser contestados em razão da sua origem. Nesse ponto a mente racional é obrigada à submissão e a transcender-se a si própria Assim, em face da obscuridade de alguns conteúdos, a razão não pode encontrar justificação intrínseca, embora saiba, pelo testemunho de Deus, que equivale à verdade.

4) Porque é experiência, segundo S. Anselmo. Do ponto de vista de S. Anselmo, trata-se naturalmente de uma experiência superior.

Por isso, embora englobe a racionalidade e a razão a que se destina, desafia-a e potencia-a para além das suas próprias forças. Assim é em geral. E nesta concepção de S. Anselmo, muito mais merecerá o nome de suprarracional. Já não falaria com a mesma certeza, se se tratasse de fé filosófica (e muito menos de uma fé pragmática do senso comum, como a crença na constância das leis da natureza). Ver nota seguinte e introdução – nota 2.

decendo a todo o rigor lógico e nada impede que, mesmo a nível natural, se peça e se agradeça a Deus o que se vai conseguindo por meio da razão. O discurso paralelo fé-razão, ⁴⁴ permite que se

⁴⁴ O paralelismo dos discursos é o resultado da metodologia “*sola razione*”, inserida numa obra onde a fé está presente sem que a metodologia racional recorra ao seu auxílio. O que a razão vai descobrindo coincide com o que diz a fé. Se conjugarmos este paralelismo dos discursos com o que disse da suprarracionalidade da fé como adesão racional do crente ao que se lhe impõe para ser aceite e esclarecido, teremos o seguinte: os conteúdos de origem superior à natureza e à razão humana constituem um plano, os conteúdos que a razão vai descobrindo constituem outro plano. A metodologia porém tem de pôr entre parêntesis a superioridade dos conteúdos de fé, até mesmo a sua origem divina e suprarracionalidade. É que até a suprarracionalidade dos conteúdos de fé passa a ter equivalência por parte de certas conclusões que a razão vai encontrando.

Quando se diz “fé” tem de ter-se presente que a mesma é como atitude uma adesão aos conteúdos da Revelação, na medida em que esta se considera de origem divina e em razão dessa origem.

Assim, ao dizer “fé” supõe-se o acto subjectivo ou espiritual do crente que adere a verdades não necessariamente evidentes. Subjectivamente, é também um acto da razão devido à sua primeira justificação: porque tais conteúdos vêm de quem vem pela sua suprarracionalidade. Essa adesão é a atitude de fé: disposição fiduciária de acatar sem reservas a mensagem da Revelação.

Dá-se o nome de fé também ao conjunto desses conteúdos na medida em que estão na mente do crente. Mas quando se considera fé como “*donum Dei*” ela torna-se muito mais que a razão, sem nunca abandonar a razão visto ser dada à mente racional. Por isso, a fé vem sempre acompanhada da razão pelo menos na articulação que o crente faz dos conteúdos, na articulação a que os sujeita, no esclarecimento a que se entrega. Por isso também é suprarracional não infrarracional ou irracional.

Teremos assim a distinguir:

a) o discurso racional que se assume como tal e constrói todo um sistema de noções à custa da razão e da Revelação não deixando lugar para o plano da fé como separado do da razão. Neste caso a razão é instrumento e regra. Instrumento de si e da Revelação. Mas passa a ser a grande construtora do edifício estruturado pelos conteúdos revelados e da razão segundo regras racionais.

b) o discurso que constrói verdades da fé numa mundividência ordenada à luz da mesma e por aí se fica.

c) o discurso que sonda verdades reveladas sem se preocupar em sistematizá-las teoricamente num todo.

d) Aquele discurso que, enunciando verdades da fé sem as articular sistematicamente, admitisse um discurso paralelo racional.

e) Aquele em que a razão é “instrumento autónomo” de investigação de toda a realidade incluindo o absoluto, e aquele em que a fé procura entre as suas verdades articulação, ordem, conclusões teóricas (e conclusões práticas).

interprete o exacto encadeamento lógico como uma iluminação: tanto melhor para a perspectivação desse encadeamento. O sentido da fé na existência de Deus está em apontar para além de si, para um campo em que a certeza é tão absoluta como a sua ou até mais: a fé pode rejeitar-se, a certeza proveniente do intelecto não pode rejeitar-se (relativamente à existência do Absoluto). Teoricamente poderia considerar-se que esta iluminação não é uma perspectiva da fé acerca da razão mas sim uma perspectiva da própria certeza racional acerca da existência de Deus que não precisa de passar pela fé, como acontece com a iluminação agostiniana.

Por isso o insipiens do Salmo está longe de ser aqui uma espécie de ímpio. Nem sequer parece assimilar-se ao que não quer acreditar. Porque rejeita a existência de Deus? Porque levemente se fica pela palavra ou por um significado inadequado da mesma.⁴⁵

Em ambas as linhas o discurso é de submissão à realidade que a razão considera encontrar ou à Revelação. Mas nas duas linhas a razão actua segundo as suas regras. Estas linhas são paralelas ao exigir-se que uma delas, a fé, não interfira na outra.

Paralelismos de uma fé que se racionaliza sem deixar de ser fé e de uma razão que caminha sem o auxílio metodológico da fé. É este o caso da obra anselmiana. Ver também introdução – nota 2.

⁴⁵ Anselmo contrapõe aqui o *cogitare verbum* e o *cogitare rem*. *Cogitare verbum* equivale a ficar-se pela palavra designativa de uma entidade real ou possível ou pelo seu significado inexacto e insuficiente. *Cogitare res*, é o alcançar da realidade através da sua representação mental exacta. Não é a captação da realidade na presença da mesma. No Monologion, Anselmo estabelece esta distinção. A coisa pode ser apreendida pela palavra ou pelo *Verbum* interior. Compreende-se assim, que Anselmo aqui contraponha a palavra à *res*, apesar de não ser a própria “*res*” que é directamente encontrada na frase *Aliquid quo majus cogitari nequit*. A função vicariante do verbo interior permite falar logo daquilo para onde aponta. Não pode portanto concluir-se daqui que para Anselmo o “*esse in intellectu*” já é um verdadeiro “*esse*”. Daí vai um passo a concluir que o “*esse in re*” (ou melhor o “*esse res*”) é o mesmo que já estava no intelecto. É esquecer que S. Anselmo usa a mesma expressão para se referir à pintura antes de ser pintada. Também a pintura “*est in intellectu*” e só depois “*intelligitur rem esse*”. Ninguém vai pensar que a pintura executada é a mesma que se encontrava no espírito: ser o mesmo “*esse*” que passou do espírito para a coisa. Foi assim que S. Anselmo interpretou a objecção de Gannilo acerca deste ponto, para concordar com ele (único caso em que concorda com ele) lembrando que não queria fazer tal identificação, i.e., que o *esse in intellectu* da pintura, e *esse in re* da mesma fossem uma e a mesma existência, exactamente para fazer notar que, com muito mais razão o “*esse in intellectu*” de *Aliquid quo majus cogitari nequit* não é o “*esse in re*” do mesmo, embora aponte necessariamente para ele. Vide n. 1§58 da 1ª parte e 97 e 188, 189 da 2ª. deste trabalho.

De acordo com aquilo para que serve no processo de prova, o insipiente é alguém divorciado da sua própria racionalidade. Uma vez que lhe é dada a oportunidade de a utilizar, ele fica com a mesma certeza do crente quanto à existência de Deus e sua essência. Não é insipiente por abandono da fé ou por rejeição da fé, mas por abandono leviano da racionalidade. Metodologicamente a sua convicção posterior é igual à do crente. Bastou-lhe levar a sua racionalidade até ao fim para deixar de ser insipiente.

Deparamos assim com quatro teóricas situações de certeza: a do insipiens uma vez “convencido”, a daquele que, tendo “rejeitado a crença, não rejeitou a racionalidade, a da crença previamente a todo o “*intellectus fidei*” e a daquele que ao mesmo tempo “*credit*” e “*intelligit*”. Do ponto de vista da certeza nenhum difere entre si... Para que serve então aqui a fé? Do ponto de vista teórico serviu, foi ocasião, para que o *intellectus* e a racionalidade em geral tivessem manifestado, através de si e a propósito de si, essa surpreendente emergência racional que é *Aliquid quo majus cogitari nequit*, mas ao mesmo tempo isso não significa um processo de marginalização da fé: a vontade e a liberdade perante o absoluto estão do seu lado.

Tem-se dito que S. Anselmo não pretende aqui uma hipotética conversão do insensato mas apenas tem em vista através dele experimentar a impossibilidade de negar a Deus (K. Barth).⁴⁶ Se se

⁴⁶ Karl Barth, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlè, 1958, trad. francesa, p. 94 (texto e nota 4).

Karl Barth quer assimilar a insipiência àquele que quer pôr a criatura acima do criador mas, no contexto, quem põe a criatura acima do criador, não é o que lhe nega a existência, mas aquele que pensasse algo “melhor-melius” do que Deus, depois de o conhecer, (supõe-se). Ora aquilo que aparece como primeira expressão desse melius é o “*non posse cogitari non esse*” da existência já provada. É a convergência entre o que a razão acaba de descobrir e o que a religião diz de Deus criador. É da parte da religião que se verifica essa convergência em que portanto se faz a identificação do Deus que se adora com o que a razão acaba por descobrir. Desta vez é o homem religioso alegrando-se com o que lhe diz a razão e verificação que *aliquid quo majus cogitari nequit*, que se verificou existir e que se verificou ser existência necessária, não pode ser outra coisa do que o Deus da fé, acima do qual a mesma fé e o sentir religioso não pode admitir nada. É o religioso apropriando-se de um valor deduzido pela razão para o aplicar a Deus.

Assim, é falando a Deus daquilo que ele é ao nível do pensamento racional que Anselmo se admira da negação de Deus interiormente proferida pelo insensato: nega a palavra sem se preocupar com o que ela é, nega o Deus da

pretende dizer com isso que o insensato é o mesmo que o do salmo XIII, ímpio que resiste a Deus e que portanto não pode ser

religião sem o pensar, nega que exista um “majus omnium” por não reparar que ele provém de *Aliquid quo majus cogitari nequit*. A verdadeira relação que aqui se estabelece não é a da identificação entre o insipiente e aquele que quisesse colocar as criaturas acima de Deus de uma maneira culposa e ímpia, mas a de contraste entre “rationalis mens” e o próprio insipiens que não afinou essa mente até chegar a *Aliquid quo majus cogitari nequit*. É uma explicação perante Deus, de haver ateus e essa explicação é um pouco desculpabilizante. Como ele diz no capt. 7º do Lib. Apol. “Quare nec credibile potest esse ideo quemlibet negare “q.m.c.n.” quod auditum aliquatenus intelligit: quia negat Deum cujus sensum nullo modo cogitat.”. Op. cit., p. 432. Há assim “cogitare non esse Deum”, quando se fica pela palavra “Deus”. Há “cogitare rem “quando intelligitur quod res est”, i. e., quando se apreende a “definição” a qual aponta ao real.

Nada faz pensar que o “insipiens” seja mais do que “stultus”. Embora sugerido pelo salmo 13, não tem as características que aí se lhe atribuem de acordo com o horizonte em que é colocado. S. Anselmo destaca-o do contexto para ter um contraditor perante o qual dinamize o argumento. O ímpio do salmo, que nega Deus por malícia, teria de ser primeiramente transformado, moralmente convertido para mudar de ideias.

Neste ponto S. Anselmo ultrapassa a interpretação de S. Agostinho, que, a propósito do mesmo salmo, dá uma interpretação bem diferente daquele que nega Deus. “Dixit imprudens in corde suo non est Deus. Ne ipsi enim sacrilegi et detestandi quidam philosophi qui perversa et falsa de Deo sentiunt, ausi sunt dicere non est Deus. Ideo ergo dixit in corde suo, quia hoc nemo audet dicere, etiamsi ausus fuerit cogitare”. S. Agostinho, Enarratio in psalmum XIII, t. IV, p. 67, e-f. Cit. por Vuillemin, *Le Dieu d’Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier, Montaigne, 1991, p. 15- 16, nota 4.

O texto completo do salmo 13 não tem qualquer relação com o que S. Anselmo considera ser o insensato.

Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus . / Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis; / Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. Dominus de caelo prospexit super filios hominum, / Ut videat si est intelligens, aut requirens Deum. / Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt. / Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum. / Sepulchrum patens est guttur eorum; / Linguis suis dolose agebant. / Venenum aspidum sub labiis eorum; / Quorum os meledictione et amaritudine plenum est; / Veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem. / Contritio et infelicitas in viis eorum, / Et viam pacis non cognoverunt; / Non est timor Dei ante oculos eorum. / Nonne cognoscent omnes qui operantur iniquitatem, / Qui devorant plebem meam sicut escam panis? / Dominum non invocaverunt, / Illic trepidaverunt timore, ubi non erat timor. / Quoniam Dominus in generatione justa est, / Concilium inopis confudistis, / Quoniam Dominus spes eius est. / Quis dabit ex Sion salutem Israel? / Cum adverterit Dominus captivitatem plebis...

Biblia Sacra juxta *Vulgatam Clementinam* (Ed. Iatina), Madrid, BAC, 1951, pp. 618-619.

convencido pela simples razão pois que a sua maldade está muito além das forças naturais que a queiram transformar, a questão nem parece pôr-se, dado que o insipiente é reduzido de facto ao ignorante, portanto em princípio, nem sequer precisa de ser convertido: basta ser acordado.⁴⁷ Mas também deverá recordar-se que o valor dos argumentos lógicos está em vencer e, em razão disso, poder convencer. Ainda que os argumentos se restringissem a esse objectivo, seriam na mesma expressões de racionalidade embora demasiado limitada. Quanto às pretensões que se detectam na obra, esta afirmação não parece consistente.

O capítulo II, e o III que o reforça, pretende mostrar uma implicação positiva da realidade no pensamento. Por alguma razão o capítulo IV se dedica à questão do ateísmo após ter apresentado a prova e o seu reforço. Quando no Liber Apol. transforma a formulação do Prosligion III em novo argumento⁴⁸ joga de facto com o “*Aliquid quod non potest cogitari non esse*” ligando-o porém sempre a *Aliquid quo majus cogitari nequit*. É preciso violentar muito o texto para desprezar as expressões finais “*ex necessitate est*”. Que seja discutível deduzir a existência da impossibilidade da inexistência é um assunto que diz respeito à validade do argumento não ao seu sentido. Este é que há um caso e só um caso em que... a “impossibilidade da inexistência” perante o pensamento exige afirmar o existir.

B) Para confirmar a interpretação fideísta alega-se também o apelo à fé que S. Anselmo faz no capítulo primeiro de L. Apol.

Antes de tudo tenha-se em conta que com este apelo A. quer mostrar que *Aliquid quo majus cogitari nequit* refere algo de conteúdo na mente humana não se reduzindo portanto a um enunciado sem sentido. Por isso está na mente. Se o enunciado “*aliquatenus intelligitur*”, está “*in intellectu*”. Não se trata de apelar à fé na existência de Deus para confirmar o que vai provar acerca dessa

⁴⁷ Se aqui houvesse algum impio, seria o crente que rejeitasse o “dom de Deus” que a fé é. Ora até esse teria de ficar com uma certeza racional igual, não por via da conversão da impiedade, mas pela reflexão racional.

⁴⁸ O comentador da obra poderá dizer que no cap. 3 do Prosl. está em semente um novo argumento, mas, parece de insistir que aí o carácter necessário parece atribuído à existência já provada no capítulo anterior: “*quod utique sic vere est ut nec cogitari possit non esse*”. Ao contrário do cap. 3º do L. Apol. Op. cit. p. 324.

mesma existência ou o que já pensa ter provado na Proslogion. Não se trata portanto de reforçar os argumentos racionais pro-existência com anteriores certezas ou com juízo de existência provenientes da fé. Trata-se de lembrar a alguém que diz “tal proposição carece de sentido” e que diz nutrir uma certa crença acerca do que essa mesma proposição diz, que essas duas atitudes são inconciliáveis. Chamar a atenção de alguém para o facto de que, se acredita na existência de algo, está mentalmente a atribuir-lhe um conteúdo independentemente da sua efectiva realidade, não é fazer apelo à fé como afirmação de existência extramental: é apontar para uma experiência psicológica inegável como experiência interna, independentemente da veracidade ou não da crença. Segundo S. Anselmo, se um crente disser que *Aliquid quo majus cogitari nequit* não está na mente humana, pelo menos na dele, ou tem em si algum conteúdo quando fala de Deus ou não tem nenhum. Se se diz que Deus está na mente e se nega o sentido a *Aliquid quo majus cogitari nequit*, é porque Deus não seria *Aliquid quo majus cogitari nequit* ou porque, sendo-o, não estaria como tal na mente. “Ego vero dico: “Si quo majus cogitari non potest”, non intelligitur vel cogitatur, nec est in intellectu vel cogitatione, profecto Deus aut non est quo majus cogitari non potest aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento. Ergo “quo majus cogitari non potest vere intelligitur vel cogitatur et est in intellectu et cogitatione. Quare aut vera non sunt quibus conari probare, aut ex eis non consequitur quod te consequenter opinari concludere.”⁴⁹ Como é possível dizer que se acredita em algo, afirmando por outro lado que não se tem a mínima ideia daquilo em que se acredita? E se se tem algum conteúdo que diz respeito a Deus mas não seja *Aliquid quo majus cogitari nequit*, isso não equivale ao que a fé de Gaunilo lhe diz. Assim Gaunilo, porque tem a experiência mental da fé, há de ter em si um determinado conteúdo mental que se define *Aliquid quo majus cogitari nequit*, independentemente de saber-se se algo lhe corresponde. Como se vê, trata-se de refutar a primeira afirmação de Gaunilo: *Aliquid quo majus cogitari nequit* nem sequer está no intelecto. E por isso não se apela à fé na existência de Deus, mas à representa-

⁴⁹ Lib. Apol., op. cit., p. 416.

ção mental que perpassa a consciência de um crente quando se refere a Deus, que também porventura por fé considera existente, independentemente da validade dessa adesão e da existência ou inexistência do seu objecto.

Assim, se um crente diz acreditar em Deus e nega qualquer sentido à palavra Deus, se nega qualquer conteúdo ou referência expressa pela palavra, está a cair numa posição absurda. Mas também se um crente diz que tem na sua mente uma noção de Deus, mas nega sentido a *Aliquid quo majus cogitari nequit*, é porque para ele Deus não é *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Ora essa afirmação parece absurda para S. Anselmo. Desde já note-se uma importante consequência que poderia ser afirmada: um crente que definisse Deus de maneira menos radical do que *Aliquid quo majus cogitari nequit*, não estaria ainda a referir-se a Deus. Sendo assim, S. Anselmo apela à experiência psicológica da fé de Gaunilo e não propriamente à fé, para argumentar contra a tese deste de que “*Aliquid quo majus cogitari nequit*” não está no intelecto ⁵⁰.

Esta experiência, como realidade subjectiva em Gaunilo, contrapõe-se às argumentações por ele desenvolvidas, patenteando assim, que, ao contrariar ou negar o estado subjectivo do argumentador, tais argumentações que se referem à negação do esse intellectu, não podem deixar de ser sofisticas. Não é um apelo a que Gaunilo acredite na existência de Deus por fé... S. Anselmo sabia que isso acontecia. É um apelo à experiência mental nacional e referencial que acompanha essa mesma crença. Muito menos é um apelo a que Gaunilo aceite pela autoridade da fé que *Aliquid quo majus cogitari nequit* está “in intellectu”, como se alguém lhe dissesse: tu não tens consciência de X, mas por fé tens mesmo de admitir que tens consciência de X. Seria absurdo e um contrasenso. O que Anselmo lhe diz é: “a tua fé e consciência servem-me de prova”, de que há algo, na mente de Gaunilo, correspondente à fórmula *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Quem tem fé tem consciência daquilo em que acredita; daí “conscientia” na sua conjugação com “fide”. Quem tem a mesma fé tem o mesmo “conceito” de Deus que S. Anselmo está convencido ser apenas *Aliquid quo majus cogitari nequit*. Se alguém nega ter na mente uma determinada representação, a primeira coisa a fazer é apelar-lhe para a

⁵⁰ Liber. Apol., ibidem. p. 16.

subjectividade. É o que o autor do *Monologion* faz neste primeiro capítulo apelando para duas experiências subjectivas: a que acabamos de citar e discutir: a experiência psicológica da fé e, ocupando a longa parte terminal deste primeiro capítulo, a experiência psicológica da razão ⁵¹, igualmente para mostrar que, se se raciocina acerca de *Aliquid quo majus cogitari nequit*, é porque se trata de um conteúdo mental, independentemente de saber-se se existe na realidade ou não. O raciocínio que serve para referir a experiência psicológica da razão procura mostrar como exemplo a demonstração de que *Aliquid quo majus cogitari nequit* não é nem temporal, nem espacial nem composto, no caso de existir – “si est” ⁵². Por isso a conclusão leva de novo ao “esse in intellectu”. “Putasne” aliquatenus posse cogitari vel intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu de quo haec intelliguntur? Si enim non potest, non de eo posunt haec intelligi.” ⁵³ Experiência interna da fé e da razão – ambas prescindindo de qualquer juízo de existência para corroborarem o *esse in intellectu*. Mais uma razão para ter acrescentado “conscientia” à “fides”.

C) No mesmo L.Ap. encontra-se no cap. VIII: “At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia “invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas” ⁵⁴. Em oposição a *conficere Aliquid quo majus cogitari nequit* no que diz respeito aos respectivos atributos, S. Anselmo aponta a doutrina paulina acerca do conhecimento de Deus a partir das criaturas. Mas, como se vê pelo contexto, se a fé aqui aparece, é para se demarcar do processo racional represen-

⁵¹ Ibidem. pp. 418-420. Pretende chegar à conclusão final por meio de contrastes: a) Com o que é temporal e espacial: “procul dubio, quidquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi et aliquando, potest tamen cogitari nunquam et nusquam esse...”

b) Com o que não é simples no tempo e no espaço, ainda que por hipótese fossem infinitos (“et si dicatur tempus semper esse et mundus ubique.”) “Et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt, ita possunt nunquam esse cogitari. Et singulae mundi partes sicut non sunt ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse.”

⁵² At, “quo majus cogitari nequit”: si est non potest cogitari non esse. Alioquin si est non est quo majus cogitari non possit, quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est.”

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Liber. Apol., ibidem, p. 434.

tado. É uma citação que vem reforçar a demarcação fé-razão em vez de constituir um testemunho de qualquer subordinação metodológica da razão à fé.

S. Anselmo contrapõe aqui o católico ao *insipientis*. Este terá de avançar pouco a pouco, esforçadamente, no caminho de uma aproximação ao que pode saber e dizer de Deus. Essa ideia de aproximação é expressa por *conjicere*.

É um esforço da razão na consciência da sua limitação ao tentar saber o que Deus é.

Mas a este esforço difícil de razão S. Anselmo contrapõe um processo que também parece racional mas mais seguro na medida em que parece liberto de *conjicere*: “invisibilia Dei..” S. Paulo não aponta aqui também para a capacidade da razão? S. Anselmo parece aqui ter tentado apagar qualquer posicionamento fideista por parte do católico que, fundando-se na sua qualidade de crente, considere desnecessário qualquer procura racional. Acaba por verificar-se que o católico, em obediência a S. Paulo, à autoridade da Revelação presente em S. Paulo, tem de usar a razão para conhecer Deus, fazendo das coisas materiais o ponto de partida. É o uso da razão autónoma defendido pela autoridade da fé, quando esta existe, recorrendo a vias que devem ser consideradas a posteriori... Mas não foi o que fez o Monologion “sola ratione”? S. Anselmo não diz a que processos racionais deveria recorrer para realizar esse conhecimento dos “Invisibilia Dei” a partir dos “visibilia”. Aponta, apenas, como que num último argumento, para a presença da razão obrigatória naqueles que os visem no plano da Revelação. Até a esses a Revelação exige que partam não apenas dela mas do mundo material para conhecer o que Deus é.

Assim, com fé ou sem fé, o homem não escapa ao campo da racionalidade para pensar e saber do Absoluto que a transcende.

Esta afirmação final pode considerar-se uma resposta aos anti-dialécticos que encaravam e recusavam a razão como perigosa, é a própria Revelação que aponta como necessário o uso da razão para saber o que Deus é... a partir da própria natureza. Se S. Anselmo considerou ser esta a via do “católico” e se englobou nesse itinerário do visível para o invisível o próprio conhecimento da existência de Deus, a via seguida no Proslogion não é a do catholicus, mas a do simples ser racional. Mais uma razão para afirmar-se que não parte metodologicamente da fé...

2º CAPÍTULO: *ALIQUID QUO MAJUS COGITARI NEQUIT. PROBLEMÁTICA DA SUA ORIGEM COMO NOÇÃO*

A análise anterior, se for válida, mostrou que a racionalidade de Proslogion – Liber – Apologeticus abrange o ponto de partida, abrange a noção “aliquid quo majus cogitari nequit”. Se “aliquid quo majus cogitari nequit” fosse uma noção de fé como premissa, tratar-se-ia sem dúvida de uma fórmula adquirida e posteriormente desenvolvida pela razão. Posta de parte esta hipótese, surge-nos a questão já no terreno da racionalidade. Qual a origem da noção “aliquid quo majus cogitari nequit”? Inata ou adquirida?

Interpretação que já aceita a origem racional da fórmula e, naturalmente, toda a racionalidade do argumento, é a sua perspectivação inatista como se se tratasse de uma alternativa à explicação fideísta. É a tese do carácter pré-reflexivo da noção que, tendo em vista a ligação do sistema com o platonismo, considera tal origem como necessária para um sentido autenticamente probatório do argumento.

Ora se por inatismo se quer assinalar a capacidade mental para apreender um sentido novo, poderá indiscutivelmente falar-se de inatismo. Mas nesse caso todos os sistemas medievais seriam inatistas. Se se pretende a teoria de que a noção está no espírito humano impressa, não parece poder encontrar-se fundamento suficiente para tal conclusão.

Seria bem fácil a Anselmo responder a Gaunilo que ao “cogitari auditum” corresponde o despertar em cada consciência dessa ideia que traz obscurecida. Com efeito aquilo que mais é rejeitado por Gaunilo como absurdo é que “aliquid quo majus cogitari nequit” tenha alguma consistência só por ser ouvida. É surpreendente a insistência do monge de Marmoutier neste ponto. É talvez o que lhe parece mais negativo na argumentação de S. Anselmo. Assim se poderá explicar essa crítica presente nos capítulos II, III e VI.

Essa origem contrasta com o que seria um verdadeiro conhecimento segundo Gaunilo, que começa por afirmar no cap. II:

“... et ideo non dicor illud cogitare vel in cogitatione habere sed intelligere et in intellectu habere...”⁵⁵. Acrescentando pouco depois

⁵⁵ Gaunilo-Liber pro insipiente, 2, in Obras de San Anselmo, vol. 1, Madrid, La Editorial Católica, 1952, p. 406.

“Postremo quod tale sit illud, ut non possit mox cogitatum indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu, indubio aliquo probandum mihi est argumento, non autem isto quod jam sit hoc in intellectu meo cum auditum intelligo.”⁵⁶ Assim, essa origem inviabiliza a hipótese de um argumento em que algo, uma vez pensado, garantisse a certeza da sua existência.

Portanto, pelo menos neste momento da sua crítica, Gaunilo não recusa a possibilidade de um argumento que passe do pensamento para a realidade; o que recusa é que “aliquid quo majus cogitari nequit”, porque é *ex auditu*, porque é um conjunto de palavras sem sentido, possa constituir uma premissa válida.

Também o capit. IV joga todo ele com a debilidade do ponto de partida *audire-cogitare* ou *audire-intelligere*:

“... quia scilicet illud omnibus quae cogitari possit majus, quod nihil aliud posse esse dicitur quam ipse Deus, tam ego secundum rem, vel ex specie mihi vel ex genere notam cogitare auditum vel in intellectu habere non possum, quam nec ipsum Deum quem utique ob hoc ipsum etiam non esse cogitare possum.”⁵⁷

Gaunilo insiste seguidamente que algo apreendido apenas *ex auditu* pode originar um sentido maior ou menor conforme as palavras se aproximem do que já se sabe; mas neste caso aquela constelação verbal não traz sentido algum. Se nos mentirem acerca de um certo homem, no âmbito da mentira ainda há algo de positivo pois que sei o que é um homem. “Nec sic igitur ut haberem falsum istud in cogitatione vel in intellectu, habere possum illud cum audio dici Deus, aut aliquid omnibus majus, cum, quando illud secundum rem veram mihi que notam cogitari possum, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix aut nunquam potest ullum cogitari verum... Ita ergo nec prorsus aliter adhuc in intellectu meo constat illud haberi, cum audio intelligoque dicentem esse aliquid magis omnibus quae valeant cogitari”.⁵⁸

Uma ideia semelhante se desenvolve ao longo do capítulo VI⁵⁹: a notícia *ex auditu* acerca da ilha perfeita enferma de dois males que tornaria absurda a afirmação da sua correspondência real necessária.

⁵⁶ Op, Cit., 2. p. 408.

⁵⁷ Op. CiL., p. 410.

⁵⁸ Op. Cit., pp. 410-412.

⁵⁹ Op. Cit., p. 412.

Qualquer conteúdo possível concebido pelo homem como perfeito não leva à conclusão, da sua existência correpondente só por essa concepção de perfeição. Ou seja: a superlativação qualitativa de algo determinado não implica a sua existência real.

Mas aqui acrescenta-se outra lacuna: é que esta descrição é feita “ex auditu” por outro: também isso lhe tira crédito. Poderia ter sido bem fácil a S. Anselmo replicar que o caso da ilha é diferente porque não corresponde a nada inato na natureza humana, ou na mente humana, enquanto que ao dito “*aliquid quo majus cogitari nequit*” corresponderia uma noção inata no homem. Não é porém esta a diferença específica apontada por S. Anselmo entre “*aliquid quo majus cogitari nequit*” e essa pseudo-ilação acerca da ilha: nem uma referência indirecta que pudesse ser interpretada como apelo ao inatismo. Há apelo, sim, ao carácter excepcional da ilação (conexio) ⁶⁰.

Finalmente no cap. III Gaunilo rejeita o recurso anselmiano ao exemplo da relação projecto-pintura que afinal teria servido para contrastar o *esse* “in intellectu” apenas, com o *esse* “in intellectu” mais a existência real. Anselmo tinha aduzido este exemplo para mostrar que não era a mesma coisa. Gaunilo lembra este mesmo exemplo para mostrar que há na metodologia uma certa semelhança com o caso do pintor, conclusão indesejável para as duas partes: Após lembrar que uma coisa é o verdadeiro e outra o intelecto pelo qual aquele é captado, com excepção do que diz respeito à natureza da mente, Gaunilo conclue: “Quocirca, etiam si verum sit esse aliquid quo majus quidquam nequeat cogitari, non talem hoc auditum et intellectum tale est, qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris” ⁶¹. O que o faz pensar nesta semelhança é esta sucessão metodológica: *audire-intelligere intelligere rem esse*.

A tudo isto, S. Anselmo responde sem sombra de inatismo:

“Intelligit quod audit” ⁶² sendo única condição que isso que ouve seja pronunciado num idioma conhecido. Como se isto fosse pouco, atribui a Gaunilo uma possível interpretação falsa do Pros-

⁶⁰ Liber Apologeticus, Cap. II em Obras de San Anselmo, Vol. I, Madrid, La Editorial Católica, 1952, p. 422.

⁶¹ Liber pro insipiente, em Obras de San Anselmo, Vol. I, Madrid, La Editorial Católica, 1952, p. 410.

⁶² Liber Apologeticus, Cap. II, op. cit., 420.

logion: precisamente uma interpretação que poderia ser inatista ou aproximar-se dela. O que ele atribue a Gaunilo: “Sed dices quia etsi est in intellectu non tamen consequitur quia intelligitur”⁶³. Isto assim não tinha sido dito nunca por Gaunilo. Mas serve para que Anselmo faça a mais radical afirmação de anti-inatismo: “Vide quia consequitur esse in intellectu *ex eo quia intelligitur*”⁶⁴, isto é, a verdadeira e autêntica sequência lógica não é: está no intelecto logo “intelligitur”, mas inversamente: “intelligitur” – “est in intellectu”. Ora o que é que foi inteleccionado? Aquilo que foi adquirido “ex auditu”. E, como que para mostrar que esse itinerário objecto-apreensão-aquisição ou seja, conhecimento do objecto-retenção da sua representação, abrange toda a consciência racional cognitiva, Anselmo explicita-o quanto ao *intellectus* e também quanto à outra dinâmica da mente racional cognitiva, *cogitatio*. É de resto por esta que começa: “Sicut quod cogitatur cogitatione cogitatur et quad cogitatione cogitatur sicut cogitatur sic est in cogitatione: ita quod intelligitur intellectu intelligitur et quod intellectu intelligitur sicut intelligitur ita est in intellectu”⁶⁵. Esta explicitação abrangendo *cogitatio* e *intellectus* acrescenta uma nova observação à mencionada defesa da ilação “Vide quia consequitur esse in intellectu ex eo quia intelligitur”. O *esse in intellectu* é uma aquisição que depende do acto de dependência do objecto quanto à afectação e quanto ao modo de afectação: “sicut intelligitur ita est in intellectu”⁶⁶. Este cuidado de associar *in intellectu* a *intelligere*, seguindo-o, emerge sempre que é possível até ao fim do L. Apol, constituindo uma preocupação tão grande como a da associação de *cogitare* com *intelligere* num marcar permanente de afinidade e de diferença. Nos capítulos V, VI e também anteriormente cap. 1, o “et” (nunca o vel ou aut) ligando *intelligere* a *in intellectu* e a colocação deste sempre em 2º lugar não são coincidências, casuais, são a projecção desta explicitação do cap. II.⁶⁷

Provavelmente, a acusação de Anselmo a Gaunilo de ter dito não seguir-se “intelligitur” de “esse in intellectu” funda-se nas afirmações de que algumas vezes são ditas estar “in intellectu” coisas

⁶³ Ibidem, p. 420.

⁶⁴ Op. Cit., p. 422.

⁶⁵ Op. Cit., p. 422.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Op Cit., pp. 418, 420, 430

falsas ⁶⁸. Mas a resposta anselmiana ultrapassa muito este aspecto pontual da réplica de Gaunilo e, se não é muito esclarecedora como réplica, se não é certa como resposta, é incisiva sobre o pensamento de quem responde. Em sentido inverso a esta interpretação, Anselmo também observa que para Gaunilo o itinerário “Intelligi-esse in intellectu” (e finalmente a partir daqui “esse in re”) também parece carente de validade.

“Quod autem putas ex eo quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu nec si est in intellectu ideo esse in re...” ⁶⁹. Retomaremos esta argumentação em outra análise, mas aqui seja suficiente lembrar que, neste argumento que segue, Anselmo não assinala as fases a que se refere: analisa a noção mostrando como entra em contraste com o que pode ser pensado existir e não existe, concluindo daí a existência. Do *intelligitur* passa-se para o *esse in re* como se o *esse in intellectu* fosse uma fase tão intermediária que, justificada pelos seus extremos, nem é preciso manifestá-la. ⁷⁰

Em resposta à objecção de Gaunilo de que “aliquid quo majus cogitari nequit” nem sequer está “in intellectu”, S. Anselmo responde inicialmente, como já se referiu, apelando a duas experiências subjectivas que, só por o serem, não tem de ser interpretadas como marca de inatismo: a experiência da fé e a experiência da razão, uma e outra para mostrar que a “aliquid quo majus cogitari nequit” equivale algum conteúdo mental. Ora a experiência da fé é naturalmente adquirida e a experiência da discursividade racional não carece menos dessa característica tal como é apresentada: 1^ª

⁶⁸ “Quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud nisi quia id quod dicitur intelligo: nonne et quaecumque falsa ac nullo modo in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquid, quaecumque ille diceret ego intelligerem?” Gaunilo, Liber pro Insipiente em Obras Completas, S. Anselmo Vol. I. Madrid. La Editorial Católica, 1952, p. 406.

⁶⁹ Liber Apologeticus, em Obras Completas de San Anselmo, Vol. I Madrid, La Editorial Católica, 1952, p. 416.

⁷⁰ Isto é, parte-se do “intelligitur” implícito ou implicado em “Cogitari posse esse”: pois que, para defender aquela sequência que segundo S. Anselmo, Gaunilo considerava inconcludente, (intelligitur – esse in intellectu – esse in re), S. Anselmo replica “Si vel cogitari potest, necesse est illud esse”. Literalmente, nem intelligitur aparece”. Isso porém entende-se: o que *intelligitur* é que “cogitari potest esse” e até as suas consequências lógicas. Retomar-se-á esta temática em Racionalidade do *Liber Apologeticus* 3^ª cap. desta 2^a parte.

inconsistência do que é temporal, espacial e composto, como sendo o que “potest cogitari non esse”, 2º impossibilidade de atribuir isto a “aliquid quo majus cogitari nequit”, por contrariar o seu corolário mais imediato: “Non potest cogitari non esse”, no caso de existir, 3º conclusão positiva por negação do negativo: “semper et ubique totum est” Tudo isto apenas para tirar a conclusão: raciocinou-se acerca das propriedades que devem aplicar-se a “aliquid quo majus cogitari nequit” bem como acerca daquelas que lhe são incompatíveis, portanto essa noção está no intelecto ⁷¹. Note-se que nenhuma destas propriedades, tão importantes no desenvolvimento do Proslogion, e mais ainda nesta resposta pela utilização que delas se faz na argumentação, é aqui apresentada como correspondendo a uma ideia inata: “semper et ubique totum est” é conseguido a partir das coisas imperfeitas por um contraste com elas que a análise das mesmas impõe. Assim, esta experiência da razão deixa por resolver a questão da origem de *aliquid quo majus cogitari nequit*, apontando, por outro lado, para o carácter de adquirido quanto à noção de alguns dos principais atributos.

Já não directamente para apelar ao exercício da razão, mas para mostrar que “aliquid quo majus cogitari nequit” está no intelecto de tal maneira que alguns atributos podem ser ditos sem cair na incompatibilidade com a transcendência (e em consequência tem um sentido dizer-se “esse in intellectu”), no cap. VIII Anselmo parte de novo, como exemplo, das coisas temporais, esforçando-se por conceber, a partir da duração temporal, uma duração cada vez mais perfeita, aceitando, para denominar esse esforço, o termo “conjectura” (utilizado antes por Gaunilo) ⁷², sintetizando nisto o

⁷¹ Liber Apologeticus, em Obras de San Anselmo, vol. I Madrid, La Editorial Católica 1952, pp. 418-420. Assim, embora nesse arrazoado se mostre como se prova que *aliquid quo majus cogitari nequit* é caracterizado pela imensidade e pela eternidade, não tem primordialmente em vista tratar de tais atributos, embora o faça com novidade relativamente ao Proslogion, mas sim evidenciar perante Gaunilo, por meio de um exemplo, que se “aliquid quo majus cogitari nequit” origina tais arrazoados, está “in intellectu”: “Putasne aliquatenus posse cogitari vel intelligi aut esse in cogitatione vel intellectu id de quo haec intelliguntur?” E em confirmação, após lembrar que a intelecção, mesmo não total, é na mesma intelecção: “certe vel hactenus intelligitur et est in intellectu ‘aliquid quo majus cogitari nequit’ ut haec de eo intelligantur” (ibidem).

⁷² Liber Apologeticus (VIII), Liber pro insipiente (4), em Obras de San Anselmo vol. I, Madrid, La Editorial Católica, 1952, p. 432 e 410.

esforço e o difícil espírito de aproximação a “aliquid quo majus cogitari nequit” a partir de realidades imperfeitas e mundanas. Quer no cap. I quer no VIII da citada obra, a clarificação é feita independentemente de se saber se “aliquid quo majus cogitari nequit” existe.

Como poderia S. Anselmo não apelar para um certo inatismo, se nele acreditasse ou se o seguisse, perante a crítica “non satis attendit cui loquatur” ⁷³? Apelar para a presença desde sempre num e noutra das mesmas noções evitaria esta acusação de indeterminação sémica ou até de total vazio de significação.

Estas ilações a que procede Anselmo de Aosta tem inclusivamente servido para criticá-lo de um retrocesso ao Monologion ⁷⁴ quando se trata de mostrar a presença conceptual de “aliquid quo majus cogitari nequit” perante a acusação de simples verbalismo.

⁷³ Gaunilo, Liber pro Insipiente (5), *ibidem*, p. 412.

⁷⁴ Vuillement, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 62. “Ce qui importe c'est qu'Anselme est contraint d'admettre que pour que la description de la prémisses du Proslogion puisse être pensée selon la chose et non seulement selon le mot, il faut en appeler à la gradation du Monologion, en sorte qu'en répondant à une objection, il préfigure le mouvement de pensée de Descartes qui subordonne la preuve ontologique à la preuve par les effects”. Vuillement neste caso articula o cap. VIII do Liber Apologeticus com a 4ª prova da Existência de Deus no Monologion, quando afinal este capítulo do Lib. Apo. já não pretende fundar essa existência. A aceitação de “conjicere” quanto aos atributos representa uma aproximação na consciência da distância. O que se diz dessa existência no caso de provada é conseguido por via de remoção exigida por “aliquid quo majus cogitari nequit” cuja superioridade e diferença repele o tempo. Dever ser concebida sem temporalidade alguma é uma conclusão fundada na dissemelhança com o mundo mais do que na semelhança com “aliquid quo majus cogitari nequit”. Embora S. Anselmo trate, neste caso, aparentemente o 4º grau de remoção como os outros, é fácil verificar ser esse o grande salto, e o momento em que se passa de um ser possível temporal sem princípio nem fim para um ser de que se nega toda a discursividade de tempo. Os primeiros graus são saltos pedagógicos que dispõem para esta total diferença. É certo que S. Anselmo recorreu à expressão “melius” Isto pode significar: “seja qual for a concepção do atributo, o não estar submetido ao tempo em parte é melhor do que a submissão total e ainda é melhor estar isento de temporalidade”. S. Anselmo poderia ter avançado ainda mais para dizer que até esse conceito de eternidade é insuficiente como propriedade. Mas também se compreende que se tenha detido nesta isenção de tempo. Aquilo que queria provar parece-lhe provado: aquilo que move um raciocínio acerca de si próprio tem sentido: é o que faz ao nível de provar o *esse in intellectu* no 1º capítulo, fundando-se então não em “melius” mas em “majus”.

Ainda que o termo “retrocesso” estivesse bem aplicado, essa crítica pelo menos encerra o reconhecimento de que não há nenhum conteúdo positivo inato no que diz respeito a “aliquid quo majus cogitari nequit”. Na realidade não há retrocesso algum: “aliquid quo majus cogitari nequit” não é uma espécie de armazém prévio, de continente conceptual prévio de um número finito ou infinito de atributos. É, relativamente às propriedades, um selector das mesmas, um critério para a sua busca e forma de atribuição. Mas a busca tem de fazer-se a partir daquilo que se conhece. O encontro dos atributos faz-se realmente “a posteriori” mas segundo um critério diferente e superior ao do Monologion, como se pode concluir pelo que sobre o assunto é dito em “Majus”, cap. IV deste trabalho.

Na verdade o encontro de Majus em “Aliquid quo majus cogitari nequit”, com os corolários que são a necessidade e a supra-inteligibilidade, obrigam à consciência da distância entre “aliquid quo majus cogitari nequit”, o que esses atributos dizem e o inacessível ponto de atribuição.

Quanto ao próprio “aliquid quo majus cogitari nequit”, S. Anselmo aponta o seu carácter adquirido ao apontar como única via de prova a sua captação “ex auditu”. O que supõe, do outro lado, a submissão ao objecto e o esforço mental de compreensão. Ainda poderia alguém dizer: a palavra do outro é apenas um estímulo para que cada um encontre em si o que já lá está. Neste caso o insipiente, ao ouvir “aliquid quo majus cogitari nequit”, seria como o escravo lembrado por Platão pelo menos no que diz respeito a esta fórmula (no resto já vimos que não podia ser). É precisamente ela que, previamente aos atributos, oferece dificuldade a Gaunilo. Anselmo porém, nunca faz tal interpretação.

Era acerca daquela noção que o esclarecimento sobre se é inata ou não, se impunha e, se disséssemos que ela está intimamente ligada aos atributos, de forma a não poder fazer esta distinção, isso viria trazê-la com mais razão para a zona do adquirido a partir do mundo tal como os próprios atributos.

É sintomático que no decorrer do L. Ap. S. Anselmo nem uma vez diga que “aliquid quo majus cogitari nequit” esteja em cada intelecto ou em todo o intelecto anteriormente a toda a notícia “ex auditu”. Por duas vezes Anselmo diz ser suficiente partir de algum intelecto para constituir uma prova. Eram óptimas ocasiões de concluir que, se “aliquid quo majus cogitari nequit” “est in ullo intel-

lectu” ou “est in aliquo intellectu”, é porque está gravado em todos os intelectos. No cap. VII o “esse in aliquo intellectu” é apresentado como ponto de partida suficiente para provas posteriores “...nonne facilius probatur quod dubium est, de illo quod in aliquo quam de eo quod in-nullo est intellectu?”⁷⁵. É a continuação da mesma metodologia saliente no cap. II, referente desta vez de maneira explícita à transitividade “in intellectu” – “in re”: “Sed utique, quo mejos cogitari potest, in nullo intellectu est quo majus cogitari non possit. An ergo non consequitur quo majus cogitari nequit, si est in ullo intellectu non es se in solo intellectu?”⁷⁶. Em nenhum caso se diz que se “aliquid quo majus cogitari nequit” está in “aliquo” é porque já está em todos, fazendo assim dessa universalidade um amplo ponto de partida. A possível via metodológica para esta universalidade parece ser a via do objecto encontrado “se X descobriu racionalmente que Y existe, todos os outros X poderão descobrir a mesma coisa”. Espírito de subordinação do conhecimento ao objecto, autonomia do objecto perante a consciência, igualdade de estruturas em cada mente racional e portanto possibilidade em cada um do mesmo descobrimento⁷⁷.

A legitimidade de um ponto de partida que não abrange necessariamente todos mas alguns, ou até teoricamente “algum”, estende-se não só ao *intelecto* mas à *cogitatio*, cujo contraste com

⁷⁵ Liber Apologeticus, ibidem, p. 432.

⁷⁶ Ibidem, p. 422.

⁷⁷ Trata-se da subordinação do cognoscente à noção considerada ainda do ponto de vista lógico. A este polo de subordinação, que neste ponto se torna maximamente subordinante, chamo aqui objecto, como “objectum”, na medida em que mais do que nenhuma noção se “opõe-impõe” ao cognoscente, não sendo interpretada essa oposição-imposição como produzida pela consciência: não se vislumbra a possibilidade de ser um eu opondo a si uma espécie de não-eu. Assim, embora na consciência, é mais autónomo do que as essências extrasubjectivas que o homem conhece, consistindo essa autonomia em não caber em si como lógico apenas e como “in intellectu”. Se à noção de objecto fosse dada uma conotação negativa dir-se-ia que a noção se apresenta como objecto de forma a não ficar por essa primeira dimensão. É a primeira figura do que acaba por revelar-se uma força que, na mente, não é a força da mente. A igualdade de estruturas das diversas mentes racionais refere-se aqui ao que de receptivo há em cada uma como quando se apelasse à estrutura ocular de cada homem para concluir que, se o mesmo acontecimento ou mesmo terreno foi visto por uns, poderá igualmente ser visto por outros que o venham a descobrir. Maior desenvolvimento desta temática no fim do capítulo.

“intellectus” é desenvolvido em outro capítulo: “Illud vero non solum non potest cogitari non esse in quo nec initium nec finem nec partium conjunctionem et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio” (Cap. IV) ⁷⁸. Basta que numa consciência essa actividade mental se confronte com o que a partir de si rejeita toda a temporalidade, espacialidade, etc. para concluirmos que isso mesmo assim é. Explicitamente nada aponta para o inatismo.

Poderia ainda supor-se que “aliquid quo majus cogitari nequit” fosse uma nova versão da imagem de Deus no homem e portanto fosse por isso mesmo inata? Ainda porém que tal se concluísse, de pouca utilidade seria este inatismo para a validade ilativa do “aliquid quo majus cogitari nequit”, a não ser que do argumento quiséssemos fazer, não uma demonstração propriamente dita e nova, mas uma confirmação dos argumentos do Monologion e do argumento encontrado em “De Veritate”. Só o conhecimento prévio do Absoluto, de que “aliquid quo majus cogitari nequit” seria a imagem, poderia dar autoridade ao ponto de partida, mas a mesma autoridade inutilizaria o argumento como argumento de existência. Esta já se considera provada quando se chega a provar que há uma imagem sua. Por isso a possível conclusão de que “aliquid quo majus cogitari nequit” é a imagem de Deus, se tem algum sentido tendente a não anular a prova como prova de existência, seria sempre conclusão e não ponto de partida condicionante e legitimante.

Sendo assim, se se verificasse que “aliquid quo majus cogitari nequit” se identifica com aquela imagem deduzida já no fim das investigações do Monologion, o mais que se poderia dizer é que afinal o que se apresentou como adquirido e extraído a sua validade deste mesmo estatuto era, sem que o soubéssemos, inato, reforçaria o já porventura fundamentado mas nunca fundaria aquilo mesmo que o funda. Mas nem com todas estas limitações parece que “aliquid quo majus cogitari nequit” se possa identificar com a imagem de Deus.

No Monologion a imagem apresenta-se como triádica, semelhante portanto a Deus Trino no número destas faculdades, na

⁷⁸ Liber apologeticus, (IV) in, Obras de San Anselmo, vol. I, Madrid, La Editorial Católica, 1952, pp. 424-426.

importante função das mesmas e no dinamismo mútuo ⁷⁹. Num segundo grau de consideração, a imagem é a capacidade que as faculdades têm de se referirem a Deus ⁸⁰: “Potest reminisci et intelligere et amare id quod optimum et maximum est omnium”. Trata-se da capacidade de recordar, entender e amar. “Reminisci”. Este vocábulo é insuficiente para provar o inatismo. É um tê-lo na memória uma vez conhecido.

Em ambos os casos a imagem é trinitária e é imagem por ser trinitária. Quanto ao referir-se a Deus, trata-se apenas da capacidade de cada uma das faculdades ou das três em conjunto, sem necessidade de atribuir um peso especial a cada uma delas.

Tudo isto é confirmado pelo que se diz no cap. 68 acerca dos deveres ligados à imagem “studere hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per naturalem effectum exprimere” ⁸¹. Ora esse “exprimere” é precisamente “intelligere amare reminisci” aquilo que já se conhece: “Summum Bonum”.

Este culto da imagem em si passa sempre por um acto de vontade pelo qual se actualizam as capacidades “Quaecumque meliora sunt in potestate eo magis esse debere in voluntate” ⁸².

Carácter triádico, possibilidade de referência a Deus dessa mesma tríade é o que o Monologion diz acerca da imagem. Nenhuma alusão a qualquer noção em especial.

No capítulo I o Proslogion retoma essa ideia de imagem ligada ao dinamismo mental triádico orientado para Deus: “Fateor Domine et gratias ago quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem” ⁸³, correspondendo assim à necessidade de “exprimere” o que está impresso, desenvolvida pelo Monologion.

Mas a continuação do texto supracitado como que fornece mais razões para não identificarmos “aliquid quo majus cogitari nequit” com uma imagem na mente. Diz-se com efeito que a imagem está maltratada pelos vícios e enegrecida pelo pecado.

Seria estranho que uma simples frase captada com atenção numa linguagem conhecida viesse renovar o que o pecado desfigurou, mantendo-se o ouvidor como pecador na mesma, vencido

⁷⁹ Monologion (Cap. 67) em Obras de San Anselmo, Vol. I, Madrid, La Editorial Católica, 1952. p. 330.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, p. 330.

⁸² Ibidem, p. 332.

apenas pela razão ou convencido apenas pela razão, como também aconteceria com aquele que rejeita o dom da fé mas ficasse convencido pela razão. Por isso "aliquid quo majus cogitari nequit" não é a imagem de Deus no homem: é o primeiro instrumento teórico que acompanha o processo de renovação, devendo-se este a todo um exercício de oração e aperfeiçoamento interior que ultrapassa a pesquisa teórica sobre a essência de Deus: "nisi tu renoves et reformes eam" ⁸⁴.

Se nada há a indicar o inatismo da noção, é de admitir que esta seja adquirida. Talvez até tenha sido isso que S. Anselmo quis simbolizar através dessa dupla maneira como a fórmula se torna conhecida: Ou porque já se encontra na vivência da fé (mas, como já vimos, não sendo intrinsecamente de fé) ou então pelo conhecimento que temos ou que alguém tem da fórmula porque a ouve. São duas maneiras de aquisição. Em toda a obra jamais se aponta outra fonte de aquisição, o que se enquadra dentro do princípio de economia demonstrativa que o Proslógio representa. Acontece ainda que o carácter negativo da fórmula não parece muito compatível com o inatismo. Não é uma ideia clara e distinta e positiva de perfeição e de infinito: é uma fórmula negativa e dinâmica cujo conteúdo, quando é apresentado, se encontra por negação de alguma coisa limitada, vg. por negação do tempo ou do espaço. Assim, a única coisa inata seria a capacidade de negação e de gradualização.

A referência a um certo inatismo nem é necessária para funda-

⁸³ Proslógion, em Obras de San Anselmo, Vol. I. Madrid, La Editorial Católica, 1952 p. 364.

⁸⁴ Ibidem, pp. 364-366.

Quando, no Monologion, S. Anselmo apelava à sua ligação com S. Agostinho, nomeadamente à obra "De Trinitate" estava sem dúvida a englobar nessa ligação entre o seu pensamento e o do Mestre do Ocidente, a doutrina da Imagem de Deus como imagem trinitária.

Esta alusão à desfiguração da imagem pelo pecado é aqui lembrada apenas para mostrar que "aliquid quo majus cogitari nequit" não é a imagem de Deus no homem pelas razões referidas.

Se a diminuição da imagem é causada pelo pecado, acompanha a perda da graça, embora não seja a mesma coisa. Tal como é apontada no Monologion, a imagem, descoberta ou deduzida também "sola ratione" diz respeito ao homem como natureza humana. A sua desfiguração corresponderia à fraqueza da vontade, obnubilação do intelecto, e esquecimento de Deus, enfraquecimento da natureza humana, mas não a sua destruição.

mentar o argumento. Se fosse necessário para isso, era preciso provar primeiro que a ideia era inata. Mas que autoridade tem uma ideia inata para, só por ser inata, provar o que está além dela e acima dela, se antes não provarmos que ela provém de uma causa perfeita e infinita? Seria preciso portanto perguntar pela causa da ideia e descobrir que era Deus como faz Descartes ou como alguns pensam que está implícito no pensamento de Anselmo ou que deveria estar... Só que neste caso o argumento perderia a sua força demonstrativa, passando apenas a ser confirmação do argumento causal que passaria a ser o único a demonstrar uma existência ⁸⁵.

Ora não é essa a meta do argumento do Proslogion nem da sua defesa posterior no Livro Apologético, onde se insiste na unicidade e autosuficiência do argumento ⁸⁶. Assim, se a descoberta da causa de “aliquid quo majus cogitari nequit” como noção se faz previamente ao argumento, arruina o argumento quer se trate da causalidade expressa no Monólogo, quer da causalidade que parte da verdade lógica para a sua causa externa expressa no “De Veritate” ⁸⁷; são duas formas diferentes da aplicação do princípio de causalidade às quais a autonomia do argumento se recusa subordinar-se. É certo que “aliquid quo majus cogitari nequit” acaba por ser des-

⁸⁵ Adiantando conclusões posteriores, a autenticidade e a possível força probatória do argumento não pode derivar de um outro onde se tenha estabelecido a origem divina da noção quer esta seja inata quer não. E se a causalidade de “aliquid quo majus cogitari nequit” como noção fosse necessária para confirmar ou para fundamentar, tanto valia esta ser inata como ser adquirida. No primeiro caso perguntar-se-ia pela causa do seu “esse in intellectu” desde sempre e no segundo caso pela causa da sua aquisição em função daquilo que está adquirido, em função da maneira de estar na mente ou até dos seus conteúdos. Nos dois casos, a resposta seria a mesma. Assim, mesmo que fosse necessário recorrer à causalidade da ideia, o inatismo não se impõe. Em função da sua análise, a ideia que, por se revelar superior à mente, exigisse como causa uma realidade igualmente superior, torna secundária a questão da sua origem próxima. Se a causa for Deus, Deus será a causa da impressão na mente ou dos mecanismos que levaram à sua aquisição.

⁸⁶ Proslogion, (Proemium) e Liber Apologeticus, X, em Obras de San Anselmo, Vol. I. Madrid, La Editorial Católica, 1952, pp. 358 e 436. Estas afirmações acerca da unicidade e auto-suficiência do argumento, já citadas antes no tratamento do tema das relações entre a Razão e a Fé, são também motivos para a não redução da “ratio Anselmi” a uma pretensa demonstração que partisse de “aliquid quo majus cogitari nequit” como ideia para a sua causa.

⁸⁷ De Veritate, cap. I, II, X, XIII, em Obras de San Anselmo, Vol. I., Madrid, La Editorial Católica, 1952, pp. 492-498, 518-522, 534-540.

coberto como causa da noção de si próprio na “cogitatio” de qual-quer ser racional aquando da dedução dos atributos entre os quais o de criador, mas isso já como uma consequência da reflexão sobre “aliquid quo majus cogitari nequit”, nunca como seu fundamento. É certo que se poderia argumentar: são duas vias. O argumento parte da noção rumo a uma existência que acaba por ser a sua causa, enquanto que a via da causalidade no “De Veritate” fortalece e fundamenta o Proslogion como sua epistemologia subjacente.

Mas a isto urge responder o que segue.

Se tivéssemos que recorrer a uma causalidade posterior que instituisse uma outra via demonstrativa para fundamentar o argumento, teríamos muito por onde escolher em Anselmo. Teríamos não só o *De Veritate* como o *Monologion* onde se considera provado que a “Summa Essentia” é criadora de tudo, incluindo a verdade das proposições, pelo menos de acordo com a interpretação que no “De Veritate” S. Anselmo faz do capítulo 18 do *Monologion*⁸⁸. De resto o “De Veritate” pode considerar-se prolongamento do *Monologion* na medida em que trata da verdade na continuação da bondade e da grandeza explicitamente tratadas no *Monologion*⁸⁹ e, tal como no *Monologion*, demanda a sua causa... com resultados

⁸⁸ *Monologion*, op. cit. p. 238: cf. também “De Veritate” (Cap. X, ibidem, pp. 518-S22). Esta via da causalidade é defendida por Gilson em “Sens et nature de l’argument de Saint Anselme”, p. 15. “Ce n’est pas non plus un cercle vicieux, car l’argument ne préssuppose pas l’existence de Dieu, il la trouve: il la trouve précisément en mettant en pleine lumière la nécessité rationnelle d’affirmer de Dieu l’existence nécessaire qui, selon l’épistémologie du *De Veritate*, ne peut avoir autre cause que celle même de son object”. Seria uma causalidade da verdade do argumento, cuja noção inicial, por outro lado, poderia ser adquirida, segundo pensava o próprio Gilson. Quando se diz que aquilo que fundamenta a prova é a própria existência de Deus como causa da verdade como é apresentada no *De Veritate*, considera-se que esta existência já é conhecida ou pela revelação ou pela razão. Se pela revelação, a epistemologia fundante negaria a autonomia do argumento. Se, pela razão, teríamos de subordinar o *Proslogion* ao *Monologion*, teríamos de subordinar a autonomia da prova a um duplo itinerário de causalidade: das verdades à Verdade, desta Verdade à verdade do argumento *aliquid quo majus cogitari nequit* → existência.

Por outro lado, numa tese como a de Joseph Moreau fundada na teoria da pré-reflexividade, o recurso à causalidade é inevitável se o acto de “remonter” não for uma espécie de mística ascendente. “Il remonte de l’idée au principe absolu de l’être et de la pensée”. Pour ou contre l’insensé, Paris, Vrin, 1967, p. 56.

⁸⁹ *Monologion*, Cap. I, II, III, IV, in Op. Cit. pp. 192-202.

que não o excedem e só após fazer-lhe uma leitura de pesquisa “sola ratione”, (ao contrário do que S. Anselmo pretendeu com essa obra que ele inseria no conjunto das obras teológicas breves). Essa leitura, porém, pode fazer-se. Mas não parece que quer do Monologion quer do De Veritate se possa extrair qualquer fundação epistemológica do Proslogion, dado que qualquer causalidade quer da existência, quer da bondade, quer da verdade chega apenas a uma *Summa Essentia* que será *Summa Bonitas* ou *Summa Veritas*. Tudo isso significa um ser perfeito, encontrado a partir do que existe: um *summum omnium quae sunt* ou um *Majus Omnibus* o que, como diz o próprio Anselmo no cap. V do Liber Apologeticus, não é evidente que se identifique com “aliquid quo majus cogitari nequit”. Como ele lembra aí, de “aliquid quo majus cogitari nequit” a “Majus Omnibus” “valet illatio”. Mas de “Majus Omnibus” para “aliquid quo majus cogitari nequit” é preciso outro argumento. Ora este outro argumento nem sequer é mais um passo dedutivo ascendente de “Majus Omnibus” para “aliquid quo majus cogitari nequit” mas apresenta-se como uma verificação, se lhe tivermos que dar nome de outro argumento ⁹⁰. Se dispusermos das noções “Majus

⁹⁰ “Quid enim si quis dicat esse aliquid *majus omnibus* quae sunt, et idipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid majus eo etiam si non sit, posse tamen cogitari?”. Este ponto de partida não levaria à demarcação que caracteriza o absoluto: “An hic sic aperte inferri potest: non est ergo majus omnibus quae sunt, sicut ibi apertissime diceretur: ergo non est quo majus cogitari nequit?”

Assim, para se chegar a partir de *Majus omnibus* à respectiva realidade é preciso outro argumento... Mas afinal não é outro argumento é apenas a salientação de um momento do argumento: “Nullatenus enim potest intelligi quo Majus cogitari non potest, nisi id quod solum omnibus est majus”, isto é de “aliquid quo majus cogitari nequit” conclui-se “majus omnium”. Pela força do primeiro elemento e por ser deduzível deste, de majus omnibus pode concluir-se a existência correspondente: “Sicut ergo, quo majus cogitari nequit intelligitur et est in intellectu et ideo enim in rei veritate asseritur, sic quod majus dicitur omnibus, intelligo et esse in intellectu et idcirco reipsa esse necessitate concluditur”. Lib. Ap. cap. V. in Op. Cit. p. 430.

Isto poderia esquematizar assim.

AQMCN – intelligitur-est in intellectu-est in re

↓

M.O. intelligitur-est in intellectu-est in re

Majus omnibus na medida em que está incluído e implicado por “aliquid quo majus cogitari nequit” segue o resultado deste apenas pela sua dependência a partir deste, e não por qualquer força demonstrativa a partir de si como Majus Omnibus.

Omnibus” e “aliquid quo majus cogitari nequit”, podemos verificar que esta engloba aquela por implicá-la em si necessariamente seja qual for o tempo e o modo de chegarmos ao conhecimento do que uma e outra formulação pretendem transmitir. Mas já não é possível afirmar que “Majus Omnibus” é “aliquid quo majus cogitari nequit” pois este não está necessariamente englobado naquele.

De “Majus Omnibus” não se pode subir ou saltar necessariamente para “aliquid quo majus cogitari nequit”. Pode sim, daí vir a ocasião, não a necessidade do aparecimento da noção extremada: não é uma inferência. Mesmo nesse caso portanto a inferência seria “aliquid quo majus cogitari nequit” → “Majus Omnibus” depois de “Majus Omnibus” sugerir “aliquid quo majus cogitari nequit”.

Se chegarmos à noção apenas de “Majus Omnibus” temos de ficar por esse nível de noção. Se chegarmos por qualquer via à conclusão de que existe um “Majus Omnibus”, causa de tudo, esse “Majus Omnibus” não se abre na sua análise a que se salte para “aliquid quo majus cogitari nequit”, ou seja: ao absoluto. Mas nenhuma causalidade a partir das coisas que existem, nos leva a “aliquid quo majus cogitari nequit”.

Suponhamos que se argumentava: “Majus Omnibus” é causa de tudo, logo também da noção “aliquid quo majus cogitari nequit” que diz mais do que ele considerado apenas como causa de todo o resto e, como a causa não pode ser inferior ao efeito, “Majus Omnibus”, causa da noção “aliquid quo majus cogitari nequit”, tem de ser também “aliquid quo majus cogitari nequit”. Isto teria sentido a partir de um princípio geral que estabelecesse: se descobrirmos um ser criador de realidades que, por sua vez, elaboram noções de seres possíveis superiores a si próprias, esse ser tem de ser de facto igual ou superior ao conteúdo de tais noções. Mas não se pode admitir uma realidade “summum omnium quae sunt” que crie nos seres noções de seres superiores a si, noções essas que ele não é? Não poderia acontecer que não as criasse mas que elas fossem noções resultantes da estrutura das criaturas que surgem nelas, tão espontaneamente como surgem nele?

Considerados assim, quaisquer atributos, implicariam a sua existência, porque tal implicação não vem deles, mas do ponto de onde são deduzidos. N.B. A riqueza destes textos obriga a que várias vezes sejam citados por razões muito diversas umas das outras. Cf. 3º e 4º capítulos desta 2ª parte, a publicar no próximo número desta revista..

A única questão que se poderia formular é se o descobrimento a posteriori de um Criador não levaria, por aprofundamento posterior, à concepção de “aliquid quo majus cogitari nequit” na medida em que criar do nada supõe a plenitude de ser, supõe o estar acima do possível, de todo o possível, de tudo o que possa pensar-se. O “ex-nihilo” suporia do outro lado o infinito, mas mesmo assim seria discutível que o critério para chegar à plenitude fosse o nada por oposição a si. Neste caso, bastaria chegar à noção de criador, fosse qual fosse a coisa criada considerada, não tendo que partir de “aliquid quo majus cogitari nequit” para a causa desta noção. Não é este o itinerário escolhido por S. Anselmo. Nem no III Cap. do Monologion, onde pretende demonstrar que a origem do Aliquid que as coisas são é o *Summum Omnium quae sunt*, nem mesmo quando aponta que as coisas só podem ter sido criadas ex nihilo S. Anselmo chega a esta formulação do Absoluto. É sintomático que nunca diga expressamente ser Deus o fundamento de possíveis que não surgirão nunca, embora, só após demonstrada a existência de Deus, é que os possíveis a realizar encontrem nele o seu fundamento ontológico. Da mesma maneira, nunca se encontra qualquer argumento que parta dos possíveis para o seu fundamento metafísico. Não foi evidente a S. Anselmo que da noção de criador pudesse concluir a identificação desta com “aliquid quo majus cogitari nequit”. A superioridade do criador é definida em relação ao que efectivamente cria.

Ora isto leva-nos à consequência surpreendente de que quaisquer obras que pretendam provar a existência do absoluto por via causalística e nomeadamente estas de S. Anselmo, Monologion e “De Veritate” (quer esta seja posterior quer anterior ao Proslogion), devem ser lidas à luz do Proslogion e não inversamente. O Proslogion é que lhes poderá servir de fundamentação epistemológica. Fica assim rejeitada a necessidade de um anterior recurso ao princípio de causalidade, quer se trate da suposta causa da ideia, quer se trate de qualquer outra causalidade fundamentadora.

Assim, todo o tratamento de “aliquid quo majus cogitari nequit” não aponta de si para qualquer inatismo como consequência do estudo dos seus atributos. Por outro lado, a única razão que teríamos para violentar o texto, procurando encontrar um inatismo implícito (praticamente negado) e nunca explícito, seria a necessidade de fundamentar previamente o argumento, o que verificamos ser contraproducente.

Num contexto de criacionismo concluído pelo Proslogion e eventualmente por outras obras, a causa da noção “aliquid quo majus cogitari nequit” será Deus, quer a noção se tenha apresentado como inata quer como adquirida.

Se rejeitarmos o inatismo, resta-nos que em última análise Deus é a causa da noção não inata ou mesmo, é a causa da aquisição da ideia, após termos provado a sua existência, tal como aconteceria se se tratasse da ideia inata. Assim, num caso e no outro, chegar à causalidade divina da noção “aliquid quo majus cogitari nequit” não viria provar a existência já anteriormente provada. Viria apenas confirmar o já demonstrado, o que afinal num caso ou noutro, é inevitável se antes tivermos chegado à conclusão de que essa existência provada é uma existência criadora.

Neste caso, dizer que Deus-criador é a causa da aquisição de “aliquid quo majus cogitari nequit” pelo homem significa que ele organizou as coisas e o pensamento de forma a que os seres racionais pudessem chegar a conhecê-lo. Mas é o Proslogion que daria o maior sentido a esta causalidade, na medida em que “aliquid quo majus cogitari nequit” como tal seria o criador das condições que permitissem ter adquirido a ideia e ter-lhe descoberto a correspondência. É este o sentido do argumento independentemente de se saber se é legítimo passar de “aliquid quo majus cogitari nequit” para os atributos nomeadamente o de criador.

O único problema com que ficamos é o de saber como é que isso acontece especificamente no sistema de Anselmo, já que a resposta em genérico é análoga à que poderão dar os sistemas que pretendem chegar a Deus através do mundo ou como causa do mundo: também dirão que afinal Deus organizou de tal maneira o mundo que a razão, perante a estrutura das coisas, pudesse formular argumentos para chegar a ele. Basta ter-se atingido pela razão um ponto de vista criacionista. S. Anselmo silenciou este problema de como é adquirido “aliquid quo majus cogitari nequit”, fica-se pelas aquisições imediatas, supondo no entanto uma e outra um processo de aquisição que a mente fará a partir de algo, como se isso não condicionasse a validade e fecundidade de “aliquid quo majus cogitari nequit”. E no espírito de sistemas como o de S. Anselmo não condiciona. Perante noções dinâmicas e impositivas como “aliquid quo majus cogitari nequit”, há dois tipos de sistemas: a) Aqueles que, perante uma noção como esta, fazem depender a

sua validade da descoberta da sua origem que investigam o mais depressa possível e o mais empiricamente possível ou experimentalmente possível. E nesse caso projectam na noção a possível estreiteza dessa origem negando-lhe validade por mais que a mesma resista ao limitador reduccionismo a que a disciplina metodológica a obrigue ⁹¹; b) Aqueles que perante a força e impositividade das noções, consideram que as suas origens mais imediatas não podem considerar-se limitadoras da sua essência e portanto é a partir de si que se postula uma origem condigna que poderá coincidir ou não com as primeiras investigações da mesma e cuja hipotética impossibilidade de encontro não viria negar-lhes a força. De qualquer maneira, tais ideias são imperativos que valem por si de tal forma que alguns dos problemas que se prendem com a sua origem passam a ser irrelevantes. A eficácia ou ineficácia de “aliquid quo majus cogitari nequit” como noção é independentemente da sua origem ⁹². Como é adquirida tal noção é, no entanto, um

⁹¹ É o caso, Vg. de todo o empirismo radical que, partindo de uma noção estricte de conhecimento experimental, limita o alcance daquilo que surge a partir desse mesmo conhecimento.

⁹² Incluir-se-iam aqui aqueles sistemas que consideram partir do mundo material para os primeiros conteúdos da mente considerada tal como no empirismo, à maneira de tábua rasa, mas que interpretam este primeiro conhecimento à luz da qualidade e superioridade dos novos conhecimentos adquiridos a partir dele, sem chegar a transferir a primeira origem para outro nível, ou seja, sem vir a considerar a primeira origem encontrada como pseudo-origem. Nesse grupo poderiam incluir-se o aristotelismo, o temismo, os sistemas que recorram ao método fenomenológico, a filosofia bergsoniana, o pensamento de Zubiri entre outros.

Um outro grupo é formado por aqueles que, para salvaguardar a importância das grandes noções, negam o ponto de partida em vez de o reinterpretarem, procuram apontar outra origem ainda extrassubjectiva. É o espírito do platonismo.

O inatismo é outra forma de salvaguarda mas que, ou acaba por recorrer ao posicionamento antes citado, ou se reduz de inatismo actual a virtual ou a apriorismo, dando finalmente origem muitas vezes à teoria da elaboração das noções pela própria mente.

Mas uma elaboração pode ver-se de duas maneiras:

a) A mente projecta a partir de si princípios, sobre a realidade, combina-os segundo princípios próprios que só dela provêm e projecta-os sobre o que não é ela própria. É um racionalismo extremo, ainda realismo, mas nas fronteiras do idealismo: basta que aquilo em que se projectam os princípios seja negado ou posto em dúvida.

b) Há porém outra elaboração de noções pela razão em que os princípios

problema que talvez se possa solucionar no campo anselmiano. Ou: como dispôs Deus a realidade para que daí fluísse tal noção?

Ora a fórmula supõe a noção adquirida de “Aliquid” versus nihil” ⁹³, a de “cogitare” ou melhor ainda a de “cogitari”, a capacidade de o fazer e uma graduação possível. A partir da noção, uma vez constituída, as conclusões são tiradas pelas leis da lógica acerca de cuja origem S. Anselmo também não faz uma investigação primeira para só depois se lhes sujeitar.

Mas as leis através das quais se fazem as deduções a partir de “aliquid quo majus cogitari nequit” não são o próprio “aliquid quo majus cogitari nequit”. De qualquer maneira, uma vez adquirido, “aliquid quo majus cogitari nequit” passa a pertencer ao mundo lógico de cuja relação com o ontológico depende a validade ou não do argumento. No entanto, a aquisição é um problema diferente.

A primeira aquisição será uma aquisição activa a partir daqueles dados mínimos que se acabaram de mencionar. Uma aquisição que exige elaboração mas não invenção pessoal; com efeito o carácter eminentemente negativo da noção permite apresentá-la como igual em qualquer um que a adquira seja qual for a maneira dessa aquisição. E os ingredientes externos à “cogitatio”? Em princípio poderíamos pensar na relação “cogitatio-mundo”? Mas pensando que cada coisa pode não existir e que o resultado “aliquid quo majus cogitari nequit” seria igual, o número de realidades necessárias para que a noção desse algo surja é indiferente, podendo diminuir-se hipoteticamente até um ser “cogitans” e uma só realidade existente, duas realidades apenas. Tudo o mais poderia ser elaborado a partir dessa primeira diminuta relação “cogitatio- aliquid”, dado que a própria noção de grandeza não é material. Restringindo ainda mais, e muito hipoteticamente, bastaria que um só “cogitans” se relacionasse consigo como existência. Assim, na elaboração da fórmula, o mundo ajuda mas não é essencial nem indispensável. Por outras palavras, da relação concreta entre “cogitare e aliquid” nasce

se consideram ligados à realidade e em que as noções provêm do que existe. Neste caso elaborar é adquirir dinamicamente, é colaborar para que algo intramental e objectivo seja elaborado – se elabore na mente, à luz de princípios de ser, da realidade, de que a razão também faz parte.

⁹³ Qualquer contacto com realidades existentes do mundo ambiente traz a noção de “aliquid”, como é encontrada no Monologion, 3^a prova, 3^o capítulo.

o elemento lógico e dinâmico “aliquid quo majus cogitari nequit”, o qual é autónomo na mente ⁹⁴. Embora nada disto esteja expresso em Anselmo, creio ser uma conclusão dentro do espírito do seu sistema. Esta hipótese última não iguala a situação descrita à do “cogito” cartesiano ⁹⁵. Não se trata de partir do eu como único ponto de partida e única certeza ou de formular a incerteza da existência das coisas. Estas não são postas em dúvida, apenas são irrelevantes quanto à quantidade de realidades que em última análise seriam necessárias para que a fórmula surgisse, sendo qualquer uma igual à outra para tal efeito. Este horizonte hipotético mínimo de resto está de acordo com o sentido de economia lógica que caracteriza este sistema.

Outras condições são postuladas para que uma noção proveniente do mundo contingente ou da redução máxíma acabada de apontar, possa provar validamente algo acima de si apesar da sua origem: a abertura das instâncias horizontal e verticalmente bem como o carácter não absurdo ou racional dessas instâncias e dessa mesma abertura.

O que legitima neste sistema a passagem lógico-ontológica legitima a formulação desse mesmo lógico a partir de dois seres concretos pelo menos, ou mesmo apenas de um só, como se acabou de analisar.

Com efeito, “aliquid quo majus cogitari nequit” é como a primeira subida da realidade contingente para o plano lógico e tendo como referência o pensamento, valendo na condição da legitimidade dessa “passagem”. Da mesma maneira, a passagem lógico-ontológica representa uma nova subida em que se atribui realidade áquilo a que aponta para além de si. Apontará para um algo real ou para um nada na medida em que admitamos ou não aquela abertura como racional e como real.

Ora é no campo dessa dita abertura que se podem incluir as referências da “cogitatio” para além de si, e do lógico para além de si: duas intencionalidades que convergem e que em último lugar emergem de uma primeira relação que também se transcende. E, se

⁹⁴ Com o estatuto que caracteriza os princípios lógicos orientadores da mente. Essa autonomia inconsistente é irreduzível à própria mente.

⁹⁵ Descartes, *Meditations Métaphysiques*, Paris, P.U.F., 1966, pp. 25-35 e 36-51.

num primeiro momento podemos dizer que o pensamento elaborou a noção, num segundo momento, dada a autonomia com que ela se impõe, não seria impróprio dizer que, em razão dessa relação de onde nasce, o que foi considerado elaboração activa poderá perspectivar-se mais como auto-elaboração na mente impondo-se à mente e dinamizando-a. Essa autonomia pode considerar-se explicada pela origem ontológica que teve. Cada coisa através da mente cria um movimento ascensional para o absoluto, à custa do ser ambíguo da “cogitatio” relativamente ao pensado. (Não significa tudo isto que tenha que dar-se em cada mente). Nela e por ela a noção deixa de poder ser tratada como tal mas antes como uma força que acaba por dominar a mente até ao ponto de se poder falar de uma inversão do “in”. “Mens in conceptu”, que se abre a ser força. Com efeito, uma força na mente que a impele além de si, para fora de si, pode bem dizer-se que a subordina a si. Como se o nível psicológico em que o lógico se encontra acabasse por tornar-se dependente desse lógico que inicialmente se apresentou como estando nele, obrigando assim a uma inversão das proposições como aquela que acontece com o tempo e o lugar: “Deus in loco et tempore → tempus et locus et omnia in Deo”.

Para explicar esta autonomia e força, o inatismo poderia ser no fim, para explicar e não para justificar, uma via mais simples. Mas nem S. Anselmo lhe fez referência, nem deixou no seu sistema qualquer abertura para que o fizéssemos, nem é indispensável a seguir ao encontro com “aliquid quo majus cogitari nequit” Anselmo poderia perguntar pela causa dessa ideia. Já encontramos várias razões que obstaríamos a tal, mas faltou uma, porventura a mais importante. É que dentro do espírito do Proslogion teria de examinar

Toda a força da ideia encontrada para lhe detectar a causa. Ora a força daquela ideia consiste em mostrar o seu equivalente real a tal ponto que ela não se revela como ideia senão como já referência ao real. Nesse caso teríamos encontrado o que queríamos antes de nos servirmos da causa para isso.

Toda a força desse “conceito” está em disparar para além de si rumo à existência como inseparável de si, por mais alto que esteja relativamente a si.

Essa passagem do menos para o mais, que se dá quando se aplica o princípio da causalidade na investigação do absoluto,

transfere-a Anselmo para o acto deíctico e heurístico do “aliquid quo majus cogitari nequit” lógico, como se daí a distância se encurtasse. É esta inseparabilidade que leva a ultrapassar o princípio de causalidade sem por isso negá-lo. Ao não poder destruir ficticiamente a inseparabilidade entre si e a existência, o conceito é o apontar para a superioridade do real ao mental, mas de tal maneira que a descoberta da mesma vem apenas a seguir. O argumento é como que a leitura daquela inseparabilidade.

A “cogitatio” não tem sentido sem a ligação ao real através do conceito.

O conceito não tem sentido sem a ligação ao real tendo como condição haver uma mente.

E o próprio conceito revela-se finalmente como não-conceito, podendo ser interpretado de duas maneiras a partir desse mesmo revelar-se:

Como extremo auto-superador da “cogitatio-ratio” – intencionalidade da mente.

Como extremo da actividade auto-superadora do lógico ou ser ideal na mente – intencionalidade da própria noção.

A primeira actividade subordina-se afinal à segunda.

Não havendo nada que defenda a necessidade de inatismo nem de recurso a uma causalidade divina prévia, não há nada que impeça harmonizar o carácter adquirido de “aliquid quo majus cogitari nequit” com a autonomia com que se vai apresentando.

Autonomia da noção que é mais um indício da racionalidade do argumento e das duas obras que o desenvolvem.

A noção “Aliquid quo majus nihil cogitari potest” tende a ser o mais possível autónoma em face do seu “in” para ser o menos autónoma possível relativamente ao seu constitutivo “ad”.

É através daquilo a que S. Anselmo chama “verba” e “similitudines” que a mente racional se refere às realidades e é por eles que a realidade é pensada embora não seja neles que o conhecimento imediatamente se projecta.

É nesta doutrina exposta no Monologion que Anselmo pensa quando diz no cap. IV do Proslogion que “Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum quod res est intelligitur” ⁹⁶.

⁹⁶ Prosl. op. cit. 370.

No Monologion ⁹⁷ S. Anselmo expressa o que é “intelligere quod res est”. Não é contactar com a realidade, é referir-se-lhe através de um “verbum interius” a que pelas suas características poderíamos chamar “conceito”, termo que S. Anselmo nunca usa, embora no Lib. Ap. recorra à expressão “definitio”, como maneira de se referir a “aliquid quo majus cogitari nequit” ⁹⁸, o mesmo fazendo no “De Veritate” ao tentar saber o conceito de Verdade ⁹⁹.

Aquela doutrina do Monologion poderia resumir-se assim: Há várias maneiras de referência cognitiva às coisas.

1ª Referência cognitiva às coisas através das palavras que as significam (“cum voces rerum significativae cogitantur”). Esta referência às coisas através da palavra ainda se subdivide em: “res loqui... sensibiliter utendo” ou “eadem signa... intra nos insensibiliter cogitando”. É a uma ou a outra subdivisão deste “cogitare” “per voces” apenas que S. Anselmo atribui a distração do insipiente.

2ª Em contraposição as coisas conhecem-se de outro modo mais perfeito: “cum res ipsae vel futurae, vel praesentes, acie cogitationis in mente conspiciuntur” ¹⁰⁰. Este “mente conspicere” ainda se desdobra em dois graus: é a mesma “mens” que “intuetur” “per corporis imaginem” ou “per rationem”.

Aquilo pelo qual as coisas são conhecidas é chamado de “verbum” e o acto de referir-se-lhes superiormente, é chamado “Mentis sive rationis locutio” que vem apresentado como sinónimo de “mentis conceptio” ¹⁰¹.

Estes “verba” são conceitos das coisas, os quais, ao contrário das palavras dos diversos idiomas, assemelham-se às coisas e é neste

⁹⁷ Monol. cap. X op. cit. p. 218. Ver também nota 158 da 1ª parte, 45 e 188 da 2ª parte.

⁹⁸ Quod si, et falsa aliquomodo intelliguntur et non omnis sed cujusdam intellectus est haec definitio... Prosl, Cap. VI, op. cit. p. 430. Esta definição parece referir-se à formulação “aliquid quo majus cogitari nequit”. Ela é “non omnis sed cujusdam intellectus”: e é por isso que, além de outra razão, S. Anselmo se justifica de ter dito “intelligi et in intellectu esse”, antes de chegar à certeza da sua existência. A dificuldade da tradução está aqui mais em “intellectus” do que em “definitio”. Pode estar aqui a contrapor-se “intellectus”: como faculdade – um certo “intellectus” relativamente a todo o intellectus – ou o termo pode estar tomado no sentido de “compreensão”: a “definitio” tem uma certa compreensão, não uma total compreensão.

⁹⁹ De Veritate, Op. cit. p. 522.

¹⁰⁰ Monol. ibidem p. 220. Cf. primeira parte ver nota 158.

¹⁰¹ Monol. op. cit. Ibidem.

sentido que lhes chama “similitudines”, são as mesmas em todos pela sua referência à realidade: “cum de rebus non ignoratis sunt, naturalia sunt et apud omnes gentes sunt eadem” ¹⁰².

Assim, “mutatis mutandis”, poderia dizer-se que “aliquid quo majus cogitari nequit” pode incluir-se no que Anselmo neste capítulo chama “similitudo quae in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimitur” ¹⁰³.

“Mutatis mutandis” porque: a) Aquela similitudo é a menos semelhante de todas; b) porque a realidade a que essa similitudo diz respeito não é uma essência universal. c) É próprio desse “verbum” que o homem é capaz de interiormente proferir (= é capaz de conceber) apontar necessariamente para a realidade, enquanto que os outros “verba” ou a apontam após conhecida por outros meios e em razão desse conhecimento ou apenas como possibilidade.

Escondem-se aqui três axiomas:

- a) A realidade a que se referem os sentidos ou que a razão descobre não pode pôr-se em dúvida, quanto à sua existência e, segundo Anselmo, quanto as características sensíveis quando se trata de conhecimento sensorial.
- b) O conhecimento racional é o mais perfeito e o conhecimento mais perfeito é o que mais nos aproxima da realidade. Por isso as realidades mundanas conhecem-se segundo a sua essência universal, como se acaba de ver no Monologion e como muito mais tarde se dirá na epístola “De Incarnatione Verbi” ¹⁰⁴. Mas os motivos pelos quais a razão impõe a universalidade para a perspetivação das realidades concretas, criadas e contingentes, portanto cujo “verbum interius” as aponta como possíveis (essência universal contingente), são os mesmos motivos pelos quais a razão afirma outra realidade como única (e já não universal) e como necessária.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Monol. op. cit. p. 222. A ideia destas “similitudines – “verba” vicariantes da realidade mas sempre diferentes e inferiores ao que “vicariam” reaparece a partir do capítulo XXXI, sendo o capítulo XXXVI um exemplo bem claro: “in nostra scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines” diz-se acerca do conhecimento das coisas. Ora essa “nostra scientia tam longe superatur ab illis, quantum earum similitudo distat ab earum essentia” Ibidem, pp. 280 e 282.

¹⁰⁴ Epístola de Incarnatione Verbi, em Obras de San Anselmo, Vol. I, Madrid, La Editorial Católica, 1952, p. 694.

c) A relação íntima razão-realidade, que é uma relação de subordinação. Como negar realidade àquilo que a razão exige, sem com isso negar a razão? ¹⁰⁵

Podia então dizer-se que “aliquid quo majus cogitari nequit” como noção tem, como todas as outras “verba-similitudines”, a mesma função vicariante: é aquilo a partir do qual se conhece outra coisa, algo real.

Inicialmente apresenta-se como conceito, pouco a pouco os seus contornos não se deixam medir, finalmente verifica-se ser um dinamizador da mente, uma força que se lhe impõe. Assim, se por um lado pode ser chamado conceito, na medida em que à maneira dos mesmos está na mente, acaba por se revelar diferentemente.

Chamar-lhe conceito é uma maneira de referir o seu estar na mente: é a sua primeira face, que permite um plano inicial de diálogo àcerca dele com outros homens.

Se não dispuséssemos de qualquer indicação do Monologion, ao depararmos com “aliquid quo majus cogitari nequit”, diríamos que tal expressão representa uma noção, um conteúdo mental que se

¹⁰⁵ A razão pode exigir algo que não seja real para o seu funcionamento. Mas nesse caso ou não o afirmava, tendo consciência da inexistência disso que desejaria existente, ou o afirmaria fundando nesta afirmação a validade. Neste caso, ao fundar-se numa afirmação falsa de existência, toda ela, fundada numa falsidade, se aruinará como válida. Se finalmente descobrisse ser falsa a afirmação de existência, teria que teorizar a sua invalidade ou fazer da afirmação de existência uma simples referência para além de si. A razão seria o que se refere a algo além de si, ainda que tal algo não exista. Esta exigência referencial está nos horizontes de Kant, mas não de Anselmo. Se a afirmação de existência for reinterpretada como exigência referencial, teremos outra interpretação da razão mas tratar-se-á ainda de uma razão aberta a outras realidades como superiores. Quando porém a negação da realidade acarreta a negação dos princípios lógicos que a ela levaram, quando estes princípios lógicos acabam por negar o seu fundamento, a negação da realidade passa a ser a negação da razão. Mas para evitar isso, é preciso negar ou limitar a validade dos princípios lógicos. Todo o sistema de Anselmo parte da suposição de que os princípios da razão não são relativos. É o contrário do que tentou fazer Kant, sobretudo em face dos argumentos ontológicos a partir de Descartes, em razão da disciplina restrita inicial a que se submete. Em razão afinal da aceitação absoluta do empirismo humeano. Por outro lado, há diferença entre referência a algo existente e uma referência ao real em que a relação é de subordinação. Por que se há-de subordinar ao que dela deriva? Isto parece-me dever ser dito à maneira de um comentário acerca do 3º axioma. Entretanto, estes três axiomas são aqui enunciados independentemente de qualquer juízo de valor sobre os mesmos.

apreende desde que seja pronunciado em qualquer língua conhecida.

Um conteúdo mental ou uma referência mental é pelo menos uma noção, assim como outras referências mentais negativas, ainda que menos radicais, como aquelas que expressam a negação de limites, a negação de tempo ou de temporalidade, de espacialidade, etc.

Tais noções com algum sentido podem apresentar-se inicialmente como conceitos pelo seu estar "in intellectu" e até porque foi a mente que as concebeu e porque a sua negatividade, por aquilo que nega e por aquilo que depura, aponta para o positivo, tal como faz o "aliquid quo majus cogitari nequit"...

Note-se que Anselmo lhe chama "definitio" no Liber Apologelicus .

É no entanto esta noção caracterizada pela dificuldade em definir-se. Tendo um sentido, não se lhe deparam contornos, pelo que poderíamos conotá-la com uma ideia, tal como acontece com as noções às quais acabámos de compará-la; ideia de eternidade, ideia de infinito, ideia de ser.

No entanto, esta ideia de "aliquid quo majus cogitari nequit" revela-se finalmente como não tendo bem conteúdos ao contrário das ideias supramencionadas. A sua relação com conteúdos constitui-se apenas em ser um critério de selecção de atributos não se esgotando nisso, antes sendo tal poder seleccionador o derivado do acto dinâmico que, substituindo o superlativo, supera o pensamento e prova a existência absoluta bem como a ligação dos predicados à mesma.

Tudo isto pode levar a considerá-lo como uma espécie de noção dínamo no intelecto, que não é o intelecto nem qualquer elemento da "mens rationalis".

Devido a isso, poderia chamar-se-lhe "imperativo teórico", o único imperativo teórico... ou estrutura dinamizante autónoma cuja maneira de, "esse in", de "estar em" é apontar necessariamente para...

Por que não chamar-lhe "imperativo categórico da razão teórica"?

CONCLUSÃO (do 2º Capítulo)

- a) “Aliquid quo majus cogitari nequit” é apresentado no Prosligion como adquirido de duas maneiras:
- i – como *definitio* encontrada em contextos de crença: a crença é a ocasião desse encontro.
 - ii – Como frase proferida perante aquele que nega a existência de Deus: quem ouve capta o significado.
- b) Estas duas origens apontam a uma origem anterior que S. Anselmo não explicita. Não parece tratar-se de inatismo concluído logo à partida ou afirmado logo à partida. S. Anselmo não o diz e no entanto ser-lhe ia muito útil na discussão com Gaunilo, além disso certas expressões apontam para o não inatismo. Não parece tampouco tratar-se de uma noção *a priori*.
- c) O inatismo previamente afirmado não seria útil para a prova de existência, pois o ponto de partida, quanto ao que pretende apontar, põe na mesma problemas de passagem ao real,
- d) a não ser que se desse como suposto que a causa da ideia é Deus, e nesse caso, o argumento já não seria necessário.
- e) Como conclusão posterior a partir do criacionismo seria possível afirmar que “aliquid quo majus cogitari nequit” é inato: o inatismo seria concluído depois da prova. É uma hipótese que, pelo menos como confirmação, poderia ter sido invocada pelo autor. Mas, sem inatismo a causalidade divina da noção pode afirmar-se na mesma.
- f) Dada a ligação da mente com a realidade, exposta no Monologion, dada a maneira como o “insensato” capta o sentido de “aliquid quo majus cogitari nequit”, parece tratar-se de uma noção adquirida activamente, isto é, de acordo com uma elaboração feita segundo princípios que tem a força do ser e o dinamismo que resulta legítimo em razão da relação básica mente-realidade *.

J.M. Costa Macedo

* Os capítulos 3º e 4º desta 2ª parte bem como a conclusão geral deste trabalho serão publicados no próximo número desta revista.